



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE ERECHIM

CURSO DE FILOSOFIA

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA

CONSCIÊNCIA:

A ONTOLOGIA DE PRIMEIRA PESSOA DE JOHN SEARLE

ERECHIM

2018

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA

CONSCIÊNCIA:

A ONTOLOGIA DE PRIMEIRA PESSOA DE JOHN SEARLE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia-Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

Erechim

2018

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Noara, Andre Renan Batistella
CONSCIÊNCIA: A ONTOLOGIA DE PRIMEIRA PESSOA DE JOHN
SEARLE / Andre Renan Batistella Noara. -- 2018.
76 f.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Filosofia-Licenciatura, Erechim, RS, 2018.

1. DESCONCEITUANDO ALGUNS CONCEITOS: O DUALISMO
HISTÓRICO ENTRE ALMA E CORPO. 2. REDEFININDO O CONCEITO
DE CONSCIÊNCIA. 3. É POSSÍVEL UMA CIÊNCIA DA
CONSCIÊNCIA?. I. Leite, Thiago Soares, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

ANDRÉ NOARA

CONSCIÊNCIA: A ONTOLOGIA DE PRIMEIRA PESSOA DE JOHN SEARLE

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação
apresentado como requisito para obtenção de
grau de Licenciado em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul.

Este trabalho de conclusão de curso foi definido e aprovado pela banca em: 07/12/2018

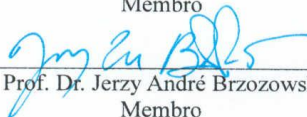
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Thiago Soares Leite
Orientador



Prof.^a Dr.^a Ivone Maria Mendes Silva
Membro



Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski
Membro

AGRADECIMENTOS

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

Ao meu orientador Prof. Dr. Thiago Soares Leite, pelas valiosas sugestões, críticas e observações, e também pela disponibilidade para momentos de interlocução, análise e correção do presente trabalho.

Aos professores que fizeram parte da banca examinadora, Profa. Dra. Ivone Maria Mendes Silva e Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski, pela disponibilidade de participação e pelas importantes críticas atribuídas ao presente trabalho.

A todos os professores do Curso de Filosofia, por todo o conhecimento compartilhado, pelo profissionalismo e empenho de cada um durante meu processo de formação acadêmica.

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

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

A todo o corpo docente da Universidade, técnicos, direção e administração da Instituição.

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

“Apesar de nossa arrogância moderna sobre o quanto sabemos, apesar da certeza e universalidade de nossa ciência, no que diz respeito à mente estamos caracteristicamente confusos e em desacordo. Como os proverbiais homens cegos e o elefante, agarramos a alguma suposta característica e proclamamos a essência do mental.”

(John Rogers Searle)

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo desenvolver uma análise referente ao modo com o qual o filósofo americano John Rogers Searle (1932) constrói sua teoria relacionada à consciência, na qual encontra-se uma tentativa de desvinculação e superação, por parte do filósofo, acerca das tradições filosóficas até então dominantes no campo da Filosofia da Mente, a saber, monismo e dualismo. As principais obras responsáveis por expor a concepção de consciência de John Searle são: *A redescoberta da mente*, publicada originalmente, em 1992, e *O Mistério da Consciência*, publicada originalmente, em 1997. Acerca dos escritos de Searle, o presente estudo ficará restrito às duas obras mencionadas. Para tanto, a investigação se dividirá em três capítulos. No primeiro capítulo, será investigado as influências da tradição filosófico-religiosa para o campo da Filosofia da Mente e a perspectiva adotada por Searle em contraposição aos conceitos referentes aos termos “mental” e “físico”, adotados por monistas e dualistas enquanto herança da tradição. No segundo capítulo, investigar-se-á o modo com o qual John Searle define a consciência e trabalha seu conceito de irreducibilidade ontológica. Por fim será investigado, no terceiro capítulo, se houve sucesso ou fracasso, por parte de Searle, em sua tentativa de superação das correntes monista e dualista. Veremos ainda quais são os argumentos de Searle em prol da adequação de sua teoria da consciência ao pensamento científico atual. Acredita-se que o presente estudo trará para o leitor uma melhor compreensão acerca da definição de consciência presente nos escritos de Searle e a forma com a qual o mesmo desenvolve essa definição.

Palavras-chave: Mente. Corpo. Subjetivo. Objetivo. Fenômeno.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 — É Possível uma ciência da consciência?.....	61
Gráfico 1 — Mapeando o conteúdo	57
Gráfico 2 — Mapeando o conteúdo	71

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	CAPÍTULO I DESCONCEITUANDO ALGUNS CONCEITOS: O DUALISMO HISTÓRICO ENTRE ALMA E CORPO	11
2.1	A HERANÇA FILOSÓFICA E RELIGIOSA	13
2.2	FENÔMENOS QUALITATIVOS	19
2.3	NEGAR OU ACEITAR OS <i>QUALIA</i> ?	20
2.4	A FISICALIDADE DA MENTE	24
2.5	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	28
3	CAPÍTULO II REDEFININDO O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA	32
3.1	A REDUÇÃO ONTOLÓGICA NÃO SE APLICA À CONSCIÊNCIA	33
3.2	CONSCIÊNCIA ENQUANTO UM FENÔMENO BIOLÓGICO	36
3.3	A ESTRUTURA DA CONSCIÊNCIA	40
3.4	MENTE E CONSCIÊNCIA: ALGUMAS DISTINÇÕES	54
3.5	MAPEANDO O CONTEÚDO	56
3.6	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	58
4	CAPÍTULO III É POSSÍVEL UMA CIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA?	60
4.1	SEARLE FUNDA UM NOVO DUALISMO?	62
4.2	ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E CAUSAÇÃO: ALGUMAS DISTINÇÕES NECESSÁRIAS	64
4.3	ADEQUANDO A CIÊNCIA À CONSCIÊNCIA	66
4.4	MAPEANDO O CONTEÚDO	70
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
	REFERÊNCIAS	75

1 INTRODUÇÃO

Vivemos atualmente em um período marcado pelos avanços científicos e tecnológicos. Para comprovarmos esta asserção, basta-nos olhar a nosso redor. Nos últimos dois séculos, os conhecimentos científicos e tecnológicos da humanidade evoluíram de maneira extraordinária. Deixamos de lado os “pombos correios” para nos comunicarmos de maneira instantânea com pessoas de qualquer local do planeta e até fora dele, sem sequer sairmos de nossa poltrona. Passamos a utilizar meios de transporte aéreo, terrestre, subterrâneo, aquático e subaquático. Ocupamos não apenas terras, mares e ares de nosso planeta, mas também parte do espaço cósmico do universo, onde construímos bases espaciais e soltamos em queda livre milhares de satélites. Fomos até o nosso pequeno satélite natural, o qual batizamos com o nome “Lua”, e “plantamos” nele uma bandeira. O mundo atual “respira ciência” e se move, literalmente, pela ciência.

Contudo, a ciência ainda se encontra impossibilitada de responder, de modo incontestável, certas questões. Dentre estas, encontram-se as questões acerca da natureza dos fenômenos mentais. Podemos citar algumas questões dessa natureza: o que exatamente os pensamentos são? Como um pensamento pode causar o movimento de, por exemplo, levantarmos da poltrona e sairmos caminhando? Onde exatamente eles ocorrem?

Podemos, por exemplo, pensar em um gato verde, ou em uma zebra azul. Ao pensarmos no gato e na zebra, formamos em nossa mente uma imagem de gato e de zebra. Contudo, poderíamos fazer uma tomografia, ou uma radiografia, ou, em último caso, abrir o crânio ao meio, mas, mesmo assim, não encontraríamos a imagem da zebra azul e do gato verde. O estudo acerca da mente ainda possui muitas lacunas explicativas, as quais a ciência, até então, não dá conta de explicar. É nessas lacunas que a Filosofia da Mente encontra seu objeto de estudo.

Em busca de explicações acerca dos fenômenos mentais, poderíamos afirmar que a Filosofia da Mente se dividiu em duas grandes correntes¹: por um lado,

¹ Vale destacar que além dessas duas grandes correntes de pensamento — monismo e dualismo — temos também a corrente epifenomenalista. O epifenomenalismo é uma corrente cuja posição se localiza em meio às correntes monista-dualista e é pouco defendido pelos teóricos do campo da Filosofia da Mente.

os monistas², e, por outro, os dualistas. Os monistas assumem uma posição na qual sustentam que tudo no mundo é físico, e buscam, assim, formas de reduzir os fenômenos mentais a padrões objetivos — comportamento, cérebro, funcionamento. Já os dualistas acreditam que o mundo divide-se entre fenômenos físicos e fenômenos mentais subjetivos, aceitando, assim, uma realidade dualística.

Essa divergência de pensamento se deu principalmente por um motivo, de acordo com os escritos do filósofo americano John Rogers Searle³: ambas as correntes aceitam os termos “mental” e “físico” enquanto termos contrapostos e auto-excludentes. Tanto a corrente monista quanto a dualista herdaram da tradição filosófico-religiosa a mesma concepção para os termos “mental” e “físico”, em que o termo “mental” descreve algo imaterial e incorruptível, desvinculado e em contraposição com aquilo que é “físico”, o qual, por oposição, descreve algo material e corruptível.

Segundo a teoria acerca da consciência formulada por Searle expressa, mais especificamente, nas obras *A redescoberta da mente* (1992) e *O Mistério da Consciência* (1997), a maior dificuldade enfrentada pelos filósofos da mente, e responsável pelo fracasso de suas teorias, se encontra na aceitação tradicional desses termos. Searle quer demonstrar que, apesar de parecer que as correntes monista e dualista se opõem radicalmente, ambas tem como base os mesmos pressupostos falsos. Assim sendo, Searle visa superar tanto a corrente monista quanto a dualista. Para tanto, Searle busca desenvolver uma ressignificação para os termos “mental” e “físico”, e também para os termos “subjetivo” e “objetivo” que, tradicionalmente, também foram concebidos pelos monistas e dualistas enquanto termos de sentidos opostos e auto-excludentes. Searle tenta demonstrar que estas oposições baseiam-se em falsas pressuposições e que, conseqüentemente, ambas as correntes filosóficas estão equivocadas. Esse é o principal movimento de tentativa de superação desenvolvido por Searle.

² Sempre que for empregado um termo referente à corrente monista, estarei me referindo ao monismo materialista. Além dessa categoria de monismo, existe também o monismo idealista. A perspectiva monista idealista não entrará em questão no presente trabalho.

³ O filósofo americano John Rogers Searle nasceu em Denver, Estado do Colorado, no ano de 1932. Searle foi aluno de John Langshaw Austin (1911-1960), um renomado pensador no campo da Filosofia da Linguagem. Possivelmente influenciado por Austin, Searle desenvolveu seus primeiros trabalhos no campo da Filosofia da Linguagem, publicando sua primeira obra no ano de 1969, originalmente intitulada como *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Seus trabalhos relacionados especificamente à Filosofia da Mente surgiram posteriormente, a começar pelo ensaio publicado em 1983, intitulado *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*.

Assim sendo, o objetivo do presente estudo é desenvolver uma análise da teoria searleana acerca da consciência, tendo em vista se, a partir de seus escritos, Searle consegue ou não superar as correntes monista e dualista. Para tanto, o estudo terá como base, fundamentalmente, as duas obras de Searle acima citadas.

A estrutura do estudo se dará da seguinte forma: no primeiro capítulo, desenvolveremos uma análise relacionada às influências da tradição filosófico-religiosa para os estudos em Filosofia da Mente. Outro ponto a ser analisado é a forma com a qual as correntes monista e dualista se relacionam com o conceito de *qualia* e ao que o mesmo faz referência. Ainda no primeiro capítulo, veremos o movimento argumentativo desenvolvido por John Searle com vistas a desfazer a oposição contida entre os termos “mental” e “físico” e a ressignificação atribuída por Searle aos mesmos.

No segundo capítulo, observaremos de que forma Searle trabalha a questão da irreducibilidade ontológica da consciência aos processos cerebrais objetivos. Ainda no segundo capítulo, desenvolveremos uma análise relacionada ao modo com o qual Searle define a consciência e as características elencadas por ele à consciência. Nesse mesmo capítulo, será desenvolvido ainda um mapa conceitual, tendo como objetivo demonstrar o movimento teórico desenvolvido por John Searle em sua tentativa de superar o monismo e o dualismo.

Já no terceiro capítulo, iremos investigar se Searle tem sucesso ou se fracassa em sua tentativa de superar as correntes monista e dualista. Nesse mesmo capítulo, investigaremos, ainda, a forma com a qual Searle desconstrói e reconstrói, com novos significados, os conceitos dos termos “subjetivo” e “objetivo” que, tanto monistas quanto dualistas, concebem como termos opostos. Veremos ainda, a partir dessa ressignificação, se Searle consegue adequar sua teoria da consciência ao pensamento científico atual. Passamos agora ao início de nosso estudo.

2 CAPÍTULO I DESCONCEITUANDO ALGUNS CONCEITOS: O DUALISMO HISTÓRICO ENTRE ALMA E CORPO

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

(John Rogers Searle)

Cotidianamente ouvimos expressões como: “O problema dele não é físico, mas sim psicológico”, ou “Minha mente se esforça, mas meu corpo já não a obedece mais”, ou ainda “Como eu gostaria que meus pensamentos se materializassem!”. Provavelmente todos nós já ouvimos frases assim ou algo semelhante em nossa vida cotidiana. Um ponto interessante a ser destacado em frases desse tipo é que, apesar de distintas, ambas comungam de um mesmo pressuposto: o ser humano possui uma mente e ela não é física.

Podemos afirmar que essa concepção segundo a qual a mente não é física, historicamente, é algo materializado em nosso modo de pensar. Essa asserção pode ser comprovada a partir dos escritos que herdamos dos antigos gregos, dos quais, pensados há mais de dois milênios, nos é possível extrair, claramente, tal concepção. Esse modo de conceber mental e físico — enquanto categorias opostas — perpassou todo o período antigo, medieval, moderno, e, como observamos, ainda se faz presente na contemporaneidade.

Contudo, essa concepção foi questionada na modernidade do seguinte modo: se mental e físico são opostos — um físico e outro não — como os mesmos interagem? Como um pensamento pode causar um movimento físico, por exemplo? Esse questionamento se constituiu enquanto o “problema mente-corpo”, e deu origem a um novo campo de estudo filosófico, posteriormente intitulado Filosofia da Mente. A partir de tal questionamento, iniciou-se uma busca incansável por respostas. Em meio a essa busca, formaram-se duas grandes correntes de

pensamento em Filosofia da Mente: uma delas aceita a concepção tradicional, a qual afirma a existência de algo físico e algo mental no ser humano, buscando, assim, desenvolver respostas para o problema da interação mental-físico (dualismo); a outra visa reduzir o mental ao físico, visto que, desse modo, não é necessário responder ao problema da interação, pois há uma única substância, sendo esta a substância física (monismo)⁴. Contudo, ambas as correntes não conseguiram, até então, apresentar uma resposta incontestável para o problema.

Devido às lacunas explicativas deixadas por monistas e dualistas acerca de tal problemática, surge uma nova perspectiva para o problema da interação. O filósofo americano John Searle busca desenvolver uma explicação para esse problema sem vincular-se a nenhuma das correntes tradicionais. Para tanto, Searle se encontra em uma posição em que precisa desfazer a concepção tradicionalmente aceita, na qual os termos “mental” e “físico” se opõem. Assim sendo, Searle trabalha uma ressignificação para esses termos.

O objetivo geral do presente capítulo será apresentar a perspectiva tradicionalmente aceita em relação ao conceito de ser humano e a forma com a qual esta perspectiva influenciou os estudos em Filosofia da Mente. Ainda enquanto objetivo deste capítulo, será analisado o modo com o qual John Searle abandona as concepções tradicionais acerca dos termos “mental” e “físico” e lhes atribui um novo significado.

Para tanto, o estudo se dará do seguinte modo: primeiramente, iremos analisar, brevemente, o modo com o qual o conceito de ser humano foi trabalhado pelas tradições filosófico-religiosa, nas quais se fazia presente uma concepção metafísica e dualística acerca do mesmo. Veremos também a influência das tradições para os estudos em Filosofia da Mente. Ainda em um primeiro momento, iremos analisar como se originou o problema da interação mente-corpo.

Em um segundo momento, investigaremos o porquê da tamanha dificuldade no processo de busca por uma resposta incontestável para o problema mente-corpo, em Filosofia da Mente. Para tanto, analisaremos a definição do termo “*qualia*” e a importância de seu conceito para os estudiosos do campo da Filosofia da Mente.

⁴ Contudo, ao reduzir o mental ao físico, os monistas precisam negar os *qualia* e traduzi-los em padrões objetivos — comportamento, funções, processos cerebrais. Essa redução corresponde à principal dificuldade dos monistas, visto que é necessário negar os fenômenos qualitativos e subjetivos do ser humano. Veremos este conceito de modo mais detido posteriormente.

O próximo passo de nossa investigação se dará em um terceiro momento. Aqui será analisado o modo com o qual o conceito do termo “*qualia*” é tratado pelas correntes monista e dualista. Também apresentaremos certas deficiências teóricas de algumas das mais importantes ramificações derivadas do pensamento monista.

O último ponto a ser explorado no presente capítulo se dará em torno da forma com a qual John Searle busca se afastar e criticar as correntes que até então se apresentavam enquanto dominantes no campo da Filosofia da Mente. Veremos que Searle, para se afastar das tradições, desenvolve uma ressignificação para os termos “mental” e “físico”. Veremos também que as críticas de Searle às correntes monista e dualista derivam, fundamentalmente, da aceitação tradicional dos termos “mental” e “físico”. Passamos agora nossa investigação ao primeiro ponto.

2.1 A HERANÇA FILOSÓFICA E RELIGIOSA

Como afirmou Immanuel Kant (1724-1804), em sua obra *Crítica da Razão Pura* (1787), o ser humano, naturalmente, tende às especulações metafísicas⁵. Desde a antiguidade já pensava-se a respeito de questões metafísicas como, por exemplo, a imortalidade da alma e a existência de Deuses. Platão (428-347 a.C), um dos clássicos filósofos da antiguidade, em seus diálogos⁶, concebeu o ser humano a partir de uma perspectiva dualista, fundada na distinção corpo-alma. O modo com o qual Platão opera essa cisão entre alma e corpo é o que demonstra o caráter metafísico de sua filosofia, ao passo que, na concepção platônica,

[...] a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. [...] Uma vez que as coisas são assim, não é acaso uma pronta dissolução o que convém ao corpo, e à alma, ao contrário, uma absoluta indissolubilidade, ou pelo menos qualquer estado que disso se aproxime? (*Fédon*, 80b).

⁵ “De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios [...]”. (KANT, prefácio da segunda edição, B XV).

⁶ Cumpre ressaltar que o *Fédon* se constitui no principal diálogo de Platão a tratar da imortalidade da alma.

Assim sendo, poderíamos estruturar a filosofia platônica, acerca da alma, do seguinte modo: a forma com a qual o filósofo concebe o ser humano, a saber, enquanto um ser dotado de alma e corpo, é o que leva sua filosofia a defender, necessariamente, uma forma de dualismo. Ou seja, a divisão pensada por Platão, entre alma e corpo, condiciona sua teoria ao dualismo, visto que é impossível reduzir, dentro da perspectiva platônica, alma e corpo a uma unidade. Logo, é necessária a “emergência” de certo dualismo em sua filosofia. Já os argumentos que visam sustentar a imortalidade da alma e sua independência em relação ao corpo é o que estabelece o caráter metafísico de sua teoria.

Outro exemplo de dualismo fundado no pensamento antigo, acerca de alma e corpo, encontra-se na filosofia de Aristóteles (384-322 a.C). A filosofia aristotélica também opera uma cisão entre corpo e alma. Em uma de suas obras, cujo título é *Sobre a Alma*, é possível percebermos certa dualidade na filosofia aristotélica. Resumidamente, poderíamos afirmar que Aristóteles⁷, visando desenvolver uma definição para a alma, concebe a substância enquanto um dos gêneros do ente. A substância, na perspectiva aristotélica, é um ato, e se dá de três modos: matéria, forma, ou o composto de matéria e forma. Todos os corpos naturais dotados de vida são constituídos pelo composto de matéria e forma; a matéria enquanto potência e a forma enquanto certo tipo de ato⁸, que determina a matéria. Relacionando com corpo e alma, o corpo estaria para a matéria dotada de potência, e a alma estaria para a forma enquanto ato.

Contudo, Aristóteles divide a alma em faculdades⁹: nutritiva; perceptiva; desiderativa; de deslocação e discursiva. As plantas possuiriam apenas a faculdade nutritiva — alma vegetativa. Os animais irracionais possuiriam a faculdade nutritiva, perceptiva e desiderativa — alma sensitiva. As faculdades perceptiva e desiderativa da alma são as que possibilitam a capacidade de locomoção e sensibilidade. Já o ser humano possuiria todas as faculdades da alma já citadas e também a faculdade discursiva — capacidade de pensar; o entendimento. Por possuir esta última

⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, II, 1, 412a.

⁸ Contudo, Aristóteles ainda divide *ato* em dois sentidos: “[...] num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber. É evidente que a alma é acto no sentido em que o é o saber: é no ente em que a alma existe que existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo à posse deste sem exercício.” (*Sobre a Alma*, II, 1, 412a).

⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, II, 3, 414a 29-414b 6.

faculdade, o ser humano seria um ser racional, com capacidades para pensar conceitos.

A dualidade da filosofia aristotélica surge, mais especificamente, da divisão entre a faculdade responsável pelo entendimento e as demais faculdades. A faculdade do entendimento é pensada por Aristóteles¹⁰ enquanto a faculdade da alma que, diferente das demais, é imaterial, incorruptível, imortal. Ou seja, semelhante a Platão, a faculdade do entendimento independe do corpo para sua existência em si enquanto alma: “[...] a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria.” (*Sobre a Alma*, II, 1, 412a). Essa independência é o que demonstra a perspectiva dualística da filosofia de Aristóteles. A partir dessa independência, também podemos extrair a perspectiva metafísica da filosofia aristotélica, visto que a mesma defende a existência de algo imortal e desprovido de materialidade.

Passado o período antigo, já na Idade Média, baseando-nos nas diversas teorias filosóficas que herdamos desse período¹¹, é possível percebermos que as especulações metafísicas ainda se fazem presente. Essa tendência metafísica, possivelmente influenciada pela filosofia antiga, fundada em um viés filosófico-religioso, pode ser observada a partir do modo pelo qual grande parte dos filósofos desse período pensaram o conceito de ser humano, a saber, enquanto um ser dualístico, implicando, tal qual em Platão e Aristóteles, na distinção corpo-alma.

Esse modo de conceber o ser humano perpassou todo o período antigo e a Idade Média, e mostrou-se ainda presente na modernidade. Um dos pensadores do período moderno a conceber o ser humano dentro desta perspectiva dualista — corpo-alma — foi René Descartes (1596-1650). Ao dividir o ser humano enquanto um ser composto por duas substâncias distintas, uma pensante e outra extensa — *res cogitans* e *res extensa* — Descartes funda mais uma forma de dualismo¹².

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, III, 5, 430a 18-26.

¹¹ Cito como referência, um dos pensadores desse período: Agostinho de Hipona — mais conhecido por nós enquanto Santo. Em sua obra *Confissões*, é possível percebermos a presença de uma concepção dualista.

¹² Cito aqui uma passagem presente na sexta meditação de Descartes, na qual aparece, claramente, o caráter dualístico de sua filosofia: “[...] há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia, um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo subtraído a meu

O dualismo cartesiano se evidencia a partir da dualidade substancial pensada por ele acerca dos conceitos de *res cogitans* e *res extensa* em sua obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1641). A *res cogitans* é concebida por Descartes enquanto a coisa que pensa: uma substância imaterial, indivisível, incorruptível e imortal. Já a *res extensa*, Descartes a concebe enquanto a coisa extensa: uma substância dotada de matéria, passível de divisão, corruptível e mortal. A coisa pensante, na perspectiva cartesiana, é a substância que faz referência à alma. Já a coisa extensa, é a substância cujo referencial é o corpo.

Assim sendo, nos é possível perceber o caráter dualístico da filosofia cartesiana, evidenciado pelo modo com o qual Descartes opera a divisão no ser humano entre a substância pensante e a substância corpórea. Outro fator importante a percebermos da filosofia de Descartes é o caráter metafísico de sua teoria: apesar de ambas as substâncias se encontrarem unidas enquanto corpo-alma, a perspectiva cartesiana afirma que a substância pensante independe da substância extensa para existir — o caráter de imortalidade e incorruptibilidade da alma é o que evidencia a perspectiva metafísica da filosofia cartesiana.

O dualismo cartesiano deixou, em princípio, uma lacuna explicativa, tal qual, salvo as peculiaridades de cada uma das teorias, os pensadores da antiguidade e do medievo também deixaram, a saber, o modo pelo qual alma — substância pensante — e corpo — substância extensa — interagem. Essa lacuna explicativa foi, posteriormente, indagada por Descartes — algo que não ocorreu com os pensadores da antiguidade e do medievo —, devido às críticas da princesa Elisabeth de Boêmia (1618-1680) à filosofia cartesiana¹³.

De acordo com Michael Bruce e Steven Barbone (2013), a princesa Elisabeth foi a primeira filósofa a chamar seriamente a atenção de Descartes para o problema

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

¹³ A princesa Elisabeth de Boêmia, conhecida também como “a princesa de palatina”, viveu a maior parte de sua vida na Holanda, após seu pai perder o trono de Boêmia e ter sua família exilada de suas terras palatinas. Elisabeth “era renomada por seu conhecimento de línguas clássicas e sua precisão intelectual. Como Descartes escreve em sua dedicatória à princesa Elisabeth no início de *Os Princípios da Filosofia*: “Você é a única pessoa até agora que entendeu por completo todos os meus trabalhos já publicados” (Descartes *Philosophical Writings*, 2: 192)”. (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358).

da interação alma-corpo¹⁴. Para tanto, por meio de uma carta enviada para Descartes — a primeira carta enviada por ela — em 16 de maio de 1643, Elisabeth argumenta sobre tal problemática visando mostrar a impossibilidade de a alma mover o corpo, caso esta seja concebida enquanto uma substância inextensa e não material, tendo como base argumentativa a própria perspectiva cartesiana acerca do movimento¹⁵, conforme descrita por Descartes em seu *Ensaio de Óptica — A Dióptrica* (1637) — no qual investigou acerca do movimento da luz.

Descartes, em seu último escrito, cujo título é *As Paixões da Alma*¹⁶, publicado em 1649, reconhece as críticas da princesa Elisabeth e desenvolve uma possível resposta para o problema da interação mente-corpo¹⁷. A resposta cartesiana para o problema da interação é de que há no cérebro uma pequena glândula — a glândula pineal — cuja função é promover a interação entre mente-corpo¹⁸. Ou seja, a hipótese cartesiana para o problema da interação é de que toda relação causal entre mente-corpo ocorre por meio dessa glândula.

Contudo, apesar dos esforços de Descartes com vistas a solucionar o problema da interação, é possível afirmarmos que sua resposta, atualmente, não se

¹⁴ Cf. BRUCE; BARBONE, 2013, p.358.

¹⁵ “Rogo que me diga como a alma do homem (que não passa de uma substância pensante) pode determinar que os espíritos do corpo produzam ações voluntárias. Porque parece que cada determinação de movimento acontece a partir de um impulso da coisa movida, de acordo com a maioria pela qual ela é empurrada por aquilo que a move, ou então, depende da qualificação e da forma das superfícies do último. O contato é necessário para as duas primeiras condições, e a extensão para a terceira. Você exclui totalmente a extensão da sua noção de alma, e o contato parece-me incompatível com uma coisa imaterial. É por isso que peço a você uma definição de alma mais particular do que em sua *Metafísica* — isto é, uma definição da substância separada de sua ação, o pensamento. (Elisabeth, cit. em Blom, 106)”. (Apud BRUCE; BARBONE, 2013, p.360).

¹⁶ De acordo com Michael Bruce e Steven Barbone, Descartes, ao discutir acerca do problema mente-corpo, “[...] não faz distinção conceitual entre “mente” (francês *l'esprit*, latin *mens*) e “alma” (francês *l'âme*, latin *anima*). (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358).

¹⁷ Ao indagar sobre essa problemática, Descartes, a partir das críticas da princesa Elisabeth, se depara com um problema que, posteriormente, se tornaria central em Filosofia da Mente, o problema da interação mente-corpo: se mente e corpo são duas substâncias distintas, como elas interagem? Como uma substância não física consegue interagir de modo causal com algo físico?

¹⁸ Cito aqui uma passagem na qual Descartes descreve, claramente, a glândula pineal enquanto elemento responsável por produzir a interação entre mente e corpo: “É necessário também saber que, embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro [...] 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.” (DESCARTES, *Paixões*, art.31).

sustenta¹⁹. Com os avanços da neurociência, foi possível provar que tal glândula possui apenas determinadas funções para o funcionamento do cérebro, tal qual os demais elementos que constituem o sistema cerebral.

Porém o que realmente nos importa da filosofia cartesiana, pelo menos em relação a este problema, não são as respostas, mas sim as perguntas. Já se passaram vários séculos, mas o grande questionamento iniciado pela princesa Elisabeth e desenvolvido pela filosofia cartesiana no século XVII se faz presente ainda hoje: como ocorre a interação mente-corpo? Com base neste questionamento, duas grandes correntes de pensamento se formaram — monismo e dualismo —, constituindo, assim, um novo campo de pesquisa filosófica, nomeado “Filosofia da Mente”, que visa desenvolver respostas satisfatórias para esta questão que, ainda hoje, encontra-se em aberta.

Nos é possível afirmar que a Filosofia da Mente não foi apenas influenciada pelo pensamento cartesiano, mas sim criada a partir dele. Descartes, ao tematizar os conceitos de *res cogitans* e de *res extensa*, acabou por possibilitar a formulação de um grande problema filosófico, o qual foi percebido pela princesa Elisabeth e posteriormente desenvolvido por Descartes em sua obra *As Paixões da Alma*: o problema da interação mente-corpo. Veremos, a seguir, a maior dificuldade com a

¹⁹ É importante mencionar que, já na modernidade, a resposta cartesiana ao problema da interação mente-corpo sofreu críticas. Prova disso é encontrada no prefácio à parte V da obra *Ética* de Espinosa (1632-1677), onde lemos; “[...] É que ele [i.e., Descartes] admite que a alma, ou seja, o espírito, está unida principalmente a uma parte do cérebro, isto é, à glândula chamada pineal, por meio da qual a alma sente todos os movimentos que se produzem no corpo, assim como os objetos externos. [...] Tal é o parecer deste homem ilustríssimo (tanto quanto eu posso conjecturá-lo segundo as suas palavras), parecer esse que eu dificilmente acreditaria que proviesse de um homem tão ilustre, se ele fosse menos sutil. Por certo, não posso admirar-me suficientemente que um filósofo, que tinha determinado firmemente nada deduzir senão de princípios evidentes e de nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes censurara os escolásticos por eles terem querido explicar as coisas obscuras por qualidades ocultas, não posso admirar-me suficientemente que ele admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que entende ele — por favor — pela união da alma e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele — pergunto — de um pensamento estreitissimamente unido a uma determinada parcelazinha de quantidade? Queria muito que ele tivesse explicado pela sua causa próxima esta união. Mas ele tinha concebido a alma de tal modo distinta do corpo que não podia apresentar nenhuma causa singular nem desta união nem da própria alma, mas foi-lhe necessário recorrer à causa de todo o Universo, isto é, a Deus [...]” (ESPINOSA. *Ética*, Parte V, Prefácio, pp.407-409). Apesar de longa, essa citação é interessante por dois pontos. Primeiramente, percebe-se que Espinosa recusa a resposta cartesiana sobre o problema da interação mente-corpo, acusando-a de ser obscura, de lhe faltar clareza e distinção, justamente os dois critérios estabelecidos pela filosofia cartesiana a serem cumpridos antes que algo pudesse ser considerado como informação válida. Em segundo lugar, essa citação explicita um pressuposto filosófico-religioso na resposta cartesiana. Não há uma explicação direta (a “causa próxima” a que se refere Espinosa) sobre a união entre alma e corpo. Como consequência, é necessário recorrer à causa última, isto é, Deus, a fim de fornecer uma explicação para essa união.

qual os filósofos da mente se deparam na contemporaneidade, dificuldade esta responsável pela ausência de uma resposta definitiva para o problema mente-corpo.

2.2 FENÔMENOS QUALITATIVOS

O principal motivo pelo qual monistas e dualistas ainda não encontraram respostas incontestáveis para o problema da interação, diz respeito à grande dificuldade de compreender os *qualia*. *Qualia* é um conceito de grande importância em Filosofia da Mente e ficou conhecido a partir da divisão feita por David Chalmers (1966), em seu artigo intitulado *O Enigma da Experiência Consciente* (1995), como o “*hard problem*” da consciência. Chalmers divide os problemas da consciência entre os “*easy problems*” e o “*hard problem*”. Os problemas fáceis da consciência (“*easy problems*”) “dizem respeito aos mecanismos objectivos do sistema cognitivo.” (CHALMERS, 2011) Ou seja, são os problemas relacionados ao modo como se dão certos processos cerebrais e como esses processos seriam capazes de promover funções e comportamentos cognitivos. Já o problema difícil da consciência (“*hard problem*”) se dá em relação à explicação dos *qualia*. Mas, afinal, o que são os *qualia*?

Temos excelentes exemplos para explicar o que são os *qualia*. Um bom exemplo para aclarar o conceito de *qualia* foi formulado por Frank Cameron Jackson (1943), em seu artigo *O que Mary não sabia* (2011). Observemos o exemplo de Jackson:

Mary está fechada num quarto preto e branco, é educada por meio de livros a preto-e-branco e de aulas transmitidas numa televisão a preto-e-branco. Deste modo, aprende tudo o que há para conhecer sobre a natureza física do mundo. Conhece todos os factos físicos sobre nós e o nosso ambiente, num sentido lato de “físicos”, que inclui tudo em física, química e neurofisiologia completas, e tudo o que há para conhecer sobre os factos causais e relacionais que resultam de tudo isto, incluindo, claro, os papéis funcionais. Se o fisicismo for verdadeiro, Mary conhece tudo o que há para conhecer. Pois supor que não o conhece é supor que há mais para conhecer do que todo o facto físico, e isto é precisamente o que o fisicismo nega.

Parece, contudo, que Mary não conhece tudo o que há para conhecer. Pois quando a deixam sair do quarto a preto-e-branco ou lhe dão uma televisão a cores, aprenderá, digamos, como é ver algo vermelho. Isto é correctamente descrito como aprendizagem — Mary não dirá “pois”. Logo, o fisicismo é falso. Este é o argumento do conhecimento contra o fisicismo numa das suas versões. (JACKSON, 2011)

Este exemplo de experimento mental, elaborado por Jackson, é bem intuitivo e suficiente para esclarecer o conceito de *qualia*. Pensemos: Mary conhecia tudo aquilo que compunha a química, a física e a neurofisiologia do mundo. Porém, nunca teve experiência acerca das cores. Ao sair do quarto, Mary se depara com a cor vermelha. A pergunta que fica é: Mary aprendeu algo novo? A resposta de Jackson é sim. Ou seja, para Jackson, Mary aprendeu a experiência de ver vermelho. A partir dessa experiência, Mary obteve por completo o conhecimento de vermelho. Só os elementos químicos, físicos e neurofisiológicos foram insuficientes para Mary obter a totalidade do conhecimento do vermelho.

A partir do argumento de Jackson, nos é possível compreender ao que o termo *qualia* faz referência. Percebemos que, para ele, a experiência consciente de ver vermelho é algo distinto do objeto da experiência e do meio pelo qual as experiências se tornam possíveis. Essa experiência consciente de ver vermelho é um exemplo de *qualia*. O conceito de *qualia* representa, em Filosofia da Mente, as experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa. Os *qualia* representam todas as experiências fenomênicas, qualitativas e subjetivas.

O principal objetivo de Jackson, ao elaborar este exemplo, é defender a perspectiva de que as experiências conscientes não se reduzem à química, à física e à neurofisiologia²⁰. Esta irreducibilidade dos *qualia* é um pressuposto do qual a corrente dualista comunga e ao qual a corrente monista se opõe. Vejamos agora, de modo mais aprofundado, o modo com o qual as correntes monista-dualista lidam com essa problemática.

2.3 NEGAR OU ACEITAR OS QUALIA?

Várias tentativas teóricas, com intuito de explicar os *qualia*, foram desenvolvidas, porém, há um grande desacordo entre elas. O dualismo pode se

²⁰ O filósofo australiano Frank Cameron Jackson visa defender em seu texto, em relação ao modo ontológico da consciência, uma forma de epifenomenalismo. Jackson se utiliza do argumento “O que Mary não sabia” para tecer uma crítica ao fisicalismo, tendo como objetivo demonstrar que as informações físicas são insuficientes para capturar os aspectos subjetivos da experiência consciente: os *qualia*. Tratar a respeito da corrente epifenomenalista não é o intuito do presente trabalho. O principal motivo pelo qual abordamos este argumento de Jackson foi, unicamente, devido ao fato do mesmo nos proporcionar um experimento mental bastante intuitivo e suficiente para aclarar o conceito de *qualia*.

expressar de dois modos, a saber: ou a consciência — alma, espírito — é uma substância distinta da substância corpórea — dualismo de substância —, ou a consciência e o corpo são duas propriedades distintas de uma mesma substância, uma, física e outra, mental — dualismo de propriedades. A diferença crucial contida entre as duas concepções dualistas diz respeito ao fato de a primeira — dualismo de substância — defender que a existência da consciência independe do corpo, enquanto a segunda — dualismo de propriedades — acaba por negar essa possibilidade. Porém, apesar dessa divergência, ambas comungam de um mesmo pressuposto: a consciência não faz parte do mundo físico.

Os dualistas não aceitam de forma alguma que os *qualia* possam ser reduzidos ao físico, ou seja, ao corpo. Os *qualia*, de certo modo, são uma “carta na manga” para os filósofos que defendem uma concepção dualista do problema mente e corpo. Para os dualistas, os *qualia* são a maior prova de que a mente não é física. Eles constituem, dentro da perspectiva dualista, uma experiência subjetiva que “[...] se sobrepõe a qualquer tipo de descrição física que possamos ter do nosso funcionamento cerebral [...]” (TEIXEIRA, 2008, p.96) São experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa, experiências fenomênicas que ocorrem apenas na consciência e, conseqüentemente, se distinguem da física do mundo. Sendo assim, os dualistas desenvolvem teorias que visam salvaguardar os *qualia*, distinguindo-os do corpo. Porém esse ponto de vista, para os monistas, é inaceitável.

A corrente monista visa a uma explicação científica para a mente. Para eles, pensar em qualquer forma de existência que não esteja em acordo com a física do mundo é inconcebível. Os fenômenos conscientes — denominados “*qualia*” pelos dualistas —, para os monistas, devem ser explicados em termos de fenômenos físicos ou cerebrais. Ou seja, deve ser um estudo objetivo, que contemple a visão científica de mundo. Aceitar a existência de qualquer tipo de fenômeno que não esteja em acordo com essa objetividade é inconcebível pela ciência atual e, conseqüentemente, inconcebível também pela corrente monista. Desse modo, os monistas buscam, incessantemente, elaborar teorias que expliquem os fenômenos mentais de tal modo que, fundamentalmente, salvaguardem a objetividade necessária para a visão científica de mundo atual. Em meio a essa busca, desenvolvem-se uma série de teorias distintas com intuito de dar uma resposta a essa problemática.

As principais tentativas de explicação da corrente monista se deram a partir de três ramificações²¹: behaviorismo, fisicalismo e funcionalismo. A primeira tentativa foi behaviorista²². O behaviorismo clássico lançou a hipótese de que tudo é meramente comportamento — “*behavior*”, daí seu nome —, ou seja, não existe consciência, mas foi refutado. Um dos motivos pelos quais a teoria behaviorista se mostrou falha foi pelo fato de não conseguir explicar, através do comportamento, o caráter intencional do ser humano, visto que o mesmo influencia diretamente no comportamento, pois é possível, por exemplo, não estar com dor e simular, intencionalmente, tal comportamento. Ou seja, o comportamento não é suficiente para expressar os estados mentais. Existe algo a mais do que mero comportamento²³.

As dificuldades enfrentadas pelos behavioristas levaram à formulação do fisicalismo²⁴, também conhecido como teoria da identidade: estados mentais são idênticos a estados cerebrais. A resposta fisicalista ao problema mente-corpo não foi completamente satisfatória. É possível afirmar que o fisicalismo tem duas grandes dificuldades: uma delas é a necessidade de explicar as diferenças entre os estados cerebrais — o que torna um estado cerebral um estado mental, mas outro, não? —, e a outra diz respeito ao fato de o fisicalismo restringir os estados mentais unicamente à química e à física do cérebro, o que inviabilizaria pensarmos a possibilidade de termos uma mente sem um cérebro. Nesse sentido, qualquer projeto de inteligência artificial, por exemplo, estaria condenado ao fracasso²⁵.

²¹ Vale ressaltar que além de behaviorismo, fisicalismo e funcionalismo, existem outras mais ramificações dentro do pensamento monista — materialismo não redutivo, eliminativismo, entre outros. Porém tratarei, brevemente, apenas dessas três, pelo fato de serem as ramificações de maior defesa e influência na corrente monista.

²² Gilbert Ryle (1900-1976) é um dos filósofos mais conhecidos na Filosofia por assumir uma postura behaviorista. Já na psicologia, poderíamos citar como referência Ivan Pavlov (1849-1936) e Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) enquanto alguns dos defensores do behaviorismo.

²³ Searle, no capítulo II da obra *A Redescoberta da Mente*, aponta outras críticas de caráter mais técnico em contrapartida ao pensamento behaviorista: o pensamento behaviorista é circular, pois necessita de desejos para explicar crenças e vice-versa; o behaviorismo deixa de lado a relação causal dos estados mentais; a possibilidade de um estado mental decorrer a partir de outro.

²⁴ Cito aqui, como referência ao pensamento fisicalista, o filósofo J.J.C Smart (1920-2012).

²⁵ “[...] parece muito restritivo afirmar que apenas os cérebros podem ter estados mentais. Porque [*sic*] não podemos construir uma máquina, um computador, por exemplo, que também tivesse estados mentais, mas algo diferente dos estados físicos que existem nos cérebros? Por que não poderia haver organismos de outros planetas ou outros sistemas solares que tivessem mentes, mas com uma química diferente da nossa?” (SEARLE, 1997, p. 156).

As dificuldades behavioristas e fisicalistas levaram ao funcionalismo. Este, por sua vez, sustenta que os estados mentais são sistemas físicos que desempenham funções. No caso do funcionalismo, a física e a química do sistema não têm importância; o que realmente importa é desempenhar corretamente as funções e ter as relações causais corretas — *inputs-outputs*. Ou seja, para os funcionalistas, estados mentais se resumem a um conjunto neutro de relações causais entre *inputs* — estímulos que o organismo recebe — e *outputs* — comportamento resultante dos *inputs*.

Contudo, a teoria funcionalista também deixa algumas lacunas explicativas, ocorrendo, assim, possibilidade para objeções. O funcionalismo, ao negligenciar os fenômenos mentais, não consegue explicar a relação existente entre estrutura e função. Ou seja, descrever as relações causais não é suficiente para explicar o que determina especificamente a distinção contida entre os fenômenos qualitativos internos de, por exemplo, comer chocolate e ser picado por uma abelha, pois cada um possui determinadas experiências qualitativas bem específicas. Para demonstrar esta lacuna explicativa deixada pelo funcionalismo, analisemos o argumento utilizado por Searle acerca da possibilidade de inversão de espectro, o qual Ned Block (1942) e Jerry Alan Fodor (1935-2017) também já faziam uso, com vista a criticar a corrente funcionalista:

[...] suponhamos que uma parte da população tivesse seus espectros de cores invertidos de tal maneira que, por exemplo, a experiência que eles designam por “ver vermelho” fosse chamada de “ver verde” por uma pessoa normal; e o que designam por “ver verde” fosse chamada de “ver vermelho” por uma pessoa normal (Block e Fodor, 1972). Ora, podemos supor que esta “inversão de espectro” seja inteiramente não-detectável por quaisquer dos testes usuais de discernimento de cores, já que o grupo anormal faz exatamente as mesmas discriminações de cores em resposta a exatamente os mesmos estímulos tal como o resto da população. (SEARLE, 1997, p.65)

Ou seja, o exemplo visa a demonstrar que há possibilidade de seres humanos diferentes, a partir de um *input* idêntico, terem um *output* também idêntico, mas com base em um fenômeno qualitativo interno diferente — ter o *qualia* de “ver a cor verde” e chamar por “vermelho”, e vice-versa. Assim sendo, é possível afirmarmos que as relações causais de *inputs-outputs* são insuficientes para explicar a relação contida entre estrutura e função, pois esta relação de causalidade não garante a identidade dos fenômenos internos.

Além de ser insuficiente para explicar a relação contida entre estrutura e função, aceitar o funcionalismo significa deixar de lado todos os elementos fundamentais que constituem a psicologia do ser humano²⁶. Todas as intenções e sentimentos que, necessariamente, fazem parte da vida humana são radicalmente negligenciadas pelo funcionalismo²⁷.

Podemos, assim, perceber que as tentativas monistas de negar a consciência foram equivocadas, insatisfatórias e insuficientes. O dualismo, ao reconhecer os *qualia*, se mostra, aparentemente, bem mais aceitável. Porém, por aceitar o caráter qualitativo e subjetivo dos fenômenos conscientes, o dualismo se contrapõe aos métodos de estudo científico e, conseqüentemente, não é aceito pela ciência. Já o monismo, ao tentar se adequar aos princípios da ciência, se mostra frágil e insuficiente. Em meio a esse antagonismo, surge a filosofia de John Rogers Searle.

2.4 A FISICALIDADE DA MENTE

Searle visa, em seus escritos, à superação do antagonismo apresentado na seção anterior e contido nas concepções monista-dualista. Vale destacar, primeiramente, que o termo *qualia* não é muito utilizado nas obras de Searle. O motivo pelo qual o filósofo americano busca não fazer uso desse termo diz respeito ao fato de, aparentemente, dar impressão de que consciência e *qualia* se constituem enquanto dois fenômenos distintos. Na concepção de Searle (1997) todo e qualquer fenômeno consciente é uma experiência subjetiva e deve ser entendido como

²⁶ “Ninguém se tornou um funcionalista por refletir em suas crenças e desejos mais profundos, muito menos em função de suas esperanças, medos, amores, ódios, dores ou ansiedades.” (SEARLE, 1997, p. 158).

²⁷ Além dos funcionalistas negligenciarem todo o conjunto de sentimentos que fazem parte da vida humana, ainda é possível, fazendo uso de um dos argumentos desenvolvido por Searle, demonstrarmos que os argumentos funcionalistas são insuficientes. Searle, em um de seus artigos, intitulado *Mentes, Cérebros e programas*, publicado originalmente em 1981, desenvolveu o argumento do *quarto chinês*, no qual demonstrou que a sintaxe é insuficiente para garantir a semântica. Nesse argumento, Searle demonstra ser possível alguém, baseado apenas em um manual de instruções, “encenar uma comunicação perfeita” em chinês, mesmo sem saber chinês. Executando apenas a função de manuseio de símbolos seria possível trocar, perfeitamente, informações em chinês, mesmo sem saber o significado dos símbolos e o conteúdo das informações. Esse argumento de Searle se volta, principalmente, às teorias acerca da inteligência artificial. Contudo, podemos estendê-lo ao funcionalismo como um todo; do mesmo modo que a sintaxe não garante a semântica, o desempenho de funções não garante o entendimento: “No que diz respeito ao chinês, eu simplesmente me comportei como um computador; executei operações computacionais com base em elementos formalmente especificados. Para os propósitos do idioma chinês, eu sou simplesmente uma instanciiação de um programa de computador.” (SEARLE, 2011, p.03).

*qualia*²⁸. Ou seja, na perspectiva searleana, não há dois tipos distintos de fenômenos, mas sim um somente, sendo este a consciência, formada a partir de uma série de estados qualitativos. Compreendida esta ressalva, vamos em frente.

Na introdução de sua obra *A redescoberta da mente*, originalmente publicada em 1992, Searle (1997, pp. 44-45) afirma claramente sua intenção de criticar e superar as tradições que, até então, se apresentam enquanto dominantes no estudo da mente, tanto a tradição monista quanto a dualista. Em busca dessa superação, em sua obra *O Mistério da Consciência*, originalmente publicada em 1997, Searle (1998, pp. 23-24) observa que o grande e único obstáculo filosófico para obtenção de uma satisfatória explicação da consciência se dá devido a nossa aceitação constante de um conjunto de categorias obsoletas, herança da tradição religiosa e filosófica. A tradição filosófica a qual Searle refere-se volta-se principalmente para a filosofia cartesiana. Segundo ele,

[...] temos um terror de cair no dualismo cartesiano. A falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, “mental” e “física”, são tão ameaçadoras para nós e têm uma história tão execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar a cartesianismo. (SEARLE, 1997, p.23)

Como observamos anteriormente²⁹, as tradições filosófica e religiosa conceberam o ser humano enquanto um ser dualístico — corpo-alma —, tendo como base argumentativa, na maior parte das vezes, argumentos de cunho religioso. Uma das partes desta dualidade, a saber, a alma, foi predominantemente tida enquanto uma substância completamente distinta do corpo. Esta distinção, defendida pelas tradições, atribuía à alma caráter de imortalidade e não fisicalidade, assim como uma conotação divina. Como vimos, a partir da citação acima, essa não fisicalidade da alma ganhou ainda mais força no período moderno com Descartes.

Ao dividir o ser humano enquanto um ser composto por uma substância pensante e outra extensa, o dualismo cartesiano prezou pela imaterialidade da alma. Ao tentar dar uma resposta ao problema da interação — como algo imaterial interage com algo material? —, Descartes, como já observado, se equivocou, ao passo que sua resposta para o problema da interação foi, posteriormente, refutada, refutação

²⁸ Cf. SEARLE, 1997, p.36.

²⁹ Cf. *supra*, pp.13-18.

esta advinda dos avanços científicos. Assim sendo, a questão da interação continuou em aberto.

Em busca de uma explicação convincente para os fenômenos conscientes, cientes do fracasso do dualismo cartesiano, os filósofos da mente, sucessores a Descartes, gastaram “rios de tinta” na tentativa de desenvolver uma teoria que se distanciasse de tal dualismo, e que, ao mesmo tempo, explicasse os fenômenos conscientes. As tentativas monistas foram muitas³⁰, porém malsucedidas. O insucesso do monismo ocorreu devido ao fato de, alerta Searle (1997), apesar dos mesmos negarem o dualismo, acabaram por comungar dos mesmos pressupostos falsos aceitos pela corrente dualista, concebendo os termos “mental” e “físico” enquanto opostos e auto-excludentes. Para Searle, a solução para o problema da consciência depende, fundamentalmente, de uma ressignificação destes termos. Este, sem dúvida, é um dos grandes desafios de Searle.

Searle busca redefinir nosso vocabulário desfazendo a ideia de oposição contida em nossa concepção de mental e físico. Essa redefinição se faz necessária, visto que Searle busca superar a concepção dualista e, ao mesmo tempo, salvaguardar os estados conscientes. Ou seja, Searle visa dar um novo sentido para os termos “mental” e “físico” com vistas a superar tanto o monismo quanto o dualismo. Entender “físico” e “mental” enquanto termos opostos, na perspectiva de Searle, é um grande equívoco. O insucesso de todos os estudos acerca da consciência se deu devido a este equívoco. Porém, conceber esta ressignificação é uma tarefa difícil, pois tendemos a pensá-los dentro da perspectiva tradicional, a qual herdamos da tradição filosófica e religiosa, em que “mental” e “físico” se apresentam enquanto termos contrapostos e auto excludentes.

Se conceber esta nova significação é difícil, mais difícil ainda é argumentar em prol dela, e Searle, no decorrer de seu texto, mostra-se bem ciente disto³¹. Sendo assim, Searle opta por argumentar em favor desta nova concepção dos

³⁰ As principais tentativas de explicação da corrente monista se deram a partir de três ramificações, como vimos na seção anterior. Cf. *supra*, pp. 21-23.

³¹ “Observe-se, porém, como o vocabulário torna difícil, se não impossível, dizer o que pretendo usando a terminologia tradicional. Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que consciência deve ser descrita somente em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos. Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência enquanto consciência, enquanto mental, enquanto subjetiva, enquanto qualitativa, é física, e física porque mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional.” (SEARLE, 1997, p.26).

termos mental e físico a partir de uma analogia entre a liquidez da água e a consciência:

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

A analogia proposta por Searle é bem interessante e eficaz para esclarecer a ideia. Searle visa colocar-nos a pensar as moléculas de H₂O analogamente aos neurônios. Pensemos: a consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior³² do cérebro, assim como a liquidez da água é uma propriedade emergente ou de nível superior das moléculas de H₂O. Por “propriedade emergente”, entendemos aquilo cuja explicação se dá a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema³³. O comportamento dos elementos que compõem o sistema é o que define a característica da propriedade emergente. Ou seja, a liquidez da água pode ser explicada pelo comportamento das moléculas de H₂O. A liquidez é uma característica emergente decorrente do comportamento das moléculas de H₂O. Dependendo do comportamento das moléculas de H₂O que compõem o sistema, a propriedade emergente resultante pode ter características distintas, como por exemplo, solidez ou liquidez. Porém, individualmente, nenhuma molécula de H₂O é sólida ou líquida. A liquidez ou solidez é, necessariamente, uma condição na qual o sistema se encontra.

Analogamente ao que ocorre com a liquidez da água, ocorre também com a consciência. A consciência emerge a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral. Individualmente, nenhum neurônio é consciente, assim como nenhuma molécula de H₂O é líquida. A consciência é uma condição do cérebro enquanto resultado da atividade neuronal. Podemos pensar que, do mesmo

³² Muitas vezes Searle utiliza também a expressão “de nível macro” no mesmo sentido em que utiliza a expressão “de nível superior”.

³³ O comportamento dos elementos do sistema é denominado por Searle enquanto “nível inferior” “nível micro”.

modo que um sistema de moléculas de H₂O pode passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento das moléculas, o sistema cerebral pode passar de um estado consciente para um estado inconsciente³⁴, dependendo do comportamento dos neurônios.

Assim, a consciência, para Searle, é tão física quanto qualquer outro fenômeno biológico³⁵. A consciência se mostra como uma propriedade mental e inteiramente física do sistema cerebral, tal qual a liquidez da água.

2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Faremos, nesta seção, uma breve recapitulação dos principais pontos observados até aqui. Nos foi possível perceber, em um primeiro momento, que perspectivas dualistas acerca do ser humano já eram pensadas há milênios. Vimos que filósofos clássicos da antiguidade, Platão e Aristóteles, pensavam desse modo, visto que criaram sistemas filosóficos tendo como base tal perspectiva. Vimos também que essa perspectiva dualista perpassou os séculos do período antigo e se fez ainda presente na concepção de diversos pensadores do período medieval.

Posterior ao período medieval, observamos que a presença da concepção dualista de ser humano não havia sido deixada para trás. Descartes, como observamos, foi um dos pensadores modernos a defender fortemente uma forma de dualismo³⁶. Percebemos que o dualismo cartesiano foi de grande importância para a formação de uma nova área de investigação; a partir de uma crítica fundamental pensada pela princesa Elisabeth, o dualismo cartesiano culminou em uma problemática que até então não era questionada pela tradição filosófica: o problema da interação corpo-alma. Descartes, como vimos, reconheceu as críticas da princesa

³⁴ A noção de inconsciente utilizada por Searle não é a mesma noção da qual a psicanálise faz uso. Searle dedica boa parte do capítulo VII da obra *A Redescoberta da Mente* para tratar acerca do inconsciente. De forma breve, poderíamos afirmar que Searle define os estados mentais inconscientes enquanto estados que correspondem a características cerebrais objetivas, características objetivas de terceira pessoa potencialmente capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos. No capítulo a seguir dedicaremos uma sessão para investigarmos de modo mais detalhado a concepção de Searle acerca dos estados mentais inconscientes.

³⁵ “Um dos principais objetivos deste livro é tentar remover esse obstáculo, trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro.” (SEARLE, 1997, p. 127).

³⁶ Cf. *supra*, pp.15-18.

Elisabeth e desenvolveu uma possível resposta para o problema da interação, mente-corpo, em sua obra *As Paixões da Alma*.

Contudo, vimos que, apesar dos esforços de Descartes, sua resposta para o problema da interação foi insuficiente e, devido a esta insuficiência, a questão continuou em aberta. Porém, vimos que a real importância da filosofia cartesiana não está em suas respostas, mas sim nas perguntas geradas pela mesma. Observamos que o questionamento acerca da interação, iniciado a partir dos escritos cartesianos, deu origem a um novo campo de investigação filosófica, o qual, posteriormente, recebeu o nome de Filosofia da Mente.

A partir de então, visando a respostas para o problema da interação, percebemos a formulação de diversas teorias filosóficas em Filosofia da Mente. Como vimos³⁷, algumas dessas teorias argumentam em defesa dos fenômenos conscientes subjetivos (*qualia*) e, conseqüentemente, acabam por assumir um caráter dualístico. Outras, para se afastar do dualismo, negam os *qualia* e assumem uma posição monista, tecendo argumentos em prol da redução dos *qualia* a padrões objetivos³⁸.

Vimos que o principal intuito dos monistas, ao negar os *qualia*, é de adequarem-se ao pensamento científico, que, fundamentalmente, preza pela objetividade, objetividade esta ausente nas concepções dualistas, ao passo que o dualismo preza pela subjetividade dos *qualia*. Contudo, percebemos que as tentativas monistas não foram suficientemente eficazes para sustentar tal redutibilidade.

Assim sendo, nos deparamos com o seguinte “cenário”: o dualismo, ao aceitar os *qualia*, concebe, necessariamente, a subjetividade, sendo esta inaceitável pela ciência; o monismo, visando a adequação científica, nega a subjetividade dos *qualia*, e pensa modos de redução a padrões objetivos, mas não encontra argumentos suficientes para sustentar tal redução. Em meio a esse antagonismo, observamos o surgimento de uma nova perspectiva para o problema, advinda da filosofia de John Searle.

Vimos, primeiramente, que a filosofia de John Searle não faz distinção entre fenômenos conscientes e *qualia*. Ou seja, não há dois tipos distintos de fenômenos,

³⁷ Cf. *supra*, pp.21-24.

³⁸ Abordamos, brevemente, apenas as correntes reducionistas mais influentes, sendo estas, behaviorismo, fisicalismo, funcionalismo.

mas sim um somente, sendo este a consciência, formada a partir de uma série de estados qualitativos. Após esta ressalva, demos prosseguimento a nossa investigação da teoria searleana. Em meio ao estudo, percebemos que, na perspectiva de Searle, a maior dificuldade pela qual a Filosofia da Mente ainda não havia encontrado uma resposta irrefutável para o problema da consciência encontrava-se na aceitação de certos equívocos herdados da tradição filosófica/religiosa: o maior obstáculo filosófico se encontrava na aceitação tradicional dos termos “mental” e “físico”, que os considera enquanto termos opostos e auto-excludentes.

Desse modo, Searle, como observamos³⁹, buscou dar um novo sentido para os termos “mental” e “físico” com vistas a superar tanto o monismo quanto o dualismo. Vimos que entender “físico” e “mental” enquanto termos opostos, na perspectiva de Searle, é um grande equívoco, e o insucesso de todos os estudos acerca da consciência se deu devido a este equívoco. Ou seja, apesar de monistas e dualistas sustentarem concepções opostas, ambos comungam dos mesmos pressupostos falsos, visto que concebem os termos “mental” e “físico” do modo tradicional, a saber, enquanto termos opostos e auto-excludentes.

Desse modo, percebemos que a argumentação de Searle, visando à ressignificação dos termos “mental” e “físico”, se deu a partir de uma analogia entre a consciência e a liquidez da água. A partir dessa analogia, percebemos que Searle compreende tanto a liquidez da água quanto a consciência enquanto uma condição do sistema no qual cada uma delas se encontra. Tanto a liquidez quanto a consciência são uma propriedade emergente de determinado sistema; uma propriedade que emerge do comportamento dos elementos que compõem determinado sistema.

Também nos foi possível perceber que o comportamento dos elementos que compõem o sistema, para Searle, é o que define a característica da propriedade emergente: do mesmo modo que a água pode passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento molecular, a consciência pode passar de um estado consciente para um estado inconsciente, dependendo do comportamento neuronal. Assim sendo, percebemos, através da analogia, que a consciência é uma propriedade emergente tão física quanto qualquer outro fenômeno biológico. A

³⁹ Cf. *supra*, pp.24-28.

consciência emerge da atividade neuronal e se mostra como uma propriedade mental e inteiramente física do sistema cerebral, tal qual a liquidez da água enquanto propriedade emergente das moléculas de H₂O.

Sendo assim, por que não podemos conceber a teoria de Searle enquanto uma teoria fisicalista⁴⁰? Bem, porque simplesmente Searle não aceita reduzir ontologicamente os fenômenos conscientes subjetivos a estados cerebrais objetivos. A consciência, para Searle, corresponde a uma ontologia de primeira pessoa e é irreduzível ontologicamente aos processos cerebrais. É o que veremos no capítulo a seguir.

⁴⁰ Como já observado *supra*, pp.22-23, os fisicalistas defendem que todo fenômeno consciente pode ser reduzido à um fenômeno cerebral.

3 CAPÍTULO II REDEFININDO O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA

“É surpreendente perceber que tudo em nossa vida consciente, desde a sensação de dores, cócegas e coceiras até, se você quiser, a sensação de angústia do homem pós-industrial sob o domínio do capitalismo tardio ou o êxtase de esquiador na neve são causados por processos cerebrais.”

(John Rogers Searle)

Todos nós, muito provavelmente, já montamos um quebra-cabeça quando crianças. No início da montagem de um quebra-cabeça não há, claramente, nenhuma imagem formada. Contudo, ao colocarmos cada peça no seu devido lugar, aos poucos, uma imagem vai ganhando forma. E assim procederá até o momento em que o quebra-cabeça estiver completamente montado. Quando totalmente montado, uma imagem completa poderá ser visualizada. Assim sendo, é possível afirmarmos que a completude da imagem é o resultado da união de cada uma das peças que compõem o quebra-cabeça, visto que, singularmente, cada uma das peças é insuficiente para formar a totalidade da imagem.

Há certa semelhança no conceito base deste exemplo do quebra-cabeça quando o pensamos em analogia à teoria da consciência de John Searle. A imagem, tal qual a consciência, também é um resultado advindo da organização causal dos elementos que compõem o quebra-cabeça — do nível micro para o nível macro. Não há dúvida de que a complexidade dos casos é incomparável, porém o intuito do exemplo é apenas facilitar o entendimento acerca da base teórica pensada por Searle em sua teoria da consciência. A existência da consciência, tal qual a imagem, é dependente da organização causal dos elementos que compõem o sistema cerebral. Os neurônios, singularmente, não são conscientes, do mesmo modo que as peças, singularmente, não produzem a imagem em sua completude.

Contudo, há uma diferença radical entre a consciência e a imagem do quebra-cabeça: a imagem formada pelo quebra-cabeça pode ser reduzida, ontologicamente, a cada uma de suas partes, mas o fenômeno consciente de ver a imagem formada pelo quebra-cabeça não pode ser reduzido, ontologicamente, a cada um dos elementos que compõe o sistema cerebral. Ou seja, a consciência é irreduzível, ontologicamente, a seus elementos subjacentes — o que não é o caso do quebra-

cabeça. No momento em que a consciência emerge, cria-se uma realidade de primeira pessoa, a qual não pode ser reduzida, ontologicamente, ao âmbito de terceira pessoa. Essa realidade é um fenômeno biológico natural irreduzivelmente subjetivo, o qual Searle descreve através de doze características.

O objetivo geral do presente capítulo será analisar o modo com o qual John Searle opera e defende, através de seus argumentos, o conceito de irreduzibilidade ontológica da consciência, definindo-a enquanto um fenômeno biológico natural. Ainda enquanto objetivo deste capítulo, investigaremos as doze características da consciência descritas por Searle, e mapearemos os movimentos teóricos até aqui observados.

Para tanto, o estudo se dará do seguinte modo: primeiramente, serão analisados a impossibilidade de redução ontológica e os argumentos desenvolvidos por Searle com vista a defender tal irreduzibilidade. Em um segundo momento, investigaremos a forma com a qual John Searle define a consciência. A próxima etapa do estudo será analisar, individualmente, as doze características da consciência descritas por Searle e os elementos que definem cada uma dessas características. Posteriormente a essa análise, voltaremos nossa investigação para uma distinção existente entre os conceitos de mente e consciência. Por fim, desenvolveremos um mapa conceitual, com vista a organizar os movimentos teóricos até aqui observados. Passamos nossa análise ao primeiro ponto.

3.1 A REDUÇÃO ONTOLÓGICA NÃO SE APLICA À CONSCIÊNCIA

Façamos um experimento: ao pressionarmos com os dentes nossa língua, o que acontece? Searle nos diria que:

Primeiro, e mais importante, há o fato de que você está neste momento tendo determinadas sensações conscientes desagradáveis, e está experimentando essas sensações a partir de seu ponto de vista de primeira pessoa, subjetivo. São essas sensações que são constitutivas de sua presente dor. Mas a dor é também causada por determinados processos neurofisiológicos subjacentes que consistem, em grande parte, de disposições de descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões de seu cérebro. (SEARLE, 1997, p.169-170).

A partir do exemplo, podemos perceber que dois eventos ocorrem no mesmo instante. Um dos eventos é a sensação de dor correspondente a um estado

qualitativo de primeira pessoa, e o outro evento refere-se aos processos cerebrais objetivos de terceira pessoa. Ou seja, ocorrem dois eventos ontologicamente distintos de modo simultâneo.

A categoria na qual esse primeiro evento se enquadra, a saber, aquela na qual correspondem todas as experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa, Searle vai denominar enquanto uma ontologia de primeira pessoa. A ontologia de primeira pessoa proposta por Searle é irreduzível às propriedades de terceira pessoa. Ou seja, o fenômeno consciente dor, por exemplo, não pode ser reduzido, ontologicamente, aos processos cerebrais. Esses processos são a causa do fenômeno consciente dor, mas, devido à sua forma de existência, tal fenômeno não se reduz a eles, pois, como observamos no exemplo acima, junto aos processos cerebrais objetivos ocorre uma sensação, neste caso, a sensação desagradável de dor, subjetiva de primeira pessoa, e irreduzível, ontologicamente, aos processos cerebrais⁴¹.

Esse caráter subjetivo e qualitativo não se reduz, ontologicamente, ao objetivo — processos cerebrais —, pois, ressalta Searle⁴², se afirmássemos que a dor é “nada exceto”⁴³ determinados processos cerebrais, estaríamos abandonando as características fundamentais da própria sensação de dor; as qualidades subjetivas

⁴¹ Abro aqui um pequeno parêntese para mencionar, brevemente, sobre outro problema enfrentado pelos estudiosos no campo da Filosofia da Mente. A afirmação, por parte dos dualistas, da existência dos fenômenos conscientes subjetivos, os *qualia*, abriu espaço para mais um debate em filosofia da mente: se os *qualia* ocorrem em um âmbito restrito, isto é, dentro de uma perspectiva de primeira pessoa, como posso ter a certeza de que outros seres humanos possuem fenômenos conscientes, assim como eu sei que possuo? Posso ter a certeza de que outros seres humanos possuem mente apenas a partir do comportamento dos mesmos? Como posso ter a certeza de que você, por exemplo, possui mente assim como eu? Esta dúvida nos aproximaria de um problema cético em filosofia da mente: o *problema das outras mentes*. Essa problemática ganha força com o *argumento dos zumbis*, formulado por David Chalmers, em sua obra *The Conscious Mind* (1996), no qual o mesmo acredita provar que, metafisicamente, é logicamente possível pensar um mundo idêntico ao nosso, molécula por molécula, porém desprovido de fenômenos mentais. Contudo, a partir do estudo da seção 1.4 do Cap. I, seria possível afirmarmos que a teoria searleana dá conta de resolver essa problemática, ou melhor, refutar a mesma: ao afirmar que a consciência é uma condição decorrente dos processos cerebrais, não haveria o porquê duvidar acerca da existência de outras mentes. Ou seja, uma vez garantido que os processos cerebrais objetivos ocorrem, as características mentais seriam uma consequência necessária. Logo, seria possível afirmar, com absoluta certeza, a respeito da existência das outras mentes.

⁴² “[...] se tentássemos tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa.” (SEARLE, 1997, p.170).

⁴³ Essa afirmação nos forçaria a sustentar uma teoria da identidade — fisicalismo. Contudo, esse não é o intuito de John Searle, visto que, para Searle, a consciência corresponde a uma ontologia de primeira pessoa irreduzível a um âmbito de ontológico de terceira pessoa.

da dor. Ou seja, não podemos reduzir, ontologicamente, nossa sensação de dor aos processos cerebrais. Tal sensação, assim como todos os demais eventos subjetivos que fazem parte de nossa vida consciente, corresponde a uma ontologia de primeira pessoa, distinta e irreduzível a uma ontologia de terceira pessoa — nesse caso, os processos cerebrais.

Percebemos, assim, que na perspectiva de Searle a consciência não pode ser reduzida, ontologicamente, aos processos cerebrais, pois as características fundamentais que constituem a consciência — qualidades subjetivas — só ocorrem enquanto consciência. Ou seja, após a emergência da consciência, cria-se uma realidade⁴⁴ de primeira pessoa qualitativamente subjetiva. Essa realidade subjetiva e qualitativa da consciência não pode ser reduzida, ontologicamente, ao sistema cerebral tal qual pode ser reduzida a liquidez da água às moléculas de H₂O, pois tal realidade corresponde a uma ontologia cujo modo de ser se restringe, unicamente, à própria consciência. Essa realidade subjetiva e qualitativa constitui a ontologia de primeira pessoa proposta por John Searle.

Para aclarar ainda mais o porquê dessa irreduzibilidade, tendo como intuito frisar a ideia central posta em análise na presente seção, elaboro o seguinte argumento:

P¹__ Todos os estados conscientes constituem-se enquanto características subjetivas de primeira pessoa.

P²__ Nenhuma característica subjetiva de primeira pessoa pode ser reduzida, ontologicamente, às características objetivas de terceira pessoa.

⁴⁴ Há, em Filosofia da Mente, uma ramificação do materialismo conhecida como materialismo eliminativo. Na concepção do materialismo eliminativo, a mente não constitui uma realidade; a mente é negada pela corrente materialista eliminativista. “Em sua versão mais sofisticada, o materialismo eliminativo argumenta como segue: nossas crenças de senso comum sobre a mente constituem uma espécie de teoria primitiva, uma “psicologia popular”.” (SEARLE, 1997, p. 70) O casal Paul e Patrícia Churchland são reconhecidos defensores dessa perspectiva eliminativista acerca dos fenômenos mentais. Em um de seus trabalhos, publicado pelo *The Journal of Philosophy*, em 1981, intitulado *Eliminative Materialism and Propositional Attitudes*, o casal Churchland visa sustentar sua posição eliminativista, afirmando que a mente é uma *Folk Psychology* (psicologia popular). Contudo, Searle, em um apêndice do segundo capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, desenvolve uma argumentação com vistas a refutar a hipótese levantada pelo casal Churchland. Para Searle, do mesmo modo que a psicologia popular criou conceitos para uma banheira ou para uma partida de futebol, ela também os criou para dores, desejos, amores, e tudo aquilo que faz parte, unicamente, do “conjunto ontológico” que corresponde aos fenômenos mentais. Analogamente ao fato de uma banheira existir sem o conceito de banheira, a mente existe sem o conceito de mente elaborado pela psicologia popular. Logo, a mente não pode ser, simplesmente, eliminada.

P³__ Todos os processos cerebrais constituem-se enquanto características objetivas de terceira pessoa.

C__ Logo, nenhum estado consciente pode ser reduzido ontologicamente aos processos cerebrais.

Após apresentado os argumentos em favor da irredutibilidade da consciência, voltemos nossa investigação para o modo com o qual John Searle define a consciência.

3.2 CONSCIÊNCIA ENQUANTO UM FENÔMENO BIOLÓGICO

Como vimos anteriormente⁴⁵, a consciência não pode ser enquadrada nas categorias tradicionalmente aceitas de mental e físico. Ou seja, Searle concebe a consciência tanto quanto um fenômeno mental, com características subjetivas e qualitativas, quanto uma parte natural do mundo físico. A consciência, desse modo, é um fenômeno mental qualitativo subjetivo de primeira pessoa e, ao mesmo tempo, um fenômeno físico e objetivo de terceira pessoa. Contudo, as características de primeira pessoa não podem ser reduzidas, ontologicamente, às características de terceira pessoa.

A tese acerca da consciência⁴⁶, proposta por John Searle, requer, fundamentalmente, o abandono destes conceitos tradicionais relacionados aos termos “mental” e “físico”⁴⁷. Negar este ponto de vista adotado pelas tradições — monista-dualista —, que concebem os termos “mental” e “físico” enquanto duas categorias mutuamente excludentes é, aqui, uma necessidade⁴⁸. É a partir do

⁴⁵ Cf. *supra*, pp.24-28.

⁴⁶ Faço aqui uma pequena ressalva em relação ao conceito de consciência que, dentro dos estudos de Searle, distingue-se do conceito de autoconsciência: a maior parte dos estados conscientes, como, por exemplo, sentir dor, não implica necessariamente em autoconsciência. A autoconsciência seria o fato de ser consciente de si, “Por exemplo, quando alguém se preocupa com sua tendência de se preocupar demais [...]”. (SEARLE, 1998, p.33) Este seria um exemplo de fenômeno consciente de autoconsciência. O conceito acerca da consciência trabalhado por Searle abrange um campo mais amplo, não se restringindo ao fenômeno consciente de autoconsciência — ser consciente de si. Dentro desta perspectiva, todos os demais seres vivos que possuírem qualquer tipo de fenômeno consciente, como o fenômeno de dor, por exemplo, já se enquadram enquanto animais dotados de consciência. Ou seja, todos os estados conscientes caracterizam-se enquanto consciência.

⁴⁷ Cf. *supra*, pp.24-28.

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 26, nota 31.

abandono desses conceitos tradicionais e, na visão de Searle, equivocados⁴⁹, que se torna possível o desenvolvimento de uma nova significação para tais termos, e, a partir de então, a possibilidade de uma nova definição para a consciência. Abandonar as tradições clássicas da Filosofia da Mente e redefinir o sentido dos termos “mental” e “físico” é um movimento crucial para o sucesso de Searle em sua proposta de superação.

Assim sendo, Searle (1997) passa a caracterizar a consciência enquanto uma propriedade mental e, portanto, física⁵⁰, provinda da organização causal dos neurônios que compõem o sistema cerebral (emergente), e a define enquanto um fenômeno biológico natural. Vejamos uma passagem na qual Searle faz, categoricamente, essa afirmação:

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

⁴⁹ Cf. SEARLE, 1997, p.26-27.

⁵⁰ Essa afirmação de Searle acerca de uma identidade entre mental e físico aparece claramente na página 26 e também em outras passagens de sua obra *A Redescoberta da Mente*. Há algo bem interessante para pensarmos acerca disso: se Searle afirma que estados mentais são idênticos a estados físicos, como é possível inferir que os mesmos são irreduzíveis ontologicamente aos processos cerebrais? Ou seja, se a mente é idêntica aos processos cerebrais responsáveis pela sua emergência, como é possível operar o conceito de irreduzibilidade ontológica do mental ao físico? Parece que há, aqui, certa lacuna no naturalismo biológico de John Searle. Por mais que concebamos os fenômenos mentais enquanto propriedade emergente dos processos cerebrais, a irreduzibilidade ontológica parece contradizer a inferência de Searle acerca de uma identidade entre mental e físico. Em suas duas primeiras obras, a tratar especificamente do problema da mente, a saber, *O Mistério da Consciência* e *A Redescoberta da Mente*, John Searle não demonstra em momento algum atenção para esta problemática. Contudo, em uma obra posterior, intitulada *Mente: Uma Breve Introdução* (2004), Searle demonstra conhecimento desta lacuna explicativa. Nessa obra, Searle afirma que devemos abandonar o conceito tradicional de identidade, pois, devido ao caráter subjetivo da consciência, tal conceito não se aplica. “De acordo com Searle, no caso dos eventos mentais, não seria possível encontrar critérios claros de identidade, em virtude de uma ambiguidade fundamental: tais eventos possuiriam tanto propriedades neurobiológicas quanto propriedades subjetivas. (PRATA, 2011, p.11) Assim sendo, Searle passa a defender outra forma de identidade entre mente e processos cerebrais: “O caso é um pouco como o exemplo de Jaegwon Kim para a identidade de ocorrências. Toda ocorrência de objeto colorido é idêntica a uma ocorrência de objeto dotado de forma. Não há dúvida de que isso é verdadeiro, mas isso não mostra que ser colorido e ter uma forma são a mesma coisa. Do mesmo modo, podemos ter uma noção de processo neurobiológico grande o suficiente de modo que toda ocorrência de processo de dor é uma ocorrência de processo neurobiológico no cérebro, mas disso não se segue que a sensação dolorosa de primeira pessoa é a mesma coisa que o processo neurobiológico de terceira pessoa” (SEARLE, 2004, apud PRATA, 2011, p.11).

Percebemos, a partir da citação acima, que, para Searle, a consciência é um fenômeno biológico natural⁵¹ tanto quanto os demais fenômenos biológicos. A consciência deve ser aceita enquanto um fenômeno biológico genuíno, como vimos anteriormente⁵², emergente dos processos cerebrais. Este fenômeno biológico natural apenas distingue-se dos demais fenômenos biológicos naturais pelo simples fato de, necessariamente, ocorrer em primeira pessoa e possuir determinadas qualidades, constituindo-se, assim, enquanto uma ontologia de primeira pessoa qualitativa. Não é possível encontrar uma ocorrência deste fenômeno biológico que não esteja vinculado ao âmbito de primeira pessoa e desprovido de alguma qualidade. Analogamente, assim como a consciência é uma consequência emergente enquanto condição dos processos cerebrais, o âmbito de primeira pessoa é uma consequência condicionada à própria consciência. A consciência é, necessariamente, subjetiva e qualitativa.

Todos os fenômenos conscientes ocorrem, necessariamente, quando experimentados por alguém — por uma primeira pessoa —, e cada um deles possui determinadas qualidades identificadas por esse alguém. Por exemplo, quando bebemos cerveja, experimentamos um fenômeno consciente cujas qualidades são, para cada um de nós — primeira pessoa —, o fenômeno consciente de beber cerveja. Beber cerveja possui qualidades radicalmente distintas das qualidades que experimentamos quando, por exemplo, estamos escrevendo um TCC — isto, sem dúvida, se evidencia pela própria experiência de beber cerveja e escrever um TCC. Ou seja, cada fenômeno consciente é, necessariamente, subjetivo, pois precisa ser experimentado por alguém, e qualitativo, pois cada experiência trás consigo certas qualidades. Todo estado de consciência é um estado de consciência de alguém. É necessário existir esse alguém, “essa primeira pessoa”, experimentando os fenômenos conscientes qualitativos de beber cerveja e de escrever um TCC, para existir este estado consciente. Por isso, todo fenômeno consciente é, estritamente, subjetivo e qualitativo.

⁵¹ Este fenômeno biológico natural, como vimos na citação acima, é uma característica de cérebros de seres humanos e determinados animais. Searle usa a expressão “determinados animais” pelo fato de não ser possível afirmar até que ponto a escala filogenética da consciência se estende. Segundo ele, é possível questionar: “As pulgas, por exemplo, são conscientes?” (SEARLE, 1998, p.33) Contudo, ele acrescenta afirmando não ser tão importante nos preocuparmos com essa questão, pois nosso conhecimento acerca da biologia é insuficiente para fornecer com precisão onde o ponto de desligamento se encontra.

⁵² Cf. *supra*, pp.24-28.

O termo “consciência”, ressalta Searle⁵³, é realmente difícil de ser cientificamente definido. Contudo, Searle (1998, pp. 32-33) nos apresenta uma definição de senso comum razoavelmente satisfatória para o termo “consciência”: a consciência refere-se a todos os estados de sensibilidade e ciência — todos os fenômenos mentais; emoções, sensibilidade, percepção — que iniciam-se quando acordamos de um sono sem sonhos e permanecem até dormirmos novamente ou entrarmos em coma ou morrermos ou ficarmos inconscientes. Todos estes eventos conscientes são qualitativos e ocorrem em primeira pessoa, sendo assim, estritamente subjetivos.

A partir desta definição, é possível percebermos que, na perspectiva de Searle⁵⁴, os sonhos também representam estados de consciência, ainda que distintos quanto ao seu grau de intensidade quando comparados aos estados conscientes que ocorrem nos momentos em que estamos plenamente despertos. Contudo, os graus de intensidade da consciência também podem ocorrer mesmo em estado de vigília; enquanto estamos acordados há estados de intensidade de consciência que variam desde a sonolência até o totalmente desperto. Ou seja, existem graus de consciência⁵⁵.

Além de a consciência oscilar em graus de intensidade, percebemos que a mesma pode ou não ocorrer; dependendo do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral, o fenômeno biológico consciência pode ou não existir, isto é, podemos passar de um estado de consciência para um estado de inconsciência ou de inconsciência para consciência. A consciência, desse modo, pode ser entendida enquanto um “interruptor”, ora ligado, ora desligado. Os processos cerebrais são os responsáveis por fazer essa função de ligar e desligar “o interruptor da consciência”. Quando estamos em estado de sono, sem sonhos, por exemplo, a consciência se ausenta, restando apenas o inconsciente. Na perspectiva

⁵³ Cf. SEARLE, 1998, p.33.

⁵⁴ Cf. SEARLE, 1998, p.33.

⁵⁵ É-nos possível pensar os graus de intensidade de consciência em diversas circunstâncias, além do estado de sonolência e de completa vigília. Existe, por exemplo, uma grande diversidade de tipos de substâncias que visam a provocar alterações na consciência. As bebidas alcoólicas, por exemplo, exercem perfeitamente esta função. Quando, por exemplo, ingerimos certa quantidade de bebida alcoólica, percebemos que nossos sentidos já não estão mais tão aguçados como antes. Ou seja, já não estamos totalmente atentos ao que ocorre em nossa volta. Nesse caso, nossa consciência se encontra em menor intensidade.

de Searle⁵⁶, o inconsciente nada mais é do que processos cerebrais objetivos com potencialidade de causar consciência. Isto é, o inconsciente corresponde à possibilidade de emergência de estados conscientes.

Após esta definição geral acerca da consciência, apresentada a partir dos escritos de Searle, investigaremos agora como a mesma se estrutura, elencando cada uma de suas principais características, fundamentadas por Searle no sexto capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*.

3.3 A ESTRUTURA DA CONSCIÊNCIA

No sexto capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, Searle elenca doze características estruturais da consciência⁵⁷. Ciente da importância de cada uma destas características por ele fundamentadas, dedicarei esta seção do trabalho para tratar, individualmente, a respeito de cada uma delas. Vamos à primeira.

1. Modalidades finitas

O primeiro ponto explorado por Searle é o número de modalidades pelas quais a consciência é manifestada. Segundo ele, a consciência é composta por oito modalidades, das quais cinco são os sentidos que já conhecemos, a saber: visão, tato, olfato, paladar e audição. Além destes cinco sentidos, Searle elenca um sexto sentido, sendo este o “sentido de equilíbrio⁵⁸”. Completando as oito modalidades, temos as sensações corporais e o fluxo de pensamento.

⁵⁶ Searle, no sétimo capítulo de sua obra *A Redescoberta da Mente*, desenvolve um estudo aprofundado a respeito da relação que há entre consciência e inconsciente. Searle, nesse capítulo, fundamenta sua perspectiva em relação à conexão entre os estados mentais inconscientes e a consciência, em que tece algumas críticas à ciência cognitiva — inclusive a Freud.

⁵⁷ Antes de iniciar o estudo acerca da primeira característica, Searle faz uma ressalva: “Dois tópicos são cruciais para a consciência, mas terei pouco a dizer sobre eles porque ainda não os compreendo suficiente bem. O primeiro é a temporalidade. Desde Kant, estamos cientes de uma assimetria no modo como a consciência se relaciona com o espaço e com o tempo. [...] Sabidamente, o tempo fenomenológico não corresponde exatamente ao tempo real, mas não sei como explicar o caráter sistemático das disparidades. O segundo tópico negligenciado é a sociedade. Estou convencido de que a categoria de “outras pessoas” desempenha um papel especial na estrutura de nossas experiências conscientes, um papel diferente daquele de objetos e estados de coisas [...] Mas ainda não sei como demonstrar essas asserções, nem como analisar a estrutura do elemento social na consciência individual.” (SEARLE, 1997, p. 183-184).

⁵⁸ Searle não chega a desenvolver o conceito por ele pensado acerca do “sentido de equilíbrio”. Contudo, tendo a pensar que tal conceito pode ser entendido a partir de nosso conhecimento de senso comum, no qual o termo “equilíbrio” é entendido enquanto algo em uma posição na qual não

Por sensações corporais, Searle não se refere apenas às sensações físicas que se apresentam para nós enquanto óbvias, como as sensações de dor, por exemplo, mas também ao fato de haver em nós conhecimento sensorial. O conhecimento sensorial é responsável por informar à consciência coisas como: posição dos braços, posição das pernas, possíveis sensibilidades do corpo, entre outros⁵⁹. Quanto ao fluxo de pensamento, Searle refere-se não só às palavras e imagens que estão presentes em grande parte de nossos pensamentos, mas também aos pensamentos que ocorrem de modo súbito, “num lampejo”, de tal modo que não se dão através de palavras ou imagens. O fluxo de pensamento inclui também os sentimentos (emoções); em meio ao fluxo de pensamento é possível sentir uma onda repentina de raiva ou alegria, ou, por exemplo, de desejar um copo de suco.

De acordo com Searle, há uma característica que acompanha cada uma das modalidades, a saber, o aspecto de agrado ou desagrado. A maneira com a qual o aspecto de agrado ou desagrado se dá é, geralmente, específica da modalidade. Por exemplo, uma melodia não é agradável do mesmo modo que um pensamento é agradável, mesmo sendo um pensamento relacionado à própria melodia, assim como um aroma não é agradável do mesmo modo que uma bela vista é agradável. Ou seja, o aspecto agrado ou desagrado ocorre em todas as modalidades, porém de modo específico a cada uma delas.

Outro ponto interessante destacado por Searle é que, com frequência, mas nem sempre, o aspecto de agrado ou desagrado nas modalidades conscientes vincula-se a uma forma de intencionalidade⁶⁰. A dor, por exemplo, pode ser

sofra oscilações. Poderíamos pensar um exemplo para ilustrar a ideia: imaginemos um equilibrista sobre uma corda bamba. O ponto de equilíbrio do mesmo ocorre no momento em que a corda não sofre oscilações em direção às suas laterais. Ou seja, no momento em que a corda permanece parada, o equilibrista está em posição de equilíbrio. Já no momento em que a corda desenvolve movimentos laterais, o equilibrista está desequilibrado e buscando o ponto de equilíbrio. Relacionando o exemplo com o “sentido de equilíbrio”, poderíamos pensar que, quando nos falta equilíbrio — quando estamos desequilibrados — possuímos um fenômeno qualitativo interno distinto do fenômeno qualitativo de estar em posição de equilíbrio. Ou seja, o equilíbrio ou a ausência de equilíbrio é percebido pela consciência a partir de fenômenos qualitativos distintos, cuja manifestação decorre do “sentido de equilíbrio”, que percebe as possíveis oscilações do corpo.

⁵⁹ Um termo presente na obra e que descreve esta modalidade é “propriocepção”. De acordo com o Dicio — Dicionário Online de Português — o termo “propriocepção” é um substantivo feminino que significa sensibilidade própria aos ossos, músculos, tendões e articulações e que fornece informações sobre a estática, o equilíbrio, o deslocamento do corpo no espaço etc.

⁶⁰ Na modalidade da visão, por exemplo, Searle acredita que o que torna uma experiência agradável ou desagradável “[...] é a intencionalidade intrínseca às experiências visuais, e não seus aspectos puramente sensoriais.” (SEARLE, 1997, p. 186) Abro aqui um pequeno parêntese para observarmos

experimentada desprovida de intencionalidade. No entanto, o desagrado da dor se encontra em meio a uma variável, advinda dos gêneros de intencionalidade associados. Por exemplo, “Se acreditamos que a dor está sendo infligida injustificadamente, esta é mais desagradável do que se acreditamos que esteja sendo infligida, por exemplo, como parte de um tratamento médico necessário.” (SEARLE, 1997, p.186).

Essas são as oito modalidades da consciência apresentadas por Searle. Essas modalidades indicam o modo com o qual a consciência humana⁶¹ é manifestada. Após essa breve análise em relação à primeira característica da consciência — oito modalidades —, veremos agora a segunda característica da consciência elencada por Searle.

2. *Unidade*

A característica da unidade refere-se ao fato de os estados conscientes ocorrerem de modo unificado. Para melhor ilustrar a ideia, proponho um pequeno experimento mental: imaginemo-nos estarmos sentados no sofá da sala bebendo cerveja, comendo pipoca e vendo um jogo de futebol no televisor. Tudo ao nosso redor nos afeta de tal modo a criar um campo unificado de consciência: o sabor da cerveja, o som e a imagem da televisão, a pressão de nosso corpo sobre o sofá, a temperatura do ambiente, o aroma da pipoca, a sensação de equilíbrio, o fluxo de pensamento decorrente do jogo de futebol — as emoções ao acompanhar a partida —, as demais sensações corporais, o fato de sabermos que a janela está aberta e que estamos em um domingo a tarde vestindo, por acaso, uma camiseta colorida e meias listradas. Tudo faz parte de um grande campo unificado de consciência. As modalidades que compõem a consciência, observadas anteriormente, se manifestam neste campo unificado de consciência. Ou seja, não podemos ter,

uma implicação com o campo da estética. A partir desta perspectiva, todas as experiências estéticas ocorrem de modo intrinsecamente intencional. Ou seja, dentro desta perspectiva estética, a concepção de Searle concordaria com a concepção de Kant em relação ao belo, pois, na perspectiva kantiana, o belo é um juízo de gosto inferido pelo observador e não algo intrínseco do objeto; “[...] a um a cor violeta é suave e amena, a outro morta e fenecida”. (KANT, 2002, p.57).

⁶¹ Searle ressalta que a consciência humana é manifesta através dessas modalidades devido ao modo com o qual ocorreu a evolução humana. Segundo ele, “[...] não há nenhuma razão pela qual a consciência deveria restringir-se a essas formas [...] Há bons indícios de que algumas outras espécies tenham outras modalidades sensórias”. (SEARLE, 1997, p.184).

exatamente, a experiência de, por exemplo, beber cerveja ou comer pipoca. Beber cerveja ou comer pipoca é apenas parte do grande campo unificado de consciência que se compõe pelas modalidades de consciência de determinado momento.

Ainda em relação à unidade dos estados conscientes, Searle a divide em duas dimensões: unidade horizontal e unidade vertical. A unidade horizontal refere-se à organização das experiências conscientes em curto prazo. O exemplo pensado por Searle, tendo como intuito esclarecer o conceito, refere-se ao ato de proferir ou pensar uma sentença: quando proferimos ou pensamos uma sentença, mesmo que longa, a parte inicial da mesma, apesar de não estar mais sendo proferida ou pensada, ainda é objeto de nosso conhecimento. Isso constitui a unidade horizontal da consciência e é de grande importância para o campo consciente unificado, pois é a partir dessa unidade que as experiências são organizadas. Já a unidade vertical refere-se ao fato de estarmos cientes, de modo simultâneo, de todas as características de qualquer estado consciente⁶². Na perspectiva de Searle, essas duas unidades são características fundamentais para a compreensão do sentido de nossas experiências⁶³.

Após compreendido o conceito acerca da característica unidade e suas duas dimensões, veremos agora a terceira característica elencada por Searle, sendo esta, a característica da intencionalidade.

3. *Intencionalidade*

A característica intencionalidade está presente na maior parte dos estados conscientes. Os estados conscientes, em sua maioria, são intencionais⁶⁴. Ou seja, grande parte dos estados conscientes é dirigido a algo, mesmo que esse algo exista apenas enquanto conteúdo mental. O fato de nos dirigirmos a algo demonstra o caráter intencional do fenômeno consciente. Contudo, na minoria das vezes, pode

⁶² “Temos pouca compreensão de como o cérebro leva a cabo essa unidade. Em neurofisiologia, ela é denominada “o problema da junção”, e Kant denominou o mesmo fenômeno “a unidade transcendental de apercepção”.” (SEARLE, 1997, p.188).

⁶³ Segundo Searle, “Isto é ilustrado pelas várias formas de patologia, tais como os fenômenos de cérebro fragmentado (Gazzaniga,1970) e a síndrome de Korsakov (Sacks,1985)”. (SEARLE, 1997, p.188).

⁶⁴ O termo “intencionalidade” não possui aqui o sentido que comumente empregamos em nosso cotidiano, a saber, a vinculação entre ação e intenção — ação voluntária —, mas sim ao fato de os estados conscientes estarem dirigidos a algo.

haver casos em que os estados conscientes são desprovidos de intencionalidade. Poderíamos pensar, por exemplo, nos estados conscientes em que nos encontramos fortemente deprimidos ou em estado de êxtase, sem saber o motivo pelo qual nos encontramos de tal modo. Este seria um exemplo de estado consciente não intencional, um estado não intencionado por algo em particular. Contudo, os pensamentos em geral são sempre direcionados a algo, sendo, deste modo, intencional.

Um ponto ressaltado por Searle, em relação aos estados intencionais, é que todos eles se dão dentro de uma forma aspectual. Descrevo um dos exemplos oferecido por Searle para ilustrar o conceito de forma aspectual: segundo ele⁶⁵, a crença de que a Torre Eiffel está em Paris representa condições de satisfação, em relação à forma aspectual, distintas da crença de que a estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900 localiza-se na capital francesa, por mais que admitamos que a referência de ambos os termos, “Torre Eiffel/estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900” e “Paris/capital francesa”, são idênticos entre si.

Ou seja, as experiências conscientes se dão sempre em perspectiva, a partir de certo ponto de vista. Quando observamos um objeto, por exemplo, o observamos sob determinados aspectos e não sob outros⁶⁶. Ou quando ouvimos um som, ouvimos apenas determinados aspectos dele e de determinada direção. Do mesmo modo que ocorre com as experiências advindas dos sentidos da visão e da audição, ocorre também com as demais experiências sensoriais. Contudo, os objetos de nossas experiências não possuem em si nenhuma perspectiva. Toda perspectiva é decorrente das representações que fazemos dos objetos, e sempre se dão sob uma determinada forma aspectual. No exemplo da Torre Eiffel, a representação consciente do fato de a “estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900 localizar-se na capital francesa” possui uma forma aspectual diferente da representação consciente do fato de que a “Torre Eiffel está em Paris”. As condições de satisfação das representações conscientes não são as mesmas.

⁶⁵ Cf. SEARLE, 1997, p.223.

⁶⁶ Trago aqui um exemplo para aclarar o conceito: quando olhamos para uma esfera, não conseguimos observar o todo da esfera, mas sim parte dela. Se imaginarmos uma esfera colorida, veremos apenas parte das cores da esfera e não a esfera colorida como um todo. Deste modo, a intenção de observar a esfera se dá sob uma forma aspectual. Observamos a esfera sob determinados aspectos da mesma.

Em resumo, a característica intencionalidade pode ser expressa a partir do seguinte argumento: todo estado intencional ocorre a partir de experiências conscientes. As experiências conscientes se dão, em sua maioria, a partir de uma perspectiva, sob determinado aspecto. Logo, os estados intencionais ocorrem, em sua maioria, a partir de uma perspectiva, possuindo, assim, uma forma aspectual.

Compreendidos os critérios que fundamentam o conceito de intencionalidade e sua relação com a forma aspectual enquanto uma das características da consciência, passamos agora nossa investigação à quarta característica elencada por John Searle.

4. *Sensação subjetiva*

O conceito de subjetividade já foi tratado, em grande parte, na seção 3.2 do presente capítulo, porém vejamos, brevemente, um pouco mais do conceito concernente a esta característica. A sensação subjetiva é uma das mais importantes características da consciência, e é vista por Searle enquanto a característica responsável, mais do que qualquer outra, pelo embaraço filosófico que concerne à consciência⁶⁷.

A sensação subjetiva dos estados conscientes corresponde ao aspecto de sentir-se-como⁶⁸. Para compreender, precisamente, determinado estado consciente, é necessário ter a experiência deste determinado estado consciente, é necessário sentir-se-como este estado consciente. Por exemplo, jamais iremos compreender,

⁶⁷ Remete, até então, ao insolúvel problema dos *qualia*, já tratado anteriormente. Cf. *supra*, pp.20-22.

⁶⁸ Cito aqui uma passagem do artigo "What is it like to be a bat?" de Thomas Nagel (1937), em que fica extremamente claro o conceito de subjetividade, a necessidade de sentir-se-como para a compreensão do próprio estado subjetivo: "Afirmei que a essência da crença segundo a qual os morcegos têm experiência é haver algo que é ser como um morcego. Sabemos agora que na sua maioria, os morcegos (os microchiroptera, para ser mais preciso) percebem o mundo exterior sobretudo através de um sonar, ou eco localização, detectando a ressonância dos seus próprios trissos de alta frequência, rápida e sutilmente modulados, a partir de objetos dentro do seu alcance. Os seus cérebros foram feitos para correlacionar os impulsos de saída com os ecos subsequentes, e a informação assim adquirida permite aos morcegos discriminar com precisão a distância, dimensões, forma, movimento, textura, de um modo comparável ao que fazemos com a visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar no seu funcionamento a qualquer sentido que tenhamos, e não há razão para supor que é subjetivamente semelhante a seja o que for de que possamos ter experiência ou imaginar." (NAGEL, 1974, p.438 – Tradução nossa) A partir desta passagem, observamos claramente que, seguindo o exemplo, para compreender exatamente a experiência subjetiva de ser um morcego, é preciso ser um morcego. Ou seja, é uma experiência estritamente subjetiva, é necessário sentir-se-como um morcego para compreender com precisão o que é ser um morcego.

plenamente, o que é voar feito um pássaro. No entanto podemos especular como seria voar feito um pássaro. Podemos voar de asa-delta, parapente, parapente e outros equipamentos similares que nos possibilitam planar ao ar livre. São possibilidades de nos aproximarmos do sentir-se-como voar feito um pássaro, ou de, pelo menos, imaginarmos como seria voar feito um pássaro. Contudo, o pleno fenômeno consciente de voar feito um pássaro é inalcançável por nós humanos, pois é algo subjetivo e restrito à biologia do pássaro⁶⁹.

Entendido os fundamentos que concernem às sensações subjetivas, voltemos nosso estudo para a quinta característica da consciência apresentada por John Searle.

5. A conexão entre consciência e intencionalidade

Nesta característica da consciência, Searle afirma existir uma conexão entre consciência e intencionalidade. Essa conexão refere-se ao fato de, necessariamente, a intencionalidade ocorrer em estados conscientes ou potencialmente conscientes⁷⁰. Ou seja, a intencionalidade pode se expressar de dois modos: enquanto estados intencionais conscientes e enquanto estados intencionais inconscientes, mas potencialmente conscientes. Os estados intencionais conscientes são dependentes de um estado de consciência. Ou seja, não possuímos nenhum estado intencional consciente quando estamos, por exemplo, em estado de sono — sem sonhos — ou em estado de coma. Contudo, existe a categoria dos estados intencionais inconscientes. Os estados intencionais inconscientes, para existirem, não precisam da consciência em estado de “atividade”, no entanto precisam ser potencialmente conscientes.

⁶⁹ O aspecto *sentir-se-como* de estados conscientes é algo característico da subjetividade. Quando compreendemos que há estados conscientes em pássaros, por exemplo, tentamos extrair o aspecto *sentir-se-como* um pássaro. Onde não acreditamos haver estados conscientes não é possível pensarmos no aspecto *sentir-se-como*: “[...] não posso especular sobre como é *sentir-se-como* uma telha pregada num telhado por anos a fio, porque no sentido em que estamos empregando essa expressão não há absolutamente nada parecido com o *sentir-se* como uma telha, porque telhas não são conscientes. (SEARLE, 1997, p.190).

⁷⁰ Searle defende, no sétimo capítulo de *A Redescoberta da Mente*, que a intencionalidade não pode ser separada da consciência. Várias tentativas de separação intencionalidade/consciência ocorreram, na filosofia, na ciência cognitiva e na linguística, segundo Searle, “[...] pelo fato de não sabermos explicar a consciência, e de desejarmos ter uma teoria da mente que não seja desacreditada pelo fato de carecer de uma teoria da consciência. A ideia é tratar a intencionalidade “objetivamente”, tratá-la como se as características subjetivas da consciência realmente não tivessem importância para ela.” (SEARLE, 1997, p. 220)

Elaboro um exemplo para compreendermos melhor o conceito de estado intencional inconsciente. Pensemos na seguinte crença: “Paris é a capital da França”. Mesmo em estado de coma, de inconsciência, existe em nós a crença de que “Paris é a capital da França”. Ou seja, a crença “Paris é a capital da França”, mesmo que inconsciente, é potencialmente consciente, pois nada impede de trazermos tal crença, quando conscientes, para a consciência. Este é um exemplo de estado intencional inconsciente. Compreendidas as facetas fundamentais desta característica, passamos agora a investigar a sexta característica elencada por Searle.

6. A estrutura figura-fundo, gestáltica, da experiência consciente

Searle, nesta característica, afirma haver certa familiaridade entre a psicologia da Gestalt⁷¹ e o modo com o qual as experiências perceptivas se apresentam para nós, a saber, enquanto uma imagem contra um pano de fundo. Para compreendermos melhor a ideia central desta característica elencada por Searle, proponho que pensemos no seguinte exemplo: imaginemos um lápis sobre uma folha de papel, estando esta, sobre uma mesa. Ao vermos o lápis, vemo-lo sobre um pano de fundo: a folha de papel. Contudo, a folha de papel também está sob um pano de fundo, sendo este a mesa, e esta, por sua vez, é vista sob outro pano de fundo, o chão, e assim sucessivamente até atingirmos os limites de nosso campo visual. Esse pano de fundo, presente em nossas experiências visuais, de modo semelhante, acredita Searle, está presente também nas experiências conscientes em geral. Ou seja, aquilo tudo em que focarmos nossa atenção estará sempre sob um pano de fundo que não é ele mesmo o centro de nossa atenção. Isto é, todos os estados de consciência nos quais estamos focando nossa atenção se encontram sob um pano de fundo. O pano de fundo, no caso da consciência em geral,

⁷¹ Gestalt é um termo que tem origem na língua alemã de difícil tradução. Normalmente os termos mais utilizados para tradução são forma e configuração. Porém, a tradução é normalmente evitada, pois não traz com precisão o significado do termo utilizado pela psicologia. “A Gestalt entende que é de suma importância a disposição em que são apresentados à percepção os elementos unitários que compõem o todo. Uma de suas formulações bastante conhecidas é a de que “o todo é diferente da soma das partes”. Ou seja, a percepção que temos de um todo não é o resultado de um processo de simples adição das partes que o compõem.” (BOCK, 2004, p.50-57).

corresponde a todo o restante da experiência consciente que não está no centro de nossa atenção⁷².

Outro ponto levantado por Searle, relacionado à estrutura figura-fundo das experiências conscientes, é que nossas percepções são estruturadas de modo a se organizarem em objetos e características de objetos. Isto é, todo ato de ver ou perceber, por exemplo, é um ato de ver como ou perceber como. Toda consciência de algo é consciência deste algo de tal e tal modo⁷³.

Assim sendo, podemos perceber que Searle nos apresenta dois aspectos que, apesar de distintos, se relacionam: a estrutura figura-fundo da percepção e da consciência em geral e o modo com o qual organizamos nossas experiências perceptivas — objetos e características de objetos. Compreendidas as facetas fundamentais desta característica, voltemos nossa investigação para a sétima característica.

7. O aspecto da familiaridade

O aspecto da familiaridade, a meu ver, é a característica mais complexa da consciência, fundamentada por Searle. Esta característica envolve algumas das outras características já por nós investigadas. Desse modo, opto por trazer ao texto uma passagem da obra de Searle que, apesar de longa, expressa de modo sistemático os fundamentos desta característica. Nas palavras de Searle:

O argumento, em poucas palavras, é: todo ato de percepção é perceber como e, de modo mais geral, toda consciência *de* é consciência *como*. Para ser consciente de algo, você tem que ser consciente dele como algo (novamente, salvo patologia etc.), mas perceber como, e outras formas de consciência como, requerem categorias. Contudo, as categorias preexistentes implicam familiaridade anterior com as categorias, e disso decorre que as percepções estão sob o aspecto do familiar. *Portanto, essas categorias são coerentes entre si: estruturalidade, percepção como, a forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade. Experiências conscientes apresentam-se a nós como estruturadas, essas estruturas permitem-nos perceber coisas sob aspectos, mas esses aspectos estão sujeito ao domínio, por nossa parte, de um conjunto de categorias, e*

⁷² O exemplo que utilizamos na característica da Unidade — acompanhar a partida de futebol pela televisão comendo pipoca e bebendo cerveja — pode ser pensado aqui para ilustrar a característica figura-fundo. Se acompanhar a partida de futebol, por exemplo, for o centro de nossa atenção, todas as demais partes que compõem esse grande campo unificado de consciência, serão o pano de fundo da experiência de acompanhar a partida de futebol.

⁷³ Essa asserção aparecerá de modo mais claro e exemplificado no estudo da próxima característica.

essas categorias, sendo familiares, permitem-nos, em graus variados, assimilar nossas experiências, por mais originais que sejam, ao familiar. (SEARLE, 1997, p. 196, grifo do autor).

A partir da passagem acima, podemos perceber que a característica do aspecto da familiaridade se faz presente em todas as nossas percepções — exceto, em casos patológicos, como afirma Searle. Como vimos na característica anterior — sexta característica — nossas percepções se organizam em objetos e características de objetos, de modo estruturado. A possibilidade de organização e estruturação, em sua maior parte, só se dá devido ao fato de possuímos o aspecto da familiaridade enquanto uma das características da consciência. Organizamos os objetos e suas características de modo a categorizarmos sob o aspecto da familiaridade. É importante destacarmos aqui, para compreendermos corretamente o raciocínio, que, na passagem acima, Searle está utilizando o termo “categorias” para fazer referência a dois âmbitos distintos: um deles diz respeito à organização de objetos e características de objetos em categorias de objetos e características de objetos, e o outro refere-se a categorias da consciência — estruturalidade, percepção como, a forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade. Ou seja, categorias faz parte das categorias da consciência.

Como vimos anteriormente — terceira característica —, todo fenômeno consciente de algo, é um fenômeno consciente deste algo de tal e tal modo; suas características se apresentam para a consciência de determinada maneira, a partir de determinado ponto de vista, sob certa perspectiva, sob certo aspecto. Todo fenômeno consciente de ver ou perceber, por exemplo, é um fenômeno consciente de ver como ou perceber como. Esses fenômenos conscientes de ver como e perceber como são organizados em certas categorias. Para melhor ilustrar a ideia proponho um exemplo: imaginemos que viajássemos para outro país, o Japão, por exemplo. Lá iremos nos deparar com vários objetos de experiência: carros, casas, lixeiras, ruas, calçadas, entre outros. Apesar de serem objetos de experiência com características diferentes dos objetos presentes em nosso cotidiano, iremos, ainda assim, perceber o aspecto da familiaridade⁷⁴ em tais objetos. Iremos, de imediato,

⁷⁴ O aspecto da familiaridade ainda pode se apresentar em graus variados, enquanto um fenômeno escalar. “No topo da escala da familiaridade estão os objetos, cenas, pessoas e visão de minha vida cotidiana, ordinária. Mais abaixo estão as cenas estranhas nas quais objetos e pessoas são, não obstante, facilmente reconhecíveis e categorizáveis por mim. Ainda mais abaixo estão cenas em que

categorizá-los de acordo com o aspecto de familiaridade ali presente: carro enquanto carro, lixeira enquanto lixeira e assim por diante.

Desse modo, percebemos que as experiências conscientes acerca dos objetos japoneses irão se apresentar para nós como já estruturadas, decorrentes da familiaridade em relação à estruturalidade, percepção como, forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade presente nos objetos japoneses. É por este motivo que Searle conclui que as categorias da estruturalidade, percepção como, forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade são coerentes entre si. Compreendidos os conceitos dessa característica da consciência, vamos à próxima.

8. *Transbordamento*

A característica da consciência, cujo termo utilizado por Searle é “transbordamento”, diz respeito ao fato de os estados conscientes fazerem referência a mais do que aquilo que se apresenta enquanto conteúdo imediato. Ou seja, o conteúdo imediato tende a extravasar, de modo a associar-se a outros pensamentos que, de certa forma, eram parte do conteúdo imediatamente nos dado, mas que, de outra forma, não eram. Para ilustrar a ideia presente aqui, apresento um dos exemplos oferecidos por Searle⁷⁵: Searle afirma que ao olhar pela sua janela é possível observar árvores e um lago. Caso alguém o questionasse a respeito do que vê, Searle afirma que sua resposta teria uma extensibilidade ilimitada. Ele poderia afirmar que não vê as árvores apenas como árvores, mas sim enquanto pinheiros, pinheiros semelhantes aos pinheiros da Califórnia, porém diferentes em certos aspectos, e semelhantes em outros e assim por diante. Isto é, a característica transbordamento traz como ideia central o fato de que os estados conscientes não se restringem aos conteúdos percebidos de imediato; eles vão além. Compreendido o conceito chave desta característica, passamos nossa investigação à próxima.

9. *O centro e a periferia*

encontro pouco que seja reconhecível e categorizável. Estas são as cenas retratadas por pintores surrealistas.” (SEARLE, 1997, pp.194-195) Searle ainda conclui afirmando que caso houvesse uma circunstância em que o aspecto da familiaridade não estivesse presente em nenhuma escala, seria um caso patológico ao extremo.

⁷⁵ Cf. SEARLE, 1997, pp.197-198.

Como vimos anteriormente — segunda característica —, os estados conscientes ocorrem de modo unificado. Contudo, em meio a essa unidade, há o *centro e a periferia* da consciência. Searle, nesta característica, quer destacar que o centro de nossa consciência se dá em relação àquilo que, em determinado momento, é o centro de nossa atenção, e que a periferia é tudo o que está fora do centro de nossa atenção. Pensemos no seguinte exemplo: neste momento estou digitando estas palavras que você, nesse momento posterior, está lendo. Minha atenção, agora, está voltada para a explanação dos conceitos filosóficos que estou investigando. Ou seja, o centro de meu estado consciente, neste momento, é o entendimento e a explanação de determinados conceitos. Porém, neste mesmo momento, estou consciente, mesmo que de modo desatento, a outros fenômenos que fazem parte de minha sensibilidade consciente: o encosto de minhas costas sobre a cadeira; as roupas sobre meu corpo; os sapatos calçados em meus pés; o relógio preso em meu pulso; entre outros. Tudo isso também faz parte de meu atual campo de consciência, porém enquanto fenômenos periféricos.

Um ponto crucial ressaltado por Searle, e que devemos compreender aqui, é que precisamos explicitar a distinção contida entre os conceitos “centro-periferia da atenção” dos “estados de consciência-inconsciência”. Do fato de minha atenção não estar voltada para o relógio que está em meu pulso, não decorre que eu não esteja consciente acerca dele. Isto é, periféricamente estou consciente de que estou usando um relógio, do mesmo modo que estou consciente de estar vestido e sentado em uma cadeira. Contudo, o nível de consciência acerca desses fenômenos periféricos não se iguala ao nível de consciência dos fenômenos presentes no centro de minha atenção. Porém, se neste momento eu viesse a cair da cadeira ou o relógio se desprendesse de meu pulso, o centro de minha consciência se voltaria para esses fenômenos, e aquilo que, até então, era o centro de minha atenção — o entendimento e a explanação dos conceitos — agora retirar-se-ia para o campo periférico de minha consciência. Ou seja, eu não estava inconsciente para o fato de estar sentado, vestido, calçando sapatos e usando relógio, estes fenômenos conscientes apenas não estavam no centro de minha atenção⁷⁶. Em outras palavras:

⁷⁶ Para melhor ilustrar a ideia, cito aqui um dos exemplos oferecidos por Searle: “O carpinteiro, enquanto crava os pregos, pode estar pensando em sua namorada ou no almoço, e não

estamos conscientes de todos os fenômenos que fazem parte da unidade dos estados de consciência⁷⁷, seja de modo central ou periférico⁷⁸.

10. Condições de limites

Nesta característica, Searle sustenta a ideia de que os estados conscientes são caracteristicamente localizados. Isto é, o dia do mês, a época do ano, o país que sou cidadão, meu nome, meu passado, a hora do dia, o lugar onde estou, entre outros, tudo isso faz parte da localização espaço-temporal-sócio-biológica de meus estados conscientes. Contudo, a localização em si não é, de modo necessário, objeto da consciência, nem enquanto fenômeno consciente periférico⁷⁹. Dito de outra maneira: a localização espaço-temporal-sócio-biológica está presente nos fenômenos conscientes, mas pode não ser ela mesma objeto da consciência. Compreendido esta asserção, vamos à próxima característica.

11. Humor

O humor, na visão de Searle (1997), é uma característica que perpassa todos os estados conscientes. Contudo, apesar de o humor fazer parte dos estados de consciência, o mesmo não é, necessariamente, intencional. Podemos nos encontrar em estado eufórico ou deprimido sem, necessariamente, estarmos conscientemente voltados para alguma satisfação intencional. O humor, mais precisamente, fornece a “cor” ou “tonalidade” que caracteriza determinado estado consciente ou determinada sequência de estados conscientes. Seguindo o exemplo de Searle⁸⁰, para um homem que se encontra em estado de humor eufórico, a visão da árvore, da

concentrando toda sua atenção no ato de martelar. Ainda assim, porém, é totalmente errado insinuar que esteja inconsciente do ato de martelar. A não ser que seja um completo zumbi ou uma máquina inconsciente, ele está inteiramente consciente de sua ação de martelar, embora isto não seja o centro de sua atenção.” (SEARLE, 1997, p.199-200).

⁷⁷ Cf. *supra*, segunda característica.

⁷⁸ Muitas vezes, em nossa linguagem coloquial, ouvimos ou falamos que determinada ação ocorreu de modo inconsciente. Se considerarmos a característica fundamentada por Searle, o centro e a periferia da consciência, falar que alguém agiu inconscientemente é um grande equívoco.

⁷⁹ “Uma forma de observar a difusibilidade do limite da consciência é em casos de sua interrupção. Há, por exemplo, um sentimento de desorientação que toma conta de nós quando subitamente somos incapazes de recordar em que mês estamos, ou onde estamos, ou qual é a hora do dia.” (SEARLE, 1997, p.201).

⁸⁰ Cf. SEARLE, 1997, p.202.

paisagem e do céu é uma fonte de grande alegria. Já para um homem cujo humor encontra-se deprimido, essa mesma visão produz ainda mais depressão.

Contudo, o humor nem sempre aparece em sua totalidade. A euforia ou depressão representa, de certo modo, os dois extremos dessa totalidade. Sabemos “na prática” que nosso humor pode oscilar, gradativamente, de um extremo ao outro. Porém a presença de alguma “tonalidade” de humor, seja “para cima” ou “para baixo”, permeia todos os nossos estados conscientes⁸¹; o humor faz parte de nossa vida consciente. Compreendidas as facetas fundamentais da característica humor, vamos à última característica elencada por Searle.

12. A dimensão prazer-desprazer

A dimensão prazer/desprazer, juntamente com a característica humor, é observada por Searle enquanto uma característica que permeia todos os nossos estados conscientes. De acordo com Searle⁸², sempre podemos questionar ou sermos questionados se algo foi divertido ou entediante, se estávamos felizes ou tristes, irritados ou encantados, incomodados, entretidos, entusiasmados, entre outros. Ou seja, a dimensão prazer-desprazer acompanha nossa vida consciente o tempo todo, e, do mesmo modo que a característica humor, a dimensão prazer-desprazer possui muitas subdimensões, podendo assim, se fazer presente em maior ou menor grau.

Esta foi a última característica elencada por Searle ao descrever a estrutura da consciência⁸³. Havendo-nos a compreensão dos fundamentos das doze

⁸¹ “Quando nosso estado de espírito normal é radicalmente alterado, quer para cima quer para baixo, quer para a euforia inesperada quer para uma depressão, subitamente nos tornamos cientes do fato de que estamos sempre com algum humor [...]” (SEARLE, 1997, p.202).

⁸² Cf. SEARLE, 1997, p.203.

⁸³ A partir dessa explanação, nos foi possível perceber os critérios que fundamentam cada uma das doze características descritas por Searle. Chamo a atenção aqui para três das características apresentadas: modalidades finitas — primeira característica —; humor — décima primeira característica —; a dimensão prazer-desprazer — décima segunda característica. Entre a característica humor e a característica prazer-desprazer, é possível notarmos certa semelhança, visto que ambas podem oscilar em graus de intensidade. Podemos supor, ainda, que ambas descrevem um fenômeno interno parecido. Na característica modalidades finitas, também nos é possível encontrar elementos semelhantes às características de humor e prazer-desprazer, visto que há, em sua estrutura, as características de agrado-desagrado. Searle não aprofunda sua investigação a ponto de comparar tais características e definir os motivos pelos quais elas se distinguem. Contudo, acredito que podemos, após nossa investigação, fazer algumas asserções: com base em nosso conhecimento prático — o conhecimento acerca de nossos fenômenos conscientes —, poderíamos afirmar que é possível estarmos desenvolvendo uma atividade desagradável com humor elevado. Por exemplo:

características responsáveis pela estruturação da consciência, creio que já possuímos, minimamente, um “mapa geral” do modo como se dão e se estruturam os fenômenos conscientes na filosofia de Searle. Assim sendo, voltemos agora nossa investigação para um ponto que acredito ter bastante relevância para o estudo, pois muitas vezes, naturalmente, tendemos a conceber ambos os termos como dotados de um mesmo sentido, mas que, em verdade, é possível percebermos que, na perspectiva de Searle, os conceitos se distinguem, sendo estes, mente e consciência.

3.4 MENTE E CONSCIÊNCIA: ALGUMAS DISTINÇÕES

Pretendo tratar aqui, brevemente, dentro da perspectiva searleana, acerca dos conceitos de mente e consciência que, muitas vezes, são concebidos por nós enquanto sinônimos. Em certa medida não estamos completamente equivocados, pois todo e qualquer fenômeno consciente é, fundamentalmente, mental. Contudo, a mente não se limita apenas aos estados conscientes. Ou seja, a relação entre mente e consciência não se expressa através de um bicondicional, antes disso, é a consciência que está condicionada à mente: todo estado consciente é, necessariamente, mental, mas nem todo estado mental é, necessariamente, consciente. Alguns estados mentais não são estados conscientes, mas nem por isso deixam de ser estados mentais.

A mente, de certo modo, divide-se em dois âmbitos: consciente e inconsciente potencialmente consciente. Os termos consciente e inconsciente permeiam praticamente toda a teoria da consciência de John Searle. Porém, no sétimo capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, Searle aprofunda sua investigação acerca do consciente e do inconsciente. Creio que, a partir das investigações até aqui elaboradas, já possuímos uma descrição razoável do modo como ocorrem e se

poderíamos pensar em alguém trocando um dos pneus de seu carro em um dia chuvoso, — o que, creio eu, não é algo agradável — e, ao mesmo tempo, estar em estado eufórico, pelo simples fato de saber que está a caminho da concessionária, onde irá deixar seu carro usado e realizar o sonho de comprar um carro novo. Ou seja, é possível concebermos que há diferenças entre as características humor e agrado-desagrado. Poderíamos afirmar, também, que trocar pneu em um dia chuvoso não é algo prazeroso. Logo, é possível concluirmos que a característica humor distingue-se, também, da característica prazer-desprazer. Quanto às características agrado-desagrado e prazer-desprazer, creio que poderíamos afirmar a existência de uma maior proximidade entre ambas, proximidade esta, que não me permite, no momento, encontrar um exemplo suficientemente eficaz para distingui-las.

estruturam os fenômenos conscientes. Assim sendo, focaremos nosso estudo acerca do inconsciente.

No capítulo acima citado, Searle desenvolve uma aprofundada investigação do inconsciente e a relação do mesmo com a consciência. Em meio à investigação, Searle conclui a existência de estados mentais inconscientes⁸⁴. Para ilustrar o modo como se fundamenta um estado mental inconsciente, proponho o seguinte exemplo: tenho a crença de que o clube Grêmio Foot-Ball Porto Alegre conquistou o campeonato de futebol Libertadores da América no ano de 2017. Na maior parte do tempo, esta crença não faz parte de meus estados conscientes, mas nem por isso tal crença perde o atributo de ser um estado mental; um estado mental genuíno. Quando consciente, não há nada que me impeça de trazer esse estado mental inconsciente à consciência, a exemplo do presente momento.

De certa forma, essa possibilidade de trazer os estados mentais à consciência é o que define os estados mentais inconscientes. Todos os estados mentais inconscientes só são estados mentais pelo fato de serem, potencialmente, conscientes. Está bem, mas então qual é a ontologia dos estados mentais inconscientes? Searle⁸⁵ certamente responderia essa questão afirmando que a ontologia dos estados mentais inconscientes consiste inteiramente na existência de fenômenos neurofisiológicos objetivos. Ou seja, todos os estados mentais inconscientes correspondem a características cerebrais objetivas, características objetivas de terceira pessoa potencialmente capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos. Está bem, mas então todo nosso inconsciente é mental? Todas as características cerebrais objetivas são estados mentais inconscientes? Searle nos oferece a seguinte resposta para tais questões:

“[...] consideremos os casos que são nitidamente mentais, embora inconscientes, e contrastemo-los com casos que são “inconscientes” porque não são absolutamente mentais. Considere a diferença, por exemplo, entre minha crença (quando não estou pensando sobre isso) de que a Torre Eiffel está em Paris e a mielinização dos axônios em meu sistema nervoso central. Há um sentido em que ambas são inconscientes. Porém, há grande diferença entre elas no sentido de que os estados estruturais de meus axônios não poderiam ser em si estados conscientes, por que não há nada mental neles. Em nome desse argumento, admito que a mielinização atua essencialmente na produção de meus estados mentais, mas, ainda que os axônios mielinizados fossem, eles mesmos, objetos de experiências,

⁸⁴ Cf. *Supra*, a terceira característica da consciência (intencionalidade).

⁸⁵ Cf. SEARLE, 1997, p. 228.

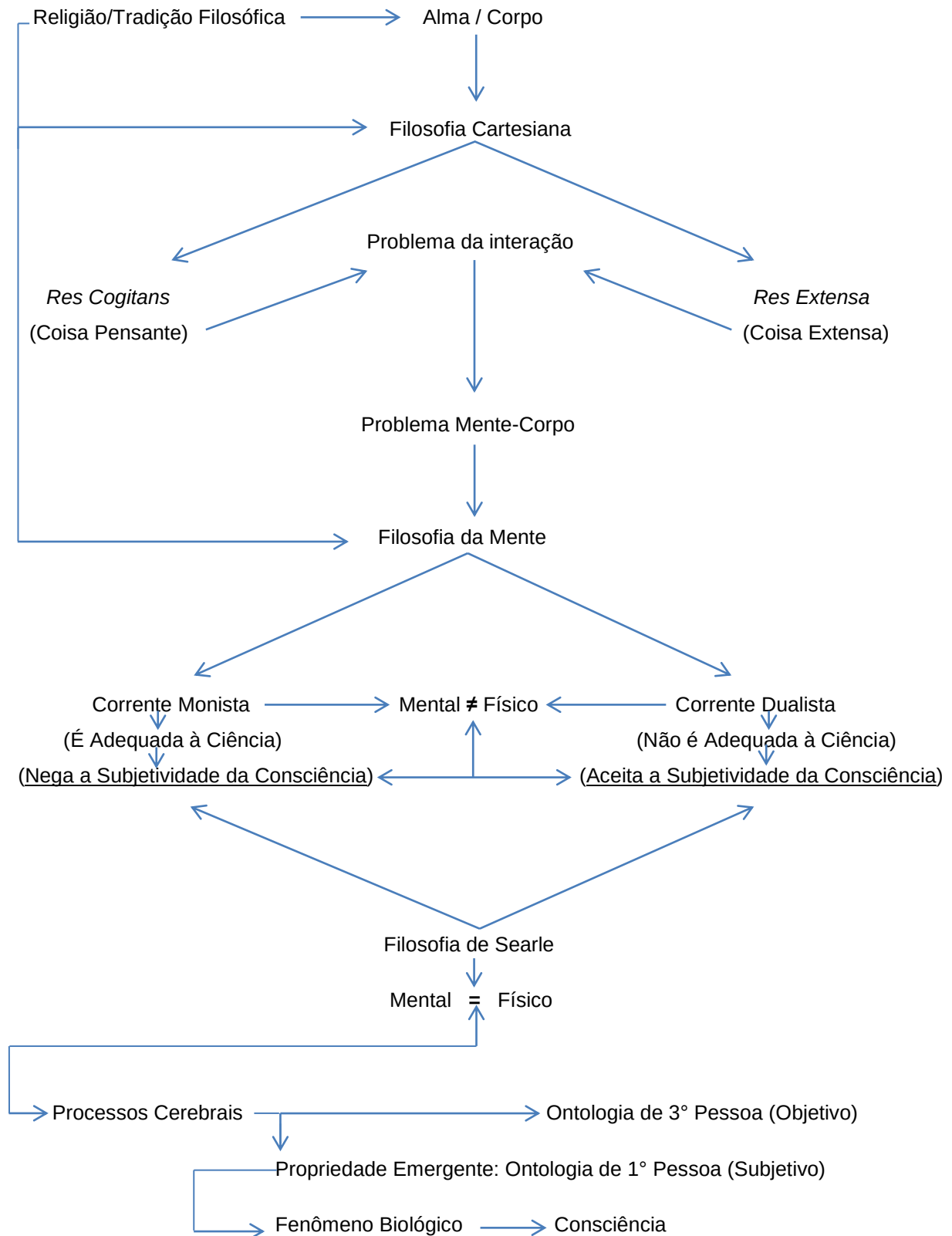
mesmo que eu pudesse sentir interiormente o estado das bainhas de mielina, ainda assim as estruturas reais não são, em si, estados mentais. Nem toda característica inconsciente de meu cérebro que (como a mielinização) atua essencialmente em minha vida mental é, em si, uma característica mental.” (SEARLE, 1997, p.222).

Percebemos, assim, que nem todas as características cerebrais são estados mentais. Como observamos anteriormente, todos os estados mentais inconscientes só são estados mentais pelo fato de serem, potencialmente, capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos. Como também já observamos ao investigarmos a estrutura da consciência, — terceira característica da consciência — os pensamentos são fenômenos conscientes intencionais e ocorrem sob determinada forma aspectual. Desse modo, poderíamos formular uma definição com melhor exatidão para os fenômenos mentais inconscientes: toda característica inconsciente é mental se, e somente se, for potencialmente consciente, de modo intencional e sob determinada forma aspectual. A minha crença de que o clube Grêmio Foot-Ball Porto Alegre conquistou o campeonato de futebol Libertadores da América no ano de 2017 satisfaz as condições de intencionalidade e forma aspectual. A condição de intencionalidade é cumprida pelo fato de meu pensamento se dirigir ao Grêmio Foot-Ball Porto Alegre, e a forma aspectual, neste caso, é satisfeita por fazer referência à conquista da Libertadores da América do ano de 2017 e não, por exemplo, à Copa do Brasil de 2015.

Após este estudo acerca da relação entre o inconsciente e a consciência, nos foi possível perceber que os termos “mente” e “consciência”, na perspectiva searleana, não possuem exatamente o mesmo significado. Compreendemos que os fenômenos conscientes são, necessariamente, mentais, mas que a mente não se restringe à consciência. Este era o principal objetivo da presente seção, mostrar que os termos “mente” e “consciência” não possuem a mesma extensão. Após esse passo, desenvolverei, na seção que se segue, como fechamento do capítulo, um mapa conceitual seguido de algumas considerações, visando a expressar o movimento teórico elaborado por John Searle.

3.5 MAPEANDO O CONTEÚDO

Elaboro aqui um pequeno mapa conceitual, o qual visa estruturar os principais conceitos tratados até agora, tendo como objetivo aclarar ao máximo o movimento filosófico de John Searle:



A partir deste mapa conceitual, nos é possível perceber o modo com o qual John Searle abandona os conceitos tradicionais acerca dos termos “mental” e “físico”, que até então eram entendidos pelas tradições enquanto contrapostos e auto-excludentes. Assim sendo, Searle passa a afirmar o mental enquanto físico, e concebe a realidade em dois âmbitos distintos: em primeira pessoa e em terceira pessoa.

3.6 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Até o presente momento, nos foi possível perceber a tentativa de desvinculação de Searle acerca das concepções aceitas pelas correntes tradicionais do campo da Filosofia da Mente — monismo-dualismo. Percebemos que Searle se opôs ao pensamento monista devido ao fato de o mesmo negar a existência dos fenômenos conscientes. Por outro lado, vimos que Searle não se mostrou adepto ao pensamento dualista também, devido ao fato de o mesmo se basear no pressuposto de que a consciência não faz parte da física do mundo, implicando, assim, em um distanciamento do pensamento científico. Assim sendo, percebemos que Searle buscou superar ambas as correntes.

Vimos que a “mola propulsora” para o movimento de superação da teoria searleana em relação às concepções tradicionais se deu a partir de uma resignificação para os termos “mental” e “físico”. Ao afirmar que o mental é físico, Searle buscou não apenas aceitar a consciência, mas aceitá-la de tal modo que fosse possível um estudo científico da mesma. Ou seja, percebemos que Searle, a seu modo, aceitou a consciência, tal qual a corrente dualista — no que diz respeito a sua existência e subjetividade —, e buscou adequá-la ao pensamento científico, tal qual a corrente monista — quanto à aceitação da mente enquanto uma propriedade física do cérebro. Percebemos que o movimento teórico searleano tendeu a superar a dicotomia contida entre ambas as correntes.

Atribuindo fisicalidade ao mental, como observamos⁸⁶, Searle passou a conceber duas realidades ontológicas: uma, de primeira pessoa, e outra, de terceira

⁸⁶ Cf. *supra*, pp.32-39.

pessoa. A ontologia de primeira pessoa, como vimos⁸⁷, é aquela que corresponde à consciência, sendo esta uma propriedade física e de nível superior do cérebro, emergente dos processos cerebrais. Já os processos cerebrais responsáveis pela emergência da consciência, percebemos que correspondem a uma ontologia de terceira pessoa.

Desse modo, como já observado⁸⁸, Searle definiu a consciência enquanto um fenômeno biológico natural, constituído por doze características irreduzivelmente subjetivas. Vimos que essa dúzia de características é o que dá forma à consciência e condiciona seu modo de ser ao âmbito de primeira pessoa, implicando, necessariamente, na impossibilidade de operar uma redução ontológica na mesma. Assim sendo, percebemos que a consciência é tida enquanto um fenômeno biológico natural — ou uma propriedade emergente — resultante de uma ontologia objetiva e ontologicamente irreduzível à ontologia objetiva que a precede. Ou seja, vimos que, para Searle, a consciência emerge dos processos cerebrais objetivos, mas, devido a seu caráter subjetivo, não se reduz a eles.

Desse modo, nos é possível perceber que, mesmo concebendo o mental enquanto físico, Searle ainda defende uma dualidade ontológica: uma de primeira pessoa, e outra, de terceira pessoa. Essa dualidade ontológica, defendida por Searle, consiste em duas realidades: realidade objetiva — processos cerebrais — e realidade subjetiva — fenômenos conscientes.

Contudo, tendo como base teórica a aceitação de uma realidade dualística, Searle consegue se adequar ao pensamento científico? E até que ponto essa dualidade não o torna um dualista? O objetivo do próximo capítulo é investigarmos acerca destas questões. Investigaremos quais os principais argumentos de John Searle em defesa da aceitação científica de sua teoria e se o mesmo supera ou recai em algum tipo de dualismo.

⁸⁷ Cf. *supra*, pp.32-39.

⁸⁸ Cf. *supra*, pp.37-38.

4 CAPÍTULO III É POSSÍVEL UMA CIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA?

“Não menos triste, deixamos nossos métodos de pesquisa ditar o tema, em vez da discussão. Como o bêbado que perde as chaves do carro no matagal escuro, mas procura por elas sob a luz da rua, “porque a iluminação é melhor aqui” [...]”.

(John Rogers Searle)

Há pouco mais de 500 anos, ainda acreditávamos que éramos o centro do universo. Atualmente já não pensamos mais assim, pois temos pleno conhecimento de que somos parte de um planeta pequenino, localizado em uma posição aleatória na imensidão do cosmos. Os avanços científicos e tecnológicos nos possibilitaram explorar parte do universo e descobrir que seus limites são imensuráveis. Através de radiotelescópios, sondas e outros, conseguimos mapear perfeitamente boa parte de nossos planetas vizinhos e ter um panorama geral de nosso sistema solar — o que significa um enorme avanço. Ou seja, a ciência nos possibilitou avançar de modo a ultrapassar os limites de nossa atmosfera e invadir as atmosferas vizinhas em busca de conhecimento. Fomos para muito longe em busca de conhecimento!

Contudo, não é necessário “viajarmos” tão longe para nos depararmos com lacunas explicativas até então não resolvidas pela ciência atual. Há algo bem mais próximo de nós, ou melhor, em nós, que ainda não conhecemos suficientemente bem: o cérebro⁸⁹. Possuímos uma capacidade incrível para criar, discriminar, combinar elementos, entre outros. Como conseguimos fazer isso? Como conseguimos compor uma melodia, por exemplo?

Os avanços da neurociência, até então, já nos possibilitaram descobrir que toda nossa capacidade intelectual é produto de nosso cérebro, do qual fazem parte bilhões de neurônios, e dentre os quais ocorrem trilhões de sinapses⁹⁰. Mas no que

⁸⁹ “Até agora, não chegamos a um princípio teórico unificador da neurociência. Assim como temos uma teoria atômica da matéria, uma teoria de doenças causadas por micróbios, uma teoria da herança genética, uma teoria da placa tectônica da geologia, uma teoria da seleção natural da evolução, uma teoria do bombeamento de sangue do coração, e, até mesmo, uma teoria da contração dos músculos, não possuímos, neste sentido, uma teoria do como o cérebro funciona.” (SEARLE, 1998, p.211).

⁹⁰ Cf. TEIXEIRA, 2008, p. 108.

consiste um neurônio? E qual sua função? Um neurônio, afirma Searle⁹¹, é uma célula quanto qualquer outra, visto que possui, tal qual as demais, uma membrana celular e um núcleo central. Contudo, a grande diferença entre os neurônios e outros grupos de células se dá devido a sua anatomia e a sua fisiologia.

Existe mais de um tipo de neurônio em nosso cérebro, porém os mais típicos e férteis são os que possuem uma terminação alongada e filiforme, a qual denomina-se axônio, e uma série de filamentos “pontagudos” chamados dendritos. Searle desenvolve uma descrição resumida do funcionamento dos neurônios⁹², a qual abordaremos aqui de modo bem superficial: os neurônios recebem sinais através de seus dendritos, os quais são processados no corpo celular — também denominado “soma” — e emitidos pelo axônio. O sinal emitido é um impulso elétrico — impulso nervoso —, que será comunicado aos próximos neurônios da linha por meio dos neurotransmissores liberados na fenda sináptica.

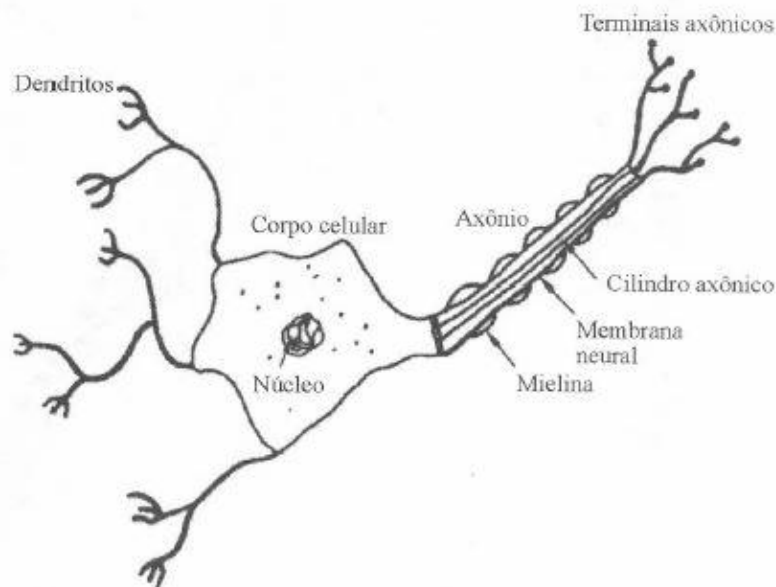


Fig. 1.1 – Esquema geral de um neurônio.

Imagem retirada da obra *Mente, Cérebro e Cognição*, de João de Fernandes Teixeira.

⁹¹ Cf. SEARLE, 1998, p.52.

⁹² Cf. SEARLE, 1998, p.52-53.

Nossa capacidade intelectual é, fundamentalmente, resultado dessa comunicação que ocorre entre os neurônios por meio dos impulsos nervosos. Mas a grande questão para se pensar em Filosofia da Mente é: como é possível processos cerebrais produzirem consciência? Como é possível descargas elétricas e ligações químicas produzirem nossos sentimentos subjetivos de alegria, tristeza, raiva, amor, e todos os demais fenômenos que fazem parte de nossa vida mental? Será possível pensar tais questões cientificamente?

Os processos cerebrais, como vimos⁹³, são, para Searle, fenômenos objetivos de terceira pessoa — fenômenos observáveis. Contudo, observamos que Searle aceita a consciência enquanto um fenômeno de primeira pessoa, emergente dos processos cerebrais. Assim sendo, Searle conclui, como observado⁹⁴, a impossibilidade de operar uma redução ontológica na consciência. Ou seja, para Searle, os sentimentos de alegria, raiva, tristeza, entre outros, não podem ser reduzidos, ontologicamente, aos neurônios e as descargas elétricas que ocorrem entre os mesmos. Mas então como explicar a consciência? A resposta de Searle é que a consciência deve ser explicada através de uma redução causal⁹⁵.

O objetivo geral do presente capítulo é investigar acerca das respostas de Searle em favor de uma investigação científica da consciência. Veremos quais são seus argumentos que visam sustentar a possibilidade de investigação de tal fenômeno e se, a partir dos mesmos, Searle supera ou fracassa em sua tentativa de superação das correntes monista-dualista.

Para tanto, o estudo se dará do seguinte modo: primeiramente, iremos investigar se o modo com o qual Searle opera seu conceito de irreducibilidade ontológica, acerca dos fenômenos mentais, o condiciona a um tipo de dualismo ou não. Em um segundo momento, veremos algumas distinções desenvolvidas por Searle acerca dos conceitos de ontologia, epistemologia e causação. Por fim, analisaremos os argumentos de John Searle em prol da possibilidade de adequação científica de sua teoria. Passamos nossa análise ao primeiro ponto.

4.1 SEARLE FUNDA UM NOVO DUALISMO?

⁹³ Cf. *supra*, pp.33-35.

⁹⁴ Cf. *supra*, pp.32-35.

⁹⁵ Cf. SEARLE, 1998, p.206.

A partir do estudo desenvolvido até aqui, nos foi possível perceber a presença de uma dupla ontologia na filosofia de John Searle: uma ontologia de primeira pessoa — fenômenos conscientes — e uma ontologia de terceira pessoa — os processos cerebrais que dão condição de emergência para os fenômenos conscientes. Searle não menciona em momento algum, ao longo dos escritos investigados por nós durante a elaboração do presente trabalho, a formulação ou intenção de formular uma nova forma de dualismo; pelo contrário, ele claramente rejeita a tradição⁹⁶.

Na conclusão da obra *O Mistério da Consciência*, Searle afirma que seu modo de conceber a consciência, a saber, enquanto um fenômeno biológico de primeira pessoa, não acarreta forma alguma de dualismo:

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

O argumento de Searle é de que tanto a consciência quanto as experiências da consciência são a mesma coisa. Logo, é impossível distinguirmos entre consciência e experiências conscientes, tal qual distinguimos as experiências conscientes das demais propriedades e as propriedades em si mesmas. Assim sendo, Searle afirma que devemos aceitar a consciência e sua irredutibilidade, e sustenta que tal aceitação não nos leva à forma alguma de dualismo, pois a consciência é um fenômeno biológico de nossa realidade, tão físico quanto os demais fenômenos. A única diferença entre os fenômenos conscientes e os demais fenômenos, é que a realidade dos fenômenos conscientes ocorre em primeira pessoa, sendo, assim, irredutivelmente subjetivos.

Contudo, é possível questionarmos esta afirmação de Searle: ao sustentar a existência de duas ontologias distintas, uma intrínseca à física do mundo (objetiva) e

⁹⁶ “Minha concepção, enfaticamente, não é nenhuma forma de dualismo. Rejeito tanto o dualismo de propriedades quanto o de substâncias [...]” (SEARLE, 1997, p.45).

outra relativa à experiência pessoal, ou seja, de primeira pessoa (subjetiva), Searle não acaba por conceber uma realidade dualística? Analogamente, os conceitos subjetivo e objetivo — pensando-os ontologicamente — não retratam o caráter de oposição pensado pela tradição acerca dos conceitos de mental e físico?

A cisão entre os conceitos subjetivo-objetivo, operada por Searle, frisa a existência de uma realidade irreduzivelmente subjetiva, e de uma outra, objetiva, evidenciando, assim, uma forma de dualismo nos escritos do filósofo americano. A forma com a qual o conceito de irreduzibilidade é trabalhado por John Searle acarreta, necessariamente, uma forma de dualismo conceitual entre subjetivo e objetivo⁹⁷. Se um dos propósitos de Searle era superar o dualismo, poderíamos afirmar que, neste ponto, ele fracassou.

Contudo, há um ponto relevante a ser destacado aqui, que demonstra um grande avanço da filosofia searleana: mesmo que nesta perspectiva o ser humano possua uma dupla ontologia, não significa que estamos nos defrontando com o clássico problema da interação mente-corpo — como algo não físico pode se relacionar de modo causal com algo físico —, com o qual se deparou René Descartes na modernidade, e também os dualistas posteriores. Ou seja, mesmo havendo dois eventos ontologicamente distintos ocorrendo de modo simultâneo, não precisamos responder como eles interagem, pois ambos os eventos são físicos e fazem parte do cérebro: um evento de primeira pessoa — consciência e seu caráter qualitativo subjetivo —, emergente dos processos cerebrais, e outro evento objetivo, a saber, os próprios processos cerebrais.

Em resumo, não há como negar o caráter dualista do naturalismo biológico proposto por John Searle. Nas próximas seções, veremos os movimentos teóricos desenvolvidos por Searle diante dos conceitos subjetivo-objetivo, na tentativa de provar que a subjetividade ontológica pode ser estudada objetivamente; que a consciência pode ser aceita cientificamente enquanto um fenômeno biológico genuíno passível de um estudo objetivo.

4.2 ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E CAUSAÇÃO: ALGUMAS DISTINÇÕES NECESSÁRIAS

⁹⁷ “[...] o modo como Searle concebe a subjetividade ontológica opera uma cisão radical entre o subjetivo e o objetivo, de maneira que sua teoria recai em um dualismo entre conceitos subjetivos e objetivos.” (PRATA, 2014, p.50).

Distinguir corretamente os conceitos de ontologia, epistemologia e causalção, é fundamental para um correto estudo da mente. Searle, no primeiro capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, esclarece o modo com o qual esses conceitos se distinguem: as respostas para questões ontológicas, epistemológicas e causais são distintas, visto que questionam âmbitos distintos, a saber, “o que é isto?” (ontologia), “como adquirimos conhecimento disto?” (epistemologia) e “o que isto causa?” (causalção). Faço uso do exemplo dado por Searle⁹⁸ na distinção destes conceitos: a ontologia do coração, por exemplo, refere-se a uma grande peça de tecido muscular localizado na cavidade torácica; a epistemologia se refere ao fato de que descobrimos isto por meio do uso de estetoscópios, eletrocardiogramas ou, em última instância, ao abrir o peito de alguém e fazer uma observação; e a causalção refere-se ao fato do coração bombear sangue através do corpo.

De acordo com Searle⁹⁹, devido à má compreensão destes conceitos, decorre uma confusão que persiste entre a afirmação de que devemos, na busca pela verdade, eliminar ao máximo os preconceitos subjetivos pessoais e a afirmação de que a realidade do mundo não contém nenhum elemento irredutivelmente subjetivo; tudo é objetivo. Ou seja, a ausência de uma correta distinção entre os conceitos de epistemologia e ontologia acabam por confundir o modo pelo qual se busca o conhecimento com aquilo que se deseja conhecer. Essa confusão é consequência de outro mal-entendido, sendo este a distinção ontológica e epistemológica dos termos subjetivo-objetivo. Epistemicamente, a objetividade é um ideal que deve ser buscado pela ciência. Porém, ontologicamente, é uma asserção falsa, pois, como já vimos, Searle defende, claramente, que nem toda realidade é objetiva, parte dela é subjetiva — estados conscientes.

Firmar esta distinção ontológica e epistemológica dos termos “subjetivo” e “objetivo” é uma necessidade que se apresenta a Searle, pois, é a partir dessa distinção que surge a possibilidade de um estudo objetivo da consciência. Que a ciência deve ser objetiva, Searle concorda plenamente, porém discorda de que toda nossa realidade seja objetiva. Como já observamos no capítulo anterior¹⁰⁰, a perspectiva defendida por Searle sustenta a ideia de que nossa realidade se divide

⁹⁸ Cf. SEARLE, 1997, p.31.

⁹⁹ Cf. SEARLE, 1997, p.32.

¹⁰⁰ Cf. *supra*, pp.36-39.

em duas ontologias: ontologia de primeira pessoa (subjetiva); ontologia de terceira pessoa (objetiva). Contudo, Searle defende que ambas as realidades podem e devem ser estudadas de maneira objetiva, um estudo epistemicamente objetivo, tanto para fenômenos objetivos quanto para os subjetivos.

Observamos no final do capítulo anterior¹⁰¹ que Searle, ao conceber o mental enquanto físico, afirma que a consciência é um fenômeno biológico com características subjetivas de primeira pessoa, provinda da organização causal dos elementos que compõem os processos cerebrais. Nesta seção, observamos que Searle defende a ideia de que é possível uma ciência objetiva para algo ontologicamente subjetivo. Ou seja, é possível uma ciência objetiva para os fenômenos subjetivos da consciência. Veremos, na próxima seção, se é possível, dentro dos atuais métodos de definição utilizados pela ciência, desenvolver um estudo a estes moldes.

4.3 ADEQUANDO A CIÊNCIA À CONSCIÊNCIA

Como observamos no capítulo anterior¹⁰², Searle defende a irreducibilidade ontológica dos fenômenos conscientes aos processos cerebrais. Ciente desta impossibilidade de redução, Searle¹⁰³, em prol da investigação científica da consciência, afirma que a irreducibilidade ontológica dos fenômenos conscientes é uma consequência trivial da pragmática dos métodos de definição. Ou seja, a consciência não pode ser redefinida aos moldes nos quais outros fenômenos são redefinidos. Para ilustrar seu argumento, Searle aborda como um dos exemplos a redefinição científica do calor:

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

¹⁰¹ Cf. *supra*, pp.36-39.

¹⁰² Cf. *supra*, pp.33-35.

¹⁰³ Cf. SEARLE, 1997, p.177

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

A partir dessa passagem, podemos extrair a afirmação de Searle ao fato de sermos capazes de redefinir, dentro dos moldes atuais, apenas os fenômenos nos quais temos possibilidade de distinguir entre realidade e aparência. No exemplo do calor, a aparência diz respeito à experiência fenomênica subjetiva do calor. A realidade objetiva do calor surge a partir de uma redefinição. Reduzindo-o às suas causas subjacentes, redefinimos a noção original de calor à energia cinética do movimento molecular.

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

Para melhor expressar a ideia, formulo o seguinte exemplo: todos nós, acredito, conhecemos o que é um forno micro-ondas e qual é sua utilidade. Partindo desse pressuposto, pensemos: quando queremos aquecer uma xícara de café (bebida) no forno micro-ondas, colocamos a xícara com café no seu interior, programamos determinado tempo e esperamos aquecer. Em meio a esse tempo, o forno micro-ondas desenvolve as seguintes funções: uma válvula eletrônica, denominada “magnetron”, inicia o processo de transformação de energia elétrica em ondas eletromagnéticas. Essa transformação de energia produz uma frequência de ondas eletromagnéticas de 2.450 MHz, a qual será direcionada para o interior da cavidade do forno micro-ondas. Em meio a essa cavidade, encontra-se nossa xícara de café, a qual será afetada por tal frequência. Na composição química do café (bebida), há uma grande quantidade de moléculas de H₂O. As moléculas de H₂O, ao serem atingidas por tal frequência, começam a vibrar, movimentando-se

agitadamente. Esse movimento molecular provoca um aumento de temperatura elevado em nosso café.

Tal qual no exemplo de Searle, poderíamos, em nosso exemplo, redefinir a “realidade” do calor, do café, à energia cinética dos movimentos moleculares, sendo esta resultado da frequência de ondas eletromagnéticas sob a qual o café foi exposto. Poderíamos afirmar que essa é, *grosso modo*, a descrição dos fenômenos físicos objetivos que ocorre quando colocamos uma xicara de café para aquecer no forno micro-ondas. Contudo, nem a frequência de ondas, nem o movimento molecular, nem o café em estado de ebulição é capaz de gerar, por si só, o fenômeno subjetivo de calor. Mas por quê? Bem, porque simplesmente o fenômeno subjetivo do calor não está no café. Em outras palavras, o fenômeno subjetivo do calor somente passa a existir no momento em que você, ou eu, por exemplo, bebermos ou tocamos a xícara de café. O fenômeno subjetivo do calor é uma aparência real advinda de uma segunda realidade, sendo esta objetiva, correspondente à energia cinética do movimento molecular. É por esse motivo que Searle afirma — como observamos na citação acima — que “*onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade*”¹⁰⁴. O fenômeno consciente subjetivo do calor é uma real aparência da realidade objetiva; é uma aparência real que expressa o modo com o qual uma segunda realidade aparece para nós. Assim sendo, não é possível operar uma redução ontológica na consciência, pois aparência-realidade são indistinguíveis; a aparência é a realidade.

Contudo, Searle¹⁰⁵ defende o fato de que não ser possível fazer essa distinção não demonstra que a consciência não faz parte do aparato fundamental da realidade, ou que esteja impossibilitada de ser um objeto de investigação científica, ou que não tenha possibilidade de ser encaixada em nossa concepção física global do universo, mas sim que, por definição, é excluída do modelo de redução escolhido por nós por razões pragmáticas¹⁰⁶.

¹⁰⁴ “Se a consciência é a base epistêmica fundamental para atingir a realidade, não podemos atingir a realidade da consciência daquela maneira. [...] não podemos atingir a realidade da consciência da forma que, utilizando a consciência, podemos atingir a realidade de outros fenômenos”. (SEARLE, 1997, p.143).

¹⁰⁵ Cf. SEARLE, 1997, p.177.

¹⁰⁶ “[...] o tipo de redução que os materialistas querem, uma redução “eliminatória” capaz de mostrar o fenômeno em questão como não existente de fato, como sendo apenas uma ilusão, como sendo apenas uma ilusão, não pode ser realizado na consciência [...]. Reduções eliminatórias exigem uma

Deste modo, Searle acredita que¹⁰⁷, para um correto estudo da consciência, devemos abandonar o modelo de redução tradicional — tal qual o empregado no exemplo do calor —, pois o mesmo não se aplica à consciência. É perfeitamente possível, para Searle, desenvolvermos um estudo correto e objetivo da consciência, mas é necessário operarmos sob outro modelo de redução, o qual não prevê uma redução ontológica, mas sim causal.

O fato de a consciência ter como uma de suas características a subjetividade, não implica na impossibilidade do desenvolvimento de um estudo objetivo acerca da mesma. Como observamos¹⁰⁸, Searle frisou a importância de não serem confundidos os conceitos de ontologia e de epistemologia. Mesmo a consciência sendo ontologicamente subjetiva, não se segue a impossibilidade de que a mesma não possa sofrer uma investigação epistemicamente objetiva. Ou seja, mesmo não sendo possível reduzir ontologicamente a consciência às suas causas subjacentes, tal qual o calor à energia cinética do movimento molecular, é possível aplicar uma redução causal epistemicamente objetiva à consciência e, a partir de então, desenvolver um estudo adequado e objetivo da mesma.

Para Searle, a investigação científica da consciência é fundamental. Ele afirma¹⁰⁹ que sua irredutibilidade ontológica não traz consequências impróprias à ciência. Na conclusão da obra *O Mistério da Consciência*, encontramos a afirmação de Searle segundo a qual o problema da consciência consiste na explicação exata do modo com o qual os processos neurobiológicos causam nossos estados subjetivos de ciência e sensibilidade, e também de que forma eles “[...]” “são percebidos” nas estruturas cerebrais, como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral”. (SEARLE, 1998, p.207) Ele afirma que se pudéssemos responder as perguntas causais — qual é a causa da consciência e o que ela causa —, a partir de então, a resposta para as demais perguntas seria uma tarefa fácil. Searle¹¹⁰ acredita que se obtivéssemos conhecimento de toda a história causal, teríamos possibilidade

distinção entre realidade e aparência. Por exemplo, o Sol parece se pôr, mas, na realidade, é a Terra que realiza o movimento de rotação. Mas você não pode fazer este movimento para a consciência, porque no que diz respeito à consciência a realidade é a aparência. Se conscientemente tenho a impressão de ser consciente, então sou consciente.” (SEARLE, 1998, p.224).

¹⁰⁷ Cf. SEARLE, 1998, p.223-224.

¹⁰⁸ Cf. *supra*, pp.63-65.

¹⁰⁹ Cf. SEARLE, 1997, p.179.

¹¹⁰ Cf. SEARLE, 1998, p.206.

de responder, seguramente, perguntas como: “qual a localização de tais e tais processos no cérebro, e por que precisamos deles?”.

Percebemos assim que, na perspectiva searleana, o fenômeno da consciência, tanto quanto os demais fenômenos, é uma parte da realidade e deve ser objeto de estudo científico. A ciência deve aceitar a consciência e se adequar a seu caráter subjetivo. Apesar de corresponder a uma ontologia irreduzivelmente subjetiva, a consciência, como vimos¹¹¹, pode ser reduzida causalmente. A partir dessa redução causal, seria possível mapear os processos cerebrais de modo objetivo e, a partir de então, conhecer de que modo tais processos causam nossos fenômenos conscientes; de que modo processos objetivos são capazes de causar estados subjetivos de consciência, como alegria, tristeza, prazer, vontade, raiva, entre outros.

Assim sendo, é possível concluirmos que Searle defende a existência da consciência enquanto um fenômeno irreduzivelmente subjetivo e, simultaneamente, a redução causal enquanto possibilidade de investigação científica dos fenômenos conscientes. Veremos, a seguir, um pequeno mapa conceitual, no qual será possível observarmos os movimentos teóricos de Searle em prol da aceitação científica da consciência.

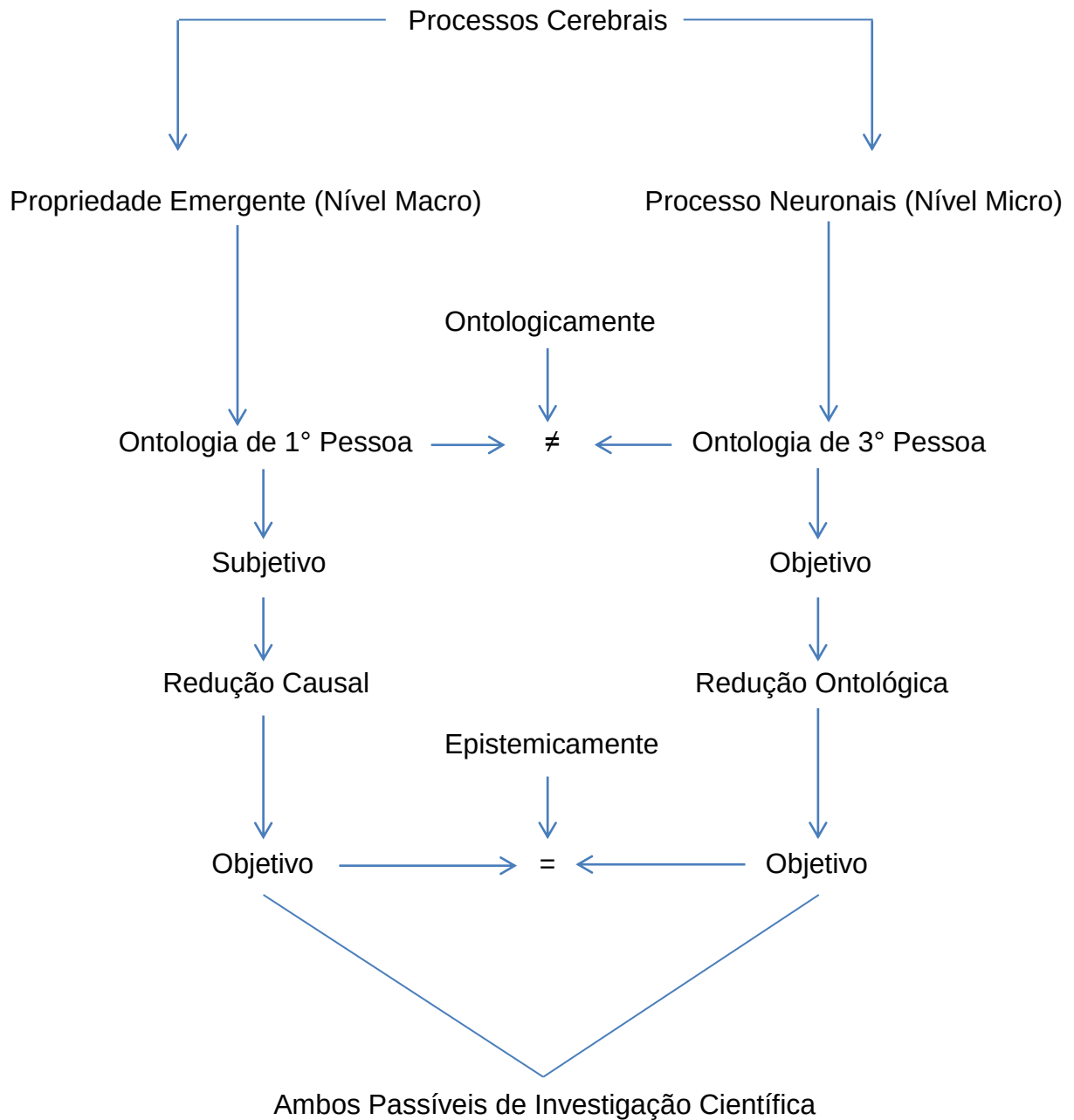
4.4 MAPEANDO O CONTEÚDO

Desenvolvo, aqui, um pequeno mapa conceitual, com intuito de apresentar, de modo sintetizado, os movimentos teóricos desenvolvidos por John Searle em sua tentativa de adequar o caráter subjetivo da consciência à objetividade dos estudos científicos. A partir deste mapa conceitual, é possível observarmos a distinção trabalhada por Searle entre os conceitos de ontologia e epistemologia, os quais observamos anteriormente¹¹². Também é possível percebermos que a distinção entre tais conceitos é o que garante a possibilidade de desenvolver um estudo objetivo para a consciência; fica explícito que a redução causal é o que garante uma epistemologia objetiva da subjetividade dos fenômenos conscientes, os quais operam de modo subjetivo. Ontologicamente a distinção se mantém — subjetivo-

¹¹¹ Cf. *supra*, pp.66-68.

¹¹² Cf. *supra*, pp.64-65.

objetivo —, mas epistemicamente essa distinção é dissipada, visto que a redução causal garante resultados objetivos. Vejamos o esquema:



5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do presente estudo, nos foi possível perceber os principais movimentos teóricos desenvolvidos por Searle na tentativa de superar as correntes até então dominantes no campo da Filosofia da Mente: monismo e dualismo. Vimos que, na perspectiva de Searle, as tradições filosófica e religiosa tiveram papel fundamental no desenvolvimento da dicotomia contida entre os conceitos desenvolvidos por monistas e dualistas. Com efeito, o modo com o qual as tradições filosófica e religiosa conceberam os termos “mental” e “físico”, a saber, enquanto contrapostos e auto excludentes, influenciou diretamente em todos os trabalhos posteriormente desenvolvidos por monistas e dualistas em Filosofia da Mente. Como vimos¹¹³, Searle defende que essa influência impossibilitou um estudo adequado da mente, visto que sustentar a existência dos fenômenos mentais significa, na perspectiva tradicional, aceitar que nem toda realidade é física; por outro lado, aceitar que toda a realidade é física implica, necessariamente, dentro de tal perspectiva, negar os fenômenos mentais.

Assim sendo, na tentativa de superar essa dicotomia posta pelas tradições monista e dualista, Searle rompe com os conceitos tradicionais dos termos “mental” e “físico”, desenvolvendo uma ressignificação para os mesmos. A partir de então, Searle passa a conceber o mental não mais em oposição ao físico, pelo contrário, Searle atribui certa identidade aos mesmos, afirmando que tudo que é mental é físico¹¹⁴.

Concebendo os fenômenos conscientes enquanto propriedades físicas emergentes dos processos cerebrais, Searle funda uma nova perspectiva acerca da ontologia da mente. Nessa perspectiva, a consciência deixa de ser meramente o desenvolvimento de funções (funcionalismo) ou meramente comportamento (behavioristas) ou uma substância imortal, imaterial, e distinta do corpo (dualismo cartesiano), por exemplo, e passa a ter uma conotação física e biológica, do mesmo modo que outros fenômenos biológicos, tal qual a digestão, a fotossíntese ou a

¹¹³ Cf. *supra*, pp.25-27.

¹¹⁴ Cf. SEARLE, 1997, p.26.

mitose¹¹⁵. Ou seja, a consciência é tida enquanto um fenômeno biológico genuíno real, tal como os demais fenômenos biológicos.

A consciência é, para Searle, uma parte da realidade física biológica do mundo, tal qual as demais partes. A consciência é um fenômeno real, uma condição necessária na qual o sistema cerebral se encontra. O único fator que difere a consciência, enquanto fenômeno biológico, dos demais fenômenos biológicos, é sua irreducibilidade ontológica, pois, após sua emergência, cria-se uma realidade de primeira pessoa, uma realidade qualitativamente subjetiva. Devido ao seu caráter subjetivo e qualitativo, essa realidade não pode ser reduzida, ontologicamente, ao sistema cerebral, do mesmo modo que a liquidez da água pode ser reduzida às moléculas de H₂O. Essa realidade é o que constitui a ontologia de primeira pessoa proposta por John Searle, uma realidade que se restringe à própria propriedade emergente (consciência).

Como vimos¹¹⁶, compreendido corretamente os conceitos de ontologia e de epistemologia, a irreducibilidade ontológica não implica na impossibilidade de desenvolver um estudo objetivo da consciência, visto que, para Searle, a consciência é passível de ser estudada a partir de uma redução causal. Com uma redução causal, tornar-se-ia possível mapear os processos cerebrais e descobrir de que modo os mesmos causam nossos fenômenos conscientes.

Assim sendo, é possível concluirmos que a tese searleana acerca da consciência visa, de certo modo, desfazer os embaraços filosóficos construídos pela tradição em relação ao problema da consciência, e recolocar o problema da consciência para investigação, fornecendo uma forma de estudo que não elimine o próprio objeto de investigação, sendo este a própria consciência. Searle esclarece os equívocos pelos quais os estudos relacionados à consciência, até então, foram insatisfatórios, e oferece uma nova perspectiva acerca da ontologia dos fenômenos mentais.

Apesar do caráter dualista da filosofia searleana, observado e defendido no presente estudo, poderíamos afirmar que, ao atribuir certa identidade entre mental e físico, Searle se aproxima mais do pensamento científico que qualquer outra forma de dualismo. Ambas as realidades, subjetiva e objetiva, são passíveis, a seus

¹¹⁵ Cf. SEARLE, 1997, p. 133.

¹¹⁶ Cf. *supra*, pp.69-70.

modos, de serem estudadas objetivamente: uma pela redução causal e outra pela redução ontológica. A consciência, a esses moldes, deixa de ser uma propriedade misteriosa ou um espírito imortal — tal qual aceito pelo dualismo de propriedades e pelo dualismo de substâncias —, e passa a ser tratada enquanto um fenômeno físico biológico natural.

Contudo, ainda poderíamos questionar alguns pontos da filosofia searleana, aparentemente não esclarecidos nas obras que investigamos no presente estudo¹¹⁷: se nossa consciência é subjetiva e irreduzível, ontologicamente, aos processos cerebrais objetivos, devido ao fato de ser ontologicamente distinta, será nosso comportamento sobredeterminado? Ou seja, nosso comportamento possuirá dois tipos de causas: consciência e processos cerebrais objetivos? E ainda, caso aceitássemos que nosso comportamento não é sobredeterminado, não teríamos, necessariamente, que afirmar os processos cerebrais objetivos enquanto única causa do comportamento, visto que já comprovamos cientificamente sua eficiência causal? E se assim o fosse, não estaríamos aceitando a consciência enquanto um epifenômeno? Não estaríamos aderindo ao epifenomenalismo? Tais questões servem de ensejo a nossas futuras pesquisas.

¹¹⁷ Essas lacunas explicativas são também reconhecidas por Tárik de Athayde Prata, em seu artigo *É Incoerente a Concepção de Searle Sobre a Consciência* (2011)?

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (v. III).

BLOCK, N., and J. A. FODOR. What psychological states are not. **Philosophical Review**, 1972, 81: 159-181.

BOCK, B. M. A. **Psicologias. Uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 2004. pág.50-57. Disponível em: <<https://chasqueweb.ufrgs.br/~slomp/gestalt/gestalt-poligrafo.pdf>>. Acesso em: 23/07/2018.

BRUCE, M; BARBONE, S. **Os 100 Argumentos Mais Importantes da Filosofia Ocidental**. 1ª.ed. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix LTDA, 2013.

CHALMERS, D. **O Enigma da Experiência Consciente**, Tradução: Luís M.S. Augusto. *Crítica*, 02 de julho de 2016. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf>>. Acesso em: 25/03/2018.

_____. **The conscious mind**. New York, Oxford University Press, 1996.

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

DESCARTES, René . **Paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 2000, pp. 223-304 (Col. Os Pensadores).

_____. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Difel, 1973.

ESPINOSA. **Ética**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp.141-436 (col. Os pensadores, vol.26).

JACKSON, C. F. **O que Mary não sabia**, Tradução: Ricardo Miguel. *Crítica*, 15 de março de 2011. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<https://criticanarede.com/mary.html#footer>>. Acesso em: 27/03/2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do juízo**. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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

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

PRATA, T. A. **O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle**, *Discusiones Filosóficas*. Ano 15 Nº 25, julio – diciembre 2014. pp. 43-62. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v15n25/v15n25a04.pdf>>. Acesso em: 10/08/2018.

_____. **É INCOERENTE A CONCEPÇÃO DE SEARLE SOBRE A CONSCIÊNCIA?**, *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 2, p. 557-578, jul.-dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642005>>. Acesso em: 18/10/2018.

SEARLE, R. J. **Mentes, Cérebros e Programas**. Tradução. Cléa Regina de Oliveira Ribeiro. Reimpressão preparada por Osvaldo Pessoa Jr., São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Searle-Port-2.pdf>>. Acesso em: 14/09/2018.

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

_____. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

_____. **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**. New York, NY: Cambridge University Press, 1983.

_____. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. New York, NY: Cambridge University Press, 1969.

TEIXEIRA, J. F. **Mente Cérebro e Cognição**. 3.^a edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.