



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
PROGRAMA DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS BIOLÓGICAS

RUAN WENDELL CALHEIROS CAVALCANTE

**A ABORDAGEM FILOGENÉTICA DA MENTE NO NATURALISMO BIOLÓGICO
DE JOHN SEARLE**

MACEIÓ
2021

RUAN WENDELL CALHEIROS CAVALCANTE

A ABORDAGEM FILOGENÉTICA DA MENTE NO NATURALISMO BIOLÓGICO DE
JOHN SEARLE

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)
apresentado ao Programa de Graduação em
Ciências Biológicas, da Universidade Federal de
Alagoas, como requisito parcial para obtenção do
grau de bacharel em Ciências Biológicas.

Orientador: Prof. Dr. Maxwell Morais de Lima
Filho

MACEIÓ
2021

Folha de Aprovação

RUAN WENDELL CALHEIROS CAVALCANTE

(A Abordagem Filogenética da Mente no Naturalismo Biológico de John Searle/Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal de Alagoas, na forma normalizada e de uso obrigatório)

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) submetido ao corpo docente do Programa de Graduação em Ciências Biológicas da Universidade Federal de Alagoas e aprovado em 23 de Julho de 2021.

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Maxwell Morais de Lima Filho (Filosofia/UFAL – Orientador)



Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata (Filosofia/UFPE – Examinador)



Prof. Dr. João Paulo Maciel de Araújo (Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN – Examinador)

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Cláudio César Temóteo Galvino – CRB4/1459

C377a Cavalcante, Ruan Wendell Calheiros.
A Abordagem filogenética da mente no naturalismo biológico de John Searle / Ruan Wendell Calheiros Cavalcante. – 2021.
62 f.

Orientador: Maxwell Morais de Lima Filho.
Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Biológicas : Bacharelado)
– Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Biológicas e da Saúde. Maceió, 2016. |

Inclui bibliografia: fs. 60-62.

1. John Searle. 2. Naturalismo biológico. 3. Biologia evolutiva.
4. Neurociência. I. Título.

CDU: 573

A Deus, meus pais, familiares e amigos...

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter me concedido a oportunidade de chegar até aqui e, apesar de todos os percalços, ter realizado um grande sonho durante a graduação. Agradeço por ter me concedido uma família que me ama, apoia-me e me faz querer ser melhor todos os dias.

Agradeço a meus pais por todo o esforço, pela educação e pelos valores que me influenciaram desde cedo, por jamais terem desistido em meio às dificuldades e, pela graça de Deus, terem me dado oportunidades de crescer. Muito do que sou hoje devo a vocês. Obrigado pai por ter me ensinado o significado de humildade e os valores de um homem bom, por ter lutado sempre, todos os dias, pelo melhor para nossa família, por estar sempre presente em todos os momentos; mãe, obrigado por ter me mostrado o que é o amor, por ter me cercado de carinho e cuidado e por ter cultivado o amor dentro do nosso lar, por também jamais parar e por acreditar em mim todos os dias. Amo vocês. É por vocês e sempre junto a vocês que quero continuar a trilhar meu caminho.

Aos meus avós, que sempre me apoiaram e continuam a apoiar em tudo. Vocês também fazem parte do que sou, inclusive por muitos dos livros que tenho na estante. À minha avó Maria, que com palavras sábias e muita história de vida sempre me aconselha e me dá forças para seguir em frente, obrigado por confiar tanto em mim, saiba que suas palavras viverão eternamente em minha memória. Ao meu avô por sempre me ajudar tanto, e junto à minha avó e meus pais, tornarem meus sonhos possíveis. Quero agradecer também aos meus tios e tias. À minha tia Aline por conversar tanto comigo e me impulsionar a ser melhor, por ter ajudado durante meu desenvolvimento e sempre ter participado da minha formação, por ter me amado como um filho e sempre desejar o melhor para mim. Espero algum dia fazer jus ao amor que todos vocês sentem por mim.

À minha avó Fátima por todo carinho, e a meus primos e primas pelo companheirismo.

A todos os amigos e professores do programa de Ciências Biológicas da UFAL, que me auxiliaram tanto desde o primeiro ano de curso. Entre os amigos, agradeço especialmente à Dandara, à Elisa, à Elizabeth, à Andressa e à Myrna, por terem tornado a carga da graduação mais leve de ser carregada, por terem deixado tudo tão melhor. Nunca esquecerei os momentos compartilhados. Que esse laço que nos une jamais se parta. Aos amigos Vinícius e Rodrigo pelo companheirismo durante o curso.

Dentre os professores, especialmente ao professor Francis, por ter sido um ótimo orientador durante os dois anos de monitoria de bioquímica, por ter acreditado em mim, ter me

ajudado e me impulsionado durante a graduação. À professora Graziela, por também ter me orientado e por todo incentivo no estudo da botânica, por sempre ser tão gentil e não medir esforços em ajudar. À professora Iracilda, por ter acreditado e contribuído tanto na realização do meu sonho, muito obrigado. Ao professor Emiliano pela oportunidade de estágio e pelos aprendizados durante a realização do projeto.

Às professoras Danielma, Salete e Tereza, por, ademais serem ótimas profissionais, terem acreditado no meu sonho. A todo pessoal do LBC por todo aprendizado e companheirismo, em especial à Karen por todo incentivo, auxílios e explicações; também estendo meus agradecimentos à Fernanda, ao Julianderson, à professora Jamylle e ao professor Alexandre. À Návylla (*in memoriam*) que trouxe tanta luz a todos do LBC e que, infelizmente, deixou-nos tão cedo.

À professora Alessandra, por ter me incentivado, acreditado e por me apresentar ao incrível mundo da imunologia. À professora Tamí, por além de ter acreditado em mim, ter contribuído de maneira tão positiva na minha formação.

Aos professores Richard e Ana por terem me incentivado e me aceitado em seu laboratório. Aos professores Gilberto e Olagide, por todo aprendizado.

Ao professor Maxwell, por ter aceitado me orientar e por ter contribuído tanto para realização deste trabalho, obrigado por todo apoio e auxílio. Aos professores Tárík de Athayde Prata e João Paulo Maciel de Araujo por terem aceitado participar da minha banca de TCC.

*Deixe-me vislumbrar o futuro, quando os corações
Vazios de ânsias, renúncias, Amor e Felicidade
Nos compensem enfim todos os sacrifícios, e lá longe
Ruja o mar revolto da juventude.
(...)*

Penelope Fitzgerald – A Flor Azul

RESUMO

O principal objetivo deste trabalho foi analisar as partes filosófica e evolutiva que perpassam o naturalismo biológico, teoria proposta pelo filósofo contemporâneo John Rogers Searle como solução ao problema mente-corpo. Em uma primeira etapa, foi desenvolvida uma exposição histórica a respeito dos principais conceitos envolvidos nesse projeto teórico, juntamente com uma análise das críticas de Searle às principais vertentes da Filosofia da Mente, quais sejam: o dualismo de substância, o dualismo de propriedade, o behaviorismo filosófico, a teoria da identidade mente-cérebro, o funcionalismo e o materialismo eliminativista. Na segunda e terceira etapas, foram analisadas as concepções e implicações da teoria do naturalismo biológico proposta por Searle, tendo a subjetividade como enfoque em sua teoria. Em uma fase posterior, utilizamos a distinção delineada por Ernst Mayr entre Biologia Evolutiva e Biologia Funcional para defender o comprometimento de Searle com a abordagem filogenética do naturalismo biológico quando desenvolve o naturalismo biológico.

Palavras-chave: John Searle; Naturalismo Biológico; Biologia Evolutiva; Neurociência.

ABSTRACT

The aim of this project was to analyze the philosophical and evolutionary parts that are present in the biological naturalism, a theory proposed by the contemporary philosopher John Rogers Searle, as a solution to the mind-body problem. In a first step, a historical exposition about the main concepts involved in this theoretical project was developed, along with an analysis of Searle's critics of the main strands of the Philosophy of Mind, namely: the substance dualism, the property dualism, the philosophical behaviorism, mind-brain identity theory, functionalism, and eliminative materialism. In the second and third stages, the concepts and implications of the biological naturalism theory were analyzed, with subjectivity as the focus of his theory. At a later stage, we use the distinction drawn by Ernst Mayr between Evolutionary Biology and Functional Biology to defend Searle's commitment to a phylogenetic approach to biological naturalism, thereby sustaining a phylogenetic approach used by the philosopher in developing his theory.

Keywords: John Searle, Biological Naturalism; Evolutionary Biology; Neuroscience.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. OBJETIVOS	14
3. MATERIAIS E MÉTODOS	15
4. O PROBLEMA MENTE-CORPO	16
5. SEIS TEORIAS INVEROSSÍMEIS DA MENTE	17
5.1 Princípios Gerais das Teorias e suas Críticas.....	17
5.1.1 Dualismo.....	17
5.1.1.1 Dualismo de Substância.....	17
5.1.1.2 Dualismo de Propriedades.....	18
5.1.2 Materialismo.....	21
5.1.2.1 Behaviorismo Filosófico.....	22
5.1.2.2 Materialismo Reducionista (Teoria da Identidade)	23
5.1.2.3 Funcionalismo.....	26
5.1.2.4 Materialismo Eliminativo ou Eliminacionista.....	27
6. INTRODUÇÃO AO NATURALISMO BIOLÓGICO	29

6.1 Minando as Bases: Fundamentos da Tradição Materialista.....	30
7. TESES DO NATURALISMO BIOLÓGICO.....	33
7.1 Independência entre Fenômenos Mentais e Comportamento.....	33
7.2 Distinção entre Subjetividade Epistêmica e Ontológica.....	36
7.3 Subjetividade e Intencionalidade.....	39
7.4 A Explicação Causal da Consciência.....	40
7.5 A Consciência como uma Propriedade Emergente.....	42
8. ABORDAGEM FILOGENÉTICA DA MENTE NO NATURALISMO BIOLÓGICO.....	45
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	55
10. REFERÊNCIAS.....	56

1 INTRODUÇÃO

O dualismo moderno nasce com Descartes, e apesar de sua problemática forma de ver a relação mente-corpo, foi a partir do trabalho deste filósofo que o estudo da mente ganhou ênfase e foi desenvolvido posteriormente, em especial no século XX, culminando no que mais tarde viria a ser as ciências cognitivas, além das demais teorias de teor materialista em filosofia da mente.

Contudo, atualmente o dualismo de Descartes não é mais aceito amplamente pela comunidade científica e filosófica, e mesmo apesar de ser considerado obsoleto, por seu enfoque no que seria “desconhecido” e “imaterial”, essa teoria permanece presente em meio a sociedade, bem como nas religiões mais populares do mundo. Apesar de haver distinções entre as variantes da teoria dualista, elas têm um ponto em comum, todas afirmam que a natureza consciente tem sua essência no não-físico, algo que vai além das explicações dadas nas ciências em geral (CHURCHLAND, 2004).

Segundo o filósofo Tomas Nagel (1974, p. 435), no atual estado de nossos conhecimentos, a consciência é a responsável por tornar a relação mente-corpo um problema de caráter insolúvel. Esta relação, portanto, é um dos problemas mais antigos em filosofia. Se Descartes via a mente como uma substância imaterial, com o materialismo surge uma noção mais mecanicista da consciência.

Em sua introdução as visões atuais sobre a consciência no livro *A Redescoberta da Mente*, o filósofo estadunidense John Searle¹ (2006) faz uma crítica às principais correntes filosóficas que são incapazes de considerar a subjetividade do mental (LIMA FILHO, 2019). Ao mesmo tempo, o autor propõe que a forte aceitação da teoria materialista seria em grande parte devido a sua representação como alternativa à visão anticientífica na tradição dualista (SEARLE, 2000). Desse modo, apesar dos crescentes avanços da neurobiologia, ainda permanece um vácuo no estudo da consciência, o caráter subjetivo da experiência consciente permanece sem uma resposta satisfatória. Essa importante característica, segundo Searle (2006), não deve ser encarada como um problema insolúvel. Sobre o problema mente-corpo, Kim (2000) argumenta que:

Durante os anos 1970 e 1980 e até os dias de hoje, o problema mente-corpo—nosso problema mente-corpo—tem sido o de encontrar um lugar para a mente em um mundo

¹ Artigos, resenhas e traduções sobre o filósofo estadunidense podem ser encontrados no *Dossiê Naturalismo Biológico de John Searle*, publicado na *Revista Reflexões* (LIMA FILHO & MORAIS, 2021). Vídeos sobre Filosofia da Mente e Searle estão disponíveis em Lima Filho (2021a; 2021b; 2021c; 2021d).

fundamentalmente físico. O projeto compartilhado da maioria daqueles que têm trabalhado no problema mente-corpo ao longo das últimas décadas tem sido o de encontrar um modo de acomodar o mental dentro de um esquema fisicalista com princípios, enquanto, ao mesmo tempo, o preserva como algo distinto—ou seja, sem perder o que nós valorizamos, ou achamos especial, em nossa natureza como criaturas com mentes (KIM, 2000, p. 02).

O “terror ao dualismo” como descrito por Searle, e a permanência do vocabulário tradicional limita a discussão a apenas duas propriedades ou substâncias no mundo, mental e física, e ainda torna relutante admitir qualquer teoria que fuja desse parâmetro ou que se assemelhe a qualquer tipo de cartesianismo (SEARLE, 2006).

A partir desse pressuposto, Searle (2006) propõe sua própria teoria da consciência, tentando situá-la na visão de mundo científica. Ao considerar os fenômenos conscientes como uma propriedade biológica, Searle enfatiza a dificuldade metodológica no que concerne ao estudo do mental pelas características únicas da consciência, que, no entanto, devem ser consideradas. Ele perpassa diversos aspectos relacionados aos fenômenos mentais, como percepção, intencionalidade, racionalidade e até mesmo como a consciência influencia nossa realidade social.

Os fenômenos conscientes na visão de Searle (2006, p. 01), “são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro”. O filósofo assevera que a consciência é uma propriedade biológica sustentada pela atividade do cérebro, e em seu naturalismo biológico, os fatos e processos mentais são vistos como “parte de nossa história natural biológica” (SEARLE, 2006, p. 01), assim como tantos outros processos biológicos.

Em sua teoria, a consciência deve ser compreendida a partir de um “pano de fundo” evolutivo e, portanto, além das questões filosóficas, seu estudo também envolve uma abordagem conjunta com a biologia². Como uma propriedade tão complexa pode não ter um papel biológico é inconcebível para Searle, o que justifica seu esforço em mudar essa visão. Tendo por base um contexto evolutivo e histórico para construir seu argumento filosófico, bem como nas ideias primeiro propostas por Darwin e seu antecessor Lamarck, Searle compreende a importância evolutiva dos fenômenos conscientes.

Tendo em vista o que foi exposto, assevera-se que um estudo que vise elucidar tal abordagem, contribuirá, portanto, no entendimento dos vieses biológicos e das implicações para a análise científica da consciência geradas a partir da teoria filosófica de Searle. Considerando-

² Artigos, resenhas e traduções sobre a interface entre a Filosofia e a Biologia podem ser encontrados nos três fascículos do *Dossiê Filosofia & Biologia*, publicado na *Revista Helius* (LIMA FILHO & MORAIS, 2020a; 2020b e 2020c).

se a lacuna presente no estudo da consciência, em especial da experiência subjetiva, torna-se de vital importância a iniciativa de análise do panorama da teoria do naturalismo biológico, assim como compreender a natureza dessa propriedade através da interface da filosofia da biologia.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo Geral

Defender que Searle, em sua teoria do naturalismo biológico, está comprometido com a abordagem filogenética quando assevera que os fenômenos mentais são fenômenos biológicos.

2.2 Objetivos Específicos

2.2.1 Traçar um panorama histórico a respeito dos principais conceitos envolvidos nesse projeto teórico;

2.2.2 Explicitar as críticas de Searle às principais correntes da Filosofia da Mente, quais sejam: o dualismo de substância, o dualismo de propriedade, o behaviorismo analítico, a teoria da identidade mente-cérebro, o funcionalismo e o eliminativismo;

2.2.3 Utilizar a distinção delineada por Ernst Mayr entre Biologia Evolutiva e Biologia Funcional para defender que Searle está comprometido com os dois vieses quando assevera que os fenômenos mentais são fenômenos biológicos, a saber: as abordagens filogenética e ontogenética do naturalismo biológico;

2.2.4 Analisar a abordagem filogenética do naturalismo biológico de John Searle.

3 MATERIAIS E MÉTODOS

Para se atingir os objetivos propostos e para elaboração do presente trabalho realizou-se uma pesquisa bibliográfica. A pesquisa bibliográfica se vale de argumentos teóricos para estabelecer relações entre conceitos, ideias e outras características que auxiliam o pesquisador a elucidar um ou mais temas. Segundo Alves:

Pesquisa bibliográfica é aquela desenvolvida exclusivamente a partir de fontes já elaboradas – livros, artigos científicos, publicações periódicas, as chamadas fontes de “papel”. Tem como vantagem cobrir uma ampla gama de fenômeno que o pesquisador não poderia contemplar diretamente (ALVES, 2007, p. 55).

Dessa forma, optou-se pela busca de artigos e trabalhos acadêmicos das áreas de filosofia, biologia e evolução relacionados ao tema proposto. Foi executada, em especial, a busca de trabalhos em filosofia da mente, versando sobre conceitos fundamentais e mais abrangentes ou trabalhos mais específicos a respeito do contexto histórico e/ou crítico da área. Também foram utilizados livros-texto e afins.

A pesquisa nessas fontes secundárias visou atingir os objetivos e delineamento propostos, tendo o trabalho transcorrido a partir de um método conceitual-analítico, visto que foram utilizados conceitos desenvolvidos por outros autores, selecionados em concordância com os objetivos a fim de se obter uma análise sobre o tema proposto. O método, portanto, favorece uma análise expositiva.

4 O PROBLEMA MENTE-CORPO

De acordo com Churchland (2004), as concepções da filosofia da linguagem trazem um impacto adicional ao problema mente corpo. Como caracterizar ou desvendar a origem dos termos usados pelos seres humanos? Os materialistas preferem a abordagem dos termos linguísticos em que tais termos referentes a estados mentais seriam também estados físicos por terem uma relação intrínseca a estes, já que os estados mentais seriam consequência de uma relação causal entre o fenômeno externo e o interno (neste caso, mental). Desse modo teriam uma relação com outros comportamentos como o ato de se encolher (ao sentir dor), gemer, entre outros. Assim, esses “comportamentos observáveis” estariam de acordo com a função da linguagem que seria a “comunicação pública para compreensão compartilhada”.

Tal abordagem é totalmente oposta ao que seria a individualidade do estado mental, a partir do qual tem-se que cada termo ou expressão é imbuída de significado de acordo com a experiência individual de cada um. Essa abordagem revela então o chamado problema de outras mentes, no qual a análise do significado dos termos em relação a outras pessoas se torna impossível, como por exemplo o termo “dor”. Cada pessoa então teria um significado próprio ou significado nenhum para o termo, dessa forma, se tornando algo subjetivo, já que não é possível a análise da mente de outras pessoas, a não ser da do próprio indivíduo em questão.

Em sua introdução às visões atuais sobre a consciência no livro *A Redescoberta da Mente* (2006), Searle faz uma crítica ao Materialismo e ao Dualismo, afirmando a incapacidade de filósofos e cientistas em perceber o quanto estas teorias apresentam premissas falsas e implausíveis. Ao mesmo tempo, o autor propõe que a forte aceitação da teoria Materialista seria em grande parte devido a sua representação como alternativa à visão anticientífica na tradição dualista (SEARLE, 2006).

A todas estas questões, Searle faz uma crítica, se opondo ao modo pelo qual esse pensamento tradicionalista no estudo da mente foi desenvolvido. Ao afirmar que os autores clássicos se comprometem com o chamado “vocabulário arcaico” das antigas tradições, Searle (2006) também propõe uma mudança nos termos para que haja o avanço do estudo da consciência, assim como Churchland (2004), ele torna clara a necessidade de um avanço no campo da linguagem para a compreensão dos fenômenos mentais em filosofia da mente.

Churchland (2004) propõe que, as principais questões em filosofia da mente envolvem a problemática distinção entre Epistemologia e Ontologia e seus limites nesse ramo da filosofia. Esse questionamento tem como principal enfoque o problema de outras mentes.

5 SEIS TEORIAS INVEROSSÍMEIS DA MENTE

Searle (2006) descreve algumas características comuns compartilhadas por estas teorias, que segundo ele parecem negar a existência do caráter mental ao “depreciar fenômenos mentais ordinários” e colocar em dúvida a existência de características gerais do mental, como a consciência e a subjetividade”.

5.1 Princípios Gerais das Teorias e suas Críticas

5.1.1 Dualismo

O dualismo moderno como teoria se estabeleceu através dos trabalhos de Descartes, tendo esse filósofo dado início a disciplina que seria desenvolvida de forma intensa mais tarde no século XX. Uma das principais razões para o estabelecimento dessa disciplina, a filosofia da mente, foi sua relação com o que viriam a ser as ciências cognitivas, em especial com o enfoque no comportamento, o que possibilitou o avanço da prática científica nessa área.

Contudo, atualmente o dualismo de Descartes não é mais aceito amplamente pela comunidade científica e filosófica, e mesmo sendo considerado obsoleto por seu enfoque no que seria “desconhecido” e “imaterial”, essa teoria permanece presente em meio a sociedade, bem como nas religiões mais populares do mundo. Apesar de haver distinções entre as variantes da teoria dualista, elas têm um ponto em comum, todas afirmam que a natureza consciente tem sua essência no não-físico, algo que vai além das explicações dadas nas ciências em geral (CHURCHLAND, 2004).

5.1.1.1 Dualismo de Substância

O dualismo de substância se caracteriza por afirmar o caráter único desta substância que seria a mente, de onde derivariam os estados e fenômenos mentais. Mas, apesar de sua aparente conexão com o corpo, os dualistas também acreditam na independência da mente, sendo ela, portanto, não-física.

Esse tipo de dualismo pode ser compreendido como o dualismo cartesiano, teoria a partir da qual Descartes (1996) afirmava a divisão da realidade em dois tipos de substância. A

substância material, ou *res extensa*, teria propriedades conhecidas, tamanho e dimensões, além de ocupar uma posição no espaço. É desse modo que Descartes descreve o que seria uma outra substância, de origem imaterial, sem desconsiderar a realidade material, a realidade física. Isso se deve em parte a sua ligação as ciências exatas desenvolvidas na época.

A outra substância que o filósofo propõe como forma de explicação à razão, seria a substância pensante ou *res cogitans*. A dúvida de Descartes como método de investigação o faz questionar sua própria existência, contudo o filósofo jamais chega a negá-la, visto que a sua dúvida se caracteriza como prova de que ele é um ser pensante. Desse modo, essa nova visão da existência desenvolvida por Descartes ganha um novo contexto, uma forma puramente mental de sua realidade.

Essa realidade representada pela substância pensante não teria extensão ou posição e não ocuparia qualquer espaço físico, mas seria de uma natureza totalmente diferente. Seria ela que caracterizaria o eu como pessoa; uma unidade individual e à parte do corpo.

Um dos principais problemas da filosofia da mente até hoje foi inaugurado por Descartes. Como seria possível a união e qual seria a relação entre estas duas substâncias tão diferentes entre si? Como dito por Churchland:

Se a “coisa-mente” é de natureza tão absolutamente diferente da “coisa - matéria” - diferente a ponto de não ter nem massa nem forma alguma, nem posição em lugar algum do espaço -, então como é possível minha mente ter alguma influência causal sobre meu corpo? Como o próprio Descartes percebia (ele foi um dos primeiros a formular a lei da conservação da quantidade de movimento), a matéria no espaço se comporta de acordo com leis rígidas, e não se pode obter movimento corporal (= quantidade de movimento) a partir de nada. Como essa “substância pensante” totalmente incorpórea pode ter influência sobre a matéria dotada de peso? Como podem duas coisas tão diferentes ter algum tipo de contato causal? Descartes sugeria que uma substância material muito sutil - os “espíritos animais” - transmitia a influência da mente ao corpo em geral. Mas isso não nos dá uma solução, uma vez que nos deixa com o mesmo problema com que começamos: como algo espacial e dotado de peso (mesmo os “espíritos animais”) pode interagir com algo totalmente não espacial? (CHURCHLAND, 2004, p. 13).

Assim, Descartes afirma a primazia da verdade sobre a realidade mental e não sobre a física (CHURCHLAND, 2004). Contudo, gera um problema que perdura atualmente na filosofia da mente contemporânea, o problema mente-corpo.

5.1.1.2 Dualismo de Propriedades

Essa variante do dualismo se baseia na afirmação de que o cérebro possui propriedades especiais, não-físicas que não estão presentes em nenhum outro tipo de objeto físico. Churchland (2004) afirma que nessa teoria, gera-se a necessidade de uma ciência nova, que seja

capaz de explicar os fenômenos mentais e assim torná-los compreensíveis, função impossível de ser cumprida pelas ciências físicas.

Um das vertentes do dualismo de propriedades é o Epifenomenalismo, o qual define os fenômenos ou estados mentais como meros epifenômenos, ou seja, subprodutos da mente que se manifestariam em um determinado momento do desenvolvimento, momento no qual o cérebro atinge sua máxima complexidade (CHURCHLAND, 2004). Assim escreve McLaughlin sobre a teoria:

O epifenomenalismo é uma doutrina verdadeiramente assombrosa. Se ela é verdadeira, então nenhuma dor poderia jamais ser a causa da retração de nossos músculos, nem seria possível que alguma coisa parecendo vermelha para nós fosse jamais a causa do nosso pensamento de que ela é vermelha. Uma dor de cabeça persistente jamais poderia ser a causa de um mau humor (McLAUGHLIN, 1995, p. 277, apud FAGUNDES, 2015 p. 169).

Além de afirmarem que os fenômenos mentais sejam causados pelo cérebro, os filósofos dessa linha acreditam que tais fenômenos não teriam nenhum efeito causal. Ou seja, os fenômenos mentais não teriam efeitos causais materiais observáveis (no mundo físico). Assim, essa teoria se configura como uma oposição à psicologia popular, à medida que afirma que a motivação do homem a partir de desejos, crenças e decisões não seria nada mais que uma falsa asserção. As ações seriam, portanto, determinadas por eventos puramente físicos no cérebro e os epifenômenos (desejos, crenças etc.) seriam apenas subprodutos dessas manifestações, não tendo nenhuma influência sobre o comportamento, como fica claro nas palavras de Jackson (1982) sobre *qualia* em seu artigo *Epiphenomenal Qualia* (tema que também será abordado por Searle):

É possível se assegurar de que certas propriedades de certos estados mentais, nomeadamente aquelas as quais eu chamei *qualia*, são de tal forma, que sua posse ou ausência não representa diferença para o mundo físico (Jackson, 1982, p. 133, tradução nossa).

Outra forma de dualismo advinda do epifenomenalismo é o chamado dualismo interacionista. Essa forma de dualismo considera que os desejos e as crenças têm um efeito causal na mente e, portanto, no comportamento. Assim como no epifenomenalismo, nessa teoria as propriedades mentais sendo propriedades emergentes, surgem no estágio mais avançado do desenvolvimento, a partir de uma organização dinâmica. Vista desse modo a teoria apresenta semelhanças com a teoria materialista, só que diferente dela, o dualismo interacionista aceita a irreduzibilidade das propriedades mentais como verdade.

A partir disso, surge então um problema na teoria. Ao se afirmar que as propriedades mentais seriam consequência da organização do cérebro, torna-se possível também a caracterização física dessas propriedades, já que surgem do físico. Ou seja, segundo Churchland (2004) é um erro afirmar ambos os preceitos em uma só teoria. Contudo, a partir do conceito histórico-evolutivo, os fenômenos mentais como uma propriedade emergente, presente em seres humanos, é uma afirmação quase inegável.

São muitos os argumentos utilizados pelos filósofos dualistas a fim de validar suas teorias, mas, a partir uma análise sensata, parece que de uma forma ou de outra estas teorias não são totalmente coerentes. Como explicado por Churchland (2004) dois desses principais argumentos são o argumento da introspecção e o argumento da irreducibilidade.

Diferente do materialista, o dualista de propriedades ao crer na presença de propriedades não-físicas no cérebro, mesmo conhecendo sua natureza física, tem na introspecção uma forma de manifestação e evidência desse argumento, ao menos para ele. Afinal, embora se saiba que o cérebro é uma entremeadada rede de neurônios em constante atividade eletroquímica, de forma direta ou indireta o resultado disso é um fluxo de pensamentos, com crenças, anseios, sensações e emoções, partes do todo, dos fenômenos e estados mentais que são reconhecidos através da introspecção, e dessa forma, diferentes dos processos físicos já esclarecidos.

O argumento da irreducibilidade apresenta uma série de considerações dualistas que propõem a impossibilidade da redução de diversos fenômenos mentais. Seja a introspecção ou a razão e a capacidade matemática, muitos filósofos assim como Descartes ficaram fascinados pelos atributos que a mente humana é capaz de realizar. No atual cenário de desenvolvimento tecnológico há uma porção de máquinas dotadas de capacidades antes só ligadas ao cérebro humano. Uma simples calculadora é capaz de executar cálculos matemáticos em maior velocidade e precisão do que o homem, diversas tarefas antes só possíveis à humanos, hoje são feitas por máquinas programadas para tal fim. A tecnologia permitiu a quebra de diversos paradigmas, tornando possível dotar máquinas de capacidades semelhantes a mente humana, algo que Descartes e outros filósofos jamais imaginaram ser possível.

Utilizando uma comparação entre os avanços da neurociência e as dúvidas dualistas assim escreve Churchland sobre a incapacidade explicativa do dualismo se comparado ao materialismo:

Consideremos os recursos explicativos já disponíveis às neurociências. Sabemos que o cérebro existe e do que ele é feito. Sabemos muito sobre sua microestrutura: como os neurônios estão organizados em sistemas e como os diferentes sistemas estão conectados uns aos outros, aos nervos motores, que descem até os músculos, e aos nervos sensoriais provenientes dos órgãos dos sentidos. Sabemos muito sobre sua

micro química: como as células nervosas emitem minúsculos impulsos eletroquímicos ao longo de suas diversas fibras e como elas fazem que outras células, por sua vez, emitam impulsos, ou deixem de emití-los. Sabemos um pouco sobre como essa atividade processa informações sensoriais, selecionando unidades salientes ou sutis para ser enviadas aos sistemas superiores. E sabemos um pouco sobre como essa atividade dá início ao comportamento corporal e o coordena [...]. Comparemos agora o que o neurocientista pode nos dizer sobre o cérebro, e o que ele pode fazer com esse conhecimento, com o que o dualista pode nos dizer sobre a substância espiritual, e o que ele pode fazer com essas suposições. O dualista pode nos dizer algo sobre a constituição interna da coisa-mente? Sobre os elementos não materiais que a constituem? Sobre as leis que governam seu comportamento? Sobre as conexões estruturais da mente com o corpo? Sobre o modo como ela opera? Ele pode explicar as capacidades e patologias humanas em termos de suas estruturas e seus defeitos? O fato é que o dualista não pode fazer nada disso, porque jamais foi formulada uma teoria detalhada sobre a coisa-mente. Em comparação com o êxito em termos de explicação e os amplos recursos do materialismo atual, o dualismo é menos uma teoria da mente do que um espaço vazio à espera de uma genuína teoria da mente que possa ser nele colocada (CHURCHLAND, 2004, p. 43-44).

Searle (2006) também critica severamente a concepção dualista, afirmando que os dualistas acreditam na quase impossibilidade do problema mente-corpo, além disso, ele discorre: “O dualismo sob qualquer forma, é hoje considerado fora de cogitação porque se admite que é incompatível com o enfoque científico global” (SEARLE, 2006, p. 09).

5.1.2 Materialismo

Em seu capítulo sobre o materialismo, Searle (2006) afirma que os filósofos desse campo “negam a existência de quaisquer fenômenos irreduzíveis no mundo.” É dessa forma que Searle inicia sua crítica aos materialistas, deixando claro em sua visão que os teóricos negam algo óbvio; as características intrínsecas da mente, ou dos fenômenos mentais como uma propriedade biológica de nível superior, ou seja, a própria consciência como fenômeno mental irreduzível, tese que será desenvolvida por ele mais adiante.

Em seu livro, Searle (2006) atenta para o fato de que parte da problemática por trás das concepções materialistas, é advinda do uso de um vocabulário arcaico, de base cartesianista. Em suas palavras: “Acredito que, a partir desse ponto de vista, aceitar a existência e irreduzibilidade dos fenômenos mentais, seria equivalente a admitir algum tipo de cartesianismo” (SEARLE, 2006, p. 44). A limitação do vocabulário desenvolvido em filosofia da mente implica na imposição de escolha entre o dualismo e o materialismo, e suas variantes, segundo Searle, sendo “um erro supor que se deve escolher apenas entre tais concepções”.

A busca por se rejeitar o vocabulário mental ou a chamada psicologia popular, na opinião de Searle, acaba por comprometer as concepções da teoria. Ao se negar fatos óbvios

acerca do mundo real e sobre as próprias concepções internas de cada um, cria-se um vocabulário alternativo, que entretanto não impede que estas propriedades rejeitadas deixem de existir. Parte disso, advém da tradição e influência das ciências físicas na filosofia da mente. A base física de mundo e a reação gerada após a deslegitimação da teoria dualista, levou muitos filósofos a negarem fatos óbvios acerca de suas próprias experiências conscientes (SEARLE, 2006).

Segundo Searle (2006), a forma como a consciência é tratada pelos materialistas, não como alvo de sua teoria, mas como problema mostra o quanto a teoria tenta “manipular” a consciência, e não a explicar como ela realmente é.

5.1.2.1 Behaviorismo Filosófico

A análise materialista iniciada com o behaviorismo filosófico inaugura uma concepção mais mecanicista no estudo da mente, que conseqüentemente, irá culminar com o desenvolvimento de teorias que tentam eliminar a subjetividade como uma das propriedades dos estados mentais.

A base dessa teoria se dá através das propriedades das disposições, que podem conter múltiplas vias e que segundo Churchland (2004) não gera uma necessidade de aceitar o enfoque dualista para dar sentido ao senso comum ou ao vocabulário psicológico. Mas, pelo contrário, tal teoria se baseia na afirmação de que estas “propriedades” não existam realmente, a não ser quando estão sob a forma de comportamento observável (SEARLE, 2006).

A concepção behaviorista de tradução dos fenômenos mentais em comportamento ou disposições para o comportamento gera uma visão mecanicista da mente. Contudo, essa visão da consciência levava ao erro, desconsiderando as propriedades únicas e o caráter intrínseco dos estados mentais. Como afirma Churchland (2004, p. 25) “as dores também têm uma natureza qualitativa intrínseca (uma natureza que é horrível) que se revela na introspecção, e toda teoria da mente que ignorar ou negar tais qualia está simplesmente sendo negligente.”

Searle vai ainda mais adiante ao esclarecer que o behaviorismo desconsidera a subjetividade da mente:

[...] o behaviorista parece deixar de lado os fenômenos mentais em questão. Não fica nada para a experiência subjetiva do pensar ou do sentir na explicação behaviorista; existem apenas padrões de comportamento objetivamente observável (SEARLE, 2006, p. 53).

Outro ponto de controvérsia na análise behaviorista é a falta de esclarecimento quanto à natureza das disposições mentais, bem como a falta de explicação sobre como executar a análise de termos mentais em termos comportamentais de maneira adequada.

A dificuldade em se estabelecer um limite na análise de disposições é outro problema. A realidade das disposições se baseia nas condições hipotéticas a ela ligada, que dessa forma se tornam necessárias para que essas (disposições) existam. Cada vez mais condições são necessárias, e assim, se torna impossível caracterizar todas as variáveis, ao mesmo tempo em que se torna fácil a fuga da real definição que a priori se buscava.

Mesmo ao se manifestar contra o dualismo por meio de uma crença em um ponto de vista tido como propriamente racional e científico, o behaviorismo não deixa de cometer o mesmo erro que seu antecessor, erro esse revelado pela impossibilidade da análise condicional das múltiplas disposições desta teoria.

Searle também descreve o descuido com relação a causalção entre os estados mentais e o comportamento na teoria behaviorista. Sobre isso ele escreve:

“Por identificar, por exemplo, o sofrimento com a disposição para o comportamento de sofrimento, o behaviorismo exclui o fato de que o sofrimento causa o comportamento (SEARLE, 2006, p. 54).

5.1.2.2 Materialismo Reducionista (Teoria da Identidade)

Após o choque conceitual gerado com o behaviorismo, desenvolveu-se então a teoria da identidade, que tinha por base o reconhecimento de identidade entre os estados mentais e os estados físicos do sistema nervoso (CHURCHLAND, 2004).

Seguindo com a aversão ao cartesianismo e a teoria dualista, os teóricos da identidade procuraram fugir do que era assim proposto por Descartes, ou seja, rejeitando a existência de fenômenos mentais independentes (SEARLE, 2006).

Em sua crítica a teoria da identidade, Searle (2006) esclarece os erros por trás das afirmações da teoria que, segundo ele, acabam por se mostrar incoerentes. Ao afirmar que a dor seja idêntica a eventos neurofisiológicos, em consequência podemos supor que “deve haver dois conjuntos de características, características de dor e características neurofisiológicas”. É a partir daí que Searle propõe:

[...] por exemplo, suponhamos que tenhamos uma afirmação do tipo: O evento de dor *x* é idêntico ao evento neurofisiológico *y*. Compreendemos tal afirmação porque entendemos que o mesmo e único evento foi identificado em virtude de duas espécies diferentes de propriedades, propriedades de dor e propriedades neurofisiológicas (SEARLE, 2006, p. 56).

Daí decorre que, segundo Searle, a teoria gera um impasse; caso as características de dor sejam introspectivas, mentais e subjetivas, ou não, a teoria não terá reduzido a mente, mas poderá então ser classificada como uma forma de dualismo de propriedades. No entanto, caso a dor não seja caracterizada a partir de suas propriedades subjetivas das experiências relativas a determinados eventos neurofisiológicos, então ela se torna algo misterioso e inacessível. Desse modo, ao deixar a mente, o que deveria ser seu objetivo, de lado, a teoria perde sua validade, sendo essa a objeção de senso comum apresentada por Searle. Mais uma vez, esse dilema é assim resumido por ele “[...] ou a espécie de materialismo da identidade deixa de lado a mente, ou não deixa; se deixa, é falsa; se não deixa, não é materialismo” (SEARLE, 2006, p. 57).

Searle se utiliza do argumento contra a teoria da identidade de forma semelhante ao que foi feito em seu argumento contra o behaviorismo. Ao se propor um vocabulário tópico-neutro ou um vocabulário alternativo para explicar determinadas propriedades do fenômeno mental sem fazer referência ao “mental”, os filósofos que defendem essa teoria deixam de descrever o que faz desses fenômenos o que eles são; suas características subjetivas. Destarte, ele objeta que, a falta de especificação das propriedades essenciais que fazem os fenômenos mentais serem o que são, não significa que eles não existam.

A teoria da identidade parece apenas se basear na afirmação de que, assim como tantos outros conceitos (som, cor e luz por exemplo), os processos mentais poderão sofrer uma redução interteórica à processos físicos no cérebro quando for desenvolvida uma teoria em neurociência capaz de explicar esses processos, de modo a elucidar sua natureza física. Logo, essa redução assim pensada, seria a redução da psicologia popular e da linguagem a ela associada.

De acordo com Churchland ao se traçar um paralelo histórico acerca do desenvolvimento de outras teorias, pode-se compreender por que os filósofos da teoria da identidade pensaram ser possível o avanço em neurociência capaz de explicar e confirmar o ponto de vista por eles defendido. Diversas propriedades físicas, antes de natureza misteriosa ou duvidosa, hoje são compreendidas e têm suas identidades teóricas elucidadas. Tendo por exemplo o som, hoje sabe-se que o tal fenômeno físico é “idêntico” à propagação de uma onda mecânica com frequência e amplitude características.

De forma similar, assim descreve Churchland os estados mentais de acordo com a visão do materialismo reducionista, “o que hoje pensamos como "estados mentais", argumenta o defensor da teoria da identidade, é idêntico aos estados do cérebro, e exatamente do mesmo

modo” (CHURCHLAND, 2004, p. 53). A partir dessa definição tem-se as chamadas identidades interteóricas, como já exemplificado anteriormente.

Esses dois pontos anteriores são exemplos de redução interteórica, no primeiro caso a sua forma bem sucedida. Churchland descreve o conceito da seguinte forma:

[...] são casos em que uma nova teoria muito potente acaba por implicar um conjunto de proposições e princípios que espelham perfeitamente (ou quase perfeitamente) as proposições e os princípios de alguma teoria ou um arcabouço conceitual mais antigos. Os princípios que a nova teoria implica têm a mesma estrutura que os princípios correspondentes do antigo arcabouço e se aplicam exatamente aos mesmos casos (CHURCHLAND, 2004, p. 54).

Sobre a identidade dos estados mentais, Searle faz uma crítica a asserção de que esses estados sejam totalmente idênticos a algum tipo de estado neurofisiológico. Assim, ele alega a impossibilidade de haver configurações neurológicas idênticas com relação à um mesmo fato ou crença:

Mesmo que minha crença de que Denver é a capital do Colorado seja idêntica a um determinado estado de meu cérebro, parece ser demais esperar que todo mundo que acredita que Denver é a capital do Colorado deva ter uma configuração neurofisiológica idêntica em seu cérebro (Block e Fodor, 1972 apud Searle, 2004).

Searle enfatiza que a tentativa de ignorar que as características mentais são realmente mentais não é algo capaz de negar a existência dessas mesmas características essenciais, segundo ele. Ou seja, o uso do vocabulário-tópico não é capaz de alterar a real natureza do que é analisado, como o exemplo da dor citado por ele. Ainda que seja negado, isso não faz com que tal característica não exista.

Ademais, a estrita relação de correspondência e dependência neural entre os estados mentais e estados neurológicos na visão materialista reducionista parece ser incapaz de conceber todos os tipos de situações possíveis de ocorrer em uma relação desse tipo. Assim escreve Searle sobre esse ponto:

Não me parece certo afirmar que as dores em geral sejam necessariamente estados cerebrais, ou que minha dor atual é necessariamente um estado cerebral; porque parece fácil imaginar que alguma espécie de ser pudesse ter estados cerebrais como esses sem ter dores, e dores como estas sem estar nesses tipos de estados cerebrais. É até possível conceber uma situação na qual eu tivesse exatamente essa mesma dor sem ter esse mesmo estado cerebral, e na qual eu tivesse exatamente esse mesmo estado cerebral sem ter dor (SEARLE, 2006, p. 60).

5.1.2.3. Funcionalismo

O funcionalismo baseia-se na definição das características mentais de acordo com as relações causais por elas mantidas. Diferentemente do behaviorismo, que se preocupa em como os inputs ambientais (externos) geram os outputs comportamentais (internos), o funcionalismo opta pela análise causal entre os diferentes estados mentais e sua relação à diversos outros estados mentais. Como argumenta Churchland (2004) é dessa forma que a teoria se mantém “imune a uma das principais objeções contra o behaviorismo”.

Ainda de acordo com Churchland, o funcionalismo tenta analisar as características mentais com base em seus efeitos causais relativos a: “efeitos do meio ambiente sobre o corpo, a outros estados mentais, e o comportamento corporal”. Assim exemplifica o filósofo:

A dor, por exemplo, resulta de traumas ou danos ao corpo; ela causa sofrimento, irritação e uma avaliação prática, visando a seu alívio; ela também provoca comportamentos de esquiva e empalidecimento e o tratamento da área traumatizada. Todo estado que desempenha exatamente esse papel funcional é uma dor, de acordo com o funcionalismo. De modo análogo, outros tipos de estados mentais (sensações, medos, crenças, e assim por diante) também são definidos por seus papéis causais únicos, numa economia complexa de estados internos mediando entradas de dados sensoriais e saídas comportamentais (CHURCHLAND, 2004, p. 35).

Já em relação a teoria da identidade, a utilização de um argumento funcionalista contra essa teoria se baseia na afirmação de que possivelmente não há uma total correspondência entre um estado físico específico e um estado mental, ou seja, “não há apenas um único estado físico ao qual um determinado tipo de estado mental deva sempre corresponder” (CHURCHLAND, 2004, p. 36).

Sobre este aspecto, Searle considera que o funcionalismo pode teoricamente ser dividido em dois tipos: o funcionalismo de caixa-preta e a inteligência artificial forte. Sobre o primeiro, Searle assim escreve:

O funcionalismo dessa variedade não diz nada sobre como a crença opera para ter as relações causais que tem. Simplesmente, trata a mente como uma espécie de caixa-preta na qual estas diversas relações causais ocorrem e, por este motivo, é às vezes rotulado de “funcionalismo de caixa-preta (SEARLE, 2006, p. 65).

Contudo, ao buscar uma análise materialista de cunho puramente físico, assim como algum de seus antecessores, o funcionalismo peca por não considerar os qualia sensoriais, a natureza qualitativa, que é uma das características do mental. Ao descrever os estados mentais em termos de suas funções, a teoria permite inferir que cada estado mental é funcionalmente o mesmo para determinadas análises, desconsiderando as diferentes qualidades desses estados em

diferentes indivíduos. Ao se olhar para uma fruta, uma laranja por exemplo, segundo o funcionalismo, dois indivíduos teriam o mesmo tipo de estado, ou seja, desconsidera-se sensações, e outros *qualia* que poderiam advir a partir desse único estado mental. Como afirma Churchland (2004, p. 73): “[...] Mais uma vez, o funcionalismo parece ser, no melhor dos casos, uma descrição incompleta da natureza dos estados mentais.”

Durante a história do materialismo funcionalista, um conceito que ganhou força dentro da teoria foi a inteligência artificial (IA), assim descrita por Searle como Inteligência artificial forte. Seria a ideia de que um computador pudesse ter uma “economia interna” funcionalmente semelhante à do ser humano. Segundo os funcionalistas, uma máquina como um computador, com os corretos inputs e outputs, semelhantes e capazes de refletir a organização interna do cérebro humano, seria capaz de possuir “estados mentais”. A partir desse exemplo percebe-se o quão extremamente difícil é a condição exigida pela redução interteórica de um para um entre os estados mentais e físicos na teoria da identidade (CHURCHLAND, 2004).

Em sua forma forte, essa concepção parece afirmar que não se pode estudar a mente sem estudar o cérebro, e assim a teoria vai ainda mais além ao convergir na ideia de que a mente nada mais é que um “programa de computador”, e como tal, pode ser “executada” em qualquer máquina que contenha as especificações necessárias à sua execução.

Contudo, ao buscar uma análise materialista de cunho puramente físico, assim como algum de seus antecessores, o funcionalismo no geral peca por não considerar os *qualia* sensoriais, a natureza qualitativa, que é uma das características do mental.

5.1.2.4 Materialismo Eliminativo ou Eliminacionista

Se para o teórico de identidade as características do senso comum presentes na mente poderiam ser reduzidas interteoricamente, o materialista eliminativo afirma totalmente o oposto. Para esse tipo de materialismo, a redução interteórica das entidades da psicologia popular se tornam impossíveis, já que essa teoria afirma que tal estrutura psicológica é falsa e não representa a natureza cognitiva do cérebro humano (CHURCHLAND, 2004).

Esse tipo de radicalização materialista propõe algo que vai muito além do que foi proposto pelas teorias antecessoras a ela. Se antes se buscava uma forma de reduzir o subjetivismo agregado ao conceito da mente numa forma de romper com a tradição iniciada por Descartes, agora busca-se a eliminação total dessas características, na tentativa de se rejeitar de vez o mental, e assim as propriedades que fazem da mente o que ela é.

De acordo com Searle (2006) os materialistas eliminativos aceitam como verdade a não existência de características como “crenças, desejos, esperanças, medos etc.” Sendo estas entidades da psicologia popular, logo infere-se que, a teoria considera que a psicologia popular seja falsa, como proposto por Churchland (2004) e Stich (1983) que sustentam tal ponto de vista. Da mesma forma, esses filósofos afirmam que o amadurecimento da neurociência trará uma teoria capaz de substituir e literalmente “eliminar” “o antigo arcabouço” em filosofia da mente.

Segundo Fletcher (1984) o senso comum, aqui entendido como psicologia popular, é a soma de crenças e conhecimentos culturais acerca do mundo e das pessoas compartilhada por um grupo de indivíduos. Ainda, de acordo com Fletcher, o senso comum dessa forma se torna também um jeito próprio de pensar acerca do contexto físico e social, além de estar profundamente internalizado nas pessoas.

Searle contesta a plausibilidade de se abandonar a psicologia popular devido a essa asserção requerer o abandono das entidades teóricas por ela postuladas, como: “aflições, sensações desagradáveis” etc. Seria então o mesmo que negar a existências de propriedades reconhecidamente despertadas pela consciência, se tornando quase um tipo de epifenomenalismo. Como dito nas próprias palavras de Searle (2006, p. 74), estas teorias materialistas parecem revelar “uma ânsia de livrar-se dos fenômenos mentais a qualquer custo”.

6 INTRODUÇÃO AO NATURALISMO BIOLÓGICO

Dentre outras coisas, um dos principais objetivos de Searle ao introduzir a sua teoria é, em suas palavras, romper com o domínio das discussões sobre mente e corpo e o problema de outras mentes. Ao apresentar uma visão biológica dos fenômenos mentais, Searle enfatiza o que seus precursores e críticos parecem ter esquecido, o papel evolutivo da consciência. No entanto, não é este o caso, uma vez que é possível identificar em alguns pensadores, além de Searle, caracterizações acerca do papel evolutivo da consciência.

Ao descrever a característica física da consciência em sua teoria, Searle retoma a discussão sobre as dificuldades desse trabalho devido ao vocabulário restrito da terminologia tradicional. Para o filósofo, a consciência é também uma propriedade física do cérebro com uma subjetividade a ela inerente. Dessa forma, sua afirmação se baseia na estrutura física que sustenta a mente com relação a sua própria qualidade mental, uma não sendo contrária à outra (SEARLE, 2006).

Em oposição as teorias desenvolvidas pelos dualistas e pelos materialistas, Searle não supõe que a subjetividade do mental tenha como natureza uma substância diferente, como afirmam os primeiros, nem muito menos se torna cego à essa propriedade ímpar da consciência, negando assim o que a faz ser o que é, como os segundos. Searle (2006, p. 36) deixa de lado toda uma concepção baseada na primazia do comportamento sobre os fenômenos mentais ao sugerir que “o comportamento somente faz sentido como a expressão de uma realidade mental subjacente, porque podemos perceber a base causal do mental (...)”.

Em seu livro, o filósofo estadunidense também faz uma crítica as concepções exemplificadas por teorias que se opõem entre si, como monismo e dualismo, entre outras, bem como a terminologia excessiva e desnecessária para o encaixe de outros conceitos dentre as concepções já pré-determinadas. Como assevera Searle (2006, p. 23), [...] “a tradição histórica está nos tornando cegos para os fatos óbvios de nossas experiências, dando-nos uma metodologia e um vocabulário que faz hipóteses obviamente falsas parecerem aceitáveis”.

É notável como fatos tão simples acerca de nossa própria realidade mental foram negligenciados pelas teorias da mente, as quais foram apresentadas na primeira parte deste trabalho. Essa falta de uma explicação simples e condizente com a realidade da consciência seria em grande parte devido a busca de explicações de cunho físico, ou seja, a busca por uma grande descoberta e mudança de paradigma. Como afirma o próprio Searle (2006, p. 32): “Em

termos ontológicos, porém a asserção de que toda a realidade é objetiva é, neurobiologicamente falando, simplesmente falsa”.

Searle se preocupa em situar a consciência dentro da visão científica de mundo, afirmando que somente através dela é possível compreender outras noções mentais “como intencionalidade, subjetividade, causação mental, inteligência, etc.”, já que a consciência é a “noção mental central” (SEARLE, 2006, p. 125).

Em sua teoria, o naturalismo biológico, Searle fornece três aspectos fundamentais aos fenômenos mentais conscientes, são eles: qualitatividade, subjetividade e unidade, e segundo ele, tais aspectos são inter-relacionados. O aspecto qualitativo da consciência está intimamente relacionado as nossas sensações. Estados conscientes são qualitativos, no sentido em que ao ver, cheirar ou tocar um objeto, por exemplo, temos diversas impressões qualitativas. Além disso, há uma distinção entre estas impressões, e Searle ainda estende essa qualitatividade às emoções e outros estados.

Esse aspecto qualitativo, por sua vez, se relaciona ao aspecto subjetivo da consciência. Os estados conscientes sempre serão os estados de alguém que os experiencia, sendo, portanto, subjetivos. A subjetividade implica qualidade e vice-versa, discussão que implica em sua diferenciação entre ontologia de primeira e terceira pessoa, que será abordada mais adiante.

Ambas as características, subjetividade e qualidade estão intrinsecamente relacionadas à unidade. Sendo esse, um aspecto que se baseia na integração dos diferentes estados conscientes e que torna possível a experiência consciente. Segundo Searle (2010, p. 60), “a unidade decorrerá da subjetividade e da qualidade, porque não é possível ter subjetividade e qualidade exceto nessa forma particular de unidade”.

Aos poucos, capítulo a capítulo, Searle tenta desconstruir o fundamentalismo das antigas teorias, além de deixar claro o porquê de abandoná-las. Do mesmo modo, ele constrói o pano de fundo de sua própria teoria, tentando fornecer uma explicação cientificamente plausível e condizente com a realidade experienciada por todos seres humanos conscientes.

6.1 Minando as Bases: Fundamentos da Tradição Materialista

Um dos principais obstáculos, que segundo Searle, impedem o estudo da consciência, é a não consideração de seu caráter subjetivo. As teorias anteriores de teor materialista, falham ao negar a subjetividade do mental, e assim, desconsiderar uma propriedade essencial da consciência, como já foi mostrado.

As teorias materialistas são basicamente fundamentadas na negação da subjetividade do mental com o pressuposto científico de metodologia objetiva. A própria definição de ciência e consciência logo resulta na “objetividade” da primeira e na “subjetividade” da segunda, sendo este, um dos motivos para a negação da subjetividade e a afirmação de incompatibilidade entre fenômenos subjetivos e os resultados das ciências naturais.

Essa aparente incompatibilidade é advinda da tradição histórica surgida principalmente com Descartes e com Galileu durante o período da Revolução Científica no século XVII. A “mente” (*res cogitans*, na terminologia cartesiana), foi deixada de lado, dando espaço ao estudo da “matéria” (*res extensa*, também na terminologia cartesiana). Essa “tendência objetificante” da ciência tornou a metodologia científica uma metodologia de natureza puramente objetiva.

O “terror ao dualismo” (como descrito por Searle) e a permanência do vocabulário tradicional limita a discussão a apenas duas propriedades ou substâncias no mundo, mental e física, e ainda torna relutante admitir qualquer teoria que fuja desse parâmetro ou que se assemelhe a qualquer tipo de cartesianismo.

São esses fundamentos que levam, a partir da obra de Descartes, a excessiva busca por questões de caráter epistêmico, em detrimento das questões ontológicas, com a intenção de se atingir a objetividade do conhecimento. E é justamente a visão epistêmica no estudo da mente que possibilitou o surgimento das diversas teorias materialistas:

A ontologia subjetivista do mental parece intolerável. [...] A crise produz um afastamento da subjetividade, e a nova direção assumida consiste em reescrever a ontologia em termos de epistemologia e da causação. [...] Dizemos: “Estados mentais são apenas disposições para comportamento” (behaviorismo), e quando a absurdidade disso parece insuportável recorremos à causação. Dizemos: “Os estados mentais são definidos por suas relações causais” (funcionalismo), ou “Os estados mentais são estados computacionais” (IA forte) (SEARLE, 2006, p. 35).

A partir do pano de fundo geral das teorias materialistas, Searle irá tentar refutá-las, criando sua própria teoria no caminho. No primeiro capítulo de seu livro, ele indica sete proposições essenciais do materialismo, aqui resumidas:

1.[...] a consciência e suas características especiais são de importância muito reduzida. [...] 2. A ciência é objetiva. [...] A ciência é objetiva porque a própria realidade é objetiva. 3. Porque a realidade é objetiva, o melhor método para o estudo da mente é adotar o ponto de vista objetivo, ou de terceira pessoa. [...] isto significa que ela deve estudar objetivamente o comportamento observável. 4. [...] Esta é a única solução para o “problema de outras mentes”. 5. Comportamento inteligente e relações causais de comportamento inteligente são, em certo sentido, a essência do mental [...]. 6. Cada evento no universo é, em princípio, conhecível e inteligível por investigadores humanos. Porque a realidade é física, e porque a ciência envolve a investigação da realidade física, e porque não há limites ao nosso conhecimento da realidade física [...]. 7. As únicas coisas que existem são essencialmente físicas, na forma em que o

físico é tradicionalmente concebido, isto é, como oposto ao mental (SEARLE, 2006, p. 19-21).

Em sua teoria do naturalismo biológico, ele tenta atacar cada um desses fundamentos, segundo ele, “minando suas bases” e dando real importância a propriedade subjetiva da consciência e como ela pode ser estudada cientificamente.

7 TESES DO NATURALISMO BIOLÓGICO

São várias as teses da teoria do naturalismo biológico de Searle. Contudo, mais especificamente neste trabalho, serão abordadas quatro teses principais, são elas:

- (i) Fenômenos mentais conscientes são ontologicamente irreduzíveis a processos cerebrais;
- (ii) Os fenômenos mentais conscientes são causalmente redutíveis a processos neurobiológicos;
- (iii) Os fenômenos mentais conscientes são realizados no sistema nervoso;
- (iv) Os fenômenos mentais conscientes funcionam causalmente.

7.1 Independência entre Fenômenos Mentais e Comportamento

Um dos principais pontos que marcam o início do terceiro capítulo de *A Redescoberta da Mente* é o fato de Searle (2006) diferenciar a análise epistemológica da análise ontológica da mente. O filósofo esclarece essa divisão afirmando que a importância do comportamento se dá a partir de sua análise epistemológica, já que epistemologicamente, é através dele que “aprendemos acerca dos estados mentais conscientes de outras pessoas.”

De modo a ilustrar sua afirmação, Searle se utiliza do experimento mental ou *gedankenexperiment* do “cérebro de silício”. Neste experimento o filósofo propõe ao leitor que se imagine como um indivíduo no qual o cérebro começa a se degenerar, e devido a isso, lentamente vá perdendo a visão. Nessa situação, os médicos então decidem implantar, como último recurso, circuitos integrados de silício dentro do córtex visual desse indivíduo. Embora a ação tenha mostrado resultado e para surpresa dos médicos, os circuitos tenham devolvido a visão, a degeneração do cérebro progride, ao ponto em que se torna necessária sua total substituição por circuitos integrados de silício.

A partir daí, Searle (2006), supõe três rumos ou resultados possíveis para essa situação: um primeiro, em que os circuitos integrados teriam “capacidades causais equivalentes as capacidades do cérebro, e assim seria possível imaginar que causariam tanto os estados mentais

quanto o comportamento que estes provocam. Tese essa que Searle rejeita, afirmando sua descrença na suposição de que se pudesse “reproduzir inteiramente as capacidades causais de neurônios em silício.”

Sua segunda suposição, essa mais plausível, seria o rompimento da relação entre mente e comportamento ao passo que, os circuitos integrados de silício seriam capazes apenas, de manter o comportamento sem reproduzir os estados mentais conscientes, ou seja, somente permanecendo algumas funções de *input* e *output*, resultando em um ser humano que se comporta como um robô, mecanizado.

Em sua terceira variação, Searle analisa a possibilidade de haver a presença de estados mentais, ou seja, o indivíduo estaria totalmente consciente, mas sem possibilidade de manifestação comportamental. Como o próprio filósofo afirma, tal situação não é tão difícil de se imaginar. A síndrome de Guillain-Barré por exemplo, é um caso real de uma doença que pode causar paralisia total, contudo a consciência permanece intacta (SEARLE, 2006, p. 101).

De forma sutil e hábil, Searle tenta desfazer a união da tríade preconizada pela tradição cartesiana. Ele ilustra, a partir de seu experimento mental, que as relações causais entre processos cerebrais, processos mentais e comportamento externamente observável não podem ser tratadas nos mesmos moldes restritos do vocabulário tradicional.

Com relação a isso, qual seria, então, a importância do comportamento para o conceito de mente? Searle responde esse questionamento da seguinte forma:

Ontologicamente falando, comportamento, papel funcional e relações causais são irrelevantes para a existência de fenômenos mentais conscientes. Epistemicamente aprendemos acerca dos estados mentais conscientes de outras pessoas, em parte, a partir de seu comportamento (SEARLE, 2006, p. 103).

Ou seja, epistemologicamente, é através do comportamento que também pode-se obter um conhecimento acerca dos estados mentais de outras pessoas. Mas do ponto de vista ontológico, não há “nenhuma relação essencial” entre o comportamento e o mental (PRATA, 2007, p. 177).

Portanto, ao se utilizar do experimento mental do cérebro de silício, Searle afirma que o cérebro causa os estados mentais, além disso, ele introduz o que chama de “princípio da independência de consciência e comportamento”. Como demonstrado na segunda situação do experimento, pode-se haver a permanência de comportamento mesmo após o desaparecimento dos estados mentais, por isso “o comportamento não é uma condição suficiente para os fenômenos mentais” (SEARLE, 2006, p. 104).

O inverso também se torna verdade, já que pode haver fenômenos mentais sem que se tenha um comportamento observável, como demonstrado por Searle na terceira condição do experimento. Em uma de suas proposições ele afirma:

Os cérebros causam fenômenos mentais conscientes. A capacidade do cérebro de causar consciência é conceitualmente distinta de sua capacidade de causar comportamento motor. Um sistema poderia ter consciência sem comportamento, e comportamento sem consciência (SEARLE, 2006, p. 104).

Além disso, Searle (2006, p. 103) afirma que: “ontologicamente falando, porém, os fenômenos em questão podem existir por completo e ter todas as suas propriedades essenciais, independentemente de qualquer resposta comportamental.” Isso também implica na propriedade essencial que o filósofo defenderá, a irreducibilidade ontológica dos fenômenos mentais à processos cerebrais. Sobre o experimento do cérebro de silício, Prata (2007) conclui que:

[...] a segunda variação [...] mostra que o comportamento não é uma condição suficiente do mental. É no que a terceira variação deixa claro que fenômenos mentais podem existir sem o comportamento, ela mostra que o comportamento não é uma condição necessária para os fenômenos mentais [...] (PRATA, 2007, p. 178).

Ao afirmar a independência do mental sobre o comportamento, bem como sugerir que estes fenômenos (mentais) não são acessíveis a todos os observadores competentes, Searle ataca ao segundo e quinto princípios fundamentais do materialismo (ver Fundamentos da Tradição Materialista, pg. 30). A partir de seus experimentos Searle conclui que a “ontologia do mental, é essencialmente uma ontologia de primeira pessoa” (SEARLE, 2006, p. 104), propondo o modo de existência subjetivo de “primeira pessoa” dos fenômenos conscientes.

Mas como seria possível o estudo de um fenômeno subjetivo como a consciência? Como é possível obter conhecimento (epistemicamente) objetivo sobre fenômenos mentais (ontologicamente) subjetivos? Como afirmar que a existência de fenômenos subjetivos é um fato objetivo, se tais fenômenos não são acessíveis publicamente? (PRATA, 2007). Searle responde a esses questionamentos através da distinção entre subjetividade e objetividade tanto epistêmica quanto ontologicamente.

7.2 Distinção entre Subjetividade Epistêmica e Ontológica

Desde Descartes, o mental ganhou uma conotação pejorativamente subjetiva, e por isso, segundo Searle deduz-se uma incompatibilidade entre as definições de mental e físico, resultando na suposta impossibilidade de uma “ciência da consciência”.

Para Searle (2006), essa incompatibilidade seria apenas aparente, revelando uma confusão entre os termos na metodologia filosófica. Ainda segundo ele, há uma distinção ontológica e uma distinção epistêmica entre objetivo e subjetivo e essa distinção resulta no modo de existência subjetivo dos fenômenos mentais. Assim, ele diferencia essa ontologia subjetiva da mente do modo mais comum de subjetividade conhecida que é a sua forma epistêmica.

A crítica de Searle a tradição materialista que nega a subjetividade do mental vai ainda mais além ao afirmar a presença da subjetividade no mundo, não sendo, portanto, toda realidade apenas física, de acordo com ele. Sobre a distinção ele esclarece que:

Epistemicamente, o ideal de objetividade expressa uma meta que vale a pena, mesmo se inalcançável. Em termos ontológicos, porém, a asserção de que toda a realidade é objetiva é, neurobiologicamente falando, simplesmente falsa. Em geral, os estados mentais têm uma ontologia irredutivelmente subjetiva, [...] (SEARLE, 2006, p. 32).

A minha consciência de ontologia de primeira pessoa, é então acessível apenas a mim. E, segundo Searle, a minha relação com meus estados conscientes é diferente da relação que tenho com os estados conscientes de alguém. Além disso, Searle nega que tal afirmação seja um argumento a favor do “acesso privilegiado”.

O filósofo traz o discurso dos fenômenos conscientes, acessíveis apenas a seu portador, para o âmbito dos fatos e afirma que é possível inferir objetivamente acerca de fenômenos de ontologia subjetiva. Sobre a subjetividade ontológica, ele dá o seguinte exemplo:

Considere, por exemplo, a afirmação: "Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas." Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que é tomada verdadeira pela existência de um fato real, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido em que estou dizendo que a consciência é subjetiva (SEARLE, 2006, p. 139-40).

Searle afirma que o sentido de “subjetivo” que ele emprega para descrever a consciência não é no sentido epistêmico, ou seja, não é o de “juízo subjetivo”. Ele se refere a uma categoria ontológica, a um “modo subjetivo de existência”. Os “juízos” subjetivos ou objetivos estariam ligados ao âmbito epistemológico, enquanto no sentido ontológico trata-se de “entidades”, que

podem ser abertas, ou seja, publicamente acessíveis, ou privadas, de acesso a um único sujeito (PRATA, 2007).

Prata (2007) assim traduz as palavras de Searle em *The Construction of Social Reality* (1995):

Epistemologicamente falando, “objetivo” e “subjetivo” são primariamente predicados de juízo. Nós frequentemente falamos de juízos como sendo “subjetivos” quando queremos dizer que sua verdade ou falsidade não podem ser resolvidos “objetivamente”, porque a verdade ou falsidade não é um simples fato, mas depende de certas atitudes, sentimentos e pontos de vista dos que criam e dos que ouvem o juízo. [...] No sentido ontológico, “objetivo” e “subjetivo” são predicados de entidades e tipos de entidades, e eles atribuem modos de existência (SEARLE, 1995, p. 8 apud PRATA, 2007).

O aspecto qualitativo dos fenômenos mentais, é o responsável por tornar sua própria existência possível apenas quando sustentados por um sujeito, tornando-os acessíveis apenas a quem os experiencia. É justamente essa subjetividade como modo de existência que os torna irreduzíveis ao domínio dos fenômenos (ontologicamente) objetivos (PRATA, 2007).

Essa disparidade entre fenômenos objetivos e fenômenos subjetivos dentro do domínio ontológico torna impossível, segundo Searle, a descrição dos segundos em termos objetivos. Tal fato, portanto, faz com que “as características de primeira pessoa” sejam “diferentes das características de terceira pessoa” (SEARLE, 2006).

Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se afirmar que, uma rocha tem uma ontologia de terceira pessoa, porque sua existência é independente de qualquer sujeito, diferentemente do meu desejo de ler um livro, por exemplo, cuja existência depende de mim (sujeito), tendo, portanto, uma ontologia subjetiva (LIMA FILHO, 2017).

Além disso, também é possível analisar a distinção epistêmica entre os termos. Segundo os experimentos desenvolvidos por Searle, fica claro a diferenciação epistêmica entre um ponto de vista de primeira pessoa e um ponto de vista de terceira pessoa. Utilizando o terceiro caso do experimento pode-se descrever tal distinção. Um paciente em coma, com paralisia, com atividade consciente normal, pode ser considerado por outros (ponto de vista de terceira pessoa) como sem estados mentais, mas ele próprio (ponto de vista de primeira pessoa) sabe, sem dúvidas, que está consciente, ainda que esteja impossibilitado de qualquer movimento, e ainda que baseado em métodos de terceira pessoa, outros neguem isso (SEARLE, 2006). Sobre isso, Lima Filho (2017) afirma que:

Percebemos nitidamente essa distinção quando tentamos avaliar se às seguintes asserções são verdadeiras: (i) “Maceió é a capital de Alagoas” e (ii) “a orla de Maceió é mais bela que a orla da cidade do Rio de Janeiro”. Supomos que pessoas das mais variadas etnias, profissões, gêneros, credos religiosos, inclinações políticas e nascidas

em distintos locais do globo não teriam maiores dificuldades para asseverar que a primeira proposição é objetivamente verdadeira. Todavia, não seria sensato esperarmos alcançar o mesmo grau de concordância no que se refere à verdade (ou falsidade) da segunda sentença, pois isso depende do aspecto subjetivo de quem a está julgando, ou seja, das opiniões, preferências, atitudes ou sentimentos de cada indivíduo (LIMA FILHO, 2017, p. 64).

Ao falar em subjetividade da consciência, Searle deixa claro em sua teoria que essa característica ímpar dos fenômenos mentais não impede que a consciência seja objeto da análise científica. Embora a ciência tenha por base uma investigação objetiva, a confusão conceitual objetivo-subjetivo afasta os críticos do estudo da consciência de um fato óbvio acerca do método científico, como afirma Searle:

No sentido epistêmico, a ciência é realmente objetiva. Buscamos verdades que são independentes dos sentimentos e atitudes dos pesquisadores. [...] Sabemos que a ciência busca a objetividade no sentido epistêmico. [...] É possível ter um conhecimento epistemicamente objetivo de domínios ontologicamente subjetivos. Assim, no sentido epistêmico, é questão inteiramente objetiva – não questão de opinião – que tenho dores na região lombar. Mas a existência das dores em si é ontologicamente subjetiva (SEARLE, 2010, p. 30).

De forma interessante, Searle (2006) traça seu argumento sobre o conhecimento empírico condizente ao que foi por ele exposto em seus experimentos mentais. Afirmando que “há muitos fatos empíricos que não são igualmente acessíveis a todos os observadores.” Esse fato fica evidente no terceiro caso do experimento do cérebro de silício. Embora seja verdade a afirmação de que o paciente está em “atividade pensante”, ou seja, consciente, isso não fica claro a partir de seu comportamento. Nada na postura do paciente deixa transparecer sua consciência, o que faz os médicos concluírem a morte cerebral, ainda que ele ouça, pense e queira agir, mas não possa.

Como Nagel (1974) em seu texto *What is like to be a bat?*³, Searle contrasta a sua afirmação de que nem “todos os fatos empíricos, no sentido ontológico de serem fatos do mundo, são igualmente acessíveis epistemicamente a todos os observadores competentes” (SEARLE, 2006, p. 108). Embora possa-se, a priori, imaginar como seria ser um morcego ou um pássaro voando, por exemplo, características qualitativas desse fato não podem ser acessadas pela metodologia padrão de testes objetivos diretos, se tornando, portanto, inacessíveis a estes. Sobre tais fatos, Prata (2007, p. 184) diz que: “Isso significa que o exato caráter qualitativo desse fato empírico não pode ser investigado através dos métodos padrão da pesquisa empírica”.

³ Traduzido por Paulo Abrantes & Juliana Orionne (2005) com o título “*Como é ser um morcego?*”.

Dessa forma, ontologicamente, os fatos empíricos poderiam ser tanto objetivos quanto subjetivos, e ainda que estes últimos não possam ser comprovados por meios empíricos (epistêmicos), eles “poderiam ser pesquisados cientificamente através de sua natureza biológica” (PRATA, 2007, p. 184) e isto, segundo Searle, não representa uma ameaça à visão de mundo científica.

Os experimentos do cérebro de silício, de acordo com Searle (2006), servem também para mostrar que é possível ter métodos indiretos (ainda que objetivos) empíricos de terceira pessoa, capazes de acessar “fenômenos empíricos que sejam intrinsecamente subjetivos”. Esse fato ilustra que a ontologia do mental é necessariamente uma ontologia de primeira pessoa. Searle (2006, p.104) assevera que: “os estados mentais só existem como fenômenos subjetivos de primeira pessoa”. Desse modo, o filósofo, distingue dois modos de existir, a saber: aqueles que independem de um sujeito e por isso são objetivos por natureza (ontologia de terceira pessoa), e aqueles que dependem de um sujeito, ou seja, são de natureza subjetiva (ontologia de primeira pessoa).

7.3 Subjetividade e Intencionalidade

Essa subjetividade como modo de existência, assim é relacionada diretamente à intencionalidade, e é segundo Searle, através das formas conscientes de intencionalidade que informações do mundo podem ser apreendidas pelos indivíduos. Por isso, como afirma o filósofo, o acesso do ser humano ao mundo sempre ocorre em perspectiva. Ainda que o mundo natural seja independente de um ponto de vista, é através da consciência e a partir de um ponto de vista que nós humanos temos acesso ao ambiente que nos cerca. Essa intencionalidade está intrinsecamente ligada à característica subjetiva da consciência.

Searle (2006) trata a subjetividade da consciência de modo objetivo e simples, apelando para a realidade de mundo conhecida através da percepção, algo simples que como ele afirma não deveria ser tido como “contraintuitivo” ou difícil, já que é a apenas a realidade consciente a qual todos os humanos possuem.

Ao descrever como a subjetividade da consciência a torna invisível, Searle traça um parâmetro lógico interessante. A consciência como meio de se acessar o mundo, a realidade, jamais servirá para se acessar a própria consciência, essa afirmação fica evidente em: “[...] não podemos atingir a realidade da consciência da forma que, utilizando a consciência, podemos atingir a realidade de outros fenômenos” (SEARLE, 2006, p. 143).

Ter consciência subjetiva de algo, implica possuir um estado consciente subjetivo desse algo, é ver esse algo sob minha própria perspectiva, portanto, segundo Searle, em termos de introspecção torna-se impossível distinguir “entre a observação e a coisa observada, entre a percepção e o objeto percebido” (SEARLE, 2006, p. 143-44). Ou seja, a observação padrão é ineficaz para se analisar a subjetividade consciente. Sobre isso, ele continua:

O modelo da visão funciona com a pressuposição de que há uma distinção entre a coisa vista e a visão desta coisa. Mas, no caso da "introspecção", não há simplesmente nenhuma maneira de fazer tal separação. Qualquer introspecção que eu tenha de meu próprio estado consciente é, ela mesma, esse estado consciente (SEARLE, 2006, p. 144).

Discorrendo sobre o fracasso do método de investigação da consciência pela introspecção, Searle reafirma o caráter subjetivo dessa propriedade, além de ir mais a fundo nas relações entre consciência e introspecção. Afirmando mais uma vez o papel das relações causais entre comportamento, estrutura e ambiente, ele mostra que não é possível se acessar a subjetividade inerente de um indivíduo a outro, mas que é por meio dessas relações que se torna possível apreender seu comportamento consciente, aquilo que é externalizado. Searle (2006, p. 146) afirma que: “Porque o ato de observação é o acesso subjetivo (sentido ontológico) a realidade objetiva. [...] Toda a ideia de haver uma observação da realidade é precisamente a ideia de representações (ontologicamente) subjetivas da realidade”.

Mas se não há um meio de se obter acesso direto a estes fenômenos, como então estudá-los? Segundo Prata (2007), Searle rejeita “a ideia de que o comportamento é o único meio para se obter conhecimento acerca dos fenômenos mentais de outros seres”. Searle (2006) então afirma que é através do fundamento causal na neurobiologia que podemos ter acesso a tais fenômenos.

7.4 A Explicação Causal da Consciência

Searle constata que, caso uma explicação causal dos fenômenos conscientes em relação aos processos neurobiológicos que os sustentam, já estivesse disponível, a pesquisa científica da mente seria uma possibilidade. É desse modo, que o filósofo assevera ser possível que uma teoria causal da consciência através da neurobiologia venha a elucidar como os fenômenos de ontologia subjetiva possam ser pesquisados cientificamente (PRATA, 2007).

O comportamento seria a manifestação da vida mental de quem o expressa, e junto ao conhecimento dos “sustentáculos causais” seria a maneira, segundo Searle, de se constatar a base causal do comportamento na neurofisiologia subjacente” (SEARLE, 2006). Mas o que diz

Searle sobre a relação causal entre consciência e processos neurofisiológicos em sua teoria do naturalismo biológico? Segundo ele, os estados neurofisiológicos causam os fenômenos mentais, sendo os primeiros de nível inferior, e os segundos emergentes, ou de nível superior. Essa causalidade é exemplificada por Searle por meio de uma analogia com o sistema digestivo e a relação entre os fenômenos físicos e biológicos dentro deste sistema.

Desse modo, como a digestão, um processo biológico que inicia na boca, é realizada por meio de processos físicos como a mastigação e processos químicos como as reações enzimáticas, a consciência é causada pelos processos neurofisiológicos do cérebro, pelas reações e sinapses entre os neurônios (LIMA FILHO, 2010).

Em sua análise da causação no naturalismo biológico, Lima Filho (2010) afirma que Searle se utiliza da “simultaneidade entre causação e realização” para estabelecer a correspondência da localização espacial da consciência, ou seja, a consciência está no mesmo local onde é causada, local dos processos e estruturas neurobiológicas que a sustentam.

Ao afirmar a redutibilidade causal do mental ao neurobiológico, Searle então rejeita a tese de que os fenômenos conscientes seriam meros epifenômenos (sem poder causal), e assim sustenta a identidade de poderes causais entre ambos os fenômenos (LIMA FILHO, 2010).

Ainda segundo Lima Filho (2010), baseado na crítica de Kim (2000), Searle se compromete com o que ele chama de dilema epifenomenalismo-sobredeterminação causal. Kim aponta a aparente impossibilidade de a consciência ser irreduzível ontologicamente a processos neurobiológicos ao mesmo tempo em que mantém seus poderes causais, ambas asserções em uma mesma teoria. Segundo o filósofo, uma das alternativas à teoria seria: caso se opte por sustentar a irreduzibilidade da consciência, essa viria acompanhada da diferença entre poderes causais, ou seja, os estados ou fenômenos mentais não teriam, portanto, nenhum poder causal no mundo, não passariam de “epifenômenos”. Mas caso as duas “propriedades” da consciência, como na teoria de Searle, sejam mantidas, Kim (2005) afirma que haveria uma sobre-determinação causal, em outras palavras, a sobreposição de duas causas, uma neurofisiológica e outra mental para um mesmo efeito.

Qual a resposta de Searle a esse problema? Ele propõe uma descrição baseada em diferentes níveis de explicação para um sistema. A consciência como uma propriedade emergente, não pode ser explicada apenas pelas características dos elementos que a constituem, mas deve-se considerar as “interações causais entre os elementos” (SEARLE, 2006, p. 162).

7.5 A Consciência como uma Propriedade Emergente

A complexidade da natureza biológica da consciência leva Searle (2006) a caracterizá-la como uma propriedade emergente, no sentido em que é sustentada e produzida por processos neurofisiológicos.

Como uma propriedade emergente, ela, então, só pode ser explicada, se consideradas as relações causais existentes entre os elementos do cérebro no nível micro, correspondente aos processos neurofisiológicos. Esta concepção de emergência causal, Searle denomina-a emergente 1, que difere do que ele classifica como emergente 2.

De acordo com sua tese, que compõe o naturalismo biológico, uma propriedade emergente 2 é uma concepção que é emergente 1, mas que não pode ser explicada pelas interações causais dos elementos que a compõem, ainda segundo ele, pensar em tal característica, portanto, violaria o princípio da transitividade da causação (SEARLE, 2006).

Searle (2006) se utiliza dessa distinção entre emergente 1 e emergente 2 para ratificar a emergência da consciência, de modo que essa propriedade, embora parte do sistema, não pode ser explicada apenas por meio dos elementos que a compõem.

Ao mesmo tempo, Searle também relaciona essa mesma característica da consciência à sua causação, o que os materialistas veem como o problema da irreducibilidade em sua teoria. Deixando claro a natureza da consciência como uma propriedade emergente, fica a questão então da relação entre esta e os processos neurobiológicos; como o naturalismo biológico de Searle responde a este questionamento?

Searle então fornece uma explicação dos aspectos da “redução” com a clara intenção de fornecer um panorama explicativo e o motivo da consciência ser causalmente redutível a fenômenos neurobiológicos, mas irreducível a esses mesmos fenômenos ontologicamente.

Consciência é uma propriedade causalmente emergente do comportamento de neurônios, e, portanto, a consciência é causalmente redutível aos processos do cérebro. Porém - e isto é o que parece tão chocante -, mesmo uma ciência perfeita do cérebro não levaria a uma redução ontológica da consciência da forma que nossa ciência atual pode reduzir calor, solidez, cor ou som (SEARLE, 2006, p. 168).

Se utilizando do exemplo da dor, Searle trata a “sensação de dor” como de ontologia subjetiva, com ponto de vista de primeira pessoa. Já a explicação neurofisiológica para essa dor, que seria as disposições de descarga de neurônios dentro do tálamo e outras regiões do cérebro, ele classifica como possuindo uma ontologia de terceira pessoa, ou seja, objetiva (SEARLE, 2006).

Mais uma vez ele reafirma, contestando a tese materialista, que caso houvesse uma redução ontológica da primeira propriedade para a segunda (subjetivo-objetivo), “as características essenciais da dor seriam deixadas de lado” (SEARLE, 2006, p. 170). Assim ele continua:

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, 2006, p. 170).

Searle trata da distinção entre epistemologia e ontologia a fim de contrapor a crítica à irreduzibilidade da consciência. Segundo ele, quando se fala em subjetividade da consciência como uma característica dessa propriedade, fala-se em ontologia (e não em epistemologia). A sensação subjetiva, que é característica do mental, que faz a dor que sinto, por exemplo, ser uma dor, é parte da natureza do que é a “dor”, e embora só possa ser acessada pelo meu ponto de vista, de primeira pessoa, ela não deixa de existir. No entanto, é essa mesma característica que limita que um indivíduo fale sobre o que é a dor do outro. Tal afirmação só é possível em um ponto de vista de terceira pessoa, a partir do qual pode ser analisada por outro, neste caso a neurofisiologia da dor, e é dessa forma que a análise puramente fisicalista exclui a perspectiva subjetiva.

A tradição da redução como metodologia explicativa advinda das ciências físicas trata de redefinir os fenômenos “em termos das causas subjacentes não apenas das experiências subjetivas, mas também dos outros fenômenos superficiais” (SEARLE, 2006, p. 173). E segundo Searle (2006, p. 173), nessa redefinição elimina-se “qualquer referência aos aspectos subjetivos e outros efeitos superficiais das causas subjacentes”. Tais propriedades eliminadas deixam, efetivamente, de ser parte do fenômeno.

Porém, um fato que distingue a consciência de outras propriedades que tiveram uma redução bem sucedida é justamente sua subjetividade. Como reflete Searle (2006, p.176) sobre tal redução: “nos casos em que os fenômenos que mais nos interessam são as próprias experiências subjetivas, não há como eliminar nada”.

A irreduzibilidade da consciência tem por base a distinção entre realidade e aparência, mas no caso específico da consciência, a realidade é a própria aparência. Caso se tente reduzir a consciência à realidade física subjacente, perde-se seu caráter subjetivo. Portanto, modelos que desconsideram os aspectos subjetivos não são capazes de “reduzir” a consciência sem que ela perca sua característica única, a experiência subjetiva; sem que a consciência deixe de ser o que ela realmente é. Searle enfatiza que:

Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade. [...] as reduções que deixam de lado as bases epistêmicas, as aparências, não podem funcionar no caso das próprias bases epistêmicas. Em tais casos, a aparência é a realidade. Isso demonstra, porém, que a irreduzibilidade da consciência é uma consequência trivial da pragmática de nossos métodos de definição (SEARLE, 2006, p. 176, grifo do autor).

Searle conclui então que tal resultado não gera graves consequências à visão científica global do mundo. Ainda que “fuja” do modelo estabelecido, a irreduzibilidade da consciência não representa um problema na estrutura da realidade física, mas apenas uma “distinção” dos métodos de definição.

8 ABORDAGEM FILOGENÉTICA DA MENTE NO NATURALISMO BIOLÓGICO

A evolução deu origem a uma grande diversidade de formas de vida na natureza, como os animais, complexos organismos capazes de se adaptar, sobreviver e se reproduzir. O ser humano é de longe um dos mais notáveis produtos da evolução, com uma incrível capacidade não apenas de se comportar instintivamente como os outros animais, mas de ter consciência (ciência) deste comportamento.

É esta ciência ou sensibilidade (*sentience*) de acordo com Searle que a consciência nos permite, algo que é um fato experienciado pelos seres humanos conscientes e que permite inferir que nada é mais real do que a experiência com os próprios sentimentos (CHALMERS, 1996).

Como uma propriedade tão complexa pode não ter um papel biológico é inconcebível para Searle (2006), o que justifica seu esforço em mudar essa visão. Tendo por base um contexto evolutivo e histórico para construir seu argumento filosófico, bem como nas ideias primeiro propostas por Darwin e seu antecessor Lamarck, Searle compreende a importância evolutiva da consciência. Portanto, faz-se necessário descrever as teorias e analisar essas perspectivas e sua relação com o que foi proposto pelo filósofo.

Precursor do pensamento evolutivo e um dos primeiros a se posicionar contra o fixismo, o Cavaleiro de Lamarck ou Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, desenvolve sua teoria baseada em caracteres adquiridos e no uso e desuso, que como aponta Frezzatti Junior (2011) são, na verdade, leis de uma teoria única e complexa. Lamarck então entendia a evolução como um processo crescente em direção à perfeição.

Uma das grandes contribuições da teoria de Lamarck foi a sua visão de parentesco do homem com outros animais tidos como “inferiores” como répteis, anfíbios, aves e peixes, o que, no entanto, gerou controvérsias com as concepções religiosas então em voga (LIMA FILHO, 2020). É desse modo que a teoria de Lamarck pode ser considerada como monística, tendo ele rejeitado a concepção de alma para explicar a evolução da vida. Sobre isso, Martins (2007, p. 35) escreve: “A concepção de Lamarck pode ser considerada materialista em vários sentidos. Negando a necessidade de qualquer tipo de alma para explicar a vida, ele reduziu as explicações biológicas ao estudo da matéria e suas forças”.

É importante salientar que, apesar das diferenças drásticas entre a concepção lamarckista e a evolução como a conhecemos hoje, não se pode desmerecer o trabalho de Lamarck como “a primeira grande tentativa de construir uma teoria ampla sobre a transformação dos seres vivos” (FREZZATTI JUNIOR, 2011, p. 795). Lima Filho (2020)

assevera a atualidade do pensamento de Lamarck ao analisar sua proposta, que além dos órgãos do movimento, músculos e órgãos sensoriais, também englobava o sistema nervoso e as “faculdades mentais”:

Ele defendeu uma concepção materialista que hoje classificaríamos como uma espécie de Psicologia Fisiológica, na qual a noção de alma nada mais é do que uma invenção daqueles que ignoram as leis da natureza. Nessa abordagem não há espaço para uma entidade independente denominada alma, já que os fenômenos mentais são efeitos dos processos neurofisiológicos e a Psicologia é redutível à Neurobiologia. Destarte, ele julga que o sistema nervoso é responsável pela produção dos movimentos musculares, das sensações, das emoções e do intelecto, o que denota a atualidade de seu pensamento (LIMA FILHO, 2020, p. 291-292).

Naturalistas como Cuvier e o Conde de Buffon criticaram e rejeitaram as ideias de Lamarck, quando posteriormente o próprio Darwin reconheceu a importância do trabalho do naturalista, como fica evidente no prefácio na terceira edição de “A Origem das Espécies” de 1861:

Lamarck foi o primeiro homem cujas conclusões despertaram muito interesse sobre o assunto. Esse celebrado naturalista primeiro publicou seus pensamentos em 1801...ele foi o primeiro a fazer o eminente serviço de suscitar atenção para a probabilidade de que todas as mudanças no mundo orgânico, assim como no inorgânico, fossem o resultado de leis, e não de uma interposição milagrosa (traduzido de DARWIN, 1861, p. 13).

Segundo Lima Filho (2020), percebe-se que Charles Darwin concordou em alguns aspectos com Lamarck, incluindo sua assunção de que não se faz necessário recorrer ao sobrenatural, ao místico, a fim de explicar as faculdades mentais humanas. Foi Charles Darwin (2018) que primeiro propôs a seleção natural como principal mecanismo para evolução de sistemas biológicos, sendo esta a causa da grande diversidade de organismos na natureza ao longo do tempo geológico. A partir da publicação de seu livro *On the Origin of Species* (1859), Darwin lançou as bases do que viria a ser uma revolução do pensamento científico, que mais tarde se consolidou e trouxe impactos a outros campos da biologia. Sobre Darwin, Mayr (2006) afirma que:

Mas o impacto de Darwin não se limitou a evolução e as consequências do pensamento evolucionista, incluindo a evolução em ramificação (descendência comum) e a posição do homem no universo (descendência dos primatas); ele também incluiu toda uma série de novas ideologias. [...] Em conjunto, tiveram um impacto de fato revolucionário no pensamento do homem moderno (MAYR, 2006, p. 80).

Ainda de acordo com Mayr (2006, p. 90), a obra de Darwin “como um todo é o fundamento de uma nova filosofia da biologia, que se desenvolve rapidamente”. Foi Darwin que primeiro desenvolveu o que hoje conhecemos por Biologia Evolutiva, que junto aos

avanços de outras áreas como a genética, forneceram a narrativa histórica da diversidade da vida na Terra.

A seleção natural, mecanismo descrito por Darwin, favorece diferentes características, sejam elas fisiológicas, anatômicas ou comportamentais, fenótipos que já se encontram e distinguem os indivíduos de uma mesma população. Os caracteres favoráveis são mantidos e transmitidos aos descendentes em uma “luta pela sobrevivência”, uma luta na qual o mais “apto” é quem vence. Essa seleção de diferentes indivíduos acarreta futuras mudanças na população, o que por sua vez, nada mais é do que a “evolução biológica” daquela população em curso. A evolução, portanto, é resultado das alterações na composição das populações. Essas alterações se refletem em “caracteres que afetam as chances de sobrevivência e reprodução dos organismos” (MEYER & EL-HANI, 2005, p. 40).

Ou seja, dentro da mesma população, diferentes organismos possuem melhores ou piores condições de lidar com os desafios dentro do ambiente ao qual estão expostos (MEYER & EL-HANI, 2005).

Um organismo com determinadas vantagens em relação a outro da mesma população será capaz de obter o máximo de informação acerca do ambiente, de modo antecipatório, tornando-o apto a lidar com “situações inesperadas”. É a partir deste “programa de seleção” que sistemas tão complexos como o sistema imune e o sistema nervoso foram selecionados. Como afirma Campos, Santos & Xavier (1997, p. 183):

Este parece ter sido o processo de evolução tanto do sistema de imunidade como do sistema nervoso (incluída a consciência), i.e., sistemas seletivos capazes de lidar com novidade ao longo da vida do indivíduo (CAMPOS, SANTOS & XAVIER, 1997, p. 183).

É, portanto, notável a asserção de que uma propriedade tão rica como a consciência, sustentada pelo sistema nervoso, fosse um mero subproduto da evolução e não uma propriedade que evoluiu até sua forma mais complexa em humanos e que foi “selecionada” por suas características únicas (SEARLE, 2006).

Lima Filho (2020, p. 293) ainda aponta a posição clara de Darwin de que “as características mais marcantes do homem [...] devem ser explicadas naturalisticamente por meio da seleção natural”. O naturalista inglês chegou até mesmo a afirmar que o cérebro seria “o mais importante dos órgãos” pelo motivo de as faculdades mentais estarem relacionadas a esse órgão, chegando a correlacionar o tamanho avantajado do cérebro e a maior capacidade mental em primatas, por exemplo. São essas características que fizeram o homem capaz de

dominar a natureza e se espalhar e dominar o globo como nenhuma outra espécie antes dele havia feito.

Um dos marcos da teoria da evolução e sua consolidação a partir da pesquisa científica posterior, foi a constatação do lugar do homem na natureza, que como qualquer outro animal, também foi moldado pelo processo evolutivo, participando do “fluxo da evolução da vida” na Terra. A concepção desenvolvida e defendida por Searle tem como base essa afirmação, usada pelo filósofo de modo a dar ênfase ao caráter biológico da mente e que como tal, também se torna produto da evolução, além de estar distribuída entre variadas espécies de animais.

Perseguindo seu objetivo de “trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro” (SEARLE, 2006, p. 127), Searle situa a consciência frente a duas grandes teorias, que segundo ele, trouxeram um profundo impacto e são “constitutivas de nossa visão de mundo”: a teoria atômica e a teoria da evolução biológica. Assim, ele se preocupa em estabelecer os dois pontos tratados nessas teorias com relação à consciência. De modo que, ele tenta explorar a natureza da consciência enquanto propriedade, com relação ao físico, afirmando sua natureza emergente, além de estabelecer a explicação do papel causal da consciência em termos evolutivos, situando-a junto a essa teoria e dotando-a de caráter biológico.

Searle utiliza primeiro a teoria atômica para elucidar a organização básica de nossa compreensão de mundo através de sistemas e subsistemas e o conceito de diferentes níveis de explanação do mesmo fenômeno. Grandes sistemas são por sua vez constituídos de subsistemas, e a explicação dos grandes pode se dar causalmente através dos menores, de um nível “micro” para obter uma compreensão “macro”, embora este não seja o único nível de explicação possível (SEARLE, 2006).

Este tipo de explicação segundo Searle, micro-macro, é básica para se entender os diversos fenômenos por nós experienciados. Considerando os aspectos teóricos da biologia, pode-se perceber o extenso uso deste tipo de explicação em níveis, não só pelo fato, por exemplo, de que a filogenia se baseia em uma explanação da relação evolutiva/histórica, do mais basal ao mais apical, mas que a fundamentação dos diversos mecanismos e princípios básicos em biologia é dada em níveis explanatórios.

O duplo papel explicativo fornecido pela biologia e explorado por Searle em sua teoria é bem elucidado pelo biólogo Ernst Mayr (1998; 2006 e 2008) que propõe uma distinção entre Biologia Evolutiva (ou Histórica) e Biologia Funcional (ou Mecanicista) tendo por base diferentes tipos de causas: as causas próximas, que fornecem a explicação sobre um determinado organismo durante sua vida, sobre o funcionamento e constituição desse

organismo, e que portanto podem ser chamadas de “funcionais”, enquanto as causas últimas ou remotas, estão associadas ao porquê do organismo ter se desenvolvido de determinada forma, estando associada às mudanças em termos evolutivos sofridas pelo organismo até sua forma atual. Nas palavras de Mayr (1998, p. 88-89):

As causas próximas dizem respeito as funções de um organismo e as suas partes, bem como ao seu desenvolvimento, desde a morfologia funcional até a bioquímica. Por outro lado, as causas evolutivas históricas, ou causas últimas, procuram explicar por que um organismo é do jeito que é. Os organismos, em contraste com os objetos inanimados, têm dois grupos diferentes de causas, pois os organismos possuem um programa genético. As causas próximas tratam da decodificação do programa de um indivíduo determinado; as causas evolutivas tratam das mudanças dos programas genéticos ao longo do tempo, e das razões dessa mudança (MAYR, 1998, p. 88-89).

O primeiro tipo de questão (causa próxima) envolve a busca por se compreender o organismo em termos fisiológicos, em relação à sua ecologia e/ou ambiente, já o segundo tipo (causa última) demanda uma explanação a partir da criação de narrativas históricas (ou cenários hipotéticos) em conjunto com achados da paleontologia, biologia comparada e outras áreas. Segundo Mayr (1998) estas causas não constituem uma contradição ao estudo biológico, mas apenas a constatação de diferentes níveis de explicação⁴ na análise biológica.

A partir do que já foi exposto acerca da teoria do naturalismo biológico e da compreensão do duplo papel explicativo das ciências biológicas, percebe-se claramente que a abordagem de Searle trata de níveis de explicação diversos, e se compromete com as duas causas a saber, a causa próxima, que diz respeito ao conhecimento de como o desenvolvimento embriológico e o funcionamento do sistema nervoso permite a sustentação de fenômenos conscientes (abordagem ontogenética ou fisioembriológica); e a causa remota que busca explicar quais as vantagens apresentadas por populações conscientes em relação a populações não conscientes (abordagem evolutiva ou filogenética) (LIMA FILHO, 2017).

Caponi (2001, p. 26) atenta para o fato de que a divisão de Mayr não pretende, no entanto, classificar “todas e cada uma das diferentes disciplinas e especialidades (...) da investigação biológica como sendo, ora parte da biologia funcional, ora parte da biologia evolutiva”, mas que essa demarcação obedece a uma distinção epistemológica e como Mayr (2008, p. 165) reconhece, dentro de uma mesma disciplina as questões relativas a causas

⁴ Sobre este ponto, em Etologia (estudo do comportamento animal), Niko Tinbergen – em seu livro *On aims and methods of ethology* (1963), publicado dois anos após a publicação de Mayr (1961) sobre a questão da causalidade em biologia – distingue 4 questões ou perspectivas de abordagem da análise etológica, são elas: 1. Causa imediata ou próxima: relacionada aos mecanismos fisiológicos que permitem o funcionamento do sistema nervoso para que haja o comportamento; 2. Ontogênese ou ontogenia: está relacionada aos fatores ambientais e de vida do indivíduo

próximas e causas últimas podem se entrecruzar, sem que haja um questionamento de sua legitimidade.

Destarte, tem-se que o papel explicativo das ciências biológicas difere do panorama reducionista das ciências físicas, e que ao tratar a consciência como uma propriedade biológica, Searle (2006) dá enfoque ao viés biológico em sua explanação da natureza dos fenômenos conscientes. Mayr (2006, p. 57) aponta que a complexidade de sistemas biológicos torna o “reducionismo explicativo” incapaz de fornecer uma explicação condizente com a realidade dos processos biológicos, diminuindo “o poder explicativo da análise precedente”. O papel do acaso e da aleatoriedade em sistemas biológicos tem grande influência sobre a formulação de teorias biológicas, diminuindo a importância das leis neste processo. Sobre este ponto, Mayr (2006, p. 56) afirma que:

O constante fracasso do reducionismo explicativo indica que uma abordagem diferente deve ser empregada na análise biológica, baseada (A) na compreensão de que todos os sistemas biológicos são sistemas ordenados, que devem suas propriedades a essa organização, e não simplesmente às propriedades químico-físicas dos componentes; (B) na compreensão de que há um sistema de níveis de organização em que as propriedades dos sistemas superiores não são necessariamente redutíveis a (ou explicadas por) propriedades dos inferiores; (C) no reconhecimento de que sistemas biológicos armazenam informação historicamente adquirida, inacessível a uma análise fisicalista reducionista; e (D) no reconhecimento do caráter frequente da ocorrência da emergência. Em sistemas complexos, amiúde emergem propriedades que não são explicitadas por (nem podem ser previstas a partir de) um conhecimento sobre os componentes desses sistemas (2006, p. 56).

A consciência vista pela perspectiva de Searle é explicada pelo seu caráter emergente, como já foi exposto. Devido à sua natureza, as interações entre as diversas propriedades do sistema são tão importantes quanto as propriedades físico-químicas dos componentes em nível inferior. Desse modo, assim como Mayr (2006), Searle (2006) compreende a necessidade de reconhecer os diferentes níveis de organização dentro de um sistema biológico, no caso da teoria de Searle, o sistema nervoso, que por sua vez, contém a consciência. Nas palavras de Searle:

Particularmente, a fundamentação dos mecanismos genéticos na biologia molecular leva em conta os diferentes níveis de explanação dos fenômenos biológicos correspondentes aos diferentes níveis de explanação que temos para os fenômenos físicos (SEARLE, 2006, p. 131).

As próprias descrições de Searle, mostram a preocupação do filósofo com os níveis de explicação, desde a organização à causação, dentro de sua teoria. Fica evidente, que segundo ele, para que a consciência possa ser verdadeiramente compreendida, ela precisa ser vista como uma propriedade emergente e biológica, que como tal é produto da evolução. Os diferentes

níveis de consciência em diferentes animais e a complexidade dela em seres humanos dão força à tal tese.

Tratando a consciência como uma propriedade evolutiva em escala filogenética, Searle (2006) supõe sua importância não apenas para os seres humanos, mas também para outros animais, deixando claro, no entanto, que não se sabe qual a extensão dessa propriedade nos níveis mais abaixo na escala evolutiva.

Embora as concepções de ordem biológica que situam a consciência bem como outros atributos mentais afirmados por Searle sejam de certa forma conhecidos por cada ser humano consciente e sadio, ao elucidá-las e situá-las em termos evolutivos, o filósofo traz algo de novo ao discurso da velha tradição (assim descrita por ele) em filosofia da mente, sem descartar a visão física do mundo, há muito já estabelecida, mas adicionando a ela uma visão biológica da consciência.

Sobre o sistema de consciência e as aptidões dele advinda, Searle assevera que:

[...] são fenômenos biológicos como quaisquer outros fenômenos biológicos. Além disso, estas características são todas fenótipos. São o resultado de evolução biológica tanto quanto qualquer outro fenótipo. [...] "A consciência faz sentido naturalmente, como uma particularidade fenotípica evoluída de determinados tipos de organismos com sistemas nervosos altamente desenvolvidos (SEARLE, 2006, p. 133-134).

A arquitetura e a explanação da consciência em níveis, mais especificamente, relacionadas a sua causação, confere uma característica filogenética à teoria de Searle, revelando não apenas a inserção da consciência no contexto biológico, mas o tratamento desta como fenótipo, produto da evolução, presente em organismos mais acima na escala filogenética, com sistemas nervosos de complexo desenvolvimento.

A consciência então teria surgido como produto de um longo processo evolutivo, que devido as suas particularidades, poderia conferir “vantagem adaptativa” ao organismo que a possuísse. Desse modo, ao contrário dos críticos e da tese materialista, Searle concebe uma visão da consciência muito mais como uma benesse aos organismos que a possuem, do que um problema a ser superado.

Searle aponta para a dificuldade em saber se há a presença ou a ausência de consciência em organismos como invertebrados e outros animais em escala filogenética inferior. É desse modo, que o filósofo enxerga o que seriam níveis de consciência presentes em determinados animais, o que, como ele mesmo afirma, só poderá ser esclarecido com o advento do avanço em neurociência, capaz de elucidar a estrutura dos fenômenos conscientes.

De forma interessante, essa ideia exposta por Searle contrasta com o que Mayr afirma sobre os programas genéticos em processos biológicos. Mayr (2006) distingue programas

genéticos em programas abertos e programas fechados. Um programa fechado seria aquele no qual "instruções completas são dispostas no DNA do genótipo", já o programa aberto é aquele "constituído de maneira tal a poder incorporar informação adicional durante o curso da vida, adquirida por meio de aprendizado, condicionamento ou outras experiências" (MAYR, 2006, p.45). Mais especificamente sobre programas abertos, Mayr afirma que:

[...] mas até em alguns invertebrados há amiúde oportunidade de fazer uso da experiência individual ao preencher programas abertos - por exemplo, com respeito a alimento aceitável e inimigos potenciais ou o local de nidificação em vespas solitárias (MAYR, 2006, p. 45).

Os níveis de consciência presentes nesses organismos os tornariam capazes, então, de desempenhar atividades “fora” (entenda-se aqui, diferente) daquelas programadas, além de permitirem um maior nível de adaptação ao lidar com situações inesperadas. A consciência, portanto, permitiria um maior nicho de seleção para tomada de decisões, pelo fato de possibilitar ao organismo um “ensaio figurativo” em um determinado contexto de ação, dessa forma, diminuindo os riscos e aumentando as chances de sucesso (CAMPOS, SANTOS & XAVIER, 1997, p. 86).

Dando continuidade à sua caracterização da filosofia da biologia, Mayr (2006) descreve o que ele classifica como "comportamento proposital em organismos pensantes" que ainda segundo ele, são "claramente orientados por metas". Ao citar alguns exemplos o biólogo assevera que:

Várias espécies do pássaro gaio enterram bolotas e pinhões no outono, retornam a esses esconderijos (que eles memorizam de maneira notavelmente precisa) e recuperam esse alimento, quando no final do inverno as fontes de alimento estão exauridas de todo. [...] Outro exemplo famoso é a estratégia de caça das leoas. Quando prepara um ataque, o grupo pode se separar em dois, um dos quais se desloca para trás da vítima, cortando sua rota de fuga. *Nesse planejamento proposital, não há em princípio diferença entre seres humanos e animais pensantes* (MAYR, 2006, p. 47, grifo nosso).

Embora Searle (2006, p. 136) afirme que “a consciência é inteiramente causada pelo comportamento de fenômenos biológicos de nível inferior”, ele deixa claro que não sabemos qual é o “fundamento neurobiológico efetivo” da consciência, e, portanto, somos incapazes de, por exemplo, reproduzi-la artificialmente.

Além disso, esse “avanço” na pesquisa neurobiológica é necessário para se compreender como a consciência se desenvolve, suas particularidades e para responder perguntas sobre sua bioquímica, que de acordo com ele, provavelmente se revelará “tão restrita quanto, digamos, a

bioquímica da digestão”. O que ele quer dizer com isso é que por ser uma propriedade altamente complexa, é provável que se obtenha não um conhecimento restrito e geral a todo tipo de consciência, mas “variedades” bioquímicas de consciência (SEARLE, 2006, p. 136).

A partir disso, Searle enfatiza que é a relação de causação um importante aspecto que permite o cérebro sustentar fenômenos conscientes.

[...] qualquer sistema capaz de causar consciência tem que ser capaz de reproduzir as capacidades causais do cérebro. [...] É uma consequência lógica trivial do fato de cérebros causarem consciência que qualquer outro sistema capaz de causar consciência, porém usando mecanismos completamente diferentes, teria que ter ao menos potencial equivalente ao do cérebro para fazer isto (SEARLE, 2006, p. 137).

O naturalismo biológico mostra que a causalidade pode ser encarada como uma propriedade biológica que surge a partir da evolução, sendo o modo de operação pelo qual a mente faz a mediação entre estímulos de *input* e *output*, e suas relações, assim controlando o comportamento. Sobre este ponto, Searle (2006, p. 103) afirma que: “Evolutivamente, a mente consciente opera causalmente para controlar o comportamento”.

Ao desenvolver esse argumento, Searle (2006) descreve sobre como a semelhança da estrutura de outros animais ajuda o ser humano a fazer asserções por meio da percepção empírica. Mas mais do que isso, ele continua seu argumento sobre o que é empírico, afirmando que não é apenas a semelhança entre as estruturas, mas a combinação deste fato com o fato de o animal, por exemplo um cachorro, “tenha um comportamento interpretável de forma análoga à maneira como interpreto o meu próprio” (SEARLE, 2006, p.110).

Searle (2006, p.110) propõe então que essa combinação permite perceber que o comportamento tem “a causação apropriada na fisiologia subjacente”. As estruturas semelhantes como pele, olhos e dentes teriam, supostamente, o papel causal que elas desempenham no ser humano, em suas próprias experiências, o que permitiria afirmar que sim, animais como cachorros seriam de certo modo conscientes. Isso, segundo Searle, seria bem menos confiável na análise em escala filogenética descendente, já que animais como lesmas, gafanhotos e pulgas têm estruturas totalmente diferentes das dos seres humanos.

Por que a evolução produziu a consciência? A consciência representa uma vantagem evolutiva aos organismos que a possuem? Esses são alguns dos questionamentos que Searle tenta elucidar:

‘Qual é a vantagem evolutiva da consciência?’ E a resposta é que a consciência faz toda espécie de coisas. [...] Entretanto, falando em termos mais gerais, parece claro que a consciência serve para organizar um determinado conjunto de relações tanto entre o organismo e seu ambiente quanto entre o organismo e seus próprios estados (SEARLE, 2006, p. 157).

A consciência então seria um meio pelo qual a experiência sensorial, a percepção do mundo é apreendida e organizada em um conjunto de relações a partir de representações categóricas. Searle descreve que os organismos obtêm informações sobre o mundo através das “modalidades sensoriais”, “diferentes formas de consciência” com uma gama variada de funções (SEARLE, 2006).

Ele distingue a função de obter informação do mundo do que ele chama de “experiência de ação”, em suas palavras como “casos em que a consciência permite ao organismo agir sobre o mundo, produzir efeitos no mundo” (SEARLE, 2006, p.158). Ele continua afirmando que:

[...] na percepção consciente o organismo tem representações causadas por estados de coisas no mundo, e, no caso de ações intencionais, o organismo provoca estados de coisas no mundo através de suas representações conscientes. (SEARLE, 2006, p. 158).

Segundo o naturalismo biológico, a vantagem seletiva da consciência seria então a capacidade de “discriminação” que ela dá ao organismo em grau muito maior do que os “mecanismos inconscientes” são capazes. Comportamentos complexos podem ser aprendidos pelo cérebro, e mesmo inconscientemente a atividade permanece em curso, mas o grau de flexibilidade e criatividade do comportamento consciente é altamente diferenciado.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto, conclui-se que Searle (2006) concebe uma visão da consciência como uma propriedade biológica, e que como tal, deve ser entendida em termos evolutivos, através de uma análise que vise elucidar seu desenvolvimento e peculiaridades, bem como as vantagens que ela apresenta aos organismos que a possuem.

Sua análise filosófica revela a consciência como uma propriedade emergente, de nível superior do cérebro, de ontologia subjetiva e irreduzível ontologicamente a processos neurofisiológicos, contudo redutível causalmente.

Os estados mentais para Searle são intrinsecamente intencionais, ou seja, sua existência independe do que pensemos a respeito deles. Dessa forma, o filósofo distingue diferentes modos de existência, e deixa claro que, embora a consciência tenha uma ontologia subjetiva, isso não impede seu estudo a partir de um ponto de vista objetivo.

Searle ainda assevera que somente um avanço nos estudos neurocientíficos serão capazes de fornecer uma base para desmitificar o estudo da evolução da consciência nos diferentes organismos, e assim, refutar as diversas teorias incoerentes acerca dos estados conscientes.

10. REFERÊNCIAS

- ALVES, M. **Como Escrever Teses e Monografia: Um Roteiro Passo a Passo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007
- DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- CAMPOS, A. de; SANTOS, A. M. G. dos & XAVIER, G. F. A Consciência Como Fruto da Evolução e do Funcionamento do Sistema Nervoso. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 181-226, 1997.
- CAPONI, G. Biología Funcional vs. Biología Evolutiva. **Episteme**, Porto Alegre, v. 12, p. 23-46, 2001.
- CHALMERS, D. **The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory**. New York: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. M. **Matéria e Consciência**. Tradução de Maria Clara Cescato. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- DARWIN, C. Online Variorum of Darwin's *Origin of Species*: third British edition (1861). John van Wyhe, editor. 2002. **The Complete Work of Charles Darwin Online**. Disponível em: <http://darwin-online.org.uk/>
- FAGUNDES, J. O. A. Epifenomenalismo de Qualia: Uma Lacuna Paradoxal entre Sentir e Saber. **Revista Ideação**, n. 32, 2015.
- FLETCHER, G. J. Psychology and Common Sense. **American Psychologist**, 39(3), p. 203-213, 1984.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. A Construção da Oposição entre Lamarck e Darwin e a Vinculação de Nietzsche ao Eugenismo. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 791-820, 2011.

JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly**, v. 32, n. 127, p. 127-136, 1982.

KIM, J. **Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation**. A Bradford Book, MIT Press, Cambridge, MA, 2000

LIMA FILHO, M. M. de. O Problema da Causação Mental no Naturalismo Biológico: O Dilema entre Epifenomenalismo e Sobredeterminação. **Cadernos UFS de Filosofia**, v. 8, p. 85-96, 2010.

LIMA FILHO, M. M. de. Pode-se Estudar Cientificamente a Consciência? In: ARAÚJO, Arthur et. al. (Orgs.). **Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência**. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Coleção XVII Encontro ANPOF), 2017, p. 379-95 [Republicado em: SOUZA, Marcus José Alves de & LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.). **Escritos de Filosofia II: Linguagem e Cognição**. Maceió: Edufal, 2017, p. 67-89.

LIMA FILHO, M. M. de. A Consciência É um Fenômeno Biológico: A Crítica de John Searle às Principais Correntes da Filosofia da Mente. In: Marcus José Alves de Souza & Maxwell Morais de Lima Filho (Organizadores). **Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 69-97. Disponível em: <https://www.editorafi.org/748filosofia>

LIMA FILHO, M. M. de. A Abordagem Filogenética da Mente no Naturalismo Biológico de John Searle (Dossiê Linguagem e Cognição). **Prometheus**, nº 33, p. 289-313, 2020. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/861>

LIMA FILHO, M. M. de. Gaia Nefelibata: A Filosofia em Território Virtual (<https://gaia-nefelibata.webnode.com/>) – **Vídeo sobre Filosofia da Mente e os Níveis do Processo**

Cognitivo (Parte 1), 2021a. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=8rjjZHClf_I&t=1485s

LIMA FILHO, M. M. de. Gaia Nefelibata: A Filosofia em Território Virtual (<https://gaia-nefelibata.webnode.com/>) – **Vídeo sobre Filosofia da Mente e os Níveis do Processo Cognitivo (Parte 2)**, 2021b Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=0CnmhDu2JVU&t=552s>

LIMA FILHO, M. M. de. Gaia Nefelibata: A Filosofia em Território Virtual (<https://gaia-nefelibata.webnode.com/>) – **Entrevista com Tárík Prata sobre Filosofia da Mente e os Níveis do Processo Cognitivo**, 2021c Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=fyO_-g-LpMQ&t=2264s

LIMA FILHO, M. M. de. Gaia Nefelibata: A Filosofia em Território Virtual (<https://gaia-nefelibata.webnode.com/>) – **Vídeo sobre O Naturalismo Biológico de John Searle (O Experimento do Quarto Chinês)**, 2021d. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=zxeuG6md3Y0>

LIMA FILHO, M. M. de & MORAIS, A. R. A. (Editores). **Dossiê Filosofia & Biologia** (Helius, Volume 3, Número 2, **Fascículo 1**, 2020). Sobral: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2020. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/issue/view/8>

LIMA FILHO, M. M. de & MORAIS, A. R. A. (Editores). **Dossiê Filosofia & Biologia** (Helius, Volume 3, Número 2, **Fascículo 2**, 2020). Sobral: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2020. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/issue/view/9>

LIMA FILHO, M. M. de & MORAIS, A. R. A. (Editores). **Dossiê Filosofia & Biologia** (Helius, Volume 3, Número 2, **Fascículo 3**, 2020). Sobral: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2020. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/issue/view/10>

LIMA FILHO, M. M. de & MORAIS, A. R. A. (Editores). **Dossiê Naturalismo Biológico de John Searle** (Reflexões, Ano 10, Número 18, 2021). Sobral: Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2021. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/revistas/revista-reflexoes-de-filosofia-ano-10-no-18-de-junho-a-julho-de-2021/>

MARTINS, L. A-C. P. Lamarck, evolução orgânica e materialismo. In: MORAES, J. Q. de (Org.). **Materialismo e Evolucionismo: Epistemologia e História dos Conceitos**. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, p. 11-38, 2007.

MAYR, E. **O Desenvolvimento do Pensamento Biológico: Diversidade, Evolução e Herança**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora UnB, 1998.

MAYR, Ernst. **Biologia, Ciência Única: Reflexões sobre a Autonomia de uma Disciplina Científica**. Tradução de Marcelo Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MAYR, E. **Isto é Biologia: A Ciência do Mundo Vivo**. Tradução de Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MEYER, D. & EL-HANI, C. N. **Evolução: O Sentido da Biologia**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, v. 83, n. 4, 1974, p. 435-450

NAGEL, T. Como É Ser um Morcego? Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orionne. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 15, n. 1, jan./jun., 2005.

PRATA, T. A. Subjetividade Ontológica na Filosofia da Mente de John Searle. **Philosophos**, v. 12, n. 2, 20 fev. 2007, p. 171-204, jul/dez.

SEARLE, J. R. **Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no Mundo Real**. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000 [**Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World**. New York: Basic Books, 1998].

SEARLE, J. R. **A Redescoberta da Mente**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [**The Rediscovery of the Mind**. Cambridge, Massachusetts and London: MIT Press, 1992].

SEARLE, J. R. **Consciência e Linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010 [**Consciousness and Language**. Cambridge University Press, 2002].

STICH, S. **From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief**. MIT Press, 1983.