

**UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (Mestrado)**

**SUBJETIVIDADE E NATUREZA NA FILOSOFIA DA**  
**MENTE DE JOHN SEARLE**

*Giuliano Rojo Andreatta*

**Orientador: PROF. DR. PEDRO M. R. F. SANTOS**

**SÃO PAULO - SP**

**2008**

**Giuliano Rojo Andreatta**

**SUBJETIVIDADE E NATUREZA NA FILOSOFIA DA  
MENTE DE JOHN SEARLE**

**Banca Examinadora**

**Titulares**

**Dr. Pedro M. R. F. Santos (orientador)**  
USJT – SP

**Dr. Plínio J. Smith**  
USJT – SP

**Dr. Marcelo Carvalho**  
UNIFESP– SP

**Suplentes**

**Dr. Marco Ruffino**  
UFRJ – SP

**Dra. Regina A. Rebollo**  
USJT – SP

São Paulo  
2008

Andreatta, Giuliano Rojo  
Subjetividade e natureza na filosofia da mente de John Searle /  
Giuliano Rojo Andreatta. - São Paulo, 2008.

xx f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2008.

Orientador: Prof. Dr. Pedro M. R. F. Santos.

1. Consciência. 2. Subjetividade. 3. Corpo e mente. I. Searle, John R., 1932- II. Título

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente aos meus filhos, Gabriel e Luan e minha esposa Sabrina que através do amor me tornam um homem responsável. Aos meus familiares, em especial minha tia Eliza pelo apoio financeiro fornecido para a realização da minha tese e a finalização do curso de mestrado, aos meus pais, Luis e Vera junto com meus irmãos, Luis, Cássio e Éric por sempre acreditarem em minha opção acadêmica. Ao meu orientador Dr. Pedro M. R. F. Santos pela paciência, amizade e dedicação em minha orientação. Aos professores do programa de pós-graduação da USJT, especialmente os professores: Dr. Plínio J. Smith, que atenciosamente sempre me deu suporte, Dra. Regina, Dra. Sônia e Dr. Piva que de uma forma ou de outra estiveram presentes me aconselhando sabiamente e contribuindo muito para a minha aprendizagem. Aos professores da minha graduação na Universidade Metodista, em especial: Gabriele, Danilo, Izaar que carismaticamente inspiraram e inspiram meus estudos na fascinante área filosófica, e principalmente ao professor Dr. Marcelo Carvalho que tenho como um exemplo de filósofo, profissional, humano e amigo. Aos colegas da graduação que me ensinaram tanto quanto os professores, Renato, Alexandre, Felipe, Fabiano, Júlio Dib e em especial o Joelson, que abriu caminho para a minha trajetória no mestrado. Aos fabulosos amigos de caminhada da pós-graduação da USJT, que nunca serão esquecidos pela amizade, perspicácia intelectual e força prestada no caminho, por vezes difícil do mestrado. Tais pessoas, que influíram em maior ou menor grau em minha personalidade, sempre ocuparão um lugar especial em minha memória e história.

## Resumo

A presente dissertação aborda a teoria dos estados mentais de John Searle. A discussão se inicia com uma exposição das principais escolas materialistas que predominam na filosofia da mente atual, junto com as objeções mais freqüentemente levantadas contra elas. Em seguida, abordamos o argumento de Searle contra a “inteligência artificial forte” - conhecido como *argumento do quarto chinês* - bem como a sua crítica dos fundamentos gerais do materialismo moderno. Na seqüência, apresentamos dois experimentos de pensamento sobre a relação entre os fenômenos mentais conscientes e o comportamento que sugerem a inexistência de uma conexão “interna” entre eles. No capítulo seguinte apresentamos o “naturalismo biológico” de Searle, que tenta oferecer uma base para a solução do problema mente-corpo. Por fim, a concepção de Searle é problematizada a partir da exposição da crítica de Thomas Nagel, para quem não possuímos um aparato conceitual adequado para a solução mente-corpo. A idéia geral do trabalho é apresentar e tentar avaliar a contribuição de Searle para a filosofia da mente contemporânea.

**Palavras-chave:** consciência, subjetividade, problema mente-corpo, naturalismo biológico.

**Abstract**

This dissertation deals with John Searle's theory of the nature of mental states. We begin the discussion with a presentation of the materialist schools which have dominated the contemporary debate about the mind, together with the objections most frequently raised against them. We then turn to an argument of Searle's directed against "strong artificial intelligence" known as *the Chinese room argument*, as well as to his criticism of the foundations of modern materialism. In the sequence we present two thought experiments that suggest the inexistence of an "internal connection" between conscious mental phenomena and behavior. In the next chapter we present Searle's "biological naturalism" and the basis it offers for the solution of the mind-body problem. Finally, we raise some issues for Searle based on Thomas Nagel's criticisms, for whom we lack the appropriate conceptual apparatus to solve the mind-body problem. The general idea throughout was to present and attempt to evaluate Searle's contribution to the contemporary debate about the nature of the mind.

**Keywords:** consciousness, subjectivity, mind-body problem, biological naturalism.

# Sumário

<b><u>INTRODUÇÃO</u></b>	<b>09</b>
<b><u>CAPÍTULO 1: POSIÇÕES REPRESENTATIVAS DENTRO DO MATERIALISMO MODERNO E OBJEÇÕES GERAIS</u></b>	<b>20</b>
1.0 Apresentação	20
1.1 Behaviorismo	21
1.2 Materialismo reducionista (Teoria da Identidade)	26
1.3 Materialismo eliminacionista	31
1.4 Funcionalismo	34
<b><u>CAPÍTULO 2: ARGUMENTO DO QUARTO CHINÊS E CRÍTICA DE SEARLE À METODOLOGIA DO MATERIALISMO</u></b>	<b>38</b>
2.0 Apresentação	38
2.1 Crítica à inteligência artificial forte	39
2.1.1 Definição de um computador digital	40
2.1.2 Argumento do quarto chinês	42
2.1.3 Resposta de Searle às objeções ao experimento	43
2.1.4 Proposições acerca da relação entre mente, cérebro e computadores	46
2.2 Crítica da metodologia científica	49
<b><u>CAPÍTULO 3: EXPERIÊNCIAS DE PENSAMENTO (ROBÔS CONSCIENTES E CÉREBRO DE SILÍCIO)</u></b>	<b>53</b>
3.0 Apresentação	53
3.1 Robôs conscientes	53
3.2 Cérebro de silício	54
3.3 Proposições acerca da relação dos fenômenos mentais com o comportamento	56
3.4 Relação do empirismo com o problema de outras mentes	57
<b><u>CAPÍTULO 4: O NATURALISMO BIOLÓGICO</u></b>	<b>61</b>
4.0 Apresentação	61
4.1 A consciência e a ciência	62
4.2 A consciência, a intencionalidade e a causação mental dentro do naturalismo biológico	65
4.3 Uma característica especial dos processos mentais conscientes: <i>a subjetividade</i>	70
4.4 Propriedades emergentes	74

**CAPÍTULO 5: OBJEÇÕES DE NAGEL À POSSIBILIDADE DE SOLUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO** **78**

<b>5.0 Apresentação</b>	<b>78</b>
<b>5.1 Argumento Central de Nagel</b>	<b>78</b>
<b>5.2 Teoria do aspecto dual</b>	<b>83</b>
<b>5.3 Objeções de Searle à Nagel</b>	<b>88</b>

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** **95**

**1.0 REFERÊNCIAS** **99**

<b>1.1 Obras de Searle</b>	<b>99</b>
<b>1.2 Referências Adicionais</b>	<b>99</b>
<b>2.0 Bibliografia Complementar</b>	<b>101</b>



*Como considero a consciência o fenômeno mental principal, quero começar um exame sério da consciência em seus próprios termos. Pretendo colocar uma pá de cal na teoria de que a mente é um programa de computador. E quero fazer algumas propostas para reformar nosso estudo dos fenômenos mentais de uma maneira que justifique a esperança na redescoberta da mente.*

**J. Searle**

# SUBJETIVIDADE E NATUREZA NA FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE

## INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade clássica, os filósofos se empenham em investigar a natureza daquele que é o ser produtor de conhecimento e diferentes respostas foram dadas a tal interrogação. Os antigos refletiam sobre a diferença entre nós e o resto do mundo natural com uma abordagem clássica que diz respeito à relação entre o corpo e a alma. Essa abordagem está presente na concepção dualista platônica, derivada do orfismo, que nos remete à distinção entre o aspecto “supra-sensível” e o “sensível” como vemos em *Fédon*, obra na qual Platão se interroga: “*O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?*” (Platão, p.66 d-e), sugerindo que a alma deve procurar fugir sempre mais do corpo e que, conseqüentemente, o verdadeiro filósofo deve desejar a morte sendo a verdadeira filosofia um exercício da morte.

Platão propõe que nós temos uma alma e que esta é divina e imutável, distinta do nosso corpo, o qual é composto e perecível, não passando de um veículo para nossa existência no mundo, sendo um estágio transitório da eterna jornada de nossa alma. Antes de nascermos neste mundo, nossas almas existiam em estado não corpóreo e, de acordo com Platão, o conhecimento se deve a um processo de recordação daquilo que nós já conhecíamos em nosso estado pré-corpóreo existente como alma pura.

Para Platão somos um tipo de criatura racional com consciência e inteligência porque nós possuímos uma alma. Kim (1998, p.3) nos esclarece dizendo que, na visão platônica, o mais correto seria afirmar não apenas que somos criaturas possuidoras de uma alma, mas que *somos* as nossas almas. Da mesma forma, cada um de nós tem uma mente porque cada um de nós é uma mente.

Em contraposição a esta linha dualista platônica, encontramos exemplos de outros pensadores que precederam Platão, como Leucipo e Demócrito. Estes permanecem no âmbito da filosofia da *physis*, nos apresentando o conceito de *átomo*, que em grego

significa “não-divisível”, sendo também incriados, indestrutíveis e imutáveis. A ordem (o cosmo) é, de acordo com eles, feita de um encontro mecânico entre estes átomos, não sendo produzida por uma inteligência. Essa concepção influenciou Epicuro que afirmou, ao contrário de Platão, que “*somente a sensação colhe o ser, de modo infalível*” (Reale G. 1990), estabelecendo uma “física” como ontologia fornecedora da visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos, reforçando a visão materialista e descartando por sua vez a visão dualista.

Este problema acompanhou também a filosofia moderna. René Descartes concebe a razão como existindo independentemente da experiência sensível, e a alma como sinônimo de entendimento, razão e espírito. Havia um setor isolado da realidade que Descartes acreditava que não podia ser explicado nos termos da mecânica da matéria, que era a razão consciente do ser humano. Isso o levou a propor um tipo diferente de substância, sem extensão ou posição no espaço, com a característica essencial de pensar.

O principal argumento que Descartes utiliza para provar o dualismo era que ele podia pôr qualquer coisa em dúvida, inclusive a existência do seu corpo e do mundo material, pois ele poderia estar sonhando e estar sendo enganado com relação a ambos. Mas ele não podia pôr em dúvida sua própria existência ou a existência da sua mente, sendo que para duvidar era necessário existir, concluindo que ele era uma coisa distinta e independente do mundo material, que incluía o seu corpo. Na *Segunda meditação* ele afirma: “...*nada sou, pois falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão*” (Descartes, 1999). Tendo alcançado a certeza da existência do *eu* enquanto coisa que pensa, Descartes propõe um “dualismo de substâncias”, em que alma e corpo são postulados ao nível metafísico, na qualidade de distintas e separáveis.

Existe uma variedade de objeções a esse tipo de dualismo cartesiano, que são as seguintes:

1. Uma das principais objeções diz respeito à questão de como uma substância pensante totalmente incorpórea e que não tem propriedade física alguma pode influenciar e interagir sobre a matéria dotada de massa e extensão, nos levando, por exemplo, a beber um copo de água ou caminhar pelo parque. E como explicar a união ou a relação destas duas substâncias na formação do sujeito?

Para responder a essa questão, Descartes sugeriu uma substância material muito sutil, “*os espíritus animais*”, cuja função seria transmitir a influência da mente para o corpo e vice versa. Esta solução dada por Descartes nos deixa com o mesmo problema que nos deparamos no início, ou seja, como algo espacial dotado de peso pode interagir com algo não material, mesmo se tratando de uma matéria mais sutil como é o caso dos “*espíritus animais*”<sup>1</sup>.

2. Outra objeção ao dualismo cartesiano diz respeito à teoria da evolução que nos ensina que evoluímos a partir de espécies inferiores. Quando então teria surgido a alma ou algum outro aspecto imaterial, como a mente? Sendo assim, os críticos do dualismo de substância concluem que este tipo de dualismo é extremamente problemático na medida em que tal concepção cartesiana de pessoa possui alguns limites, o que a impossibilita de se integrar à imagem científica de mundo.

Como as provas da existência da substância não-material e pensante são, em geral, muito questionáveis, alguns dualistas foram levados a articular formas menos radicais de dualismo, surgindo assim o que denominamos como “*dualismo de propriedades*”. Em linhas gerais, o dualismo de propriedade afirma que embora não haja uma outra substância envolvida na questão, além do cérebro físico, o cérebro é dotado de um conjunto especial de propriedades, as quais nenhum outro tipo de objeto físico dispõe, sendo essas propriedades especiais *não-físicas*. Essas são as propriedades comumente classificadas como “mentais” com sensações, desejos e pensamentos, como a propriedade de sentir uma dor de dente, de ter sensação de azul ou de desejar tomar um sorvete.

P. M. Churchland (1988, p.38) sugere um argumento contra o dualismo de propriedade. Esse argumento está baseado no princípio enunciado pela “navalha de Ockham<sup>2</sup>”, o qual afirma que não devemos multiplicar entidades além do estritamente necessário para explicar fenômenos. O princípio da metodologia racional diz que, se tudo o mais for igual, deve-se preferir a mais simples dentre duas hipóteses rivais. A concepção materialista postula apenas um tipo de substância (a matéria física) com suas classes de propriedades também físicas, diferindo do dualismo que postula dois tipos ou classes de

---

<sup>1</sup> Cf. Churchland, 1988, p.28.

<sup>2</sup> Este princípio faz referência ao filósofo medieval Guilherme de Ockham, que pela primeira vez enuncia a importância de recorrer à maior simplicidade explicativa.

propriedades, não apresentando, segundo o materialista, nenhuma vantagem em termos explicativos.

Argumentos desse tipo levaram a maioria dos filósofos da mente na atualidade a adotar alguma forma de materialismo. Várias correntes materialistas surgiram dentro do cenário contemporâneo da filosofia da mente, sem, no entanto, resultar em unanimidade. As diferenças entre essas correntes são maiores que as diferenças que dividem o dualismo. As principais correntes são as seguintes:

- Behaviorismo: não versa sobre episódios espirituais interiores, voltando-se única e exclusivamente para os padrões de comportamento, deixando de lado o aspecto interior de nossos estados mentais;
- Materialismo reducionista ou teoria da identidade: apresenta a forma mais simples entre as teorias materialistas, afirmando em linhas gerais que estados mentais são estados físicos do cérebro<sup>3</sup>;
- Materialismo eliminacionista: defende que os estados mentais ou psicológicos não correspondem de uma forma fiel aos estados neuronais, e que as explicações que fazem referência aos estados psicológicos devem ser eliminadas, fazendo com que a psicologia seja reduzida à neurociência onde as explicações verdadeiramente científicas devem ser construídas.
- Funcionalismo: defende que a característica essencial que define todo tipo de estado mental é o conjunto de relações causais que ele mantém com os efeitos do meio ambiente sobre o corpo, com outros estados mentais e com o comportamento corporal, sendo os estados mentais definidos por seus papéis causais únicos, sendo que todo estado desempenhando um papel funcional numa economia complexa de estados internos mediando entradas de dados sensoriais e saídas comportamentais;
- Inteligência artificial forte: como uma das modalidades do funcionalismo, defende que as mentes são programas de computador implementados em cérebros, com a possibilidade também de ser implementados em outros

---

<sup>3</sup> Ou seja, cada tipo ou estado mental é numericamente idêntico, ou a mesma coisa que algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central.

computadores. Por exemplo, sentir uma dor de dente é apenas a implementação de um programa computacional para a dor de dente<sup>4</sup>.

Os materialistas, de um modo geral, afirmam que os chamados estados mentais são processos sofisticados que estão inseridos dentro de um complexo sistema físico denominado cérebro. Eles negam, implícita ou explicitamente, segundo John Searle (1992), asserções como as que dizem que nós somos dotados de estados de consciência internos, subjetivos e qualitativos e estados mentais intrinsecamente intencionais, como crenças, desejos, intenções e percepções. Já as posições dualistas apresentam algumas lacunas e dificuldades na apresentação de suas teorias a respeito da relação mente-corpo, pois afirmam que os processos mentais não são apenas processos físicos possuindo, por sua vez, uma natureza enigmaticamente e essencialmente não-física, aceitando o aparato cartesiano que Searle considera desacreditado há muito tempo.

Esta dissertação tem como objetivo caracterizar o projeto filosófico de John R. Searle na filosofia da mente contemporânea. O objetivo explícito de Searle é o de criticar e superar as tradições dominantes dentro da filosofia da mente atual. Ou seja, ele direciona suas críticas tanto ao “materialismo” quanto ao “dualismo”, visto que ambos apresentam dificuldades ao entrar em acordo sobre as características que abrangem a relação mente-corpo.

Searle argumenta que podemos aceitar os fatos óbvios da física, com a microestrutura do mundo consistindo em partículas físicas dentro de campos de força, sem necessariamente ter que negar fenômenos biológicos como os estados internos intrínsecos, a consciência e a intencionalidade. Para isso, não precisamos aceitar nem o aparato materialista nem o dualista, que são igualmente incorretos.

Para Searle (1984, p.18) o problema mente-corpo tem uma solução simples. Tal solução é consistente com o conhecimento atual da neurofisiologia e também com a concepção do senso comum sobre os estados mentais, pois estes estados são características do cérebro, que por sua vez são causados por processos neurofisiológicos. Tal concepção é denominada pelo autor de “*naturalismo biológico*”, pois a exemplo de processos corporais

---

<sup>4</sup> Uma das principais linhas de pesquisa da I. A. Forte é o *Conexionismo*, que tem por objetivo investigar a possibilidade de simulação de comportamentos inteligentes através de modelos baseados na estrutura e funcionamento do cérebro humano.

como a digestão, mitose ou secreções enzimáticas, os processos e fenômenos mentais devem ser encarados como parte única e exclusiva da nossa história natural biológica.

Além da questão de como a neurofisiologia explica a multiplicidade dos fenômenos mentais, existem ainda outras questões que giram em torno do problema mente-corpo que o autor denomina como questões filosóficas. Neste sentido, Searle se interroga sobre as dificuldades que giram em torno do problema que persiste na tradição. Com relação a esse ponto, Searle afirma:

*“Estou convencido de que parte da dificuldade reside em continuarmos a falar acerca de um problema do século XX com um vocabulário fora de moda e próprio do século XVII [...] Um dos meus objetivos que vai seguir-se é tentar acabar com estas velhas categorias esgotadas”* (Searle, 1984, p.19).

Para Searle (1998, p.25), não enxergamos a característica biológica e natural dos fenômenos mentais, incluindo a consciência, pelo fato da tradição filosófica ter transformado o mental e o físico em categorias que se excluem mutuamente.

Os materialistas não admitem a irreducibilidade dos fenômenos mentais a fenômenos físicos, pois pensam que admitir tal irreducibilidade de fenômenos como a consciência, por exemplo, os levaria a um comprometimento com alguma forma de cartesianismo, que é incompatível com o mundo científico. Para Searle, isso ocorre porque eles aceitam um vocabulário e um conjunto de hipóteses que são obsoletas e falsas.

Na medida em que os teóricos em geral se comprometem com o vocabulário e categorias tradicionais, eles consideram, segundo Searle, que há algum significado mais ou menos evidente associado ao vocabulário amplamente utilizado pelo materialismo, não deixando espaço para a irreducibilidade dos fenômenos mentais.

O autor indica que há diversos substantivos e verbos que aparentam ter significados bem definidos, e que representam objetos e atividades de forma supostamente clara, mas que na verdade *“estão perigosamente habitados pelos fantasmas das velhas teorias filosóficas”* (Searle, 1984, p.15). Podemos citar exemplos, como o caso dos termos “mente”, “ego”, “introspecção”. A ciência cognitiva contemporânea também admite acriticamente um vocabulário com expressões supostamente claras e bem definidas como “processamento de informação”, “cognição”, “inteligência”, que na opinião de Searle estão erradas, pois não são idéias definidas precisamente. Este problema se estende também para

as definições técnicas como “computador”, “computação” e “programa”, por exemplo. Searle reconhece que não é o objetivo da ciência da computação ter uma definição filosoficamente precisa de “computador”, por exemplo, mas “*quando os cientistas cognitivos afirmam coisas como cérebros são computadores, mentes são programas etc, então a definição dessas noções são cruciais*” (Searle, 1997, p.27).

Searle também está convencido de que existe outro problema além do problema relativo ao vocabulário citado acima. Isso se deve à tradição, que desde Descartes aborda o problema sobre a relação de duas espécies de coisas de aparência totalmente diferente: coisas mentais e coisas físicas. Herdamos da tradição cartesiana um vocabulário com um conjunto de categorias com asserções teóricas que são, segundo Searle “*quase certamente falsas*”, e que nos condicionam historicamente a pensar certos problemas com relação ao corpo-mente. Físico em oposição ao mental, materialismo em oposição ao mentalismo, por exemplo, indica que se algo é mental não pode ser físico, contradizendo o que sabemos em vista da neurobiologia, ou seja, o cérebro causa determinados estados mentais, e tais estados são características de nível superior do cérebro. Com relação a este ponto, Searle afirma:

*“A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de “nível superior” ou “emergente”, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O, quando estas estão, falando a grosso modo, girando em torno umas das outras (água)”* (Searle, 1997, p.25).

Fenômenos mentais como a consciência, por exemplo, são propriedades físicas do cérebro, no mesmo sentido que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas. Para Searle, o fato de uma característica ser física não implica que esta não seja mental. Usando a terminologia tradicional, Searle afirma que é quase impossível explicitar seu pensamento, pois quando afirma que a consciência é uma característica física de nível superior cerebral, se subentende que se refere à oposição físico-mental e que a consciência deve por sua vez, ser descrita somente de modo objetivo, ou seja, em termos comportamentais ou neurobiológicos. Mas o que Searle (1997, p.26) quer dizer é que “*a consciência enquanto consciência, enquanto mental, enquanto subjetiva, enquanto*



*qualitativa, é física, e física porque mental*”, ou seja, a concepção de Searle não se encaixa em nenhum dos rótulos tradicionais tanto dualistas como materialistas, parecendo para muitos filósofos incompreensível.

Por não reconhecerem os fenômenos mentais como físicos, as soluções apresentadas para tal problema acabam, segundo Searle, por negar a existência ou minimizar o estatuto dos fenômenos mentais ou dos fenômenos físicos, e que devido ao êxito das ciências físicas, a tendência é minimizar o estatuto das entidades mentais. A questão que se segue é a seguinte: porque tantos teóricos acabam por negar o caráter estritamente físico dos fenômenos mentais?

Searle (1984) indica quatro características dos fenômenos mentais que os impossibilitam de se inserirem na atual concepção científica de mundo. Tais características são: *a consciência, a intencionalidade, a subjetividade e a causação mental*.

1. A consciência é central na filosofia da mente de Searle, sendo a mais importante das características citadas acima. Ele defende a idéia de que o primeiro e mais essencial aspecto do mental é a consciência, e nós realmente só temos noção do mental a partir das nossas noções de consciência. Negar tais noções se torna um problema. Não só a consciência é central na concepção de mente, mas Searle insiste que este conceito é o mais importante de todos na realidade, visto que *“todas as outras coisas”* têm valor, importância e mérito somente em relação à consciência. É um fato que o mundo contém estados e eventos mentais conscientes. A pergunta que se segue é: como meros sistemas físicos podem ter consciência?

2. A segunda característica, que os filósofos chamam de intencionalidade é segundo Searle (1984, p.21) *“a característica pela qual os nossos estados mentais se dirigem a, ou são a cerca de, ou se referem a, ou são de objetos e estados de coisas no mundo diferente deles mesmos”*. Além das intenções, a intencionalidade se refere a desejos, temores, prazer, ódio, esperanças e todos outros fenômenos mentais, inconscientes ou conscientes, que são acerca do mundo diverso da mente. A pergunta que se segue é a seguinte: como tal substância dentro da cabeça pode ser acerca de alguma coisa, ou se referir a algo fora dela?

Searle ilustra melhor tal questão observando que dentro da concepção científica atual, a realidade material consiste de *“átomos no vazio”*. A substância que reside no meu crânio, o cérebro, que por sua vez possui determinado caráter intencional, assim como o

resto da realidade também consiste de átomos no vazio. Como que, em termos grosseiros, “átomos no vazio podem representar alguma coisa” (Searle, 1984, p.21)?

3. A terceira característica, que diz respeito à subjetividade dos estados mentais, possui uma grande dificuldade, segundo Searle, de se inserir dentro de uma concepção científica de realidade. Sabemos que a consciência e todos os demais estados mentais são vivenciados única e exclusivamente de forma subjetiva, ou seja, somos conscientes dos nossos estados mentais e não dos estados mentais de outras pessoas. A concepção científica da realidade pressupõe que a realidade deve ser igualmente acessível a todos os observadores competentes, devendo ser objetiva. A pergunta que se segue é: Como ajustamos os fenômenos mentais subjetivos a uma concepção científica de realidade inteiramente objetiva?

4. O quarto problema diz respeito à causação mental. Nossos pensamentos e sentimentos possuem uma relação direta com o nosso comportamento, pois, se decidimos andar, por exemplo, nós andamos, mostrando que nossos pensamentos possuem algum efeito causal sobre o mundo físico. Como que pensamentos e sentimentos, que são verdadeiramente mentais, podem ter algum efeito causal sobre o mundo físico?

Para Searle, qualquer explicação satisfatória da mente ou da relação mente-corpo, deve levar em conta essas quatro características, sendo que a principal delas é a consciência. Ou seja, para Searle todas as outras noções mentais como intencionalidade, subjetividade, causação mental etc. são compreendidas como mentais por meio da relação com a consciência.

Sendo assim, um dos objetivos principais declarados por Searle (1997, p.127), é “trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico como qualquer outro” e, para fazer isto, Searle contesta as objeções dualistas dos cartesianos contemporâneos, assim como as categorias e terminologias tradicionais usadas inclusive pelos materialistas, levando-o a defender uma teoria subjetivista da consciência, com a idéia de que nossos estados de consciência como pensamentos ou experiências sensoriais, por exemplo, são estados intrinsecamente subjetivos, irreduzíveis às definições de caráter científico que estão vinculados única e exclusivamente ao ponto de vista de terceira pessoa.

Tais estados subjetivos são revelados apenas para o sujeito do ponto de vista de primeira pessoa, havendo autoconsciência, que o possibilita vislumbrar seus próprios estados de consciência.

A hipótese de Searle é que o conceito de naturalismo biológico, que envolve a noção de consciência, assim como o caráter subjetivo dos estados mentais, pode contribuir para o estudo da natureza dos estados mentais. Somado às críticas mais gerais aos materialistas e à tradição, e ao debate com filósofos como Tomas Nagel<sup>5</sup>, tal hipótese será desenvolvida nesta dissertação que será dividida em 5 capítulos.

No 1º capítulo apresentarei quatro das posições mais representativas dentro do contexto do materialismo moderno; behaviorismo, materialismo reducionista ou teoria da identidade, materialismo eliminacionista e funcionalismo, assim como as objeções mais comuns a estas posições, visto que estas são as escolas materialistas predominantes na filosofia da mente atual.

No 2º capítulo apresentarei uma experiência de pensamento formulada por Searle que é denominada como o Argumento do Quarto Chinês. Tal argumento é uma crítica a uma concepção de grande peso dentro da filosofia e inteligência artificial na atualidade, que é a Inteligência Artificial Forte. Na sequência, veremos mais detalhadamente uma crítica contra os pressupostos do materialismo na perspectiva de Searle, mostrando um grupo de concepções e pressuposições metodológicas aceitas pela “tradição”, especificando determinados elementos de sua estrutura.

No 3º capítulo apresentarei dois experimentos de pensamento que envolvem os fenômenos mentais conscientes e o comportamento, para na sequência contrapor três proposições que indicam a inviabilidade de haver alguma espécie de conexão conceitual ou lógica entre os fenômenos mentais conscientes e o comportamento. Para encerrar o capítulo abordarei, na perspectiva de Searle, a relação do empirismo com o problema de outras mentes.

No 4º capítulo, tendo em vista a naturalização da consciência que tem como finalidade fornecer elementos para a resolução do problema mente-corpo, abordarei o naturalismo biológico, junto com as quatro características dos fenômenos mentais, que na

---

<sup>5</sup> Em linhas gerais, ele defende que é impossível, em princípio, que sejamos capazes, algum dia, de solucionar o problema mente-corpo.

visão de Searle ainda estão impossibilitadas de se inserirem na concepção científica de mundo, como a subjetividade da consciência, a intencionalidade e a causação mental. Para finalizar abordarei o emergentismo proposto por Searle.

No 5º capítulo farei uma exposição da crítica feita por Thomas Nagel, que em linhas gerais afirma que não possuímos um aparato conceitual para conceber uma solução para problema mente-corpo. Na seqüência mostrarei a resposta de Searle que não se convence por tais afirmações e mostrarei como Searle rebate a idéia de Nagel segundo a qual não estamos possibilitados de fornecer uma concepção que solucione o problema mente-corpo.

## **CAPÍTULO 1: POSIÇÕES REPRESENTATIVAS DENTRO DO MATERIALISMO MODERNO E OBJEÇÕES GERAIS.**

### **1.0 APRESENTAÇÃO.**

Atualmente a maioria dos filósofos da mente discorda da explicação dos dualistas, que introduzem a idéia de substância ou propriedade não-física na explicação teórica de nós mesmos. Para esses teóricos não há necessidade de tais explicações remontarem a conceitos imateriais, pois somos feitos de matéria e deveríamos conviver com este fato.

No entanto, como veremos, esses teóricos não são unânimes. Na verdade, as diferenças entre as posições materialistas são maiores que as diferenças que dividem as posições dualistas e, segundo Searle, (1997, p.13) “*o que esses enfoques têm em comum é uma hostilidade com relação à existência e ao caráter mental de nossa vida mental ordinária*”.

Searle ressalta que tais enfoques quase nunca são desenvolvidos explicitamente e que os autores não vêm a público para afirmar que fenômenos como a consciência não existem. Os autores muitas vezes redefinem a noção de consciência, passando esta a ser encarada não mais como um fenômeno de primeira pessoa com o seu caráter subjetivo, afirmando que tal fenômeno é um fenômeno de terceira pessoa, publicamente observável. Tais autores, apesar de aparentarem crer que fenômenos mentais como a consciência existem, acabam por negar a sua existência.

Entendo que a crítica ao materialismo é importante para a concepção do pensamento de Searle, pois é a partir dessa crítica que ele formula seu pensamento. Este capítulo tem a intenção de expor quatro doutrinas representativas no âmbito da filosofia da mente atual, tentando avaliar os pontos fortes e as objeções mais comuns feitas a cada uma delas.

Vale ressaltar que a apresentação aqui exposta das escolas materialistas é um esboço bastante conciso, de forma introdutória, com base nas idéias gerais e respostas personificadas pelos materialistas, tendo como objetivo fazer uma exposição acessível e sucinta. Sendo assim, não tenho a pretensão de abordar tais teorias em detalhes, mas apenas

de fornecer as informações necessárias para uma compreensão adequada das críticas feitas por Searle.

## 1.1 BEHAVIORISMO

Uma das tendências que motivaram o behaviorismo foi a reação contra o dualismo ou a escola introspectiva, por parte dos positivistas vienenses na década de 30. O que influenciou o behaviorismo foi a idéia do positivismo lógico de que o significado de uma frase era, em última análise, uma questão de circunstâncias observáveis que tenderiam a confirmá-la ou verificá-la. Podemos dizer também que o behaviorismo sofreu o reflexo de outros desenvolvimentos que introduziram novas metodologias de análise filosófica, tendo com Gilbert Ryle e seu livro intitulado *The Concept of Mind*, de 1949, um marco divisório na filosofia da mente contemporânea, desafiando concepções tradicionais.

A perspectiva behaviorista é definida por Jaegwon Kim (1998, p.28) como: “*ter uma mente é somente [...] ter a propensão a exibir certos padrões apropriados de comportamento observável*”. O behaviorismo versa sobre o significado do que quer que pessoas, organismos ou mesmo sistemas mecânicos tenham de publicamente observável. Churchland define o behaviorismo filosófico não somente como uma teoria que versa sobre os estados mentais, mas também como “*uma teoria sobre como analisar ou compreender o vocabulário que usamos para falar sobre eles*” (Churchland, 1988, p.49). Uma das tendências intelectuais que também teria motivado o behaviorismo filosófico foi a tese de que a maior parte dos problemas filosóficos, se não todos, seria o resultado de confusões lingüísticas ou conceituais e deveria ser resolvida ou dissolvida pela análise cuidadosa da linguagem na qual o problema foi expresso. O behaviorismo, ao falar sobre emoções, sensações, crenças e desejos, não está falando sobre episódios espirituais interiores, mas sim, de um modo abreviado, sobre padrões de comportamento observáveis ou potenciais.

Em sua forma mais radical, o behaviorismo postula que todas as sentenças sobre estados mentais são na verdade sentenças sobre o comportamento observável, ou seja, toda sentença sobre estados mentais pode ser “*parafraseada, sem perda de significado, numa longa e complexa frase sobre que comportamento observável iria resultar se a pessoa em*

*questão estivesse nesta, naquela ou em outra circunstância observável*” (Churchland, 1988, p.49). Resumindo, enunciados acerca de estados mentais podem ser traduzidos em termos meramente comportamentais.

Uma vez que se queira uma teoria materialista da mente, o behaviorismo, em linhas gerais, diz que basta a tradução de termos mentais em termos físicos para que tenhamos com prontidão tal teoria. Os behavioristas defendiam que apelar a estados internos não observáveis não poderia ser um método legítimo em ciência e se baseavam em geral na idéia de que a ciência procede apenas por indução, construindo generalizações sobre dados empíricos, e todo conceito que se refere àquilo que é mental deve ser analisado em termos de comportamentos ou disposições (propriedades disposicionais) comportamentais<sup>6</sup>.

Podemos sugerir uma analogia com a propriedade disposicional de *ser solúvel*, como o exemplo do que podemos chamar de “definição operacional”. As propriedades disposicionais podem ser caracterizadas como potencialidades decorrentes das propriedades físicas ou físico-químicas constitutivas dos corpos e que se efetivam ou não dependendo da interação com o meio ambiente em que estes estão inseridos. Se o açúcar apresenta a disposição de ser solúvel ele não precisa de uma atividade introspectiva, ou estado espiritual interior. Ou seja, se colocarmos um torrão de açúcar na água, ele irá conseqüentemente se dissolver, pois ele é solúvel em água. Assim a propriedade de ser solúvel em água é uma disposição do açúcar. O termo “solúvel” é definido de acordo com suas operações ou resultados automáticos quando o material solúvel é testado.

Segundo o behaviorismo, isso vale também para os estados mentais, exceto que tal análise é muito mais rica, pois do mesmo modo que o açúcar se dissolve em certas circunstâncias (como quando ele é posto em água), uma pessoa inteligente possui uma disposição em certas circunstâncias, como por exemplo a de ir bem em um teste de inteligência.

Dizemos que a análise dos estados mentais é muito mais rica porque, ao contrário de outras características disposicionais simples, como a solubilidade do açúcar, a maioria dos estados mentais é constituída por disposições de múltiplas vias. Podemos dar um exemplo sobre a análise das disposições de múltiplas vias com o seguinte caso:

---

<sup>6</sup> Embora se suponha normalmente que não, podemos deixar em aberta a questão sobre se o comportamento ou as disposições podem ou não ser descritas em termos mentais.

“...Dizer que Anne quer férias no Caribe é dizer que (1), se lhe perguntassem se é isso o que ela quer, ela responderia que sim, e (2) se recebesse novos prospectos de férias para a Jamaica e para o Japão, ela examinaria primeiro o da Jamaica e (3), se ganhasse um bilhete para o voo para a Jamaica da próxima sexta-feira, ela iria, e assim por diante” (Churchland, 1988, p.50).

Para o behaviorista, apesar de a análise das disposições comportamentais humanas serem mais complexas que a análise das disposições do açúcar, ainda assim ambas continuam sendo disposições.

Falar sobre a mente de uma pessoa não é falar sobre alguma coisa oculta ou interna que ela possui, mas apenas discorrer sobre capacidades e disposições. Logo, o problema mente-corpo para os behavioristas se apresenta como um pseudo-problema. Os objetos materiais assim como os seres humanos têm propriedades disposicionais, não havendo necessidade de adotar um vocabulário dualista para explicar o comportamento.

Ryle (1949) sugere que o conceito de disposição estaria na gênese das explicações de fatos ou eventos no mundo e, quando aplicado aos eventos do mundo que englobam o comportamento inteligente, define as disposições como potencialidades do comportamento do indivíduo inserido na realidade objetiva que passa a ser capaz de desenvolver performances inteligentes.

#### Objecções:

1. A objeção mais comum ao behaviorismo filosófico é que ele nega ou ignora de forma evidente o aspecto interior de nossos estados mentais. Ter uma dor de dente passa a ser meramente uma inclinação para gemer, esquivar, tomar aspirina, faltar ao trabalho e assim por diante. Mas, como afirma Churchland “*podemos notar que no caso da dor, por exemplo, existe uma natureza qualitativa intrínseca que se revela na introspecção, e negar tais qualia<sup>7</sup> seria, de uma forma ou de outra, negligente*” (Churchland, 1988, p.50).

Searle (1997, p.54) afirma que, “*embora a maioria das discussões na literatura filosófica talvez envolva as objeções ‘técnicas’, na verdade são as objeções de senso comum que são as mais embaraçosas*”. Isso se deve ao fato de que o behaviorismo nega ou

---

<sup>7</sup> Os *qualia* são tudo aquilo que possui um caráter qualitativo-fenomenal na consciência, ou qualidades fenomenais privadas e diretamente experienciadas de eventos mentais como sensações, emoções e imagens mentais.



ignora a existência de qualquer estado mental interno, o que é totalmente contrário ao nosso senso comum. Neste sentido, Searle nos lembra uma das objeções de Putnam que ele denomina como superator/superespartano e que apela às nossas intuições. Tal objeção nos pede para imaginarmos um ator com habilidade de imitação perfeita do comportamento de alguém com dor, mesmo que o ator não estivesse sofrendo, e podemos também imaginar um superespartano que estivesse suportando uma terrível dor, sem dar qualquer indício de estar sofrendo<sup>8</sup>.

2. Um outro problema se dá em torno dos detalhes sobre as disposições de múltiplas vias que os behavioristas afirmavam constituir qualquer estado mental dado.

(a) Estados mentais, sendo constituídos por tais disposições, possuem um agravante em termos explicativos, pois a lista de condicionais necessários para uma análise adequada de qualquer ação, ou melhor, disposição para esta ação é indefinida, gerando uma incapacidade de se especificar os elementos que devem ser incluídos em tal lista de condicionais.

(b) Além disso, cada condicional, por requerer uma longa análise, por si só se torna suspeito. As conseqüências de um estado mental dependem de outros estados mentais em que o sujeito se encontra, de modo que não podemos simplesmente associar a cada estado mental um conjunto de disposições comportamentais.

Para ilustrar melhor esta sugestão, Churchland nos dá o exemplo de alguém que quer tirar férias no Caribe, no caso Ane.

*“O condicional (1), anterior, será verdadeiro somente se ela não fizer segredo sobre suas fantasias em termos de férias; o condicional (2) será verdadeiro somente se ela não estiver entediada com os prospectos sobre a Jamaica; o condicional (3) será verdadeiro somente se ela não acreditar que o vôo da sexta-feira será seqüestrado, e assim por diante” (Churchland, 1988, p.51).*

Assim, Churchland conclui que, para corrigir cada condicional com uma qualificação apropriada, haveria a necessidade de reintroduzir uma série de elementos e predisposições mentais para realizarmos a descrição exata da disposição, não havendo a

---

<sup>8</sup> Ao abordarmos a questão das múltiplas vias somos levados a considerar a possibilidade de disfarce sobre um comportamento. Ou seja, estar suportando uma dor é uma forma de comportamento, assim como sentir dor e não manifestá-la, fingindo ou ocultando. Sendo assim, devemos levar em conta a relativa fragilidade de tal argumento.

possibilidade de definir o mental exclusivamente em termos de comportamentos publicamente observáveis. Nesse sentido, o behaviorismo torna-se circular, pois a análise comportamental de um estado mental acaba sempre por recorrer a outros estados mentais exigindo novas análises comportamentais e assim indefinidamente.

Esta objeção acerca da circularidade é radical, reforçando o aspecto contraditório do behaviorismo, visto que a análise comportamental de um estado mental acaba sempre tendo de recorrer a um outro estado mental como critério último para o estabelecimento do comportamento ou disposição comportamental que deve tomar o seu lugar.

3. Cláudio Costa (2005, p.20) menciona outra objeção que diz respeito à noção de disposição. Se um corpo possui a disposição de apresentar certas propriedades em certas circunstâncias específicas, sendo esta disposição uma propriedade intrínseca deste mesmo corpo, podemos dizer que tais propriedades são intrínsecas devido a suas propriedades moleculares. Assim, se um estado mental é entendido como uma disposição para apresentar certos comportamentos, tal estado mental não deve sofrer uma análise relativa a esses mesmos comportamentos, mas relativo às propriedades intrínsecas do estado cerebral, como no caso do açúcar, do gás e do ferro e de outras substâncias. Ao admitirmos isso, porém, já abandonamos o behaviorismo.

Em linhas gerais, estas objeções nos mostram que a idéia de que podemos explicar os estados mentais em termos comportamentais é bastante duvidosa, sendo que um dos argumentos centrais contra o behaviorismo é precisamente o de dizer que a descrição do comportamento sem apelo a entidades mentais é na prática impossível<sup>9</sup>.

Vale destacar que enquanto os behavioristas tentavam combater estas falhas, como as citadas nas objeções, tentando corrigi-las ou neutralizá-las, o behaviorismo foi perdendo espaço para três outras teorias materialistas que vieram a se destacar no final da década de 1950 e 1960, das quais iremos tratar na seqüência.

## **1.2 MATERIALISMO REDUCIONISTA (TEORIA DA IDENTIDADE)**

---

<sup>9</sup> Vale notar que o behaviorismo de Ryle não pretende exatamente estabelecer a descrição do comportamento sem o apelo a entidades mentais como descrito acima. Para Ryle, a tentativa de reduzir a mente ao corpo, ou vice-versa, tem como ponto de partida entender o corpo e a mente como distintos. Tal reducionismo gera uma fonte de confusões teóricas, levando-nos a cometer o mesmo erro categorial cometido pelos dualistas.

A teoria da identidade surgiu com filósofos como Herbert Feigl e os australianos U.T. Place e J. J. C. Smart a partir da segunda metade da década de 50, como uma nova teoria para tomar o lugar do behaviorismo e complementar a explicação da sensação, que mesmo behavioristas como Ryle julgavam insatisfatória.

O materialismo reducionista, que também pode ser chamado de teoria da identidade, é tido como a mais simples das teorias da mente, sendo sua tese central a própria simplicidade. A definição geral apresentada pelo materialismo reducionista é a seguinte: *“os estados mentais são estados físicos do cérebro, isto é, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central”* (Churchland, 1988, p.53).

Essa visão é proveniente da perspectiva de que até agora nós não temos um conhecimento vasto e adequado do intrincado e complexo funcionamento do cérebro, a fim de estabelecermos as identidades materiais corretamente apropriadas a esse órgão em relação aos chamados estados mentais. Ou seja, eles concluem que a correta explicação do comportamento humano e suas causas devem ser encontradas no progresso da neurociência. Dentro desta perspectiva, os materialistas reducionistas afirmam que, conforme as pesquisas sobre o cérebro forem avançando, elas irão revelando gradualmente tais identidades.

Como Churchland observa, este resultado previsto pela teoria da identidade possui paralelo histórico dentro de outras esferas da história da ciência, que podemos denominar como “redução interteórica”. Podemos definir, segundo Churchland, a redução interteórica como o caso em que uma teoria muito potente acaba por implicar um conjunto de proposições e princípios que espelham perfeitamente as proposições e princípios de uma teoria ou arcabouço conceitual mais antigo ou incompleto.

A ciência reconhece, por exemplo, que o calor e o frio de um corpo são apenas a energia do movimento das moléculas, sendo o calor e o frio idênticos à alta (calor) ou baixa (frio) energia cinética molecular média. O som por sua vez é simplesmente uma sucessão de ondas de compressão que viajam pelo ar e quando têm uma frequência oscilatória alta possui a propriedade de ser agudo. No caso da luz, ela nada mais é do que ondas

eletromagnéticas<sup>10</sup>. A diferença é que os antigos princípios ou velhos arcabouços conceituais são substituídos por um novo arcabouço que é muito melhor que o arcabouço antigo em termos de explicação e previsão dos fenômenos, visto que descreve mais precisamente a realidade. A temperatura meramente descrita como “quente” ou “fria”, passa a ser designada, dentro da perspectiva de um arcabouço conceitual atual como sendo “energia cinética molecular total”, assim como no caso da luz afirmamos, através da identidade interteórica, que esta é idêntica a ondas magnéticas, e não simplesmente algo que remonta a um pobre e arcaico arcabouço conceitual, ou melhor, a luz sendo simplesmente algo que “clareia”.

Da mesma forma, o materialista reducionista diz que a ciência pode chegar a um determinado ponto, reconhecendo que nosso conceito de estado mental é pura e simplesmente idêntico ao de “estado do cérebro”, não havendo nada de surpreendente numa redução de nossos estados mentais introspectivos a estados físicos do cérebro através da explicação proveniente de uma neurociência bem sucedida, estipulando princípios e pressupostos que constituem um novo arcabouço conceitual, em que termos para os estados do cérebro ocupariam o lugar dos termos para estados introspectivos ou mentais.

É importante ressaltar, como afirma Churchland, que existem pelo menos quatro argumentos a favor da teoria da identidade, que vê a neurociência satisfazendo as rigorosas condições necessárias para a redução de nosso senso comum. Eles são:

1º *As origens puramente físicas e a constituição ostensivamente física de todo indivíduo humano.* Começamos com uma organização de moléculas, monomolecular e geneticamente programada através de um óvulo fertilizado, na qual serão acrescentadas outras moléculas com estrutura e integração controladas pelas informações codificadas nas moléculas de DNA do núcleo celular. O resultado desse processo é um sistema puramente físico, com um comportamento que resulta de suas operações internas que interagem com o mundo físico. Sendo que essas operações internas são a causa controladora do comportamento, a neurociência se compromete em estudar e avançar na descrição de tais operações a fim de descrever melhor a nossa interação com o mundo físico.

---

<sup>10</sup> Churchland esclarece melhor esse ponto afirmando que nossa melhor teoria atual diz que a cor de um objeto é idêntica a uma trinca de coeficientes de reflectância que o objeto tem, como se ele tivesse tocando uma corda musical, embora as notas sejam tocadas em ondas eletromagnéticas e não em ondas sonoras.

2º *As origens de cada tipo de animal parecem ser de natureza exclusivamente física*, pois podemos nos remontar ao argumento da história da evolução que oferece um apoio aos defensores da teoria da identidade, na medida em que a teoria da evolução fornece a melhor hipótese explicativa sobre a capacidade de controle do comportamento de muitas criaturas pelo cérebro e pelo sistema nervoso central, sendo estes resultados de seleção, em razão das vantagens reprodutivas, entre outras.

3º *Dependência neural dos fenômenos mentais conhecidos*<sup>11</sup>. As pessoas dependem do cérebro para ter experiências sensoriais, como entrada de dados e execuções de vontade como saída. Se não fosse assim, seria de se esperar que os aspectos introspectivos fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou às patologias, ou à degeneração senil de tecidos nervosos, ou ao uso de substâncias psicoativas<sup>12</sup>, que incapacitam ou afetam a capacidade introspectiva de uma pessoa. Notamos que a consciência possui uma vulnerabilidade aos anestésicos assim como a uma pancada na região cerebral.

4º *O êxito crescente da neurociência*, que oferece estímulo substancial aos defensores da teoria da identidade, visto que o sucesso obtido em seus esforços de descrever os sistemas nervosos de diversas criaturas, explicar suas capacidades e deficiências comportamentais em termos das estruturas descobertas, se encontram em ascensão.

#### Objecções:

1. Uma objeção contra a teoria da identidade se refere à introspecção<sup>13</sup>, ou aos estados mentais aos quais ela supostamente nos dá acesso, pois esta, como reveladora de um domínio sobre o pensamento, emoção e sensação, não pode ser reduzida a um impulso eletroquímico de uma rede neural, visto que tais estados internos nos parecem radicalmente diferentes das propriedades e estados neurofisiológicos.

---

<sup>11</sup> Vale ressaltar que a dependência neural sistemática é uma consequência também do dualismo de propriedade, mas o defensor do materialismo reducionista irá recorrer a explicação com maior simplicidade, com base no princípio da “navalha de Ockham” que como sabemos afirma que: “não se deve multiplicar entidades além do estritamente necessário para explicar fenômenos”.

<sup>12</sup> A psiquiatria conhece centenas de produtos químicos que controlam as emoções, como o lítio e a anfetamina, que entram em ação ao serem transportadas para o cérebro.

<sup>13</sup> Por ser um conceito problemático, reconhecemos que tal argumento sobre a introspecção supõe algo controverso e questionável (voltaremos com mais detalhes sobre o assunto na página 72).

A perspectiva que afirma que tanto os estados mentais como os estados físicos são a mesma coisa diz que quando distinguimos o vermelho do azul, por exemplo, nossos sentidos estão na verdade distinguindo entre diferenças sutis dentro das propriedades eletromagnéticas dos objetos físicos, e nossos sentidos não conseguem por sua vez detalhar estas propriedades intrincadas. Precisamos de uma consistente pesquisa teórica e exploração experimental com instrumentos especiais. O mesmo vale para o sentido introspectivo, sendo que mesmo que este distinguisse com eficiência a diversidade dos estados neurais, não poderia revelar com a mesma eficiência a natureza detalhada dos estados em que estes estão sendo distinguidos.

2. Outro argumento contra a teoria de identidade, apresentado por Kim (1998, p.69-70), diz respeito à múltipla realizabilidade. Dizer que estados mentais são estados físicos do cérebro significa que um estado mental como a dor nada mais é que uma fibra do cérebro sendo excitada. Mas isso implica que o organismo que sofre a dor deve ter uma estrutura biológica e um cérebro apropriados para sofrer um determinado tipo de dor, senão a dor não ocorrerá. Assim, organismos como répteis e moluscos, com um cérebro totalmente diferente do cérebro dos humanos, não seriam capazes de algum tipo de dor<sup>14</sup>. Estados mentais não podem ser identificados a estados cerebrais, como pretende a teoria da identidade, pois os estados mentais podem se realizar em diversos tipos de arranjos mentais.

A pergunta que se segue a este tipo de indagação diz respeito à possibilidade da neurociência vir a fazer uma descrição geral da fisiologia dos estados cerebrais, referente a todos os organismos de todas as espécies que possuem capacidade de sentir dor e isso é uma tarefa improvável devido à enorme quantidade de espécies que habitam o planeta.

Ainda existe o problema dos sistemas inorgânicos. Não é possível que exista uma criatura extraterrestre com uma vida mental complexa e rica, parecida com a nossa, mas com uma biologia não baseada no carbono? E será que devemos excluir a possibilidade de construirmos um sistema eletro-mecânico ou um robô, ao qual pudéssemos atribuir algum estado mental? Além do mais, os substratos neurais com suas funções mentais podem diferir de pessoa para pessoa e também numa mesma pessoa, pois tais estados podem ser mudados devido à maturidade, conhecimento ou alguma lesão cerebral. Kim (1998, p.69,

---

<sup>14</sup> Cf. Hilary Putnam, que foi um dos pensadores que chamam a atenção para essa consequência implausível.

70) conclui que devemos ter em mente que, se a dor é idêntica a estados mentais, então isso vale não somente para um determinado tipo de organismo e sistema, mas para todos os organismos e sistemas capazes de ter dor.

A grande variedade das estruturas físicas e biológicas traz como consequência a impossibilidade de identificar estados mentais com estados físicos do cérebro, pois se a dor é idêntica a um estado físico, tem que ser idêntico a um estado físico particular, mas existem inúmeros estados mentais que podem ser realizados em inúmeros sistemas e organismos.

3. Searle (1997, p. 56) cita uma dificuldade por parte da teoria da identidade que ele chama de *objeção de senso comum*, por diferir das objeções mais técnicas. Tal objeção assume a forma de um dilema. Partindo da suposição de que a teoria da identidade seja uma verdade empírica, deve haver “*características logicamente independentes que permitam que ela seja identificada no lado esquerdo da afirmação da identidade de uma maneira diferente daquela com que é identificada no lado direito da afirmação de identidade*”. Se os desejos, por exemplo, forem iguais a eventos neurofisiológicos, haverá dois conjuntos de características, ou seja, característica de desejo e característica de estados neurofisiológicos, que nos permitem definir claramente ambos os lados da afirmação sintética de identidade, ou seja, o evento de desejo *F* é idêntico ao evento neurofisiológico *Z*. Neste caso, existem duas espécies de propriedades identificadas, que nos permitem compreender tal afirmação, ou seja, existe a propriedade de “*desejo*” e as propriedades neurofisiológicas que nos remetem à identificação de um único evento. Searle afirma:

*“Se assim for, porém, parece que estamos diante de um dilema: ou as características de dor são características introspectivas, mentais, subjetivas, ou não são. Ora, se são, daí decorre que não nos livramos realmente da mente. Continuamos ainda com uma forma de dualismo (...) Se, por outro lado, tentamos tratar a “dor” como se não designasse uma característica mental subjetiva de determinados eventos neurofisiológicos, então seu significado torna-se totalmente misterioso e inexplicado. Assim como ocorreu com o behaviorismo, deixamos de lado a mente, pois não temos como especificar essas características mentais subjetivas de nossas experiências” (Searle, 1997, p.57).*

Assim concluímos o dilema da seguinte maneira: “ou o materialismo de identidade deixa de lado a mente, ou não deixa; se deixa, é falsa; se não deixa, não é materialismo”.

### 1.3 MATERIALISMO ELIMINACIONISTA.

O materialismo eliminacionista surge como uma reação à teoria da identidade, pois duvida que a correta explicação das capacidades mentais humanas possa ser representada pela neurociência. Ou seja, a estrutura psicológica formulada pelo senso comum não será submetida à redução interteórica, porque a estrutura psicológica de nosso senso comum é uma concepção falsa e radicalmente enganosa das causas do comportamento humano e da natureza da atividade cognitiva<sup>15</sup>.

A psicologia popular que formula os estados mentais e psicológicos não corresponde de uma forma fiel aos estados neuronais e as explicações que envolvem referência aos estados psicológicos devem ser *eliminadas*. A psicologia é pura e simplesmente uma representação distorcida de nossos estados mentais. O arcabouço conceitual antigo que corresponde ao nosso senso comum deve ser eliminado e não reduzido à neurociência.

O materialista eliminacionista, assim como os defensores da teoria de identidade, também pode mencionar paralelos históricos em seu favor. Churchland (1988, p.81) cita um exemplo de quando se acreditava que, quando um pedaço de madeira queima, ou um metal enferruja, uma substância chamada “flogisto” estava sendo liberada e uma vez desaparecida esta substância deixava apenas um amontoado de cinzas e de ferrugem. Mais tarde descobriu-se que este processo se devia não à perda de algo, como o flogisto, mas ao ganho de uma substância da atmosfera: o oxigênio, sendo que o flogisto se revelou uma descrição totalmente incorreta, sendo simplesmente eliminado da ciência.

Este exemplo sugere que a eliminação de algo não-observável levou a uma mudança radical em termos do arcabouço conceitual que interpretava de modo totalmente incorreto

---

<sup>15</sup> Essa solução radical foi introduzida por P. K. Feyerabend em 1963 e é defendida em uma versão mais atual por Paul e Patrícia Churchland.



os fenômenos aos quais ele era regularmente aplicado. Do mesmo modo, os conceitos da psicologia como: crença, desejo, medo, sensação, dor, alegria etc. também devem ser eliminados, segundo tal ponto de vista. Com um arcabouço conceitual amadurecido pela neurociência, teremos condições de reformular as concepções das atividades e estados internos, criando assim um arcabouço conceitual mais adequado, pois este arcabouço baseado na psicologia popular, para o eliminacionista, é uma concepção intrinsecamente confusa e irremediavelmente primitiva.

O materialista eliminacionista acredita em um fracasso generalizado da psicologia popular em termos de previsão, manipulação e explicação, pois as coisas mais fundamentais sobre nós permanecem um completo mistério, como no caso do “funcionamento da memória”, em que não se pode explicar como conseguimos resgatar algo instantaneamente em meio a uma massa assombrosa de informações que armazenamos, ou ainda o fato de não termos uma cura para doenças mentais.

Para o materialista eliminacionista, essas deficiências podem ser atribuídas a não correção do arcabouço conceitual da psicologia popular, pois esta não sofreu mudanças nem progressos sensíveis no decorrer de mais de dois mil anos.

Se analisarmos a história dos conceitos, como no caso das teorias populares acerca do “movimento”, veremos que elas eram completamente confusas e servem como lições de como podemos estar enganados. Também no caso dos conceitos sobre a natureza do fogo e da vida, assim como a maioria dos conceitos obtidos pelos antepassados, que da mesma forma foram substituídas por conceitos mais sofisticados.

O materialista eliminacionista lembra que os conceitos acerca da inteligência e da mente são por sua vez muito mais complexos e difíceis que os conceitos mencionados acima, e é por isso que a psicologia popular sobreviveu por tanto tempo. Tais fenômenos quando examinados são obscuros e qualquer abordagem útil por parte da psicologia seria dificilmente descartada.

Objecções:

1. Um dos principais argumentos contra o materialismo reducionista diz que ele é falso porque nossa própria introspecção<sup>16</sup> revela diretamente a existência de estados subjetivos como dores, crenças etc. A plausibilidade inicial dessa concepção é bastante baixa, uma vez que ela nega pressuposições que estão profundamente enraizadas em nós. Apesar de pensadores como Churchland (2004, p.86) dizerem que isso é incorrer em petição de princípio, pois são justamente estas pressuposições que estão em questão, não devemos descartar a consistência do argumento a favor da introspecção, e que vem se somar a uma segunda crítica que mostra uma incoerência na posição do materialista eliminacionista.

2. Afirmar que os estados mentais com que estamos familiarizados não existem como os concebemos só tem sentido se for a expressão de uma crença, da intenção de comunicar-se, do conhecimento da língua etc, por parte do interlocutor. Se tal afirmação é verdadeira e os estados mentais não existem como estamos habituados, estas afirmações não passam de sinais e ruídos, não podendo por sua vez ser verdadeiras. Sendo assim, admitir que o materialismo reducionista é verdadeiro implica que o mesmo materialismo reducionista não é verdadeiro.

3. Uma terceira crítica diz que o materialismo reducionista exagera quando tenta avaliar os defeitos da psicologia popular subestimando os seus êxitos. Com uma neurociência amadurecida, é provável que tenhamos que fazer alguns ajustes no arcabouço conceitual da psicologia popular, mas a eliminação em massa de tais conceitos, segundo seus críticos, não passa de uma preocupação alarmista.

Searle (1997, p.73) faz uma objeção sobre este ponto, dizendo que “(...) *a psicologia popular, se é uma teoria, não é, contudo, um projeto de pesquisa. Não é em si um campo rival da pesquisa científica*”. Os materialistas eliminativos atacam injustamente a psicologia popular, que não é, para Searle, “algo tão ruim”, pois muitos dos seus princípios centrais são passíveis de mostrarem-se verdadeiros.

Alguns críticos também nos remetem a um erro adicional por parte do eliminacionismo, na medida em que este tenta eliminar a psicologia popular com sua extensão científica colocando a neurociência em seu lugar, negando que a psicologia possua seu estatuto ou *status* epistêmico próprio. Podemos comparar o caso da psicologia

---

<sup>16</sup> Ver discussão mais detalhada sobre introspecção na página 72.

com o caso da química, que foi fundamentada pela física e não eliminada por ela. Do mesmo modo, a neurociência deve fundamentar a psicologia e não eliminá-la.

#### **1.4 FUNCIONALISMO.**

O funcionalismo é provavelmente a teoria da mente mais amplamente aceita entre os filósofos, teóricos da inteligência artificial e estudiosos da psicologia cognitiva. Sugerida por Putnam e outros, o funcionalismo surge paralelamente à inteligência artificial, nas décadas de 60 e 70. A noção de uma inteligência artificial como realização de tarefas por dispositivos sem uma composição biológica e físico-química igual a nossa, abala a idéia de que funções cognitivas dependeriam de regiões específicas do cérebro. E é isto que dá a origem do funcionalismo.

Costa (2005, p.28) diz que a idéia geral do funcionalismo é a seguinte: Há coisas que se definem primariamente pela sua natureza material ou substantiva, como uma árvore, um peixe etc. mas há outras que se definem primariamente pela sua função. Esse é o caso da profissão de um mecânico ou de uma armadilha para se caçar. Pouco importa quem é o mecânico ou de qual material é feita a armadilha, o importante é a função relativa à essas designações, e os estados mentais pertencem a esse último gênero de coisas, ou seja, a mente não se define pelo que é, mas pelo que faz.

Segundo o funcionalismo, a característica que define o estado mental é um conjunto de relações causais que ele mantém com os efeitos do meio ambiente sobre o corpo, com outros estados mentais e com o comportamento corporal. A dor, por exemplo, seria o resultado de um trauma ou dano físico sofrido pelo corpo, causando irritação, sofrimento e provocando um tipo de comportamento, como um gemido, grito ou choro, levando automaticamente à busca de solução para o seu alívio com um tratamento da área traumatizada. Nesse caso, a dor é um estado que desempenha um determinado papel funcional, e todo estado que desempenha exatamente o mesmo papel funcional o funcionalista denomina como dor. Todos os outros tipos de estados mentais como as

sensações, crenças, medos etc, são definidos por seus papéis causais únicos, com uma economia complexa de dados internos mediando *inputs* e *outputs*<sup>17</sup>.

Consideremos como exemplo a crença de Ana, de que ficará doente. Os funcionalistas identificariam tal crença com algum estado interno causado por um *input* perceptual, como a audição de um noticiário em que algum tipo de doença está se alastrando, que por sua vez causa outros estados internos como a lembrança de pessoas próximas que já tiveram esta doença, e assim por diante, causando *outputs* comportamentais como os atos de evitar sair à rua, ou ingerir determinados tipos de alimentos.

Essa noção é herdeira do behaviorismo<sup>18</sup>, mas possui algumas diferenças. O behaviorismo tenta definir cada tipo de estado mental simplesmente em termos de entradas de dados do meio ambiente e saídas comportamentais, o que é negado pelo funcionalista. Para o funcionalista, o que caracteriza um estado mental é uma referência a uma série de estados mentais não-elimináveis, que estão conectados em termos causais com o estado mental em questão, discordando da visão reducionista do behaviorismo sobre a definição dos estados mentais como sendo única e exclusivamente entradas de dados do meio ambiente e saídas comportamentais. O funcionalismo pretende assim ficar imune a uma das principais objeções ao behaviorismo, segundo qual a idéia de que podemos observar comportamentos ou movimentos sem apelar a estados mentais é bastante duvidosa, e fazer a descrição do comportamento sem apelo a entidades mentais é na prática impossível.

Existem também diferenças importantes entre o funcionalismo e a teoria de identidade. Os funcionalistas propõem um argumento contra a teoria de identidade pedindo para imaginarmos um ser de outro planeta com uma constituição fisiológica alienígena, baseada no elemento químico silício, por exemplo, ao invés do elemento carbono como acontece com a nossa constituição. Se a química e a estrutura física do cérebro alienígena se apresentam como sendo diferentes da nossa, mas a economia funcional de estados internos possuir as mesmas relações recíprocas que definem os nossos estados mentais, o

---

<sup>17</sup> Podemos definir melhor os termos: *inputs* e *outputs*, como entradas de dados sensoriais (estímulos) e saídas comportamentais (respostas).

<sup>18</sup> Esta noção nos remete a idéia central do behaviorismo tradicional que postulava a idéia de que a atribuição de um estado mental a um organismo era semelhante a uma atribuição a esse organismo de uma certa propriedade disposicional, ou seja, um estado mental era definido através de sua função ou papel.

fato do alienígena em questão não possuir a mesma e exata constituição físico-química que a nossa não impede o mesmo de ter um estado interno que se assemelhe ao nosso estado de dor ou outro estado interno, com as mesmas condições exigidas para reconhecermos este estado.

O funcionalista concluiu que a existência de uma mente se deve não à matéria que constitui a criatura, mas sim à estrutura das atividades internas que estão presentes na mesma criatura.

Apesar do estado de dor do alienígena, do ponto de vista físico, ter uma constituição quase totalmente diferente da nossa, isso não quer dizer que do ponto de vista puramente funcional este estado de dor não possa ser idêntico ao estado de dor do ser humano, desde que a economia funcional dos estados internos do alienígena tivesse uma similaridade em termos funcionais com a economia interna de um ser humano. Ou seja, apesar das diferenças entre os sistemas físicos de ambos, eles podem realizar tais estados funcionais similares, desde que estes estados estejam causalmente conectados aos *inputs*, a outros estados e ao comportamento de uma forma paralela às conexões internas dos seres humanos, levando-nos a concluir que mesmo um ser com uma constituição diferente da nossa seria capaz de possuir estados de dor, desejos, esperanças, medos, etc.

Dessa forma, é possível para a natureza ou para o homem criar, de algum outro modo, uma criatura que tenha estados mentais, ou seja, que percebe, sente, pensa. Pois, seguindo a linha de argumentação sobre a possibilidade de um ser com uma constituição diferente da nossa ter a capacidade de possuir estados internos análogos aos nossos, somos levados a pensar na constituição de sistemas artificiais, como algum tipo de computador, possuindo estados mentais, como o assim chamado funcionalismo da máquina, proposto por Putnam. Se houvesse um sistema eletrônico com uma economia interna funcionalmente análoga à nossa, tal sistema poderia também ter estados mentais.

Podemos ter uma noção dessa possibilidade mostrando que, sendo o computador um sistema material ou um *hardware* no qual podemos implementar um *software*, ou um programa que é um sistema de regras que permite o processamento de dados recebidos, também nós, seres humanos, somos constituídos por um hardware, que é o cérebro e por um software a que damos o nome de mente, sendo a mente um programa implementado no

cérebro, e sendo os estados mentais estados funcionais. O programa mental não é o mesmo que os *softwares* que são implementados em computadores, mas o princípio é o mesmo.

As objeções mais comuns ao funcionalismo dizem respeito aos *qualias* sensoriais. Assim como o behaviorismo, o funcionalismo rejeita ou ignora a natureza qualitativa de alguns estados mentais diretamente experienciada, como dores e sensações. Para os funcionalistas, são as propriedades *relacionais* que caracterizam os estados mentais. Consideremos o caso da sensação de frio. Para o funcionalista, “sentir frio” é apenas um estado interno (indeterminado) que se define por suas relações funcionais com *inputs* e *outputs* e outros estados internos. Mas sabemos intuitivamente que “sentir frio” não pode ser reduzido dessa forma, pois este é um estado qualitativo-fenomenal subjetivamente desagradável, havendo ou não um estado funcional.

Um robô que realize tarefas idênticas às nossas, tanto intelectuais como práticas, pode não ter os mesmos *qualias* que o cérebro biológico de um ser vivo. Mesmo que ele simule sentimentos e dores chorando lágrimas artificiais, simule ira matando alguém, ou expressando uma cara de nojo cheirando algo fétido, não devemos crer que essas máquinas sintam realmente o cheiro de algo como carniça, apesar de tais máquinas imitem com perfeição as reações humanas. Mesmo que as unidades eletrônicas das máquinas sejam análogas às unidades neurofisiológicas do cérebro biológico, não nos parece que tais unidades eletrônicas sejam capazes de gerarem qualidades fenomenais, pois é intuitivamente plausível a idéia de que os *qualias* são propriedades que se limitam aos cérebros biológicos.

Um exemplo de que nossa intuição nos direciona para o fato de que só os organismos biológicos são capazes de produzirem os *qualias* do prazer e da dor está no fato de que não sentimos pena de um computador que contraiu um vírus ou um robô que foi desmontado, pois intuitivamente nos recusamos a atribuir o *status* de pessoas e também admitir que tais cérebros computacionais e eletrônicos possam vir a possuir consciência.

## CAPÍTULO 2: ARGUMENTO DO QUARTO CHINÊS E CRÍTICA DE SEARLE À METODOLOGIA DO MATERIALISMO.

### 2.0 APRESENTAÇÃO

Com originalidade, Searle constata que as escolas materialistas, como as citadas acima, de um modo geral desconsideram de alguma forma a existência dos estados mentais e subjetivos e que, devido a esse fato, se tornam incompatíveis com os fatos óbvios de nossas experiências que nos apresentam a existência da subjetividade.

O que leva a história contemporânea da filosofia da mente, assim como a da inteligência artificial, ciências cognitivas e psicologia a conceberem determinadas perspectivas, fazendo parecer perfeitamente claro e aceitável o que para Searle é incoerente, é o fato de que nossa história intelectual está inserida “*dentro de determinadas tradições que fazem determinadas perguntas parecerem as perguntas certas e determinadas respostas parecerem as únicas respostas possíveis*” (Searle, 1997, p.23).

Segundo Searle, isso se deve primeiramente ao terror de cair no dualismo da tradição cartesiana, que supõe que há dois tipos de substância: mental e física. Isso leva os filósofos a um outro extremo, levando-os a não admitir a existência de fenômenos mentais como a consciência, que para Searle é apenas uma característica biológica ordinária ou física do cérebro.

Searle constata que desde a antiguidade até os últimos modelos computacionais de cognição, a questão da consciência e sua relação com o cérebro continua confusa e “*pelo menos alguns dos erros na história da mesma são repetidos em análises recentes*” (Searle, 1998, p. 32). Sendo assim, Searle aponta para uma dificuldade peculiar em nosso momento intelectual que “*diz respeito ao desejo em se tornar, de uma forma muito literal, a metáfora da mente como um computador*” (Searle, 1998, p. 36). É nesse sentido que Searle tece uma crítica à Inteligência Artificial Forte<sup>19</sup>, que o leva ao argumento do quarto chinês.

---

<sup>19</sup> Como há diferentes versões da teoria computacional da mente, Searle elege a I. A. Forte como a mais forte entre todas, que postula que a mente é apenas um programa de computador. A I. A. Forte se difere da I. A. Fraca, na medida em que a primeira tem o computador como uma ferramenta útil para simulações da mente, enquanto a I. A. Fraca tem a intenção ponderada de simular com precisão situações como condições meteorológicas, fluxo de dinheiro na economia etc.

Na seqüência pretendo também especificar, de uma forma mais geral, determinados elementos da estrutura que fundamenta o materialismo moderno como um todo, com uma crítica de Searle a metodologia científica. Para Searle, o reconhecimento destes elementos é essencial para entendermos como a perspectiva da filosofia da mente contemporânea, assim como da psicologia, ciência cognitiva e inteligência artificial tornam concebíveis, perfeitamente aceitáveis e respeitáveis o que para Searle é incompatível com fatos óbvios de nossas experiências<sup>20</sup>.

Sendo assim, Searle mostra que, quando examinamos a existência de estados mentais enquanto estados mentais, o comportamento ou qualquer análise do ponto de vista de terceira pessoa não se mostra suficiente em tal abordagem, pois o comportamento não é o fundamento exclusivo para a análise da existência dos estados mentais.

## 2.1 CRÍTICA À INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL FORTE<sup>21</sup>.

Em suas obras, Searle fornece as indicações gerais para uma solução para o problema mente-corpo. Embora reconhecendo que não se sabe em pormenor como funciona o cérebro, Searle (1984, p.35) aponta para o fato de que conhecemos o bastante sobre os processos mentais e cerebrais para estabelecermos relações gerais. Ou seja, os processos mentais são causados e realizados pelo comportamento dos elementos na estrutura cerebral, se harmonizando com as abordagens biológicas.

Existe, no entanto, uma concepção de grande peso em filosofia e Inteligência Artificial que estabelece uma analogia entre o funcionamento do cérebro e o funcionamento e dos computadores digitais, colocando o cérebro como um “hardware” e a mente como um “software”. Searle nomeia essa concepção de *Inteligência Artificial Forte*.

---

<sup>20</sup> Vale ressaltar que Searle tem como intenção mostrar o que ele chama de “fatos óbvios” sobre estados mentais sem aceitar o aparato cartesiano que ele acredita que está desacreditado e que acompanhou o reconhecimento destes fatos. Ele também afirma que não endossa qualquer posição de “dualismo de propriedade”, afirmando que pode fazer uma descrição coerente dos fatos da mente sem o aparato da tradição materialista que ele denuncia, assim como o dualismo.

<sup>21</sup> Searle (1998, p. 40) afirma que é um equívoco supor que ele esteja negando a possibilidade de um computador físico ter consciência como uma propriedade emergente. O que Searle contesta é a tese de que executar um programa certo em “qualquer” *hardware* seja constitutivo de estados mentais.



Nessa versão, como consequência, a mente humana não possui nada de essencialmente biológico. O cérebro humano passa a ser um tipo de computador que apóia e dá suporte aos programas constitutivos da mente humana. Qualquer sistema físico com um programa com as mesmas entradas e saídas de dados de uma mente humana teria as mesmas faculdades de uma mente com pensamentos, sentimentos etc., e apenas por uma questão de tempo os cientistas serão capazes de projetar um “*hardware*” e um “*software*” equivalentes à mente e cérebro humano.

Searle (1984, p. 37) afirma que, nessa versão, a inteligência passa a ser uma questão de manipulação de símbolos físicos. Ou seja, um sistema capaz de manipular tais símbolos de maneira correta será capaz de inteligência como os humanos.

O argumento do quarto chinês de Searle visa refutar essa tese filosófica. Searle afirma que: “*Diferentemente da maior parte das teses filosóficas, elas são razoavelmente claras e admitem uma simples e decisiva refutação*” (1984, p. 38).

### 2.1.1 DEFINIÇÃO DE UM COMPUTADOR DIGITAL.

Searle (1984, p. 38) ressalta que a natureza de suas críticas não tem ligação com o estágio do desenvolvimento tecnológico atual dos computadores. A natureza de tal refutação se encontra totalmente independente de qualquer estado da tecnologia, pois para ele existe uma tentação de pensar que nossos problemas serão solucionados a partir de uma maravilha tecnológica ainda não criada. Para dar início a tal refutação, Searle se pergunta sobre a natureza de um computador digital e tenta nos fornecer uma definição do mesmo.

Para uma concepção essencial de um computador digital, Searle (1984, p. 38) estipula que as operações do mesmo devam ser especificadas em termos formais ou técnicos, o que nas palavras de Searle se traduz da seguinte maneira:

*“...especificamos os passos na operação do computador em termos de símbolos abstratos – seqüência de zeros e uns impressos numa fita, por exemplo. Uma regra típica do computador determinará que, quando a máquina está num certo estado e tem um certo símbolo em sua fita, então realizará uma certa operação, como o apagamento de um símbolo ou impressão de um outro símbolo, e então ocorrerá um outro estado como o movimento da fita um quadrado para a esquerda”.* (Searle, 1984, p.38).

Para Searle, essa definição técnica mostra que tais símbolos não têm significado ou conteúdos semânticos nem são acerca de alguma coisa, sendo especificados em termos de sua estrutura formal ou sintática. O computador se utiliza de um sistema binário tendo os zeros e os uns como simples numerais que nem sequer fazem papel de números, propriamente ditos. Essas são as características, segundo Searle, que tornam os computadores poderosos, fazendo com que um único “*hardware*”, projetado de uma forma correta, possa incorporar e utilizar diferentes e indefinidos programas e um mesmo programa, por sua vez, possa passar por diferentes tipos de “*hardware*”.

Para Searle, o reconhecimento de que tais programas se definem por termos puramente formais ou sintáticos é a prova de que os processos dos programas e os processos mentais não são idênticos, pois a complexidade de se ter uma mente se destaca sobre a simplicidade dos processos formais ou sintáticos. Sendo assim, Searle formula de uma forma muito simples essa razão:

*“Os nossos estados mentais internos têm, por definição, certos tipos de conteúdos. Se estou a pensar em Kansas City, ou se desejo beber uma cerveja fresca, ou se estou a imaginar que vai haver uma baixa nas taxas de juro, em cada caso, o meu estado mental tem um certo conteúdo mental, além de qualquer estrutura formal que possa ter. Isto é, mesmo se os meus pensamentos ocorrem em uma série de símbolos, deve haver algo mais no pensamento do que as séries abstratas, porque as séries por si mesmas não tem nenhum significado”*(Searle, 1984, p.39).

Sendo assim, um programa de computador, por ser apenas sintático, não pode ser uma mente, pois as mentes possuem algo mais do que as características puramente sintáticas. Ou seja, para Searle, a mente possui também uma característica semântica. Se os pensamentos são acerca de alguma coisa, a série de símbolos deve necessariamente ter um significado, fazendo com que tais pensamentos sejam a propósito dessas coisas. Sendo assim, as mentes possuem mais do que uma estrutura formal, pois elas têm um conteúdo e os símbolos formais do programa de computador, tomados isoladamente, não são suficientes para garantir a presença do conteúdo semântico que ocorre na mente.

É justamente para ilustrar esse ponto que Searle concebe a experiência intelectual denominada como quarto chinês.

### 2.1.2 ARGUMENTO DO QUARTO CHINÊS.

Searle pede para imaginarmos um grupo de programadores que escreveram um programa que capacita um computador a simular a compreensão do chinês. Assim, se houver questões em chinês, o computador confere tais questões com sua memória e, baseado em seus dados, produz respostas apropriadas para tais perguntas, sendo que tais respostas são tão boas quanto de um falante chinês nativo.

A pergunta que se segue é a seguinte: o computador compreende literalmente o chinês nativo da mesma forma que os falantes chineses propriamente ditos?

Agora imaginemos que existe uma pessoa fechada no quarto e que neste quarto existem vários cestos cheios de símbolos chineses. Alguém que não possua uma compreensão de chinês tem em mãos um livro com as regras em sua língua nativa, no nosso caso o português, para manipular os símbolos em chinês. Tais regras especificam as manipulações dos símbolos de modo formal em termos de sua sintaxe, excluindo seu conteúdo semântico.

Suponhamos que tais regras nos peçam para tirar do cesto número um determinado símbolo, ou um símbolo de um determinado tamanho e ponha dentro do cesto número quatro junto a um símbolo com tamanho diferente. Searle também pede para supormos que outros símbolos chineses são introduzidos no quarto e a pessoa que está no quarto recebe mais regras para passar símbolos chineses para o exterior do quadro.

Os símbolos introduzidos no quarto chamam-se “perguntas”, que são feitas pelas pessoas que se encontram fora do quarto. Os símbolos mandados para fora se chamam “respostas às perguntas”.

Nesse experimento, devemos levar em conta que os programadores são tão bons em escrever tais programas, assim como alguém é tão bom em manipular símbolos, que as respostas sejam indistinguíveis de falantes nativos chineses.

Essa pessoa que manipula os símbolos chineses passa para fora as respostas aos símbolos chineses que são introduzidos como perguntas. Tal experimento leva Searle a concluir que, de nenhum modo se pode aprender chinês simplesmente pela manipulação de tais símbolos formais. Nas palavras de Searle:

*“Ora, o cerne da história, é apenas este: em virtude da realização de um programa formal de computador do ponto de vista de um observador externo, esse alguém se comporta exatamente como se entendesse chinês, mas de qualquer modo não compreende uma só palavra do chinês. Mas, se a efetivação do programa apropriado do computador para a compreensão do chinês não é suficiente para nos dar a compreensão do chinês, também não basta dar a qualquer outro computador digital a compreensão do chinês” (Searle, 1984, p.40-41).*

Por isso podemos inferir que o computador possui apenas uma sintaxe e não uma semântica. Searle sugere que se não compreendemos chinês, os computadores também não compreenderão o chinês, porque um computador com uma simples execução de um programa não possui algo que nós não tenhamos. Ou seja, o computador, tem apenas um programa formal visando à manipulação de símbolos, símbolos chineses no caso, que não foram interpretados.

Para termos estados mentais ou entendermos uma língua, precisamos de uma compreensão ou significados associados a determinados símbolos, levando-nos a concluir que se torna necessário algo mais do que uma simples manipulação de símbolos formais, como no caso dos computadores digitais.

Quando nos expressamos em uma língua que entendemos, produzimos símbolos que nos são significativos ou com significados conhecidos, o que não acontece no caso do experimento do quarto chinês, em que se manipulam símbolos formais e onde não se atribui nenhum significado a qualquer um dos elementos.

### **2.1.3 RESPOSTA DE SEARLE ÀS OBJEÇÕES AO EXPERIMENTO.**

Existem várias objeções a tal argumento que para Searle são inadequadas, na medida em que o argumento do quarto chinês se apresenta para Searle como um fato simples. *“... a sintaxe sozinha não basta para a semântica e os computadores digitais na medida em que são computadores têm, por definição, apenas uma sintaxe” (Searle, 1984, p.42).*

Uma resposta ao argumento de Searle afirma que na medida em que colocamos um programa de compreensão do chinês dentro de um robô, o qual interage e se desloca

causalmente com o mundo, isso deveria ser o suficiente para garantir que tal robô compreende o chinês<sup>22</sup>.

Searle responde essa objeção, mais uma vez, trazendo à tona a distinção semântica/sintaxe, pois mesmo que um robô ou computador se comportasse como se compreendesse o chinês, não conseguiria passar da sintaxe para a semântica da língua chinesa, porque enquanto houver apenas um programa formal de computador, não existe nenhuma maneira de ligar um significado a um símbolo, mesmo que tal robô esteja inserido dentro de interações causais com o mundo exterior.

Sobre a questão de “se uma máquina pode pensar ou não?”, Searle reconhece que, em certo sentido, todos nós somos máquinas, visto que uma máquina é feita de matéria sendo um sistema físico capacitado a realizar certos tipos de operação. Assim como as máquinas criadas, nós somos feitos de matéria, e sabemos que o interior de nossas cabeças também é constituído de matéria, como uma máquina de carne, que conseqüentemente nos leva a pensar nos capacitando também para certos tipos de operação.

Esse fato leva Searle a reformular a questão. Ou seja, será que uma máquina feita pelo homem (um artefato) pode pensar?

Se pudermos duplicar as causas, presumivelmente poderemos duplicar os efeitos. Com referência a tal questão, primeiramente devemos levar em conta o tipo de artefato, pois uma máquina indistinguível, molécula por molécula, de um ser humano, aparentemente possuirá os mesmos efeitos ou operações realizadas por um humano o que conseqüentemente nos leva a supor que tal máquina seja capaz de pensar.

Sendo assim, a questão que Searle indica não versa sobre a possibilidade de uma máquina ou um artefato vir a pensar, mas tal questão diz respeito à cuidadosa interpretação da possibilidade de um computador digital pensar, assim como um ser humano.

Searle (1984, p. 44) afirma que “*de um ponto de vista matemático, qualquer coisa se pode descrever como se fosse um computador digital. E isso é porque ele pode descrever-se como ilustrando ou levando a cabo um programa de computador.*” Para Searle, de uma forma extremamente trivial, qualquer objeto, como uma caneta por exemplo, pode ser descrita como um computador digital, no qual podemos interpretar um

---

<sup>22</sup> Dennett em sua obra intitulada *Consciousness Explained*, é um dos principais defensores desta tese.

programa que diz ‘Permaneça aí’, ou no caso de uma geladeira, com um programa “congele” e assim por diante.

Assim, notamos que nossos cérebros, que naturalmente podem pensar, são computadores digitais, visto que de uma maneira mais complexa eles realizam um número determinado de programas.

A questão que se segue é se realizar um programa para um computador digital com entradas e saídas corretas é suficiente e constitutivo do pensamento. Searle é enfático em afirmar que não há possibilidade de um computador digital vir a pensar, pelo simples fato de um computador definir-se apenas em termos sintáticos ou formais, como ele havia apontado antes. Nas palavras de Searle:

*“Mas pensar é mais do que apenas uma questão de eu manipular símbolos sem significado; implica conteúdos semânticos significativos. Estes conteúdos semânticos são aquilo que nós indicamos por significado”* (Searle 1984, p.45).

Para Searle, o estágio da tecnologia e a possibilidade dos avanços futuros da ciência da computação, a distinção entre processos seriais e paralelos ou velocidade de operação por parte do computador digital, e a possibilidade de computadores virem a interagir causalmente com o ambiente simulando o comportamento humano, são irrelevantes quando se trata da existência de estados mentais ou de uma mente.

Os sentimentos, a consciência, o pensamento, implicam mais do que uma sintaxe e as operações de um computador. Estes definem-se apenas sintaticamente, sendo incapazes de duplicar essas características semânticas, independentemente do avanço tecnológico.

Para Searle, o fato de que podemos fazer uma simulação no computador de qualquer processo do qual se possa fornecer uma descrição formal, como um processo econômico ou climático, não nos leva a supor que tal simulação seja uma coisa real. Daí surge a questão intrigante que diz respeito à cogitação de que os computadores possam pensar ou ter sentimentos, emoções etc. Mas não podemos supor que a simulação por computador dos processos mentais seja efetivamente um legítimo processo mental.

O argumento do quarto chinês refuta, segundo Searle, alguns pensadores tentados por alguma espécie de behaviorismo, que postularia que um sistema que se comportasse como se entendesse chinês deveria efetivamente entender chinês. Mas há ainda outra

concepção, que postula que a mente não seja parte do mundo biológico, ou da natureza, na qual se baseia a concepção da inteligência artificial forte, com a concepção de que a mente é algo puramente formal, não podendo ser tratada como um produto concreto de processos biológicos, como qualquer outro produto biológico.

Apesar da literatura da Inteligência artificial ser veemente contra o dualismo, para Searle a tese da inteligência artificial se baseia em uma espécie de dualismo. Searle chama essa postura de dualismo residual, pois seus partidários crêem que a mente seja algo mais do que biologicamente natural, podendo ser especificáveis em termos formais. Nas palavras de Searle: *“Fundase na rejeição da idéia de que a mente é justamente um fenômeno biológico natural do mundo, como qualquer outro”* (Searle 1984, p. 47).

Para reforçar essa crítica, Searle estabelece as proposições seguintes.

#### **2.1.4 PROPOSIÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE MENTE, CÉREBRO E COMPUTADORES.**

Com uma estrutura lógica simples, Searle acredita que as proposições a seguir fornecem uma concepção bastante poderosa da relação entre computadores, cérebros e mentes. As proposições são:

1. *Os cérebros causam mentes.*
2. *A sintaxe não é suficiente para a semântica.*
3. *Os programas de computador são inteiramente definidos pela sua estrutura formal ou sintática.*
4. *As mentes têm conteúdos mentais; especificamente, têm conteúdos semânticos.*

Podemos elaborar essas proposições da seguinte maneira:

1º Com relação à primeira proposição, Searle considera que os processos mentais que constituem a mente são causados única e exclusivamente por processos que ocorrem dentro do cérebro. Ou seja, cérebros causam mentes.

2º Searle denomina a segunda proposição como uma verdade conceitual, na qual se distingue a noção do que é puramente “formal” daquilo que tem conteúdo.

3º A terceira proposição, para Searle é verdadeira por definição “...é parte do que significamos com a noção de um programa de computador” (Searle, 1984, p. 48).

4º Um fato óbvio para Searle, a respeito do modo com as mentes agem, diz respeito à quarta proposição. Na medida em que as crenças, pensamentos, sentimentos etc. são acerca, ou referem-se a alguma coisa e dizem respeito a estados de coisas do mundo, fazem isso porque o seu conteúdo se dirige para esses estados de coisas no mundo.

A partir dessas quatro proposições, mais especificamente as proposições dois, três e quatro, Searle chega à primeira conclusão:

*1º “Nenhum programa de computador é, por si mesmo, suficiente para dar uma mente a um sistema. Os programas, em suma, não são mentes e por si mesmos não chegam para ser mentes” (Searle 1984, p.48).*

Essa conclusão sugere que independentemente da complexidade de um programa, do estado atual da tecnologia ou de um possível avanço, o projeto de criar mentes unicamente mediante a construção de programas se encontra condenado em princípio.

*“É um resultado puramente formal ou lógico, a partir de um conjunto de axiomas que são aceitos por todos, (ou por quase todos) os disputantes em questão. Isto é, mesmo a maioria dos mais violentos entusiastas da Inteligência Artificial reconhece que, de fato, enquanto assunto de biologia, os processos cerebrais causam estados mentais e reconhecem também que os programas se definem por um modo puramente formal. Mas, se juntarem todas estas conclusões com algumas outras coisas que conhecemos, então segue-se imediatamente que o projeto da IA forte é incapaz de realização e de cumprimento” (Searle, 1984, p.49).*

Searle deriva dessa primeira conclusão uma segunda conclusão, que é a seguinte:

*2º “A maneira como as funções cerebrais causam mentes não pode ser apenas em virtude da ativação de um programa de computador” (Searle 1984, p. 49).*



A partir da proposição de que cérebros causam mentes e de que os programas não são suficientes para causar mentes, segue-se, segundo Searle, que a maneira “como” os cérebros causam mentes não pode simplesmente ser duplicado por um programa de computador. O cérebro, apesar de poder ser descrito como um computador digital, não é um computador digital, pois *“as propriedades computacionais do cérebro não são suficientes para explicar o seu funcionamento, para produzir estados mentais”* (Searle, 1984, p.50). Resumindo, se os cérebros são máquinas biológicas, Searle afirma que a biologia do cérebro é extremamente importante.

Sendo assim, chegamos a uma terceira conclusão:

*3º “Tudo o mais que causou mentes deveria ter poderes causais, pelo menos equivalentes, aos do cérebro”* (Searle 1984, p.50).

Como consequência da primeira proposição, essa conclusão considera a possibilidade de um outro sistema com uma constituição química e bioquímica inteiramente diferente da do cérebro humano vir a possuir estados mentais e subjetivos em geral. Sobre este ponto, podemos imaginar um ser de outro planeta, ou de outra galáxia com uma constituição bioquímica radicalmente diferente da nossa, e que mesmo assim ainda possua estados mentais. Searle pede para supormos que algum desses seres chegasse à Terra, e que nós então descobríssemos que em suas cabeças existe apenas uma espécie de lama com uma determinada espessura. Se essa lama funcionasse de maneira a produzir consciência e outros estados mentais, como intencionalidade e subjetividade, ela deveria ter estados causais semelhantes as do cérebro humano.

A partir dessa possibilidade ou dessa conclusão, junto com a primeira conclusão, Searle nos leva à quarta conclusão:

*4º “Para qualquer artefato que pudéssemos construir, o qual tivesse estados mentais equivalentes aos estados mentais humanos, a realização de um programa não seria por si só suficiente. Antes, o artefato deveria ter poderes equivalentes aos poderes do cérebro humano”* (Searle, 1984, p.51).

Essa conclusão nos mostra que a consciência, a subjetividade, a intencionalidade e todos os outros fenômenos mentais fazem parte da nossa história biológica, assim como outros fenômenos como a digestão, a reprodução, o crescimento etc.

Searle propõe uma síntese dessa afirmação, da seguinte maneira:

*“O cérebro, no que diz respeito a suas operações intrínsecas, não realiza nenhum processamento de informações. É um órgão biológico específico e seus processamentos neurobiológicos específicos causam formas específicas de intencionalidade. No cérebro, intrinsecamente há processos neurobiológicos, e às vezes eles causam consciência”* (Searle, 1997, p. 323).

## **2.2 CRÍTICA À METODOLOGIA CIENTÍFICA.**

Essa tradição que emergiu do behaviorismo há mais de meio século e que vem até os modelos computacionais de cognição, traz em si um grupo de concepções e pressuposições metodológicas freqüentemente não declaradas, que segundo Searle lançam teses que restringem o estudo científico da mente, visto que a *consciência* e suas características especiais possuem uma importância reduzida dentro de tais investigações. Isso se deve à metodologia científica, que tem como parâmetro a objetividade, e que chega a conclusões independentes de pontos de vista pessoais, envolvendo uma realidade que é objetiva.

Se a ciência é objetiva, Searle conclui que esta ciência que aborda a realidade está ancorada no melhor método para o estudo da mente, que é o ponto de vista objetivo ou de terceira pessoa. Logo, os fenômenos mentais estudados têm necessariamente que ser objetivos, ou seja, resta à ciência cognitiva estudar objetivamente o comportamento observável.

Com relação à pergunta epistemológica que diz respeito ao conhecimento dos fenômenos mentais de outro sistema, a resposta é que só podemos conhecer estes fenômenos pela observação do comportamento, visto que o comportamento inteligente passa a essência do mental, e segundo Searle é nessa premissa que se fundamentam as escolas materialistas, que enxergam uma conexão essencial entre mente e comportamento.

Para sustentar a fundamentação da ciência objetiva que tem o comportamento como base estrutural para o reconhecimento dos fenômenos mentais, a ciência objetiva tem que admitir que cada evento no universo é em princípio cognoscível e inteligível por investigadores humanos. A realidade é física e porque a ciência envolve a investigação da realidade física, não havendo limites ao nosso conhecimento desta realidade, somos levados a formular o seguinte, como mostra Searle:

*“As únicas coisas que existem são essencialmente físicas, na forma em que o físico é tradicionalmente concebido, isto é, como oposto ao mental. Isto significa que nas oposições tradicionais – dualismo versus monismo, mentalismo versus materialismo – o termo da direita designa a concepção correta, e o termo da esquerda designa a concepção errada”* (Searle, 1997, p.21).

Essa realidade objetiva é essencialmente física e essas concepções se sustentam mutuamente, pois a ontologia objetivista leva naturalmente à metodologia objetivista, e a ontologia da mente, se realmente existe, deve ser uma ontologia objetiva como acontece no caso da abordagem comportamental e causal, nos levando a reconhecer tais fenômenos mentais dentro dos parâmetros comportamentais, ou seja, pela observação do comportamento.

A partir desta constatação, Searle, de uma perspectiva epistemológica, nos mostra que é crucialmente importante a distinção entre o comportamento de sistemas que não possuem estados mentais e o comportamento daqueles que realmente possuem estes estados. Isso é assim porque a resposta à questão: “como saberíamos que algum outro sistema tem tais e tais propriedades mentais ou não?”, está para a ciência objetivista na observação do comportamento.

Esta tendência objetivadora que persiste tanto na ciência, como na filosofia, nos leva à convicção de que algo só é real na medida em que é igualmente observável e acessível a todos os observadores competentes, aceitando a visão básica de acordo com a qual a mente é objetiva, e que a única forma “científica” de estudar a mente é vê-la como um conjunto de fenômenos objetivos, o que para Searle é obviamente falso quando se trata dos estados subjetivos de qualquer pessoa. Com relação a esta colocação, Searle afirma que:

*“...o caráter de terceira pessoa da epistemologia não nos deve cegar para o fato de que a ontologia efetiva dos estados mentais é uma ontologia de primeira pessoa. O modo como o ponto de vista de terceira pessoa é aplicado na prática torna difícil para nós perceber a diferença entre algo que realmente tem uma mente, como um ser humano, e algo que se comporta como se tivesse uma mente, como um computador”* (Searle, 1997, p.28).

Searle afirma que, se esquecermos a distinção entre um sistema que realmente possui estados mentais, como no caso do ser humano, e outro que meramente atua como se tivesse estados mentais, como o computador, perdemos a característica básica e essencial do mental, que segundo Searle são sempre potencialmente conscientes<sup>23</sup>, como no caso de crenças e desejos, que são sempre as crenças e desejos de alguém, havendo sempre uma primeira pessoa, ou um “eu”, que tem estes estados mentais.

O reconhecimento de tais aptidões nos leva necessariamente a uma ontologia de primeira pessoa, pois não há para Searle a possibilidade de estudar os fenômenos mentais sem, implícita ou explicitamente, estudarmos a consciência, pois não temos noção do mental independentemente de nossa noção de consciência<sup>24</sup>.

Searle conclui então que *“nem toda a realidade é objetiva; parte dela é subjetiva”* (1997, p.32), e é um erro supor que a definição de realidade tenha de excluir a subjetividade. Searle ressalta que não devemos confundir a premissa científica que visa a eliminação de preconceitos subjetivos pessoais com a asserção de que o mundo real não contém elementos que sejam irreduzivelmente subjetivos, confusão esta que para ele está arraigada na confusão entre o sentido epistemológico da distinção subjetivo/objetivo e o sentido ontológico. Ele afirma:

*“Epistemicamente, a distinção discrimina diferentes graus de independência de asserções em relação aos caprichos de valores especiais, preconceitos pessoais, pontos de vistas e emoções. Ontologicamente, a distinção determina categorias diferentes de realidade empírica. 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”* (Searle, 1997, p.32).

<sup>23</sup> Mesmo no caso em que são efetivamente inconscientes, apresentando o potencial de consciência.

<sup>24</sup> O estado presente de consciência é uma característica pessoal, ou seja, o meu estado presente de consciência é uma característica do meu cérebro e é acessível a mim de um modo particular.

É um fato óbvio que se originou a partir da evolução biológica certos tipos de sistemas biológicos como os cérebros, que possuem características subjetivas. Para Searle, se a ciência é o nome de um conjunto de verdades objetivas e sistemáticas que podemos enunciar acerca do Mundo, então a existência da subjetividade é um fato científico e objetivo como qualquer outro. Se existe uma certa definição de ciência que exclui a subjetividade, então é esta definição que deve ser abandonada e não o fato de termos estados mentais subjetivos.

Ou seja, os estados mentais têm uma ontologia irreduzivelmente subjetiva. Searle conclui que o debate sobre estados mentais em princípio inacessíveis à consciência é incoerente. Dentro desta perspectiva em que a realidade se apresenta de uma forma essencialmente física, completamente objetiva e cognoscível, somos levados de alguma forma a desconsiderar o papel da subjetividade, ou melhor, da consciência, dentro deste quadro geral, que para Searle se torna incoerente. Sendo assim, Searle conclui que nesse quadro geral não há lugar ou existe, de qualquer maneira, muito pouco espaço para a consciência. Para Searle é um absurdo tentar tratar a própria consciência independentemente da consciência, tratando-a unicamente a partir de um ponto de vista de terceira pessoa, excluindo assim, fenômenos internos, privados e subjetivos.

## **CAPÍTULO 3: EXPERIÊNCIAS DE PENSAMENTO (ROBÔS CONSCIENTES E CÉREBRO DE SILÍCIO).**

### **3.0 APRESENTAÇÃO**

Como vimos, a visão do mundo como completamente objetivo, que fundamenta o materialismo e que, segundo Searle, é incompatível com o fato da existência de estados subjetivos como a consciência, faz com que Searle elabore sua crítica com vistas ao rompimento com essa visão. Searle desafia a exatidão desse quadro descrevendo dois experimentos de pensamento, que tem como objetivo inicial “*contestar a concepção de que o mental tem alguma ligação interna importante com o comportamento*” (Searle, 1997, p.97).

Com o objetivo de minar as bases da ciência que postula a realidade como única e exclusivamente objetiva, Searle examina algumas das relações entre consciência, comportamento e cérebro, com a intenção de usar nossas intuições para induzir uma separação entre comportamento e estados mentais.

### **3.1 ROBÔS CONSCIENTES**

Uma das experiências de pensamento proposta por Searle (1997, p.102), conhecida como “robôs conscientes”, consiste na seguinte situação. Imagine que podemos projetar robôs para trabalhar em uma linha de produção. Tais robôs são rudimentares e se atrapalham em algumas tarefas. No entanto, a inteligência artificial e a cibernética alcançaram um conhecimento eletroquímico da consciência humana a tal ponto que podem agora projetar e produzir robôs com algum nível de consciência e tais robôs conscientes

conseguem fazer discriminações que os primeiros robôs inconscientes não conseguem fazer, melhorando seu empenho na linha de produção<sup>25</sup>.

Apesar do sucesso dos robôs conscientes, tais robôs apresentam indicações de descontentamento, fazendo-nos supor com a nossa neurofisiologia que eles estão extremamente infelizes na condição de “robôs escravizados”.

Sendo assim, damos ao grupo de pesquisa em robótica a tarefa de produzir robôs que façam as mesmas discriminações que os robôs conscientes, mas que sejam totalmente inconscientes. Ou seja, tais robôs possuirão um *hardware* que não sustenta consciência, mas terão as mesmas funções de *input* e *output* dos robôs que possuem consciência, aposentando os robôs conscientes e infelizes.

Se supusermos que o grupo de pesquisa em robótica foi bem sucedido e conseguiu construir robôs totalmente inconscientes, com faculdades comportamentais idênticas aos robôs conscientes, chegamos à conclusão, no que diz respeito à ontologia da consciência, de que o comportamento é irrelevante<sup>26</sup>. Dois sistemas diferentes podem ter comportamentos semelhantes ou idênticos. Ou seja, tanto o robô consciente como o inconsciente, do ponto de vista de terceira pessoa são absolutamente semelhantes.

### 3.2 CÉREBRO DE SILÍCIO

Outro experimento semelhante e mais esclarecedor pede para imaginarmos um ser que está ficando cego devido a uma degeneração cerebral. Os médicos então experimentam alguns métodos para recuperar sua visão. Eles encontram um método eficaz, que consiste em implantar circuitos integrados de silício dentro do córtex visual e, com “espanto”, conseguem devolver sua visão ao estado normal. Mas seu cérebro continua a degenerar-se, o que leva os médicos a implantar mais circuitos integrados de silício. Essa experiência de pensamento conduz a um cenário em que o cérebro estará inteiramente substituído por

---

<sup>25</sup> De acordo com as intuições de Searle, tais experimentos são absolutamente coerentes. Embora trate-se de ficção científica, Searle esclarece que muitos dos mais importantes experimentos de pensamento na filosofia e na ciência são ficções científicas.

<sup>26</sup> Devemos levar em conta que tal questionamento também pode se referir à irrelevância da consciência.

circuitos integrados de silício, que chacoalham por todos os lados dentro do seu crânio. O que aconteceria em tal situação?

Searle nos fala sobre diversas possibilidades, que são as seguintes:

1º Você continua a ter todas as classes de pensamentos, lembranças, experiências etc. que tinha anteriormente, com a seqüência de sua vida mental inalterada.

2º À medida que o silício é progressivamente implantado no cérebro em degeneração, a área da experiência consciente é reduzida e, ao mesmo tempo, isso não causa nenhuma alteração no comportamento exterior. Imagine os médicos testando sua visão e apresentando a você um objeto qualquer. Eles pedem para você dizer o que vê. Você quer gritar, pois está consciente, embora não consiga ver, mas ouve uma voz que foi causada artificialmente e que foge do seu controle que diz: “vejo um objeto grande em minha frente”. Este experimento nos apresenta a possibilidade de a experiência consciente se reduzir progressivamente a nada, enquanto a atividade comportamental permanece inalterada. Logo a consciência parece irrelevante.

3º Durante a implantação dos circuitos integrados de silício, não percebemos nenhuma alteração em nossa vida mental, mas nos tornamos incapazes de colocar em ação nossas intenções. Nossa vida mental permanece intacta enquanto o comportamento exterior se reduz à total paralisia, levando os médicos a pensarem obviamente que estamos apresentando um quadro de morte cerebral, apesar de os circuitos de silício manterem a batida do coração e outros processos vitais.

Tal experimento, que deve ser considerado a partir do ponto de vista de primeira pessoa, nos mostra que é perfeitamente concebível imaginar o comportamento exterior permanecendo o mesmo enquanto os processos conscientes vão sendo reduzidos e vice-versa. Assim, imaginamos uma situação em que acabamos mentalmente mortos, ou seja, sem vida mental consciente, mas o comportamento externo continua inalterado.

Estas três variações do experimento de pensamento, com as possíveis conseqüências, que ilustram as relações entre processos cerebrais e mentais, além do comportamento observável, nos mostram, no primeiro caso, que existe a possibilidade de que os circuitos integrados de silício venham a ter capacidades idênticas às do cérebro, causando tanto estados mentais como comportamentais. No segundo caso, os circuitos de silício suprimiram a vida mental consciente, não reproduzindo as capacidades causais do



cérebro, como os estados mentais e reproduzindo apenas determinadas funções de *input* e *output*. No terceiro caso o agente manteria a mesma vida mental de antes, mas os fenômenos mentais não apresentariam expressões comportamentais<sup>27</sup>.

Esse experimento ilustra alguns fatos sobre a relação mente-comportamento, nos levando a questionar a importância do comportamento para o conceito de mente. Searle conclui que: “*Ontologicamente falando, o comportamento, papel funcional e relações causais são irrelevantes para a existência de fenômenos mentais*” (Searle, 1997, p. 103). Embora epistemicamente aprendamos algo sobre estados mentais conscientes, ontologicamente os fenômenos mentais podem existir, com suas propriedades essenciais, sem necessariamente haver respostas comportamentais.

Com isso, surge o problema acerca da relação dos fenômenos mentais com o comportamento, que Searle expressa através de três proposições e no qual ele tenta solucionar.

### **3.3 PROPOSIÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO DOS FENÔMENOS MENTAIS COM O COMPORTAMENTO.**

Searle afirma que os filósofos que ele tem criticado aceitam a princípio duas proposições que não se sustentam consistentemente frente a uma terceira proposição. As três proposições são as seguintes:

1. Os cérebros causam fenômenos mentais conscientes.
2. Há alguma espécie de conexão conceitual ou lógica entre os fenômenos mentais conscientes e o comportamento exterior.
3. A capacidade de o cérebro causar consciência é conceitualmente distinta de sua capacidade de causar comportamento motor. Um sistema poderia ter consciência sem comportamento, e comportamento sem consciência.

---

<sup>27</sup> Searle ressalta que, para conceber este terceiro caso, nem precisamos imaginar os circuitos de silício. Basta imaginarmos alguma pessoa com os nervos motores cortados, causando por sua vez uma paralisção generalizada, enquanto os estados subjetivos permanecem inalterados. Existe também uma síndrome denominada como Guillain-Barré, que paralisa o corpo e mantém a consciência inalterada.

Visto que não podemos abandonar as proposições 1 e 3, temos de abandonar a proposição 2, pois o experimento de pensamento nos mostra um princípio que se refere à independência entre consciência e comportamento. Com relação a este ponto, Searle afirma:

*“Na situação número dois, imaginamos a circunstância na qual o comportamento estava inalterado, mas os estados mentais desapareciam; portanto, o comportamento não é uma condição suficiente para os fenômenos mentais. Na situação número três, supusemos a circunstância na qual os fenômenos mentais estavam presentes, mas o comportamento desaparecia; portanto, o comportamento também não é uma condição necessária para a presença do mental”* (Searle, 1997, p.104).

Podemos questionar o valor filosófico-teórico desses experimentos radicais na medida em que são tidos em situações extremas, raras e inusitadas. Se por um lado o conceito de consciência e comportamento pode ser desvinculado, por outro lado devemos levar em conta que esses conceitos não foram pensados para situações inusitadas como estas. Na grande maioria das situações, consciência e comportamento estão vinculados.

Apesar disso, a experiência de pensamento de Searle sugere fortemente intuições acerca da ontologia do mental, como sendo uma ontologia de primeira pessoa, ou seja, os fenômenos mentais são fenômenos subjetivos de primeira pessoa. Segundo Searle, no que diz respeito à ontologia da consciência, o comportamento é simplesmente irrelevante, pois poderíamos ter dois comportamentos exatamente iguais em sistemas diferentes, sem, no entanto, ambos possuírem a mesma consciência.

### **3.4 RELAÇÃO DO EMPIRISMO COM O PROBLEMA DE OUTRAS MENTES.**

Como podemos notar, Searle afirma a existência de fatos empíricos sobre o mental que, por sua vez, não podem ser verificáveis empiricamente, ou pelos métodos empíricos tradicionais, que estão fundamentados na pressuposição de que a existência dos fatos mentais necessita de uma testemunha ou de um ponto de vista objetivo. Ou seja, para

provarmos a presença de determinados estados mentais em outros sistemas, devemos analisar o comportamento desses sistemas.

Sendo assim, Searle reconhece a necessidade de explicar a fundamentação empírica que temos para explicar a existência de estados mentais conscientes em pessoas ou em alguns animais, assim como os nossos próprios estados mentais.

Ele cita a ambigüidade no termo “empírico” dentro da história da filosofia e da filosofia da mente, que diz respeito ao sentido ontológico e epistemológico. Costumamos atribuir o termo “empírico” aos fatos que são verificáveis por métodos de terceira pessoa, ou que sejam acessíveis a observadores competentes. Isso nos leva, segundo Searle, a uma falsidade na medida em que os fatos empíricos, enquanto ontológicos como fatos no mundo que são acessíveis epistemicamente a observadores competentes, desconsidera fatos empíricos que não são igualmente acessíveis a todos os observadores, como mostram os experimentos de pensamento.

Com relação a esse ponto, Searle (1997, p. 108) pede para imaginarmos como seria ser um pássaro voando, com a experiência consciente de bater as asas ou sentir o vento exercendo pressão em seu corpo, ou ainda a experiência consciente da sensação do magnetismo que oscila através do corpo (pesquisas recentes apontam para o fato de que alguns pássaros transitam através da detecção do campo magnético da Terra).

Não sabemos qual a sensação de uma onda de magnetismo exercido pelo campo magnético da Terra. Searle presume que este é um fato empírico, quer os pássaros tenham ou não uma experiência consciente da detecção do campo magnético. Sendo assim, Searle conclui:

*...o caráter qualitativo preciso desse fato empírico não é acessível a formas padrões de testes empíricos. E, na verdade, por que deveriam ser? Porque deveríamos admitir que todos os fatos no mundo sejam igualmente acessíveis a testes padrões, objetivos, de terceira pessoa? Se você reflete sobre isso a suposição é obviamente falsa” (Searle, 1997, p.109).*

Para Searle, apesar de haver casos como esse, em que não possuímos um acesso apropriado por causa de sua subjetividade intrínseca, existem métodos indiretos de atingirmos os mesmos fatos empíricos.

Podemos nos convencer, por exemplo, que alguns animais, como cachorros, gatos ou pássaros possuem estados mentais conscientes como sensações de sede, frio etc., não meramente porque esses animais possuem um comportamento específico, como a resposta padrão tenta nos fornecer, mas também porque o fundamento causal neurobiológico da fisiologia de alguns animais, como a do cachorro é em grande medida parecido com o dos seres humanos; pois eles possuem um sistema nervoso, uma epiderme, um esqueleto, como o nosso etc., sendo que não precisamos de uma teoria fisiológica sofisticada para reconhecer que as experiências e comportamentos desempenhados por determinados animais é semelhante às nossas próprias experiências e comportamentos. É na combinação dos dois fatos, comportamento e estrutura fisiológica e causal, que podemos deduzir estados mentais análogos ao nosso.

Para Searle, é atestado por um indício bastante categórico que, apesar de não termos um acesso em primeira pessoa aos estados de consciência de um animal, podemos ter como fato empírico, bem evidenciado, que determinados animais têm estados mentais, mesmo que existam animais abaixo na escala filogenética, como alguns animais marinhos ou alguns insetos, a respeito dos quais não podemos ter o mesmo grau de confiança na existência de estados mentais como os nossos.

É importante salientar que Searle reconhece que podemos ter métodos indiretos, objetivos e de terceira pessoa para chegarmos a fenômenos empíricos que sejam naturalmente subjetivos e inacessíveis a testes empíricos. Nas palavras de Searle:

*“Não se deve pensar, porém, que exista algo de inferior ou imperfeito nos métodos empíricos de terceira pessoa para descobrir esses fatos empíricos subjetivos de primeira pessoa. Os métodos se fundamentam num princípio prático que empregamos alhures na ciência e no dia a dia: mesmas causa, mesmos efeitos, e causas semelhantes, efeitos semelhantes. Podemos perceber prontamente, no caso de outros seres humanos, que os fundamentos causais de suas experiências são virtualmente idênticos aos fundamentos causais de nossas experiências”* (Searle 1997, p.112).

Os animais possuem vários órgãos como os nossos, o que nos faz deduzir que eles têm várias experiências semelhantes às nossas em vários aspectos importantes. Para Searle, esse fato nos mostra que apesar dos animais não terem uma fisiologia idêntica a nossa, eles nos fornecem um bom exemplo da verificação do princípio empírico.

Para Searle, na medida em que compreendemos o fundamento causal da atribuição dos estados mentais de diversos animais, a partir do momento que sabemos exatamente de que forma a audição de um elefante é semelhante a nossa e ao mesmo tempo diferente, através dos estudos da neurofisiologia, intuímos a resposta para a solução do problema sobre a existência de uma mente similar à nossa, como no caso do elefante.

Mesmo que tais experiências sensoriais, no caso dos animais, sejam de alguma maneira diferentes das nossas, isso seria uma hipótese neurofisiológica bem definida, deixando de ser um problema dentro do ceticismo filosófico.

Por outro lado, Searle esclarece que essa solução fornecida para o problema das outras mentes nos satisfaz de certa maneira, mas não são necessárias ou imprescindíveis para uma correta atribuição de fenômenos mentais a outros seres. Assim Searle conclui que:

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

Assim, voltamos ao princípio em que Searle define o comportamento como algo irrelevante, no que diz respeito à ontologia da mente, pois este não é suficiente nem necessário para a existência dos estados mentais, apesar do comportamento ser crucial para a nossa própria existência. Sendo assim, Searle rompe com o domínio que postula o comportamento como fundamento exclusivo para sabermos sobre a existência de outras mentes.

## CAPÍTULO 4: – O NATURALISMO BIOLÓGICO.

### **4.0 APRESENTAÇÃO.**

A intenção deste capítulo é apresentar a concepção da natureza da mente defendida por Searle. Tal concepção tem como finalidade fornecer elementos para uma melhor compreensão do problema mente-corpo.

Searle se interroga sobre o porquê de tal problema (mente-corpo) persistir tanto na filosofia quanto na psicologia, depois de tantos séculos, visto que não temos um problema digestão-estômago, por exemplo. Ou seja, por que, dentre todos os fenômenos biológicos, a mente se apresenta como o fenômeno mais misterioso?

Pretendo mostrar a forma como Searle insere a *consciência* dentro da visão científica de mundo como uma característica biológica ordinária. Searle propõe que se comece do que se tem na realidade. Em linhas gerais, o naturalismo biológico postula que um conjunto de células específicas, que chamamos de neurônios, forma redes de comunicações entre si, tendo como característica os chamados aspectos subjetivos ou mentais como a consciência. Tais aspectos subjetivos são características desse conjunto específico de células.

Dentro dessa perspectiva, serão abordadas as quatro características dos fenômenos mentais, que na visão de Searle ainda estão impossibilitadas de se inserirem na concepção científica de mundo. Esses fenômenos são: a consciência, a intencionalidade, a causação mental e a subjetividade.

Mostrarei também como Searle defende sua teoria subjetivista da consciência, além da forma como ele se apóia na idéia de que os estados de consciência como os pensamentos, por exemplo, são intrinsecamente subjetivos e irreduzíveis às definições de caráter objetivo e científico, atreladas, em seu entender, ao ponto de vista de terceira pessoa. Ou seja, mostrarei como Searle concebe os estados mentais como sendo qualidades subjetivas da experiência da consciência, de acordo com evidências intuitivas de primeira pessoa. Para finalizar, abordarei também o caráter emergentista da concepção de Searle.

#### 4.1 A CONSCIÊNCIA E A CIÊNCIA.

Searle situa a consciência dentro de nossa concepção científica de mundo como uma característica biológica ordinária, apesar de parecer inconcebível tal característica. Para isso, considera inicialmente essencial explicitar o que ele entende pela noção de consciência, apesar de reconhecer não ser possível dar uma definição literal não-circular da mesma. Ele ilustra com exemplos o que ele quer dizer com “consciência” da seguinte forma:

*“Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto estiver acordado. Quando vou dormir ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados conscientes cessam. Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vividez do que a consciência desperta ordinária”* (Searle, 1997, p.124).

A consciência, segundo Searle, pode variar em graus quando estamos acordados, como no caso de entorpecimento, sonolência, desatenção etc., assim como estados alterados de consciência podem ser produzidos por meio da introdução de certas substâncias químicas no cérebro. A consciência pode ser ligada e desligada, mas uma vez ligada podemos distinguir diferentes graus e formas de consciência.

Apesar de “consciência” ser um sinônimo aproximado de ciência (no sentido de estar ciente de<sup>28</sup>), para Searle esses termos não são equivalentes em significado, visto que “consciente” está mais intimamente ligado a conhecimento ou cognição e parece possível que alguém saiba de algo mesmo estando inconsciente. Para Searle, os estados conscientes sempre têm um conteúdo, ou seja, quando alguém está consciente deve estar consciente “de” alguma coisa<sup>29</sup>.

Para Searle, nossa atual imagem de mundo proveniente de algumas teorias científicas, fornece uma explicação bastante simples do modo de existência da consciência.

---

<sup>28</sup> Do inglês *awareness*.

<sup>29</sup> Para Searle o “de” de “consciente de” nem sempre é o “de” de intencionalidade. Se estamos conscientes de algo que faz, por sua vez, referência a algo, como uma campanha tocando, tal estado consciente é intencional. Se, por outro lado, estamos conscientes de uma dor, tal sentimento relativo à dor não é intencional, pois não representa nada além de si mesmo. Existem restrições a esse ponto, gerando amplas discussões, pois no caso da dor, por exemplo, deve haver um senso de localização corporal que possui intencionalidade, porque se refere a uma parte do corpo.

Apesar de reconhecer que, como qualquer outra teoria, estas podem ser refutadas por investigações posteriores, Searle cita dois aspectos fundamentais da ciência que se encontram bem estabelecidos e que devem ser levados em conta, a fim de situarmos a consciência dentro de nossa compreensão de mundo. Estas teorias são: *a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia*.

A teoria atômica da matéria afirma que o universo consiste de objetos físicos extremamente pequenos, chamados de *partículas*, e que tais partículas estão organizadas em sistemas maiores<sup>30</sup>, como no caso de uma cadeira, um pingüim, um homem ou um computador. Muitos aspectos desses sistemas podem ser explicados causalmente pelo comportamento de tais partículas ou de subsistemas como a molécula. Ou seja, os macrofenômenos podem ser explicados em termos de microfenômenos. Por exemplo, quando a água está fervendo podemos dizer que a energia cinética transmitida pela oxidação de hidrocarbonetos se relaciona com as moléculas de H<sub>2</sub>O, e faz com que tais moléculas se movam rapidamente levando a pressão interna dos movimentos da molécula a nivelar-se à pressão externa do ar etc.

Isto também ocorre com os princípios da biologia evolutiva, a qual afirma que em longos períodos alguns sistemas vivos que possuem as moléculas-base de carbono evoluem de determinadas maneiras “de forma complicada”, concordando com o modelo explanatório derivado da teoria atômica, como no caso em que nos voltamos para a constituição da estrutura bioquímica de um organismo para explicar sua relação com o meio ambiente, surgimento, crescimento etc.

Tais organismos são constituídos por um conjunto de subsistemas que chamamos de células, com alguns desses organismos desenvolvendo subsistemas de células nervosas, sendo que alguns destes sistemas nervosos extremamente complexos como o cérebro são capazes de causar e sustentar estados e processos conscientes. Sendo assim, Searle conclui que o fenômeno da consciência é um fenômeno biológico como qualquer outro fenômeno biológico, resultante da evolução biológica, cuja explicação pode ser simplesmente inserida dentro dos modelos como a teoria da evolução biológica e da teoria atômica da matéria que são fundamentais para a visão de mundo científica contemporânea.

---

<sup>30</sup> Searle reconhece que é complicado definir a noção de sistema, mas a idéia mais simples e intuitiva diz que tais sistemas são conjuntos de partículas em que os limites espaço temporais são fixados por relações causais (Searle 1997, p. 128-129).



Sendo assim, Searle propõe a seguinte caracterização da consciência:

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

Searle reconhece que estamos muito longe de ter uma teoria neurofisiológica adequada da consciência, mas devemos pensar sobre os fundamentos químicos possíveis. Para Searle, a explicação da consciência é bastante simples, embora nossa imagem de mundo seja bastante complicada em detalhe.

Visto que o universo é constituído de partículas que estão organizadas em sistemas, segundo a teoria atômica, alguns desses sistemas são vivos e evoluíram por longos períodos de tempo, com alguns desses sistemas desenvolvendo cérebros e causando e sustentando a consciência.

Searle afirma que *“(...) tudo isso foi dito sem nenhuma das categorias cartesianas tradicionais”* (1997, p.138), e para falarmos da consciência não precisamos falar de dualismo, monismo ou materialismo, sendo que a consciência é apenas um fenômeno biológico natural. Para Searle, os cientistas do século XVII excluíram o fenômeno da consciência do mundo natural como um artifício, a fim de se concentrarem nos fenômenos mensuráveis e objetivos, mas tal exclusão foi um erro. A crença de que a consciência não fosse parte do mundo natural nos impediu de chegar a uma compreensão dela.

Parte da dificuldade em solucionar o problema mente-corpo reside em um vocabulário arcaico que remonta ao século XVII, somado ao fato de que, desde Descartes, o problema mente-corpo é abordado como dizendo respeito a uma relação entre duas espécies de coisas na aparência totalmente diferentes, ou seja, coisas mentais, subjetivas e imateriais, e coisas materiais ou físicas.

Esse fato leva Searle a concluir que as abordagens e as soluções encontradas para a resolução do problema mente-corpo negam, de alguma forma, uma ou outra dessas duas espécies de coisas e que, devido ao êxito da ciência, hoje é mais comum negar a existência das entidades mentais.

## 4.2 A CONSCIÊNCIA, A INTENCIONALIDADE E A CAUSAÇÃO MENTAL DENTRO DO NATURALISMO BIOLÓGICO.

Na obra *Mente, Cérebro e Ciência*, Searle afirma que há quatro características dos fenômenos mentais que os impossibilita de se inserirem na concepção científica de mundo e argumenta que qualquer explicação satisfatória sobre o problema mente-corpo deve levar em conta tais características, que são: a consciência, a intencionalidade, a causação mental e a subjetividade.

Nesse sentido, a primeira tese lançada por Searle é a seguinte:

*“Os fenômenos mentais, todos os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais e auditivos, dores, cócegas, comichões, pensamentos, na realidade toda a nossa vida mental, são causados por processos que têm lugar no cérebro”* (Searle, 1984, p.23).

Apesar do conhecimento acerca de como o cérebro funciona estar em permanente evolução, Searle acredita que a forma de explicação pode permanecer válida, mesmo se houver pormenores alterados.

Nossa sensação de dor, por exemplo, podemos dizer em linhas gerais que é causada por uma série de eventos que começam nas terminações nervosas livres e terminam no tálamo, assim como em outras regiões de cérebro.

Hoje a ciência nos diz que sinais de dor são transmitidos das terminações nervosas sensoriais para a medula espinhal através de dois tipos de fibras, que servem para sensações de picadas (fibras Delta A) e para sensações de queimaduras e outros tipos de dores (fibras C). Subindo pela medula espinhal, os sinais entram no cérebro e passam pelo tálamo, transmitem então sinais para o córtex, hipotálamo e outras regiões na base do cérebro. Chega-se à conclusão de que *“a sensação concreta de dor parece ser causada pela estimulação das regiões basais do cérebro, especialmente o tálamo, e pela estimulação do córtex somato-sensorial”* (Searle, 1984, p.24).

Para Searle, no que diz respeito às nossas sensações, os acontecimentos interiores do sistema nervoso central bastam para causar dores. Podemos entender esse ponto melhor, considerando as dores causadas pelas estimulações artificiais em algumas partes do cérebro,

assim como a dor dos membros fantasmas que são sentidas pelos amputados. Essas sensações são causadas única e exclusivamente por processos internos do cérebro.

Searle sugere que aquilo que se verifica com a dor também é válido para os processos e fenômenos mentais em geral. Ou seja, *“tudo que importa para a nossa vida mental, todos os nossos pensamentos e sentimentos, são causados por processos interiores do cérebro”* (Searle, 1984, p.24). Searle conclui que o crucial sobre os estados mentais é o que ocorre dentro do cérebro e não o estímulo externo ou periférico.

*“Se os acontecimentos fora do sistema nervoso central ocorreram, mas nada aconteceu no cérebro, não haverá acontecimentos mentais; mas se as coisas aconteceram no cérebro como deve ser, os acontecimentos mentais ocorreriam mesmo se não houve estímulo exterior”* (Searle, 1984, p.24).

Um exemplo disso é a anestesia cirúrgica: o estímulo exterior é impedido de ter os efeitos relevantes no sistema nervoso central. Sendo assim, os fenômenos mentais como as dores são características do cérebro e do sistema nervoso central.

Esse ponto leva Searle a mostrar como duas proposições aparentemente contraditórias podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, pois o não entendimento de que tais proposições sejam simultaneamente verdadeiras impediu, segundo Searle, a solução do problema mente-corpo por um longo tempo. Searle propõe o seguinte problema: como pode acontecer que cérebros causem mentes e ao mesmo tempo essa mente pode ser uma característica do cérebro? Ou melhor:

*“Se os fenômenos mentais e físicos têm entre si relações de causa e efeito, como um pode ser uma característica do outro? Não implicará isto que a mente se causou a si mesma – a incômoda doutrina da ‘causa sui’? Mas, no fundo da nossa perplexidade, encontra-se uma má compreensão da causação”* (Searle, 1984, p.25).

Para Searle, estamos inclinados a pensar que A causa B, como dois acontecimentos, um identificado com a causa e outro com o efeito. Tal modelo também se refere às relações causais entre cérebro e mente nos levando a aceitar uma espécie de dualismo.

Para solucionar esse problema, Searle identifica como um erro a suposição de que possa haver dois eventos diferentes, sendo um evento material e outro mental, buscando um conceito de causalção mais sofisticado para eliminar esse erro.

Searle cita uma distinção comum em física, que diz respeito às micro e macropropriedades dos sistemas. Todo objeto é composto de micro-partículas que por sua vez possuem características ao nível das moléculas e dos átomos, assim como no nível mais baixo das partículas subatômicas. Os objetos também possuem propriedades como a liquidez, a solidez etc., que Searle identifica como características globais ou superficiais de um sistema, sendo que muitas dessas propriedades se explicam por meio do comportamento dos elementos no micronível. Por exemplo, o caráter líquido da água se explica pelas interações entre as moléculas de H<sub>2</sub>O. Ou seja, as macrocaracterísticas são explicadas causalmente pelo comportamento dos elementos no micronível.

Para Searle, esse mesmo modelo explica as características das relações intrincadas entre mente e cérebro. Assim como a característica da liquidez é causada pelo comportamento dos microelementos e realizada no sistema em que é constituída, havendo aí uma relação de causa e efeito, também as características superficiais e globais dos estados mentais são características de nível superior do sistema, causados pelo comportamento no micronível cerebral.

As características da liquidez ou da solidez são idênticas às características da microestrutura, como por exemplo, o calor, que é identificado como a energia cinética média dos movimento moleculares. Ou seja, a microestrutura causa as características grosseiras observáveis. Podemos dizer que as características no macronível do fogo, como o desenvolvimento simultâneo de calor e luz, por exemplo, consistem em uma característica de nível superior que é causada pelo comportamento dos elementos do micronível.

Com esse modelo, Searle não vê dificuldade em resolver o problema da relação entre mente e corpo, em termos de funcionamento do cérebro como causador de estados mentais.

*“Assim como a liquidez da água é causada pelo comportamento dos elementos ao micronível e, no entanto, é ao mesmo tempo uma característica realizada no sistema dos microelementos, assim também, no sentido preciso do “causado por” e “realizado em”, os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no próprio sistema que consiste em neurônios” (Searle, 1984, p.28).*

Da mesma forma que temos a distinção micro/macro para explicar determinados sistemas físicos, Searle conclui que devemos realizar as mesmas distinções para a questão mente-corpo. A partícula em si não se apresenta como úmida, quente ou sólida, da mesma forma que o neurônio em particular não pode ter dor ou sede.

Mesmo reconhecendo que existem mistérios empíricos, quando se trata dos pormenores sobre o funcionamento do cérebro, Searle insiste no fato de que não há obstáculos metafísicos ou lógicos para explicar a relação entre mente e cérebro, da mesma maneira que não há obstáculos para explicar a relação entre qualquer outro aspecto da natureza, onde é comum haver características de superfície de um fenômeno que são realizadas em sua microestrutura.

Depois de fornecer um esboço de como as dores são causadas pelos processos neurofisiológicos, que incluem o tálamo e o córtex, Searle tenta resolver de maneira análoga a questão da consciência.

Da mesma maneira que não precisamos postular, além dos processos biológicos, a existência de algum *élan vital* para explicar a vida, devido a uma melhor compreensão do caráter biológico dos processos característicos dos organismos vivos, Searle afirma que considerações similares devem aplicar-se às discussões acerca da consciência.

*“Em princípio, que esse pedaço de matéria, a substância cinzenta e branca do cérebro, com a textura de farinha de aveia, deva ser consciente, não deveria ser mais misterioso do que misterioso parece que este outro pedaço de matéria, este conjunto de moléculas núcleo-proteínicas enquadradas numa estrutura de cálcio, deva ser vivo”* (Searle, 1984, p.29 - 30).

Para Searle, na medida em que compreendemos os processos biológicos que envolvem a consciência, vamos eliminando seus mistérios. Searle reconhece que não entendemos completamente tais processos, mas compreendemos o caráter geral dos mesmos, pois sabemos que há certas atividades eletroquímicas, entre outras características, que ocorrem entre os neurônios ou módulos neuronais e que causam consciência.

Com relação ao problema da intencionalidade<sup>31</sup>, Searle cita o exemplo da sede. Pelo que nós sabemos, segundo a ciência, certos tipos de sede são causados no hipotálamo por

---

<sup>31</sup> A pergunta que se segue ao problema da intencionalidade é formulada por Searle da seguinte maneira: Como átomos no vácuo podem ter intencionalidade? Ou seja, assim como o resto da realidade, a substância

seqüências de explosões nervosas, através da ação da angiotensina, que é sintetizada pela renina, a qual é segregada pelos rins. De um modo geral, podemos afirmar que a sede é causada por uma série de acontecimentos no sistema nervoso central, principalmente no hipotálamo.

*“Ter sede é ter, entre outras coisas, o desejo de beber. A sede é, portanto, um estado intencional: tem um conteúdo; o seu conteúdo determina em que condições é satisfeita e possui todas as restantes características que são comuns aos estados intencionais”* (Searle, 1984, p.30).

Segundo Searle, para entendermos e dominarmos o mistério da intencionalidade é necessário haver uma descrição, em pormenor, referente a como tais fenômenos são causados e como eles ocorrem em sistemas biológicos, ou como se dá a representação de um objeto externo à mente. Pois as experiências de sede, de fome, de desejo sexual, auditivas ou visuais, que por sua vez são fenômenos intencionais, são realizadas na estrutura cerebral.

Outro problema, que gira em torno da causação mental, diz respeito à explicação de como fenômenos mentais, que são supostamente imateriais, podem causar eventos físicos.

Searle responde que os pensamentos não são algo imaterial. Para haver pensamentos é preciso também haver atividade cerebral, causando movimentos corporais mediante processos fisiológicos. Visto que os estados mentais são características cerebrais, temos dois níveis de descrição. Um de nível superior relativo aos termos mentais, e um de nível inferior em termos fisiológicos. *“Os mesmos poderes causais do sistema podem descrever-se em qualquer um dos níveis”* (Searle, 1984, p. 32).

Resumindo, para Searle, a descrição do cérebro possui dois níveis causalmente reais, assim como qualquer objeto. No caso de uma cadeira, por exemplo, sua solidez é uma propriedade causal real (macronível), mas essa solidez é causada pelo comportamento das partículas em um micronível, que está inserida em um sistema que consiste em microelementos. Os processos mentais do cérebro, sendo descritos em termos de macronível, e os processos neuronais, sendo descritos em termos de micronível, são

---

pensante que reside no crânio consiste em átomos no vazio. Como é que átomos no vazio podem representar alguma coisa?

análogos a existência de dois níveis causalmente reais da descrição da cadeira. Searle explicita melhor este ponto da seguinte maneira:

*“A consciência, por exemplo, é uma propriedade real do cérebro que pode causar coisas e a sua ocorrência. A minha tentativa consciente de levar a cabo uma ação como elevar o braço causa um movimento no braço. Ao nível superior da descrição, a intenção de elevar o meu braço causa o movimento do braço. Mas, ao nível inferior da descrição, uma série de explosões neuronais inicia uma cadeia de eventos que resulta na contração dos músculos”* (Searle, 1984, p. 32-33).

Da mesma forma que, quando nos levantamos da cadeira, a seqüência de acontecimentos tem dois níveis de descrição, sendo ambos causalmente reais, temos a estrutura dos elementos do nível inferior como causadores das características de nível superior. Sendo assim, a mente e o corpo não são para Searle duas coisas diferentes, pois os fenômenos mentais são apenas características do cérebro. Assim, tanto o mentalismo como o fisicalismo tornam-se consistentes entre si sendo ambos verdadeiros.

#### **4.3 UMA CARACTERÍSTICA ESPECIAL DOS PROCESSOS MENTAIS CONSCIENTES: A SUBJETIVIDADE.**

Para Searle, a característica da subjetividade é uma das características mais importantes dos estados e processos mentais, na medida em que esta não é encontrada em nenhum outro fenômeno natural e, por ser assim, o estudo da consciência se torna problemático, tanto para a análise filosófica como para os métodos de estudo da biologia, psicologia e das ciências em geral, que como vimos têm ancorada em seus métodos a objetividade.

Segundo Searle, grande parte da esterilidade, em se tratando de filosofia da mente, assim como da psicologia acadêmica e demais ciências atreladas aos estudos acerca da mente, se deve ao fato de não reconhecerem que a ontologia do mental é uma ontologia de primeira pessoa. Ou seja, é difícil para essas ciências aceitarem o fato de que o *“mundo descrito pela física, biologia e química possui um elemento subjetivo inalienável”* (Searle, 1997, p.141).

Searle reconhece que a idéia de subjetividade não se apresenta inteiramente clara, e há diversos sentidos de subjetividade. Para entendermos melhor em que sentido Searle declara que a consciência é subjetiva, devemos entender o que ele entende por juízos subjetivos.

A forma que Searle usa o termo “*subjetivo*” refere-se a uma categoria ontológica e não epistemológica. Considere a afirmação de que alguém tem uma dor de dente. Embora na perspectiva epistemológica a dor se apresente como objetiva, na medida em que tal afirmação nos remete a um fato real que não depende da atitude ou opinião do observador, da perspectiva ontológica, o fenômeno em si, ou seja, a dor real tem um modo subjetivo de existência. Em consequência de tal subjetividade podemos dizer que a dor não é acessível a qualquer observador, visto que a sua existência é uma existência de primeira pessoa. Ou seja, para haver uma “dor de dente”, é preciso alguém sentir tal “dor de dente”, e é neste sentido que Searle se refere ao caráter subjetivo da consciência, pois para haver uma consciência é preciso haver estados conscientes “de” alguém.

A dificuldade em descrever uma imagem de mundo que contenha subjetividade reside no fato de que nosso modelo atual considera o mundo constituído de partículas e estas partículas estão organizadas em sistemas, sendo que alguns destes sistemas são biológicos e orgânicos e, em alguns casos, esses organismos são conscientes. A consciência, como vimos, é essencialmente subjetiva. As partículas, sistemas, organismos etc. têm um caráter objetivo, acessível igualmente a todos os observadores competentes. A pergunta que se segue é: como pode existir algo irreduzivelmente subjetivo, como a consciência, dentro de todos estes aspectos físicos?

Searle responde que parte de tal problema está no fato de que, quando compomos uma imagem de mundo, utilizamos o modelo da visão. Formamos uma imagem da realidade imaginando pequenas porções de matéria, “partículas”, organizadas em sistemas geradores de organismos ou não, com aspectos visíveis compactos. Dentro do modelo da visão não podemos enxergar a consciência, pois sua subjetividade a torna invisível.

Podemos ilustrar este fato da seguinte maneira: ao esboçarmos a imagem dos estados subjetivos de alguém, acabamos usando o recurso visual, desenhando, mentalmente ou não, alguma característica física ou comportamental da pessoa da qual surge determinado estado mental. Ou quando nos dirigimos à nossa própria consciência, sempre



acabamos esboçando ou imaginando alguma coisa da qual estamos conscientes ou à qual nossa consciência se dirige. Sendo assim, Searle afirma:

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

Se abordarmos a consciência de outra pessoa, não seremos capazes de observar a sua subjetividade, mas apenas o seu comportamento consciente, como fez o behaviorismo, ou a estrutura neurobiológica, como fez a teoria de identidade, ou as relações causais entre a estrutura e o comportamento, além do meio ambiente em que está inserida tal pessoa.

Essa abordagem dificulta o exame dos nossos próprios estados internos. Para Searle, a dificuldade está no fato de que não pode haver uma distinção em termos de subjetividade consciente, pelo simples fato de a “observação” e a “coisa observada”, ou a “percepção” e o “objeto percebido” estarem inseridos dentro de um modelo de visão que *“funciona com a pressuposição de que há uma distinção entre a coisa vista e a visão desta coisa”* (Searle 1997, p.144). Quando se trata de determinados estados introspectivos de primeira pessoa como a consciência, não há maneira de fazer tal separação e o modelo de padrão de observação, que é o modelo em que está ancorada a distinção, não funciona para esses estados. Qualquer introspecção que podemos ter sobre nossos estados conscientes é ela por si só esse estado consciente, e neste caso não há nenhuma maneira de fazer uma separação.

Este é o diagnóstico fornecido por Searle para o fracasso da psicologia introspectiva, por exemplo, na medida em que esta tinha a idéia de que poderia haver um método para investigar introspectivamente a consciência pela observação interna. A realidade como objetivamente observável concebe uma noção de observação levando Searle a formular que:

*“(...) ela mesma é ineliminavelmente subjetiva, e que não pode ela mesma tornar-se o objeto de observação de um modo que os objetos e estados de coisas existentes objetivamente no mundo podem. Não há, em resumo, nenhuma maneira de formarmos uma imagem de subjetividade como parte da nossa visão de mundo, porque, por assim dizer, a subjetividade em questão é a imaginação. A solução não é tentar desenvolver um modo especial de imaginação, um tipo de superintrospecção, mas, antes, parar completamente de imaginar neste ponto, e*

*apenas reconhecer os fatos, Os fatos são que os processos biológicos produzem fenômenos mentais conscientes, e estes são irredutivelmente subjetivos.”* (Searle, 1997, p.144 - 145).

Sendo assim, fenômenos mentais conscientes são irredutivelmente subjetivos e causados por processos biológicos. Não seria frutífero tentarmos desenvolver qualquer outro tipo de introspecção, ou um modo especial de imaginação para resolver o caso da consciência e da objetividade. Basta aceitar, segundo Searle, o naturalismo biológico.

Searle critica também alguns pensadores que sugeriram uma metáfora espacial que denominam como “acesso privilegiado”, que substitui a metáfora visual por um sentido interno e que, segundo Searle, é uma metáfora mais confusa ainda. Tal modelo sugere que a consciência é uma sala privativa à qual somente nós podemos ter acesso. Ou seja, somente eu posso entrar e estar no espaço da minha consciência. Este fato pressupõe que haja alguém diferente do espaço em que se penetra. Sobre esse ponto, Searle conclui que:

*“ (...) da mesma forma como a metáfora da introspecção sucumbiu quando a única coisa a ser observada era a própria observação, assim a metáfora de um espaço interno privativo sucumbe quando compreendemos que não há nada semelhante a um espaço no qual eu possa entrar, porque não posso fazer as necessárias distinções entre os três elementos: eu mesmo, o ato de entrar e o espaço no qual se espere que eu penetre”* (Searle, 1997, p.145).

Estes fatos apontados por Searle indicam que o modelo moderno de realidade não acomoda os fenômenos da subjetividade. Tal modelo orienta os observadores, em um sentido epistêmico, a serem objetivos observando uma realidade também objetiva num sentido ontológico. Mas Searle lembra que há uma dificuldade insolúvel quando tal modelo tenta observar o próprio ato de observação. Não podemos observar objetivamente a subjetividade de alguém, e também não podemos observar a nossa própria subjetividade *“pois qualquer observação que pudesse me interessar fazer é, ela mesma, aquilo que se esperava que fosse observado”* (Searle, 1997, p.146).

Para concluir este ponto, Searle afirma que não sustenta um paradoxo auto-referencial envolvido no estudo da subjetividade, dizendo que tais paradoxos não o preocupam. Não há problema em usar o cérebro para estudar o cérebro, a linguagem para estudar a linguagem, ou a subjetividade para estudar a subjetividade, por exemplo. O

problema, segundo Searle, é que o modelo de estudo que confia na distinção entre observação e coisa observada não funciona para estados subjetivos como a consciência devido à ontologia da subjetividade, que é irreduzivelmente subjetiva.

Visto que para Searle parece um erro que a definição de realidade tenha de excluir a subjetividade, ele insere a subjetividade dos estados mentais no interior de uma concepção objetiva<sup>32</sup> de mundo, observando que as explicações científicas devem se voltar também para a subjetividade dos estados mentais, pois é um fato óbvio que a evolução biológica produz sistemas biológicos, sendo que alguns possuem cérebros com características subjetivas.

Nosso cérebro possui uma característica de consciência, sendo que os aspectos conscientes são acessíveis para uma pessoa de forma que não é acessível para outra pessoa. Assim, é um fato objetivo da biologia a existência da subjetividade.

Searle (1984, p.31) conclui que “*é um erro persistente tentar definir ‘ciência’ em termos de certas características das teorias científicas existentes*”. Searle acusa tais teorias de serem preconceituosas na medida em que não há dúvida nenhuma sobre a existência de estados mentais subjetivos, e se a subjetividade vai contra certas definições de ‘ciência’, não é o fato que devemos abandonar, mas sim a definição.

#### **4.4 PROPRIEDADES EMERGENTES.**

Para alguns pensadores como Nagel, o naturalismo biológico encontra inúmeros problemas conceituais. Um exemplo nesse sentido é a crítica de Nagel, que diz respeito ao emergentismo proposto por Searle, que deixa obscura e não evidente a relação entre as propriedades físicas e mentais. Com relação a este ponto, Nagel afirma:

*“Eu concordo com Searle que a abordagem correta do problema mente-corpo deve ser essencialmente biológica, e não funcional ou computacional. Mas a proposta dele é ainda, como eu compreendo, dualista demais: ao relacionar o fisiológico e o mental como causa e efeito, ele não explica como cada um é literalmente impossível sem o outro. Uma teoria causal de propriedades de ordem superior*

---

<sup>32</sup> Para Searle, se a ciência é o nome de um conjunto de verdades objetivas e sistemáticas enunciadas acerca do mundo, a existência da subjetividade deve ser encarada como um fato objetivo como qualquer outro.

*radicalmente emergentes não mostraria como a mente surge da matéria por necessidade. Esse é o custo por se prender aos nossos atuais conceitos mentais e físicos” (Nagel, 2002, p.48).*

Para Searle, mesmo que tratemos a consciência como um fenômeno biológico, fazendo parte de um mundo físico ordinário, existe uma série de erros a serem evitados. Um deles diz respeito ao fato de que se os processos cerebrais causam consciência, isso nos leva, a princípio, a crer que existem duas coisas distintas, que são os processos cerebrais como causas e os processos mentais como efeito, o que implica em uma espécie de dualismo.

Searle rebate essa crítica afirmando que tal erro deriva, em parte, de uma concepção incorreta de causalidade. Nas teorias oficiais de causalidade, as relações causais ocorrem entre eventos distintos e ordenados sequencialmente no tempo, mas Searle constata que, embora muitas relações de causa e efeito são semelhantes a esta, não podemos afirmar que todas o são.

Nesse sentido, ele pede para observarmos uma mesa que esteja a nossa volta e pensarmos na explicação causal do fato de uma mesa exercer pressão sobre o tapete, ou na solidez dessa mesa. No caso da pressão da mesa, pode ser explicado pela força da gravidade, mas a gravidade não é necessariamente um evento extra. No caso da solidez da mesa, pode ser explicada de forma causal como o comportamento das moléculas que a compõe, e não podemos afirmar que a solidez da mesa seja um evento extra, pois a solidez é apenas uma propriedade da mesa. Nesse sentido, Searle conclui:

*“Tais exemplos de causalidade nos fornecem os modelos adequados para compreender a relação entre meu atual estado de consciência e os processos neurobiológicos que o causam. Processos de nível inferior no cérebro causam meu atual estado de consciência, mas este estado não é uma entidade separada do meu cérebro, ele é apenas uma propriedade do meu cérebro no momento atual” (Searle, 1998, p. 35).*

Para Searle, os processos cerebrais causam consciência no sentido em que esta é uma propriedade do cérebro. Segundo Searle, essa é a solução para o tradicional problema mente-corpo, evitando o materialismo como tradicionalmente entendido, assim como o dualismo.

Essa concepção apresentada por Searle é frequentemente denominada de emergentismo, o que não é uma atribuição clara, o que nos leva a explorar melhor tal denominação.

Searle pede para supormos alguns elementos como *a*, *b*, *c*... que constituem um sistema denominado *S*, podendo, por exemplo, tal sistema ser uma pedra ou um pedaço de madeira e os elementos serem as moléculas.

No entanto, existem características de *S*, como o peso e a forma, por exemplo, que chamamos de características de sistema. As características de sistema não são necessariamente característica de *a*, *b*, *c*... Ou seja, *S* pode pesar 20 quilos embora as moléculas individualmente não possam pesar 20 quilos.

É possível calcular, deduzir e conceber algumas características desse sistema a partir das características de seus elementos, da forma como estão combinados e dispostos, bem como de sua relação com o meio ambiente, quando se trata, por exemplo, de sua velocidade.

Mas também existem características em tal sistema que não podem ser concebidas, deduzidas e calculadas a partir de suas relações ambientais e composição dos elementos, pois precisam ser explicadas pelas interações causais dos elementos constituintes de tal sistema. Searle denomina essas características do sistema como *causalmente emergentes*, entre as quais encontram-se a solidez, transparência e liquidez.

Seguindo essas definições, Searle conclui que a consciência também é uma propriedade causalmente emergente de sistemas, ou melhor, de sistemas de neurônios, da mesma forma que a solidez é uma característica de sistemas de moléculas. Sendo assim, Searle afirma:

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

Searle distingue essa concepção de emergência causal de uma outra concepção de emergência causal, na qual a característica de um sistema possui capacidades causais que não podem ser explicadas pelas interações causais dos elementos do sistema. Ou seja, se a

consciência pudesse causar coisas que não pudessem ser explicadas pelo comportamento causal dos neurônios, seria o mesmo que dizer que a consciência possa possuir vida própria após brotar do comportamento neuronal, o que para Searle seria uma idéia ingênua, pois qualquer característica emergente dessa maneira viola o princípio de causação.

## **CAPÍTULO 5: – OBJEÇÕES DE NAGEL À POSSIBILIDADE DE SOLUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO.**

### **5.0 APRESENTAÇÃO.**

Para Searle (1997, p. 148), os únicos obstáculos para uma completa compreensão das relações entre mente e corpo residem na ignorância das operações do cérebro, ou melhor, na falta de uma ciência adequada dos processos cerebrais que forneça explicações causais da consciência, aliada a um preconceito filosófico, segundo o qual o mental e o físico são dois reinos distintos.

Já para filósofos como Thomas Nagel, a possibilidade de uma solução para o problema mente-corpo é amplamente questionável. Para Nagel “*a consciência é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável*” (Nagel, p. 245, 2005).

Na medida em que Searle não está convencido pelas argumentações apresentadas por esses filósofos, a intenção desse capítulo é estabelecer um debate entre Searle e filósofos como Nagel.

### **5.1 ARGUMENTO DE NAGEL.**

Em linhas gerais, Thomas Nagel afirma que não temos um aparato conceitual para conceber uma solução para o problema mente-corpo.

A consciência, que é defendida por filósofos como Searle como sendo uma marca distintiva do mental, dá origem a uma dificuldade, na medida em que se rejeita o dualismo de substância, e se adota uma postura fisicalista diante do problema mente-corpo. Essa dificuldade é proporcional à tentativa de relacionar um mundo caracterizado por propriedades essencialmente físicas com a existência de propriedades mentais.

Assim como Searle, Nagel estabelece uma discussão onde a subjetividade do mental é contrastada com a objetividade do físico, que tenta eliminar tudo que seja relativo a um ponto de vista, ou a uma consciência particular.

A propósito dessa discussão, Nagel (2005) introduz em seu artigo “Como é ser um morcego?”<sup>33</sup> a expressão ‘*What is it like to be X*’, que podemos traduzir como ‘como é ser X’, referindo-se com isso à experiência de um indivíduo (X) possuidor de uma consciência fenomênica ou uma estrutura cognitiva-perceptual particular. Nagel usa essa expressão para caracterizar o complexo de experiências de um sujeito, tais como as sensações de ter uma dor, perceber uma cor ou ouvir um tipo de som, com *qualia* específicos e distintos. Ou seja, ele fala sobre um indivíduo ou um sujeito, que pode ser de uma espécie biológica diferente da nossa e capaz de ter estados mentais conscientes, com um ponto de vista particular diante do mundo.

Sendo assim, Nagel associa a experiência fenomênica dos morcegos com um aparato sensorial diferente do nosso, no qual estamos impossibilitados de sequer imaginar, na medida em que nossa imaginação está atrelada às experiências proporcionadas por nosso aparato perceptivo ou sensorial. Ou seja, se tentarmos imaginar como é ser um morcego para o morcego ficamos restritos aos recursos da nossa própria mente, o que é inadequado para essa tarefa. Nagel conclui que nós não podemos formar nada além de uma concepção esquemática de como é ser um morcego, podendo apenas atribuir tipos gerais de experiência com base, obviamente, na estrutura do animal junto com o seu comportamento.

Apesar de descrevermos o sonar do morcego como uma forma de percepção tridimensional e acreditarmos que eles sintam além dessa percepção alguma variante de dor, medo, fome etc., nossa crença nos leva a atribuir a tais experiências uma subjetividade que, somada aos nossos limites de natureza e linguagem, foge do nosso campo de compreensão.

---

<sup>33</sup> No artigo “Como é ser um morcego?” Nagel escolhe os morcegos, por serem mamíferos e estarem mais proximamente relacionados a nós filogeneticamente do que muitos animais, e, em contrapartida, apresentarem um aparato sensorial profundamente diferente do nosso, assumindo conseqüentemente a crença sobre a experiência do morcego.



A relação entre fatos e esquemas conceituais ou sistemas de representação, leva Nagel a admitir os limites da estrutura da espécie humana com relação a operações conceituais do tipo requerido. Ou seja, quando nos perguntamos ‘como é ser um morcego?’, somos aparentemente conduzidos à conclusão de que existem fatos que não se afinam com a verdade de proposições que possam ser expressas pela nossa linguagem, e mesmo sem estarmos aptos a compreendê-los ou formulá-los somos levados a reconhecer a existência de tais fatos. Nas palavras de Nagel:

*“Meu realismo a respeito do domínio subjetivo em todas as suas formas implica uma crença na existência de fatos além do domínio dos conceitos humanos. Certamente é possível para um ser humano acreditar que há fatos sobre os quais o homem nunca terá os conceitos necessários para representar ou compreender. Seria tolo duvidar disso, dada a finitude das expectativas da humanidade”* (Nagel, 2005, p.252).

Essa limitação vem de encontro à possibilidade de alguma descrição científica ou teoria neurofisiológica, por mais detalhada que seja, vir a fornecer a idéia da experiência de ser um morcego. Tais descrições neurofisiológicas adotam um ponto de vista de terceira pessoa, almejando uma objetividade e descartando os aspectos subjetivos de qualquer experiência e eliminando dessas descrições as respectivas experiências de primeira pessoa.

Esse fato se torna extremamente relevante para Nagel, pois o mistério do verdadeiro caráter da experiência deve levar em conta os fatos da experiência sobre como é *para* o organismo, que por sua vez são acessíveis apenas ao organismo em questão. Em consequência disso, surge uma grande dificuldade ao abordar o caráter da experiência que pode ser revelada através de operações físicas, que tem por domínio os fatos objetivos, que pode ser entendido através da observação em vários pontos de vista, ainda mais quando se trata de outros sistemas perceptivos.

Tal problema sugere ainda um outro. Paulo Abrantes dá um passo a respeito, formulando um segundo problema que diz respeito à explicação sobre como certos estados cerebrais podem causar estados mentais:

*“Mesmo que possamos avançar no campo científico, permaneceriam questões filosóficas como a seguinte: supondo-se que a neurofisiologia descubra várias correlações entre ‘qualia’ e estados cerebrais, por que se dão essas e não outras correlações?”* (Abrantes 2005, p.227).

Sendo assim, mesmo com algumas respostas a determinados problemas no campo científico, as razões da existência da consciência no âmbito das propriedades fundamentalmente físicas continuariam sem compreensão, pois mesmo com uma abordagem científica bastante avançada dos mecanismos neurais da consciência, seríamos incapazes de resolver alguns problemas no âmbito da filosofia. Kim reforça esta idéia com a seguinte afirmação:

*“É difícil ver como a descoberta dos mecanismos neurais da consciência, por mais detalhados que sejam os nossos conhecimentos de tais mecanismos, possa contribuir com qualquer coisa para dissolver o mistério do caráter fenomênico da consciência”* (Kim, 1998, p. 177).

Para Kim, mesmo que os neurocientistas venham a descobrir a exaustiva lista de correlações entre *qualia* e estados mentais desenvolvendo um conhecimento detalhado dos mesmos, é exatamente no nível tais correlações que se dá o problema.

Nagel aponta que os problemas referentes às várias análises dos fenômenos e dos conceitos mentais, que levam à possibilidade de alguma variedade de materialismo, são comuns a algum tipo de redução. Ou seja, em geral, esses teóricos ignoram o fato de que o problema mente-corpo é único e difere de problemas do tipo raio-descarga elétrica, água-H<sub>2</sub>O, gene-DNA etc. Para Nagel é muito pouco provável que esses exemplos de redução iluminem a relação entre mente e cérebro, levando-o a diagnosticar como pouco plausíveis algumas das principais descrições de caráter redutivista sobre o mental.

A tarefa de Nagel é explicar porque tais exemplos não fornecem de modo adequado a resolução do problema mente-corpo, ou ainda a explicação dos fenômenos mentais em termos físicos, levando-o a afirmar o seguinte:

*“Sem a consciência, o problema mente e corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel. O aspecto mais importante e característico dos fenômenos mentais conscientes é muito mal compreendido. A maioria das teorias reducionistas nem tenta explicá-lo. Um exame cuidadoso mostrará que nenhum dos conceitos atualmente disponíveis de redução se aplica a tal aspecto. Talvez uma nova forma teórica seja concebida com esse propósito, mas tal solução, se existe, está em um futuro intelectual distante”* (Nagel, p.246, 2005).

Nagel parte do princípio de que as experiências conscientes (mesmo que ocorram sob formas incontáveis e inimagináveis para nós, pelo universo afora, com uma gama de variações quanto à forma) significam que há algo que é como é *ser* aquele organismo. Um determinado organismo pode ter estados mentais conscientes na medida em que exista algo que é como é *ser para* o organismo, fato que podemos traduzir como o *caráter subjetivo da experiência*.

Tal caráter subjetivo da experiência não pode ser capturado por uma análise redutiva dos aspectos mentais, nem ser analisado em termos funcionais ou intencionais<sup>34</sup>.

Por razões similares, para Nagel o caráter subjetivo do sujeito também não pode ser analisado em termos de papel causal nas experiências de comportamento humano.

Com relação a esse ponto, é importante ressaltar que Nagel não nega que os eventos e estados mentais causem comportamentos, nem descarta as caracterizações funcionais dos mesmos, mas ele é reticente quanto a essas caracterizações esgotarem a análise sobre esse problema, pois *“qualquer programa reducionista tem que se basear em uma análise do que deve ser reduzido”* (Nagel, 2005, p. 247), concluindo com isso que, se a análise exclui algo, conseqüentemente o problema será colocado erroneamente.

Sendo assim, a defesa do materialismo, que não encara o caráter subjetivo explicitamente, se torna equivocada, na medida em que não podemos supor que tal redução, que não tenta explicar determinados fenômenos como a consciência, possa incluir a consciência em um segundo momento. Pelo fato de não termos uma idéia do que seja o

---

<sup>34</sup> Ver pormenores dessa discussão na introdução de Abrantes (1998) ao artigo de Nagel “Como é ser um morcego?”.

caráter subjetivo da experiência, a teoria fisicalista fica destituída de sentido, pois não sabemos o que se requer desta teoria.

Nas palavras de Nagel:

*“Embora uma abordagem de termos da base da física da mente tenha que explicar muitas coisas, esta parece ser, contudo, a maior dificuldade. Não é possível excluir de uma redução os aspectos fenomênicos da experiência, da mesma maneira que se exclui os aspectos fenomênicos das substâncias comuns para a sua redução física ou química, ou seja, explicando-os como efeitos nas mentes dos observadores humanos”* (Nagel, 2005, p.248).

Sendo assim, para Nagel, quando reconhecemos o fenômeno subjetivo da experiência, que está íntima e essencialmente conectado com um ponto de vista singular e de primeira pessoa, o fisicalismo que tenta fornecer uma explicação física desses aspectos fenomênicos, se torna impossível.

Apesar de Nagel achar que temos alguma razão para acreditar que as sensações, assim como eventos mentais intencionais sejam processos físicos, mesmo que ainda não tenhamos uma teoria psicofísica geral, ele conclui que atualmente não podemos formar uma concepção ou descrição física, que corresponda à idéia de que tais eventos mentais possuam causas e efeitos físicos. Ou seja, atualmente não temos nenhuma idéia de como seria uma teoria que nos permitisse conceber a ligação entre eventos físicos e mentais.

## 5.2 TEORIA DO ASPECTO DUAL.

Nagel em seu livro intitulado ‘*Visão a partir de lugar nenhum*’ deixa bem clara a sua posição, na qual defende explicitamente o dualismo<sup>35</sup> mente-cérebro, que o leva a abordar uma das posições centrais que motivam a sua posição, que é a irredutibilidade da

---

<sup>35</sup> Vale notar que em nenhum momento Nagel defende o dualismo de substância ou cartesiano. Ele se inclina para a teoria do aspecto dual que propõe um dualismo de propriedades no qual uma única e mesma porção de matéria pode, além de instanciar propriedades físicas, instanciar estados subjetivos e toda gama de propriedades mentais.

perspectiva em primeira pessoa ou a experiência subjetiva como irreconciliável com o discurso científico de terceira pessoa, como foi apresentado no artigo ‘como é ser um morcego?’.

O problema que se segue é saber se a mente consciente é o cérebro ou é diferente dele. Nagel conclui que a interioridade mental e a interioridade física são diferentes. Vale lembrar que o mental como não redutível ao físico compõe as teorias dualistas que excluem a mente do domínio das ciências afirmando apenas o fato de que a natureza do mental é distinta da matéria.

Nagel argumenta que o fisicalismo é uma concepção incompleta da realidade, considerando a realidade como puramente objetiva, o que tanto para Nagel como para Searle não é o caso. Como Nagel não admite o dualismo cartesiano ou de substância<sup>36</sup>, ele se apóia na teoria do aspecto dual, que em linhas gerais defende que o cérebro é um sistema com aspectos tanto físicos como mentais, e não apenas físicos. Vale notar que para Nagel, esse aspecto dual da realidade é uma característica inerente aos constituintes gerais do universo e das leis que o governam e não apenas uma característica local.

Nagel aponta que, na medida em que os organismos capazes de atividade mental pertencem ao mundo físico, devemos considerar a íntima ligação entre o corpo e os aspectos mentais. Ou seja, um evento mental não pode ocorrer sem uma mudança física e ao levarmos em conta o caráter irredutível da subjetividade e de outros aspectos mentais, e por mais objetividade que ela alcance, *“ainda nos falta encaixar a mente no mesmo universo em que se encontra esse mundo físico que pode ser descrito de acordo com a concepção física de objetividade”* (Nagel, 2004, p.43).

Nagel reconhece que embora o conceito sobre eventos mentais indique o caráter irredutivelmente subjetivo, existe a possibilidade de que seja também algo físico, o que nos inclina a pensar que o conceito não nos revela tudo sobre esses eventos. A teoria do aspecto dual afirma que os aspectos mentais são idênticos aos aspectos físicos, o que a primeira vista nos remete a alguma forma de materialismo de identidade, mas Nagel esclarece que a

---

<sup>36</sup> Cf. Nagel (2002, p.44-46).

teoria do aspecto dual se difere do materialismo no sentido em que ela não sustenta que uma descrição física do mundo seja uma descrição *completa* dele.

Apesar de alguns críticos como Saul Kripke<sup>37</sup> afirmarem que existem fortes razões para acreditarmos que estados subjetivos como a dor podem existir sem um estado físico ou cerebral, Nagel sugere o seguinte:

*“Mas a aparente conceptibilidade de que ocorra um evento mental sem um correspondente evento cerebral talvez se deva ao fato de que os conceitos mentais apreendem apenas um aspecto da mente. Se eu pudesse saber que é concebível que minha atual experiência visual ocorra sem que tenha lugar nenhum evento particular no meu cérebro, então poderia saber que os dois não são idênticos. Mas não posso saber isso com base simplesmente no meu conceito de experiência visual ou no fato de ter a experiência. Uma experiência visual é um estado cuja as propriedades fenomenológicas me permitem identificá-la sem a observação externa de mim mesmo, mas isso não significa que conheço toda a sua natureza,”* (Nagel, 2004, p.74).

Para Nagel, se a experiência visual é de fato uma atividade cerebral, ao mesmo tempo fenomenológica e física, e conceber o contrário seria um *“mero produto de uma confusão entre a possibilidade epistêmica e a possibilidade metafísica”* (Nagel, 2004, p.74). Ou seja, os conceitos que temos hoje, e que giram em torno dos aspectos subjetivos não incluem todas as propriedades essenciais dos fenômenos.

Isso se deve ao fato de que não temos no momento nenhuma concepção de como um evento pode ter aspectos tanto físicos e fenomenológicos, ou como estes podem estar relacionados.

Isso mostra que existe uma hipótese empírica que tem os processos mentais como estando necessariamente, embora não-analiticamente, intimamente vinculados aos processos físicos. Assim, o caráter subjetivo e fenomenológico das experiências mentais apresenta sérias limitações ao processo de descoberta científica que gira em torno da necessidade da identidade, o que não ocorre no caso de outras necessidades empíricas.

Para Nagel existe uma importante diferença entre os conceitos psicológicos e outros de ordem natural. Nesse sentido, Nagel afirma:

---

<sup>37</sup> Cf. Kripke (1980).

*“...a referência de ‘calor’ ou ‘ouro’ é fixada originalmente pelos atributos contingentes dessas coisas – como as sentimos ou que aspecto têm para nós... A referência de ‘dor’, porém é fixada não por um atributo contingente da dor, mas por seu caráter fenomenológico intrínseco, pela sensação que ela causa. Isso faz diferença no processo de descobrir mais sobre a natureza da coisa. Se fixamos a referência mediante algum atributo contingente, o que descobrimos sobre a natureza essencial do referente só estará relacionado a este atributo de maneira contingente. Mas se, como no caso da dor, nosso conceito original já distingue a coisa por um atributo essencial, então as descobertas ulteriores sobre a sua natureza terão de ser sobre coisas vinculadas de maneira mais íntima com esse atributo” (Nagel, 2004, p. 76).*

No entanto, Nagel afirma que não está certo quanto ao caráter exato desse vínculo. Na teoria do aspecto dual, as propriedades mentais e físicas de um evento mental são propriedades essenciais, mas Nagel sugere que uma coisa pode ter duas propriedades essenciais e distintas sem necessariamente estarem vinculadas, pois tais propriedades podem ser aspectos diferentes de uma mesma essência. Nesse sentido ele cita o exemplo de um tigre que é essencialmente um mamífero assim como um carnívoro, embora tais propriedades, que são parte da natureza essencial de sua espécie, nem sempre estarão vinculadas.

Nagel presume que algo semelhante pode ocorrer com os processos físicos e com propriedades mentais, ou vice-versa. Ambos podem ser justapostos como componentes essenciais de uma essência mais fundamental, mas com relação ao vínculo entre eles, as propriedades mentais sobreviriam às físicas, sendo que um tipo particular de processo mental seja resultado de um tipo particular de processo físico.

A questão que se segue diz respeito à possibilidade de haver ligações necessárias entre físico e mental, admitido por Nagel, e o aparente conflito com sua afirmação de que o mental não pode ser reduzido ao físico, ou melhor, analisado em termos físicos.

Nagel responde que a redução psico-física exige uma ligação necessária mais direta do qual a vislumbrada pelo fisicalismo. Ou seja, para Nagel os aspectos tanto mental como físico são manifestações de alguma coisa mais fundamental. Com relação a esse ponto, Nagel afirma:

*“...o mental não precisa acarretar o físico, nem o contrário, mesmo que ambos sejam acarretados por esse outro algo. Mais interessante é o caso em que a única base possível de determinado processo mental é algo que também tem propriedades físicas específicas – e vice-versa”* (Nagel, 2004, p. 77).

Portanto, Nagel não exclui a idéia de que exista uma identidade necessária entre o mental e o físico, embora a tradicional redução psico-física não consiga fundamentar esse tipo de identidade, pois para Nagel, tal identidade se dá pelo que ele chama de *“elo intermediário de um termo mais básico”* (Nagel, 2004, p. 77). Ou seja, algo que não seja mental nem físico simplesmente, mas algo de que sequer temos uma concepção.

Nagel sugere que da mesma forma que não podemos ver diretamente a ligação necessária entre a elevação da temperatura e a pressão de um gás a um volume constante, também não podemos ver diretamente a ligação necessária entre os aspectos fenomenológicos e estados físicos-cerebrais. No primeiro caso, porém, podemos conferir esta ligação ao adentrarmos no nível molecular. Já no caso psico-físico não temos idéia se este nível mais profundo de ligação realmente exista. Em qualquer caso, mesmo que ele exista, e levamos em conta a possibilidade de que a subjetividade esteja necessariamente associada a estados físicos, estamos impossibilitados de concluir que esta possa ser diretamente analisada, seja em termos físicos ou neutros, o que nos impede de ter uma noção mais geral do mesmo.

Sendo assim, mesmo que as manifestações físicas e objetivas estejam ao alcance de nossa ciência, as manifestações subjetivas seriam amplamente variadas, visto que existe uma enorme variedade de organismos conscientes possíveis. Nenhuma criatura de nenhum tipo particular poderia esperar entender todas elas e uma compreensão geral dependeria de quanto se poderá apreender por meio de um conceito objetivo geral da mente.

Para concluir a questão sobre o caráter fenomenológico e subjetivo que introduz limitações ao processo de descobertas científicas, o que não se verifica na descoberta de outras de outras necessidades empíricas, Nagel acredita que é uma estratégia infrutífera citar o exemplo de campos gravitacionais e eletromagnéticos, que por sua vez, também são irreduzíveis, apesar de estarem necessariamente relacionados com o comportamento das partículas, tanto massivas como elétricas.



No caso do caráter fenomenológico subjetivo da experiência porém, que é também irreduzível e necessariamente relacionado com processos físicos, como acredita Nagel, o caráter de primeira pessoa não se compara a objetividade das entidades teóricas científicas.

Quando estabelecemos identidades nos fenômenos naturais, como no caso do H<sub>2</sub>O, tais reduções teóricas são possíveis por intermédio da transição entre os níveis inferior e superior, como postula Searle. Somos levados por algumas hipóteses empíricas e leis teóricas genéricas como a que postula que a água seja H<sub>2</sub>O. Já com relação ao problema mente-corpo, processos cerebrais ocorrem num espaço-tempo determinado, enquanto os processos fenomenológicos e subjetivos ocorrem num espaço-tempo pouco determinado, e avanços conceituais e informativos no âmbito dos processos cerebrais não contribuem para uma melhor explicação do caráter fenomenológico da experiência.

No caso do problema mente-corpo, o conceito sobre estados mentais não se referem a processos físicos espaço-temporais, no qual podemos investigar empiricamente. Sendo assim, alguma coisa que seja individual e subjetiva que pode ser simultaneamente um acontecimento objetivo-cerebral não encontrou ainda um equipamento ou aparato conceitual para a sua compreensão, o que expõe a inadequação dos conceitos atuais.

Para Nagel, o problema mente-corpo e a irreduzibilidade da mente, junto com a forte evidência da causalidade entre mente-cérebro, que ambos sentido não explicamos, nos leva a concluir que os conceitos mentais e físicos que usamos falham quando têm como intenção capturar algo intrínseco à natureza do fenômeno a que se referem.

### **5.3 OBJEÇÕES DE SEARLE A NAGEL.**

Searle supõe que os únicos obstáculos que temos no caminho para uma completa compreensão do problema mente-corpo estão ligados à nossa ignorância com relação às operações do cérebro e ao preconceito filosófico que tem o físico e o mental como dois reinos separados e distintos. Ou seja, para Searle, na medida em que a ciência avança, a fim de suprir a nossa ignorância com relação às operações do cérebro, fornecendo explicações

causais da consciência em todas as suas variações, junto com uma revisão dos erros conceituais, não nos restaria nenhum problema em torno desse tema.

Neste sentido, Searle rebate a idéia de Nagel segundo a qual simplesmente não temos um aparato conceitual que nos possibilite fornecer uma concepção que solucione o problema mente-corpo.

Em linhas gerais, Nagel afirma que as explicações causais nas ciências naturais têm uma espécie de necessidade causal. Ou seja, entendemos como o comportamento das moléculas de H<sub>2</sub>O faz com que a água apresente uma característica ou forma de liquidez, na medida em que a liquidez é uma consequência necessária do comportamento molecular. Dadas as leis da física, é necessário que se as moléculas se comportam de determinada maneira, então a água está em estado líquido. Porém, no caso da relação entre matéria e consciência não podemos obter esse tipo de necessidade.

Sendo assim, a teoria molecular, além de mostrar as condições nas quais os sistemas de moléculas de H<sub>2</sub>O apresentarão a característica de liquidez, também explica porque tal sistema *tem que estar* numa forma líquida. Sendo assim, será impossível e inconcebível que tais moléculas se comportem de determinada maneira que possibilite a liquidez e a água não esteja neste estado.

Searle resume o argumento de Nagel da seguinte maneira: “...as explicações na ciência implicam necessidade, e a necessidade implica inconcebibilidade do oposto” (Searle, 1997, p. 149). Para Nagel, a relação entre matéria e consciência não apresenta este tipo de necessidade. No caso de uma sensação, por exemplo, não existe explicação sobre o comportamento neuronal que explique porque, dado esse comportamento, *temos que estar*, por exemplo, com dor. Nenhuma descrição explicaria por que a dor foi consequência necessária de certos tipos de descargas neurônicas. Esse ponto Searle esclarece da seguinte maneira:

*“A prova de que a descrição não nos fornece necessidade causal é que podemos sempre conceber o oposto. Podemos sempre conceber um estado de coisas no qual a neurofisiologia se comporte de qualquer maneira que você queira especificar,*

*mas no qual, mesmo assim, o sistema não esteja com dor. Se a explicação científica conveniente implica necessidade, e necessidade implica inconcebibilidade do oposto, então, por contraposição, a conceitabilidade do oposto implica que não tenhamos necessidade, o que, por sua vez, implica que não tenhamos uma explicação”* (Searle, 1997, p. 149).

Sendo assim, Nagel aponta para a necessidade de um exame do nosso aparato conceitual, para resolver o problema.

Searle nos fornece algumas objeções com relação a tal argumentação.

1º Citando o exemplo da lei do inverso do quadrado, que descreve a gravidade mas não nos mostra por que os corpos *tem que ter* atração gravitacional, Searle aponta para o fato de que “*nem todas as explicações na ciência têm o gênero de necessidade que encontramos na relação entre o movimento das moléculas e a liquidez*” (Searle, 1997, p.150).

2º Searle reforça a primeira idéia afirmando que a aparente ‘necessidade’ de qualquer explicação científica “*pode ser meramente uma função do fato de que consideramos a explicação tão convincente que não podemos, por exemplo, conceber as moléculas se movimentando de um modo particular e a H<sub>2</sub>O não sendo líquida*” (Searle, 1997, p.150). Ou seja, para Searle, o problema da ‘consciência’ se dá na medida em que não temos uma correta descrição da relação entre o sistema neurofisiológico e a consciência, e na proporção em que a ciência obtenha o conhecimento adequado das funções do sistema neurofisiologia/consciência tal mistério seria gradualmente eliminado.

Sendo assim, Searle insiste no fato de que a nossa ignorância sobre o funcionamento cerebral é a causa da impressão de que determinados estados cerebrais podem não causar estados subjetivos apropriados, como a consciência.

Em seguida Searle afirma que mesmo admitindo a parte essencial das críticas de Nagel, nada se deduz acerca de como o mundo realmente funciona. Para Searle, Nagel estaria apontando, no máximo, para uma limitação de nossas capacidades de concepção. Nós seríamos capazes de conceber as relações necessárias que existem entre fenômenos materiais, mas não entre fenômenos materiais e mentais, dado o caráter subjetivo destes.

Neste último caso, o fato de um lado da relação ser subjetiva não nos permite conceber uma relação com fenômenos materiais da mesma forma que concebemos a relação entre fenômenos com a liquidez e o movimento de moléculas. Nas palavras de Searle:

*“A argumentação de Nagel, em resumo, mostra somente que não podemos arrancar a subjetividade de nossa consciência para perceber a sua necessária relação com o seu fundamento material. Formamos uma imagem de necessidade baseada na nossa subjetividade, mas não podemos dessa maneira formar uma imagem da necessidade da relação entre a subjetividade e os fenômenos neurofisiológicos, porque já estamos na subjetividade, e a concepção da relação exigiria que saíssemos dela”* (Searle, 1997, p.151).

Mas isso não implica que não haja de fato tais relações necessárias. Searle deduz que, se fenômenos como a liquidez ou a solidez fossem conscientes, estes também veriam como um mistério, o fato de que foram causados por movimentos vibratórios em nível molecular, o que não deixaria de explicar tanto a solidez como a liquidez em questão.

A fim de reforçar tal objeção, Searle nos leva a imaginar outras maneiras de detectar relações causalmente necessárias.

Ele nos pede para imaginarmos uma máquina, por exemplo, que pode simplesmente detectar tais relações, sendo que desse modo não haja diferença entre formas de necessidade matéria/matéria e formas de necessidade matéria/mente. Searle também defende a idéia de que, no caso da matéria e da consciência, mesmo que se admita a impossibilidade de conceber ambos os lados da relação, assim como é concebida a relação entre solidez e movimentos vibratórios moleculares, não estamos impedidos de chegar a relações causais, que por sua vez estão envolvidas na produção de consciência por meios indiretos, na medida em que temos uma descrição dos processos neurofisiológicos cerebrais, causadores de consciência.

Searle acredita não ser impossível tal descrição, pois *“...os testes usuais para relações causais podem ser aplicados às relações do cérebro/consciência da mesma forma que podem ser aplicados a quaisquer fenômenos naturais”*(Searle, 1997, p. 152).

Para concluir, Searle menciona alguns padrões neurofisiológicos descobertos que explicam, por exemplo, as semelhanças e diferenças que alguns animais e os seres humanos vêem as coisas, que por sua vez, não deixa nenhuma dúvida que tais padrões são

causalmente suficientes para determinados tipos de semelhanças e diferenças, se tratando de algumas percepções específicas.

Neste sentido, Searle reforça a idéia da seguinte maneira:

*“Além disso, podemos e iremos decompor a grande questão – como o cérebro causa a consciência? - em uma porção de questões menores, (por exemplo: como a cocaína produz determinadas experiências características?). E as respostas detalhadas que estamos começando a dar (por exemplo: a cocaína obstrui a capacidade de determinados receptores sinápticos de reabsorver a norepinefrina) já levam em consideração as inferências características que acompanham a necessidade causal (por exemplo: se você eleva a dose de cocaína, intensifica o efeito)” (Searle, 1997, p.153).*

Fatos como estes levam Searle a não descartar a possibilidade de resolução para a questão de como o cérebro causa consciência, concluindo que, mesmo dentro da nossa visão de mundo e do nosso aparato conceitual Nagel não demonstra que seja insolúvel o problema cérebro/consciência.

Searle também rebate as críticas de McGinn, que reforça e leva adiante o argumento de Nagel, defendendo a posição de que não somos capazes de conhecer a solução do problema mente-corpo.

Para Searle, McGinn se baseia em suposições que são compartilhadas na tradição filosófica do dualismo cartesiano. Tais assunções têm como conseqüência uma solução também cartesiana.

Com o intuito de demonstrar a sua falsidade, Searle apresenta tais suposições da seguinte maneira:

1. *“Consciência é uma espécie de coisa” (Searle, 1997, p. 153).*
2. *“Esta coisa é conhecida pela ‘faculdade da introspecção’. Consciência é o ‘objeto’ da faculdade de introspectiva, da mesma forma como o mundo físico é o objeto da faculdade de percepção” (Searle, 1997, p. 153).*
3. *“Para que tenhamos uma compreensão das relações mente-corpo, teríamos que entender ‘o elo’ entre consciência e cérebro” (Searle, 1997, p. 154).*

Como consequência das suposições 1 e 2, Searle afirma que a consciência que é conhecida pela introspecção não é espacial, o que contrasta com o mundo físico conhecido pela percepção.

Searle entende que para McGinn é impossível compreendermos, em princípio, o ‘elo’ entre o cérebro e a consciência. Embora McGinn não duvide que tal ‘elo’ de ligação exista, Searle complementa esse ponto da seguinte maneira:

*“Ele diz, utilizando o termo de Kant, que para nós a relação é ‘numenal’. É impossível para nós entender esse elo e, portanto impossível entender as relações mente-corpo. McGinn crê que o elo é proporcionado por uma estrutura oculta de consciência que é inacessível à introspecção”* (Searle, 1997, p. 154).

Para Searle, a solução a tal problema apresenta uma desvantagem por causa da estrutura oculta da consciência que a torna incognoscível, pois para solucionarmos o problema em tal perspectiva precisaríamos de um elo entre a consciência com sua estrutura oculta e o cérebro.

Sendo assim, Searle conclui que o verdadeiro problema reside nas três suposições que incorporam grande parte dos erros do dualismo tradicional. Sendo assim, Searle rebate tais assunções da seguinte maneira:

1. *“A consciência não é uma ‘coisa’; é uma característica ou propriedade do cérebro no sentido em que, por exemplo, a liquidez é uma característica da água”* (Searle, 1997, p. 155).
2. *“A consciência não é conhecida pela introspecção de uma forma análoga à que os objetos no mundo são conhecidos pela percepção”* (Searle, 1997, p.155).

Com relação a este segundo ponto, Searle afirma que o modelo de uma introspecção interna nos pede para considerarmos a distinção entre o ato de inspecionar e o objeto inspecionado, e com relação à consciência não podemos fazer nada semelhante, levando-o a

lembrar o que Wittgenstein chama de ‘enfeitiçamento’ de nossa inteligência por meio da linguagem’ quando se trata da doutrina da introspecção.

Para Searle podemos perceber que a consciência é espacial, na medida em que nos livramos da idéia de que a consciência é uma coisa que é o objeto da introspecção e entendemos o fato de que a consciência está localizada no cérebro, apesar de não estarmos cientes das dimensões de nossas experiências conscientes nem de sua localização espacial, pois Searle reconhece que a localização exata da experiência consciente do nosso cérebro é uma “*questão neurofisiológica extremamente complicada, e que estamos muito longe de resolver*” (Searle, 1997, p. 155).

Esse fato leva Searle a uma última conclusão:

3. “*Não há nenhum ‘elo’ entre a consciência e o cérebro, assim como não há nenhum elo entre a liquidez da água e as moléculas de H<sub>2</sub>O*” (Searle, 1997, p. 155).

Pois como postula o naturalismo biológico proposto por Searle, a consciência é uma característica de nível superior do cérebro, o que descarta a dúvida sobre a existência de um elo entre o sistema e sua característica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão desta dissertação foi a de abordar e problematizar o naturalismo biológico de John Searle levando em conta sua considerável influência no cenário da filosofia da mente contemporânea, ressaltando que o percurso percorrido não arroga para si a suposição ou pretensão de ter chegado a uma resposta definitiva para o problema mente-corpo.

Foi mostrado que a intenção explícita de Searle é a de resgatar o conceito de consciência, encarando-a como um fenômeno de primeira pessoa, com seus aspectos subjetivos, visando sua naturalização. Em decorrência desse fato, Searle rivaliza com as teses dualistas e principalmente com as teses materialistas, o que nos leva partir da exposição das mesmas, com suas doutrinas mais representativas, que por sua vez hostilizam implícita ou explicitamente, segundo Searle, a existência do caráter mental e da subjetividade, redefinindo a noção da consciência em detrimento da noção de subjetividade.

Sendo assim, nos introduzimos ao trabalho de Searle partindo de sua inferência de que há algo problemático com as posições materialistas, pois as diferenças que as dividem são maiores que as diferenças entre as posições dualistas, que em linhas gerais abordam o problema mente-corpo com uma ligação duvidosa entre ambos. Dentro desta perspectiva, no primeiro capítulo especificamos determinados elementos que fundamentam o materialismo moderno, assim como as objeções mais comuns, para num segundo momento apresentarmos a crítica de Searle às concepções e pressuposições metodológicas, pois para Searle é através do reconhecimento destes elementos que entendemos a perspectiva tomada pelas escolas materialistas sobre o problema mente-corpo, que segundo Searle é incompatível com fatos óbvios de nossas experiências e intuições.

Dentro desse viés, apresentamos a finalidade do trabalho de Searle que é a de fornecer elementos para uma melhor compreensão do problema mente-corpo, clarificando a interação entre os fenômenos mentais e o organismo, aceitando a existência da mente e do corpo como fenômenos naturais, vislumbrando a mente como um fenômeno causado por uma atividade dos componentes físicos do cérebro. Searle denomina tal concepção como *Naturalismo Biológico*.



Como consequência do *Naturalismo Biológico* proposto por Searle, foram ressaltados alguns pontos importantes que contribuem para o problema. Esses pontos são os seguintes:

1º A sua ênfase em uma objeção ao intuito da teoria computacional, ou *inteligência artificial forte* em reproduzir uma inteligência artificial, que em linhas gerais afirma que não há nada especial na constituição biológica da mente, que por sua vez pode ser reproduzida por um artefato físico bem estruturado. Ou seja, para essa doutrina, uma máquina ou um computador feito com qualquer material pode executar um programa cognitivo reproduzindo a configuração exata da mente, fazendo com que as máquinas pensem e ajam como uma entidade possuidora de consciência, através da manipulação de símbolos formais que conduzam processos similares aos realizados pelo cérebro.

Embora devemos levar em conta que a inteligência artificial forte contribua com alguns modelos que apresentam vantagens para a pesquisa científica da mente, pois a evolução da arquitetura do *hardware* fornece, de alguma maneira, materiais para a compreensão da atividade mental, com o *argumento do quarto chinês* Searle expõe as limitações da inteligência artificial forte, considerando que os adeptos dessa doutrina cometem um erro na medida em que consideram o cérebro humano similar a um computador digital e a mente como um mero programa, reduzindo a mente a uma mera operação de símbolos formais que levam a ação. Searle infere que a falta de uma semântica não permite que um programa forneça à máquina qualquer compreensão de sua ação, na medida em que um mecanismo inorgânico não estaria sujeito a apreender o significado das expressões envolvidas no processamento de determinadas informações.

Além disso, Searle deduz que as teorias computacionais possuem certas características de fundo behaviorista e dualista que são fontes de inconsistência gerando por sua vez disparidades teóricas como foi mostrado no primeiro capítulo.

2º De um modo geral, Searle enriquece o debate em filosofia da mente apontando para a ambigüidade dos termos *objetivo* e *subjetivo*. Para Searle, a noção comum de subjetividade, que se distingue do que é objetivo, está atrelado unicamente ao sentido epistêmico dos termos. O naturalismo biológico, no entanto, acomoda um sentido ontológico dos aspectos subjetivos, que se refere ao *status* do modo de existência de tipos de entidades no mundo. Ou seja, os estados mentais possuem um modo subjetivo de

existência porque existem apenas ao serem experimentados pelo sujeito em primeira pessoa.

Sendo assim, foi mostrado no capítulo 2 que, para Searle, existe uma falácia no argumento que supõe que, “*já que os estados de consciência têm um modo de existência ontologicamente subjetivo, não podem ser estudados como uma ciência que é epistemologicamente objetiva*” (Searle, 2000, p. 48-49). O fato de a consciência ter um modo de existência subjetivo, não nos impede de ter uma ciência objetiva da consciência, pois a objetividade epistemológica não deve excluir a subjetividade ontológica como área de investigação.

Porém, nesse sentido, devemos apontar uma dificuldade na solução proposta por Searle para o problema. Como vimos no final do capítulo 4 e na definição do naturalismo biológico, o emergentismo proposto por Searle afirma que a consciência pertence a um nível superior, sendo causada pelo comportamento neuronal, o que nos remete a uma espécie de dualismo de propriedades<sup>38</sup>, no qual Searle rejeita. Se a propriedade do mental é emergente e depende dos estados neurofisiológicos, embora não se reduza a eles, possuindo por sua vez um domínio ontológico, não redutível ao físico como afirma Searle, então este deve pertencer a um reino ontológico diverso do físico, o que nos leva a admitir o dualismo de propriedade.

A relevância filosófica deste trabalho, além de mostrar a contribuição de Searle para o debate na filosofia da mente atual foi constatar o diálogo com filósofos como Nagel, que apresentam fortes argumentos contra qualquer solução ao problema mente-corpo.

Por um lado, não descarto a idéia de que o conceito de *naturalismo biológico* de Searle possa contribuir de alguma forma para o fortalecimento da intenção da naturalização da consciência, trazendo o estudo da consciência como objeto científico, não desprezando seus aspectos subjetivos, que o leva a acreditar na hipótese de uma redescoberta da consciência. Afinal, com o desenvolvimento do proceder científico, as limitações sobre a compreensão do problema mente-corpo se tornam mais claras, como é o caso dos *qualia*, o que aponta para a necessidade de abordar a mente de diversas maneiras e com diferentes interpretações do fenômeno. Esse fato, por si só justifica o percurso da tese, afinal a filosofia da mente assim como o proceder científico de um modo geral, sugere alguns

---

<sup>38</sup> Essa conclusão foi apontada por Nagel (1995, p.96).

modelos que possibilitam, mesmo que de uma forma limitada, uma maior compreensão do complexo de dificuldades conceituais envolvido nas relações entre mente e corpo.

Sendo assim, foi ressaltada a intenção fundamental da obra de Searle, que ao contrário do que alguns críticos como Dennett<sup>39</sup> afirmam, é propor um programa de pesquisa em torno das questões que Searle considera como das mais importantes das ciências neurológicas. Segundo suas palavras:

*“O ponto principal da minha crítica consiste em afirmar que precisamos de uma explicação neurobiológica que nos exponha como os processos cerebrais em microníveis ‘causam’ estados de consciência qualitativas e como, precisamente, esses estados são ‘propriedades’ dos sistemas neurobiológicos”* (Searle, 1998, p.146).

Mas, particularmente estou inclinado a concordar com Nagel que nossa concepção geral do mundo é insuficiente para explicar de que modo os elementos físicos combinados formam um ser consciente, pois como Nagel afirma *“a ciência física avançou deixando a mente de fora daquilo que tenta explicar, mas pode ser que haja mais sobre o mundo do que a ciência física é capaz de entender”* (Nagel, 2001, p.37).

Enfim, a minha principal conclusão extraída da comparação entre diversas correntes em filosofia da mente foi que, na medida em que nos deparamos com uma experiência consciente que é subjetiva, imediata e de primeira pessoa, concordo que ela seja irreduzível à linguagem nos moldes atuais. Ou seja, somos incapazes de descrever a experiência subjetiva plenamente, na mesma proporção em que cada um de nós temos uma perspectiva única sobre o mundo.

---

<sup>39</sup> Cf. Searle, 1998, cap. 5, sobre discussão com Dennett.

## 1.0 REFERÊNCIAS.

### 1.1 OBRAS DE SEARLE.

SEARLE, J. R.: *A Redescoberta da Mente*. Trad.: Eduardo Pereira e Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_*Mente, Cérebro e Ciência*. Trad.: Artur Morão, Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_*Intencionalidade: Um ensaio em Filosofia da Mente*. Trad.: Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_*Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no Mundo Real*. Trad.: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_*Mind: A Brief Introduction*. New York: Basic Books, 2004.

\_\_\_\_\_*O Mistério da Consciência e Discussões com Daniel C. Dennett e J. Chalmers*. Trad.: André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

### 1.2 REFERÊNCIAS ADICIONAIS.

ABRANTES P.: *T. Nagel e os Limites de um Reduccionismo Fisicalista (Uma introdução ao artigo "What is it like to be a bat?")*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.15, n.1, p. 223-224, jan-jun. 2005.

CHURCHLAND, P. M.: *Matéria e Consciência: Uma Introdução Contemporânea à Filosofia da Mente*. Trad.: Maria Clara Cescato, São Paulo: Editora UNESP, 1988.

COSTA, C.: *Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

DENNETT, D. C.: *Consciousness Explained*. Boston: Litle, Brown and Company, 1991.

DESCARTES, R.: *Os Pensadores*. Trad.: Enrico Corvisieri, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

NAGEL T.: *Como é Ser um Morcego?* Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.15, n.1, p. 245-262, jan-jun. 2005.

\_\_\_\_\_ *A Última Palavra. Trad.:* Desidério Murcho. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_ *Visão a Partir de Lugar Nenhum. Trad.:* Silvana Vieira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_ *Uma Breve Introdução à Filosofia. Trad.:* Silvana Vieira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ *The Psychophysical Nexus. In: Concealment and exposure and other essays.* New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_ *Other Minds: Critical Essays.* Oxford University Press: Oxford, 1995.

KIM, J.: *Philosophy of Mind*, Westview Press, Inc; 1998.

PUTNAM, H.: *Representation y Realidad: Um Balance Crítico del Funcionalismo./* Barcelona-Espanha/ Editorial Gedisa S.A., 1990.

RYLE, G. *The Concept of Mind.* Nova York: Barnes and Noble, 1949.

REALE G.; ANTISERI D.: *História da Filosofia, Volume I, II e III.* 5ª Edição. São Paulo: Paulus, 1990.

PLATÃO: *Diálogos.* 3ª Edição. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1995.

## **2.0 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.**

ABRANTES, P.: “*Em nome da razão*”. Resenha do livro de T. Nagel, ‘A Última Palavra’. Caderno de Resenhas da Folha de São Paulo, 10 de novembro de 2001.

ARMSTRONG, D.M.: *A Materialist Theory of Mind.* Londres: Routledge, 1968.

CHALMERS, D. J.: *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Inc. 2002.

CHURCHLAND, P.: *Eliminative materialism and the propositional attitudes*. In: Boyd, R.; Gasper, P.; Trout, J.D. *The Philosophy of Science*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991, p. 615-630.

DENNETT, D. C.: “*Tipos de Mentes: Rumo a uma Compreensão da Consciência*”. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

GARDNER, H.: *The Mind's New Science: The History of the Cognitive Revolution*. Nova York: Basic Books, 1985.

HEIL, J.: *Filosofia da Mente. Uma Introdução Contemporânea*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980.

LEPORE, E. And GULICK, Robert van (EDS), *John Searle and His Critics*, 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK, 1991.

McGINN, C.: *The Problem of Consciousness*. Blackwell Publishing, Oxford 1991.

PUTNAM, H.: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science: Essays in Honour of Wolfgang Stegmüller*. editado com Wilhelm K. Essler and Carl G. Hempel. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

RORTY, R.: *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. 1994.

SMITH, P. J.: *Do Começo da Filosofia e Outros Ensaio*s. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.