

O NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE, O PONTO DE VISTA DE PRIMEIRA PESSOA E A RECAÍDA NO DUALISMO

Tárik de Athayde Prata¹

ORCID iD: [0000-0002-1065-9621](https://orcid.org/0000-0002-1065-9621)

Resumo: John Searle oferece o naturalismo biológico (cf. a seção 3) como proposta de solução para o problema mente-corpo (cf. a seção 2). Entretanto, a despeito de seus ataques à filosofia cartesiana, Searle compartilha com Descartes a visão de que a consciência é *essencial* para a existência de fenômenos mentais (seção 4). A tese defendida no presente trabalho é que o apego ao *ponto de vista de primeira pessoa* e a correspondente restrição à experiência consciente leva Searle a um dualismo entre fenômenos ontologicamente *subjetivos* e *objetivos*, um dualismo muito semelhante ao dualismo entre o físico e o mental que ele pretende recusar.

Palavras-chave: Naturalismo biológico; Problema mente-corpo; Subjetividade; Inconsciente.

Abstract: John Searle offers biological naturalism (see section 3) as a proposal to the solution of the mind-body problem (see section 2). However, despite his attacks on Cartesian philosophy, Searle shares with Descartes the view of consciousness as *essential* for the existence of mental phenomena (section 4). The thesis held in the present paper is that the adhesion to the *first-person point of view* and the corresponding restriction to the conscious experience leads Searle to a dualism between ontologically *subjective* and *objective* phenomena, a dualism that is very similar to the one between the physical and the mental instances he wants to refuse.

Keywords: Biological naturalism; Mind-body problem; Subjectivity; Unconscious.

1. Introdução

Embora o filósofo norte-americano John Searle tenha feito a maior parte da sua formação (na Universidade de Oxford) com importantes filósofos analíticos como John Austin, Paul Grice e Peter Strawson, pode-se tranquilamente dizer que ele se diferencia em diversos aspectos do padrão da filosofia analítica (cf. KEMMERLING, 1994). O próprio Searle é totalmente consciente disso e, em uma apresentação geral da sua filosofia (cf. SEARLE, 2001, p. 173), ele destaca dois pontos que caracterizam a sua diferença em relação aos demais filósofos analíticos: (1) em primeiro lugar ele considera a ontologia uma disciplina *mais fundamental* do que a epistemologia e, (2) em segundo lugar, ele se diferencia dos filósofos analíticos tradicionais porque ele procura construir teorias *gerais*.

Na visão dele, desde Descartes², os filósofos atribuíram um valor exagerado aos desafios dos céticos e às questões epistemológicas, de tal modo que a fundamentação do conhecimento

¹ Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6728892239487001>

² Na visão de Searle: “Depois de Descartes, a filosofia ocidental foi primariamente dominada por um ponto de vista epistêmico. As questões centrais na filosofia dependem de tais questões como a questão sobre como o

ficou em primeiro plano e a epistemologia desempenhou um papel central na filosofia. Searle considera tal paradigma epistemológico – que é guiado pela pergunta “Como se obtém conhecimento acerca de X?” – *infrutífero*, especialmente no campo da filosofia da linguagem e da filosofia da mente, onde se faz corriqueiramente as perguntas: “Como *sabemos* o que outra pessoa quer dizer por uma declaração?” e “Como *sabemos* que outra pessoa está em tal e tal estado mental?”³. Contra essa tradição, Searle parte do princípio de que nós temos um conhecimento relativamente seguro da realidade, e, diferentemente dos filósofos analíticos tradicionais, ele se interessa antes de tudo por questões *ontológicas* como “O que é X?” ou “O que é este ou aquele estado mental?”. Nas palavras de Searle:

Uma diferença absolutamente fundamental entre a minha abordagem para esses problemas é que a corrente de pensamento prevalecente, como exemplificado pelo famoso exemplo de Quine, tenta derivar a ontologia da epistemologia, enquanto penso que o oposto é a abordagem certa (SEARLE, 2001, p. 173)⁴.

Quanto à segunda diferença entre Searle e a corrente dominante (*mainstream*) na filosofia analítica, podemos dizer que, enquanto importantes filósofos analíticos, como Wittgenstein ou Austin, eram marcados por uma desconfiança frente a teorias gerais, Searle tenta articular teorias abrangentes com o intuito de explicar de modo razoável como as diferentes partes da realidade se relacionam entre si (cf. SEARLE, 1984a, p. 13; 1997a, p. 17-8; 2002a, p. 1; 2010, p. IX-X; 2004, p. 11). E entre as diversas perguntas que estão envolvidas nessa empreitada, uma se destaca: a que diz respeito à relação da *mente* com o mundo material, pois essa pergunta constitui o problema que “muitos filósofos consideram o mais difícil de todos os problemas” (SEARLE, 1984a, p. 14; 1997a, p. 18).

conhecimento é possível. [...] O objetivo central desse projeto era superar o ceticismo, e a epistemologia é o estudo do conhecimento, e um ponto central da epistemologia por um longo tempo foi o problema de tentar dar uma fundação sólida para o conhecimento que poderia remover dúvidas céticas. Acredito que essa obsessão com o ceticismo e os paradoxos céticos é um erro” (STOECKER & SEARLE, 2002, p. 20).

³ Acerca da suposição de que tais perguntas seriam o ponto de partida da investigação filosófica Searle escreve: “Essa é a suposição que subjaz ao behaviorismo, ao funcionalismo, à tradução radical, à indeterminação do significado e todo o resto” (SEARLE, 2001, p. 173). Cf. também Searle (1992, p. 17; 1997b, p. 29).

⁴ “Acredito que muito mais importante que a questão de como você sabe sobre o mundo é a questão, o que é aquilo sobre o que você sabe, quando você sabe sobre o mundo. Em suma, a questão da ontologia, quais coisas existem e qual tipo de modo de existência elas têm, é uma questão filosófica muito mais fundamental que a questão de epistemologia, como sabemos sobre essas coisas, quais existem, e quais são os mecanismos pelo quais adquirimos esse conhecimento e quais são os fundamentos nos quais o conhecimento é baseado. Não estou rejeitando a epistemologia, acredito que esse é um legítimo tópico de investigação filosófica. Apenas não acredito que esse é o centro da filosofia. Vejo a ontologia como um programa de pesquisa mais fundamental na filosofia do que é a epistemologia” (STOECKER & SEARLE, 2002, p. 20).

Esse problema tem uma importância especial na medida em que a mente seria a nossa *conexão* com o restante da realidade. Nossa mente, através de percepções e crenças, mas também por meio de desejos e intenções (e das ações delas decorrentes), conecta-nos com o mundo, e, além disso, possibilita nossa linguagem e nossa existência social. Para o problema mente-corpo Searle oferece uma proposta de solução, que ele denomina “naturalismo biológico”, cuja validade é defendida em toda a sua obra sobre filosofia da mente⁵. Essa teoria possui duas teses fundamentais: as teses de que “Os fenômenos mentais são *causados* por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, *características* do cérebro” (SEARLE, 1992, p. 1; 1997b, p. 7; 1994, p. 545)⁶.

Mas há um aspecto importante a respeito da maneira como essa teoria é proposta enquanto uma solução para o problema mente-corpo, pois Searle entende que esse problema envolve *dois tipos* de dificuldades: as dificuldades empíricas e as dificuldades conceituais (cf. SEARLE, 2002b, p. 57), e o naturalismo biológico é pensado, em primeira linha, como uma solução para as dificuldades *conceituais*, tema por excelência da filosofia. Sobre o problema mente-corpo, Searle afirma com muita segurança:

Se tivéssemos uma ciência do cérebro adequada, uma descrição do cérebro que fornecesse *explicações causais* da consciência em todas as suas formas e variações, e se superássemos nossos *erros conceituais*, não restaria nenhum problema mente-corpo (SEARLE, 1992, p. 100; 1997b, p. 148. Grifo meu).

Ele admite que, enquanto filósofo, não poderia tratar exaustivamente das questões empíricas, devendo se dedicar aos enigmas conceituais que cercam a relação mente-corpo⁷. Mas se essas dificuldades filosóficas fossem resolvidas, o caminho para a pesquisa empírica sobre o funcionamento do cérebro estaria desobstruído, de modo que as neurociências estariam livres para buscar as devidas explicações causais de fenômenos mentais em termos de processos eletroquímicos ocorrendo no cérebro.

Mas de que modo o naturalismo biológico levaria à superação do problema mente-corpo? Em diversos momentos de sua obra, Searle indica que esse problema consistiria num

⁵ Cf. Searle (1980b, p. 453; 1983, p. 264; 1995, p. 366; 1992, p. 1; 1997b, p. 7; 2002a, p. 8-9; 2010, p. 3-4; 2002b, p. 57; 2004, p. 113-4; 2007a, p. 170-1; 2007b, p. 325-7).

⁶ Logo no início de sua primeira grande exposição do Naturalismo Biológico, o livro *A redescoberta da mente*, de 1992, Searle exprime uma grande confiança na efetividade dessa solução: “O famoso problema mente-corpo, fonte de tanta controvérsia ao longo dos dois últimos milênios, tem uma solução simples. Esta solução encontra-se ao alcance de qualquer pessoa instruída desde o início de um estudo sério sobre o cérebro há cerca de um século, e, em certo sentido, todos sabemos que é verdadeira” (SEARLE, 1992, p. 1; 1997b, p. 7). Em *Mente, cérebro e ciência*, de 1984, ele já falava de uma “solução simples” (SEARLE, 1984, p. 14; 1997a, p. 18).

⁷ “Eu não posso superar nossa ignorância neurobiológica, mas posso ao menos tentar superar nossa confusão conceitual” (SEARLE, 2002b, p. 58).

conjunto de várias dificuldades, e me parece que ele pretende resolver o problema geral das relações da nossa mente com o mundo material *explicando* as características que dão margem a essas dificuldades. Segundo ele (cf. SEARLE, 1983, p. 264; 1995, p. 327; 1984a, p. 15; 1997a, p. 14; 2002b, p. 57), se os problemas da *consciência*, da *intencionalidade*, da *subjetividade* e da *causação mental* fossem resolvidos, nós poderíamos entender as relações que subsistem entre os fenômenos mentais e o restante da realidade física, e o exemplo que deveríamos seguir para entender essas relações é o exemplo da investigação de outras das propriedades que, assim como os fenômenos mentais, Searle denomina “propriedades superficiais ou globais” (SEARLE, 1983, p. 265-6; 1995, p. 368; 1984a, p. 20; 1997a, p. 26), “propriedades emergentes”⁸ (cf. SEARLE, 1992, p. 111-2; 1997b, p. 161-3), ou “características do sistema” (SEARLE, 1992, p. 111; 1997b, p. 161-2).

Na verdade, na visão de Searle, o problema mente-corpo é um falso problema, que só se conserva porque os estudiosos do assunto mantêm um conjunto de *falsos pressupostos* (cf. SEARLE, 1984a, p. 10; 1997a, p. 15), que fazem as concepções tradicionais, o dualismo e o materialismo, parecerem razoáveis (cf. seção 2, a seguir). Se reconhecermos que os fenômenos mentais são *causados* por processos cerebrais no micronível e são *realizados* no sistema cerebral no macronível, e se reconhecermos que a causação por processos cerebrais possibilita uma *explicação causal* dos fenômenos mentais em termos de processos cerebrais, seremos – de acordo com Searle – levados a concluir que esses fenômenos são *biológicos*, mantendo com o cérebro o mesmo tipo de relação mantido por diversas propriedades sistêmicas extremamente comuns na natureza com seus substratos físicos (cf. a seção 3)⁹.

Entretanto, é bastante questionável que o naturalismo biológico proposto por Searle possa ser aceito como uma real solução do problema mente-corpo – como sugerem as

⁸ O emprego do conceito de *propriedade emergente* pode dar margem à interpretação de que o naturalismo biológico é uma forma de *emergentismo* (cf. CASTRO & CARVALHO, 2017). Entretanto, é possível contra argumentar que, ainda que Searle utilize esse conceito, e ainda que ele concorde com os emergentistas britânicos na ideia de que existem *conexões nomológicas* entre as propriedades emergentes e as suas condições basais (cf. KIM, 1996, p. 228), há uma complicação para as tentativas de classificar Searle como um emergentista, pois ele entende as propriedades emergentes como *causalmente redutíveis* (cf. SEARLE, 1992, p. 116; 1997b, p. 167), e entende que reduções causais, normalmente, levam a reduções ontológicas, o que torna questionável sua adesão à tese da *irreducibilidade* das propriedades emergentes, tese central no emergentismo (cf. PRATA, 2012a, p. 260-2).

⁹ Nas palavras de Searle: “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, realiza-se no próprio sistema que consiste em neurônios” (SEARLE, 1984a, p. 22; 1997a, p. 28). Cf. também Searle (1992, p. 14; 1997b, p. 29).

numerosas objeções que podem ser encontradas na literatura¹⁰ – e, no presente trabalho, irei discutir uma dificuldade específica dessa proposta de solução, que é a sua recaída em concepções dualistas, a despeito dos esforços de Searle para se diferenciar do dualismo – cf., especialmente, Searle (2002b).

Mais especificamente, irei discutir como, em suas reflexões sobre a filosofia da mente, Searle se deixa levar pela intuição de que a *consciência* é essencial para os fenômenos mentais – intuição que era explicitamente assumida por Descartes (1979, p. 169), e que é amplamente reconhecida na literatura como uma intuição cartesiana¹¹ –, e irei discutir como essa ênfase na experiência consciente o leva a conceber o mental (segundo ele, ontologicamente subjetivo) em termos radicalmente distintos dos fenômenos (ontologicamente objetivos) estudados pelas ciências da natureza.

A tese defendida no presente trabalho é que o apego ao *ponto de vista de primeira pessoa* e a correspondente ênfase na experiência consciente leva Searle a conceber os fenômenos mentais de uma maneira que o impede de conciliar o domínio do mental com o domínio do físico, mantendo-o preso a um dualismo entre fenômenos *subjetivos* e *objetivos*, muito semelhante ao dualismo entre o físico e o mental que ele pretende recusar (cf. HODGSON, 1994, p. 265).

Nesse sentido, é importante lembrar que Searle considera o *aspecto qualitativo* como a característica mais essencial da consciência (cf. SEARLE, 2015, p. 47), e que a *subjetividade* decorrente dessa “qualitatividade” (cf. SEARLE, 2002a, p. 40; 2010, p. 58-9) é para ele definidora do próprio *modo de existência* dos fenômenos mentais conscientes. Tudo isso indica um modo de existência singular, muito difícil de ser reconciliado com a existência física.

Para fundamentar essa tese, será seguido o seguinte percurso: após uma discussão da maneira como Searle pretende *superar* o problema mente-corpo através da superação daquilo que ele chama de “dualismo conceitual” (seção 2), serão expostas as linhas fundamentais da (pretensa) solução de Searle para esse problema (seção 3). Em seguida, será discutido o apego de Searle à perspectiva da primeira pessoa e a maneira como isso o leva a conceber a consciência como essencial para a existência dos fenômenos mentais (seção 4). Por fim, será discutido como uma ênfase na consciência aprisiona Searle no interior de uma oposição entre

¹⁰ Cf., por exemplo, Dennett (1993); Nagel (1993); Hodgson (1994); Kim (1995; 2014); Feser (2004); Revonsuo (2018).

¹¹ Cf. Rosenthal (1986, p. 331); Armstrong (1997, p. 721); Armstrong (1999, p. 14-6); Searle (1992, p. 164; 1997, p. 236; 2004, p. 13; 2015, p. 202); Kim (1996, p. 155); Marques (2017, p. 67-8).

o subjetivo e o objetivo, que o compromete com um tipo de argumento da conceitabilidade (*conceivability argument*) que faz do naturalismo biológico uma forma de dualismo (seção 5).

2. O dualismo conceitual e a superação do problema mente-corpo

Com o naturalismo biológico, Searle pretende introduzir a *solução* do problema mente-corpo através da *superação* dos pressupostos do dualismo e do materialismo¹². Ele afirma que esses pressupostos são *falsos* porque as duas posições, *na sua versão tradicional*, têm consequências insustentáveis. Entretanto, ele também assevera que essas posições podem ser reformuladas de modo que resultem *ambas verdadeiras* (ainda que de modo parcial). Por mais estranha que possa parecer, tal afirmação diz respeito ao pressuposto do debate mente-corpo que ele considera *o mais importante* (cf. SEARLE, 1999a, p. 50; 2000a, p. 54), que ele denomina de “dualismo conceitual” (cf. SEARLE, 1992, p. 26; 1997b, p. 42).

Quando se leva em consideração os fortes motivos que o dualismo e o materialismo parecem possuir, fica-se em uma situação difícil, e especialmente dura é a exigência de escolher *uma única* opção¹³. Porém, essa situação é típica, segundo Searle, quando se trata de problemas filosóficos aparentemente insolúveis. Temos duas alternativas que não parecem ser mutuamente compatíveis, mas, por outro lado, não parece ser possível renunciar a uma delas. Entretanto, a saída desse dilema é observar atentamente os pressupostos dessas teses, às quais, aparentemente, não podemos renunciar (cf. SEARLE, 1999a, p. 54; 2000a, p. 57). A esse respeito, ele escreve: “começamos com uma posição que parece obedecer ao senso-comum, mas, quando verificamos suas implicações, a posição parece ter consequências inaceitáveis” (cf. SEARLE, 1999a, p. 49; 2000a, p. 53).

Esse me parece ser o *primeiro passo* da solução de Searle: devemos reconhecer que as duas posições (o dualismo e o materialismo), do modo como elas são comumente concebidas, tem *implicações absurdas*, que levam a consequências inaceitáveis. Quando se leva isso em consideração, tem-se que concluir que as duas posições, na sua versão tradicional, devem ser

¹² “Quero criticar e *superar* as tradições dominantes no estudo da mente, tanto a ‘materialista’ quanto a ‘dualista’” (SEARLE, 1992, p. xi; 1997b, p. 9, grifo meu).

¹³ Peter Bieri recorre à definição de Aristóteles (*Tópicos*, 104 b), que caracteriza um problema da seguinte maneira: “Em um sentido estrito, um problema é um *conflito* entre duas ou mais sentenças que consideramos verdadeiras. Um problema está presente se temos diante de nós duas ou mais sentenças nas quais nós igualmente queremos crer, as quais, porém, não são compatíveis” (BIERI, 1981, p. 5). Assim como Searle, ele afirma que existem diversos problemas mente-corpo e distingue problemas “que surgem quando se parte do princípio que o dualismo ontológico é verdadeiro [...] [e] problemas que surgem quando se tenta evitar o dualismo ontológico” (BIERI, 1981, p. 5).

recusadas (cf. SEARLE, 1999a, p. 50; 2000a, p. 54)¹⁴. E a rejeição de ambas deve partir da percepção de que

Tanto o dualismo quanto o materialismo se baseiam em uma série pressuposições falsas. *A principal delas é que, se a consciência for realmente um fenômeno subjetivo, qualitativo, então não pode fazer parte do mundo material físico*” (SEARLE, 1999a, p. 50; 2000a, p. 54).

Trata-se, justamente, do *dualismo conceitual* mencionado acima, que Searle caracteriza em termos de:

Considerar os conceitos dualistas muito seriamente, isto é, consiste no ponto de vista de que, em algum sentido relevante, ‘físico’ implica ‘não-mental’, e ‘mental’ implica ‘não-físico. Tanto o dualismo tradicional quanto o materialismo pressupõem o dualismo conceitual definido dessa maneira (SEARLE, 1992, p. 26; 1997b, p. 42).

E é importante ressaltar que esse dualismo entre conceitos físicos e conceitos mentais não é uma característica apenas do dualismo tradicional (seja o dualismo de substâncias ou o dualismo de propriedades), mas também do próprio fisicalismo, pois, de acordo com Searle, o fisicalismo:

Aceita os termos nos quais Descartes estabeleceu o debate. Aceita, em resumo, a ideia de que o vocabulário do mental e do físico, do material e do imaterial, da mente e do corpo é perfeitamente apropriado da forma como está definido. Aceita a ideia de que, se acreditamos que existe consciência, estamos aceitando o dualismo (SEARLE, 1992, p. 54; 1997b, p. 82).

No que diz respeito à recusa desse dualismo conceitual, a estratégia de Searle me parece marcada por uma atitude fundamentalmente *naturalista* (cf. a seção 3, a seguir), na medida em que ele defende a tese de um *papel determinante* das ciências naturais na filosofia ou, no que diz respeito ao debate mente-corpo, um papel determinante das *neurociências* na filosofia da mente. Em relação à sua estratégia para resolver o embate entre o dualismo e o materialismo, ele afirma: “*É sempre uma boa ideia nos lembrarmos dos fatos, nos lembrarmos daquilo que realmente sabemos*” (SEARLE, 1999a, p. 51; 2000a, p. 55).

Em primeiro lugar, nós sabemos, a partir da nossa própria experiência, que possuímos uma vida mental consciente e subjetiva. Em segundo lugar, nós sabemos a partir das

¹⁴ Sobre os problemas do *dualismo*, cf. Searle (1999a, p. 47; 2000a, p. 51; 2002b, p. 62; 2004, p. 42-3). Sobre os problemas do *fisicalismo*, cf. Searle (1992, p. 30; 1997b, p. 47-8; 1992, p. 52; 1997b, p. 70; 1999a, p. 47; 2000a, p. 51).

neurociências que essa vida mental é causada pelo nosso cérebro: “sabemos, é fato, que todos os nossos estados conscientes são provocados por processos cerebrais. Essa proposição não é vulnerável a contestação” (SEARLE, 1999a, p. 51; 2000, p. 55). Dessa maneira, as neurociências indicam o caminho pelo qual as características especiais do mental podem ser integradas com os resultados das ciências naturais.

E na medida em que esses, por assim dizer, “momentos de verdade” do dualismo e do materialismo sejam harmonizados, essas posições – em sua versão tradicional – estariam *superadas*¹⁵. Searle afirma claramente que as teses segundo as quais os fenômenos mentais conscientes são *causados* e *realizados* no cérebro seriam justamente o meio pelo qual os pressupostos das posições tradicionais – especialmente o dualismo de conceitos – podem ser superados:

Admitam o fato de que a consciência, com toda a sua subjetividade, é causada por processos cerebrais, e admitam o fato de que os próprios estados conscientes são características cerebrais de nível superior. Uma vez concedidas essas duas proposições, não sobra nenhum problema metafísico da mente-corpo. O problema tradicional só ocorre se aceitarmos o vocabulário com suas categorias mutuamente exclusivas (SEARLE, 1999a, p. 52; 2000, p. 55-6).

Em virtude de (segundo o naturalismo biológico) ser *causada* por processos cerebrais no nível micro e de ser *realizada* no sistema cerebral no nível macro, a consciência seria uma propriedade sistêmica como tantas outras que existem na natureza (p. ex., a solidez, liquidez, temperatura etc.)¹⁶, de modo que também poderia ser aplicado a ela o modelo da explanação causal decorrente da física contemporânea, modelo este que mostraria que o dualismo conceitual é insustentável.

Porém, como será argumentado a seguir (cf. a seção 5), o apego de Searle ao ponto de vista de primeira pessoa, e a correspondente ênfase na experiência consciente – caracterizada

¹⁵ Nas palavras do próprio Searle: “Nesse caso, não respondemos à questão em termos das alternativas que nos foram apresentadas, mas sim *superamos* a questão. A questão era: a análise correta do mental é o dualismo ou o materialismo? A resposta é: conforme concebidos tradicionalmente, nenhum deles; revisados, ambos. É, portanto, melhor rejeitar completamente o vocabulário do ‘dualismo’ e do ‘materialismo’ e começar tudo de novo” (SEARLE, 1999a, p. 54; 2000a, p. 57).

¹⁶ A concepção da consciência como uma propriedade sistêmica segundo o modelo das ciências naturais é vista por William Lyons como incompatível com a pretensão anti-reducionista de Searle, pois: “como ele pode evitar a réplica de que explicando o mental ele eliminou a necessidade de se referir a algo outro que fatores puramente físicos (corporais)? E se essa é uma explicação correta do que ele propôs, então, ao contrário do que ele diz sobre a sua própria proposta, ele apresentou uma concepção reducionista do mental” (LYONS, 1985, p. 292). Conforme será discutido a seguir (cf. a seção 3), defendendo que, ao mesmo tempo em que ele recai no dualismo ontológico, Searle sustenta alegações que o comprometem com a *redução ontológica* do mental ao físico, o que mostra que sua concepção das relações entre mente e corpo é, no fundo incoerente.

por um modo “como é” (*what it is like*) vivenciar os estados mentais conscientes – o leva a conceber o mental de uma maneira que é, no fundo, irreconciliável com o domínio do físico, comprometendo-o com um novo dualismo conceitual, não mais entre o ‘mental’ e o ‘físico’, mas sim entre o ‘subjetivo’ e o ‘objetivo’.

3. A proposta de solução para o problema

Searle chama a sua perspectiva teórica para a solução do problema mente-corpo “*naturalismo biológico*”, mas na verdade a sua atitude naturalista não se limita à filosofia da mente. Todo o seu trabalho em filosofia é guiado pela convicção de que os resultados das *ciências naturais*¹⁷ têm uma influência decisiva sobre a reflexão filosófica¹⁸. A filosofia deveria considerar sempre quais são os *fatos*, e as ciências são responsáveis exatamente por constatar os fatos¹⁹. Naturalmente, Searle reconhece que os resultados do trabalho científico sempre estão abertos a *revisão*. É sempre possível que novos resultados empíricos refutem uma teoria que até então era considerada verdadeira²⁰. Mas não há nenhuma escolha além de começar por aquilo que, no momento, é tido como fato.

Para ele a solução do problema mente-corpo estaria condicionada a, por um lado, deixar-se de lado os preconceitos da tradição filosófica e, por outro lado, levar em consideração os resultados das *ciências naturais*:

Mas suponhamos por um momento que pudéssemos esquecer tudo sobre toda essa tradição. Tentemos imaginar que estamos simplesmente investigando o lugar que ocupam na natureza nossos próprios estados mentais, humanos e animais, intencionais e outros, *dado o que sabemos da biologia, química e física*, e o que sabemos de nossas próprias experiências sobre nossos próprios estados mentais. Creio que, se pudéssemos esquecer a tradição, a questão sobre o lugar desses estados na natureza teria uma resposta óbvia. Eles são estados físicos de certos sistemas bioquímicos, a saber, os cérebros (SEARLE, 1984b, p. 94; 2010, p. 131-2, grifo meu).

¹⁷ De acordo com Keil & Schnädelbach (2000, p. 12): “O naturalismo filosófico no sentido atual da palavra é menos um ‘ismo’ da *natureza* do que um ‘ismo’ das *ciências naturais*”.

¹⁸ Sobre a posição de Searle Bennett & Hacker (2003, p. 436) escrevem o seguinte: “De acordo com Searle, não há uma linha divisória nítida entre a ciência e a filosofia. A esse respeito, Searle trabalha dentro da tradição filosófica Americana que tem sido tão influenciada por W.V.O. Quine”.

¹⁹ Para uma discussão sobre o naturalismo de Searle, cf. Prata (2014a).

²⁰ “O universo consiste inteiramente em partículas físicas em campos de força (ou o que quer que a física mais recente descubra)” (SEARLE, 2002b, p. 63). “Considere-se, para começar, a interpretação contemporânea tradicional da neurofisiologia da percepção visual. É claro que, no momento, a interpretação é ainda incompleta e ainda é possível que se venha a provar que a teoria de que dispomos está equivocada em todos os sentidos fundamentais” (SEARLE, 1983, p. 266; 1995, p. 369).

Existe uma passagem de *A redescoberta da mente* onde Searle recusa a ideia de “naturalização”²¹. Apesar disso, é completamente claro que se trata na sua teoria de uma naturalização do mental. Em *Mente, linguagem e sociedade*, ele escreve sobre a sua solução:

Assim, “naturalizamos” a consciência e, de fato, minha etiqueta para esse ponto de vista é “naturalismo biológico”: “naturalismo” porque, segundo esse ponto de vista, a mente faz parte da natureza, e “biológico” porque o modo de explicação da existência de fenômenos mentais é biológico – por oposição, por exemplo, a computável, comportamental, social ou linguístico (SEARLE, 1999a, p. 54; 2000, p. 57).

Essas duas últimas citações indicam o duplo caráter do naturalismo de Searle: (a) A referência ao *domínio da natureza* (dos fenômenos naturais) e (b) a fundamentação nas *ciências naturais* correspondentes. Essa atitude naturalista é acompanhada pela esperança de se encontrar uma solução científica para o problema mente-corpo²².

Se, conforme exposto na introdução do presente artigo, em seus primeiros escritos sobre filosofia da mente, Searle formulava o naturalismo biológico em termos das teses de que a consciência é *causada por* processos cerebrais e é *realizada no* sistema cerebral (cf. SEARLE, 1980b, p. 453; 1984a, p. 19; 1992, p. 1; 1994, p. 545; 1997a, p. 25; 1997b, p. 7), em escritos posteriores, ele elabora a teoria de modo mais detalhado, explicitando um maior número de teses básicas.

No livro *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*, ele expõe o naturalismo biológico na forma de seis teses (cf. SEARLE, 1999a, p. 53; 2000, p. 56-7):

- (1) A consciência consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos. Tem, portanto, uma ontologia de primeira pessoa.
- (2) Por ter uma ontologia de primeira pessoa, a consciência não pode ser reduzida a fenômenos de terceira pessoa.
- (3) A consciência é, acima de tudo, um fenômeno biológico.
- (4) Os processos conscientes são *causados* por processos cerebrais de nível superior.

²¹ Em relação à sua tentativa de integrar a consciência em nossa visão científica do mundo, ele afirma: “Não houve nenhuma questão de dualismo, monismo, materialismo ou qualquer coisa do tipo. Além disso, não houve nenhuma questão de ‘naturalização da consciência’; esta já é completamente natural. A consciência, repetindo, é um fenômeno biológico natural” (SEARLE, 1992, p. 93; 1997b, p. 138).

²² “Eu começo com o tradicional problema mente-corpo *porque eu acredito que ele é o problema filosófico contemporâneo mais suscetível a uma solução científica*: quais são exatamente as relações entre a consciência e o cérebro? Me parece que as neurociências já progrediram até o ponto em que podemos abordar este como um problema neurobiológico direto, e na verdade muitos neurobiologistas estão fazendo precisamente isso” (SEARLE, 1999b, p. 2073, grifo meu).

(5) A consciência consiste em processos de nível superior *realizados* na estrutura do cérebro.

(6) Até onde sabemos, não existe, em princípio, nenhuma razão para não podermos construir um cérebro artificial que também cause e realize consciência.

Essa formulação da teoria é interessante, porque mostra explicitamente a *irreducibilidade* da consciência (tese 2) como consequência de sua *subjetividade ontológica* (tese 1), e porque explicita a possibilidade de se gerar consciência a partir de bases artificiais (tese 6). Isso é interessante porque, por um lado, mostra a importância da ontologia subjetiva na teoria de Searle – enquanto a característica essencial dos estados mentais *ocorrentes* (não disposicionais – cf. SEARLE, 1992, p. 161; 1997b, p. 231)²³ –, e, por outro lado, porque mostra que a consciência, apesar de sua (suposta) ontologia subjetiva (tese 1), pode, em princípio, ser conectada a outras bases físicas que não as biológicas²⁴.

Em meados dos anos 2000, Searle ofereceu formulações mais concisas da sua concepção da mente, mas que explicitam outros aspectos, que são de grande importância para que se possa avaliar a viabilidade da teoria. Em escritos mais recentes, Searle caracteriza a sua solução para o problema mente-corpo, em termos de quatro teses fundamentais:

(1') A consciência (subjetiva) é *ontologicamente irreduzível* a processos cerebrais (objetivos) (cf. SEARLE, 2004, p. 113; 2007a, p. 170; 2007b, p. 327).

(2') A consciência é *causalmente redutível* a processos neurobiológicos (cf. SEARLE, 2004, p. 113; 2007a, p. 171; 2007b, p. 328).

(3') A consciência é *realizada* no sistema cerebral, como uma propriedade de um nível superior (de complexidade) (cf. SEARLE, 2004, p. 113-4; 2007a, p. 171; 2007b, p. 328).

(4') A consciência funciona causalmente (cf. SEARLE, 2004, p. 114; 2007a, p. 171; 2007b, p. 328)²⁵.

²³ Para uma análise crítica da teoria disposicional de Searle a respeito do inconsciente, cf. Prata (2017a; 2017b; 2019; 2020a; 2020b).

²⁴ Este último aspecto é especialmente interessante, pois a tese (6) sugere um tipo peculiar de *superveniência* do mental em relação ao físico, um tipo que permite uma *múltipla realizabilidade* do mental, ou seja, a realização de fenômenos mentais em diferentes substratos físicos. Sobre o fato de Searle – apesar de ser um opositor do *funcionalismo* – sugerir a múltipla realizabilidade, cf. Rapaport (1986, p. 276); Jacqueline (1989a, p. 268-69); Jacqueline (1989b, p. 606); Schäfer (1994, p. 125).

²⁵ Para uma discussão mais detalhada dessas teses e de suas implicações, cf. Crane (1993); Corcoran (2001); Nida-Rümelin (2002); Prata (2008, p. 7-8, p. 21-2; 2009a, p. 146-7; 2011a, p. 559-60; 2012a, p. 255-6).

As teses (2') e (3'), destacadas nos escritos mais antigos, são, certamente, as mais importantes, pois são definidoras da *relação* entre os fenômenos mentais conscientes e a atividade do cérebro, relação cujo esclarecimento equivale à solução do problema mente-corpo. Já as teses (1') e (4') expressam características essenciais da consciência na visão de Searle (sua irreducibilidade e sua eficácia causal), características que, em última instância, dizem respeito à *realidade efetiva* da consciência, tornando o naturalismo biológico completamente antagônico a qualquer forma de eliminacionismo a respeito da mente (cf. NAGEL, 1993, p. 39).

A tese (1') – a irreducibilidade ontológica da consciência – explicita claramente uma *rejeição* ao reducionismo, enquanto as teses (2') e (3') expressam afinidade com o fisicalismo²⁶, já que enfatizam a causação e realização por processos *biológicos*, e já que a causação da consciência por processos cerebrais permite, segundo Searle, sua *redução causal*, o que normalmente está atrelado a uma *redução ontológica*, que Searle nega apenas no caso da consciência.

Ou seja, se o anti-reducionismo da primeira tese parece encaminhar Searle no rumo do *dualismo de propriedades*, as duas teses seguintes parecem encaminhá-lo em direção ao *fisicalismo* (mesmo que possa ser um fisicalismo não reducionista). Nesse sentido, a tese (4') é compatível com as duas direções, pois tanto dualistas quanto fisicalistas podem defender a eficácia causal da consciência, embora a posição fisicalista pareça mais adequada para explicar essa eficácia causal no mundo dos fenômenos físicos.

Apesar de rejeitar que sua teoria possa ser avaliada segundo os padrões tradicionais, de modo que ela não seria nem fisicalista nem dualista, como essas concepções são tradicionalmente entendidas (cf. SEARLE, 1992, p. 15; 1997b, p. 30), Searle abre margem para ser interpretado nos termos dessas concepções tradicionais, pois, *por um lado*, ele rejeita o dualismo, seja de substâncias (cf. SEARLE, 2004, p. 42) seja de propriedades (cf. SEARLE, 2002b), e defende uma concepção do mundo bem afinada com o fisicalismo contemporâneo²⁷, por exemplo, quando afirma que “o universo é inteiramente feito de partículas físicas que existem em campos de força e são frequentemente organizadas em sistemas” (SEARLE, 2004,

²⁶ Vale lembrar que os termos “reducionismo” e “fisicalismo” *não* são sinônimos, já que existe o, assim chamado, fisicalismo não reducionista (cf. KIM, 1993, p. 340-1), ponto de vista em termos do qual alguns intérpretes compreendem o naturalismo biológico de Searle (cf. CHALMERS, 1996, p. 164; CUNNINGHAM, 2000, p. 34; MASLIN, 2001, p. 175; 2009, p. 170).

²⁷ É interessante notar que alguns intérpretes ressaltaram esse caráter fisicalista: “Atualmente, sempre que as redes de televisão do Reino Unido fazem uma reportagem sobre o problema mente-corpo é virtualmente certo que será com um filósofo, tal como Dan Dennett ou John Searle, que apresenta a posição materialista” (PLACE, 1988, p. 208). Cf. Searle (1992, p. 248; 1997, p. 358. Nota 11 ao primeiro capítulo do livro).

p. 126) ou que “a consciência é uma característica do cérebro e, portanto, uma parte do mundo físico” (SEARLE, 2004, p. 115).

Porém, *por outro lado*, ele enfatiza que “as características de primeira pessoa *são diferentes* das características de terceira pessoa” (SEARLE, 1992, p. 117; 1997b, p. 170, grifo meu), e que qualquer teoria fisicalista termina por *excluir* as propriedades essenciais da mente (cf. SEARLE, 1992, p. 30; 1997b, p. 47-8), o que o aproxima do dualismo.

É claro que Searle diria que está conciliando *certos aspectos* dessas duas posições, mas a verdade é que ele se compromete com elas de maneira *muito forte*, de modo que os aspectos fisicalistas e dualistas no interior do naturalismo biológico permanecem, no meu modo de entender, *incompatíveis* entre si²⁸.

Portanto, deixando de lado a tese (4')²⁹, cabe perguntar como poderíamos conciliar as duas direções *opostas* que o naturalismo biológico parece seguir. Por um lado, se essa teoria for interpretada como um fisicalismo não reducionista, essa tarefa se torna bem mais fácil, já que essa forma de fisicalismo, justamente, congrega uma forma *atenuada* de dualismo de propriedades (cf. KIM, 1993, p. 340; CUNNINGHAM, 2000, p. 34) com a alegação de que o domínio físico é ontologicamente mais fundamental (cf. KIM, 1993, p. 344). E o próprio Searle dá margem a esse tipo de interpretação quando ele afirma:

Aquilo em que quero insistir sem cessar é que podemos aceitar fatos óbvios da física – por exemplo, que o mundo é constituído inteiramente de partículas físicas em campos de força – sem, ao mesmo tempo, negar os fatos óbvios de nossas próprias experiências – por exemplo, que somos todos conscientes e que nossos estados de consciência têm propriedades fenomenológicas *irredutíveis* bastante específicas (SEARLE, 1992, p. 28; 1997b, p. 44-5).

Por outro lado, não se pode perder de vista que – apesar de sua defesa da irredutibilidade ontológica, Searle também dá indícios de um compromisso, mesmo que indesejado por ele, com a perspectiva reducionista, por exemplo: (a) quando ele recorre ao conceito de *redução causal* como aquilo que afasta sua teoria do dualismo ontológico (cf. SEARLE, 2002b, p. 60), (b) quando – a despeito de sua defesa da eficácia causal da consciência (cf. SEARLE, 2004, p. 114; 2007a, p. 171) – ele sugere um *epifenomenalismo* a respeito dos fenômenos mentais

²⁸ Sobre a maneira como Searle se compromete com um *dualismo* muito forte, cf. Prata (2012a, p. 265-9; 2012b, p. 418-20; 2014b, p. 58-60). Sobre os elementos *reducionistas* do naturalismo biológico, cf. Prata (2015, p. 879-82).

²⁹ Para discussões sobre o problema das capacidades causais no naturalismo biológico, cf. Prata (2008; 2009a; 2011a) e Prata & Lima Filho (2013).

conscientes (cf. SEARLE, 2002b, p. 60; 2004, p. 119)³⁰, o que os tornaria dispensáveis e, portanto, *elimináveis* (cf. LYONS, 1985, p. 292), ou (c) quando ele chega ao ponto de sugerir uma *identidade* das capacidades causais da consciência e do cérebro (cf. SEARLE, 2004, p. 127-8). É interessante notar que, desde a época de seus primeiros trabalhos em filosofia da mente, Searle já dava indicações de seguir uma linha de pensamento afinada com o fisicalismo *reducionista*. No livro *Mente, cérebro e ciência* ele esclarece que:

Objetando contra o que foi dito, alguém poderá dizer que a liquidez, a solidez e assim por diante são idênticas às características da microestrutura. [...] Este pormenor parece-me correto, mas *não constitui realmente uma objeção à análise que estou propondo*. É uma característica do progresso da ciência que uma expressão que é originalmente definida em termos de características superficiais, acessíveis aos sentidos, seja subsequentemente definida em termos da microestrutura que causa essas características (SEARLE, 1984a, p. 21; 1997a, p. 27, grifo meu).

Essa passagem indica que, nos primeiros anos de sua elaboração, o naturalismo biológico era pensado por Searle em termos próximos ao reducionismo³¹. E se, de fato, o naturalismo biológico está comprometido com uma perspectiva reducionista, então ele se revela uma teoria *incoerente* (como pensaram diversos intérpretes³²), pois ele está comprometido tanto com o dualismo de propriedades quanto com o fisicalismo reducionista.

De minha parte, entendo que o naturalismo biológico, de fato, conjuga, de forma incoerente, aspectos do dualismo de propriedades e aspectos do reducionismo. Penso que, para que o naturalismo biológico pudesse se tornar uma teoria, no mínimo, coerente, seria importante que Searle abandonasse o conceito de *redução* causal – que o envolve necessariamente com uma perspectiva reducionista – e formulasse a dependência ontológica do mental em relação ao físico em termos mais flexíveis, e sofisticados, aproximando-se, assim, do fisicalismo não redutivo³³.

³⁰ Vários intérpretes defendem que Searle está comprometido com um epifenomenalismo. A esse respeito, cf. Crane (1993, p. 319); Corcoran (2001, p. 317); Nida-Rümelin (2002, p. 217). Cf. também Prata (2008, p. 22-3; 2011a, p. 571).

³¹ Ainda que, nesses primeiros anos, Searle alegasse que sua abordagem “dos estados e eventos mentais foi totalmente realista, no sentido em que de fato considero que existem fenômenos mentais intrínsecos que não podem ser reduzidos a outra coisa ou eliminados por algum tipo de redefinição” (SEARLE, 1983, p. 262; 1995, p. 363).

³² Cf. Stich (1987, p. 130); Nagel (1993, p. 40); Olafson (1994, p. 255); Snowdon (1994, p. 259). Para uma discussão dessas acusações de incoerência, cf. Prata (2009b).

³³ Vale ressaltar que as diversas passagens nas quais Searle se compromete com algum tipo de *múltipla realizabilidade* dos fenômenos mentais em diferentes substratos físicos (cf. SEARLE, 1980a, p. 422; 1984a, p. 41; 1992, p. 92, p. 250; 1996, p. 86; 1997a, p. 50; 1997b, p. 136, p. 360; 1999a, p. 53; 2000a, p. 57) dão força a essa possibilidade de rearticulação do naturalismo biológico.

Após essa análise da proposta de Searle para a solução do problema mente-corpo, passemos ao exame da maneira como o apego à perspectiva da primeira pessoa leva Searle a conceber a experiência consciente como central em nossa vida psicológica (seção 4), bem como ao exame da maneira como a (suposta) centralidade da consciência no domínio do mental compromete o naturalismo biológico com um *dualismo de propriedades* (seção 5), a despeito dos compromissos reducionistas do naturalismo biológico.

4. A perspectiva de primeira pessoa e a centralidade da consciência

Desde os seus primeiros trabalhos a respeito da filosofia da mente, Searle tem sido um insistente defensor da *subjetividade* dos fenômenos mentais. É interessante notar que já o seu famoso “argumento do quarto chinês”, uma das mais conhecidas e influentes objeções à concepção computacional da mente (cf. PRESTON & BISHOP, 2002; MOURAL, 2003; LIMA FILHO, 2010), foi elaborado a partir do ponto de vista de *primeira pessoa*, ou seja, do ponto de vista de um indivíduo consciente que fosse submetido às condições descritas no experimento mental (cf. SEARLE, 1980a, p. 418; 1996, p. 66-7). Já em *Mente, cérebro e ciência*, Searle denunciava a incapacidade das concepções materialistas sobre a mente de darem conta da subjetividade, e insistia que “a existência da subjetividade é um fato científico objetivo como qualquer outro” (SEARLE, 1984a, p. 25; 1997a, p. 31). E em *A redescoberta da mente* ele recusa as concepções dos materialistas a respeito da objetividade nos estudos da mente, e em virtude da (suposta) conexão dos fenômenos mentais com a consciência ele defende a ontologia *subjetiva* do mental. De acordo com ele:

Fenômenos mentais são essencialmente *conectados* [grifo meu] com a consciência, e a consciência é essencialmente subjetiva; disso se segue que a ontologia do mental é essencialmente uma ontologia da primeira pessoa. Estados mentais são sempre estados mentais de alguém. Existe sempre uma “primeira pessoa” que tem esses estados mentais. Para a presente discussão, resulta que o ponto de vista da primeira pessoa é primeiro (SEARLE, 1992, p. 20; 1997b, p. 34).

A favor desse que ele chama de o “princípio da conexão” (cf. SEARLE, 1990, p. 586; 1992, p. 156; 1997a, p. 224), Searle oferece, em diversos escritos, um argumento baseado na

forma aspectual³⁴ dos estados intencionais³⁵. E é em virtude dessa conexão com a consciência que os fenômenos mentais seriam essencialmente subjetivos no sentido de *existirem* a partir do ponto de vista de uma *primeira pessoa* que os vivencia.

A esse respeito, é importante destacar que, em consonância com a ênfase de Searle em questões ontológicas (cf. SEARLE, 2001, p. 173; STOECKER & SEARLE, 2002, p. 20), exposta na introdução do presente trabalho, “subjetividade” e “objetividade” não estão sendo entendidas nesse contexto em termos *epistêmicos* – ainda que estes sejam termos perfeitamente legítimos – ou seja, não estão sendo entendidas em termos da *dependência* ou da *independência* de juízos em relação a preferências e inclinações pessoais (cf. SEARLE, 1992, p. 19; 1997b, p. 32), mas estão sendo, sim, entendidas em termos *ontológicos*, em termos de um *modo de existência*³⁶. Como esclarece Searle:

Considere, por exemplo, a afirmação: ‘Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas.’ Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que *é tornada verdadeira pela existência de um fato real*, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido que eu estou dizendo que a consciência é subjetiva (SEARLE, 1992, p. 94; 1997b, p. 139-40, grifo meu).

Essa existência em primeira pessoa ficaria clara, de acordo com ele, em experimentos de pensamento a respeito de nossos próprios fenômenos mentais – como já me parece ser o caso do experimento de pensamento do quarto chinês, e – como o experimento dos “cérebros de silício”, que ele emprega para mostrar que os fenômenos mentais *não* estão ontologicamente conectados ao comportamento observável (cf. SEARLE, 1992, p. 65-6; 1997b, p. 98-9)³⁷. De acordo com ele:

É importante nesses experimentos mentais que se pense sempre a partir do *ponto de vista da primeira pessoa*. Pergunte a si mesmo: ‘como seria isso para mim?’ e você verá que é perfeitamente concebível para você imaginar que seu comportamento externo permanece o mesmo, embora seus processos de pensamento internos gradualmente caiam até zero (SEARLE, 1992, p. 67; 1997b, p. 100, grifo meu).

³⁴ De acordo com Searle (1989, p. 199): “Pensamentos e experiências e, portanto, estados intencionais intrínsecos em geral, tem um certo tipo de forma aspectual. Eles representam suas condições de satisfação sob aspectos. Por exemplo, o desejo por água pode ser diferente do desejo por H₂O, mesmo se não há maneira de satisfazer um sem satisfazer o outro. (Essa forma aspectual dos estados intencionais explica a opacidade referencial de atribuições de estados intencionais. As atribuições são opacas porque os próprios estados intencionais são aspectuais)”.

³⁵ Cf. Searle (1989, p. 198-203; 1990, p. 586-8; 1992, p. 156-60; 1997b, p. 224-31; 2004, p. 247; 2015, p. 207-8).

³⁶ Sobre a distinção entre *subjetividade* e *objetividade* em sentido epistêmico e em sentido ontológico, cf. Prata (2007, p. 178-82; 2014a, p. 93-4; 2014b, p. 54-7).

³⁷ Para uma discussão do experimento de pensamento dos cérebros de silício, cf. Prata (2007, p. 176-8).

É indispensável destacar que o experimento de pensamento dos cérebros de silício já constitui um certo tipo de *argumento da conceitabilidade* (cf. CHALMERS, 1996, p. 130-1) – ou seja, argumentos baseados naquilo que somos capazes de *conceber* a respeito dos fenômenos mentais, como os argumentos propostos por Descartes (1979) e Kripke (2001)³⁸ – já que a consideração das situações hipotéticas do experimento a partir do ponto de vista de primeira pessoa mostraria que é *concebível* que fenômenos mentais existam sem o comportamento e vice-versa.

Veremos a seguir (seção 5) como os argumentos da conceitabilidade são um caminho usual para o *dualismo* – normalmente um dualismo entre o *mental* e o *físico* – e como eles arrastam o naturalismo biológico de volta para um dualismo análogo ao que ele pretende recusar, a saber: um dualismo entre a subjetividade e a objetividade (ontológicas).

O apego ao modo como vivenciamos nossos estados mentais, a partir de nosso próprio ponto de vista subjetivo, faz com que esses estados nos apareçam como algo essencialmente distinto de fenômenos objetivos – tais como comportamento, processos cerebrais ou papéis causais – de maneira que a existência de um sem o outro parece sempre concebível, apontando para uma *diferença ontológica* entre eles.

Discutindo a concepção cartesiana da consciência (como a essência da mente) David Rosenthal afirma que, uma vez que a tradição cartesiana concebe o mental como uma das *duas* categorias que esgotam o domínio da realidade, é tentador para os filósofos cartesianos escolher uma *única* característica essencial (como a consciência) para ser a marca do mental (marca que o distingue de tudo mais), pois uma marca única irá ressaltar o *contraste* entre o mental e o físico, atenuando as diferenças entre os diversos tipos de fenômenos mentais (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 355).

Entendo que é bastante razoável supor que o método filosófico cartesiano, o método de guiar as considerações teóricas por aquilo que se mostra clara e distintamente no pensamento encoraja a escolha da *consciência* como essa marca distintiva única, afinal, o que se mostra clara e distintamente mostra-se apenas no *pensamento consciente*. Pensamentos inconscientes, de cuja existência temos inúmeros indícios (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 334; ARMSTRONG, 1997, p. 721; SCHRÖDER, 2004, p. 219; DIJKSTERHUIS, 2004) não se mostram a nós, de modo que são inúteis para o tipo de atividade filosófica preconizada por Descartes.

Entendo, além disso, que o apego aos dados da consciência é, de certo modo, compreensível, na medida em que o inconsciente, por definição, não se revela na experiência,

³⁸ Sobre o argumento de Kripke, cf. Prata (2009c; 2011b).

tal como se não existisse, de maneira que a consideração do inconsciente exige o esforço adicional de acessá-lo por indícios indiretos, pressupondo todo um esforço de *articulação teórica*, articulação na qual fenômenos inconscientes são postulados para explicar aspectos incomuns das ações humanas. Considerando toda a complexidade de uma articulação teórica que recorra à noção de inconsciente, me parece que a limitação a aquilo que nos aparece é mais natural para nós.

Entretanto, Rosenthal adverte que a tentação do apego à consciência é perigosa. De acordo com ele:

A consciência parece central para a mentalidade somente porque ela é tão básica para o modo como conhecemos nossos próprios estados mentais. Mas o modo como conhecemos as coisas é, frequentemente, um guia pouco confiável para a sua natureza (ROSENTHAL, 1986, p. 330).

Nesse sentido, Rosenthal critica o pressuposto de que a consciência é o único meio de acesso aos nossos fenômenos mentais tais como eles são. Discutindo algumas concepções contemporâneas a respeito das *qualidades mentais*, ele destaca que para muitos pensadores contemporâneos, a ideia de que qualidades mentais só podem ser conhecidas a partir do ponto de vista de primeira pessoa é tomada como certa, de maneira que a possibilidade de se conceber uma *inversão indetectável*³⁹ de qualidades mentais é vista como um dado a ser explicado por qualquer teoria acerca dessas qualidades. Entretanto, na visão de Rosenthal:

Se pudermos acessar ou descobrir algo sobre qualidades mentais de qualquer maneira independente do acesso de primeira pessoa, subjetivo, então qualquer inversão será prontamente detectável. Assim, a mera conceitabilidade de uma inversão indetectável de qualidades implica que é inconcebível que nós tenhamos qualquer acesso de terceira pessoa, intersubjetivo, às qualidades mentais (ROSENTHAL, 2010, p. 369).

Para romper com essa ideia da consciência como nossa única verdadeira via de acesso à mente, exclusividade que abre as portas para diversos argumentos de conceitabilidade que dão impulso à perspectiva dualista⁴⁰, Rosenthal propõe uma teoria das qualidades mentais

³⁹ Como explica Rosenthal: “Frequentemente se sustenta que inversão detectável de qualidades mentais é, se não possível, ao menos concebível. Pensa-se que é concebível que a qualidade mental que seus estados visuais exibem quando você vê algo vermelho em condições normais é literalmente do mesmo tipo que a qualidade mental que os meus estados visuais exibem quando eu vejo algo verde em tais circunstâncias. Pensa-se, além disso, ser concebível que tal inversão de qualidades mentais poderia ser totalmente indetectável por quaisquer meios de terceira pessoa” (ROSENTHAL, 2010, p. 368).

⁴⁰ Como, por exemplo, o argumento do zumbi e a ideia do problema difícil (*hard problem*) de Chalmers, a lacuna explanatória de Joseph Levine, o argumento do moinho de Leibniz, e o argumento do conhecimento de Frank Jackson (cf. ROSENTHAL, 2010, p. 370-1).

baseada em seu papel em nossas *discriminações perceptivas* (cf. ROSENTHAL, 2010, p. 376-81), discriminações que nos ofereceriam um acesso de *terceira pessoa* às qualidades mentais, tornando qualquer inversão de qualidades *detectável*.

Entendo que a consideração dos fenômenos mentais através de suas manifestações *objetivas*, manifestações que se dão a partir do ponto de vista de *terceira pessoa*, é o caminho para que se possa alcançar uma concepção realmente fisicalista da mente, uma concepção que dê conta da natureza física de nossos fenômenos mentais, sem se enredar nas incongruências decorrentes do dualismo entre mente e corpo⁴¹.

Entretanto, já está claro que não foi esse o caminho escolhido por Searle.

5. Consciência, subjetividade e dualismo

Argumentos de conceptibilidade tem uma longa história do cenário das reflexões filosóficas sobre a mente. Na sexta de suas *Meditações metafísicas*, Descartes propôs um argumento que foi amplamente considerado o seu “argumento oficial” (KEMMERLING, 2003, p. 160) para o dualismo entre alma e o corpo, argumento denominado por Ansgar Beckermann como a “prova metafísica do dualismo” (BECKERMANN, 1986).

Após formular uma ideia clara e distinta da alma como coisa pensante, na *Segunda meditação*, bem como uma ideia clara e distinta do corpo como coisa extensa, parte na *Segunda*, parte na *Quinta* e parte na *Sexta meditação*, e após estabelecer, na *Quarta meditação*, que tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro, tal como concebemos, Descartes conclui, na *Sexta meditação*, que tudo o que concebemos clara e distintamente como substâncias diferentes, como concebemos a alma e o corpo, são, de fato, substâncias *realmente distintas* uma da outra (cf. DESCARTES, 1979, p. 79-80). Na sexta meditação, o argumento metafísico é formulado nos seguintes termos:

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa,

⁴¹ Sobre as incoerências em que Searle recai por assumir a *irreduzibilidade ontológica* da consciência, cf. Prata (2008, p. 21-2; 2011a, p. 559-60).

concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa, ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele (DESCARTES, 1979, p. 134).

E Beckermann entende que, através de um esforço de interpretação, é possível reconstituir mais precisamente o argumento subjacente, que não transparece completamente nas palavras de Descartes. Para Beckermann, se eliminarmos o recurso ao conceito de Deus – oriundo da tese epistemológica de Descartes segundo a qual a verdade de qualquer proposição depende da veracidade divina –, se explicitarmos o pressuposto de que a diferença entre as substâncias depende da diferença entre suas *propriedades*, e se reformularmos a conclusão em termos mais universais – os únicos que satisfariam os objetivos de Descartes⁴² – o argumento metafísico para o dualismo poderia ser reconstituído nos seguintes termos (cf. BECKERMANN, 1986, p. 71):

(1') Eu tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo enquanto uma *coisa pensante* e não extensa, e uma ideia clara e distinta do corpo enquanto uma *coisa extensa* e não pensante.

(2') Se eu tenho uma ideia clara e distinta de uma coisa 'a' possuindo apenas a propriedade F, mas não a propriedade G, então 'a' *pode existir* sem a propriedade G.

(3') Se 'a' pode existir sem a propriedade G então G *não é uma* propriedade essencial de 'a'.

(4') **Portanto**, eu não sou nenhum corpo.

Essa argumentação exerceu uma influência duradoura ao longo da história das reflexões filosóficas sobre a mente. Nas páginas finais de seu influente livro *Naming and Necessity*, transcrição de conferências proferidas na Universidade de Princeton em 1970, Saul Kripke se propõe a aplicar suas considerações nos campos da metafísica, da lógica modal e da filosofia da linguagem à discussão das diferentes teses da identidade entre o mental e o físico: a

⁴² Beckermann (1986, p. 70) esclarece que a conclusão do argumento (tal como exposto em Descartes, 1979, p. 134), *não é* suficiente para os objetivos de Descartes, pois mesmo que eu seja realmente diferente de meu corpo, ainda é possível que eu seja, por natureza, um corpo (que eu desconheço). Assim, Descartes precisa de um argumento que mostre não apenas que ele é diferente de seu corpo, mas que ele por natureza *não é nenhum tipo de corpo*.

identidade entre (i) uma pessoa e seu corpo, entre (ii) estados mentais particulares e estados físicos particulares, ou entre (iii) *tipos* de estados mentais e físicos. Ao empreender essa discussão das teses da identidade, enfatizando o caso da identidade de *tipos*, Kripke retoma o argumento cartesiano segundo o qual “uma pessoa ou mente é distinta de seu corpo uma vez que a mente poderia existir sem o corpo” (KRIPKE, 2001, p. 144) e alega que não é admissível aceitar a premissa de Descartes (a possibilidade de existência independente) e negar a sua conclusão (a diferença real).

E a influência dessas reflexões de Kripke contra a teoria da identidade pode ser percebida em diversas tentativas contemporâneas de refutação do reducionismo fisicalista – cf. Nagel (1974, p. 445-6; 2005, p. 257-8); Levine (1983, p. 354); Chalmers (1996, p. 146-9). Na tentativa de dar uma formulação geral aos argumentos da conceitabilidade, David Chalmers (2003, p. 106), propõe que: sendo “P” o conjunto de todas as verdades microfísicas a respeito do universo, e sendo “Q” uma verdade qualquer acerca de um determinado estado de consciência fenomenal⁴³ (como, p. ex., uma dor que um indivíduo qualquer está sentindo em dado momento) podemos formular o argumento anti-fisicalista como se segue:

- (1) É concebível que $P \wedge \neg Q$.
 - (2) Se é concebível que $P \wedge \neg Q$, então é metafisicamente possível que $P \wedge \neg Q$.
 - (3) Se é metafisicamente possível que $P \wedge \neg Q$, então o fisicalismo é falso.
-
- (4) O fisicalismo é falso.

Searle alega reiteradamente ser um opositor da filosofia de Descartes (cf. SEARLE, 1992, p. xii, p. 13-4; 1997b, p. 2, p. 24-5; 2004, p. 13). Todavia, exatamente como fazia o filósofo francês, ele entende a consciência como “a mais importante característica da mente” (SEARLE, 1990, p. 585), uma noção independente da qual não temos nenhuma noção do mental (cf. SEARLE, 1992, p. 18; 1997b, p. 31).

Assim, no meu entendimento, a ênfase na consciência, e naquilo que *vivenciamos* do ponto de vista de primeira pessoa, leva Searle a se restringir (na investigação da mente) ao modo como os fenômenos mentais nos aparecem na experiência consciente, o que *ressalta* a

⁴³ Chalmers está formulando o argumento da conceitabilidade em termos da chamada *consciência fenomenal* (*phenomenal consciousness*), como se tornou corriqueiro na tradição filosófica influenciada por Kripke e por Thomas Nagel (tradição na qual Searle se insere – cf. SEARLE, 1992, p. 118; 1997b, p. 171). Entretanto, é importante notar que o próprio Descartes não formulava o seu argumento metafísico nesses termos, pois Descartes não considerava as propriedades qualitativas como propriamente mentais (cf. KEMMERLING, 2005, p. 209), mas sim como propriedades relativas à união entre a alma e o corpo.

diferença entre tais fenômenos mentais e quaisquer fenômenos físicos, tornando Searle suscetível aos modos de pensar subjacentes aos argumentos de concebtibilidade.

E afirmar que a filosofia da mente de Searle está em sintonia com esse tipo de argumento não é, absolutamente, uma ação ousada. Searle declara de modo enfático sua adesão aos argumentos anti-reducionistas de Kripke, Nagel e de Frank Jackson⁴⁴, ele afirma que o problema fundamental das teorias fisicalistas é que elas *deixam de fora* as características essenciais da mente (cf. SEARLE, 1992, p. 30; 1997b, p. 47-8) – o que, no meu entendimento, claramente implica que, na visão dele, a formulação de quaisquer teorias fisicalistas ainda deixa *concebível* a ausência de fenômenos mentais –, e, em certa passagem de seu livro *Mind: A Brief Introduction*, Searle chega ao ponto de defender que a ideia de que a consciência pode ser produzida independentemente de qualquer substrato físico é “*concebível*, [embora] pareça fora de questão como hipótese científica” (SEARLE, 2004, p. 43), ideia que se assemelha à premissa do argumento cartesiano mencionada por Kripke (2001, p. 144).

Na verdade, o próprio Searle reconhece abertamente que o argumento da concebtibilidade tem um lugar em suas reflexões filosóficas⁴⁵, chegando ao ponto de dizer que esse argumento “é correto em destacar que uma descrição de fatos de terceira pessoa não implica a existência de fatos de primeira pessoa, e isso pela razão trivial de que a ontologia de primeira pessoa não pode ser reduzida à ontologia de terceira pessoa” (SEARLE, 2004, p. 129).

Assim, não parece haver margem para dúvidas sobre o papel do argumento da concebtibilidade na sustentação da primeira tese do naturalismo biológico (cf. SEARLE, 2004, p. 113; 2007a, p. 170; 2007b, p. 327), a saber, a tese da *irreducibilidade ontológica* da consciência a quaisquer fenômenos objetivos.

E a maneira como Searle pretende escapar do dualismo que essa irreducibilidade implica, como vimos (cf. a seção 3 acima), é recorrendo à segunda tese (cf. SEARLE, 2004, p. 113; 2007a, p. 171; 2007b, p. 328), a saber, a tese da *causação* da consciência por processos cerebrais, causação que viabilizaria a *redução causal* da consciência a tais processos.

⁴⁴ “Chega do argumento anti-reducionista. É ridiculamente simples e absolutamente decisivo. Uma enorme quantidade de tinta foi gasta na tentativa de contestá-lo, mas as contestações não passam de tinta jogada fora” (Searle, 1992, p. 118; Searle, 1997b, p. 171).

⁴⁵ Nas palavras de Searle (2007, p. 177): “eu mesmo usei uma versão mais fraca e cautelosa desse argumento”. Sobre o livro *The Conscious Mind*, de David Chalmers (1996), ele afirma: “Seus argumentos para a irreducibilidade da consciência são desenvolvimentos e extensões de argumentos usados por Thomas Nagel, Frank Jackson, Saul Kripke e eu, dentre outros” (SEARLE, 1997c, p. 146; 1998, p. 163). Após essa passagem, ele reconhece que o argumento dos cérebros de silício, mencionado na seção 4, é um argumento de concebtibilidade, mas alega que é mais fraco do que o argumento de Chalmers.

Além disso, em seu esforço de refutar que o argumento da conceitabilidade seja capaz de fundamentar o dualismo entre o mental e o físico, Searle afirma que quando concebemos um universo físico alternativo se comportando exatamente como o nosso, mas *sem que exista qualquer consciência* nesse universo, estamos “trapaceando”, pois estamos ignorando as *leis naturais* que, segundo Searle, tornam *necessária* a existência da consciência. De acordo com ele:

Desde que as leis da natureza sejam incluídas na descrição do universo físico, e elas tem que ser incluídas porque elas são parcialmente constitutivas do universo físico, então a existência da consciência se segue, como uma consequência lógica daquelas leis (SEARLE, 2004, p. 129).

É interessante notar que Searle enfatiza que a conceitabilidade da ausência de consciência depende do modo como o universo é *descrito*. Se descrevermos o universo apenas em termos das micropartículas que o constituem, então a inexistência de qualquer consciência nesse universo é concebível. Mas se incluirmos na descrição as leis naturais que tornam a existência de estados mentais conscientes (*em algum sentido*) necessária, então a ausência de consciência é inconcebível. “Descrito de um modo, a ausência da consciência é logicamente possível; descrito de outro modo ela não é” (SEARLE, 2004, p. 129).

Todavia, o problema dessa argumentação de Searle é, justamente, *em qual sentido* a existência de estados mentais conscientes é tornada “necessária” pelas leis da natureza. E o recurso às leis da natureza para bloquear a possibilidade de se conceber a ausência de consciência em um universo físico como o nosso, me parece claramente *absurdo* já que leis da natureza são amplamente reconhecidas como *metafisicamente contingentes* (cf. CHALMERS, 1996, p. 36; HARRÉ, 2001, p. 220; LANGE, 2008, p. 204)⁴⁶. Se é sempre concebível que uma lei da natureza fosse diferente, determinando então um outro mundo nomologicamente possível, como poderiam as (supostas) leis psicofísicas do nosso mundo bloquear a conceitabilidade de um sistema físico indistinguível de um ser humano, mas desprovido de consciência? Uma lei psicofísica válida em nosso mundo não é válida em todos os mundos possíveis.

A insuficiência das considerações de Searle fica bastante clara, por exemplo, em uma apreciação do argumento anti-fisicalista de Chalmers, na qual Searle recusa que (a) nossa possibilidade de conceber um sistema físico idêntico a um ser humano, mas desprovido de consciência, mostre que (b) a consciência *não é* parte do mundo físico. Essa insuficiência fica clara, no meu entendimento, porque ele recusa que (a) essa possibilidade de conceber um zumbi

⁴⁶ Para uma discussão a esse respeito, cf. Prata (2012a, p. 265-9).

mostre (b) a natureza não física da consciência alegando que mesmo que possamos imaginar todo tipo de situação contrafactual absurda, por exemplo, “um mundo no qual porcos podem voar e pedras são vivas” (SEARLE, 1997c, p. 147; 1998, p. 164), tais cenários imaginários não mostram que a capacidade de voar ou a vida não sejam fenômenos de natureza física.

Entretanto, a comparação desses cenários com a nossa capacidade de conceber sistemas físicos desprovidos de consciência me parece claramente inadequada, pois, como observa Chalmers em sua réplica a Searle, para mostrar que um fenômeno não é físico, “precisaríamos mostrar que a estrutura física do mundo é consistente com a *ausência*” (CHALMERS, 1997, p. 164; 1998, p. 179) desse fenômeno. *A acrescentar* a presença desse fenômeno em um cenário contrafactual não corresponde à estrutura dos argumentos da conceitabilidade, de modo que as considerações de Searle não atingem o argumento tal como é formulado nas discussões filosóficas. Me parece que o recurso de Searle a situações absurdas como a de “porcos voadores” e “pedras vivas” é um mero artifício retórico – e um artifício *desastrado* – para ridicularizar os argumentos da conceitabilidade.

De minha parte, não sou um adepto dos argumentos da conceitabilidade. Duvido que eles sejam capazes de provar a verdade do dualismo porque duvido que possamos concluir a *possibilidade* de sistemas físicos sem consciência (uma questão *ontológica*) a partir da mera conceitabilidade desses sistemas (uma questão *epistemológica*) – cf. Levine (1993, p. 121). Meu ponto é que Searle recai no dualismo porque ele *aceita* os argumentos da conceitabilidade, mas não consegue justificar a sua visão de que esses argumentos *não são* capazes de fundamentar o dualismo.

6. Considerações finais

Com o naturalismo biológico, Searle pretende ter alcançado uma “solução simples” para o problema mente-corpo. A visão da consciência (e dos fenômenos mentais que ocorrem como modificações dela – cf. SEARLE, 2002a, p. 56; 2010, p. 86) enquanto uma propriedade *causada* e *realizada* no cérebro nos permitiria entender a relação da consciência com a sua base física (seção 3), entendimento que nos pouparia do erro de conceber os conceitos do mental e do físico como mutuamente excludentes (seção 2).

Todavia, a tentação de se apegar a aquilo que nos aparece (a diminuta experiência consciente), esquecendo aquilo que permanece oculto (o vasto domínio dos fenômenos mentais

inconscientes⁴⁷) encoraja a distinção entre o que (supostamente) só existe quando é *experienciado* (a subjetividade ontológica) e aquilo que existe independentemente de experiências conscientes (a objetividade ontológica), distinção essa que é uma nova forma de dualismo (cf. HODGSON, 1994, p. 265).

Embora esse seja um tema que não poderá ser desenvolvido nos limites do presente trabalho, gostaria de destacar que a constatação de que certos fenômenos inconscientes exercem seus poderes causais exatamente como se eles fossem conscientes (de modo que temos de concluir que eles exemplificam propriedades mentais ocorrentes – cf. ROSENTHAL, 1986, p. 342; KRIEGEL, 2003, p. 116) mostra que fenômenos mentais não precisam ser experienciados para poderem existir⁴⁸. Em outras palavras, a teoria disposicional de Searle sobre o inconsciente, no que afirma a eficácia causal de certos estados inconscientes, rompe com a própria noção de “disposição” (mostrando-se incoerente) e se compromete com a *objetividade ontológica* de tais estados.

Como vimos na introdução do presente trabalho, Searle alega se diferenciar da corrente principal da filosofia analítica por privilegiar o ponto de vista *ontológico* em detrimento do ponto de vista epistemológico. Entretanto, se levarmos a sério a advertência de Rosenthal (1986, p. 330), de que a sedução da consciência repousa em seu papel para nosso *conhecimento* de nossos próprios estados, eventos e processos mentais, perceberemos que a concepção básica de Searle sobre a mente – uma concepção que corresponde à visão cartesiana, na qual “a consciência é essencial para todos os estados mentais” (ROSENTHAL, 1986, p. 331) – ainda parece estar *presa* à epistemologia, ou seja, presa ao modo como *conhecemos* espontaneamente a nossa própria vida mental.

Porém, como já colocado acima, são numerosos os indícios a favor da tese de que nossos fenômenos mentais possuem uma existência que transcende a nossa experiência – e o nosso conhecimento – deles (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 334; ARMSTRONG, 1997, p. 721; SCHRÖDER, 2004, p. 219; DIJKSTERHUIS, 2004), como, aliás, o próprio Searle admite (cf. SEARLE, 1992, p. 151; 1997b, p. 217; 2000b, p. 174; 2004, p. 239). Portanto, o pressuposto de que a consciência é a nossa única via de acesso à mente tem de ser questionado. Penso que David Rosenthal (1997, p. 740) tem muita razão quando ele diz que: “Reconhecer que

⁴⁷ De acordo com o psicólogo holandês Ap Dijksterhuis (2004, p. 587), enquanto o pensamento consciente é capaz de processar algo em torno de 40 a 60 bits por segundo (o equivalente a uma pequena sentença), a capacidade combinada do pensamento consciente e do pensamento inconsciente seria de 11.200.000 bits por segundo, o que mostra o gigantismo da atividade mental inconsciente se comparada à experiência consciente.

⁴⁸ A esse respeito, cf. Prata (2019; 2020a; 2020b).

pensamentos, sentimentos e sensações frequentemente ocorrem sem serem conscientes é, portanto, o primeiro passo para entender sua natureza”.

Referências

ARMSTRONG, A. What is Consciousness? In: Block, N.; Flanagan, O. & Güzeldere, G. (Orgs.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1997, p. 721-8.

ARMSTRONG, A. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder (CO); Oxford (UK): Westview Press, 1999.

BECKERMANN, A. *Descartes metaphysischer Beweis für den Dualismus*. Freiburg: Alber, 1986.

BENNETT, M. R. & HACKER, P. M. S. John Searle. In: *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003, p. 436-51.

BIERI, P. Generelle Einführung. In: *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/ Ts.: Hain, 1981, p. 1-28.

CASTRO, F. F. & CARVALHO, L. L. Uma análise emergentista da filosofia da mente de John Searle. In: Araújo, A. et al. (Orgs.). *Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência*. São Paulo: Anpof, 2017, p. 244-62.

CHALMERS, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, D. An Exchange with David Chalmers. In: SEARLE, J. R. *The Mystery of Consciousness*. 7ª Ed. Nova Iorque: NYREV, 1997, p. 163-7.

CHALMERS, D. Uma discussão com David Chalmers. In: SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 179-83.

CHALMERS, D. Consciousness and its Place in Nature. In: STICH, S. & WARFIELD, T. (Orgs.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing, 2003, p. 102-42.

CORCORAN, K. The Trouble with Searle's Biological Naturalism. *Erkenntnis*, v. 55, p. 307-24, 2001.

CRANE, T. Review on *The Rediscovery of The Mind*. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 1, nº 2, p. 313-23, September, 1993.

CUNNINGHAM, S. *What is a Mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*. Indianápolis: Hackett Publishing, 2000.

DENNETT, D. Review of Searle, *The Rediscovery of the Mind*. *Philosophical Review*, v. 60, nº 4, p. 193-205, 1993.

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

DIJKSTERHUIS, A. Think Different: The Merits of Unconscious Thought in Preference Development and Decision Making. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 87, nº 5, p. 586-98, 2004.

FESER, E. Why Searle Is a Property Dualist. Paper presented at the *American Philosophical Association Pacific Division meeting* in Pasadena, CA, March 24-28, 2004.

HARRÉ, R. Laws of nature. In: NEWTON-SMITH, W. H. (Org.). *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 213-23.

HODGSON, D. Why Searle has not Rediscovery the Mind. *Journal of Consciousness Studies*, v. 1, nº 2, p. 264-74, Winter, 1994.

JACQUETTE, D. Searle's Intentionality Thesis. *Synthese*, v. 80, pp. 267-275, 1989a.

JACQUETTE, D. Adventures in the Chinese Room. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 49, n. 4, p. 605-23, Jun 1989b.

KEIL, G. & SCHNÄDELBACH, H. (Orgs.). *Naturalismus: Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

KEMMERLING, A. Von der Sprache zum Bewusstsein: John R. Searle löst sich vom analytischen Mainstream. *Merkur – deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, v. 48, nº 5. p. 432-8, 1994.

KEMMERLING, A. Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation. In: MEINER, U. & NEUEN, A. (Orgs.). *Seele, Denken und Bewusstsein – zur Philosophie des Geistes von Platon bis Husserl*. De Gruyter: Berlin, 2003, p. 153-96.

KEMMERLING, A. *Ideen des Ichs: Studien zur Philosophie Descartes'*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.

KIM, J. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1993.

KIM, J. Mental Causation in Searle's "Biological Naturalism". *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, nº 1, p. 189-94, March, 1995.

KIM, J. *Philosophy of Mind*. Boulder (CO): Westview Press, 1996.

KIM, J. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

KIM, J. Causação mental no "Naturalismo Biológico" de Searle. *Perspectiva Filosófica*, v. 41, nº 2, p. 128-35, 2014.

KRIEGEL, U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 33, nº 1, p. 103-32, Mar., 2003.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001.

LANGE, M. Laws of nature. In: PSILLOS, S. & CURD, M. (Orgs.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. London: Routledge, 2008, p. 203-12.

LEVINE, J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, p. 354-61, 1983.

LEVINE, J. On Leaving Out What Is Like. In: DAVIES, M. & HUMPHRIES, G. W. (Orgs.). *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 121-36.

LIMA FILHO, M. M. O experimento de pensamento do quarto chinês: a crítica de John Searle à inteligência artificial forte. *Argumentos*, ano 2, nº 3, p. 51-8, 2010.

LYONS, W. On Searle's "Solution" to the Mind-Body Problem. *Philosophical Studies*, v. 48, p. 291-4, 1985.

MARQUES, E. Consciência e autoconsciência em Leibniz. *Analytica*, v. 21, nº 1, p. 67-83, 2017.

MASLIN, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge (UK): Polity Press, 2001.

MASLIN, K. T. *Filosofia da mente*. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOURAL, J. The Chinese Room Argument. In: SMITH, B. (Org.). *John Searle*. Cambridge University Press, 2003, pp. 214-60.

NAGEL, T. What Is It Like To Be a Bat? *The Philosophical Review*, v. 83, nº 4, p. 435-50, 1974.

NAGEL, T. The Mind Wins! [Resenha sobre *The Rediscovery of The Mind*]. *New York Review of Books*, p. 37-41, March 4, 1993.

NAGEL, T. Como é ser um morcego? *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, nº 1, p. 245-62, 2005.

NIDA-RÜMELIN, M. Causal Reduction, Ontological Reduction and First-Person Ontology. Notes on Searle's Views about Consciousness. In: GREWENDORF, G. & MEGGLE, G. (Orgs.) *Speech Acts, Mind and Social Reality: Discussions with John R. Searle*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 205-21.

OLAFSON, F. A. Brain dualism [Resenha sobre *The Rediscovery of The Mind*]. *Inquiry*, v. 37, p. 253-6, 1994.

PEREBOOM, D. & KORNBLITH, H. The metaphysics of irreducibility. In: HEIL, J. (Org.). *Philosophy of Mind: a guide and anthology*. Oxford University Press, 2004, p. 709-25.

PLACE, U. T. Thirty years on: is consciousness still a brain process? *Australasian Journal of Philosophy*, v. 66, nº 2, p. 208-19, 1988.

PRATA, T. A. Subjetividade ontológica na filosofia da mente de John Searle. *Philosophos*, v. 12, nº 2, p. 171-204, 2007.

PRATA, T. A. Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais. *Princípios*, v. 15, nº 24, p. 5-29, 2008.

PRATA, T. A. Características e dificuldades do naturalismo biológico de John Searle. *Philosophos*, v. 14, nº 1, p. 141-73, 2009a.

PRATA, T. A. Irredutibilidade ontológica *versus* identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo. *O que nos faz Pensar*, n. 25, p. 107-24, 2009b.

PRATA, T. A. A problemática da subjetividade e a ontologia da consciência. In: AMORA, K. C.; BRILHANTE, A. A. & COSTESKI, E. (Orgs.). *Extratos filosóficos: 10 anos do curso de pós-graduação em filosofia da UFC*. Fortaleza: Edições UFC, 2009c, p. 45-58.

PRATA, T. A. É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência? *Manuscrito*, v. 34, nº 2, p. 553-74, jul/dez, 2011a.

PRATA, T. A. Saul Kripke e o argumento de Descartes para o dualismo. *Cadernos UFS de Filosofia*, ano 8, fasc. XIV, v. 10, p. 17-29, jul-dez, 2011b.

PRATA, T. A. É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista? *Principia*, v. 16, nº 2, p. 255-76, 2012a.

PRATA, T. A. Sobre a relação entre as propriedades subjetivas e objetivas segundo o naturalismo biológico de John Searle. *Filosofia Unisinos*, v. 13, nº 3, p. 406-21, 2012b.

PRATA, T. A. O modelo ontológico estratificado no naturalismo biológico de John Searle: uma controvérsia com Jaegwon Kim. *Discusiones Filosóficas*, ano 13, nº 21, p. 119-37, 2012c.

PRATA, T. A. Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle. *Perspectiva Filosófica*, v. 41, nº 2, p. 85-101, 2014a.

PRATA, T. A. O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle. *Discusiones Filosóficas*, ano 15, nº 25, p. 43-62, julio-diciembre, 2014b.

PRATA, T. A. O que há de reducionismo no naturalismo biológico de John Searle? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, nº 42, p. 875-94, 2015.

PRATA, T. A. A concepção disposicional do inconsciente na filosofia da mente de John Searle. *Reflexões*, ano 6, nº 11, p. 201-16, julho/dezembro, 2017a.

PRATA, T. A. Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes. In: ARAÚJO, A. et al. (Orgs.). *Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência*. São Paulo: Anpof, 2017b, p. 387-403.

PRATA, T. A. A teoria disposicional de Searle sobre os fenômenos inconscientes e o problema da eficácia causal. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 10, nº 19, p. 11-25, 2019.

PRATA, T. A. Consciência e fenômenos mentais inconscientes: as visões de David Armstrong e John Searle. *Philosophos*, v. 25, nº 1, p. 237-78, 2020a.

PRATA, T. A. Um argumento contra a tese da subjetividade ontológica da consciência no naturalismo biológico de John Searle. *Filosofia Unisinos*, v. 21, nº 3, 2020b.

PRATA, T. A. & LIMA FILHO, M. M. Oscilações entre o reducionismo e o fisicalismo não-redutivo no naturalismo biológico de John Searle. *Trans/Form/Ação*, v. 36, nº 2, p. 195-218, maio/agosto, 2013.

PRESTON, J. & BISHOP, M. (Orgs.). *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

RAPAPORT, W. R. Searle's Experiment with Thought. *Philosophy of Science*, v. 5, p. 271-79, 1986.

REVONSUO, A. Biological Naturalism and Biological Realism. In: GENNARO, R. (Org.). *The Routledge Handbook of Consciousness*. London; New York: Routledge, 2018, p. 188-201.

ROSENTHAL, D. Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies*, v. 49, p. 329-59, 1986.

ROSENTHAL, D. Commentaries. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 45, p. 740-6, 1997.

ROSENTHAL, D. How to Think about Mental Qualities. *Philosophical Issues*, v. 20, p. 368-93, 2010.

SCHÄFER, E. *Grenzen der Künstlichen Intelligenz: John Searles Philosophie des Geistes*. Stuttgart, Berlin, Colônia: Kohlhammer, 1994.

SCHRÖDER, J. *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

SEARLE, J. R. Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, p. 417-24, 1980a.

SEARLE, J. R. Intrinsic Intentionality. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, p. 450-6, 1980b.

SEARLE, J. R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, J. R. *Minds, Brains, and Science*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984a.

SEARLE, J. R. Intentionality and Its Place in Nature. *Dialectica*, v. 38, nº 2-3. p. 87-99, 1984b.

SEARLE, J. R. Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality. *Philosophical Topics*, v. XVII, p. 193-209, 1989.

SEARLE, J. R. Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 13, p. 585-96, 1990.

- SEARLE, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.
- SEARLE, J. R. Searle, John R. In: GUTTENPLAN, S. (Org.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford/Cambridge MA: Basil Blackwell, 1994, p. 544-50.
- SEARLE, J. R. Searle, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SEARLE, J. R. Mentas, cérebros e programas. In: TEIXEIRA, J. F. (Org.). *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: EdUFSCar, 1996, p. 61-94.
- SEARLE, J. R. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, 1997a.
- SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997b.
- SEARLE, J. R. *The Mystery of Consciousness*. 7ª Ed. Nova Iorque: NYREV, 1997c.
- SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- SEARLE, J. R. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books, 1999a.
- SEARLE, J. R. The Future of Philosophy. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B 354, p. 2069-80, 1999b.
- SEARLE, J. R. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000a.
- SEARLE, J. R. Mental Causation, Conscious and Unconscious: A Reply to Anthonie Meijers. *International Journal of Philosophical Studies*, v.8, nº 2, p. 171-7, 2000b.
- SEARLE, J. R. Meaning, Mind and Reality. *Revue Internationale de Philosophie*, nº 217, p. 173-9, 2001.
- SEARLE, J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a.
- SEARLE, J. R. Why I Am Not a Property Dualist. *Journal of Consciousness Studies*, v. 9, nº 12, p. 57-64, 2002b.
- SEARLE, J. R. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEARLE, J. R. Dualism Revisited. *Journal of Physiology* – Paris, v. 101, p. 169-78, 2007a.

SEARLE, J. R. Biological Naturalism. In: VELMANS, M. & SCHNEIDER, S. (Orgs.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007b, p. 325-34.

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

SEARLE, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SNOWDON, P. F. [Review of *The Rediscovery of The Mind*] In: *The Philosophical Quarterly*, v. 44, p. 259-60, 1994.

STICH, S. P. [Review of *Minds, Brains and Science*]. *The Philosophical Review*, v. 96, p. 129-33, 1987.

STOECKER, R. & SEARLE, J. Interview with John Searle. In: GREWENDORF, G. & MEGGLE, G. (Orgs.). *Speech Acts, Mind and Social Reality: Discussions with John R. Searle*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 17-22.