

CONSCIÊNCIA, NATURALISMO BIOLÓGICO E O LUGAR DE SEARLE EM RELAÇÃO A ALGUNS DE SEUS PARES E À TRADIÇÃO

Gabriel José Corrêa Mograbi¹

ORCID iD: [0000-0001-8662-476X](https://orcid.org/0000-0001-8662-476X)

Bruno de Miranda Moura²

Resumo: Visa-se entender a posição de Searle sobre a consciência como *raison d'être* de *A Redescoberta da Mente* e do “Naturalismo Biológico”. O eixo central da presente análise é o redimensionamento das noções de subjetivo e objetivo operado por Searle, em relação à tradição. A estrutura do artigo é centrada nas críticas de Searle a outros autores e considerações de suas afiliações com perspectivas em ciência. Começa-se mostrando como Searle cunha sua posição em contraponto ao dualismo tradicional. Depois, esclarece-se quais matrizes científicas ele considera mais alvissareiras para libertar a consciência da tradição metafísica. Posteriormente, analisa-se suas críticas ao materialismo de Armstrong e o “neuronalismo” de Changeux. Na sequência, o artigo analisa as críticas do autor às posições de Nagel, mostrando que suas teses diferem, substancialmente, no que concerne à naturalização da consciência. Analisa-se, outrossim, a franca oposição de Searle ao misterianismo de Colin McGinn e a defesa do mesmo da impossibilidade de se descortinar um elo entre consciência e cérebro. Em seguida, rápida consideração de Searle sobre Penfield é evocada para se tratar do problema da demarcação de estados conscientes. Por fim, apresenta-se, brevemente, a noção de “*Background*” e sua importância chave como marco unificador da consciência e seu caráter intencional.

Palavras-chave: Consciência; Searle; Naturalismo Biológico; Dualismo; Misterianismo.

Abstract: The article focuses on understanding how Searle’s philosophical standpoint in *A Rediscovery of the Mind* has consciousness as its main subject-matter which sets up the framework for his Biological Naturalism. The paper is structured around Searle’s recoinage of notions of “subjective” and “objective” and his critiques to different intellectual peers. We start analyzing Searle’s repudiation of traditional dualism. Then, we clarify the author’s relationship to scientific matrixes he considers more prospective to free consciousness from its traditional metaphysical assumptions. Then, we analyze his criticism towards Armstrong’s materialism and Changeux’s “neuronalism”, which Searle accuses to eliminate the inherent subjectivity of consciousness. Afterwards, we analyze his critiques to Nagel position and we show that Searle understands his position as importantly different from Nagel’s, concerning naturalization of consciousness. Then, we present Searle’s strong criticism to Colin McGinn’s Mysterianism and its defense of the impossibility of establishing a link between brain and consciousness. Also, a brief consideration of Penfield by Searle is analyzed to debate the issue of delimitation of conscious states. By way of conclusion, we briefly present Searle’s notion of Background and its capital importance as a unifying framework for consciousness in its intentional character.

Keywords: Consciousness; Searle; Biological Naturalism; Dualism; Mysterianism.

1 Consciência e naturalismo biológico

Searle ao discorrer sobre a consciência e estabelecer o que entende ser a estrutura e natureza da mesma, fê-lo com intuito de definir que realmente é este o objeto prioritário de seu

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ com doutorado-sanduíche na UC Berkeley orientado por John Searle (Pós-Doutor em Filosofia da Mente e Neurociência pelo Royal Hospital Research Centre – Ottawa); Professor Associado II no Departamento de Filosofia da UFRJ (membro do PPGF) e Pesquisador Colaborador do Mind, Brain Imaging and Neuroethics Lab – Ottawa. E-mail: gabriel.mograbi@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8073373846492660>

² Graduado em Filosofia pela UFMT; Mestrando pela UFSJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6993486423536495>

estudo em *A Redescoberta da Mente*. A consciência é a *raison d'être* do Naturalismo Biológico. Pode-se dizer que o autor busca demarcar o escopo do objeto de pesquisa pela via ontológica, epistemológica e fenomenológica. Nota-se a grande atenção que o autor dá aos termos da tradição e as heranças que estes trariam e que poderiam dar margem a manutenção de interpretações errôneas que obliterariam resultados mais consistentes com as descobertas da nossa melhor ciência no estudo da consciência. Ele entende tais “abstrações”³ metafísicas como evasões não realistas do problema que se nos confronta, qual seja: o lugar e o papel da consciência na natureza.

Searle busca uma postura do senso comum bem informado de ciência para estabelecer o fenômeno da consciência de maneira simples e intuitiva:

Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto eu estiver acordado. Quando vou dormir, ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados mentais 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. [...] Algumas pessoas introduzem substâncias químicas em seus cérebros com o propósito de produzir estados alterados de consciência, mas mesmo sem assistência química é possível, na vida normal, distinguir diferentes graus e formas de consciência. A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência (SEARLE, 2006, p. 124).

Nesta passagem, o autor apresenta uma descrição sucinta acerca da relação familiar e cotidiana que cada um tem com sua consciência e seu funcionamento, utilizando experiências comuns, vivenciáveis por qualquer indivíduo e entende que refutar tais considerações é negar a capacidade da sua própria consciência. O autor libera a consciência de todos os encargos metafísicos desnecessários, traz o objeto para o campo científico e cotidiano, torna o objeto comum a todos. A caracterização irmana o caráter substantivo da consciência à sua estrutura funcional e maquínica biológica. Ao longo de suas explicações veremos que essas visões normalmente vistas como antinômicas pela tradição, para ele não são conflitantes:

O que vou dizer soará quase autocontraditório: de um lado, afirmarei que a consciência é apenas uma característica biológica ordinária do mundo, mas tentarei também mostrar por que consideramos quase literalmente inconcebível que seja assim (SEARLE, 2006, p. 126).

³ Searle se refere as explicações de origem platônica e cartesianas acerca da consciência.

Como já mencionado anteriormente, o termo “consciência” traz uma herança na história da filosofia que, ao seu turno, tem uma ontologia de qual é caudatária. Searle (2006) atesta que Descartes (ou, pelo menos, como seu legado é recebido pela tradição) seria o responsável por essa herança que obstaculiza as investigações sobre sua natureza da consciência, ao separar o ser humano em duas realidades: “*res cogitans*” e “*res extensa*”. Ou seja, esta divisão entre mente e matéria ilhou a consciência enquanto fenômeno integral do foco científico, colocando-a em um plano totalmente metafísico. Remover esta barreira, segundo Searle, perpassa por uma assimilação de, pelo menos, duas áreas de estudo científico de sua época: a Teoria da Matéria e a Teoria Evolutiva da Biologia (além de, obviamente, a neurociência que será abordada posteriormente).

Segundo o autor, a primeira nos traria a possibilidade de explicação dos constituintes últimos de todo e qualquer objeto ou entidade e, entre estes os seres vivos. Para Searle, a física toma as partículas como elemento comum de tudo que é material. Estas, por sua vez, têm variedade de tamanho, forma e comportamento físico. Tal viés materialista tem sua origem nos atomistas gregos, Demócrito e Leucipo, e será consagrada com a Física Quântica e suas revisões. A possibilidade de entender a constituição das coisas e as suas interações, deu-nos uma nova visão de mundo: que a realidade é um grande conjunto de sistemas que se relacionam entre si:

As partículas, como nossos exemplos anteriores ilustraram, estão organizadas em sistemas maiores. Seria complicado tentar definir a noção de um sistema, mas a ideia intuitiva simples é que sistemas são conjuntos de partículas em que os limites espaço-temporais são fixados por relações causais. Assim, uma gota de chuva é um sistema, mas uma geleira também é. Bebês, elefantes e cadeias de montanhas também são exemplos de sistemas. É óbvio, a partir desses exemplos, que sistemas podem conter subsistemas (SEARLE, 2006, p. 128-9).

Esta visão sistêmico-integrativa de Searle permite entender que sistemas tenham poderes causais. Assim, não só a causação em nível micro é relevante. De alguma maneira, para o autor, toda e qualquer explicação tem de ser baseada na causação, entretanto, desde que capturando uma relação causal, esta explicação pode ser levada para diferentes níveis de análise etiológica.

Esta concepção de explanação oferece-nos a possibilidade, na verdade a necessidade, de que muitas espécies de macrofenômenos sejam explicáveis em termos de microfenômenos. E isto por sua vez, tem como consequência que haverá diferentes níveis de explanação do mesmo fenômeno, dependendo

de se vamos da esquerda para a direita de macro para macro ou micro para micro, ou de baixo para cima de micro para macro (SEARLE, 2006, p. 129).

Os princípios da biologia evolutiva são o próximo passo na análise sistêmica do autor já em nível superior àquele da física de partículas. Segundo Searle, junto com a genética mendeliana, a biologia evolutiva se divide em dois níveis: primeiro, a sobrevivência das espécies em termos de adequação abrangente, e um outro nível de explicação, em que se mostra os mecanismos causais através dos quais as particularidades de cada espécie se relacionam com o ambiente. Searle (2006) propõe sua interpretação sobre a relação desses dois níveis com o seguinte exemplo:

Por que plantas verdes viram suas folhas na direção do sol? A explicação funcional: esta particularidade tem valor de sobrevivência. Através do aumento da capacidade da planta de realizar fotossíntese, cresce a capacidade de planta de sobreviver e reproduzir-se. A planta não se volta para o sol para sobreviver; antes, a planta tende a sobreviver porque é predisposta a voltar-se para o sol de qualquer jeito. A explicação causal: a estrutura bioquímica da planta, conforme o que é estabelecido por sua constituição genética, faz com que ela secrete o hormônio de crescimento auxina, e as variadas concentrações de auxina, por sua vez, fazem com que as folhas se voltem para a direção da fonte de luz (SEARLE, 2006, p. 132).

Este exemplo confirma, segundo o autor, como os dois níveis atuam selecionando e potencializando as melhores características para a evolução. Agora, quando tratamos de organismos mais complexos, com uma infinidade de tipos específicos de células (algumas dessas sendo células nervosas de diferentes categorias), segundo o autor, aparece a possibilidade do surgimento de estados e processos conscientes:

Assim a consciência tem uma causação primeira na evolução, está por sua vez deixa “rastros” desta construção, então podemos assim entender que existem seres conscientes anteriores a nós nesta escala. Os seres humanos são contínuos com o resto da natureza. Mas, sendo assim, as características biologicamente específicas desses animais – como o fato de possuírem um rico sistema de consciência, bem como sua maior inteligência, sua aptidão para a linguagem, sua aptidão para discriminações de percepções extremamente sutis, sua aptidão para pensamento racional etc. – são fenômenos biológicos como quaisquer outros fenômenos biológicos. Além disso, essas características são todos fenótipos. São o resultado de evolução biológica tanto quanto qualquer outro fenótipo. *Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processo neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose* (SEARLE, 2006, p. 133).

2 Consciência e subjetividade

Voltemos, aqui, à discussão sobre a subjetividade. Searle afirma que a subjetividade é uma característica dos estados e processos conscientes e a investigação de sua natureza é um desafio e até mesmo ponto de incompreensão para muitas abordagens. A investigação sobre subjetividade, na perspectiva de Searle, é de uma ordem ontológica e não meramente epistêmica, como poderíamos ser levados a acreditar, se não for bem compreendida a tessitura interna das teses do autor. Se tomarmos um viés típico da filosofia analítica da mente e sua influência por uma ambiência de filosofia da linguagem, podemos, aqui, formular a questão da seguinte maneira: ainda que haja uma ontologia de primeira pessoa que só dê acesso ao sujeito da experiência à sensação ela mesma, basicamente, entendemo-nos bem quando descrevemos sensações uns aos outros. Estados qualitativos, quando enunciados pelo portador de tal fenomenologia, podem muito bem expressar a subjetividade de maneira minimamente eficaz no nível comunicacional, pois dores, gostos, cheiros e outros aspectos das experiências, em geral, podem ser relatados por quem os sente e, pelo menos, imaginados por uma segunda pessoa. Para melhor exemplificar isso, quando um indivíduo relata uma dor sem muitas especificações, para quem recebe este relato, fica difícil ter uma aproximação com tal fato. Mas, se quem relata define que a dor é no músculo posterior da coxa direita, proveniente de uma arrancada durante corrida em uma subida bem íngreme, que é exatamente no mesmo lugar de uma lesão do qual o atleta entendia estar se recuperando, que a dor é lancinante e que lembra uma facada, fica mais fácil entender (pelo menos parcialmente) o que o outro está sentindo. Quem escuta o relato tem uma aproximação maior ou menor com o que é relatado, fundamentalmente, dependendo da natureza e intensidade de suas experiências anteriores similares, mas também do seu conhecimento objetivo do assunto. Um ortopedista experiente e minimamente sensível imagina a dor de um paciente com lesão de grau 2, em uma segunda contusão, possivelmente, como mais intensa que a do mesmo paciente com lesão de grau 1, na primeira contusão. Se esse ortopedista já teve uma lesão parecida seu manancial sensorial é mais rico. De qualquer maneira, por vezes, há mera compreensão semântica por qual seja o interlocutor que ouve o relato; por outras, até mesmo, recuperação de uma fenomenologia similar, quando há condição material para tal. Claro, que jamais no mesmo grau da pessoa que sente. Ainda assim, se não pudéssemos ter algum acesso às sensações alheias (pelo menos no nível semântico básico), não poderíamos, sequer minimamente, explicar o que sentimos para um bom amigo ou mesmo para um médico em uma consulta. Claro que a dor, em certo sentido

é plenamente subjetiva, no sentido de que *aquela* dor é experienciada plenamente apenas em primeira pessoa, por *aquela* sujeito. Mas ela é, pelo menos parcialmente, comunicável. Nem todos os leitores de Proust são órfãos ou têm uma relação emocional e sensorial intensa com *madelaines*, e, ainda assim, podem construir algum tipo de relação não só semântica, mas, também, emocional e sensitiva (mesmo que seja mínima) com o trecho clássico de *À La Recherche Du Temps Perdu*.

Neste momento, para caminharmos na determinação da noção de subjetividade, precisamos entender que “subjetivo” para Searle é, em tal contexto, uma característica ontológica fundamental de seres conscientes e não, simplesmente, “subjetivo” num sentido pedestre de algo que não atingiu a objetividade:

A subjetividade tem a consequência adicional de todas as minhas formas conscientes de intencionalidade que me fornecem informação sobre o mundo independentemente de mim mesmo serem sempre de um ponto de vista especial. O mundo mesmo não tem ponto de vista, mas meu acesso ao mundo através de meus estados conscientes se dá sempre em perspectiva, sempre a partir de meu ponto de vista (SEARLE, 2006, p. 140).

Assim, o intuito de Searle ao dissertar sobre a relação intrínseca e fundamental da subjetividade com o estudo da consciência é de “descrever um pouco mais detalhadamente a imagem do mundo que contém subjetividade como um elemento de fundação” (SEARLE, 2006, p. 141). Searle, ao falar das bases conceituais para o estudo da consciência, monta uma estrutura de sistemas que tem em seu seio conceitual as teorias da física e biologia, que são comprovadas e aceitas por toda (ou quase toda) comunidade científica. Ao colocar isso em jogo, ele questiona o motivo de levarmos o estudo da subjetividade da consciência para o caminho contrário da objetividade. Por que somos levados a acreditar que existem problemas difíceis e fáceis em relação a consciência? Por que somos levados a questionar as leituras de mundo advindas da experiência e todos os estados provenientes destas interações? Temos tal comportamento pelo fato de termos enrijecido nossas perspectivas em relação ao mundo, de não termos como parte da investigação as relações do observador com o observado, de termos um conceito de mente quase que imaculado (tanto pelo viés do materialismo como pelo do dualismo), que não consegue relacionar a primeira e a terceira pessoas e, assim, todas as inferências que fossem feitas sobre esse tema teriam julgamentos errôneos. O fato de não termos um compartilhamento completo de uma experiência, não deveria ser um argumento contra o estudo objetivo das causas da consciência, nem, muito menos, uma justificativa para negação do estatuto da

subjetividade, pois é contraintuitivo imaginar uma experiência compartilhada⁴ de forma igual com um outro indivíduo.

Seguindo a linha de exposição do autor, quando nos questionamos se temos consciência ou não, já o fazemos a partir de estados conscientes. Esta condição nos levaria a perguntar sobre a relação de consciência em geral com a possibilidade de abordagem da autoconsciência. A perspectiva pragmática e de libertação de pesos metafísicos sobre a qual Searle opera sua análise, leva-o a citar como evidências para a assunção da relação entre consciência e subjetividade o fato de que estou com todos os meus sentidos em ordem, que posso dizer onde estou e que consigo me comunicar e realizar tarefas básicas. Porém, como vimos nos parágrafos anteriores, Searle quer também investigar a consciência do outro. Os passos da investigação sugerida pelo autor começam da seguinte forma: “Se tento observar a consciência de outro, o que observo não é a subjetividade. Mas simplesmente seu comportamento consciente, sua estrutura, e as relações causais entre estrutura e comportamento” (SEARLE, 2006, p. 143). Assim, segundo Searle temos duas linhas que se relacionam. De um lado, temos a estrutura e comportamento de sujeitos e, do outro, o ambiente. Este último, por sua vez, vai fazer que o primeiro grupo tenha, por exemplo, experiências visíveis. Assim, a partir desta causalidade, o observador poderá ter uma maior noção dos estados conscientes do outro, visto que o ambiente os irmana. O autor defende que uma visão ou imagem de mundo depende da perspectiva de quem se relaciona com o meio, um sujeito. E, ainda, que o ambiente seja objetivo, quem se relaciona com ele, fá-lo sempre de maneira subjetiva, mesmo que haja estruturas fundamentais da subjetividade e da consciência, que partilhamos com outros sujeitos.

Searle adentra em outra faceta deste tema: a análise sobre os nossos próprios eventos internos⁵. Seria possível nós adotarmos a mesma abordagem citada anteriormente sobre nossos estados? O autor responde que não, pois temos um colapso entre sujeito e objeto que impede a análise da subjetividade consciente, por não termos uma distinção nítida entre coisa observada e observador, entre sujeito da percepção e o objeto percebido. Assim, “no caso da ‘introspecção’, não há simplesmente nenhuma maneira de fazer tal separação. Qualquer introspecção que eu tenha de meu próprio estado consciente é, ela mesma, esse estado consciente” (SEARLE, 2006, p. 144). Entretanto, também não há negativa por parte do autor

⁴ Podemos ter casos em que experiências podem ser vivenciadas ao mesmo tempo, como sustos e choques. Entretanto não é necessário que tenhamos equivalência entre as experiências. Posso estar como um amigo na sala de casa e os dois reagiriam com um susto ao entrar, repentinamente, um palhaço no ambiente. Entretanto, um poderia sofrer de maneira muito mais intensa e qualitativamente mais complexa que o outro com aquela experiência, por ter coulrofobia.

⁵ O autor está considerando tantos os estados conscientes e também os inconscientes.

de que possa haver uma escala de níveis e graus de verificabilidade destes estados, ou seja, podemos sim perceber tais experiências de nossa subjetividade com ela mesma, só não podemos colocá-la como um objeto padrão de observação, como no exemplo do parágrafo anterior, um objeto externo separável do sujeito. Os problemas da psicologia introspectiva são de uma natureza tal que, ainda que tenhamos algum tipo de análise interna e que os resultados deste método pudessem ser dados suficientes para traçar um panorama geral intuitivo sobre a autoconsciência, como vimos, não são verificáveis da mesma maneira que seriam os dados externos: pois assim teríamos um grau ainda mais profundo de subjetividade, pois são estados subjetivos sobre estados subjetivos, construídos afim de elucidar uma questão de estrutura subjetiva. Configura-se, assim, um terreno escorregadio onde a objetividade padrão é perdida.

Já, voltando a relação da esfera objetiva e subjetiva, o autor defende que os motivos de uma não aceitação sobre o estudo da subjetividade se dá pelo fato de querermos analisar algo que é intrinsecamente subjetivo de forma objetiva. Ou seja, queremos equiparar os objetos do mundo externo com os objetos da subjetividade. Assim, não podemos criar ou remodelar o formato da subjetividade para que a encaixemos nas formas de análises que nos foram passadas ao longo da história do conhecimento, marcadas por uma disjunção entre o material e consciente. Searle defende que a saída não passa por criar um tipo de super-introspecção, mas sim de reconhecer o óbvio: “Os fatos são que os processos biológicos produzem fenômenos mentais conscientes, e estes são irredutivelmente subjetivos” (SEARLE, 2006, p. 145).

Searle continua a análise das investigações da subjetividade criticando uma outra tentativa de estudo do tema da consciência: “o acesso privilegiado”. Assim, substituímos a forma planejada visual da introspecção para uma visão espacial que é a do acesso privilegiado, que tenta construir uma espécie de sala privada onde só o próprio indivíduo poderia adentrar. O argumento contra este tipo de abordagem segue o estilo dos outros: “Mas esta metáfora também não funciona, porque, para haver algo a que tenha acesso privilegiado, eu teria que ser diferente do espaço no qual penetro” (SEARLE, 2006, p. 145). Ou seja, temos novamente um método que pretende observar a observação, mas que claudica, pois não somos capazes de fazer as três distinções citadas por Searle (2006, p. 145): “eu mesmo, o ato de entrar e o espaço que se espera que eu penetre”. Esclarecendo a posição do autor aqui analisado, seria possível fazer uma analogia crítica ao argumento de investigação do “acesso privilegiado”. Quem o defende não nota que suas pressuposições de acesso a si mesmo são análogas a Alice entrando no país das maravilhas (*Alice's Adventures in Wonderland*) mas totalmente distintas em natureza: a personagem principal cai em lugar surreal onde encontra seres e situações que nunca imaginaria

em sua realidade e por isso mesmo vai ganhando alguma familiaridade com o tempo sobre as diferenças do seu mundo habitual e aquele. Podemos comparar tal encadeamento com a estrutura de investigação em questão: não investigamos nossa própria consciência como Alice que “cai” em um mundo, novo, exógeno, bizarro e alheio a sua natureza. Mas quando fazemos um movimento introspectivo não somos um observador destacado ou distante. Desde sempre, já temos relação íntima com nossa própria consciência, ao ponto de não termos uma separação de sujeito e objeto clara e distinta. De onde adviria esse problema sobre tal suposta separação entre objeto e sujeito não aplicável na introspecção? De um modelo herdado: “O modelo é aquele de em que observadores objetivos (no sentido epistêmico) observam uma realidade objetivamente (no sentido ontológico) existente” (SEARLE, 2006, p. 146). Searle conclui que o problema é uma suposição herdada da filosofia e ciência moderna sobre o que seja o acesso à realidade e a observação. Essa seria a barreira que nos impede de ao mesmo tempo aceitar a ontologia subjetiva e nos atira para o canto da sereia da introspecção. Searle entende que é necessário estabelecer a seguinte distinção entre a ontologia e a epistemologia da observação:

A ontologia da observação – por ser oposta à sua epistemologia – é precisamente a ontologia da subjetividade. Observação é sempre observação de alguém; é em geral consciente, sempre se dá a partir de um ponto de vista, tem uma impressão subjetiva etc. (SEARLE, 2006, p.146).

Searle conclui que a partir da distinção entre ontologia e epistemologia da observação traçada acima é forçoso assumir sua implicação: a ontologia da observação é uma ontologia da estrutura do sujeito. E que se assumirmos tal subjetividade, uma epistemologia ainda presa às assunções da modernidade não daria conta da tarefa: “O problema é que, por causa da ontologia da subjetividade, nossos modelos de ‘estudos’, modelos que confiam na distinção entre observação e coisa observada, não funcionam para a subjetividade em si” (SEARLE, 2006, p. 146).

3 Críticas a Armstrong, Changeux, Nagel e McGinn

Esta preocupação com o que entende ser mal rumo das investigações sobre a subjetividade, leva a Searle a citar dois outros autores não da modernidade, mas, sim, da contemporaneidade, quem Searle acredita sofrer dessas mesmas mazelas da tradição, ainda que com roupagem contemporânea, nomeadamente, Armstrong (1980) e Changeux (1985). Para Searle, ambos acabam por dar um caráter de terceira pessoa ao estudo consciência, assim,

tornando-a em um aglomerado de dados epistêmicos objetivos e transformando a ontologia da primeira pessoa num monolito transpessoal, revestido de objetividade, eliminando a subjetividade ontológica. A crítica searleana rejeita tais concepções pelo enrijecimento tanto da epistemologia objetiva, quanto da ontologia objetiva. Assim, de acordo com o autor, tais visões não aceitariam a consciência em toda sua dimensão, por não considerarem como uma de suas principais categorias, a subjetividade ontológica.

Como podemos ver, os esforços de Searle para o avanço de compreensão sobre o problema mente-corpo foram pautados em diferenças categorias simples, uma busca de intuições do senso comum e a busca por bases científicas amplamente aceitas. Entretanto, muitos escritos em filosofia da mente continuam a reforçar a tradição cartesiana e deixam cada vez mais embaraçados os debates acerca deste tema. Ao longo do século XX, temos muitos exemplos de fascinação por uma teoria da mente dualista ou que, ao menos, tivessem em suas bases tais preceitos. Nagel (1974; 1986) defende que não temos nenhuma estrutura de investigação viável para alcançarmos as respostas sobre o que seja a consciência. Searle entende que Nagel pressuporia um tipo de ciência, que só funcionaria, se encontrasse relações logicamente necessárias entre mente e corpo. Searle entende que Nagel exige demais da ciência.

Assim, Searle denuncia que a visão de Nagel parte do pressuposto que a comunidade científica só investigaria necessidades do mundo externo e que fosse crucial aos partidários desta mesma ciência encontrar relações necessárias entre o mundo subjetivo e objetivo. O que se coloca em jogo, neste momento, é uma separação entre causa e experiência, argumentações físicas não responderiam questões subjetivas. Se tivermos um pico de alegria e explicarmos tal processo pelas alterações psicoquímicas do cérebro, ainda teríamos um problema conceitual a se resolver, na visão de Searle: “Nenhuma descrição poderia explicar por que a dor foi consequência necessária de certos tipos de descargas neurônicas” (SEARLE, 2006, p. 146).

De acordo com Nagel, para termos objetividade científica devemos ter a necessidade. E como não podemos estabelecer essa objetividade da necessidade no plano subjetivo, o problema se torna um mistério insondável, que não pode sequer ser investigado por qualquer via científica. Na visão de Searle temos um fenômeno objetivo, investigável cientificamente, mas que, no entanto, gera a uma experiência subjetiva irreduzível. Entretanto uma experiência subjetiva não é necessária nela mesma, no sentido de que não é a mesma para todos os casos, ou seja, não é a mesma para todos os sujeitos. Entretanto, as bases científicas e objetivas do maquinário que a geram e que estabelecem limites para sua ocorrência são a mesmas e variam apenas na compleição contingente de suas ocorrências individuais.

As críticas do nosso autor em tela à estrutura de endereçamento da questão por Nagel remetem para uma um direcionamento tipicamente searleano sobre a consciência: no caso, se sabemos boa parte da estrutura geral do funcionamento cérebro, e se sabemos como as experiências funcionam em um nível neurofisiológico e que estes processos são referenciados em estados intencionais, não há como levantar a dúvida de que estados conscientes são causados por processos cerebrais. Este exemplo demonstra que, para Searle, investigar somente fenômenos materiais necessários é um erro na Filosofia da Mente. Deduzir que o ato de gritar de dor é um ato com algum pendor subjetivo e, por ter este caráter, não poderia ser investigado, seria para Searle um erro, pois retiraríamos essa dimensão da investigação simplesmente porque não está de acordo com sistema de pesquisa científica herdado e por assim não atender à pressuposição de necessidade pedida por Nagel. Como diz o próprio Searle (2006, p. 151): “A argumentação de Nagel, em resumo, mostra somente que não podemos arrancar a subjetividade de nossa consciência para receber sua necessária relação com seu fundamento material”. Searle, no frígir dos ovos, distingue a necessidade causal da base material da experiência da própria ontologia de primeira pessoa que faz essa experiência da consciência se dar em primeira pessoa: “Se a solidez fosse consciente, iria parecer-lhe misterioso que fosse causada por movimentos vibratórios das moléculas em estruturas cristalinas, mas mesmo assim esses movimentos explicam a solidez” (SEARLE, 2006, p. 151-2).

Para encerrar as análises da interpretação de Searle sobre a posição de Nagel no que concerne o problema mente-corpo, Searle apresenta um argumento que adota uma experiência de pensamento, como sua via, no qual ele introduz um observador externo (Deus ou uma máquina). Segundo o autor, para tal ente, não existiria quaisquer diferenças entre as relações de necessitação da ordem matéria/matéria e da ordem matéria/mente. Segundo Searle, o avanço da neurofisiologia dará condições para que possamos estabelecer cada vez mais essas necessidades, mas nos lembra que muitas dessas necessidades vem sendo construídas por investigações específicas sobre domínios específicos. No entanto, para Searle, essa redução causal não eliminará a ontologia de primeira pessoa da consciência, assim como a redução causal da liquidez da água não eliminará a sua própria liquidez. Searle, conclui que: Nagel não demonstrou que o problema mente-corpo seja insolúvel, mesmo dentro de nosso aparato conceitual e nossa visão de mundo correntes (SEARLE, 2006, p. 153).

Ainda sobre as alternativas criadas sobre a solução do problema mente-corpo, temos um outro autor citado por Searle na discussão, Colin McGinn, especialmente considerado em seu livro intitulado *The Problem of Consciousness*. No caso, McGinn defende que o problema que

Searle tenta dissolver, nunca será resolvido por uma questão de princípios. As suposições do autor são segundo Searle as seguintes:

1. Consciência é uma espécie de “coisa”. 2. Esta coisa é conhecida pela “faculdade de introspecção”. Consciência é o “objeto” da faculdade introspectiva, da mesma forma como o mundo físico é o objeto da faculdade de percepção. (...) 3. Para que tenhamos uma compreensão das relações mente-corpo, teríamos que entender “o elo” entre consciência e o cérebro (SEARLE, 2006, p. 153-4).

A construção de McGinn é uma espécie do dualismo clássico (ainda que roupagem contemporânea) que não se distancia muito em termos de estrutura daquele de Descartes. Entretanto, o caso de McGinn é mais grave pois ele nega qualquer relação explícita entre mente e corpo e, mesmo Descartes, responsável por essa separação, defendeu a existência de um elo, no caso a glândula pineal. Em McGinn, nem isso teríamos e autor conclui, com teor obscurantista sobre o objeto, que temos apenas acesso à consciência pela faculdade da introspecção e que ela se constituiria em um mistério completo à investigação.

McGinn nada mais é que um dos grandes herdeiros do dualismo, ao usar termos como “coisa” (*thing*), “objeto da introspecção” e necessidade de “interação” e repetir de maneira recalcitrante a mesma estrutura cartesiana, sendo capaz, ainda, de a tornar ainda mais pobre. Para Searle, McGinn se distancia das duas principais características da consciência: a) ser uma estrutura advinda de capacidades cerebrais, mas b) com caráter subjetivo. Nota-se nessa postura dos misterianistas um tratamento da consciência como tema abstruso e inacessível. Mais que isso, há uma sensação de medo quando estes autores se deparam com o problema, como o próprio Searle (2016) acusa. O ex-professor da *University of California, Berkeley*, entende, analogicamente, que a resistência do misterianismo em assumir a consciência como uma propriedade sistêmica natural é semelhante a que se negasse a característica de liquidez da água, em um dado momento, por não conseguir relacionar tal característica sistêmica de sua estrutura a meios plenamente competentes ou exaustivos para estudos definitivos sobre sua estrutura atômica e molecular.

Ao afirmar que a faculdade da introspecção é o meio mais confiável para se entender a consciência, McGinn recai nos dilemas da introspecção, levantados por Searle e, já, amplamente tratados aqui. A introspecção, no que tange à consciência, é limitada, pois não pode garantir a independência entre a coisa observada e o observador. A suposição mais problemática de McGinn é sobre a impossibilidade de estabelecimento de um elo entre consciência e cérebro. Diante de todas evidências empíricas que temos, como alguém pode ainda negar que os estados

cerebrais tenham “alguma” relação como o cérebro? McGinn afirma que não teriam sequer “relação por contaminação” passível de ser aferida. Searle interpreta a posição de McGinn não como negando a existência de tal “elo” entre cérebro e consciência, mas, sim, estabelecendo que seja impossível a priori a compreensão desse elo, pois ele seria dado por uma estrutura oculta e que nossa relação com a consciência seria numenal e inacessível à introspecção.

4 A delimitação de estados conscientes

Searle (2016) defende que a consciência tem a capacidade de realizar inúmeras atividades e que cada ação tem formas diferentes de desempenho de acordo com as suas modalidades. Assim, a consciência pode ser considerada como um grande organizador de experiências que são originadas das interações de cada organismo com o mundo e também as interações do organismo com seus próprios estados. Searle afirma que: “a consciência nos dá poderes de discriminação muito maiores de que teriam os mecanismos inconscientes”. (SEARLE, 2006, p. 158). É compreensível encontrar pesquisadores que vão contra esta abordagem de estudo da consciência, levantando questionamentos sobre os critérios de demarcação de estados de consciência. Para discutir esse ponto, Searle cita o estudo de Penfield (1975) onde é exemplificado com clareza sobre como a consciência pode “fugir” e o indivíduo continuar realizando estados que usualmente são operados de maneira consciente. Para Searle, isso só aconteceria porque os indivíduos no momento desse “escape” da consciência estariam realizando atividades rotineiras, onde não se fazia muito necessário discriminação em um alto nível, ou seja: “O comportamento complexo pode ser pré-programado na estrutura do cérebro pelo menos até onde sabemos algo sobre como o cérebro funciona em tais casos. Aparentemente, uma vez iniciada, a atividade pode seguir seu curso mesmo durante um ataque de *petit mal*”⁶. (SEARLE, 2006, p. 159).

5 Consciência e *Background* – à guisa de conclusão

Na natureza, teríamos as mais diferentes formas de consciência e suas discriminações, como defende Searle, ao citar reiteradas vezes seu cachorro e suas capacidades cognitivas e

⁶ Um paciente, a quem chamarei A, era um dedicado estudante de piano e sujeito a automatismo do tipo denominado *petit mal*. Era propenso a fazer uma ligeira interrupção na sua prática, que sua mãe reconhecia como o início de uma “ausência”. Então, ele continuaria a tocar por um tempo com destreza considerável (PENFIELD, 1975, p. 39, apud SEARLE, 2006, p. 159).

discriminatórias, ou mesmo, ao defender explicitamente que consciência é uma característica de cérebros humanos e de outros animais. Searle, propõe que a consciência tem capacidades evolutivas que competem a capacidade de ter uma sensibilidade de fato, flexibilidade de comportamento e criatividade que nos coloca numa posição de menor determinação e maior “liberdade”, de maior fineza discriminatória e de maior autonomia. A flexibilidade de comportamentos e, ainda mais, a criatividade nos confeririam vantagens evolutivas claras em comparação com seres vivos como plantas que, ainda que tenham seus tropismos não são capazes de gramáticas de ação mais complexas e maleáveis. Enquanto a planta no máximo se projeta ou se retrai em direção ao sol, o comportamento humano vagueia, por exemplo, entre banho de sol, pulo na cachoeira, ficar na rede na sombra ou ir para um quarto com ar condicionado. Essa confusão sobre o papel da evolução na produção da consciência só se mostra pelo fato de haver uma incompreensão sobre o que herdamos como traço biológico. Segundo Searle (2016), podemos classificar tal análise como um darwinismo excessivamente grosseiro, onde qualquer ação (ou quase todas) seriam ações predispostas ao longo de nossa evolução. Algumas atividades não têm nenhuma etiologia evolutiva óbvia, ou seja, não são atividades relacionadas a memórias filogenéticas: não se herda o gosto de colecionar selos austro-húngaros da época do declínio do império ou de ouvir podcasts sobre análises táticas da escalação do Botafogo ou do Flamengo. Essa são construções sociais e que geralmente tem um pano de fundo que denota uma dimensão prazer/desprazer e por isso os questionamentos sobre o papel da evolução na construção da consciência não podem ser feitos de forma desatenta. E, além, disso, somos um animal que por causa do seu processo evolutivo foi capaz de criar uma dimensão sociocultural que nos permite ter uma grande flexibilidade de atualização de fenótipos segundo demarcações ditadas pelo pano de fundo (*Background*). O *Background* é um conjunto de capacidades mentais não representacionais que permite a ocorrência de toda forma de intencionalidade no sentido de que capacita um organismo ter estados mentais intencionais de determinado tipo que o habilite a se relacionar com o mundo de diversas maneiras, por meio de um saber prático (*know-how*, ou saber como). Na visão searleana, o *Background* (o pano de fundo) é de ordem biológica e cultural, é constituído por recursos biológicos e culturais sem os quais nenhuma possibilidade de intencionalidade funcionaria. Sem esses recursos não se poderia, absolutamente, ter qualquer estado intencional, e para sua ativação basta o envolvimento engajado dos estados intencionais que relacionam o organismo ao mundo.

Referências

CHANGEUX, J-P. *L'homme neuronal (Les Temps des Sciences)*. Paris, Fayard, 1983.

McGINN, C. *The problem of consciousness: Essays Toward a Resolution*. Oxford, Blackwell, 1991.

NAGEL, T. What is like to be a bat. *Philosophical Review*, LXXXIII, 4, p. 435-50, 1974.

NAGEL, T. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

PENFIELD, W. *The mystery of the mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

SEARLE, J. R. *A redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.