

**UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI**

**Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas**

**Frederico Fernandes de Castro**

**A FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN R. SEARLE NA PERSPECTIVA  
EMERGENTISTA**

**Diamantina  
2017**

**Frederico Fernandes de Castro**

**A FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN R. SEARLE NA PERSPECTIVA  
EMERGENTISTA**

Dissertação apresentada para ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas, linha de Linguagem, Filosofia e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Lana de Carvalho.

**Diamantina  
2017**

Ficha Catalográfica – Serviço de Bibliotecas/UFVJM  
Bibliotecário Anderson César de Oliveira Silva, CRB6 – 2618.

C355f	<p>Castro, Frederico Fernandes de A filosofia da mente de John R. Searle na perspectiva emergentista / Frederico Fernandes de Castro. – Diamantina, 2017. 62 p. : il.</p> <p>Orientador: Leonardo Lana de Carvalho</p> <p>Dissertação (Mestrado Profissional – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. 2016.</p> <p>1. Mente. 2. Consciência. 3. Propriedades. 4. Emergentismo. 5. Searle, I. Título. II. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 128.2</b></p>
-------	---

Elaborado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

FREDERICO FERNANDES DE CASTRO

**A FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN R. SEARLE NA PERSPECTIVA  
EMERGENTISTA**

Dissertação apresentada ao  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM CIÊNCIAS HUMANAS - STRICTO  
SENSU, nível de MESTRADO como  
parte dos requisitos para obtenção do  
título de MAGISTER SCIENTIAE EM  
CIÊNCIAS HUMANAS

Orientador : Prof. Dr. Leonardo Lana  
De Carvalho

Data da aprovação : 15/03/2017

  
Prof. Dr. YURI ELIAS GASPAR - UFVJM

  
Prof.ª Dr.ª BÁRBARA CARVALHO FERREIRA - UFVJM

  
Prof. HERON LAIBER BONADIMAN - UFVJM

  
Prof. Dr. MARCOS ROGERIO CINTRA - UFVJM

*Aos meus filhos Emanuel Kant e Miguel Frederico*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente aos meus pais, que souberam me incentivar nesta caminhada de estudos, onde desde a minha infância foi sendo provocada. Ao meu pai Expedito Gomes de Castro, que agarrado ao volante de um caminhão/ônibus buscou o sustento de nossa família. A minha mãe Maria de Fátima Fernandes de Castro, que com a sua vida doada ao serviço do próximo como auxiliar de enfermagem, ensinou-nos muitas lições, uma delas de nunca nos esquecermos de nossa origem e acreditar sempre no nosso potencial. Ao meu eterno avô (*in memoriam*) João Rodrigues (vovô Jacú, que popularmente de jacú não tinha nada) sentado à sua poltrona se tornou uma grande referência filosófica e a minha avó Maria do Rosário (Rozarina de Jacú) que não cessa de me colocar em suas orações. Minha avó Alice (*in memoriam*) com seu jeito carinhoso sabia agradecer cada um dos seus netos. Aos meus irmãos, Flávio, Fabiano, Fagner e Maria Alice (nega Preta), cada um, ao seu jeito vai dando força um pro outro nesta caminhada, que é a vida.

A minha amada esposa Jozyanne, que soube suportar comigo esta caminhada sempre me auxiliando nas horas mais difíceis, principalmente nos dias, meses e anos que tivemos de passar distantes um do outro, além de tudo, não perdeu o vigor e construímos uma linda família com nossos filhos Emanuel Kant e Miguel Frederico.

Aos meus amigos de Diamantina, que o tempo nos tornou uma família: Jader, Lia, Jorge, Juninho e Gabi.

Ao meu estimado amigo e grande incentivador, Atanásio Mykonios, em todo momento difícil soube trazer um bom ombro amigo. Todas as nossas conversas nos faz crescer cada dia.

Ao meu orientador e mentor Prof. Leonardo Lana, com sua sensibilidade reconhece o potencial de cada orientando, exímio pesquisador que sem sua orientação não seria capaz de chegar neste momento tão marcante em minha vida.

Aos meus amigos: Carlos Eduardo (Compadre Duda), João Antônio, Jessica, João de Zuca e diversos outros que sempre estão comigo nas mais diversas batalhas. Ao meu primo e compadre André, onde toda visita em Belo Horizonte, sentamos, ao lado de um violão e uma boa cerveja e revigoramos nossas energias.

A minha estimada cunhada Carliane(Madrinha) sempre incentivando no crescimento pessoal, profissional e intelectual.

## RESUMO

Crítico dos modelos propostos para a Filosofia da Mente, John R. Searle, baseado na tradição da Filosofia Analítica Contemporânea e na Filosofia da Linguagem, inicia sua pesquisa sobre o problema da consciência dialogando com as Neurociências, com a Inteligência Artificial e com as Ciências Cognitivas. Searle defende que a mente é uma propriedade emergente do sistema nervoso. Com o naturalismo biológico ele propõe respostas acerca do problema mente-corpo aceitas e criticadas por muitos, além de apontar algumas falhas recorrentes em outras propostas. Objetiva-se nesta dissertação, tendo como ponto de partida o conceito de consciência, apontar contribuições das reflexões emergentistas sobre o problema da corporeidade da mente baseadas na teoria proposta por Searle. O presente procede pelo estudo de um renomado livro do autor intitulado *A redescoberta da Mente*. Para análise também foram utilizados alguns interlocutores que lhe são contemporâneos e comentadores, dando espaço para diálogos que se mostram pertinentes às elaborações conceituais de Searle. Metodologicamente esta pesquisa está fundamentada na análise conceitual a qual foi delineada pela Filosofia Analítica dos séc. XIX e XX. Sobre a organização da dissertação, o no primeiro momento do texto propõe expor uma breve síntese do autor e suas obras, bem como a análise do conceito de emergência. Neste capítulo destacam o diálogo entre Searle e Thompson quanto ao termo emergência. No segundo momento tratamos do problema da consciência e seu lugar no universo através da exposição de teorias sobre a relação mente e corpo. Destacaremos as críticas de Searle às abordagens que postulam tentativas de solucionar tal problema partindo de princípios reducionistas e dualistas. Analisaremos como que a partir destas críticas ele efetua um modo peculiar de conceitualizar a mente. Searle constrói um aparato teórico diferente de muitas tradições vistas até então. Analisa-se no terceiro e último momento a irreducibilidade da mente. O naturalismo biológico refuta argumentos reducionistas, defendendo que a mente não pode ser reduzida à sua estrutura, ao sistema nervoso. Searle refuta também qualquer possibilidade de compreensão da mente a partir de preceitos dualistas ou metafísicos que buscam a existência da mente para lá das relações causais dos elementos constituintes do encéfalo. De modo geral, do ponto de vista emergentista defendemos que o naturalismo biológico não perde sua força argumentativa, pelo contrário, ele se torna ainda mais consistente e abrangente. Destacamos que Searle definindo a mente como uma propriedade emergente do sistema nervoso foge do escopo epifenomenista, mas entende que, a exemplo da relação estômago/digestão, o cérebro em sua organização é capaz da emergência da consciência. Isto é, dado os elementos  $x$  em uma organização  $y$ , é possível predicar sobre uma propriedade a qual podemos chamar de consciência que emerge da relação entre  $x$  e  $y$ . Este é um dos pontos mais caros para nosso trabalho, ou seja, entender o naturalismo biológico a partir desta possibilidade emergentista. De modo conclusivo, Searle se apresenta bastante crente na possibilidade de definir a mente como uma propriedade ordinária de um sistema biológico aprofundando-se em uma visão naturalista em Filosofia da Mente e, mesmo que não tenha tido a vontade de ser descrito como um emergentista, mostramos que seus postulados estão alinhados com esta abordagem, herdando tanto de seus avanços quanto de suas limitações.

**Palavras Chave:** Mente; Consciência; Propriedade; Emergentismo; Searle

## ABSTRACT

Critical of proposed models for the Philosophy of Mind, John R. Searle, based in the tradition of analytic philosophy and the philosophy of language, start his research on the problem of consciousness dialoguing with the Neurosciences, with Artificial Intelligence and Cognitive Sciences. Searle argues that mind is an emerging property of the nervous system. With the biological naturalism, he proposes answers to mind-body problem accepted and criticized by many, as well as pointing out some flaws applicants in other proposals. The objective of this dissertation is, taking as starting point the concept of consciousness, pointing contributions of emergence reflections on the problem of embodiment of mind based on the theory proposed by Searle. This makes the study of renowned book by the author entitled *Rediscovery of Mind*. For the analysis we have also used some contemporary interlocutors and reviewers, giving some place for pertinent conversations on the main conceptual elaborations of Searle. Methodologically this study is based on the conceptual analysis, which was delineated by the analytic philosophy of the 19th century and 20th century. About the organization of the dissertation, the first moment of the text proposes to present a brief summary of the author and his works, as well as the analysis of the concept of emergency. In this chapter they emphasize the dialogue between Searle and Thompson regarding the emergence term. In the second moment we deal with to expose the problem of consciousness and its place in the universe through exposure to theories about the mind-body relationship. We stress the criticism of Searle to approaches that postulate attempts to solve this problem based on reductionist and dualist principles. We propose to analyze here how, from these criticisms, he performs a peculiar way to conceptualize the mind. Searle builds a theoretical apparatus, different from many traditional ones. It is analyzed in the third moment, the irreducibility of mind. The biological naturalism rejects reductionist arguments, arguing that the mind cannot be reduced to its structure, to the nervous system. Searle refutes any possibility of understanding mind from dualistic precepts or metaphysicians seeking the existence of mind beyond the causal relations of the constituent elements of the brain. In the third session the focus will be one of the problems most applicants of philosophy of mind that is the concept of intentionality. In general, from the emergentist point of view we argue that the biological naturalism does not lose its strength of argument, on the contrary, it becomes even more consistent and comprehensive. We emphasize that Searle definition of mind as an emerging property of the nervous system is out of scope for epiphenomenalism. Following the example of the relation stomach/digestion, the brain in its organization is capable of emergence of consciousness. This is because the elements  $x$  in an organization  $y$ , it is possible to preach on a property which we call consciousness that emerges from the relationship between  $x$  and  $y$ . This is one of the most important points for this work, i.e., to understand the biological naturalism from the emergence. In conclusive terms, Searle presents itself quite a believer in the ability to set the mind as an ordinary property of a biological system by drilling down a naturalist vision in philosophy of mind and, even if they did not have the desire to be described as an emergentist, we show that its postulates are aligned with this approach, inheriting both of their advances and their limitations.

**Key words:** Mind; Conscience; Properties; Emergence; Searle



## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

**Figura 1 –Esquema expondo as principais teses frente ao problema mente-corpo..... 15**

**Figura 2 – Sistema Searleano .....48**

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. SOBRE JOHN R. SEARLE E O CONCEITO DE EMERGÊNCIA .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1 Apresentação do Autor .....</b>	<b>16</b>
<b>1.2 Uma Introdução ao Conceito de Emergência.....</b>	<b>18</b>
<b>2. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA .....</b>	<b>24</b>
<b>2.1 Dos Tipos de Dualismo .....</b>	<b>25</b>
<b>2.2 Dos Tipos de Materialismo Monista.....</b>	<b>30</b>
<b>2.3 Analisando o Problema a partir de Searle.....</b>	<b>33</b>
<b>2.4 O Emergentismo Fraco e o Naturalismo Biológico.....</b>	<b>35</b>
<b>3. A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA .....</b>	<b>40</b>
<b>3.1 Dos Tipos de Redução.....</b>	<b>41</b>
<b>3.2 O Problema Mente-Corpo numa Perspectiva Sistêmica .....</b>	<b>46</b>
<b>3.3 Searle e a Irredutibilidade da Consciência.....</b>	<b>47</b>
<b>3.4 Da separação entre Ontologia e Epistemologia.....</b>	<b>50</b>
<b>3.5 Searle Emergentista .....</b>	<b>52</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>56</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>61</b>

## **PREFÁCIO**

Nascido em uma pequena cidade do interior mineiro, propriamente uma das cidades mais velhas do Vale do Jequitinhonha, Minas Novas – que já teve seus dias de glória em cerca de 1730 – foi o berço das minhas primeiras indagações. Aos meus 15 anos de idade, decidi por conta própria, inicialmente até temido por minha mãe, entrar para um instituto de formação sacerdotal em Araçuaí. Conhecendo então, na minha formação secundarista a mãe de todas as ciências: a Filosofia.

Em todos os anos de minha formação secundária, tivemos matérias voltadas para o estudo filosófico. Assim iniciava minha paixão por esta ciência. Concluído os anos desta formação, ingressei na Faculdade de Filosofia e Letras de Diamantina - FAFIDIA, até então mantida pela Fundação Educacional do Vale do Jequitinhonha – FEVALE. Com professores que vinham, em sua maioria da capital mineira, foi trilhando meu caminho de formação superior, acrescido das matérias obrigatórias do Seminário Diocesano São José, pelo qual tenho muita estima.

Findado meu primeiro ano de filosofia, tomei uma decisão que mudaria os rumos do sonho de ser padre e decidi deixar o Seminário, mas continuei com os estudos de filosofia por mais um ano. Como a FAFIDIA era uma instituição de ensino superior particular, e com poucas fontes de renda, decidi abandonar os estudos de filosofia e fui trabalhar, inicialmente na cidade de Virgem da Lapa, depois Araçuaí, Medina e Teófilo Otoni no ramo de vendas e manutenção de computadores, onde comecei a conhecer as tecnologias. Após algum tempo decidi ir para a capital mineira em busca de melhores condições.

Na capital mineira, trabalhei com telemarketing e prestei o vestibular na PUC-MG para o curso de Ciências da Computação. Isso me levou ainda mais a aprofundar um pouco no campo das tecnologias. Depois de minha demissão da empresa de telemarketing insisti ainda mais um pouco em viver na capital, mas as condições pioraram aos poucos, trabalhei em oficina de montagem e manutenção de ar condicionado de veículos, depois em uma funilaria veicular quando reencontrei, em uma visita que fiz a Araçuaí, meu antigo coordenador do curso de Filosofia na FAFIDIA que me incentivou a voltar para a sede da faculdade, em Diamantina, para encerrar meus estudos em Filosofia.

Deixei Belo Horizonte e me mudei para Diamantina onde terminei os meus créditos e fiz minha primeira defesa de TCC com o tema: *Nietzsche e pós-modernidade: Um Paradoxo*

*sobre a Morte de Deus*, tendo como orientador o prof. Ms. Geová Nepomuceno. Terminada esta etapa, vi que não poderia parar de estudar. Foi então que decidi entrar para UFVJM, no curso de Humanidades.

Na UFVJM fiz diversas amizades, uma das primeiras foi com o Prof. Atanásio Mykonios, mesmo já eliminado o crédito em teoria do conhecimento, ingressei nesta disciplina e comecei a frequentar o grupo de estudos por ele formado chamado CEFIL. Na ocasião, o professor Atanásio tinha sido aprovado para o doutorado, no entanto, não deixou minhas pesquisas desamparadas, foi quando me apresentou o prof. Leonardo.

Em uma reunião de orientação de estudos, o prof. Leonardo convidou-me para ir ao seu gabinete onde começamos uma discussão sobre o que pesquisar. Até então, sabendo ele sobre meus primeiros estudos em Nietzsche, colocou-se à disposição para me auxiliar no que fosse preciso.

Em meio a nossa conversa, o prof. Leonardo lançou um questionamento que me deixou embaraçado. Lembro-me de que disse: “existem pesquisadores que acreditam que a mente não causa nada ao corpo?” Como assim? No meu raso conhecimento, o que acontece com as pessoas que possuem doenças como a depressão? O que tais pesquisadores chamam de mente? Qual é a relação entre corpo e mente? Neste despertar descobrimos o que pesquisar.

Comecei meus estudos nesta área onde conheci um filósofo americano, John Searle, comecei a aprofundar nos estudos sobre o problema mente/corpo. Em meio ao início da pesquisa, algumas indagações dentro da teoria searleana, surgiu o processo seletivo do programa de pós-graduação mestrado em Ciências Humanas, e, vendo que poucas pesquisas tinham sido feitas no Brasil fundadas no Searle, decidi propor ao programa uma pesquisa voltada ao estudo sobre a filosofia da mente de John Searle demonstrando que a perspectiva emergentista não fere os fundamentos de sua teoria.

Assim, tornei aluno do programa, propus diversos resumos em congressos, financiados pela FAPEMIG -MG viajei diversas vezes, na maioria junto com meu orientador, conheci pessoas do país inteiro que têm pesquisas dentro deste escopo da filosofia da mente. Uma área nova dentro da filosofia me fez aceitar este desafio de propor uma pesquisa que estude a filosofia da mente, dentro de uma metodologia searleana, inserindo os conceitos do emergentismo baseado em autores de renome internacional.

## INTRODUÇÃO

O que é a mente? Esta questão tem incomodado bastante a comunidade científica e filosófica desde o surgimento da filosofia. Todavia, o problema mente-corpo vem sendo tratado desde o surgimento da Filosofia na antiguidade. De muitas propostas, há quem acredite, por exemplo, Descartes (1596-1650), que a mente seja uma entidade espiritual que se acopla ao corpo temporariamente, iniciando o vínculo no nascimento e desvinculando na morte. Neste sentido Heil (2001) descreve que a mente seria somente um espírito que toma por si um corpo finito onde sua libertação se dá através da morte. Outras perspectivas entendem a mente como algo intrínseco ao corpo. “Uma mente está presente quando o corpo está organizado de um modo particular, e está ausente no caso contrário” (HEIL, 2001, p. 29). Assim, o estudo da mente é um dos enigmas profundos da Filosofia Contemporânea.

Cientistas que procuraram respostas para o problema mente-corpo ou esbarravam em questões de ausência de método, ou entendiam que tais questões fogem do escopo da ciência, considerando ser uma problemática meramente filosófica, tornado o problema cientificamente irrespondível (SEARLE, 2006). Um outro lado perigoso que circunda o estudo da mente através da filosofia é a transposição de algumas verdades dogmáticas dos laboratórios para o discurso filosófico, que tendem a minimizar a reflexão, tornando assim comum o surgimento de concepções reducionistas fortalecidas pelo rigorismo característico de abordagens filosóficas (BUNNIN, 2002). Quando a ciência concebia o problema de cunho meramente filosófico, e que bastava um pequeno passo para a aceitação que algumas descrições filosóficas não possuem verdades estabelecidas, e que cada proposta pode ser tão boa quanto a outra, fez com que a filosofia em relação à ciência tomasse um status além de ingênuo, um pouco inadequado (SEARLE, 2006).

(...) a concepção positivista da ciência como uma acumulação constante de conhecimento factual, e da tarefa do filósofo como análise conceptual do método científico, cedeu o lugar a uma atitude em relação à ciência ao mesmo tempo mais cética e mais ativa. Mais cética porque poucos filósofos estão em busca do único método presente em todo empreendimento chamado “ciência”; e mais ativa porque a filosofia da ciência interage mais diretamente com os resultados científicos. (SEARLE, 2002, p. 11-12)

O que percebemos com isso é que, embora não haja deveras uma concepção comum – o que para nós torna ainda mais instigante o estudo filosófico da mente – a filosofia não deixa de lado os resultados experimentais. A grande questão é a que conclusões poderemos chegar

com tais resultados apresentados pela experimentação acerca da mente. Conforme Searle (2002, p. 15) descreve “todo o nosso vocabulário, nossa terminologia a respeito do mental e do físico, necessita de uma complexa revisão.” Isso faz com que o papel do filósofo seja revisto. O autor retoma as origens do perfil das investigações filosóficas vistas deste prisma. Em uma análise sobre a história do pensamento filosófico Searle (2002) diz que:

O objetivo dos filósofos, portanto, é estabelecer verdades analíticas concernentes a relações lógicas entre os conceitos de nossa linguagem. Nesse período da filosofia, sua tarefa era considerada a tarefa da análise conceitual. Onde os filósofos tradicionais consideravam sua tarefa a de discutir a natureza do bem, da verdade, do belo e do justo, os filósofos analíticos positivistas e pós-positivistas assumiam sua tarefa como a de analisar o significado de conceitos como “bondade”, “verdade”, “beleza” e “justiça”. (SEARLE, 2002, p. 4-5)

Metodologicamente, é a partir desta perspectiva que pretendemos trabalhar o conceito de consciência descrito por J. R. Searle, mas entendendo que hoje as investigações filosóficas e científicas não possuem uma linha divisória nítida (Searle, 2002) Todavia, parece bastante promissor, continua Searle (2002), que a atividade filosófica se debruce mais sobre a análise conceitual. Desta forma estamos realizando uma investigação sob a forma analítica, buscando uma análise conceitual, remontando os diálogos de Searle com os teóricos de sua época, investigando alguns conceitos, por exemplo, os conceitos de emergência, sistema e propriedade, findando em uma descrição analítico-conceitual por Searle mesmo descrita em seu artigo publicado em 2002 intitulado Filosofia Contemporânea nos Estados Unidos.

Filósofo e grande crítico dos modelos propostos sobre a consciência e a intencionalidade, John R. Searle tem seus estudos baseados na escola analítica, a partir da qual desenvolveu sua filosofia da linguagem, notadamente a partir da teoria dos atos da fala de John L. Austin (1911-1960). Através da Filosofia da Linguagem, que por ele é considerada um dos ramos da Filosofia da Mente (SEARLE, 2002), elabora diversas críticas às concepções ortodoxas e dominantes, propondo uma visão alternativa de como devemos entender o conceito de mente. Dialogando com as Neurociências, com a Inteligência Artificial e com as Ciências Cognitivas, Searle defende que a mente é uma propriedade emergente do sistema nervoso. Com o que chama de naturalismo biológico ele propõe respostas acerca do problema mente-corpo aceitas e criticadas por muitos.

Entende Searle a consciência como uma propriedade emergente de um sistema natural ordinário. Fundando o naturalismo biológico, ele acredita que a mente deva ser analisada como uma propriedade puramente natural. Extirpado toda e qualquer possibilidade que fuja ao fechamento causal e ao determinismo lógico, demonstraremos que o naturalismo

biológico não escapa do princípio emergentista. Dada as características naturais do sistema, Searle, em sua obra, expõe a consciência como uma propriedade emergente de alguns destes sistema. Todavia, entendemos que Searle deve mais aos pressupostos emergentistas do que ele está pronto à assumir.

Não obstante, tal afirmação não contradiz em nada a proposta searleana, por ele nomeada de naturalismo biológico. Deste modo, a irreduzibilidade da consciência não causa consequências profundas no discurso científico (SEARLE, 2006). Entender que a mente é ontologicamente irreduzível não contradiz a redutibilidade causal. Isso somente ocorre quando tentamos buscar conceitos para a consciência de forma particionada (PRATA, 2010). A intencionalidade é entendida por Searle (2006) como uma característica estrutural da consciência. Buscaremos compreender o que são atitudes intencionais e por que são importantes para o entendimento sobre a consciência, característica esta que, sem menosprezar a unidade, familiaridade, dentre outras descritas pelo autor, é de suma importância para o nosso trabalho.

Esta dissertação objetivando analisar o estudo filosófico sobre a mente na perspectiva de Searle, busca dar destaque para seu pensamento emergentista. Searle não se auto nomina emergentista, no entanto este é o foco de nosso trabalho. Do ponto de vista emergentista defendemos que o naturalismo biológico não perde sua força argumentativa, pelo contrário, ele se torna ainda mais consistente e abrangente. O presente trabalho será elaborado a partir de uma análise mais aprofundada das obras clássicas do autor, como *A Redescoberta da Mente* (1992/2006), bem como outras obras consagradas do autor pertinentes ao nosso trabalho, tanto quanto artigos de periódicos. A partir de tais leituras aprofundamos nas discussões elaboradas por Searle com outros teóricos compreendendo tais propostas e como sua teoria dialoga com seus contemporâneos a respeito da Filosofia da Mente, indicando assim o quanto a reflexão pelo autor estabelecida é pertinente e importante para a reflexão filosófica sobre a mente.

Sobre a organização da dissertação, o primeiro capítulo expõe um pouco sobre a vida e as obras do autor estudado, bem como uma fundamentação teórica do conceito de emergência, deixando o leitor mais à vontade num Searle emergentista. Seus diálogos com autores contemporâneos dá uma ênfase para o emergentismo como uma abordagem teórica.

No segundo capítulo propomos expor o problema da consciência. Efetuaremos uma pequena descrição desde René Descartes (1596-1650) e seus contemporâneos. A partir desta descrição buscamos um diálogo que se transcorre pelas confluências e discordâncias ao pensamento searleano, tentando encontrar qual é o lugar da consciência na natureza.

Destacaremos as críticas de Searle às abordagens que postulam tentativas de solucionar tal problema partindo de princípios reducionistas e dualistas.

Analisaremos como que a partir destas críticas ele efetua um modo peculiar de conceitualizar a mente. O naturalismo biológico proposto por Searle nasce deste distanciamento mas a partir de diversas propostas já encontradas por ele. Searle reedita um aparato teórico diferente de muitas tradições vistas até então ao mesmo tempo que se apoia, em nossa perspectiva, sobretudo no pensamento emergentista já vigente. Trilhando, pelas críticas feitas por Searle descreveremos correntes materialistas e dualistas; duas grandes vertentes de pensamento que se opõem e que em sua visão incorrem em implausibilidade. A partir destas posições Searle emite sua resposta frente às confusões conceituais encontradas. Com o naturalismo biológico, Searle dá respostas a diversas questões sobre a consciência desde sua definição até a procedimentos metodológicos experimentais para sua investigação.

Analisa-se no terceiro capítulo a irreducibilidade da mente. O naturalismo biológico refuta argumentos reducionistas, defendendo que a mente não pode ser reduzida à sua estrutura, ao sistema nervoso. Searle refuta também qualquer possibilidade de conceptualização da mente a partir de preceitos dualistas ou metafísicos que buscam a existência da mente para lá das relações causais dos elementos constituintes do encéfalo. Isso demonstra que, embora muitos afirmam que a consciência não possui um lugar neste mundo real, dando a ela um caráter metafísico, primeiramente que sua existência é real e natural. Depois que a consciência é passível de investigação científica, e que nem todos os métodos científicos positivistas de redução não alcançam a mente como um todo. De onde o importante papel da filosofia em sua análise crítica e rigorosa.

De forma sistemática, apresentamos inicialmente as propostas reducionistas indicando alguns autores que atestam a veracidade de suas teorias, encontrando em Searle os pontos falhos de tais propostas. Deste modo, incorremos em discutir finalmente de modo aprofundado o conceito de propriedades emergentes usado pelo autor na tentativa de solucionar o erro deixado pelos materialistas reducionistas. Para tanto afirmamos a irreducibilidade da consciência como um argumento muito importante para a reflexão sobre a mente.

Assim, no terceiro capítulo encontramos alguns pontos importantes e de muita relevância no estudo sobre a consciência. Um deles é que, dada a afirmação de existência da consciência, ela é causalmente emergente de uma estrutura de neurônios complexamente organizada. Outro é que reduzir a consciência a suas causas subjacentes é um equívoco teórico,



visto que não compreenderia a consciência como um todo, isto é, a causalidade do sistema. Eliminar a existência dos *qualia* seria incorrer em um erro grotesco. Atestar sua existência e sua ineficácia causal também o seria.

Outro ponto importante que é trabalhado, é que quando se afirma sobre a irreduzibilidade da consciência, tal afirmação não produz consequências profundas no nosso entendimento do mundo, muito menos incita nossos métodos científicos ao erro. Isso quer dizer que não muda em nada a aceitação da irreduzibilidade ontológica da consciência. O capítulo demanda uma atenção muito grande pois visa conciliar a redução causal com a irreduzibilidade ontológica que muitos teóricos têm maiores dificuldades para entender. A impossibilidade de conciliação de ambos se encontra nos métodos que dispomos para a investigação científica. Este ponto de vista de Searle representa um avanço na história da filosofia contemporânea e no estudo científico da mente, pois demonstra que não fere nosso conhecimento do mundo nem causa profundas consequências para as ciências.

Neste terceiro capítulo é importante se atentar que a proposta searleana se encaixa nos padrões de reflexões emergentistas, herdando de suas vantagens e de suas limitações. Embora o próprio Searle não aceite ser chamado de emergentista, todo corpo teórico e suas defesas a respeito da consciência depende da tese emergentista. Sua crítica ao epifenomenismo, que podemos considerar também uma abordagem emergentista, não coloca o emergentismo em xeque. Além de não minar o emergentismo, pensar a proposta de Searle deste modo, não induz suas afirmações ao erro. Isso nos é muito caro visto que o tema deste trabalho é vislumbrar a proposta searleana do ponto de vista da relação características do todo e características das partes.

Perpassando os três capítulos defenderemos que a tese emergentista é o principal apoio teórico do naturalismo biológico. Tratar a proposta de Searle como uma abordagem emergentista irá demandar uma análise mais detalhada dos conceitos de emergência que são descritos em algumas de suas produções. Embora o próprio autor em textos e algumas palestras critique esta possibilidade, entender o naturalismo biológico a partir de princípios emergentistas não traz necessidade de alteração do conceito searleano de mente. Mas entendemos que ele o torna melhor.

Searle (2006) critica esta possibilidade pois a tese emergentista é associada ao epifenomenismo. Para o epifenomenismo a consciência é uma característica emergente de um sistema organizado de neurônios, sendo a consciência fruto de evolução natural. Neste ponto

existe uma concordância entre Huxley (1874) e Searle. No entanto a maior crítica ao emergentismo se refere à sua forma epifenomênica, de tal modo que podemos entender o naturalismo biológico como uma defesa de uma forma alternativa de emergentismo. Huxley (1874) entende a consciência como uma propriedade causada pelo cérebro mas sem eficácia causal. A este emergentismo Searle (2004) critica dizendo que “a capacidade de causação da mente pode ser reduzida à composição dos elementos e relações ambientais”.

Esta concepção de emergência causal, vamos chama-la de 'emergente 1', tem que ser diferenciada de uma concepção muito mais aventureira, vamos chama-la de 'emergente 2'. Uma característica F é 'emergente 2' se F é 'emergente 1' e se F tem poderes causais que não podem ser explicados por interações causais entre a, b, c ... Se a consciência fosse 'emergente 2', então a consciência poderia causar coisas que não poderiam ser explicadas pelo comportamento causal dos neurônios. A ideia ingênua aqui é de que a consciência vaza pelo comportamento dos neurônios no cérebro, mas uma vez que foi esguichada para fora, em seguida, tem uma vida própria. (SEARLE, 2004, p. 702)

Searle (2006) publica em 1992 o livro intitulado *A Redescoberta da Mente*, no qual se encontra o capítulo “A Irredutibilidade da Consciência”. Este ele inicia descrevendo características emergentes de um sistema. Argumentamos, que é irrefutável, a importância primeira do conceito de emergência para o sistema searleano. Vejamos:

Suponha que eu tenha um sistema *S*, constituído de elementos *a, b, c*. Por exemplo, *S* podia ser uma pedra e os elementos podiam ser moléculas. Em geral, haverá características de *S* que não são, ou não necessariamente, características de *a, b, c...* Por exemplo, *S* podia pesar cinco quilos, mas as moléculas individualmente não pesam cinco quilos. Chamemos tais características de ‘características do sistema’. A forma e o peso da pedra são características do sistema. Algumas características do sistema podem ser reduzidas ou concebidas ou calculadas a partir das características de *a, b, c...* simplesmente a partir da maneira que eles estão combinados e dispostos (e às vezes a partir de suas relações com o ambiente). Mas algumas outras características do sistema não podem ser concebidas meramente a partir da composição dos elementos e relações ambientais; têm que ser explicadas em termos das interações causais entre os elementos. Vamos chamar estas de ‘características do sistema causalmente emergente’. Solidez, liquidez e transparência são exemplos de características do sistema causalmente emergente. (SEARLE, 2006, p. 161- 162)

Para alcançarmos a definição naturalista biológica do autor é importante que percorramos estes caminhos descritivos sobre o que Searle busca responder e quem são seus principais oponentes, pois é este o cenário que obtemos até hoje sobre as reflexões e tentativas de resposta para o problema da mente.

Este crescente número de abordagens teóricas pode ser descrito na seguinte figura adaptada de Teixeira (2000) por Carvalho e Lopes (2010) e Carvalho (2011).

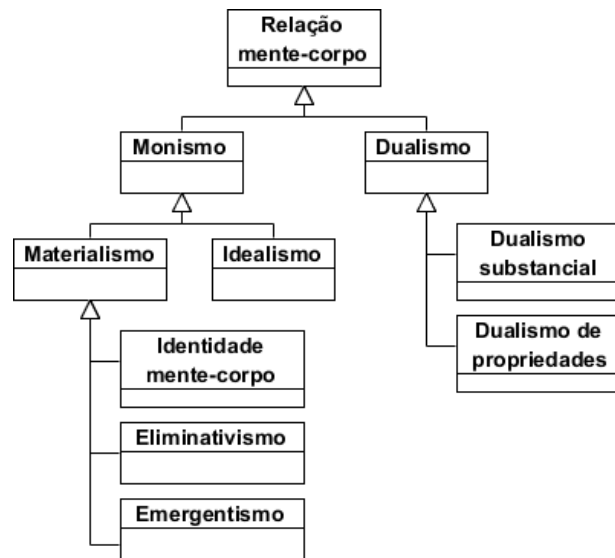


Figura 1: Esquema exposto as principais teses frente ao problema mente-corpo usando UML (CARVALHO, 2011, p. 11)

Esta figura ilustra nosso ponto de partida, situar as colaborações searleanas ao problema mente-corpo na classe emergentista, passando por diversas formas e tentativas de solução.

A estruturação deste trabalho, portanto, torna-o uma pesquisa onde nossa intenção é o estudo analítico / conceitual da proposta de Searle, conduzindo esta perspectiva ao diálogo com outras abordagens recentes. O estudo das obras do autor não leva em conta sua cronologia de produção, visto que é um recorte de sua teoria sobre a mente, a consciência e a intencionalidade, deixando de lado belos trabalhos sobre a linguagem, atos da fala e, dentre outros, importantes escritos notadamente em filosofia social. De nosso ponto de vista, a perspectiva de Searle encontra um lugar na natureza para a consciência.

## 1. SOBRE JOHN R. SEARLE E O CONCEITO DE EMERGÊNCIA

### 1.1 Apresentação do Autor

John Rogers Searle nasceu em Denver, no dia 31 de julho de 1932. Escritor e filósofo americano, é professor da Universidade de Berkeley, na Califórnia, Estados Unidos. Membro da Academia Americana de Artes e Ciências e da Academia Europeia de Ciências e Arte. É Também conferencista da BBC.

Quando conseguiu uma bolsa de estudos (Rhodes) na Inglaterra, Searle teve como mentores J. Austin, P. F. Strawson (1919-2006), Isaiah Berlin (1909-1997), e Stuart Hampshire (1914-2004), onde acidentalmente entrou nos estudos de filosofia, uma vez que após pagar sua viagem para Europa não queria mais voltar. Parafraseando Searle, isso foi um sonho de vida de qualquer intelectual. Tais teóricos tem suas raízes fundamentadas na filosofia analítica o que também o levaria em breve para Oxford, onde obteve o diploma de graduação e um doutorado em filosofia e ética. Lecionou filosofia em Oxford de 1956 a 1959. (DOTY, 2004)

Politicamente envolvido em movimentos de liberdade civil e de expressão o que levou sua carreira docente e de escritor a serem interrompidas, sendo posteriormente o primeiro professor titular a participar de tais movimentos. Em 1959 Searle iniciou seu escritos de filosofia da linguagem em Berkeley.

Após um período turbulento em que ele ficou desconhecido fora da academia até 1972, Searle começou a fazer algumas contribuições para uma revista quinzenal (New York Review of Books), a qual se tornaria o fórum de diversos debates.

Esteve no Brasil em 1981, na Universidade Estadual de Campinas, cuja palestra mais tarde seria publicada sob o título “*Notes on Conversation*”. Em 2000 recebeu o Prêmio Jean Nicod concedido ao filósofo líder na área de Filosofia da Mente, além de diversos títulos *honoris causa*.

Sua filosofia inicia no campo da linguagem com pesquisas voltadas para os atos da fala iniciada por John Langshaw Austin (1911-1960) e até os dias de hoje ainda inacabada (DOTY, 2004). A partir de suas pesquisas fundamentadas em filosofia analítica e filosofia da linguagem, Searle se insere nos campos de pesquisa sobre consciência e estados mentais, da intencionalidade, da percepção, entre outros como livre arbítrio na filosofia da mente.

Em Filosofia da Mente tratou de temas como Intencionalidade, o problema mente-corpo, o problema da consciência, da liberdade e da neurobiologia, o problema dos *qualia*, entre outros. Dentre estes, esta pesquisa irá tratar mais aprofundadamente da questão do problema mente-corpo, do naturalismo biológico e, a partir daí, entender seu passo teórico dentro de uma concepção emergentista.

Em suas obras, dentre diversas produções, Searle iniciou sendo reconhecido dentro da comunidade científica e filosófica quando publicou um artigo *Proper Names* em 1958. Em comunhão com as ideias de Frege (1848-1925), ele defende uma posição acerca da natureza dos nomes próprios, segundo “qual todo nome próprio é associado a um determinado conjunto de descrições que determinam que o objeto é designado por este nome.” (CASTAÑON, G., 2006 p. 99) Deste modo, um nome designa indiretamente, ou seja, está ligado com um conjunto de descrições intrinsecamente definidas e são necessária e suficiente para a descrição do objeto particular.

Com respeito adquirido dentre a comunidade filosófica, principalmente à ligada a tradição da filosofia analítica no ocidente, foi com *Meaning and Speech Act*” (1962) e *What is a Speech Act?* em 1965 que Searle iniciou suas contribuições.

(...)Searle começou a oferecer à filosofia contribuições verdadeiramente semanais. Sendo um desenvolvimento do trabalho de seu mestre John Austin, a teoria dos “*speech acts*”, ou ‘atos de fala é a primeira de Searle a influenciar diretamente a psicologia cognitiva, particularmente a psicologia da linguagem. (Sternberg, 2000). Em suma, Searle(1965/1996b) nos evidencia que um ato de elocução verbal é sempre também uma ação no mundo, ou seja, quando dizemos algo, sempre fazemos algo. Todas as declarações são atos de fala que necessariamente se enquadram em uma das cinco categorias seguintes: eles podem ser representativos (transmitem uma crença), diretivos (tentam levar alguém a fazer algo), comissivos (compromete o falante para uma ação futura, como por exemplo uma promessa), expressivos (expressam estados internos do falante) ou performativos (quando o ato de emissão da frase muda um estado de coisas intencional como: “eu vos declaro marido e mulher”). (CASTAÑON, G. 2006, p. 99)

Assim, o termo intencionalidade se torna central na teoria dos atos da fala de Searle. Deste modo, na obra *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983) Searle uma reflexão bastante profunda sobre o que é a intencionalidade. Assim, intencionalidade entendida por Searle (2002/2010), bem como por filósofos, linguistas e psicólogos como uma propriedade de muitos estados mentais que “dirigem-se a” ou “dizem respeito a” estados de coisas no mundo.

Se tenho uma crença, um desejo ou um medo, essa crença, esse desejo ou esse medo sempre terão algum conteúdo. Sempre dizem respeito a alguma coisa, ainda que essa coisa não exista, ou seja uma alucinação. Mesmo quando o indivíduo está

completamente equivocado, deve existir conteúdo mental que ao menos pareça fazer referência ao mundo. (SEARLE, 2002/2010, p. 9-10)

Para tanto, dentro da teoria da intencionalidade, Searle elabora conceitos importantes para a filosofia da mente como *background* (ou ‘pano de fundo’), distinção geral dos tipos e conteúdos de atos intencionais, que segundo Searle “a maior parte de nossa consciência, mas não toda, é intencional” (SEARLE, 1992/2006, p. 188), bem como direção de ajustes e condição de satisfação.

A partir daí, Searle começa a trilhar o campo da filosofia da mente, onde naturalmente foi sendo moldado, partindo dos problemas puramente específicos da filosofia da linguagem, dos atos da fala e sobre a intencionalidade, o que leva-o a ele a ter uma posição diante de dilemas como consciência e mente. Este ponto para nosso trabalho é fundamental, pois é o nosso principal objeto de pesquisa.

Tais indagações começam por respostas às propostas de inteligência artificial (SEARLE, 1997) fundando a metáfora do “quarto chinês” um dos experimentos que ficou bastante conhecido para os teóricos da filosofia da mente o que deu a Searle bastante respaldo e importância dentro da filosofia da mente.

Em 1992, Searle publica o livro *The Rediscovery of the Mind* (“A redescoberta da Mente”) – livro chave deste trabalho – onde expõe sua posição diante as diversas propostas e tentativas de solução do problema da consciência, bem como seu posicionamento diante de tantas abordagens (ver Figura 1), além de apresentar sua rejeição pelo materialismo e pelo dualismo.

A rejeição do dualismo se dá pois este não corrobora com o aparato conceitual de que a consciência é um fenômeno natural, isto é, gerada de alguma forma a partir do cérebro. Este mesma rejeição ocorre quanto ao materialismo, uma vez que dos diversos tipos de reducionismos, a consciência não se enquadra nestes parâmetros, ou seja, a consciência seria irreduzível aos estados neurofisiológicos. Aceitar estes tipo de redução seria negar a existência dos estados subjetivos, internos, qualitativos, (SEARLE, 1992/2006) que veremos mais adiante.

## **1.2 Uma Introdução ao Conceito de Emergência**

Para iniciar nosso entendimento sobre como a filosofia searleana seria possível de ser encaixada dentro dos parâmetros emergentistas, neste capítulo sugerimos uma breve análise do conceito de emergência baseada em Evan Thompson (2007) e sua interpretação da teoria de Searle.

Searle e também Thompson, são bastante diferentes quando fazem o uso de termos emergentistas. Ambos realizam uma defesa da emergência como conceito central na análise da relação mente-corpo, mas o primeiro centrado no conceito de propriedades emergentes e o segundo centrado no conceito de processos emergentes. (CARVALHO, et al, 2015)

Em sua crítica a que Nagel (1974/2004) entende como reducionismo da mente, ele advoga que a mente é uma propriedade especial, única, singular. Radicalmente distinta de qualquer outra propriedade emergente da natureza.

“... what makes the mind-body problem unique, and unlike the water-H<sub>2</sub>O problem or the Turing machine-IBM machine problem or the lightning-electrical discharge problem or the gene-DNA problem or the oak tree hydrocarbon problem, is ignored.” (NAGEL, 1974/2004, p. 528)

Em Searle (1992/2006), as propriedades mentais não podem ser reduzidas aos elementos neurológicos do sistema ou à composição dos elementos do sistema nervoso. As propriedades mentais são assim simplesmente “... propriedades biológicas ordinárias de nível superior de sistemas neurofisiológicos como os cérebros humanos.” (Searle, 1992, p. 44). As propriedades são aspectos dos sistemas tão distintos dos elementos e compostos destes que “... parece improvável que cada tipo de estado mental haja um e somente um tipo de estado neurofisiológico ao qual seja idêntico.” (SEARLE, 1992/2006, p. 58). Searle (1996/2010) diz que: “Não há razão para supor que apenas sistemas com neurônios como os nossos possam apresentar estados mentais...” e que assim “... a ‘teoria da identidade tipo a tipo’ foi substituída pela ‘teoria da identidade caso a caso’.” (p. 14). Ainda neste trecho ele manifesta a crença de que o que torna possível o mesmo estado mental realizável por diferentes estados neurofisiológicos é que “... servem à mesma função na ecologia geral do organismo.” (p. 14). Podemos dizer que para Searle mentes não são simplesmente processos mentais, pois o conceito de processos mentais não envolve propriedades mentais. É deste modo que interpretamos sua conhecida argumentação de que: “Mentes não podem ser equivalentes a programas, porque programas são definidos de maneira puramente formal ou sintática, enquanto as mentes possuem conteúdos mentais.” (SEARLE, 1996/2010, p. 14).

Não vemos motivo para refutar a versão forte da inteligência artificial por isso, sobretudo em conhecimento das propriedades emergentes que sistemas de redes neurais, sistemas dinâmicos e sistemas complexos computacionais são capazes de causar. Neste texto de 1996, Searle aparece bem mais aberto: “A meu ver, o resultado recente mais interessante da ciência cognitiva foi o desenvolvimento desses ‘modelos de redes neurais’ para explicar a cognição humana.” (SEARLE, 1996/2010, p. 15).

Ambos, Nagel e Searle entendem que a irredutibilidade da consciência ocorre pois é impossível à metodologia das ciências naturais fazer o que costumam fazer em seu procedimento epistêmico normal: objetivar. Ora, a dureza de um diamante é notória entre os materiais, todavia raramente se percebe a verdade óbvia de que a dureza é antes uma propriedade mental, usada como base do conhecimento da dureza física. As pessoas agem como se a dureza mental fosse a realidade da natureza em si. O cientista, mesmo se possui consciência da lacuna, age metodologicamente em terceira pessoa, trata da dureza real, mesmo tendo acesso somente a suas propriedades mentais. O método científico lhe permite tal esquecimento, sem consequências profundas para seu trabalho, afirma Searle (1992/2006). Não obstante, há uma propriedade que resiste de modo especial ao procedimento normal de “redução” (esquecimento ou negligência) da ciência: a consciência. Não há como eu esquecer ou negligenciar minha experiência consciente e passar a entendê-la em termos de propriedades objetivas do meu sistema nervoso (NAGEL, 1974/2004; SEARLE, 1992/2006).

Existem lacunas intransponíveis para Searle. Uma lacuna ontológica, pois propriedades não podem ser reduzidas a processos ou estruturas, mas também epistemológica, pois ele não considera simples reduzir ou identificar duas propriedades mentais específicas. Existe minha consciência (1) de minha consciência (2) e minha consciência (1) das propriedades neurológicas (3). O modo de conhecimento da consciência não é o mesmo. Um chama-se acesso subjetivo (2) e o outro acesso objetivo (3). O fato analítico pode ser irrefutável, todavia o processo metodológico das ciências naturais vai continuar tratando a consciência dos outros de modo objetivo. Naturalistas vão continuar tratando suas consciências como fenômenos naturais, provenientes de seus corpos, de seus sistemas nervosos. Isto ocorre sem consequências profundas para a ciência (SEARLE, 1992/2006). Em certa perspectiva é possível dizer que:

O emergentismo epistemológico diz que a melhor forma de compreender um sistema se encontra ao nível da estrutura, comportamentos e leis de todo o sistema; e o emergentismo ontológico diz que um todo é mais do que a soma das suas partes e das suas propriedades intrínsecas. [...] esta oposição entre partes versus todo, ou entre



características básicas (concebidas como propriedades intrínsecas de particularidades microscópicas) versus características emergentes é parte do problema, e não parte da solução. (THOMPSON, 2013, p. 479)

Thompson (2007/2013) entende que usar uma terminologia baseada em “propriedades” é um vestígio do dualismo cartesiano que torna o problema intransponível. O debate sobre ascendência e sobre a capacidade de causação descendente de propriedades não passaria de uma reedição da interação mente-corpo em Descartes. “Desta perspectiva, a expressão causalidade descendente é sintomática de um reconhecimento parcial de causalidade do sistema, juntamente com uma incapacidade para mudar completamente para uma perspectiva de causalidade do sistema.” (THOMPSON, 2013, p. 489)

Embora a designação propriedade emergente seja generalizada, prefiro a de processo emergente. Em rigor, não faz sentido dizer que uma propriedade emerge, mas apenas que acaba por ser realizada, instanciada ou exemplificada num processo ou entidade que emerge no tempo. (THOMPSON, 2013, p. 480-81)

A emergência como processo realiza-se no tempo, como ação, como movimento dos elementos estruturais. Do mesmo modo que o corpo propicia o caminhar e o ato de caminhar no meio modifica o corpo, Thompson entende que os processos ao modificarem a estrutura inauguram um sistema autopoietico (autoprodutor). “A emergência é um processo temporal, mas as propriedades (quer consideradas como universais ou como abstrações linguísticas) são atemporais.” (THOMPSON, 2013, p. 481). Ele argumenta que a vida não é uma coisa como estas propriedades, mas um processo emergente. A relação de auto-organização entre processo e estrutura em um meio tem uma relevância bastante importante para as capacidades causais dos processos emergentes. “Os processos emergentes com interesse para a abordagem enativa ocorrem em sistemas complexos ...” (THOMPSON, 2013, p. 482).

Os sistemas complexos são originados a partir da interação de elementos cujos processos modificam suas estruturas mantendo uma rede acoplada ao meio externo (THOMPSON, 2013). Somente tais sistemas de interações não lineares podem gerar processos emergentes. Máquinas que possuem elementos interligados somente por processos lineares são capazes apenas de produzir “resultantes”. Em sistemas autopoieticos o interior do sistema propicia um meio onde podem ocorrer eventos que não poderiam ocorrer fora dele. No caso da célula, a síntese proteica e a replicação de ARN/ADN são um exemplo, afirma Thompson (2007/2013). A noção vaga de “causação descendente” para o autor indica somente que um sistema autopoietico modifica a probabilidade de ocorrências ao produzir um meio interno diferenciado do meio externo. Ora, este conceito de “causação descendente” é perfeitamente conivente com a seleção natural. Não há uma propriedade que produz coisas no interior do

sistema, mas a produção de um meio no interior de uma forma emergente que possibilita ocorrências.

“Limitação” é, portanto, uma noção formal ou topológica (Deacon, 2003). A forma, configuração ou topologia de um sistema limita ou evita certos comportamentos possíveis que as partes poderiam ter por si mesmas, ao mesmo tempo que lhes abre novas possibilidades em virtude dos estados a que o sistema pode aceder como um todo (JUARRERO, 1999 segundo THOMPSON, 2013, p. 487)

Ou ainda citando Varela, diz Thompson:

A causalidade descendente corresponde à influência que a relação dos componentes do sistema tem no comportamento desses componentes. Mais precisamente, corresponde à influência da organização topológica do sistema sobre os seus processos constituintes (VARELA, 1979 segundo THOMPSON, 2013, p. 489)

Thompson (2007/2013) entende que esta dinâmica em larga escala pode modular as interações complexas do sistema neuronal o que acaba “... implicando ou ‘atraindo’ o comportamento de neurónios individuais para um padrão particular de atividade global.” (p. 484)

A emergência dessas propriedades distintas e irreduzíveis (como a “vida” ou a “consciência”), dada uma organização de nível macro suficiente, e a sua superveniência nesse nível macro, foram entendidas como factos brutos da natureza, a ser aceites numa “atitude de piedade natural”, na frase de Samuel Alexander.” (THOMPSON, 2013, p. 492)

Thompson cita um trecho de Searle coerente com estas ideias de substituir a ideia de ‘propriedade’ pela de ‘processos’ e de forma ou topologia do sistema: “A forma correta de pensar isto não é tanto “descendente”, mas como causalidade do sistema. O sistema, enquanto sistema, tem efeitos causais sobre cada elemento, embora o sistema seja constituído por esses elementos.” (SEARLE, 2000 segundo THOMPSON, 2013, p. 489).

Reduzir as propriedades a processos e eliminar o conceito pode afastar o dualismo mas em que medida inviabiliza o trato da mente em seu aspecto fenomênico? Não precisaríamos mais falar nem de ascendência e nem de descendência causal da propriedade mental. Eliminar tem seus benefícios. Todavia, se não existe propriedades o que seriam os qualia?

[...] a abordagem que Kim faz à emergência é inteiramente dominada pelo problema cartesiano mente corpo [...] uma concepção muito abrangente e problemática do “físico”, que inclui tudo o que tem a ver com a biologia e a psicologia, exceto a consciência fenomenal (que é excluída, não como algo imaterial, mas como algo que resiste à análise redutiva fisicalista), os únicos candidatos que restam para a emergência são os “qualia”, as propriedades qualitativas ou fenomenais da experiência consciente. (THOMPSON, 2013, p. 502)

Entre os *qualia* e a causação descendente. Manter no corpo teórico apenas processos emergentes possibilita lidar de forma bastante eficiente com a noção intuitiva de causação

descendente, mas dificulta a compreensão dos *qualia*. Não parece ser fácil optar pelos dois, todavia a crítica de Thompson parece ser bem melhor aplicada ao dualismo de propriedades do que ao emergentismo de Searle. Ainda sobre a descendência: “Essa influência é topológica. Portanto, não se trata de uma força externa que atua sobre algo, mas de uma interligação ou relação entre processos.” (THOMPSON, 2013, p. 490). O clássico problema do interacionismo cartesiano ressurgiu ao se pressupor que uma propriedade de um todo pode provocar alterações nos elementos. Se as propriedades dos todos não têm esta capacidade causal são assim supérfluas, mas se possuem essa capacidade violam o “fechamento causal do físico”. Com efeito, uma solução é não se falar de propriedades de um todo, mas da topologia do todo. Até que ponto é possível entender os *qualia* como formas, topologias, configurações ou padrões para desconstruir o problema mente-corpo? Sugerimos um passeio pela filosofia searleana e os precursores desta ideia. A esta problemática retornaremos nas considerações finais para um posicionamento.

## 2. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA

Este capítulo tratará sobre o problema da consciência e de algumas tentativas de explicar a consciência do ponto de vista de diversos teóricos e abordagens. Sugerimos ao leitor o retorno, sempre que necessário, à Figura 1 (pág. 15) para melhor posicionamento e entendimento da sequência metodológica por nós adotada.

Searle (1992/2006) acredita que um termo aproximado para “consciência” (do inglês *consciousness*) seria “ciência” (do inglês *awareness*, que aqui tem o sentido aproximado de *conhecimento*) embora não sejam exatamente equivalentes em significado, tendo em vista que o termo *ciência* esteja mais ligado à noção de cognição do que à noção geral de consciência.

O que é a “consciência”? Certamente, como já introduzimos, esta é uma das grandes questões da filosofia contemporânea. O que ocorre é que qualquer conceito de mente, frente a uma análise mais minuciosa, tem problemas em se manter tão evidente. A impossibilidade de darmos uma definição aristotélica para a “consciência”, que seja necessária e suficiente, via gênero e diferença, pode nos levar a confundir “consciência” com “autoconsciência”. Isso pode se dar tanto por razões epistemológicas, como por costume. Portanto, ainda que não consigamos dar uma definição necessária e suficiente, Searle (1992/2006) considera importante dizer o que significa esta noção em termos fenomênicos.

O que quero dizer por ‘consciência’ pode ser melhor ilustrado por exemplos. Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto tiver acordado. Quando vou dormir, ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados conscientes cessam. Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito baixo de intensidade e vividez do que a consciência desperta ordinária. (SEARLE, 1992/2006, p. 124)

O objetivo geral deste capítulo é discutir o problema da consciência situando-o dentro de nossa concepção científica do mundo. “A razão para enfatizar a consciência numa explicação da mente é que ela é a noção mental central.” (SEARLE, 1992/2006, p. 125) De algum modo ou de outro, quaisquer noções mentais – intencionalidade, subjetividade, causação mental, etc. – só podem ser compreendidas a partir de suas relações com a consciência. Portanto, propomo-nos a refletir inicialmente sobre os reducionismos, esclarecendo brevemente qual o diálogo que Searle (1992/2006) faz indicando ao leitor os caminhos percorridos por ele para, assim, afirmar a consciência como propriedade emergente, atestando a irredutibilidade e sua eficácia causal, demonstrando que a irredutibilidade não causa consequências profundas no estudo e métodos definicionais pois não causa “nenhuma consequência imprópria” (SEARLE, 1992/2006, p. 179).

## 2.1 Dos Tipos de Dualismo

Um dos filósofos notoriamente reconhecido dentro da reflexão sobre o problema mente/corpo foi René Descartes (1596-1650) que, em seus estudos, traz a mente para o centro da discussão, o que impulsiona a reflexão filosófica do tema até os dias atuais. Embora tenha facilitado o progresso científico sobre a mente, sua separação mente/corpo é filosoficamente confusa para nossos métodos de definição e, até o século XX, tornou-se um enorme obstáculo para a compreensão do lugar da mente na natureza.

Em sua teoria, Descartes entendia que mente e corpo são substâncias diferentes. Tais substâncias se relacionam intimamente no caso dos seres humanos. Esta proposta é conhecida como “dualismo de substâncias” conforme demonstrado na figura 1. Para sustentar tal teoria, o filósofo francês, compreendia que, através de sua observação de mundo, o universo era composto por objetos materiais – que possuem extensão e ocupam um espaço, por isso foi por ele intitulado *res extensa*, e objetos não materiais, ou seja, que não possuem extensão e assim intitulados *res cogitans*. Estes objetos não materiais, que também poderemos chamar de objetos mentais, podem ser caracterizados como pensamentos e sensações (HEIL, 2001). Assim, como caracterizar o tamanho de um a sensação? Como calcular a espessura de um pensamento?

Deste modo ele argumentava que o corpo e a alma (mente) são duas substâncias totalmente distintas e que possuem propriedades incompatíveis. Segundo Teixeira (1994);

Ele supunha que mente e matéria teriam propriedades radicalmente diferentes. Um pedaço de matéria, por menor que fosse, seria sempre divisível. O mesmo não podemos afirmar acerca de uma ideia ou de um estado mental: não teria cabimento supor que um dia poderíamos dividir um pensamento em fatias, da mesma forma que fazemos com um pedaço de pão ou uma barra de ferro. Mesmo quando temos uma ideia complexa e procuramos transformá-la em várias ideias simples, cada uma delas será sempre uma unidade indivisível. (TEIXEIRA, 1994, p. 5)

A separação entre mente e corpo foi altamente aceito pelos contemporâneos de Descartes e uma solução bastante convincente para os questionamentos sobre a existência da alma (mente). De acordo com esta aceção, o problema ontológico da mente dá por resolvido para os parâmetros do século XVII, que ainda por cima não contrariava os preceitos do cristianismo ainda muito fortemente difundido na Europa.

Além da indivisibilidade das propriedades mentais, uma importante diferença entre o mental e o material é qualitativa como argumenta Heil (2001);

Pense nas qualidades da sua experiência de uma dor no dedo grande do pé. Pode achar que é difícil falar dessas qualidades, mas isso não impede que esteja ciente delas. Agora, pergunte-se a si mesmo se poderia alguma vez encontrar essas qualidades num objeto material. Um neurocientista que faça uma observação do seu sistema nervoso enquanto experimenta a dor não observará nada qualitativamente parecido com sua dor. De fato, esta possibilidade parece não fazer qualquer sentido. (...) As qualidades das nossas experiências conscientes parecem não ter nada a ver com as qualidades dos objetos materiais – de fato, parecem ser diferentes das qualidades de qualquer objeto material concebível. (HEIL, 2001, p. 32)

Outro argumento importante na proposta cartesiana dualista é de cunho epistemológico. Comumente chamada de problema do “acesso”. O acesso que possuímos aos nossos estados mentais é direto, diferente do nosso acesso à *res extensa* que passa pelos nossos órgãos do sentido, isto é, pelo corpo. (SEARLE, 1992/2006)

Ora, de acordo com o sistema cartesiano, altamente aceito para sua época, uma das lacunas mais fortes em contestação desta teoria foi o problema da interação. Como é ocasionada a interação entre a mente e o corpo, visto que são substâncias totalmente distintas?<sup>1</sup> (DESCARTES, 1643/2013). Pode uma substância desprovida de matéria alterar estados materiais?

Escrevi desse modo porque julguei que foram essas meditações, antes que aqueles outros pensamentos intelectualmente menos exigentes, que lhe levaram a encontrar obscuridade em nossa noção de sua união; pois parece-me que a mente humana não pode conceber (a) a distinção da alma em relação ao corpo e (b) sua união com o corpo, concebendo-as muito claramente e ambas ao mesmo tempo. É por isso que nos é exigido concebê-las como (b) uma única coisa e, ao mesmo tempo, como (a) duas coisas, o que é contraditório. Quando escrevi minha carta, pensei que você ainda tinha em mente as razões que provam que (a) a alma é distinta do corpo; e não lhe queria solicitar deixá-las de lado para trazer à tona a noção de (b) sua união, a qual todo mundo sempre experimenta em si mesmo sem filosofar – simplesmente por saber que é uma pessoa singular que tem tanto corpo e pensamento, cujas naturezas são tais que esse pensamento pode mover o corpo e pode sentir o que acontece com o corpo. (DESCARTES, 1643 apud FICHBORN, M. p. 182-183)

Mediante tais questões o filósofo francês tentou oferecer uma solução para o problema da interação predicando sobre a existência de uma glândula, que seria responsável por estabelecer esta ligação: a glândula pineal. Seria ela a responsável por fazer tal ligação entre mente-corpo, estava portanto no intermédio do material com o imaterial.

---

<sup>1</sup> No ano de 1643, na data de 28 de Junho, a Princesa Elisabeth recebe uma carta, em resposta a suas indagações, do filósofo Francês, René Descartes, onde ele expõe sobre suas inquietudes e indagações a respeito da interação corpo-alma. Esta carta foi publicada na revista Inquietude, Goiânia, vol. 4, nº12, jan/jul 2013

Ora, mesmo com a glândula pineal Descartes (1643) não soluciona o problema da interação e do determinismo causal do universo. Para Barra et al. (2005), “A própria definição de "determinismo" é de difícil formulação. Brevemente, é a tese de que o estado do Universo em um instante fixa ou determina o estado do Universo em qualquer instante futuro” (p. 183).

Além do determinismo, a proposta cartesiana fere o princípio filosófico da razão suficiente onde tudo possui uma causa.

Princípio da razão suficiente, que afirma que tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma razão (causa ou motivo) para existir ou para acontecer, e que tal razão (causa ou motivo) pode ser conhecida pela nossa razão. O princípio da razão suficiente costuma ser chamado de princípio da causalidade para indicar que a razão afirma a existência de relações ou conexões internas entre as coisas, entre fatos, ou entre ações e acontecimentos. Pode ser enunciado da seguinte maneira: “Dado A, necessariamente se dará B”. E também: “Dado B, necessariamente houve A” (CHAUI, M. 2000, p. 73)

Mesmo assim diversas propostas surgem na tentativa de solucionar o problema interacional entre mente e corpo, como o paralelismo exposto por Leibniz (1966) que exclui a possibilidade da existência da interação causal entre as substancias mentais e materiais, pois o universo já seria estabelecido previamente com leis que regiam a harmonia, ou seja, tudo que se passa nos estados mentais já são harmoniosamente preestabelecidos nos estados físicos. (LEIBNIZ, 1966) Deste modo, de acordo com o paralelismo, as mentes parecem interagir com o mundo material, no entanto esta interação é somente uma ilusão, ou aparência. Os eventos mentais e eventos materiais ocorrem paralelamente. Quando, por exemplo, temos a experiência de tocar em uma panela quente – evento material – procede a nossa sensação de dor – evento mental. Ou seja, os eventos na mente acontecem em uma covariância com eventos no mundo físico sem que haja nenhuma interação causal entre ambos.<sup>2</sup> (HEIL, 2001)

Entretanto, a distância metafísica que Descartes e seus contemporâneos estabelecem entre a mente e o corpo material impede a interação causal. Ou seja, o mundo material é um sistema causalmente fechado e qualquer evento no mundo material é causado por algum outro evento material e os seus efeitos são apenas eventos materiais. Qualquer explanação que mencione todas as causas materiais de um evento material é uma explanação

---

<sup>2</sup> Outra interessante proposta moderna foi o Ocasionalismo que por muitas vezes aparece associado a escritos de Nicolas Malebranche (HEIL, 2001). Diferente do paralelismo, que sugere uma covariância entre eventos mentais e eventos físicos sem que haja interação causal, funcionando desta forma lado a lado, o ocasionalismo torna deus – entidade metafísica – responsável pela existência e sequência de eventos. Quando por exemplo, pegamos em uma panela quente, deus deseja a ocorrência da sensação dor na sua mente. Assim, o ponto central desta possibilidade está na existência de uma entidade suprema e metafísica que, diante do evento material, ocasiona na sua mente um evento mental.

causal completa do evento, visto que as leis materiais governam o universo e as relações entre eventos materiais não possuem exceções.

É por isso que as pessoas que nunca abordam as coisas de uma maneira teórica e usam apenas seus sentidos não têm nenhuma dúvida de que a alma move o corpo e que o corpo age sobre a alma. Elas tratam a alma e o corpo como uma coisa única, isto é, concebem sua união. ‘Eu sou igual a elas’, pois conceber a união entre duas coisas é concebê-las como uma única coisa. (DESCARTES, 1643/2013, p. 181-182)

Aceitar o dualismo cartesiano nos obriga abandonar a visão da ciência moderna de um mundo material causalmente autocontido (SEARLE, 1992/2006). Isso indicaria que a mente não pode agir sobre o corpo sem violar as leis que governam seus constituintes materiais. Na medida em que consideramos implausível a intervenção de mentes não materiais no mundo material, devemos considerar o dualismo cartesiano implausível (SEARLE, 1992/2006).

A falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, “mental” e “físico”, são tão ameaçadores para nós e têm uma história tão execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar cartesianismo. Relutamos em reconhecer qualquer dos fatos consensuais que soam “cartesianos” porque parece que, se aceitarmos os fatos, teremos que aceitar toda a metafísica cartesiana. (Searle, 1992/2006, p. 23)

Ora, segundo Searle (1992/2006, p. 9-10), “o dualismo sob qualquer forma, é hoje considerado fora de cogitação porque se admite que é incompatível com o enfoque científico global”. E quando atesta a incompatibilidade com qualquer enfoque global, Searle compreende que mesmo formas mais robustas de dualismo – ver figura 1 -, isto é, o dualismo de propriedades defendido por teóricos a ele contemporâneos, este também dificulta a possibilidade de encontrar o lugar da consciência no sistema biológico.

Na relação entre mente e corpo segundo os dualistas de propriedade, os estados mentais são propriedades do cérebro que nunca poderão ser mapeados integralmente, pois o mental se sobrepõe ao físico e se constitui em uma propriedade que vai para além das propriedades físicas. (SEARLE, 1992/2006)

Searle, em seu artigo intitulado “A irreducibilidade da consciência” tem como um de seus mais importantes interlocutores T. Nagel (1974/2004). Thomas Nagel, em seu artigo publicado em 1974 intitulado “*What Is it Like to Be a Bat*”, discute a possibilidade de como é ter a consciência de um morcego. No presente artigo propõe que a consciência é uma propriedade emergente do substrato físico. Que tal propriedade é inescrutável e impenetrável a outros, propondo assim a impossibilidade do estudo científico da consciência propriamente dita. Assim postula: “Se compreendêssemos como a experiência subjetiva pode ter uma natureza objetiva, compreenderíamos a existência de sujeitos além de nós.” (Nagel, 1974/2004, p. 537).



A experiência subjetiva é uma propriedade mental e singular, por ser impenetrável é pois outra propriedade emergente deste sistema que impede que a mente seja objeto científico de investigação.

A minha ideia é antes que mesmo para formar uma concepção de como é ser um morcego (e a fortiori saber o que é ser um morcego) tem de se adotar o ponto de vista do morcego. Se for possível aceitá-lo rudimentarmente ou parcialmente, então a concepção que se tem será também rudimentar ou parcial. Ou assim parece no nosso presente estado de entendimento. Pois se os fatos da experiência — fatos acerca de como é para o organismo que tem a experiência — são acessíveis apenas de um ponto de vista, então é um mistério como o verdadeiro caráter das experiências se poderia revelar no funcionamento físico daquele organismo. (NAGEL, 1974/2004, p. 533)

Por outro lado, ao tentarmos investigar as propriedades “mentais” de uma substância física qualquer, seguindo o exemplo, a liquidez da água, é uma propriedade mental do composto. Ou seja, a liquidez da água é uma propriedade causal emergente das moléculas de H<sub>2</sub>O diante de condições necessárias como temperatura e pressão. Portanto podemos entender como propriedade “emergente 1” visto que se reduzirmos ao máximo um copo com água, não encontraríamos a liquidez em uma molécula deste composto.

Assim como Searle (1992/2006), Nagel (1974/2004) propõe que a inescrutabilidade, juntamente com outras características mentais, como a singularidade, são de suma importância para descrever e definir o que é a consciência. A grande discrepância de ambas propostas é que para Nagel (1974/2004) não seria possível descrever a consciência se não através de uma fenomenologia objetiva que não dependa da empatia ou da imaginação como descreve o autor.

Assim diz Nagel(1974/2004):

Se compreendêssemos como a experiência subjetiva pode ter uma natureza objetiva, compreenderíamos a existência de sujeitos além de nós. (...) se a nossa ideia do físico se expandir para incluir os fenômenos mentais, terá de lhes atribuir um caráter objetivo — faça-se ou não isto analisando-os em termos de outros fenômenos já considerados físicos. Parece-me mais provável, contudo, que as relações entre o mental e o físico encontrem eventualmente expressão numa teoria cujos termos fundamentais não possam ser colocados claramente em qualquer das categorias. (NAGEL, 1974/2004, p. 537-538)

Ora, se a crítica de Searle sobre propriedades emergentes 2 (cuja discussão será mais aprofundada nos capítulos seguintes) não constituir crítica consistente ao pensamento de Nagel (1974), ao menos Searle (1992/2004; 1992/2006) deixa bastante claro que a singularidade da característica subjetiva da mente não tem consequências profundas para a investigação científica da mente: “*the irreducibility of consciousness has no deep consequences*”, diz Searle (2004, p. 705).

It should be obvious from the previous chapter that on my view consciousness is emergent<sup>1</sup>, but not emergent<sup>2</sup>. In fact, I cannot think of anything that is emergent<sup>2</sup>, and it seems unlikely that we will be able to find any features that are emergent<sup>2</sup>, because the existence of any such features would seem to violate even the weakest principle of the transitivity of causation. (SEARLE, 2004, p. 700-701)

Searle (1992/2006) entende que para tal movimento filosófico, o estudo do problema mente-corpo é espantosamente difícil e que talvez não possua qualquer solução, não sobre este modelo de cientificidade.

Segundo Teixeira (1994), as discussões sobre o problema mente-corpo oscilam no decorrer do tempo entre teses radicalmente dualistas e da mesma forma, radicalmente monistas. Ambas buscando construir aparatos teóricos para solucionar a interação corpo e mente. Embora possamos encontrar diversas fontes para discussões sobre o monismo no escopo idealista, – ver figura 1 – e tais possam ser exploradas, nos ateremos em manter o foco no ponto de vista searleano que não interage teoricamente como este tipo de concepção.

## 2.2 Dos Tipos de Materialismo Monista

Deste modo, as concepções materialistas – ver figura 1 – sobre o problema da consciência retomam força na discussão filosófica a partir do surgimento das ciências cognitivas. Segundo Teixeira (1994):

Uma forte tendência em direção ao materialismo começou a se manifestar nas décadas de 50 e 60. Uma verdadeira onda de ensaios e artigos escritos por filósofos americanos e ingleses invadiu as revistas filosóficas da época. Aliás, os filósofos da mente sempre preferiram os ensaios e pequenos artigos sobre temas específicos, evitando, na maioria das vezes, a produção de livros mais extensos. Novas versões do materialismo foram propostas e passaram a predominar na Filosofia da Mente. Os novos materialistas eram muito imaginosos e logo propuseram uma teoria que ficou conhecida como teoria da identidade entre mente e cérebro. Essa teoria foi proposta por um filósofo australiano, J. J. C. Smart, que sustentava que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Uns e outros seriam a mesma coisa, com uma diferença apenas aparente, da mesma maneira que as nuvens e gotículas de água são a mesma coisa, embora seja comum nos referirmos a elas como elementos distintos. (TEIXEIRA, 1994, p. 8)

O materialismo toma força e estabelece suas bases, que segundo Searle (1992/2006) possui raízes no behaviorismo e no desenvolvimento dos modelos computacionais onde, ora reduzem a existência da consciência ao comportamento e ora ao funcionamento do cérebro, ou seja, mente e cérebro sendo estados idênticos no funcionamento das sinapses neuronais. Deste modo podemos dizer que mente é igual ao cérebro<sup>3</sup>. Portanto, a análise destas

---

<sup>3</sup> Neste caso, quando falamos “cérebro”, podemos entender como sistema nervoso.

abordagens sobre a tentativa de resolução do problema mente-corpo é necessária tendo em vista diálogos pertinentes à luz da teoria searleana, que combate tanto qualquer possibilidade dualista quanto propostas materialistas para encontrarmos o lugar da consciência na natureza biológica.

Ao questionar algumas propostas materialistas que tentam resolver o problema mente-corpo, John Searle encontra cerca de seis teorias inverossímeis da mente que entendemos ser importantes para este estudo. Assim predica:

Não tentarei fornecer um catálogo completo de todas as implausíveis concepções materialistas em voga na filosofia contemporânea e na ciência cognitiva, mas relacionarei meia dúzia para dar uma ideia da questão. O que estes enfoques têm em comum é uma hostilidade em relação à existência e ao caráter mental de nossa vida mental ordinária. De uma maneira ou de outra, todos eles tentam depreciar fenômenos mentais ordinários como crenças, desejos e intenções, e colocar em dúvida a existência de características gerais do mental, como consciência e subjetividade. (SEARLE, 1992/2006, p. 13)

A concepção eliminativa proposta por Feyerabend (1977) se encontra dentro desta abordagem. Ao compreendermos todos os processos neuronais, poderemos eliminar a existência do vocabulário mental e passarmos a utilizar termos que façam asserção aos processos neuronais. Ou seja, enquanto tais, os processos mentais não existem de modo algum. Deste modo, uma segunda concepção muito utilizada para dar sustentação ao materialismo eliminativo é a afirmação de que a psicologia popular ou de senso comum – *folk psychology* – é simplesmente uma teoria e inteiramente falsa. Um dos fortes representantes desta proposta é P. Churchland (1988/2004) que defende a exclusão das atitudes proposicionais e assim, a psicologia de senso comum, visto que ao eliminá-las, elimina-se também as entidades que ela postula. Deste modo, o que une a psicologia popular ao materialismo eliminativo é que a psicologia popular seria uma teoria empírica, “e supõe-se que as entidades que postulam – aflições, sensações agradáveis, ânsia e assim por diante – sejam entidades ontologicamente falando” (SEARLE, 1992/2006, p. 14). Ora, se abandonamos as entidades teóricas também morrem com elas a veracidade da psicologia popular e assim não justifica aceitar a existência de entidades da psicologia popular. “Dado o fato de a psicologia de senso comum ser uma teoria empírica, é pelo menos uma possibilidade abstrata a de que os seus princípios sejam radicalmente falsos e a sua ontologia uma ilusão.” (CHURCHLAND, 2004, p. 532)

Uma terceira concepção materialista bastante recorrente, pode ser chamada de funcionalismo, que defende que não existe nada que especifique *estados mentais* nos então nomeados estados mentais. Assim predica Searle:

Estados mentais consistem inteiramente nas suas relações causais entre si, entre os *inputs* e os *outputs* do sistema no qual fazem parte. Essas relações causais poderiam ser reproduzidas por qualquer sistema que tivesse as propriedades causais corretas. Assim, um sistema feito de pedras ou latas de cerveja, se tivesse as relações causais corretas, deveriam ter as mesmas crenças, desejos, etc., que nós temos, porque tudo que existe são crenças e desejos. (SEARLE, 1992/2006, p. 15)

Por consequência, mas não tão diferente do funcionalismo, temos o funcionalismo de computador, uma quarta concepção, batizada por Searle (1980/1997) de Inteligência Artificial Forte, que utiliza do mesmo argumento que o funcionalismo, no entanto acredita que se for possível manipular os *inputs* e *outputs* em um sistema artificial, poderíamos concluir que a máquina possuiria consciência ou seria capaz de produzir conteúdo mental. Ora,

(...) o modelo computacional da consciência não é suficiente para a consciência. (...) o que importa é isso: a computação é definida sintaticamente, como manipulação de símbolos. Mas a sintaxe em si não poderá ser suficiente para a espécie de conteúdos que normalmente acompanham os pensamentos conscientes. (SEARLE, 1997, p. 16)

E continua:

Os partidários da IA(inteligência artificial) forte afirmam que nesta sequência de pergunta e resposta a máquina não está apenas a simular uma capacidade humana mas também 1) que podemos literalmente afirmar que a máquina compreende a história e fornece respostas a perguntas e 2) que a máquina e o seu programa explicam a capacidade humana para compreender a história e responder a perguntas acerca dela. (SEARLE, 1997, p. 62-63)

Uma quinta proposta é que não devemos aceitar nosso vocabulário de crenças, desejos, medos, etc. como uma efetiva forma de representar os fenômenos mentais, mas temos este vocabulário apenas como forma de dizer. É apenas útil para explicar o comportamento, no entanto não deve ser tomado de forma literal. Dennett (1987, *apud* Searle, 1992/2006) é um dos expoentes desta concepção. “Os adeptos deste ponto de vista consideram que o uso do vocabulário de senso comum é uma questão de assumir uma ‘atitude proposicional’ em relação a um sistema” (SEARLE, 1992/2006, p. 16)

Em sexto lugar, mas não menos importante e bastante radical é que a consciência, da forma que a predicamos, não exista na verdade. Isto quer dizer que nada daquilo que entendemos ser algumas características da consciência como sensibilidade, percepção, estados íntimos e subjetivos sejam falaciosos.

O materialismo eliminativista (também chamado eliminativismo) é uma posição materialista. O seu ponto de partida toma por falso o que o senso comum das pessoas entende por mente (psicologia popular) e por inexistentes certos tipos de estados mentais nos quais muitas pessoas acreditam. Alguns eliminativistas defendem que nenhuma base neural correlata será encontrada para muitos conceitos psicológicos cotidianos como crenças ou desejos. Além disso, eles (Lycan; Pappas, 1972) defendem que conceitos psicológicos de comportamento e experiência devem ser avaliados segundo a possibilidade de reduzi-los ao nível biológico. Outras versões

(Rey, 1983) implicam na não-existência de estados mentais conscientes tais como a dor e as percepções visuais. (CESCON, E. 2010, p. 330)

Possivelmente seria difícil defender propostas que atestam a consciência sem estados conscientes efetivos, estados mentais de primeira pessoa, subjetivos, qualitativos e internos, mas somente como fenômenos de terceira pessoa publicamente observáveis. Um reducionismo causal se encaixa perfeitamente diante esta possibilidade. Estes reducionistas entendem que a consciência pode ser definida por suas causas subjacentes, predicando-a em terceira pessoa. O que não entendem é que a aparência da consciência e seus estados qualitativos são de fato a realidade da consciência e sua definição verdadeira (SEARLE, 1992/2006). Refletiremos melhor sobre isso no segundo capítulo ao falarmos sobre a irredutibilidade da consciência.

### 2.3 Analisando o Problema a partir de Searle

Apresentando tais propostas, como atestar a falsidade destas concepções? Primeiramente, temos que entender que a consciência é realmente importante. Paraphraseando Searle (1992/2006), de muitos erros cometidos por René Descartes, numa coisa ele esteve certo e tem razão: de tudo podemos duvidar, menos da existência de nossa consciência. Isso demonstra que sem consciência não poderíamos de nada duvidar. Portanto, não temos noção do mental sem, implícita ou explicitamente, estudarmos a consciência. Para Searle é irrefutável seu ponto de vista de primeira pessoa.

Os estados mentais são sempre estados mentais de alguém. Há sempre uma “primeira pessoa”, um “eu”, que tem estes estados mentais. A consequência disso para a presente discussão é que o ponto de vista de primeira pessoa é primeiro. Na prática efetiva da investigação, estudaremos, é claro, outras pessoas, simplesmente porque a maior parte de nossa pesquisa não é sobre nós mesmos. Mas é importante enfatizar que o que nós estamos tentando atingir ao estudarmos outras pessoas, é precisamente o ponto de vista de primeira pessoa. Quando estou *ele* ou *ela*, o que estamos estudando é o *eu* que é ele ou ela. E esta é uma questão epistêmica. (SEARLE, 1992/2006, p. 34)

Outra questão que incomoda é; sabemos da existência dos fenômenos mentais em terceira pessoa somente pela observação de seu comportamento. O fato de supormos que cães e gatos têm estados conscientes se passa pela observação de seus comportamentos, mas se deve sobretudo a uma determinada concepção causal de como o mundo funciona. “O comportamento somente faz sentido como a expressão ou manifestação de uma realidade mental subjacente, porque podemos perceber a base causal do comportamento e deste modo perceber o comportamento como uma manifestação do mental.” (SEARLE, 1992/2006, p. 34)

Não obstante, segundo Searle (1992/2006), diversos erros foram cometidos pelas recentes alternativas materialistas de Smart (1965, *apud* SEARLE, 1992/2006), Place (1956) e Armstrong(1968) em seus primeiros escritos. Estes materialismos contemporâneos argumentam contra qualquer forma de dualismo, mas não param por aí, diz Searle, tendem a negar a existência de quaisquer fenômenos mentais irreduzíveis.

Aceitar que existam fenômenos mentais que são irreduzíveis – assunto que aprofundaremos no próximo capítulo – no mundo físico não corrobora *a priori* com quaisquer perspectivas dualistas. No entanto, diz Searle, que as novas teorias materialistas propõem negar qualquer propriedade fenomênica irreduzível como as qualidades irrefutáveis da consciência: os *qualia*. A dificuldade está ligada à dificuldade em aceitar fatos óbvios da física – que o universo é constituído por partículas físicas em campos de força – sem negar que existam propriedades fenomenológicas irreduzíveis. Supor que tais teses são incompatíveis incorre num erro. E outro erro, continua a argumentação Searle, é supor que tenhamos que escolher uma destas duas posições. Mas ao falarmos que a mente é uma propriedade ordinária, fenomênica, de um sistema de neurônios, e que são irreduzíveis, encontramos diversos pensadores para atestar que tal teoria corrobora com algum tipo de dualismo. Estes simplesmente não reconhecem que essas propriedades são propriedades biológicas de nível superior de um sistema neurofisiológico como o cérebro humano.

Os filósofos materialistas, desejam rejeitar a existência de propriedades mentais sem negar a realidade de *alguns* fenômenos que fundamentem o uso de nosso vocabulário mentalístico. Desta forma, eles têm que achar um vocabulário alternativo para descrever os fenômenos. Em minha opinião, isso é uma perda de tempo. Deveríamos simplesmente admitir, em primeiro lugar, os fenômenos mentais (e portanto físicos), da mesma maneira como admitimos os fenômenos digestivos no estômago. (SEARLE, 1992/2006, p. 46)

Isso demonstra que o materialismo vem seguindo uma mesma linha de erros desde seu surgimento. Ou hora tentam eliminar a existência do mental, ou hora tentam conciliar o mental ao material excluindo a existência de propriedades fenomênicas intrinsecamente irreduzíveis, ou ainda, tentam exclusão de uma para asserção da outra. Isso faz com que a aceitação de tais teorias se tornem difíceis num ponto de vista da evolução da ciência e de nosso conhecimento de mundo.

Ora, neste sentido, não estamos aqui tratando as propriedades fenomênicas irreduzíveis como uma propriedade emergente 2 que se destaca do corpo físico. Tais propriedades fenomênicas devem ser entendidas como emergente 1, pois não ferem os princípios do determinismo. Aí está a dificuldade de se encontrar o lugar da consciência na

natureza. Para tal, subentende-se mister compreender nossa visão “científica” do mundo incluindo diversas “teorias geralmente aceitas sobre que espécie de lugar é o universo e como ele funciona. Incluindo (...), teorias que abrangem desde a mecânica quântica e a teoria da relatividade até a teoria de placas tectônicas da geologia e a teoria do DNA” (SEARLE, 1992/2006, p. 127).

Se alguém lê os primeiros trabalhos de nossos contemporâneos que se intitulam materialistas – J. J. C. Smart (1965) U. T. Place (1956) e Armstrong(1968), por exemplo –, parece claro que, quando eles declararam a identidade mental com o físico, estão afirmando algo mais do que simplesmente a rejeição do dualismo de substâncias cartesiano. Parece que eles querem negar a existência de quaisquer fenômenos mentais irreduzíveis no mundo. (SEARLE, 1992/2006, p. 44)

## 2.4 O Emergentismo Fraco e o Naturalismo Biológico

Outras teorias que compõem o eixo de possibilidades monistas são as propostas de cunho emergentista. Por definição, em 1968, Karl Ludwig von Bertalanffy, biólogo austríaco, que desenvolveu a maior parte de seu trabalho científico nos Estados Unidos, em sua obra intitulada “*General System Theory*”, compreende que um sistema é composto por elementos, os elementos do sistema possuem uma organização e, por fim, estes elementos e sua organização possuem propriedades. (BERTALANFFY, 1968)

Outro modelo interessante é o termo superveniência cunhado por Richard Mervyn Hare em 1952 no seu artigo intitulado *The Language of Morals* por vias de covariância. De forma adaptativa, argumentando que um homem que fosse caracteristicamente bom e se comportasse identicamente a um homem bom, especificamente *St Francis*, também teria que ser necessariamente bom. Assim superveniência fica definido de forma covariante.

First, let us take that characteristic of ‘good’ which has been called its supervenience. Suppose that we say ‘St. Francis was a good man’. It is logically impossible to say this and to maintain at the same time that there might have been another man placed in precisely the same circumstances as St. Francis, and who behaved in them in exactly the same way, but who differed from St. Francis in this respect only, that he was not a good man. I am supposing, of course, that the judgement is made in both cases upon the whole life of the subject, ‘inner’ and overt. (HARE, 1952, p. 145)

Assim sendo, em vista nossa visão de mundo, ainda que, extremamente rica em detalhes, o universo nos fornece uma simples explicação para a existência da consciência. Para a teoria atômica, o universo é constituído de partículas e estas partículas estão organizadas em sistemas (BERTALANFFY, 1968). Destes incomensuráveis sistemas alguns são vivos e evoluíram por longo tempo. Dentre eles alguns sistemas desenvolveram cérebros que por sua

vez são capazes de sustentar e causar a consciência. Sendo assim a consciência é uma característica biológica de alguns sistemas, no mesmo sentido que a mitose e a meiose são características biológicas de uma célula. (SEARLE, 1992/2006)

Uma concepção bem formulada sobre a emergência da mente a partir de elementos organizados é a proposta emergentista de Tomás Huxley (1874) em sua obra intitulada “*On the hypothesis that animals are automata*” onde ele discute sobre a possibilidade da existência de animais autômatos.<sup>4</sup>

Para Huxley (1874), a consciência é uma característica emergente de um sistema organizado de neurônios e que a consciência que temos hoje como tal passou por um processo evolutivo. Neste ponto podemos entender que Huxley entende a consciência como Searle no que diz respeito a uma característica emergente de um sistema biológico organizado. Não obstante, Huxley entende a consciência como uma propriedade causada pelo cérebro mas sem eficácia ou poder causal. Por exemplo, ele sugere pensarmos em uma locomotiva com todos os seus componentes, por exemplo motor, apito e fumaça. Uma locomotiva em funcionamento possui capacidades causais de emitir fumaça, de apitar, etc. O funcionamento da casa de máquinas, poderemos comparar com o funcionamento das sinapses cerebrais. A fumaça emitida pela maquinaria, corresponde para o autor a consciência gerada pelo sistema nervoso.

É bem certo que, nestes termos, sem o devido funcionamento da locomotiva, não existiria a emissão de fumaça, demonstrando assim o poder do cérebro de causar e sustentar a consciência. No entanto, o que nos deixa incomodados é que tal proposta entende a consciência como um epifenômeno, ou seja, um produto colateral sem influência causal sobre a maquinaria que o produziu.

The consciousness of brutes would appear to be related to the mechanism of their body simply as a collateral product of its working, and to be as completely without any power of modifying that working as the steam-whistle which accompanies the work of a locomotive engine is without influence upon its machinery. (HUXLEY, 1874, p. 15)

Esta é uma questão bastante delicada no entendimento da consciência. Para Huxley (1874), a fumaça ou apito da locomotiva não possui características volitivas, isto é, quando penso em atitudes proposicionais (desejo, vontade, intenção, etc.), estas são meros adereços ou fenômenos secundários da minha consciência. Segundo ele são como fumaças ao vento sem

---

<sup>4</sup> Apesar de epifenomenista, Huxley predica sobre a possibilidade de consciência em animais partindo da evolução da consciência humana, onde o germe desta lá se encontra. Ou seja, afirmar que os homens possuem consciência indica que o germe da existência da consciência se encontra nos animais.



nenhuma eficácia causal de modificação no organismo. Assim é, para o autor, o que acontece tanto com os animais quanto com o homem.

It is quite true that, to the best of my judgment, the argumentation which applies to brutes holds equally good of men; and, therefore, that all states of consciousness in us, as in them, are immediately caused by molecular changes of the brain-substance. It seems to me that in men, as in brutes, there is no proof that any state of consciousness is the cause of change in the motion of the matter of the organism. If these positions are well based, it follows that our mental conditions are simply the symbols in consciousness of the changes which takes place automatically in the organism; and that, to take an extreme illustration, the feeling we call volition is not the cause of a voluntary act, but the symbol of that state of the brain which is the immediate cause of that act. We are conscious automata, endowed with free will in the only intelligible sense of that muchabused term—inasmuch as in many respects we are able to do as we like—but none the less parts of the great series of causes and effects which, in unbroken continuity, composes that which is, and has been, and shall be—the sum of existence. (HUXLEY, 1874, p. 16)

Deste modo, ao acreditarmos que tal teoria fosse plausível, deveríamos entender que não deveríamos considerar como causal a relação entre a maquinaria e as características supervenientes, ou seja, não deveria considerar causal a relação entre os eventos neurais com os eventos mentais, declarando assim que os eventos supervenientes não possuem nenhum status causal. Parece-nos óbvio que, à luz da teoria searleana, “que fenômenos mentais macro são causados unicamente por fenômenos micro de nível inferior” (SEARLE, 1992/2006, p. 181) e isso não nos causa nenhuma estranheza em pensar assim, a partir de nosso conhecimento de mundo, inclusive bastante comum no universo biológico. No entanto, o fato de características mentais serem supervenientes<sup>5</sup>, não diminuem necessariamente seu status causal. A liquidez da água é causalmente superveniente em relação à estrutura e organização de tais elementos, e isso não indica que a liquidez seja epifenomenal, do mesmo modo que a superveniência causal da minha presente dor no tórax em relação a eventos micro no meu cérebro não torna a dor um epifenômeno. (SEARLE, 1992/2006)

Todo este emaranhado de propostas nos demonstram como John Searle estabelece o lugar da consciência no mundo físico, refutando argumentos dualistas por serem implausíveis, e outros argumentos materialistas por conterem alguns erros. Desta forma o naturalismo biológico é uma proposta que propõe soluções a diversos problemas do materialismo e traz a consciência para a natureza buscando não ferir princípios causais do universo. Portanto, o próprio epifenomenismo, teoria que segue um argumento emergentista (emergente 2, no

---

<sup>5</sup> De acordo com Carvalho (2011, p. 22-23) “A teoria da superveniência é uma das mais intrigantes teorias científicas da atualidade. O termo superveniência, literalmente, se refere a algo de novo que ocorre, algo emergente, adicional ou inesperado. O prefixo ‘super’ significa acima, adicional, e o radical ‘veniência’ significa ocorrência, algo que aparece. Outros dois termos utilizados nesse sentido são emergentismo e epifenômeno.”

vocabulário searleano), fere os princípios causais do universo e por isso é considerada implausível.

Após entendermos que a consciência é biológica, aprofundaremos mais sobre as características como: a capacidade causal da consciência e a intencionalidade. Uma das principais características estudadas por Searle (1992/2006) é a irreducibilidade, que será tema central de nossa reflexão no próximo capítulo. Diversos teóricos aceitam a consciência como biológica, no entanto não concordam com a irreducibilidade, tornando assim esta uma rica discussão.



### 3. A IRREDUTIBILIDADE DA CONSCIÊNCIA

O estudo sobre a consciência, como percebemos no capítulo anterior, demonstra o quanto esta problemática tem nos acompanhado por séculos. Em suas mais diversas propostas nos encontramos em dois dilemas principais que perpassam por grandes grupos teóricos que se dividem em monismo e dualismo. Como propõe Searle (2006), quaisquer tipos de dualismo, tanto o de propriedade como o substancial, podem ser considerados como propostas filosoficamente confusas. Os monistas materialistas cometem alguns erros, acusa Searle, sendo um deles a tentativa de rejeitar a existência de propriedades negando assim a realidade de alguns fenômenos mentais (e portanto físicos).

Nosso objetivo neste capítulo é inverter a reflexão searleana numa proposta metodológica diferente. Em seus escritos Searle (1992/2006) parte das propriedades emergentes para questionar os reducionismos atestando assim a irredutibilidade da consciência. Nos proporemos a refletir inicialmente sobre os reducionismos, uma vez que preexistem à abordagem searleana na tentativa de compreender esta gama de propostas, entendendo assim o que são propriedades emergentes, afirmando, baseado no autor, a irredutibilidade da consciência e que este método não fere nossas definições do mundo, tampouco possui “nenhuma consequência científica imprópria”. (SEARLE, 1992/2006, p. 179)

As críticas de Searle sobre diversas abordagens teóricas parte de uma definição de consciência bastante peculiar.

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto de quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. Este princípio é o primeiro estágio para nossa compreensão do lugar da consciência na nossa visão de mundo. (SEARLE, 2006, p. 133)

A peculiaridade desta afirmação está na simplificação da resposta, diante de diversas propostas robustas que corroboram seja com algum tipo de dualismo ou com o materialismo reducionista. Ora, conseguimos compreender a digestão como uma atividade complexa do sistema *digestivo*, e isso não causa nenhum estranhamento a nós. No entanto, por que não conseguimos entender que a consciência pode ser causada por “*processos neurônicos de nível inferior no cérebro, sendo a consciência apenas uma característica de nível superior de um sistema composto de elementos neurônicos de nível inferior*”? (SEARLE, 2010, p. XIII).

A partir desta premissa, Searle (2006; 2010) constrói diversas críticas que não nos pode passar despercebidas, visto que é a partir da indagação teórica montada contra diversas formas de reducionismos que o conceito de consciência é proposto.

### 3.1 Dos Tipos de Redução

Em sua maioria, propostas reducionistas são extremamente confusas, e pode ter sido uma proposta da filosofia da ciência, com uma vertente positivista, que em diversos aspectos é desacreditada hodiernamente (SEARLE, 2006). Ainda que sejam desacreditadas, muitas propostas reducionistas sobrevivem e estão configuradas em uma intuição básica que seria demonstrar que determinadas coisas são *nada além de* (termo em inglês *nothing but*) alguns outros tipos de coisas. Por exemplo: *A* pode ser reduzido a *B*, se, e somente se, *A* não for nada além de *B* (SEARLE, 2006). Ou seja, a ÁGUA pode ser reduzida ao seu elementos H<sub>2</sub>O, tendo em vista que ÁGUA é nada além de moléculas de H<sub>2</sub>O.

Para tanto é necessário uma breve exposição destes tipos de redução com a finalidade de encontrar quais são os pontos relevantes para a discussão tendo em vista a culminação e aceitação da irredutibilidade da consciência.

Primordialmente, ao falar de redução ontológica, é preciso entender que ela é uma das formas mais importantes de redução. Ela busca identificar como os objetos de certos tipos podem ser demonstrados como *nada além de* outras formas, ou tipos. Por exemplo, cadeiras são mostradas como sendo *nada além de* uma coleção de moléculas. Esta forma de demonstração pode ser considerada uma forma muito importante para a ciência. Um litro de água é *nada além de* um conjunto de moléculas de H<sub>2</sub>O. Esta forma de demonstração dá para a ciência um caráter altamente testável. Se reduzimos ao máximo um litro de água encontraremos moléculas de H<sub>2</sub>O. No entanto, a mesma característica que dá a redução ontológica um caráter respeitável do ponto de vista científico, a impossibilita de predicar sobre algumas propriedades que são ontologicamente irredutíveis.

Muitas são as abordagens que, no estudo da relação mente/corpo usam este tipo de reducionismo para, ou se enganarem ou buscam a solução mais fácil que é rejeitar qualquer tipo de propriedade mental ou *qualia* reduzindo os processos mentais a processos cerebrais (SEARLE, 2006). Uma das abordagens que segue este raciocínio é o materialismo reducionista. De acordo com P. Churchland (2004), um dos teóricos desta vertente, “*estados mentais são*

*estados físicos do cérebro, isto é, cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central.*” (CHURCHLAND, 2004, p. 53)

Procedendo pelo reducionismo ontológico seria possível dizer que todos os estados mentais são *nada além de* estados físico/químicos no cérebro. Nosso vocabulário mentalista, ainda utilizado, ficaria ultrapassado. Bem como a química extinguiu a alquimia, neste caso, a neurociência extinguiria a psicologia. (TEIXEIRA, 1994)

O materialismo eliminativista – ver figura 1 -, bem como as teorias de identidade, trilham um caminho do conforto teórico que corrobora com o fechamento causal e o determinismo natural. Acreditamos portanto, além de ser um dos tipos de redução mais importantes, que o reducionismo ontológico possui, de acordo com P. Churchland (1988), ao menos quatro argumentos que sustentam sua existência.

O primeiro está na nossa origem física e em nossa constituição ostensivamente física de todo indivíduo humano. A partir de um óvulo fecundado, iniciamos uma organização de moléculas geneticamente programadas no qual serão acrescentadas outras moléculas que são controladas pelas informações contidas no DNA do núcleo celular. A resultante deste processo é um sistema puramente físico, que expressam comportamentos internos e externos que interagem com o mundo físico. Partido do princípio que comportamentos internos são centros de controle desta interação com o mundo externo, a neurociência avança nas pesquisas para descrever melhor estas relações.

O segundo argumento, que podemos entender como uma extensão do primeiro, é que as origens de todos os animais parece ser de natureza exclusivamente física. A história da evolução das espécies bem como o processo de seleção natural reforça o argumento do materialismo reducionista, tendo em vista que o desenvolvimento de teorias evolutivas fornecem melhores propostas para a afirmação teórica de que o comportamento de diversas espécies de animais são controlados pelo cérebro e pelo sistema nervoso central, demonstrando ser um resultado da seleção natural, como vantagem adaptativa bem como vantagens reprodutivas, entre outras.

Os fenômenos mentais possuem uma dependência do substrato neural. Este terceiro argumento demonstra o quanto as pessoas dependem do cérebro para obter experiências sensorio-motoras. O *input* de informações que passa pelo nosso cérebro devolve estes dados

processados em forma de comportamento. Ao tocar uma mesa tenho a entrada da informação através do sentido, tato ou sinestesia. Processo a informação no meu substrato neural e devolvo a informação, expressando-me através da linguagem, por exemplo dizendo “liso”, “crespo”, “quente”, etc.

Por fim, o desenvolvimento das neurociências e seu crescente êxito, oferece aos materialistas reducionistas e defensores das teorias de identidade um substrato teórico e um estímulo substancial. Os esforços das neurociências em descrever o sistema nervoso de diversas criaturas, além de explicar a capacidade e falhas no comportamento em termos estruturais, caminha a largos passos.

Como vemos, a redução ontológica possui bases bastante consolidadas para suas afirmações. Mesmo que o corpo teórico do materialismo reducionista seja bastante convincente e vise minar argumentos dualistas, visto que não fere o fechamento causal do natural, ela corre um sério risco de ser dualista.

Se aceitamos que a teoria da identidade e o materialismo reducionista relatados por Searle (2006), constituem verdades supremas, temos que entender que desejos, por exemplo, ou não existem ou são iguais a eventos neurofisiológicos. Sobre os *qualia*, esta forma, deve existir “*características logicamente independentes que permitam que ela seja identificada no lado esquerdo da afirmação da identidade de uma maneira diferente daquela que é identificada no lado direito da afirmação da identidade*” (SEARLE, 2006, p. 56). Isso significa dizer que, se a sensação da dor pode ser identificada com eventos neurofisiológicos, existirá um conjunto de características da dor idêntico ao conjunto de características de estados neurofisiológicos, nos permitindo definir claramente ambos os lados desta afirmação sintética de identidade. Se assim o for, teremos duas propriedades identificadas. Uma que seria a característica do estado dor, e a outra as características do estado neurofisiológico da dor, que nos permite identificar um único evento. Para tanto Searle argumenta:

Se assim for, porém, parece que estamos diante de um dilema: ou as características de dor são características introspectivas, mentais, subjetivas, ou não. Ora, se são, daí decorre que não nos livramos realmente da mente. Continuamos ainda com uma forma de dualismo (...). Se, por outro lado, tentamos tratar a “dor” como se não designasse nenhuma característica mental subjetiva de determinados eventos neurofisiológicos, então seu significado torna-se totalmente misterioso e inexplicado. Assim como ocorreu com o behaviorismo, deixamos de lado a mente, pois não temos como especificar essas características mentais subjetivas da nossa experiência. (SEARLE, 2006, p. 57)

O que Searle (2006) explicita nisso tudo é que seja os materialistas reducionistas ou a teoria da identidade, ambas incorrem numa confusão teórica. Ou deixam de lado a existência de propriedades mentais em favor de explicações neurofisiológicas e correm o sério risco de ser uma possibilidade falsa, ou não deixam a mente de lado, e deixam de ser materialistas.

Outra proposta de reducionismo, que podemos considerar levando a uma conclusão idêntica à anterior é a redução ontológica de propriedades. “O calor (de um gás) é *nada além de* (...) energia cinética do movimento de moléculas. Propriedades das reduções correspondem a termos teóricos, tais como, calor, luz, etc., são frequentemente um resultado de reduções teóricas.” (SEARLE, 2006, p. 164). Por séculos os fisicalistas identificaram de maneira experimental que o calor, por exemplo, seria o movimento de moléculas, no entanto esta redução ontológica de propriedades pode ser bastante convincente para explicações de fenômenos físicos do mundo. No entanto a utilização desta redução para a tentativa de explicação de fenômenos mentais é falha.

Embora convincente para os cálculos e laboratórios científicos, a interação destas propriedades com seres conscientes torna a redução ontológica de propriedades vazia de significado. Mesmo que calor possa ser explicado e testado a partir do movimento de moléculas, a sensação de calor, que podemos considerar como um *qualia*, não pode ser reduzida a simples agitação molecular.

Frequentemente nos deparamos com situações nas quais este tipo de redução é utilizado, por exemplo, em aplicativos que informa sobre a situação do tempo, informativos climáticos, entre outros, afirmando sobre a temperatura e a sensação de calor. Por exemplo: o dia hoje está ensolarado com temperatura de 38° e sensação térmica de 41°. Estes princípios de redução ontológica de propriedades são falhas no que tange a minha sensação de calor. A subjetividade do *sentir calor* é deixada de lado partindo de uma proposta reducionista.

Esta próxima forma de redução é uma das mais queridas pelos teóricos na literatura, no entanto, segundo o autor, parecem ser mais raras na sua utilização no campo das ciências.

Do ponto de vista da explanação científica, reduções teóricas são interessantes sobretudo se nos permitem realizar reduções ontológicas. De qualquer maneira, a redução teórica é basicamente uma relação entre teorias, em que as leis da teoria reduzida podem (mais ou menos) ser deduzidas a partir das leis da teoria redutora. Isto demonstra que a teoria reduzida é nada exceto um caso especial da teoria redutora. O exemplo clássico que se costuma apresentar em livros didáticos é a redução das leis dos gases às da termodinâmica estatística. (SEARLE, 1992/2006, p. 165)



Em sequência temos a redução lógica ou de definição onde tal formato parece, segundo Searle, favorito entre os filósofos, no entanto tem caído em desuso recentemente.

É uma relação entre palavras e sentenças, em que palavras e sentenças referentes a um tipo de entidade podem ser traduzidas sem nenhum resíduo naquelas que se referem a um outro tipo de entidade. Por exemplo, sentenças sobre o bombeiro padrão em Berkeley são redutíveis a sentenças sobre o bombeiros individuais específicos de Berkeley; sentenças sobre números, de acordo com uma teoria, podem ser reduzidas em, e portanto são redutíveis a, sentenças sobre séries. Já que as palavras e sentenças são redutíveis *logicamente* ou *definicionalmente*, as entidades correspondem a que se referem as palavras e sentenças são *ontologicamente redutíveis*. Por exemplo, números são nada exceto conjunto de conjuntos. (SEARLE, 1992/2006, p. 165, itálicos do autor)

Por fim, temos a redução causal onde existe uma relação entre dois tipos de coisas, na qual o poder causal das entidades pode ser reduzido se se mostrarem inteiramente explicáveis em termos do poder causal do fenômeno. “Além disso, por exemplo, alguns objetos são sólidos e isto é uma consequência causal: objetos sólidos são impenetráveis por outros objetos, eles são resistentes a pressão, etc.” (SEARLE, 1992/2006, p. 166) No entanto esses poderes causais podem ser explicados por seus poderes causais de movimentos vibratórios de moléculas em estruturas condensadas (gelosias), diz o autor.

O que ocorre geralmente na história das ciências é que, reduções causais bem sucedidas tendem a se tornarem reduções ontológicas. Ao termos uma redução causal bem sucedida, a descrição de fenômenos reduzidos passa a ser identificada por suas causas.

Assim, por exemplo, termos relativos a cores foram uma vez (tacitamente) definidos em termos da experiência de quem percebe as cores; por exemplo, “vermelho” foi definido ostensivamente através do ato de apontar para exemplos, e então vermelho real foi definido como o que quer que parecesse vermelho para observadores “normais” sob condições “normais”. Mas, uma vez que tenhamos uma redução causal do fenômenos cromáticos a reflectâncias de luz, então, segundo muitos pensadores, torna-se possível redefinir expressões relativas a cores em termos de reflectâncias de luz. Assim, cortamos e eliminamos da cor “real” a experiência subjetiva da cor. A cor real sofreu uma redução ontológica de propriedades a reflectâncias de luz. (SEARLE, 1992/2006, p. 166-167)

O que podemos considerar como princípio geral de tais casos como o citado é que, quando se percebe que uma propriedade emergente tem possibilidades causais de explicação dos fenômenos imbricados no sistema, automaticamente obtemos uma redução causal. Por exemplo, a liquidez da água, uma propriedade emergente a partir dos elementos (H<sub>2</sub>O), pode ser explicada a partir da organização destes elementos – neste caso “estado líquido” – incorre a redução causal, ou seja, liquidez é *nada além de* elementos de H<sub>2</sub>O sob condições de temperatura (x) e pressão (y), que leva à redução ontológica. Desta forma, em geral, as reduções

ontológicas que possuem fundamentos científicos, tendem à generalização, objetivação e redefinição dos termos sob as condições de sua redução causal.

Este princípio de redução causal que encaminha para uma redução ontológica findando em uma redefinição terminológica não causa tanto espanto enquanto são utilizados para o desenvolvimento científico em relação à reflexão sobre coisas no mundo. Ou seja, uma redefinição das cores, como o vermelho, ser *nada além de* emissões de fótons de 600 nanômetros, diz Searle (2006), não tem consequências profundas para o desenvolvimento científico. No entanto, quando buscamos tais fundamentos para refletirmos sobre a consciência, trazendo para a reflexão esta possibilidade reducionista como um todo, podemos incorrer em uma assimetria chocante.

Quando chegamos à consciência, não podemos realizar uma redução ontológica. Sendo a consciência uma propriedade emergente de um sistema de neurônios, podemos entender que ela é causalmente redutível, no entanto não é ontologicamente redutível (SEARLE, 1992/2006).

Consciência é uma propriedade causalmente emergente do comportamento de neurônios, e, portanto, a consciência é causalmente redutível aos processos do cérebro. Porém – e isso é o que parece tão chocante – mesmo uma ciência perfeita do cérebro não levaria a uma redução ontológica da consciência da forma que nossa ciência atual pode reduzir calor, solidez, cor ou som. (SEARLE, 1992/2006 p. 168)

Esta é de fato uma das questões mais interessantes proposta por Searle. Se pois, naturalmente, ou melhor, cientificamente todas as coisas no mundo pode ser reduzidas e redefinidas por sua causa, passando portanto da redução causal para a redução ontológica, a consciência não pode.

### 3.2 O Problema Mente-Corpo numa Perspectiva Sistêmica

Desta forma, ao discutirmos as possibilidades reducionistas, estamos indo ao encontro da compreensão do problema mente corpo numa perspectiva sistêmica. O que nos leva a compreender em Searle (1992/2006) uma possibilidade emergentista que não descaracterizaria a irreduzibilidade da consciência e, ao aceitá-la, não traria consequências profundas para o nosso entendimento do mundo.

Suponha que eu tenha um sistema *S*, constituído de elementos *a*, *b*, *c*... Por exemplo, *S* podia ser uma pedra e os elementos podiam ser moléculas. Em geral, haverá características de *S* que não são, ou não necessariamente, características de *a*, *b*, *c*... Por exemplo, *S* podia pesar cinco quilos, mas as moléculas individualmente não

pesam cinco quilos. Chamemos tais características de “características do sistema”. A forma e o peso da pedra são características do sistema. Algumas características do sistema podem ser reduzidas ou concebidas ou calculadas a partir das características de *a*, *b*, *c*... simplesmente a partir da maneira em que estes estão combinados e dispostos (e às vezes a partir de suas relações com o ambiente). Mas algumas outras características do sistema não podem ser concebidas meramente a partir da composição dos elementos e relações ambientais; têm que ser explicadas em termos das interações causais entre os elementos. Vamos chamar estas de “características do sistema causalmente emergente”. Solidez, liquidez e transparência são exemplos de características do sistema causalmente emergente. (SEARLE, 2006, p. 161- 162)

Entender a consciência, partido de princípios elementares de um sistema, é uma proposta altamente robusta. De acordo com Searle, muitos críticos à sua proposta não conseguem conceber a consciência como um sistema. Entendê-la desta forma indica que todo sistema possui elementos (*x*), que organizados de uma forma (*y*) indicariam a emergência de propriedades (*z*). Estudar a mente separando os elementos, de sua forma não possibilitaria a predicação de nenhuma propriedade. Por exemplo, a liquidez da água não está nas partículas de H<sub>2</sub>O, isto é, H<sub>2</sub>O é incapaz de produzir liquidez se não estiver seguindo uma interação entre as moléculas organizadas seguindo as regras de temperatura e pressão.

### 3.3 Searle e a Irredutibilidade da Consciência

Talvez este seja um grande erro na tentativa de compreender a proposta searleana. Uma das propostas da ciência positivista seguindo o método cartesiano é repartir o objeto para se entender o todo. Como a ciência fez e faz particionando seus objetos de pesquisa para alcançar o maior conhecimento destes. Por exemplo, quando falamos de água, no estado líquido, é difícil encontrar alguém que questione sobre a existência de moléculas de H<sub>2</sub>O organizadas, respondendo ao meio que fornece princípios de temperatura e pressão. Isto é, a liquidez da água não está em duas moléculas de hidrogênio unidas a uma molécula de oxigênio, mas está no sistema, em sua característica como um todo. Isso nos leva a entender o princípio causal de redução tornando assim ontologicamente redutível a água à molécula de H<sub>2</sub>O. Portanto, se ensina que água é nada além de H<sub>2</sub>O, ou que água e H<sub>2</sub>O são a mesma coisa.

No caso da consciência, no texto a irredutibilidade da consciência, Searle (1992/2006) é bem claro quando diz que existem coisas no mundo as quais podem ser reduzidas, concebidas, explicadas e calculadas por suas causas. No entanto em outros tipos de sistemas, não podemos entender tais características simplesmente pelas relações causais de seus elementos, mas pela interação causal dos elementos e do ambiente (THOMPSON,2007).

Assim, a consciência seria uma destas coisas no mundo real que deveria ser entendida pelas suas relações causais entre os elementos e o ambiente. E isso indica que a mente pode ser causalmente reduzida (SEARLE, 1992/2006). O que nos resta entender é porque este reducionismo causal não pode tender a um reducionismo ontológico, no pensamento searleano.

Acreditamos que poucas pessoas, a não ser os idealistas e dualistas de quaisquer espécie, duvidem que a mente é causada pelo comportamento dos neurônios. Isso indica que a consciência é causada pelas relações neuronais. E isso não afeta em nada nosso conhecimento do mundo embora exista alguns ainda que preferem acreditar, que a mente é uma substância mental, diferente da substância física. Por isso não se pode entendê-la como entendemos outras coisas no mundo.

A grande questão é que quando voltamos às propostas dos teóricos do reducionismo ontológico, percebemos que o eixo central de sua proposta é excluir quaisquer características do sistema, descrevendo a sua ontologia simplesmente através de suas relações causais. Todo substrato mental pode ser explicado pelas relações do sistema, além de ser conceituado. Desta forma compreendem a consciência simplesmente por elementos e sua organização. Por exemplo, dado um elemento  $x$  organizado de forma  $y$  é o suficiente para entender e alcançar um conceito ontológico. Sem compreender que os elementos e a organização são somente o princípio causal das propriedades imbricadas no sistema. Mas um sistema não pode existir sem suas propriedades, que Searle (2006) chama de características de um sistema causalmente emergente.

Prata (2010) acredita que, “no tocante à consciência e à atividade cerebral, a redução ontológica seria impossível, de onde se pode concluir que a consciência e os processos cerebrais são entidades de tipo diferente.” (PRATA, 2010, p. 15) Esta crítica à proposta de Searle não possui fundamento visto que ele não fala de entidades de tipos diferentes, mas ele entende que características de um sistema causalmente emergente compõem o sistema  $S$ . Ou seja, estas características também compõem o sistema. O que nos leva a questionar o por que a dureza de uma pedra é entendida como uma característica causalmente emergente de um sistema e a consciência não possa ser de um sistema de neurônios? (SEARLE, 1992/2006)

As considerações expressas por Searle nos permite traçar uma figura.

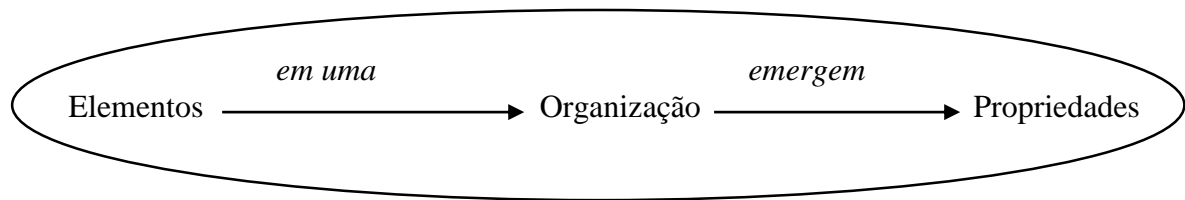


Figura 2: Sistema searleano (CASTRO, 2014)

O fato das propriedades possuírem características diferentes das características dos elementos, não indica que ela seja uma entidade que não compõe o sistema, visto que somente através da organização dos elementos estas propriedades serão possíveis. A propriedade *dureza* não possui nenhuma característica do silício, mas somente de acordo com a organização destes elementos é possível a existência da dureza.

O fato de não conseguir compreender como Searle (1992/2006) indica o estudo da mente que pode ser reduzida por suas causas e não por sua ontologia leva a muitos proporem que Searle é dualista e assim o fazem:

Apesar das diversas passagens de sua obra onde Searle parece afirmar a identidade entre a consciência e a atividade cerebral (...), ele se pronuncia explicitamente por uma tese tipicamente dualista: a da irreducibilidade ontológica da consciência. Apesar de considerar a consciência como causalmente redutível, o autor afirma: “consciência é, de modo completo, causalmente explicável pelo comportamento neuronal, mas não é, em virtude disso, mostrada como sendo nada além de comportamento neuronal” (Searle, 2004, p. 119). Desta última afirmação parece ser possível concluir que a consciência e a atividade cerebral são coisas diferentes. (PRATA, 2010, p. 14)

O que não nos surpreende é encontrar teóricos que não conseguem entender que não exista problema em aceitar que a consciência possa ser reduzida por suas causas e não ontologicamente. Usando um exemplo do Searle (2006), um sujeito que diz: “*estou com dor neste momento*”. Nesta fala existe pelo menos duas coisas importantes. Uma delas é que este indivíduo está tendo sensações conscientes desagradáveis e experimentando isso do ponto de vista de primeira pessoa. Estas sensações são um constitutivo de sua dor. No entanto esta mesma dor também é causada por determinados processos neurofisiológicos, que podemos resumidamente descrever por vibração das fibras C, e isso seria uma descrição de terceira pessoa.

Agora, poderíamos reduzir a sensação de dor, conscientes e subjetivas, à disposição de descargas neuronais de terceira pessoa? Se tentássemos dizer que a dor é *nada além de* descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões no cérebro isso seria uma redução ontológica na qual todas as características da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição

de terceira pessoa; objetiva, fisiológica, comunicaria o caráter subjetivo de primeira pessoa, ou seja, descreveria a sensação de dor.

Nagel expõe essa questão contrastando a objetividade das características de terceira pessoa com as características *como-elas-são* dos estados subjetivos de consciência. Jackson apresenta a mesma questão chamando a atenção para o fato de que alguém que tivesse um completo conhecimento da neurofisiologia de um fenômeno mental como a dor, por exemplo, ainda assim não saberia o que é uma dor caso não soubesse como é a sensação de dor. Kripke sustenta o mesmo ponto essencial quando diz que as dores não podem ser idênticas a estados neurofisiológicos como descargas neurônicas no tálamo e em outros pontos, porque qualquer identidade semelhante teria que ser necessária, pois ambos os lados da afirmação da identidade são designadores rígidos e não obstante, sabemos que a identidade não poderia ser necessária. Esse fato tem consequências epistêmicas óbvias: meu conhecimento de que estou com dor tem uma espécie de fundamento diferente daquele do meu conhecimento de que você está com dor. Contudo, o detalhe anti-reducionista do argumento é ontológico, e não epistêmico. (SEARLE, 1992/2006, p. 170-171)

Assim, uma distinção entre ontologia e epistemologia seria necessária, uma vez que ficaria mais claro nosso entendimento sobre a filosofia searleana.

### **3.4 Da separação entre Ontologia e Epistemologia**

Esta separação da ontologia e epistemologia é um ponto fundamental desta discussão. A mente é ontologicamente irreduzível porque é impossível reduzir os *qualia* aos elementos de conhecimento de terceira pessoa. Ou seja, se se reduz então perdemos o caráter subjetivo da mente e esta é uma característica do sistema, sendo assim o sistema não estaria completo de acordo com a perspectiva searleana. No entanto o meu conhecimento da dor que é subjetivo, não pode experimentar a sua sensação da dor que é inescrutável. Mas o fato de não ser experienciado não indica que não exista e que não possa ser passível de estudo científico, e, portanto é um problema de ordem epistêmica e não ontológica.

Este ponto carece de bastante atenção para não cairmos em confusões definicionais. Quando falamos anteriormente sobre diversas formas de redução para propriedades perceptíveis, por exemplo, calor, luz, solidez, liquidez é importante entendermos como tais tentativas de redução se diferem da tentativa de redução ontológica da consciência. Em muitos casos, a redução causal é anterior e dá base para uma redução ontológica. Quando descobrimos, que uma característica de um fenômeno é causada pelo comportamento dos elementos de uma microestrutura subjacente (SEARLE, 2006).

Assim, onde a característica superficial é uma aparência subjetiva, redefinimos a noção original de modo a excluir a aparência de sua definição. Por exemplo, pré-teoricamente nossa noção de calor tem algo a ver com temperaturas percebidas: outras coisas sendo iguais, quente é o que sentimos como quente, e frio, é o que sentimos como frio. (...) Mas quando temos uma teoria sobre o que causa esses e outros fenômenos, descobrimos que são movimentos moleculares causando sensação de calor e frio. (...) Então redefinimos calor e cor em termos das causas subjacentes não apenas das experiências subjetivas, mas também dos outros fenômenos superficiais. E, na redefinição, eliminamos qualquer referência aos aspectos subjetivos e outros efeitos superficiais das causas subjacentes. Calor ‘real’ é então definido em termos da energia cinética dos movimentos moleculares, e a sensação subjetiva de calor que temos quando tocamos um objeto quente é então tratado como apenas um aspecto subjetivo causado pelo calor, como um efeito do calor. (SEARLE, 2006, p. 172-173)

Percebamos então que as qualidades, ou propriedades dos objetos no mundo são reduzidos causalmente adquirido um caráter subsequente ontológico, ou seja, ontologicamente redutível, pois o que nos interessa acerca do calor não são seus aspectos subjetivos, mas quais são suas causas físicas subjacentes. E uma vez que conheçamos todos os fatos sobre o calor, e por conseqüente todos os fatos sobre energia liberada pelo movimento das moléculas, como elas impactam nas terminações nervosas e sensitivas, a redução ocorre não existindo assim nenhum fato novo. Ao redefinirmos o calor em movimentação de moléculas, “na verdade, simplesmente redefinimos o calor de modo que a redução resulte da definição.” (SEARLE, 2006, p. 174)

No entanto, no que tange a consciência não podemos fazer a mesma coisa que fizemos – ou conseguimos fazer – com a definição de calor. Para consciência, temos uma distinção crucial entre processos físicos e experiências mentais. Importantíssimo é entender que na visão de Searle, embora seja necessária esta distinção, isso não indica a existência de ambos separadamente. Esta distinção se faz necessária para a explicação do processo da irreducibilidade da consciência. Seria um grande erro interpretar Searle partido do princípio que isso são como duas propriedades, ou seja, os processos físicos possuem propriedades físicas e as experiências mentais, possuem propriedades mentais. O juízo de valor desta proposta pode conduzir o leitor de Searle a entender a consciência dentro de uma perspectiva dualista. O que ocorre nessa distinção, todavia, é somente um posicionamento metodológico.

A experiência subjetiva da dor, mesmo que haja alguma tentativa de redução da consciência por suas causas subjacentes, seria impossível visto sua realidade. Se ainda insistíssemos em reduzir a dor aos processos neurofisiológicos que ocorrem no cérebro, ocorreria uma redução como foi a do calor, mas, ainda assim, não conseguiríamos reduzir a sensação de dor, ou seja, a característica subjetiva da dor é irreducível.

As reduções – causais e ontológicas – têm por finalidade eliminar o caráter subjetivo e excluí-las das definições dos fenômenos reais. Não importa o caráter subjetivo do calor, o que importa é entender suas causas subjacentes e, para isso, podemos excluir qualquer sensação de calor da definição ao realizá-la em termos de movimento de moléculas. Para tanto, é importante distinguir a aparência subjetiva, deixando-a de um lado, e do outro a realidade física subjacente. A redução neste caso, procura definir o calor em relação a realidade, e não em termos de aparência.

Para nossos objetivos presentes, podemos resumir esta questão dizendo que a consciência não é redutível da maneira que outros fenômenos são redutíveis, não porque o modelo de fatos no mundo real envolva algo de especial, mas porque a redução de outros fenômenos depende em parte da distinção entre ‘realidade física objetiva’, de um lado, e meras ‘aparências subjetivas’, de outro; e da eliminação da aparência dos fenômenos que foram reduzidos. Mas no caso da consciência, sua realidade é a aparência; portanto, a finalidade da redução seria esquecida se tentássemos suprimir a aparência e simplesmente definir a consciência em termos da realidade física subjacente. Em geral, o padrão de nossas reduções fundamentam-se na rejeição da base subjetiva epistêmica em troca da presença de uma propriedade como parte do componente básico dessa propriedade. Aprendemos sobre calor ou luz através de nossa sensação ou da visão, mas então definimos o fenômeno de uma maneira que é independente da epistemologia. A consciência é uma exceção a este modelo por uma razão trivial. O motivo, repetindo, é que as reduções que deixam de lado as bases epistêmicas, as aparências, não podem funcionar no caso das próprias bases epistêmicas. Em tais casos, aparência é realidade. (SEARLE, 2006, p. 176-177)

Deste modo, como excluir a subjetividade de algo que é subjetivo? Fácil, como o exposto, é reduzir os fenômenos a meras causas subjacentes visto que o aspecto subjetivo é *nada além de* aparência e tais causas subjacentes são o *real*. Mas a consciência é subjetiva, esta é sua realidade.

### 3.5 Searle Emergentista

As consequências do nosso modo de definição à pragmática de nossos métodos de definição acaba portanto sendo simplista. Não existem consequências profundas para nossa visão científica do universo. Predicar acerca da subjetividade sendo uma realidade que se expressa pela sua aparência não demonstra também que a consciência não faça parte do aparato fundamental da realidade. Nem que não possa ser objeto de investigação científica, e que não se encaixe em nossa concepção de mundo. Demonstra somente que a definição de consciência está excluída de nossos processos de redução. Não pode ser reduzida não por ter uma característica especial e misteriosa, como propõe Nagel (1974).



Mas estou dizendo que, uma vez que a existência da consciência (subjéitiva, qualitativa) é admitida (e nenhuma pessoa sensata pode negar sua existência embora muitos pretextem fazê-lo) então não há nada de estranho, maravilhoso ou misterioso acerca de sua *irreducibilidade*. Dada sua existência, sua irreducibilidade é uma consequência trivial de nossos métodos de definição. (SEARLE, 1992/2006, p. 179)

O fato de forçar a teoria searleana a se encaixar em padrões do dualismo de propriedades indica, nesta perspectiva que estamos traçando, a ausência de entendimento do autor.

Em face de definições, a consciência é uma propriedade causalmente emergente de sistema. É uma característica emergente de determinados sistemas de neurônios da mesma forma que a solidez e a liquidez são características emergente de sistemas de moléculas. (SEARLE, 2006, p. 162)

O que não podemos fazer é definir a consciência, como definimos a solidez, em termos de sua estrutura subjacente, visto que as características superficiais não podem ser tratadas como meros efeitos. Se assim o fosse, poderíamos enquadrar Searle dentro dos parâmetros teóricos do epifenomenismo, podendo ser entendido pelo enunciado de que como eventos, ou estados, ou propriedades, a mente é causada pelo físico, não obstante, não tem eficiência causal sobre o aparato biológico (BIZARRO, 2012). Como tese proposta para a solução do problema mente-corpo, o epifenomenismo pode ser encarado como uma posição emergentista. No entanto o que causa polêmica nesta tese é a afirmação que os fenômenos mentais não possuem influência causal.

De acordo com Bizarro (2012):

O epifenomenalismo é uma espécie de fisicalismo que defende então que tudo o que se passa a nível físico no cérebro acontece sem nenhuma influência dos estados mentais que nós temos, de facto, o que nós experienciamos como “mental” refere-se apenas a alguns estados que emergem de estados do cérebro, mas não influenciam, por sua vez, nada do que decorre no cérebro. A nossa sensação de que temos controlo sobre os nossos movimentos e ação é, segundo uma posição epifenomenalista, completamente ilusória. (BIZARRO, 2012, p. 9)

Como um de seus primeiros defensores T. Huxley (1874) comparava a consciência ao apito de uma locomotiva (metáfora do trem de Huxley). O apito acompanha o funcionamento da mesma, no entanto não tem efeito no funcionamento da locomotiva. Isso indica que, a locomotiva não precisa do apito para funcionar, mas é necessário que a locomotiva funcione para que o apito seja acionado.

Além da consciência possuir eficácia causal, de acordo com o argumento de Willian James recorrido por Searle (1997), é impossível definir a consciência sem falar de suas características superficiais. O entendimento do epifenomenismo, como demonstramos, exclui

o poder causal destas características. Portanto, além de um erro epistêmico, acreditando que a aparência subjetiva da consciência é meramente uma ilusão, o epifenomenismo incorre em um erro ontológico ao definir a mente como se a aparência não fosse o seu real. Portanto, tratar os *qualia* como rejeitos mediante a reflexão sobre a consciência, é deixar de lado suas principais características.

(...) o fato de as características mentais serem supervenientes em relação a características neurônicas de modo algum diminui sua eficácia causal. A solidez do pistão é causalmente superveniente em relação a sua estrutura molecular, mas isso não torna a solidez epifenomenal; e, do mesmo modo, a superveniência causal da minha presente dor nas costas em relação a eventos micro no meu cérebro não torna a dor epifenomenal (SEARLE, 2006, p. 182)

Assim quando predicamos sobre a consciência ser subjetiva e qualitativa e que estas características sejam apenas uma aparência do mundo mas que é o seu real, aceitamos sua existência. Poucas são as pessoas que queiram provar a sua não existência. Isso seria muito insensato embora muitas pessoas tenham a pretensão de fazê-lo. A partir de sua existência, não existe nada de estranho, muito menos de maravilhoso acerca da irreducibilidade da consciência. “Dada sua existência, sua irreducibilidade é uma consequência trivial de nossos modos de definição” (SEARLE, 2006, p. 179)

Aceitar portanto a irreducibilidade da consciência não é portanto ferir nenhum princípio científico de estudo. Sua aceitação não causa inevitavelmente nenhuma consequência no nosso entendimento do universo.

Após dispor toda esta reflexão, encontramos alguns pontos principais que devem ser descritos no escopo deste trabalho. Primeiramente, diferente da proposta de Searle quando compõe o texto a *irreducibilidade da consciência* ele parte das propriedades emergentes para questionar sobre os reducionismos e depois atestar a irreducibilidade da consciência e sua eficácia causal. Propomos refletir inicialmente sobre os reducionismos, que já preexistiam à sua proposta, na tentativa de compreender este universo teórico, para depois compreender o que são propriedades emergentes, para assim, afirmar a irreducibilidade da consciência e sua eficácia causal, visto que a irreducibilidade não paralisa profundamente nossos métodos de definição do mundo, muito menos possui “nenhuma consequência científica imprópria” (SEARLE, 2006, p. 179)

O fato de aceitar que a consciência possa ser reduzida causalmente, não indica que a partir deste predicativo, ela possa ser definida ontologicamente. O principal problema que encontramos neste ponto é muito mais epistêmico que ontológico. A irreducibilidade da

consciência foge inteiramente de qualquer possibilidade dualista, como analisamos anteriormente o sistema searleano.

Por fim, e não menos interessante, entendemos que o naturalismo biológico se encaixa, sem ferir seus princípios, em uma reflexão emergentista, visto que para tanto propomos como título deste trabalho uma perspectiva emergentista da reflexão sobre a filosofia da mente do Searle. Desde sua definição de consciência, como uma característica causalmente emergente de um conjunto de neurônios biológicos até a irreducibilidade da consciência. Como a digestão é uma propriedade causalmente emergente do sistema digestivo, a consciência é uma característica causalmente emergente de um sistema de neurônios altamente organizado. Como se observou nas críticas do autor, o emergentismo searleano não se deixa levar por um epifenomenismo, todavia seu pensamento se apoia fundamentalmente em uma noção emergentista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como pretensão o estudo da filosofia da mente de John R. Searle numa perspectiva emergentista. Perspectiva esta que busca uma análise descritiva no que tange o estudo da consciência como uma propriedade emergente de um sistema altamente organizado. Seu principal viés é o naturalismo biológico, portanto este princípio foi muito levado em conta tendo o objetivo de problematizar e encontrar tais influências no cenário filosófico do século XX e XXI. Para tanto não temos a pretensão de julgar tal perspectiva como uma resposta definitiva para o problema mente-corpo.

Foi demonstrado que Searle possui a intenção explícita de colocar em xeque diversas propostas presentes no estudo sobre a consciência libertando sua reflexão das amarras do materialismo reducionista e do dualismo. Para tanto propõe a existência e o lugar da consciência na natureza. Feito isso elege o naturalismo biológico como proposta que mais aproxima-se da verdade sobre a consciência. Para tal maturidade conceitual dispõe de diversas ferramentas para minar os princípios do materialismo que se propõe a excluir a subjetividade como uma característica real da consciência.

Deste modo, nós introduzimos o trabalho buscando encontrar uma definição sobre o que é emergência e em seguida qual é de fato o lugar da consciência no mundo natural. O que ficou claro foi que, das diversas tentativas de solução do problema da consciência, o dualismo ainda arrasta bastantes seguidores. No entanto ainda não conseguem responder a questões relativas ao determinismo natural e ao fechamento causal do mundo. Ou seja, elaboram propostas um tanto quanto aventureiras, diz Searle (2006), que impossibilitam a naturalização da consciência enquanto predicam sobre a existência de uma substância mental, diferente da substância material ou mesmo sobre propriedades especiais.

Buscando uma robustez na possibilidade dualista de substâncias, descritas por Descartes, os dualistas de propriedade elaboram novas formas que também não estão isentas do problema da interação mente-corpo: como as propriedades físicas e as propriedades mentais interagem? Seria possível a existência da propriedade física de modo independente do substrato físico?

Embora os dualistas de propriedade tenham a tendência a superar o dualismo de substância cartesiano, eles incorrem no mesmo erro. Searle, evitando também estes problemas, entende que a consciência não teria senão uma natureza física e biológica. É impossível entender a consciência partido de princípios metafísicos cristalizados e transhistóricos.

A falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substância ou propriedades no mundo, ‘mental’ e ‘física’, são tão ameaçadores para nós e têm uma história tá execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar a cartesianismo. Relutamos em reconhecer qualquer fatos consensuais que soam “cartesianos” porque parece que, se aceitarmos os fatos, teremos que aceitar toda metafísica cartesiana. (SEARLE, 1992/2006 p. 23)

É possível aceitar os caracteres de subjetividade e inescrutabilidade da consciência conforme Nagel (1974) propõe, no entanto é impossível entender que tais princípios sejam impossíveis de investigação científica, visto que a subjetividade, explicitamente neste caso, seja uma característica de nível superior indescritível, ou indefinida.

Se o caráter subjetivo da experiência é integralmente compreensível apenas de um ponto de vista, então qualquer mudança para maior objetividade — isto é, menor dependência face a um ponto de vista específico — não nos aproxima da verdadeira natureza do fenômeno: afasta-nos ainda mais dele. (Nagel, 1974/2004, p. 535)

Desta forma, se a consciência possui um lugar no mundo real, ela não é passível de descrição e definição, o que, de acordo com Searle(1992/2006), a singularidade não seria grande empecilho para o estudo da mente.

Conciliar a redução causal da consciência com sua irreducibilidade ontológica é muito cara ao Searle e causa de muita crítica de sua proposta. Em suas palavras:

Há um argumento padrão para demonstrar que a consciência não é redutível da mesma forma que o calor, etc. De diferentes maneiras o argumento aparece no trabalho de Thomas Nagel (1974), Saul Kripke (1971) e Frank Jackson (1982). Creio que o argumento é decisivo, embora seja frequentemente mal interpretado ao ser tratado como meramente epistêmico, e não ontológico. Às vezes é tratado como um argumento epistêmico, no sentido de que, por exemplo, o conhecimento objetivo, do tipo terceira pessoa, que possivelmente podíamos ter da neurofisiologia de um morcego, não incluiria, contudo, a experiência subjetiva, de primeira pessoa, relativamente como é ser um morcego. Mas, por nossas finalidades presentes, a parte essencial do argumento é ontológica, e não, epistêmica. (SEARLE, 1992/2006, p. 169)

Quando Searle fala sobre propriedades, ou estados mentais, ele não busca uma reflexão acerca da consciência separado do aparato físico. Entendê-lo desta forma é cair em um erro. Ao falar de propriedades causalmente emergentes do sistema, ele não discorre sobre uma característica especial metafísica incapaz de estudos. Pelo contrário, na corrente proposta acredita que a consciência é causada por um conjunto de neurônios altamente organizado. O que não cabe na reflexão searleana é definir a consciência por suas causas subjacentes. Além deste detalhe simples que precisa ser bem observado quando fala de argumentos ontológico e não epistêmico como já descrito no capítulo 2.

Repartir a mente em partes para entender o todo, partir do princípio do reducionismo causal e ontológico tem causado um entrave no estudo do problema mente corpo. Tendo em vista que se assim o fizermos, poderíamos entregar a cada grande área do

conhecimento uma parte para entendermos o todo. Assim sendo, a física estudaria o encéfalo com interesse em suas correntes elétricas e campos magnéticos, por exemplo. A química estudaria sua estrutura de carbono, os neurotransmissores que proporcionam a corrente elétrica que faz com que as partes do encéfalo interajam entre si ativando cada área no momento certo e altamente coordenado, evitando o colapso do sistema. A biologia, além dos conhecimentos sobre a estrutura do sistema vivo, traz também uma importante perspectiva explicativa baseada na evolução das espécies por meio da seleção natural.

Ora, desta forma, os estados conscientes deveriam ser estudados pela psicologia com as suas mais diversas abordagens. Intenção, desejo e crença seriam problemas da psicologia podendo ser explicadas de diversas formas através do comportamento dos indivíduos, visto que esta talvez seja a forma mais fácil de entendê-lo. O behaviorismo, por exemplo, compreende o ser através do comportamento de indivíduos estimulados por outros indivíduos e pelo meio, e toda forma de interação necessariamente passa pelo comportamento. Assim a sociologia estudaria as relações sociais dos indivíduos que através de suas interações e estímulos do meio produzem cultura, conceitos, regras, religião, etc.

Nossa proposta, portanto, para ficar mais clara ao leitor, foi inverter a sua descrição para atestar a irredutibilidade ontológica da consciência partido inicialmente dos reducionismos. Metodologicamente é dos reducionismos que Searle parte para dizer como se entende o sistema, a partir de propriedades emergentes, e depois descreve sobre sua ontologia. Para ao fim, demonstrar que sua forma de definir a consciência não fere os princípios científicos vigentes, muito menos a nossa visão de mundo segundo Searle (2006).

Quando nos propomos inicialmente falar sobre a filosofia da mente a partir da perspectiva emergentista de Searle, entendemos que toda sua descrição e análises do processo definicional da mente não fere em nada os princípios naturalistas biológicos. Para tanto nos propomos a lançar um olhar minucioso para não incorrerem em equívoco. Com isso, se podemos definir a consciência como uma propriedade causalmente emergente de um sistema biologicamente organizado, dizer que a proposta de Searle é emergentista não fere os princípios de sua teoria.

Até aqui temos trabalhado com diversas hipóteses construídas ao longo de séculos sobre o problema mente-corpo. A consciência, definida de forma singular a partir dos princípios do naturalismo biológico proposto por Searle demonstra-nos que a mente é uma propriedade emergente de um sistema de neurônios biológicos. E que a capacidade de consciência neste

sentido também pode ser aplicada a alguns animais considerados superiores, visto que de acordo com a organização dos elementos biológicos possibilita a emergência da consciência, dor, vergonha, etc.

A partir da descrição dos reducionismos padrões Searle(1992/2006) descreve que a consciência seja ontologicamente irreduzível. A irreduzibilidade está em conceber a consciência não somente a partir de suas causas subjacentes, mas a partir de suas características. A subjetividade e todos os estados conscientes não podem ser reduzidos causalmente de modo definicional. Esta definição baseia-se em não lançar mão da estrutura verdadeira que é a consciência. Portanto não é nem um pouco complicado para nós, após todas as descrições anteriores, entender que a consciência é causalmente reduzida mas ontologicamente irreduzível.

Ao dizermos isso, incorre que toda nossa reflexão consiste em uma análise naturalista emergente da mente. Quando entendemos esta conciliação excluimos as possibilidades de cairmos em propostas dualistas, tanto de substâncias quanto de propriedades, visto que a irreduzibilidade da consciência não fere em nada nossa compreensão do mundo muito menos induz a ciência em predicativos falsos.

Dada sua existência, sua irreduzibilidade é uma consequência trivial de nossos métodos de definição. Sua irreduzibilidade não tem nenhuma consequência científica imprópria. Além disso, quando falo da irreduzibilidade da consciência, estou falando de sua *irreduzibilidade de acordo com os modelos padrões de redução*. Ninguém pode deixar de considerar, *a priori*, a possibilidade de uma revolução intelectual importante que nos daria uma nova – e altamente inimaginável – concepção de redução, segundo a qual a consciência seria redutível. (SEARLE, 1992/2006, p. 179, grifos do autor)

Como dissemos anteriormente as discussões em torno da consciência tem sido muito caras a John Searle (2002/2010), muitas vezes por ele inclusive considerado um campo de batalhas, visto que diversas posturas tentam enquadrar as reflexões feitas por ele dentro de algumas condições teóricas por ele consideradas superadas.

Para nós, entender um Searle emergentista também é bastante importante. Munidos de uma base conceitual fundada em Thompson (2007/2013) percebemos que a divergência entre ambos os autores se encontra somente em termos, o que nos leva a pensar que tais fundamentos são semanticamente idênticos. Assim podemos relembrar:

Embora a designação de *propriedade emergente* seja generalizada, prefiro a de *processo emergente*. Em rigor, não faz sentido dizer que uma propriedade emerge, mas apenas que acaba por ser realizada. Instanciada ou exemplificada num processo ou entidade que emerge no tempo. (THOMPSON, 2007/2013, p. 480)

Ora, Searle acredita que se um sistema *S* possui elementos por exemplo *a*, *b*, *c* e tal sistema seja um copo, alguns elementos podem ser as moléculas do copo. Assim, estas

características não são, ou não necessariamente, características de *a*, *b*, *c*. Pois tais características podem ser reduzidas e calculadas a partir delas. Então a elas podemos nominar de ‘características sistema’. E se outras características não podem ser concebidas somente a partir da combinação de tais elementos, mas somente podem ser explicadas por suas interações causais, e, que tais são características emergentes do sistema, ‘propriedades’ ou ‘processos’ podem possuir tal semântica que ambos expliquem o mesmo ponto de vista, com dizeres diferentes. Um ponto importante desta reflexão é:

Entendemos que Thompson contribui para que a tese emergentista se mantenha distinta do dualismo de propriedades. Para isso é fundamental definir que as propriedades emergentes em sistemas complexos são a topologia destes sistemas auto-organizados. O que seria a liquidez, a solidez ou a transparência? Propriedades pairando sobre o sistema como chapéus ou a topologia destes sistemas? Entendemos “líquido” como uma palavra atribuída à topologia das complexas interações entre as moléculas de H<sub>2</sub>O. O significado desta palavra não se encontra em uma propriedade física pairando sobre o sistema físico, nem sobre uma propriedade mental atribuída ao sistema físico, mas efetivamente nos usos da palavra “líquido”. (CARVALHO, *et al* 2015, p. 15-16)

Deste modo, quando não entendemos como formas emergentes do sistema, uma propriedade emergente caracteriza fortes indícios de dualismos cartesianos, abrindo possibilidades para um epifenomenismo ou dualismo de propriedades. “Como forma emergente o sistema constituído assim se insere como unidade nas relações causais do nível de organização que a emergência do sistema o posicionou.” (CARVALHO, *et al*, 2015, p. 16) Portanto, não existe necessidade de predicar sobre uma causação descendente e isso é demonstrado na argumentação searleana quando não se coloca inteiro a disposição para falar sobre tal assunto.

Por fim, entender a filosofia da mente em Searle a partir dos princípios do emergentismo significa dizer que tal proposta não causa consequências profundas na concepção de mente e consciência defendida por John Searle.



## REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, D. **A materialist Theory of the mind**. London: Routledge, 1993.
- BERTALANFFY, L. **General System Theory: Foundations, Development, Applications**. New York: George Braziller, 1968.
- BIZARRO, S. Filosofia da Mente. GALVÃO, P.(org.). **Uma Introdução por Disciplinas**, São Paulo: Edições 70, 2014.
- BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (Org). **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.
- CARVALHO, L. L. **O Problema Mente-Corpo e o Naturalismo Normativo em Psicologia: Contribuições dos Conceitos de Superveniência e Sistemas Emergentes para uma Psicologia Não-Reducionista**. Relatório Final de Pesquisa (Pós-Doutorado) FAPEMIG/UFU: Uberlândia, 2011.
- CARVALHO, L. L. *et al.* **Noções Emergentistas no Pensamento da Psicologia da Gestalt**. In: CARVALHO, M. GREIMANN, D., GHIRALDELLI, P., COELHO, J. G. (Orgs.). Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente (pp. 378-396). São Paulo: ANPOF, 2015.
- CARVALHO, L. L.; CASTRO, F. F.; PEREIRA, D. J. Linguagem e Semântica: Análise e Crítica de J. L. Casti ao Argumento do Quarto Chinês de J. R. Searle. In: 44ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia, 2014, Ribeirão Preto. **Anais da 44ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia**, 2014. p. 1.
- CASTAÑON, G. A. John Searle e o Cognitivismo. **Ciência e Cognição**, 2006, v. 08, pp. 96-109.
- CASTRO, F. F.; CARVALHO, L.L. Críticas ao Epifenomenismo e à Redutibilidade da Mente em John R. Searle In. ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, XVI., 2014, Campos do Jordão. **Anais do XVI Encontro Nacional da Anpof**. Campos do Jordão, out. 2014.
- CASTRO, F. F.; CARVALHO, L. L. Haugeland e a Proposta de Máquinas Semânticas Contra o Argumento do Quarto Chinês de John Searle. In: 45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia, 2015, Ribeirão Preto. **Anais da 44ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Psicologia**, 2014. p. 1.
- CASTRO, F. F.; CARVALHO, L. L. Searle versus Nagel: o problema do estudo da consciência a partir da singularidade como característica mental. In: VI Reunião do Instituto Brasileiro de Neuropsicologia e Comportamento, 2015, Gramado, RS. **Anais do VI Reunião do Instituto Brasileiro de Neuropsicologia e Comportamento**, 2015.

CASTRO, F. F.; CARVALHO, L.L. Uma análise emergentista da filosofia da mente de John R. Searle. In. ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, XVII., 2016, Aracaju. **Anais do XVII Encontro Nacional da Anpof**. Aracajú: UFS, out. 2016.

CESCON, E. Quatro perspectivas contemporâneas em filosofia da mente. **Revista Internacional de Filosofia**, Suplemento 3, 2010, pp. 321-335.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHURCHLAND, P. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente**. CESCATO, M. C.(trad.). São Paulo: UNESP, 2004.

DESCARTES, R. **As paixões da alma**. Rio de Janeiro: Abril, 1979.

DESCARTES, R. Correspondências de 1643 entre Descartes e Elisabeth. FISCHBORN, M. Goiânia: UFG. Semestral, **Inquietude Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG**, v. 4, nº 1. jan/jul 2013. ISSN: 2177-4838.

DOTY, M. Professor recalls pros, cons of Free Speech Movement: Snapshot of history. **CNN.com International**. Jan-2004. Disponível em <<http://edition.cnn.com/2004/ALLPOLITICS/01/09/cnna.searle/>> Acesso em 04 Jan. 2017.

ENCONTRO DA REDE PARANAENSE DE PESQUISA EM HISTÓRIA E FILOSOFIA DA CIÊNCIA. 3., 2005. Físicalismo reduutivo e sondas epistemológicas. Curitiba: UFPR, 2005. ISBN 85-99229-01-X.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Editora S.A, 1977.

HARE, R. M. **The Language of Morals**. New York: Oxford University Press, 1952 pp. 158-159.

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

HUXLEY. On The Hypothesis That Animals are Automata, and its History. in VESEY, G. N. A. (Ed.) **Body and Mind**. London: George Allen and Unwin ltd., 1970.

KIM, J. **Causality, Intensity and Supervenience in the Mind-Body Problem**. Midwest Studies Philosophy, 4: 31-49, 1979.

LOPES, E. J. (org.) **Temas em Ciências Cognitivas e Representação Mental**. Porto Alegre: Sinopsys, 2012.

KINOUCHI, R. R, Darwinismo em James: A Função da Consciência na Evolução. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Vol 22, nº 3, pp. 355-362: set-dez 2006.

NAGEL, T. What is it like to be a Bat? In: CHALMERS, D. (org.) **Philosophy of mind: Classical and Contemporary Readings**. New York: Oxford University Press, p.219- 226, 2002.

PLACE, U. Is Consciousness a Brain Process? *British: Journal of Psychology* n° 47, part 1, p. 45 -50, 1956.

PRATA, T. Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais. Natal: **Princípios**, vol 15, n° 24, p. 5-29: jul-dez 2008.

PRATA, T. John Searle Sobre A Identidade e a Eficácia Causal da Consciência. Sergipe: **Prometeus**, Ano 3, n° 5, Jan-Jun. 2010. ISSN: 2176-5960.

SEARLE, J. R. **A Redescoberta da Mente**. Trad. Eduardo Pereira. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

SEARLE, J. R. Filosofia Contemporânea nos Estados Unidos. *apud* BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (Org). **Compêndio de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 1-23.

SEARLE, J. R. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SEARLE, J. R. Mentes, Cérebros e Programas. In: TEIXEIRA, J.F. (Org.) **Mentes, Máquinas e Consciência: uma introdução à filosofia da mente**. São Carlos: UFSCar, 1997, p. 61-94.

SEARLE, J. R. **Mente, linguagem e sociedade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, J. R. The irreducibility of consciousness. In J. Heil (Ed.), **Philosophy of Mind: a guide and anthology**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 700-708.

TEIXEIRA, J. F. **O que é filosofia da Mente?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

THOMPSON, E. Emergência e o problema da causalidade descendente. In: **A Mente na Vida: Biologia, Fenomenologia e Ciências da Mente**. Lisboa: Instituto Piaget. 2007/2013. p. 479-505.