

Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle¹

Tárik de Athayde Prata²

Resumo

O artigo examina se a perspectiva naturalista defendida por Searle é compatível com a sua concepção da subjetividade ontológica da mente. A subjetividade ontológica parece conduzir a um dualismo, afastando a teoria de Searle do fisicalismo. Coloca-se então a pergunta sobre se a maneira como Searle aceita a subjetividade ontológica pode ser conciliada com o naturalismo. A tese defendida no presente trabalho é que ela não pode, porque Searle aceita a subjetividade com base em nossas experiências conscientes e não fornece um esquema explicativo cientificamente aceitável.

Palavras-Chave: Naturalismo, dualismo, explanação causal, subjetividade.

Abstract

The paper examines if Searle's naturalistic perspective is compatible with his account of the ontological subjectivity of mind. Ontological subjectivity seems to lead to dualism, keeping Searle's theory away from physicalism. It gives rise to the question about the compatibility between the way Searle accepts subjectivity and the naturalism. The thesis of the paper is that both are not compatible, because Searle accepts subjectivity based on human conscious experiences and does not provide a scientifically acceptable explanatory framework.

Keywords: Naturalism, dualism, causal explanation, subjectivity.

¹ O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto de pesquisa “O naturalismo biológico de John Searle e o fisicalismo não-redutivo”, registrado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg (Alemanha). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: tarikbilden@yahoo.de.

O que é o homem? Qual o seu “lugar” no universo? Isto é: qual a relação do ser humano com os diferentes tipos de fenômenos que povoam o mundo ao nosso redor? Por um lado, temos a sensação de que somos especiais, de que o inesgotável multicolorido de nossa vida interior, e de nossa existência social, se diferencia radicalmente da monotonia e regularidade dos fenômenos da natureza. Nossa consciência, nossa subjetividade, nossa liberdade, a riqueza das manifestações de nossa vivência (entre outras características) parecem algo único em meio a um mundo de objetos sem alma, simplesmente largados às férreas leis naturais.³ Por outro lado, o estudo sistemático e rigoroso dos fenômenos naturais, desenvolvido no campo das ciências empíricas, traz fortes indícios de que a natureza forma, em certo sentido, um domínio homogêneo e onabrangente, isto é: tudo o que existe faz parte do domínio natural, pois tudo o que ocorre na natureza possui causas físicas, não há nada para além do físico.

Como conciliar essas duas visões? Como conciliar nossa percepção de nós mesmos como seres dotados de uma vida mental consciente⁴ com os conhecimentos científicos a respeito da realidade natural? O importante filósofo norte-americano John R. Searle⁵ considera a dificuldade de se responder a tais perguntas como a “questão central na filosofia no início do século XXI” (SEARLE, 2004, p. 11). Ele caracteriza essa problemática nos seguintes termos:

Como podemos ter uma explicação unificada e teoricamente satisfatória de nós mesmos e de nossas relações com outras pessoas e com o mundo natural? Como podemos reconciliar nossa concepção de senso-comum de nós mesmos como seres conscientes, livres, pensantes, que executam atos de fala, agentes racionais em um mundo que acreditamos consistir inteiramente de coisas brutas, inconscientes, sem mente, sem significado, mudas partículas em campo de força? Como, em suma, podemos fazer nossa concepção de nós mesmos inteiramente consistente e coerente com a definição do mundo que temos adquirido das ciências naturais, especialmente a física, a química e a biologia? (SEARLE, 2002a, p. 1 [IX-X]).⁶

³ Nesse sentido, é digno de nota que diversas tradições religiosas apresentam o homem como um ser privilegiado entre os outros.

⁴ Percepção que se dá imediatamente em nossa vivência cotidiana (SEARLE, 1992, p. 28 [45], p. 65 [97]).

⁵ Searle é um dos mais influentes filósofos contemporâneos na tradição anglo-saxônica, como atestam diversos comentadores de sua obra: “John R. Searle, (...) é um dos mais famosos e influentes filósofos do presente” (GREWENDORF, G.; MEGGLE, G., 2002, p. vii); “John Searle tem sido uma figura dominante e altamente influente entre os filósofos contemporâneos” (SMITH, B., 2003, p. i). As citações em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor do presente trabalho.

⁶ O primeiro número é o da edição original em inglês, enquanto o número entre colchetes é o da tradução em língua portuguesa (quando houver).

Searle obteve todos os seus títulos acadêmicos na Universidade de Oxford, estudando com grandes filósofos analíticos como Paul Grice, Peter Strawson e John Austin. Mas apesar de ter se formado no seio da tradição analítica, ele sempre procurou por uma *grande síntese* dos nossos conhecimentos.

Apresentando alguns dos princípios básicos e teses centrais de sua obra filosófica, Searle destaca duas características de seu trabalho que o diferenciam da corrente principal da filosofia analítica: primeiramente, sua preferência por questões *ontológicas*, em lugar das epistemológicas, e, em segundo lugar, sua busca consciente por *teorias gerais*, em lugar da especialização tão típica dos analíticos. Ao invés de se preocupar com a justificação do conhecimento e com a refutação dos desafios céticos, ele sempre preferiu partir do princípio de que temos um conhecimento mais ou menos seguro da realidade. De acordo com ele, “se você começa assumindo isso, então o caráter de seu empreendimento filosófico será mais similar ao de Aristóteles, menos similar ao de Descartes” (SEARLE, 2001, p. 173). Já a tendência de tentar articular teorias gerais levou Searle a se preocupar com problemas relativos à integração de diferentes aspectos da realidade.

Todo o seu trabalho filosófico é uma tentativa de prover uma *explicação abrangente* da conexão dos fenômenos humanos, tais como estudados pela psicologia, sociologia ou economia, com o mundo natural, tal como descrito pela biologia, pela física ou pela química.⁷ Todas as suas reflexões a respeito da mente, da linguagem e da sociedade visam explicar a *conexão* entre o domínio humano e o domínio natural, mostrando como os diferentes aspectos do nosso mundo se articulam entre si (SEARLE, 1999, p. ix [9]).

A leitura de seus textos evidencia que Searle trabalha essa problemática em uma perspectiva, fortemente difundida entre os filósofos norte-americanos⁸, segundo a qual os resultados das ciências da natureza têm um papel determinante na reflexão filosófica, perspectiva conhecida pelo nome de *naturalismo*, perspectiva à qual ele adere explicitamente em diversas passagens (SEARLE, 1999, p. 54 [57]). Sua tentativa é mostrar como o domínio humano (o domínio dos fenômenos psicológicos e sociais) se encaixa no domínio estudado pelas ciências da natureza. E nessa tentativa, Searle põe seu foco no aspecto *ontológico*, em lugar do epistemológico (cf. abaixo a discussão sobre a diferença entre subjetividade

⁷ “Como, e em que medida, nós podemos alcançar uma explicação coerente da totalidade do mundo que vai reconciliar o que nós acreditamos sobre nós mesmos com o que nós sabemos ser fatos da física, química e biologia” (SEARLE, 2007a, p. 81).

⁸ “De acordo com Searle, não há uma linha divisória nítida entre ciência e filosofia. A esse respeito, Searle trabalha dentro da reconhecida tradição Americana que foi tão influenciada por W.V.O. Quine”. (BENNETT; HACKER, 2003, p. 436).

epistêmica e ontológica). Aliás, para nomear sua concepção sobre a ontologia da mente (sua pretensa solução para o problema mente-corpo), Searle escolhe, justamente, a expressão “naturalismo biológico” (SEARLE, 1983, p. 264 [366]; 1992, p. 1 [7]), teoria segundo a qual os fenômenos mentais conscientes são *causados* por processos cerebrais e *realizados* como propriedades do sistema cerebral (SEARLE, 2002a, p. 9 [4-5]).

Em uma obra recente, o livro *Making the Social World*, Searle afirma (2010, pp. 3-4) que uma explicação abrangente como a que ele busca tem duas condições de adequação: em primeiro lugar, (1) a ruptura com qualquer forma de dualismo (trialismo etc.) ontológico e, além disso, em segundo lugar, (2) o respeito pelos “fatos básicos” do universo, que são aqueles estudados pelas ciências naturais. Embora o tema desse livro seja a ontologia da realidade social, não há dúvida de que essas condições (na perspectiva de Searle) se aplicam ao caso das relações entre a mente e o mundo físico, que fazem surgir o antigo *problema mente-corpo*, tema de destaque na filosofia da mente.

No tocante à solução de Searle para esse problema, ele pretende atender à primeira condição, rompendo com o dualismo ontológico entre o mental e o físico (isto é, o dualismo relativo ao *modo de ser* dos fenômenos mentais e dos fenômenos físicos), mas é interessante notar que, ao mesmo tempo, ele tenta romper também com o monismo ontológico (seja mentalista, “todos os fenômenos que existem são mentais”, seja materialista, “todos os fenômenos que existem são físicos” – PRATA, 2012a, p. 407).⁹ Entretanto, como será evidenciado ao longo do presente trabalho, a concepção dele acerca da *subjetividade ontológica* se mostra incompatível com essa rejeição das concepções ontológicas tradicionais.¹⁰ A

⁹ “Quando era estudante universitário, lembro-me de me sentir insatisfeito com as alternativas que aparentemente estavam disponíveis na filosofia da mente: você poderia ser um monista ou um dualista. Se fosse monista, poderia ser um materialista ou um idealista. Se fosse um materialista, poderia ser behaviorista ou fisicalista. E assim por diante. Um dos meus objetivos no que se segue é tentar romper com estas velhas categorias esgotadas. Note-se que ninguém sente que deve escolher entre monismo e dualismo quando se trata do ‘problema da digestão-estômago’”. (SEARLE, 1984, p. 14 [19]).

¹⁰ Na medida em que a suposta superação do dualismo e do materialismo proposta por Searle *fracassa*, não há alternativa além de avaliar sua pretensa solução do problema mente-corpo em termos dessas posições tradicionais. Searle acha que tanto o dualismo quanto o materialismo se baseiam em uma série de falsos pressupostos ocultos (SEARLE, 1992, pp. 2-3 [9]), sendo o principal deles o “dualismo conceitual” (SEARLE, 1999, p. 50 [54]), que ele recusa com veemência (SEARLE, 1992, p. 14 [25]). Porém, a maneira como ele concebe a subjetividade ontológica (SEARLE, 1992, pp. 19-20 [32-33]) implica em uma cisão radical entre subjetividade e objetividade (HODGSON, 1994, p. 265), de modo que o naturalismo biológico de Searle recai em um dualismo entre conceitos subjetivos e objetivos (PRATA, 2009a, p. 117). Em outras palavras, Searle, em última instância, não consegue *superar* as posições filosóficas tradicionais em relação ao problema mente-corpo (o dualismo e o materialismo), de modo que não há alternativa além de interpretar a sua teoria da mente em termos dessas concepções tradicionais. É por isso que interpreto a concepção de Searle como comprometida com uma forma de monismo (em um certo sentido dessa palavra).

respeito da segunda condição de adequação para uma explicação abrangente (respeitar os “fatos básicos” do universo), penso que ao enunciá-la Searle adere explicitamente a uma forma de naturalismo.

O naturalismo pode ser entendido (em um sentido muito *amplo*) como a ideia (bastante sensata, no meu modo de entender) de que os resultados das ciências naturais devem ser considerados em nossas reflexões filosóficas, e tem um peso importante nos resultados dessas reflexões. E comentando essa segunda condição de adequação de uma explicação abrangente (do natural e do humano), Searle dá indícios interessantes de como sua adesão ao naturalismo parece levá-lo a uma forma de *fisicalismo*, pois, segundo ele: “Esses fatos básicos são dados pela física e química, pela biologia evolucionária e outras ciências naturais. Nós precisamos mostrar como todas as outras partes da realidade são dependentes, e de várias maneiras derivam, dos fatos básicos” (SEARLE, 2010, p. 4). A vinculação aos resultados das ciências naturais evidencia o naturalismo de Searle, pois, como esclarecem Keil e Schnädelbach (2000, p. 12): “O naturalismo filosófico, no atual significado da palavra, é menos um ‘Ismo’ da *natureza* do que um ‘Ismo’ das *ciências naturais*”.

A noção de uma “dependência” das características propriamente humanas (consciência, intencionalidade, liberdade, racionalidade etc.) em relação aos fatos básicos das ciências da natureza, é justamente a noção decisiva para uma forma promissora de fisicalismo (KIM, 1993, pp. 340-341). Para que se possa compreender o tipo de fisicalismo defendido por Searle, e julgar se ele é sustentável, é essencial examinar a maneira como ele concebe essa dependência (PRATA, 2012a, pp. 417-418; 2012b, pp. 268-269), pois se a dependência não for suficientemente forte ela não é capaz de sustentar um fisicalismo aceitável, de modo que a teoria de Searle se revelaria como uma forma de *dualismo*, que é exatamente o que a sua concepção de subjetividade ontológica sugere.

Mas considerando que a defesa da subjetividade ontológica parece tornar a teoria de Searle dualista, impossibilitando que ela possa ser caracterizada como uma teoria fisicalista, é importante ressaltar que isso não significa necessariamente que essa teoria não possa ser naturalista. Apesar do que possa parecer, os termos “fisicalismo” e “naturalismo” não são sinônimos, pois:

Um filósofo pode, eventualmente, defender uma forma de naturalismo sem defender um fisicalismo, pelo fato de tratar-se de posições a respeito de coisas bastante diversas. Enquanto o naturalismo pode ser entendido como uma atitude filosófica geral, ou seja, um modo de direcionar a reflexão filosófica (a partir dos resultados das ciências naturais), o fisicalismo pode ser entendido como uma concepção ontológica, isto é, uma concepção a respeito do que existe (“tudo o que existe é físico” ou,

numa forma mais moderada, “os fenômenos básicos do universo são físicos”). (PRATA, 2012a, p. 409).

Um exemplo disso é o importante filósofo David Chalmers, considerado o mais consistente defensor do dualismo mente-corpo na atualidade (BERMÚDEZ, 2005, p. 15), que se propõe abertamente a defender um “dualismo naturalista”. Nas palavras de Chalmers:

Algumas vezes “naturalismo” é tomado como sinônimo de “materialismo”, mas me parece que o compromisso com um entendimento naturalista do mundo pode sobreviver ao fracasso do materialismo. (Se o leitor duvida, eu indico o restante deste trabalho como uma evidência disso). (1996, p. 128)

A esse respeito, é interessante observar que Willard Quine, provavelmente o maior difusor do naturalismo na filosofia contemporânea, parece ir na mesma direção de Chalmers, ao indicar que é, em princípio, possível que teorias científicas, do âmbito da ciência natural (domínio onde dificilmente se espera apoio para o dualismo ontológico) possam oferecer indícios a favor do dualismo. De acordo com Quine:

O naturalismo é naturalmente associado com o fisicalismo ou materialismo. Eu não equiparo as duas coisas (...). Eu defendo o fisicalismo como uma posição científica, mas razões científicas poderiam um dia me dissuadir dele sem me dissuadir do naturalismo. A atual mecânica quântica (...) tem um firme toque mentalista. (2000, p. 121).

No meu modo de entender, Searle professa o naturalismo como postura metodológica em filosofia, e também se compromete com o fisicalismo como concepção ontológica (como me parece estar evidenciado pelos textos do autor discutidos acima), apesar de sua vontade de superar tanto o dualismo quanto o fisicalismo (cf. a nota de rodapé número nove). Porém, ao defender a subjetividade ontológica dos fenômenos mentais, Searle também se compromete com o dualismo, o que constitui uma profunda incoerência (PRATA, 2011).

A pergunta que move o presente trabalho é se a adesão de Searle à tese de que os fenômenos mentais são ontologicamente subjetivos também é incompatível com o naturalismo. Se a subjetividade ontológica, na visão dele, torna os fenômenos mentais conscientes tão radicalmente diversos dos outros fenômenos naturais¹¹, a teoria de Searle acerca do mental é de fato compatível com o naturalismo?

A tese defendida no presente trabalho é uma resposta *negativa* a essas perguntas. Ainda que um naturalismo desvinculado do fisicalismo seja, em princípio, concebível, como indica

¹¹ “Os estados e processos mentais conscientes têm uma característica especial, *não encontrada em outros fenômenos naturais*, a saber, a subjetividade” (SEARLE, 1992, p. 93 [138], grifo meu). “A consciência tem três aspectos que a fazem diferente de outros fenômenos biológicos e, na verdade, *diferente de outros fenômenos no mundo natural*” (SEARLE, 2002a, p. 39 [56]).

Quine (2000, p. 121), ou ainda que alguém aceite que um naturalismo dualista é a posição adequada sobre o problema mente-corpo, como é o caso de Chalmers (1996, p. 128), a maneira específica como Searle adere à subjetividade ontológica, maneira que o compromete com o dualismo (PRATA, 2012b), não é genuinamente naturalista, pois Searle não adere à tese da subjetividade ontológica de um modo orientado pelas *ciências naturais*, mas sim de um modo orientado por nossas vivências conscientes na vida cotidiana (SEARLE, 1992, p. 28 [45]).

Nesse sentido, a forma como Searle adere à subjetividade ontológica, por um lado, expressa uma espécie de adesão ao *senso comum* que, por outro lado, deixa a suposta conexão entre a subjetividade e os processos cerebrais *carente de fundamentação* (SEARLE, 2002a, p. 24 [32]). É importante ressaltar que, uma vez que a concepção de Searle sobre a explanação causal da consciência (subjetiva) através dos processos cerebrais (objetivos) é muito *fraca*, sua tese de que a consciência é causada e realizada no cérebro (SEARLE, 1992, p. 1 [7]; 2002a, p. 9 [4-5]) permanece envolta em mistério, permanecendo, portanto, *abaixo* dos padrões de exigência de uma filosofia naturalista.

Para esclarecer essa temática, o presente trabalho seguirá o seguinte percurso: primeiramente, será examinada a concepção de Searle sobre a subjetividade ontológica (algo diferente da subjetividade epistêmica), no intuito de mostrar que a maneira como Searle aceita essa subjetividade (baseado no “testemunho” de nossas experiências) não está afinada com as ciências naturais (seção 1). Em seguida, será examinada a concepção de Searle sobre a explanação da consciência – uma explanação *causal* – na tentativa de mostrar que tal concepção é muito fraca: mais se assemelha a um acúmulo indutivo de dados do que a uma explanação propriamente dita (seção 2). Por isso, concluímos que Searle não consegue permanecer fiel a seu compromisso com o naturalismo, embora uma concepção de explanação mais sofisticada do que aquela que ele nos forneceu até agora, pudesse tornar sua teoria uma abordagem naturalista (seção 3).

1. Searle: a diferença radical entre propriedades subjetivas e objetivas

“Subjetividade” é uma palavra que, na filosofia e nas humanidades, possui inúmeros significados.¹² Mas, ao empregar essa palavra, Searle segue um certo padrão encontrado na filosofia da mente. Discutindo a noção de consciência, Jaegwon Kim apresenta o tema da subjetividade em dois sentidos: (1) no sentido de caráter privado e acesso epistêmico

¹² Como coloca Nelkin (1995, p. 568): “com uma justa dose de ironia e uma boa dose de verdade, alguém pode dizer que ‘subjetividade’ significa diferentes coisas para diferentes pessoas”.

privilegiado (KIM, 1996, p. 160) e, (2) no sentido de *ponto de vista*, tal como esse conceito foi articulado por Thomas Nagel (KIM, 1996, p. 162). Searle discute a subjetividade justamente nesses dois sentidos, mas faz a ressalva de que a subjetividade, assim compreendida, não se refere apenas à epistemologia da mente, mas principalmente à sua *ontologia*. Por um lado, os fenômenos mentais estão em um tipo de relação muito especial para com o sujeito no qual eles ocorrem (SEARLE, 1992, p. 95 [140]). Mas essa relação tão especial, por outro lado, seria decorrente do fato de que os fenômenos mentais estariam ligados a um *ponto de vista* particular, ligados a um modo como é [*something that it's like*] vivenciar esses fenômenos (SEARLE, 2002a, p. 8 [2]).

Ele interpreta a grande rejeição à subjetividade pelas correntes materialistas na filosofia e nas ciências cognitivas como consequência do paradigma que busca refutar o ceticismo e alcançar um conhecimento seguro, e, em virtude dessa busca, se apegua ao ideal de objetividade do conhecimento. Por causa do lugar privilegiado da epistemologia (teoria do conhecimento) na filosofia, nosso ambiente intelectual teria se apegado à ideia de que tudo tem de ser *objetivo* (SEARLE, 1992, p. 16 [28]). Mas, para Searle, essa ideia não é compatível com as evidências de nossa própria vida cotidiana: “Que o mundo seja completamente objetivo é uma concepção que possui uma poderosa influência sobre nós, embora ela seja incompatível com os fatos mais óbvios de nossas experiências” (SEARLE, 1992, p. 65 [97]). Esta última passagem já indica que Searle baseia sua crença na subjetividade ontológica em evidências oriundas de nossa experiência consciente na vida comum.

Se as reflexões ontológicas e metafísicas durante muito tempo ocuparam o centro da atividade filosófica, desde o século XVII a epistemologia tem ocupado o lugar de destaque.¹³ Na epistemologia se investiga a respeito da natureza do conhecimento (o que ele é?), de suas fontes (razão pura ou experiência sensível?), seus limites, sua justificação, bem como se reflete a respeito de argumentos céticos que desafiam a própria possibilidade do conhecimento. É justamente contra esse deslocamento do centro de gravidade da filosofia que Searle se insurge¹⁴. Para ele, o modo de pensar orientado em função da epistemologia seria a origem das concepções dominantes sobre a mente, que ele considera equivocadas: “Essa é a suposição que subjaz ao behaviorismo, o funcionalismo, a tradução radical,

¹³ “Para a maior parte do período moderno da filosofia, de Descartes até nossos dias, a epistemologia tem sido a disciplina filosófica central” (GRAYLING, 2002, p. 39).

¹⁴ “Depois de Descartes, a filosofia ocidental foi primariamente dominada por um ponto de vista epistêmico. As questões centrais na filosofia dependem de tais questões tanto quanto o conhecimento é possível. (...) O objetivo central desse projeto era superar o ceticismo, (...) acredito que essa obsessão com o ceticismo e os paradoxos céticos são um erro.” (SEARLE; STOECKER, 2002, p. 20).

indeterminação do significado e todo o resto” (SEARLE, 2001, p. 173; 1992, p. 17 [29]). Apesar de não rejeitar a epistemologia, considerando-a um campo legítimo da reflexão filosófica, Searle acredita que a ontologia é um programa de pesquisa mais fundamental do que a teoria do conhecimento. Em suas palavras:

A questão da ontologia, quais coisas existem e qual tipo de modo de existência elas têm, é uma questão filosófica muito mais fundamental que a questão de epistemologia, como sabemos sobre essas coisas, quais existem, quais são os mecanismos pelos quais adquirimos esse conhecimento e quais são os fundamentos nos quais o conhecimento é baseado (SEARLE; STOECKER, 2002, p. 20).

Segundo Searle, a consciência é a característica mais importante dos fenômenos mentais, pois não possuímos nenhum conceito mental que seja independente da consciência.¹⁵ Assim, deve-se concluir que o âmbito dos fenômenos mentais é essencialmente *subjetivo*:

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

Em meio à imprecisão que envolve os termos “subjetividade” e “objetividade”, tal como usados na filosofia e nas ciências, Searle propõe algumas distinções na tentativa de resolver profundas dificuldades da atual filosofia da mente. Para ele, a recusa da subjetividade dos fenômenos mentais que é a regra entre os fisicalistas de vários matizes decorre de uma confusão entre diferentes sentidos desses termos: o sentido *epistêmico* (relativo ao nosso conhecimento) e o sentido *ontológico* (relativo ao que existe).¹⁶ Ele explica esses dois sentidos da seguinte maneira:

Epistemicamente, a distinção [entre subjetivo e objetivo] discrimina diferentes graus de independência de asserções em relação aos caprichos de valores especiais, preconceitos pessoais, pontos de vista e emoções. Ontologicamente, a distinção determina categorias diferentes de realidade empírica. (SEARLE, 1992, p. 19 [32])

¹⁵ “A razão para enfatizar a consciência numa explicação da mente é que ela é a noção mental central. De um modo ou de outro, todas as outras noções mentais – como intencionalidade, subjetividade, causação mental, inteligência etc. – só podem ser plenamente compreendidas como *mentais* por meio de suas relações com a consciência” (SEARLE, 1992, p. 84 [125-26]).

¹⁶ “Desde que a ciência procura por objetividade no sentido epistêmico de que buscamos verdades que não são dependentes do ponto de vista particular desse ou daquele investigador, tem sido tentador concluir que a realidade investigada pela ciência deve ser objetiva no sentido de existir independentemente das experiências no humano individual” (SEARLE, 2002^a, 11 [8]).

De um lado temos a distinção aplicada a *asserções*, de outro lado ela é aplicada à *realidade*. Vale lembrar que as asserções são as expressões linguísticas que podem ser, propriamente falando, verdadeiras ou falsas, e que elas são a expressão de nossas *crenças*, estados mentais que são constitutivos do *conhecimento*.¹⁷ Já a realidade, com seus objetos, propriedades, estados de coisas etc., pode ser caracterizada, grosso modo, como o domínio daquilo que *existe*. Em *The Construction of Social Reality* ele caracteriza os dois sentidos da distinção entre subjetividade e objetividade de modo mais explícito:

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

Partindo dessa concepção a respeito da subjetividade ontológica (que a diferencia essencialmente do modo de existência das entidades objetivas), examinemos a concepção naturalista de Searle. A expressão “naturalismo biológico”, escolhida por Searle para designar a sua solução para o problema mente-corpo, pode sugerir que se trate de uma forma de fisicalismo reducionista, o que pode ser reforçado pela maneira como ele explica alguns aspectos dessa solução. Dizer que “os eventos e processos mentais fazem parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática” (SEARLE, 1992, p. 1 [7]), ou que “a consciência não é nada exceto [*nothing but*] um processo neurobiológico” (SEARLE, 2002b, p. 61) parece indicar uma tentativa de *redução* da mente ao domínio dos fenômenos biológicos. Sobre essa última passagem, é curioso notar que o próprio Searle afirma que o reducionismo se baseia em uma “forma peculiar de relação de identidade que podíamos também chamar de ‘relação nada-exceto’ [*nothing but*]: em geral A’s podem ser reduzidos a B’s se e somente se A’s não são nada exceto B’s” (SEARLE, 1992, pp. 112-113 [163]).

Entretanto, ele se opõe decididamente ao reducionismo – o que evidencia uma grande incoerência em sua teoria. Searle considera que os famosos argumentos anti-reducionistas apresentados por Saul Kripke (1972), Thomas Nagel (1974) e Frank Jackson (1982) são absolutamente conclusivos, e considera que em virtude da diferença essencial

¹⁷ “A definição padrão preliminar afirma que o conhecimento é uma *crença verdadeira justificada*. Essa definição parece plausível pois, pelo menos, parece que parece conhecer algo se deve acreditar nisso, que a crença deve ser verdadeira e a razão que se tem para acreditar nela precisa ser satisfatória à luz de algum critério – pois não se pode afirmar conhecer algo se as razões para acreditar nisso são arbitrárias ou casuais” (GRAYLING, 2002, p. 40).

entre propriedades subjetivas e objetivas (SEARLE, 1992, p. 117 [170]), a descrição de fenômenos objetivos correlacionados à consciência (ou seja, a descrição dos processos cerebrais) não seria capaz de exprimir as características desta. A diferença entre conceitos subjetivos e objetivos estaria baseada na diferença ontológica entre as propriedades designadas por eles, diferença esta que inviabiliza qualquer identificação entre tais propriedades (ou seja, qualquer redução ontológica):

O sentido no qual, embora causalmente redutível, [a consciência] é ontologicamente irredutível é que uma descrição completa das características objetivas, de terceira pessoa, do cérebro não seria uma descrição de suas características subjetivas de primeira pessoa (SEARLE, 2002b, p. 61).

Entretanto, exatamente aí a subjetividade ontológica, no que ela leva a um anti-reducionismo muito extremado, provoca a ruptura da concepção de Searle com o fisicalismo, de modo que ela está na raiz de diversas dificuldades enfrentadas pela teoria (PRATA, 2009b, p. 168-169). Mas então é necessário responder à seguinte pergunta: a postura naturalista de Searle pode ser conciliada com essa ruptura com o fisicalismo? Para respondê-la, é necessário examinar de que modo Searle fundamenta sua crença na subjetividade ontológica do mental, e determinar se tal modo é orientado pelas ciências naturais. Em uma passagem na qual ele apresenta o naturalismo biológico como uma espécie de conciliação dos aspectos verdadeiros do dualismo e do fisicalismo, Searle escreve o seguinte:

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

Aqui, Searle apresenta a subjetividade ontológica, e a decorrente irredutibilidade a fenômenos objetivos, como algo que nós poderíamos constatar diretamente nas nossas próprias experiências conscientes, algo que seria confirmado pelos “fatos mais óbvios de nossas experiências” (SEARLE, 1992, p. 65 [97]). Mas para que essas supostas evidências intuitivas pudessem ser integradas em uma filosofia naturalista, seria necessário que a subjetividade ontológica, e a irredutibilidade, pudessem se encaixar em um esquema explicativo cientificamente satisfatório. Em outras palavras, para que a subjetividade ontológica pudesse fazer parte de uma concepção naturalista da relação mente-cérebro, seria

necessário que tal subjetividade, apreendida de modo imediato em nossas vivências, pudesse ser mostrada como consequência do funcionamento do sistema cerebral que, de acordo com Searle, *causa* os fenômenos mentais subjetivos. Porém, a concepção *causal* da consciência através de processos cerebrais parece muito fraca para realizar essa tarefa.

2. A concepção de explicação causal

Ao articular sua concepção sobre a explicação causal, Searle afirma se basear nos procedimentos usuais em ciência. Ele toma como exemplo o processo de construção da teoria das doenças baseada na ideia de germes: na Viena dos anos de 1840, o médico Semmelweis percebeu que mulheres que eram pacientes de obstetrícia morriam mais frequentemente de febre puerperal do que aquelas que ficavam em casa. Observando com mais cuidado, ele constatou que as pacientes que eram examinadas por estudantes de medicina que tinham acabado de vir da sala de autópsias, sem lavar as mãos, tinham uma taxa excepcionalmente alta de febre puerperal. A partir dessas observações, Semmelweis suspeitou que houvesse uma correlação empírica entre as mãos sujas dos médicos, por um lado, e o elevado índice de óbitos, por outro. Quando os jovens médicos foram orientados a lavar suas mãos com cal clorada, a taxa de mortalidade caiu. Embora a teoria dos germes ainda não estivesse disponível, esse modo de proceder indicava a direção correta para que ela fosse alcançada (SEARLE, 2002a, p. 49 [74]). O procedimento é sintetizado por Searle da seguinte maneira: (a) encontrar correlações empíricas; (b) testar se as correlações constituem relações causais manipulando as variáveis e (c) construir uma *teoria*, que deve ser testada através de novos experimentos (SEARLE, 2002a, p. 49 [73-4]). No que diz respeito ao caso da consciência, para a qual ainda não existe uma explicação causal madura e detalhada, Searle concebe essas etapas como se segue: (a) encontrar os diversos processos cerebrais *correlatos* do campo unificado de consciência; (b) mostrar que esses processos correlatos são a *causa* da consciência – fazendo a consciência surgir ao ativar tais processos e fazê-la desaparecer ao desativá-los¹⁸ – e (c) construir uma *teoria* de como todo o sistema

¹⁸ Designando os processos cerebrais que sejam supostamente os correlatos da consciência com a letra “x”, Searle propõe um teste para o caráter *causal* da relação entre processos cerebrais e consciência: “Suponha, ainda, que a remoção de x da neurofisiologia de qualquer ser humano imediatamente produzisse inconsciência, e que sua reintrodução produzisse consciência. Em tal caso, parece-me que poderíamos admitir plausivelmente que a presença de x desempenhasse um papel causal crucial na produção da consciência” (SEARLE, 1992, pp. 74-75 [111]).

funciona, conectando as asserções das correlações causais específicas através de princípios e leis gerais (SEARLE, 2004, p. 146; 2002a, p. 49 [73]).

Salta aos olhos que o procedimento recomendado por Searle para que se possa (supostamente) obter explicações de fenômenos naturais é muito fraco, já que a constatação de correlações empíricas entre certos fenômenos (sendo um o *explanandum* e outro o *explanans*) não parece ser mais do que um acúmulo indutivo de dados, incapaz de, por si só, produzir um *entendimento* de porque a correlação ocorre. De acordo com a filósofa Martine Nida-Rümelin (2002, p. 330): “Uma dada explicação transmite um entendimento do que significa que uma certa regularidade subsiste, se a possibilidade de que essa regularidade não subsistisse, não é mais coerentemente concebível para uma pessoa racional que compreende a explicação”. Mas o acúmulo de constatações de correlações empíricas, bem como quaisquer testes sobre a confiabilidade dessas correlações, são capazes apenas de mostrar *que* uma correlação subsiste, mas são claramente incapazes de mostrar *porque* ela subsiste, assim como são incapazes de garantir que tal correlação irá subsistir no futuro, já que, na ausência de uma entendimento propriamente dito, permanece sempre possível que a correlação seja enganosa, permanece sempre possível que a verdadeira base explanatória do fenômeno em tela seja um outro fenômeno que ainda não foi percebido.

A fraqueza da concepção de explicação oferecida por Searle pode ser o motivo pelo qual seu posicionamento a respeito da explicação da consciência parece ser vacilante. Em certas ocasiões ele se expressa como se a explicação causal da consciência em termos de processos cerebrais já estivesse à nossa disposição¹⁹, ao passo que em outras oportunidades ele admite a dúvida sobre se tal explicação é, de fato, possível. Referindo-se aos pensadores que dividam a possibilidade de solução do problema mente corpo (os chamados “*mysterians*”), Searle escreve: “É claro que eles podem estar certos quando dizem que nós nunca vamos achar uma explicação científica da consciência. Mas seria derrotismo desistir de antemão” (SEARLE, 2004, p. 146, grifos meus). Em algumas passagens Searle admite que “neurobiologicamente falando, nós estamos apenas começando” (SEARLE, 1994, p. 545), de modo que, no atual estado de nossos conhecimentos “nós realmente não entendemos como os processos cerebrais causam a consciência” (SEARLE, 2002b, pp. 57-58).

Penso que todas essas oscilações a respeito da disponibilidade (ou não) de uma explicação causal da consciência são um indício de que a concepção de explicação de Searle

¹⁹ “Todas as características da consciência *são* explicadas causalmente por processos neurobiológicos ocorrendo no cérebro” (SEARLE, 2002b, p. 60, grifo meu); “a consciência *é* inteiramente explicada de modo causal pelo comportamento dos neurônios” (SEARLE, 2004, p. 119, grifo meu).

é vaga e mal fundamentada. E ele próprio parece, indiretamente, admitir isso quando afirma: “Ainda não entendemos completamente o processo, mas compreendemos seu *caráter* geral, compreendemos que há certas atividades eletroquímicas específicas que ocorrem entre os neurônios (...) e esses processos causam a consciência” (SEARLE, 1984, pp. 23-24 [30]).

A estratégia de Searle, para justificar o caráter vago de sua concepção da explicação causal, é dizer que ele não pretende resolver o problema empírico da explicação da consciência, mas pretende apenas resolver a parte conceitual (SEARLE, 2002b, pp. 57-58). Porém, a concepção de explicação exposta acima – (a) encontrar *correlatos* do fenômeno a ser explicado, (b) testar as correlações para determinar se elas são *relações causais* e (c) formalizar uma *teoria* – não é suficiente para resolver o problema conceitual, tema filosófico por excelência, pois ela, justamente, se baseia em correlações empíricas, e não na explicação *conceitual*.

Provavelmente, o maior indício da insuficiência dessa concepção de explicação (baseada em correlações *supostamente* causais) sejam as passagens em que Searle parece considerar a natureza biológica da mente, tese que sua teoria visa fundamentar, como se fosse uma tese *evidente*, que dispensa argumentos a seu favor. Segundo ele, apesar de não sabermos como determinados processos neurobiológicos causam fenômeno conscientes, “o fato de não sabermos *como* isso acontece não significa que não saibamos *que* isso acontece” (SEARLE, 2002a, p. 10 [6]), “porque sabemos *independentemente* de qualquer argumento filosófico ou científico que eles fazem isso” (SEARLE, 2002a, p. 24 [32]).

Alegações como estas, no contexto da discussão do problema mente-corpo, parecem expor que a explicação causal – vista por Searle (1992, p. 100 [148]) como a chave para a solução do problema mente-corpo – é concebida de modo muito precário no naturalismo biológico, o que leva Searle em algumas oportunidades a defender suas teses sem uma fundamentação adequada.

3. Considerações finais

Diante do exposto, fica claro que, apesar de sua adesão enfática ao naturalismo, uma postura filosófica que começa o seu trabalho de reflexão com os resultados das ciências, Searle não consegue permanecer fiel a essa postura. Por um lado, a crença na subjetividade ontológica é sustentada com base na nossa *vivência* imediata (o que não deixa de ser um indício razoável para se *começar*) sem que ele tente conectar os indícios de nossa vivência com conhecimentos científicos (o que mostra que ele permanece mais próximo do senso comum

do que das ciências). Por outro lado, a subjetividade ontológica (e a irreducibilidade decorrente dela) não consegue ser integrada em um esquema explicativo cientificamente aceitável, porque a concepção de explanação causal é muito fraca, mostrando-se insuficiente para, propriamente, *explicar* a conexão entre fenômenos mentais (ontologicamente subjetivos) e processos cerebrais (ontologicamente objetivos), pois a (pretensa) explanação causal idealizada por Searle se limita a *constatar* essa conexão.

Sendo assim, a forma como Searle defende a subjetividade ontológica dos fenômenos mentais mais parece uma crença dogmática do que uma concepção racionalmente fundamentada. Não penso, entretanto, que isso seja motivo para descartar sua teoria completamente. O compromisso com o naturalismo é algo extremamente positivo para uma proposta de solução do problema mente-corpo, e a deficiência da teoria de Searle repousa, principalmente, no fracasso dele em permanecer fiel a esse compromisso. Por outro lado, a defesa da subjetividade ontológica da mente também é algo positivo, pois mostra um esforço de levar a sério a consciência, cujo aspecto fenomenológico (a maneira como sentimos nossos estados mentais conscientes) de fato se impõe como um fenômeno real a ser explicado. Certamente o naturalismo biológico de Searle poderia ser aprimorado, se ele não se limitasse a tratar o tema da *explanação* da consciência de um modo tão superficial como o que se encontra (até o momento) em seus trabalhos sobre filosofia da mente.

Referências

- BENNETT, M.R.; HACKER, P.M.S. **John Searle**. In: Philosophical Foundations of Neuroscience. Oxford: Blackwell. pp. 436-51, 2003.
- BERMÚDEZ, J. L. **Philosophy of Psychology**: a contemporary introduction. New York; London: Routledge, 2005.
- CHALMERS, D. **The Conscious Mind**: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GRAYLING, A. C. **Epistemologia**. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). Compêndio de Filosofia. São Paulo: Loyola; pp. 39-63, 2002.
- GREWENDORF, G.; MEGGLE, G. (Org.) **Speech Acts, Mind and Social Reality**: Discussions with John R. Searle. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- JACKSON, F. **Epiphenomenal Qualia**. In: Philosophical Quarterly 32, pp. 127-136, 1982.
- KEIL, G.; SCHNÄDELBACH, H. (Org.). **Naturalismus: philosophische Beiträge**. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 113-127, 2000.

- KIM, J. **Supervenience and Mind: Philosophical Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KIM, J. **Philosophy of Mind**. Boulder. Colorado: Westview, 1996.
- KRIPKE, S. **Naming and Necessity**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001 (original de 1972).
- NAGEL, T. **What is it like to be a bat?** In: *Philosophical Review* Vol. 83, pp. 435-50, 1974.
- NELKIN, N. **Subjectivity**. In: GUTTENPLAN, S. (Org.) *An Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell. pp. 568-75, 2005.
- NIDA-RÜMELIN, M. **Erklärbare und nicht erklärbare Aspekte phenomenalen Erlebens**. In: PAUEN, M.; STEPHAN, A. (Org.) *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?* Paderborn: Mentis Verlag. pp. 330-341, 2002.
- PRATA, T. A. **Irredutibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo**. O que nos faz pensar, n. 25, pp. 107-124, 2009a.
- _____. **Características e dificuldades do naturalismo biológico de John Searle**. *Philosophos*, pp. 141-173, 2009b.
- _____. Prata, T. A. **É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência?** In: *Manuscrito*, Vol. 34, n. 2, pp. 557-78, jul-dez 2011.
- _____. **Sobre a relação entre as propriedades subjetivas e objetivas segundo o naturalismo biológico de John Searle**. *Filosofia Unisinos*, Vol. 13, n. 3, pp. 406-421, 2012a.
- _____. **É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?** *Principia (UFSC)*, Vol. 16, n. 2, pp. 255-276. 2012b.
- QUINE, W. O. **Naturalismus – Oder: Nicht über seine Verhältnisse leben**. In: KEIL, G.; SCHNÄDELBACH, H. (Org.). Suhrkamp: Berlin, 2000..
- SEARLE, J. R. **Intentionality: an Essay in the Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. [Intencionalidade. São Paulo: Martins Fontes, 1995]
- _____. **Minds, Brains and Science**. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1984. [Mente, cérebro e ciência. Lisboa: Edições 70, 1987].
- _____. **The Rediscovery of the Mind**. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992. [A redescoberta da mente. São Paulo: Martins Fontes, 1997].
- _____. **The Construction of Social Reality**. New York: The Free Press, 1995.
- _____. **Mind, Language and Society: Doing Philosophy in the Real World**. New York: Basic Books, 1999. [Mente, linguagem e sociedade: Filosofia no mundo real. Rio de Janeiro: Rocco: 2000].
- _____. **Meaning, Mind and Reality**. In: VANDERVEKEN, D. et. al. *Revue Internationale de Philosophie* 2, n. 217, pp. 173-79, 2001.
- _____. **Consciousness and Language**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a. [Consciência e linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2010].
- _____. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Freedom and Neurobiology:** Reflections on Free Will, Language, and Political Power. New York: Columbia University Press, 2007a. [Liberdade e neurobiologia: reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político. São Paulo: Editora UNESP, 2007].

_____. **Dualism Revisited.** In: Journal of Physiology – Paris 101, pp. 169-78, 2007b.

_____. **Making the Social World:** The Structure of Human Civilization. Oxford: Oxford University Press, 2010.

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