

## JOHN R. SEARLE E A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA: UM ESTUDO INTRODUTÓRIO A SUA PROBLEMÁTICA

*Andre Renan Batistella Noara<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente estudo tem como objetivo elaborar uma análise referente ao modo com o qual o filósofo americano John Roger Searle (1935) concebe o problema da consciência. Para tanto, será investigado os movimentos teóricos desenvolvidos por Searle em relação à sua tentativa de desvinculação da concepção tradicional de determinados conceitos que, atualmente, se fazem centrais em Filosofia da Mente. Para tanto, as obras de Searle, abordadas para o desenvolvimento deste estudo, são, fundamentalmente, *A Redescoberta da Mente* (1997), publicada originalmente, em 1992, e *O Mistério da Consciência* (1998), publicada originalmente, em 1997. A metodologia abordada para o presente trabalho se dará da seguinte forma: primeiramente será analisado o modo com o qual as tradições filosófica-religiosa conceberam o conceito de ser humano. Em um segundo momento, observar-se-á as influências das tradições para os estudos em Filosofia da Mente. Por fim será investigado o modo com o qual Searle busca se desvincular das concepções tradicionais acerca desta problemática e quais são os argumentos que visam sustentar sua desvinculação. Acredita-se que o presente trabalho trará para o leitor uma melhor compreensão dos problemas centrais em Filosofia da Mente e uma introdução à filosofia searleana acerca desta problemática.

**Palavras-chave:** *Qualia*, Ontologia, Fenômeno, Físico. Mental.

**Abstract:** This study aims to elaborate an analysis about the way that the American philosopher John Roger Searle (1935) understands the idea of consciousness. Therefore, theoretical movements developed by Searle will be investigated trying to the attempt of the unlink from the traditional idea of some concepts which nowadays, are the center of the Minds Philosophy. So, Searle works used for the development of this study are basically *The Rediscovery of the Mind* (1997), originally from 1992, and *The Mystery of Consciousness* (1998), originally from 1997. The methodology used in this work to reach its goals is: first, the analyses of the way the philosophic-religious traditions understand the concept of human being. Second, observe the influences of the traditions to the studies about Mind Philosophy. In the end, the investigation of how Searle tries to unlink the traditional concepts and what are the arguments to base this unlink. It is believed that this study will bring a better comprehension about the Mind Philosophy to the reader and an introduction to Searle Philosophy about this subject.

**Keywords:** *Qualia*, Ontology, Phenomenon, Physic, Mental.

---

<sup>1</sup> Aluno do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó. E-mail: andre\_noara@hotmail.com, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó, na linha de pesquisa "Conhecimento, Linguagem e Realidade". Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Da Fronteira Sul, Campus Erechim (ano de conclusão: 2018). Principais áreas de interesse: Filosofia da Mente, Lógica e Filosofia da Linguagem.

## 1. Introdução

Cotidianamente ouvimos expressões como: “O problema dele não é físico, mas sim psicológico”, ou “Minha mente se esforça, mas meu corpo já não a obedece mais”, ou ainda “Como eu gostaria que meus pensamentos se materializassem!”. Provavelmente todos nós já ouvimos frases assim ou algo semelhante em nossa vida cotidiana. Um ponto interessante a ser destacado em frases desse tipo é que, apesar de distintas, ambas comungam de um mesmo pressuposto: o ser humano possui uma mente e ela não é física.

Podemos afirmar que essa concepção segundo a qual a mente não é física, historicamente, é algo materializado em nosso modo de pensar. Essa asserção pode ser comprovada a partir dos escritos que herdamos dos antigos gregos, dos quais, pensados há mais de dois milênios, nos é possível extrair, claramente, tal concepção. Esse modo de conceber mental e físico — enquanto categorias opostas — perpassou todo o período antigo, medieval, moderno, e ainda se faz presente na contemporaneidade.

Contudo, essa concepção foi questionada na modernidade do seguinte modo: se mental e físico são opostos — um físico e outro não — como os mesmos interagem? Como um pensamento pode causar um movimento físico, por exemplo? Esse questionamento se constituiu enquanto o “problema mente-corpo”, e deu origem a um novo campo de estudo filosófico, posteriormente intitulado Filosofia da Mente. A partir de tal questionamento, iniciou-se uma busca incansável por respostas. Em meio a essa busca, formaram-se duas grandes correntes de pensamento em Filosofia da Mente: uma delas aceita a concepção tradicional, a qual afirma a existência de algo físico e algo mental no ser humano, buscando, assim, desenvolver respostas para o problema da interação mental-físico (dualismo); a outra visa reduzir o mental ao físico, visto que, desse modo, não é necessário responder ao problema da interação, pois há uma única substância, sendo esta a substância física (monismo)<sup>2</sup>. Contudo, ambas as correntes não conseguiram, até então, apresentar uma resposta incontestável para o problema.

Devido às lacunas explicativas deixadas por monistas e dualistas acerca de tal problemática, surge uma nova perspectiva para o problema da interação. O filósofo americano John Rogers Searle (1935) busca desenvolver uma explicação para esse problema sem vincular-se a nenhuma das correntes tradicionais. Para tanto, Searle se encontra em uma posição em que

---

<sup>2</sup> Contudo, ao reduzir o mental ao físico, os monistas precisam negar os *qualia* e traduzi-los em padrões objetivos — comportamento, funções, processos cerebrais. Essa redução corresponde à principal dificuldade dos monistas, visto que é necessário negar os fenômenos qualitativos e subjetivos do ser humano. Veremos este conceito de modo mais detido posteriormente.

precisa desfazer a concepção tradicionalmente aceita, na qual os termos “mental” e “físico” se opõem. Assim sendo, Searle trabalha uma ressignificação para esses termos.

O objetivo geral do presente estudo será apresentar a perspectiva tradicionalmente aceita em relação ao conceito de ser humano e a forma com a qual esta perspectiva influenciou os estudos em Filosofia da Mente. Ainda enquanto objetivo deste estudo, será analisado o modo com o qual John Searle abandona as concepções tradicionais acerca dos termos “mental” e “físico” e lhes atribui um novo significado.

Para tanto, o estudo se dará do seguinte modo: primeiramente, iremos analisar, brevemente, o modo com o qual o conceito de ser humano foi trabalhado pelas tradições filosófico-religiosa, nas quais se fazia presente uma concepção metafísica e dualística acerca do mesmo. Veremos também a influência das tradições para os estudos em Filosofia da Mente. Ainda em um primeiro momento, iremos analisar como se originou o problema da interação mente-corpo.

Em um segundo momento, investigaremos o porquê da tamanha dificuldade no processo de busca por uma resposta incontestável para o problema mente-corpo, em Filosofia da Mente. Para tanto, analisaremos a definição do termo “*qualia*” e a importância de seu conceito para os estudiosos do campo da Filosofia da Mente.

O próximo passo de nossa investigação se dará em um terceiro momento. Aqui será analisado o modo com o qual o conceito do termo “*qualia*” é tratado pelas correntes monista e dualista. Também apresentaremos certas deficiências teóricas de algumas das mais importantes ramificações derivadas do pensamento monista.

O último ponto a ser explorado neste estudo se dará em torno da forma com a qual John Searle busca se afastar e criticar as correntes que até então se apresentavam enquanto dominantes no campo da Filosofia da Mente. Veremos que Searle, para se afastar das tradições, desenvolve uma ressignificação para os termos “mental” e “físico”. Veremos também que as críticas de Searle às correntes monista e dualista derivam, fundamentalmente, da aceitação tradicional dos termos “mental” e “físico”. Passamos agora nossa investigação ao primeiro ponto.

## **2. A Herança filosófica e religiosa**

Como afirmou Immanuel Kant (1724-1804), em sua obra *Crítica da Razão Pura* (1787), o ser humano, naturalmente, tende às especulações metafísicas<sup>3</sup>. Desde a antiguidade

---

<sup>3</sup> “De onde provém que a natureza põs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios [...]”. (KANT, prefácio da segunda edição, B XV).

já se pensava a respeito de questões metafísicas como, por exemplo, a imortalidade da alma e a existência de Deuses. Platão (428-347 a.C), um dos clássicos filósofos da antiguidade, em seus diálogos<sup>4</sup>, concebeu o ser humano a partir de uma perspectiva dualista, fundada na distinção corpo-alma. O modo com o qual Platão opera essa cisão entre alma e corpo é o que demonstra o caráter metafísico de sua filosofia, ao passo que, na concepção platônica,

[...] a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. [...] Uma vez que as coisas são assim, não é acaso uma pronta dissolução o que convém ao corpo, e à alma, ao contrário, uma absoluta indissolubilidade, ou pelo menos qualquer estado que disso se aproxime? (*Fédon*, 80b).

Assim sendo, poderíamos estruturar a filosofia platônica, acerca da alma, do seguinte modo: a forma com a qual o filósofo concebe o ser humano, a saber, enquanto um ser dotado de alma e corpo, é o que leva sua filosofia a defender, necessariamente, uma forma de dualismo. Ou seja, a divisão pensada por Platão, entre alma e corpo, condiciona sua teoria ao dualismo, visto que é impossível reduzir, dentro da perspectiva platônica, alma e corpo a uma unidade. Logo, é necessária a “emergência” de certo dualismo em sua filosofia. Já os argumentos que visam sustentar a imortalidade da alma e sua independência em relação ao corpo é o que estabelece o caráter metafísico de sua teoria.

Outro exemplo de dualismo fundado no pensamento antigo, acerca de alma e corpo, encontra-se na filosofia de Aristóteles (384-322 a.C). A filosofia aristotélica também opera uma cisão entre corpo e alma. Em uma de suas obras, cujo título é *Sobre a Alma*, é possível percebermos certa dualidade na filosofia aristotélica. Resumidamente, poderíamos afirmar que Aristóteles<sup>5</sup>, visando desenvolver uma definição para a alma, concebe a substância enquanto um dos gêneros do ente. A substância, na perspectiva aristotélica, é um ato, e se dá de três modos: matéria, forma, ou o composto de matéria e forma. Todos os corpos naturais dotados de vida são constituídos pelo composto de matéria e forma; a matéria enquanto potência e a forma enquanto certo tipo de ato<sup>6</sup>, que determina a matéria. Relacionando com corpo e alma, o corpo estaria para a matéria dotada de potência, e a alma estaria para a forma enquanto ato.

---

<sup>4</sup> Cumpre ressaltar que o *Fédon* se constitui no principal diálogo de Platão a tratar da imortalidade da alma.

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, II, 1, 412a.

<sup>6</sup> Contudo, Aristóteles ainda divide *ato* em dois sentidos: “[...] num, como o é o saber; no outro, como o é o exercício do saber. É evidente que a alma é acto no sentido em que o é o saber: é no ente em que a alma existe que existem quer o sono, quer a vigília, e esta é análoga ao exercício do saber, enquanto o sono é análogo à posse deste sem exercício.” (*Sobre a Alma*, II, 1, 412a).

Contudo, Aristóteles divide a alma em faculdades<sup>7</sup>: nutritiva; perceptiva; desiderativa; de deslocação e discursiva. As plantas possuiriam apenas a faculdade nutritiva — alma vegetativa. Os animais irracionais possuiriam a faculdade nutritiva, perceptiva e desiderativa — alma sensitiva. As faculdades perceptiva e desiderativa da alma são as que possibilitam a capacidade de locomoção e sensibilidade. Já o ser humano possuiria todas as faculdades da alma já citadas e também a faculdade discursiva — capacidade de pensar; o entendimento. Por possuir esta última faculdade, o ser humano seria um ser racional, com capacidades para pensar conceitos.

A dualidade da filosofia aristotélica surge, mais especificamente, da divisão entre a faculdade responsável pelo entendimento e as demais faculdades. A faculdade do entendimento é pensada por Aristóteles<sup>8</sup> enquanto a faculdade da alma que, diferente das demais, é imaterial, incorruptível, imortal. Ou seja, semelhante a Platão, a faculdade do entendimento independe do corpo para sua existência em si enquanto alma: “[...] a alma não será o corpo, porque o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é sujeito e matéria.” (*Sobre a Alma*, II, 1, 412a). Essa independência é o que demonstra a perspectiva dualística da filosofia de Aristóteles. A partir dessa independência, também podemos extrair a perspectiva metafísica da filosofia aristotélica, visto que a mesma defende a existência de algo imortal e desprovido de materialidade.

Passado o período antigo, já na Idade Média, baseando-nos nas diversas teorias filosóficas que herdamos desse período<sup>9</sup>, é possível percebermos que as especulações metafísicas ainda se fazem presente. Essa tendência metafísica, possivelmente influenciada pela filosofia antiga, fundada em um viés filosófico-religioso, pode ser observada a partir do modo pelo qual grande parte dos filósofos desse período pensaram o conceito de ser humano, a saber, enquanto um ser dualístico, implicando, tal qual em Platão e Aristóteles, na distinção corpo-alma.

Esse modo de conceber o ser humano perpassou todo o período antigo e a Idade Média, e mostrou-se ainda presente na modernidade. Um dos pensadores do período moderno a conceber o ser humano dentro desta perspectiva dualista — corpo-alma — foi René Descartes (1596-1650). Ao dividir o ser humano enquanto um ser composto por duas substâncias distintas,

---

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, II, 3, 414a 29-414b 6.

<sup>8</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*, III, 5, 430a 18-26.

<sup>9</sup> Cito como referência, um dos pensadores desse período: Agostinho de Hipona — mais conhecido por nós enquanto Santo. Em sua obra *Confissões*, é possível percebermos a presença de uma concepção dualista.

uma pensante e outra extensa — *res cogitans* e *res extensa* — Descartes funda mais uma forma de dualismo<sup>10</sup>.

O dualismo cartesiano se evidencia a partir da dualidade substancial pensada por ele acerca dos conceitos de *res cogitans* e *res extensa* em sua obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1641). A *res cogitans* é concebida por Descartes enquanto a coisa que pensa: uma substância imaterial, indivisível, incorruptível e imortal. Já a *res extensa*, Descartes a concebe enquanto a coisa extensa: uma substância dotada de matéria, passível de divisão, corruptível e mortal. A coisa pensante, na perspectiva cartesiana, é a substância que faz referência à alma. Já a coisa extensa, é a substância cujo referencial é o corpo.

Assim sendo, nos é possível perceber o caráter dualístico da filosofia cartesiana, evidenciado pelo modo com o qual Descartes opera a divisão no ser humano entre a substância pensante e a substância corpórea. Outro fator importante a percebermos da filosofia de Descartes é o caráter metafísico de sua teoria: apesar de ambas as substâncias se encontrarem unidas enquanto corpo-alma, a perspectiva cartesiana afirma que a substância pensante independe da substância extensa para existir — o caráter de imortalidade e incorruptibilidade da alma é o que evidencia a perspectiva metafísica da filosofia cartesiana.

O dualismo cartesiano deixou, em princípio, uma lacuna explicativa, tal qual, salvo as peculiaridades de cada uma das teorias, os pensadores da antiguidade e do medievo também deixaram, a saber, o modo pelo qual alma — substância pensante — e corpo — substância extensa — interagem. Essa lacuna explicativa foi, posteriormente, indagada por Descartes — algo que não ocorreu com os pensadores da antiguidade e do medievo —, devido às críticas da princesa Elisabeth de Boêmia (1618-1680) à filosofia cartesiana<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cito aqui uma passagem presente na sexta meditação de Descartes, na qual aparece, claramente, o caráter dualístico de sua filosofia: “[...] há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia, um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures.” (DESCARTES. *Meditações*, VI, 33).

<sup>11</sup> A princesa Elisabeth de Boêmia, conhecida também como “a princesa de palatina”, viveu a maior parte de sua vida na Holanda, após seu pai perder o trono de Boêmia e ter sua família exilada de suas terras palatinas. Elisabeth “era renomada por seu conhecimento de línguas clássicas e sua precisão intelectual. Como Descartes escreve em sua dedicatória à princesa Elisabeth no início de *Os Princípios da Filosofia*: “Você é a única pessoa até agora que entendeu por completo todos os meus trabalhos já publicados” (Descartes *Philosophical Writings*, 2: 192)”. (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358).

De acordo com Michael Bruce e Steven Barbone (2013), a princesa Elisabeth foi a primeira filósofa a chamar seriamente a atenção de Descartes para o problema da interação alma-corpo<sup>12</sup>. Para tanto, por meio de uma carta enviada para Descartes — a primeira carta enviada por ela — em 16 de maio de 1643, Elisabeth argumenta sobre tal problemática visando mostrar a impossibilidade de a alma mover o corpo, caso esta seja concebida enquanto uma substância inextensa e não material, tendo como base argumentativa a própria perspectiva cartesiana acerca do movimento<sup>13</sup>, conforme descrita por Descartes em seu *Ensaio de Óptica — A Dióptrica* (1637) — no qual investigou acerca do movimento da luz.

Descartes, em seu último escrito, cujo título é *As Paixões da Alma*<sup>14</sup>, publicado em 1649, reconhece as críticas da princesa Elisabeth e desenvolve uma possível resposta para o problema da interação mente-corpo<sup>15</sup>. A resposta cartesiana para o problema da interação é de que há no cérebro uma pequena glândula — a glândula pineal — cuja função é promover a interação entre mente-corpo<sup>16</sup>. Ou seja, a hipótese cartesiana para o problema da interação é de que toda relação causal entre mente-corpo ocorre por meio dessa glândula.

Contudo, apesar dos esforços de Descartes com vistas a solucionar o problema da interação, é possível afirmarmos que sua resposta, atualmente, não se sustenta<sup>17</sup>. Com os

---

<sup>12</sup> Cf. BRUCE; BARBONE, 2013, p.358.

<sup>13</sup> “Rogo que me diga como a alma do homem (que não passa de uma substância pensante) pode determinar que os espíritos do corpo produzam ações voluntárias. Porque parece que cada determinação de movimento acontece a partir de um impulso da coisa movida, de acordo com a maioria pela qual ela é empurrada por aquilo que a move, ou então, depende da qualificação e da forma das superfícies do último. O contato é necessário para as duas primeiras condições, e a extensão para a terceira. Você exclui totalmente a extensão da sua noção de alma, e o contato parece-me incompatível com uma coisa imaterial. É por isso que peço a você uma definição de alma mais particular do que em sua *Metafísica* — isto é, uma definição da substância separada de sua ação, o pensamento. (Elisabeth, cit. em Blom, 106)”. (Apud BRUCE; BARBONE, 2013, p.360).

<sup>14</sup> De acordo com Michael Bruce e Steven Barbone, Descartes, ao discutir acerca do problema mente-corpo, “[...] não faz distinção conceitual entre “mente” (francês *l’esprit*, latin *mens*) e “alma” (francês *l’âme*, latin *anima*). (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358).

<sup>15</sup> Ao indagar sobre essa problemática, Descartes, a partir das críticas da princesa Elisabeth, se depara com um problema que, posteriormente, se tornaria central em Filosofia da Mente, o problema da interação mente-corpo: se mente e corpo são duas substâncias distintas, como elas interagem? Como uma substância não física consegue interagir de modo causal com algo físico?

<sup>16</sup> Cito aqui uma passagem na qual Descartes descreve, claramente, a glândula pineal enquanto elemento responsável por produzir a interação entre mente e corpo: “É necessário também saber que, embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro [...] mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula.” (DESCARTES, *Paixões*, art.31).

<sup>17</sup> É importante mencionar que, já na modernidade, a resposta cartesiana ao problema da interação mente-corpo sofreu críticas. Prova disso é encontrada no prefácio à parte V da obra *Ética* de Espinosa (1632-1677), onde lemos; “[...] É que ele [i.e., Descartes] admite que a alma, ou seja, o espírito, está unida principalmente a uma parte do cérebro, isto é, à glândula chamada pineal, por meio da qual a alma

avanços da neurociência, foi possível provar que tal glândula possui apenas determinadas funções para o funcionamento do cérebro, tal qual os demais elementos que constituem o sistema cerebral.

Porém o que realmente nos importa da filosofia cartesiana, pelo menos em relação a este problema, não são as respostas, mas sim as perguntas. Já se passaram vários séculos, mas o grande questionamento iniciado pela princesa Elisabeth e desenvolvido pela filosofia cartesiana no século XVII se faz presente ainda hoje: como ocorre a interação mente-corpo? Com base neste questionamento, duas grandes correntes de pensamento se formaram — monismo e dualismo —, constituindo, assim, um novo campo de pesquisa filosófica, nomeado “Filosofia da Mente”, que visa desenvolver respostas satisfatórias para esta questão que, ainda hoje, encontra-se em aberta.

Nos é possível afirmar que a Filosofia da Mente não foi apenas influenciada pelo pensamento cartesiano, mas sim criada a partir dele. Descartes, ao tematizar os conceitos de *res cogitans* e de *res extensa*, acabou por possibilitar a formulação de um grande problema filosófico, o qual foi percebido pela princesa Elisabeth e posteriormente desenvolvido por Descartes em sua obra *As Paixões da Alma*: o problema da interação mente-corpo. Veremos, a seguir, a maior dificuldade com a qual os filósofos da mente se deparam na contemporaneidade, dificuldade esta responsável pela ausência de uma resposta definitiva para o problema mente-corpo.

### 3. Fenômenos qualitativos

Podemos afirmar que a ausência de uma compreensão perfeita dos qualia é o principal motivo pelo qual monistas e dualistas ainda não encontraram respostas incontestáveis para o

---

sente todos os movimentos que se produzem no corpo, assim como os objetos externos. [...] Tal é o parecer deste homem ilustríssimo (tanto quanto eu posso conjecturá-lo segundo as suas palavras), parecer esse que eu dificilmente acreditaria que proviesse de um homem tão ilustre, se ele fosse menos sutil. Por certo, não posso admirar-me suficientemente que um filósofo, que tinha determinado firmemente nada deduzir senão de princípios evidentes e de nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes censurara os escolásticos por eles terem querido explicar as coisas obscuras por qualidades ocultas, não posso admirar-me suficientemente que ele admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que entende ele — por favor — pela união da alma e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele — pergunto — de um pensamento estreitissimamente unido a uma determinada parcelazinha de quantidade? Queria muito que ele tivesse explicado pela sua causa próxima esta união. Mas ele tinha concebido a alma de tal modo distinta do corpo que não podia apresentar nenhuma causa singular nem desta união nem da própria alma, mas foi-lhe necessário recorrer à causa de todo o Universo, isto é, a Deus [...].” (ESPINOSA. *Ética*, Parte V, Prefácio, pp.407-409). Apesar de longa, essa citação é interessante por dois pontos. Primeiramente, percebe-se que Espinosa recusa a resposta cartesiana sobre o problema da interação mente-corpo, acusando-a de ser obscura, de lhe faltar clareza e distinção, justamente os dois critérios estabelecidos pela filosofia cartesiana a serem cumpridos antes que algo pudesse ser considerado como informação válida. Em segundo lugar, essa citação explicita um pressuposto filosófico-religioso na resposta cartesiana. Não há uma explicação direta (a “causa próxima” a que se refere Espinosa) sobre a união entre alma e corpo. Como consequência, é necessário recorrer à causa última, isto é, Deus, a fim de fornecer uma explicação para essa união.



problema da interação. Temos excelentes exemplos para explicar o que são os *qualia*<sup>18</sup>. Um deles foi formulado por Frank Cameron Jackson (1943), em seu artigo *O que Mary não sabia* (2011). Observemos o exemplo de Jackson:

Mary está fechada num quarto preto e branco, é educada por meio de livros a preto-e-branco e de aulas transmitidas numa televisão a preto-e-branco. Deste modo, aprende tudo o que há para conhecer sobre a natureza física do mundo. Conhece todos os factos físicos sobre nós e o nosso ambiente, num sentido lato de “físicos”, que inclui tudo em física, química e neurofisiologia completas, e tudo o que há para conhecer sobre os factos causais e relacionais que resultam de tudo isto, incluindo, claro, os papéis funcionais. Se o fisicismo for verdadeiro, Mary conhece tudo o que há para conhecer. Pois supor que não o conhece é supor que há mais para conhecer do que todo o facto físico, e isto é precisamente o que o fisicismo nega. Parece, contudo, que Mary não conhece tudo o que há para conhecer. Pois quando a deixam sair do quarto a preto-e-branco ou lhe dão uma televisão a cores, aprenderá, digamos, como é ver algo vermelho. Isto é correctamente descrito como aprendizagem — Mary não dirá “pois”. Logo, o fisicismo é falso. Este é o argumento do conhecimento contra o fisicismo numa das suas versões. (JACKSON, 2011).

A partir do argumento de Jackson, nos é possível compreender ao que o termo *qualia* faz referência. Percebemos que, para ele, a experiência consciente de ver vermelho é algo distinto do objeto da experiência e do meio pelo qual as experiências se tornam possíveis. Essa experiência consciente de ver vermelho é um exemplo de *qualia*. O conceito de *qualia* representa, em Filosofia da Mente, as experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa. Os *qualia* representam todas as experiências fenomênicas, qualitativas e subjetivas.

O principal objetivo de Jackson, ao elaborar este exemplo, é defender a perspectiva de que as experiências conscientes não se reduzem à química, à física e à neurofisiologia<sup>19</sup>. Esta irreduzibilidade dos *qualia* é um pressuposto do qual a corrente dualista comunga e ao qual a corrente monista se opõe. Vejamos agora, de modo mais aprofundado, o modo com o qual as correntes monista-dualista lidam com essa problemática.

#### 4. Negar ou aceitar os qualia?

Várias tentativas teóricas, com intuito de explicar os *qualia*, foram desenvolvidas, porém, há um grande desacordo entre elas. O dualismo pode se expressar de dois modos, a saber: ou a consciência — alma, espírito — é uma substância distinta da substância corpórea — dualismo de substância —, ou a consciência e o corpo são duas propriedades distintas de uma

---

<sup>18</sup> Abro espaço aqui para mencionar o artigo *Interpretação das Sensações* (2018), no qual aprofundi um pouco mais a problemática acerca dos *qualia*. Em caso de dificuldades na compreensão de tal conceito, sugiro a leitura do mesmo.

<sup>19</sup> O filósofo australiano Frank Cameron Jackson visa defender em seu texto, em relação ao modo ontológico da consciência, uma forma de epifenomenalismo. Jackson se utiliza do argumento “O que Mary não sabia” para tecer uma crítica ao fisicismo, tendo como objetivo demonstrar que as informações físicas são insuficientes para capturar os aspectos subjetivos da experiência consciente: os *qualia*. Tratar a respeito da corrente epifenomenalista não é o intuito do presente trabalho. O principal motivo pelo qual abordamos este argumento de Jackson foi, unicamente, devido ao fato do mesmo nos proporcionar um experimento mental bastante intuitivo e suficiente para aclarar o conceito de *qualia*.

mesma substância, uma, física e outra, mental — dualismo de propriedades. A diferença crucial contida entre as duas concepções dualistas diz respeito ao fato de a primeira — dualismo de substância — defender que a existência da consciência independe do corpo, enquanto a segunda — dualismo de propriedades — acaba por negar essa possibilidade. Porém, apesar dessa divergência, ambas comungam de um mesmo pressuposto: a consciência não faz parte do mundo físico.

Os dualistas não aceitam de forma alguma que os *qualia* possam ser reduzidos ao físico, ou seja, ao corpo. Os *qualia*, de certo modo, são uma “carta na manga” para os filósofos que defendem uma concepção dualista do problema mente e corpo. Para os dualistas, os *qualia* são a maior prova de que a mente não é física. Eles constituem, dentro da perspectiva dualista, uma experiência subjetiva que “[...] se sobrepõe a qualquer tipo de descrição física que possamos ter do nosso funcionamento cerebral [...]” (TEIXEIRA, 2008, p.96) São experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa, experiências fenomênicas que ocorrem apenas na consciência e, conseqüentemente, se distinguem da física do mundo. Sendo assim, os dualistas desenvolvem teorias que visam salvaguardar os *qualia*, distinguindo-os do corpo. Porém esse ponto de vista, para os monistas, é inaceitável.

A corrente monista visa a uma explicação científica para a mente. Para eles, pensar em qualquer forma de existência que não esteja em acordo com a física do mundo é inconcebível. Os fenômenos conscientes — denominados “*qualia*” pelos dualistas —, para os monistas, devem ser explicados em termos de fenômenos físicos ou cerebrais. Ou seja, deve ser um estudo objetivo, que contemple a visão científica de mundo. Aceitar a existência de qualquer tipo de fenômeno que não esteja em acordo com essa objetividade é inconcebível pela ciência atual e, conseqüentemente, inconcebível também pela corrente monista. Desse modo, os monistas buscam, incessantemente, elaborar teorias que expliquem os fenômenos mentais de tal modo que, fundamentalmente, salvaguardem a objetividade necessária para a visão científica de mundo atual. Em meio a essa busca, desenvolvem-se uma série de teorias distintas com intuito de dar uma resposta a essa problemática.

As dificuldades behavioristas e fisicalistas levaram ao funcionalismo. Este, por sua vez, sustenta que os estados mentais são sistemas físicos que desempenham funções. No caso do funcionalismo, a física e a química do sistema não têm importância; o que realmente importa é desempenhar corretamente as funções e ter as relações causais corretas — *inputs-outputs*. Ou seja, para os funcionalistas, estados mentais se resumem a um conjunto neutro de relações

causais entre *inputs* — estímulos que o organismo recebe — e *outputs* — comportamento resultante dos *inputs*.

Contudo, a teoria funcionalista também deixa algumas lacunas explicativas, ocorrendo, assim, possibilidade para objeções. O funcionalismo, ao negligenciar os fenômenos mentais, não consegue explicar a relação existente entre estrutura e função. Ou seja, descrever as relações causais não é suficiente para explicar o que determina especificamente a distinção contida entre os fenômenos qualitativos internos de, por exemplo, comer chocolate e ser picado por uma abelha, pois cada um possui determinadas experiências qualitativas bem específicas. Para demonstrar esta lacuna explicativa deixada pelo funcionalismo, analisemos o argumento utilizado por Searle acerca da possibilidade de inversão de espectro, o qual Ned Block (1942) e Jerry Alan Fodor (1935-2017) também já faziam uso, com vista a criticar a corrente funcionalista:

[...] suponhamos que uma parte da população tivesse seus espectros de cores invertidos de tal maneira que, por exemplo, a experiência que eles designam por “ver vermelho” fosse chamada de “ver verde” por uma pessoa normal; e o que designam por “ver verde” fosse chamada de “ver vermelho” por uma pessoa normal (Block e Fodor, 1972). Ora, podemos supor que esta “inversão de espectro” seja inteiramente não-detectável por quaisquer dos testes usuais de discernimento de cores, já que o grupo anormal faz exatamente as mesmas discriminações de cores em resposta a exatamente os mesmos estímulos tal como o resto da população. (SEARLE, 1997, p.65).

Ou seja, o exemplo visa a demonstrar que há possibilidade de seres humanos diferentes, a partir de um *input* idêntico, terem um *output* também idêntico, mas com base em um fenômeno qualitativo interno diferente — ter o *qualia* de “ver a cor verde” e chamar por “vermelho”, e vice-versa. Assim sendo, é possível afirmarmos que as relações causais de *inputs-outputs* são insuficientes para explicar a relação contida entre estrutura e função, pois esta relação de causalidade não garante a identidade dos fenômenos internos.

Além de ser insuficiente para explicar a relação contida entre estrutura e função, aceitar o funcionalismo significa deixar de lado todos os elementos fundamentais que constituem a psicologia do ser humano<sup>20</sup>. Todas as intenções e sentimentos que, necessariamente, fazem parte da vida humana são radicalmente negligenciadas pelo funcionalismo<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> “Ninguém se tornou um funcionalista por refletir em suas crenças e desejos mais profundos, muito menos em função de suas esperanças, medos, amores, ódios, dores ou ansiedades.” (SEARLE, 1997, p. 158).

<sup>21</sup> Além dos funcionalistas negligenciarem todo o conjunto de sentimentos que fazem parte da vida humana, ainda é possível, fazendo uso de um dos argumentos desenvolvido por Searle, demonstrarmos que os argumentos funcionalistas são insuficientes. Searle, em um de seus artigos, intitulado *Mentes, Cérebros e programas*, publicado originalmente em 1981, desenvolveu o argumento do *quarto chinês*, no qual demonstrou que a sintaxe é insuficiente para garantir a semântica. Nesse argumento, Searle demonstra ser possível alguém, baseado apenas em um manual de instruções, “encenar uma comunicação perfeita” em chinês, mesmo sem saber chinês. Executando apenas a função de manuseio de símbolos seria possível trocar, perfeitamente, informações em chinês, mesmo sem saber o significado dos símbolos e o conteúdo das informações. Esse argumento de Searle se volta,

Podemos, assim, perceber que as tentativas monistas de negar a consciência foram equivocadas, insatisfatórias e insuficientes. O dualismo, ao reconhecer os *qualia*, se mostra, aparentemente, bem mais aceitável. Porém, por aceitar o caráter qualitativo e subjetivo dos fenômenos conscientes, o dualismo se contrapõe aos métodos de estudo científico e, conseqüentemente, não é aceito pela ciência. Já o monismo, ao tentar se adequar aos princípios da ciência, se mostra frágil e insuficiente. Em meio a esse antagonismo, surge a filosofia de John Rogers Searle.

## 5. A fisicalidade da mente

Searle visa, em seus escritos, à superação do antagonismo apresentado na seção anterior e contido nas concepções monista-dualista. Vale destacar, primeiramente, que o termo *qualia* não é muito utilizado nas obras de Searle. O motivo pelo qual o filósofo americano busca não fazer uso desse termo diz respeito ao fato de, aparentemente, dar impressão de que consciência e *qualia* se constituem enquanto dois fenômenos distintos. Na concepção de Searle (1997) todo e qualquer fenômeno consciente é uma experiência subjetiva e deve ser entendido como *qualia*<sup>22</sup>. Ou seja, na perspectiva searleana, não há dois tipos distintos de fenômenos, mas sim um somente, sendo este a consciência, formada a partir de uma série de estados qualitativos. Compreendida esta ressalva, vamos em frente.

Na introdução de sua obra *A redescoberta da mente*, originalmente publicada em 1992, Searle (1997, pp. 44-45) afirma claramente sua intenção de criticar e superar as tradições que, até então, se apresentam enquanto dominantes no estudo da mente, tanto a tradição monista quanto a dualista. Em busca dessa superação, em sua obra *O Mistério da Consciência*, originalmente publicada em 1997, Searle (1998, pp. 23-24) observa que o grande e único obstáculo filosófico para obtenção de uma satisfatória explicação da consciência se dá devido a nossa aceitação constante de um conjunto de categorias obsoletas, herança da tradição religiosa e filosófica. A tradição filosófica a qual Searle refere-se volta-se principalmente para a filosofia cartesiana. Segundo ele,

[...] temos um terror de cair no dualismo cartesiano. A falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, “mental” e “física”, são tão ameaçadoras para nós e têm uma história tão execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar a cartesianismo (SEARLE, 1997, p.23).

---

principalmente, às teorias acerca da inteligência artificial. Contudo, podemos estendê-lo ao funcionalismo como um todo; do mesmo modo que a sintaxe não garante a semântica, o desempenho de funções não garante o entendimento: “No que diz respeito ao chinês, eu simplesmente me comportei como um computador; executei operações computacionais com base em elementos formalmente especificados. Para os propósitos do idioma chinês, eu sou simplesmente uma instanciação de um programa de computador.” (SEARLE, 2011, p.03).

<sup>22</sup> Cf. SEARLE, 1997, p.36.

Como observamos anteriormente<sup>23</sup>, as tradições filosófica e religiosa conceberam o ser humano enquanto um ser dualístico — corpo-alma —, tendo como base argumentativa, na maior parte das vezes, argumentos de cunho religioso. Uma das partes desta dualidade, a saber, a alma, foi predominantemente tida enquanto uma substância completamente distinta do corpo. Esta distinção, defendida pelas tradições, atribuía à alma caráter de imortalidade e não fisicalidade, assim como uma conotação divina. Como vimos, a partir da citação acima, essa não fisicalidade da alma ganhou ainda mais força no período moderno com Descartes.

Ao dividir o ser humano enquanto um ser composto por uma substância pensante e outra extensa, o dualismo cartesiano prezou pela imaterialidade da alma. Ao tentar dar uma resposta ao problema da interação — como algo imaterial interage com algo material? —, Descartes, como já observado, se equivocou, ao passo que sua resposta para o problema da interação foi, posteriormente, refutada, refutação esta advinda dos avanços científicos. Assim sendo, a questão da interação continuou em aberto.

Em busca de uma explicação convincente para os fenômenos conscientes, cientes do fracasso do dualismo cartesiano, os filósofos da mente, sucessores a Descartes, gastaram “rios de tinta” na tentativa de desenvolver uma teoria que se distanciasse de tal dualismo, e que, ao mesmo tempo, explicasse os fenômenos conscientes. As tentativas monistas foram muitas<sup>24</sup>, porém malsucedidas. O insucesso do monismo ocorreu devido ao fato de, alerta Searle (1997), apesar dos mesmos negarem o dualismo, acabaram por comungar dos mesmos pressupostos falsos aceitos pela corrente dualista, concebendo os termos “mental” e “físico” enquanto opostos e auto-excludentes. Para Searle, a solução para o problema da consciência depende, fundamentalmente, de uma ressignificação destes termos. Este, sem dúvida, é um dos grandes desafios de Searle.

Searle busca redefinir nosso vocabulário desfazendo a ideia de oposição contida em nossa concepção de mental e físico. Essa redefinição se faz necessária, visto que Searle busca superar a concepção dualista e, ao mesmo tempo, salvaguardar os estados conscientes. Ou seja, Searle visa dar um novo sentido para os termos “mental” e “físico” com vistas a superar tanto o monismo quanto o dualismo. Entender “físico” e “mental” enquanto termos opostos, na perspectiva de Searle, é um grande equívoco. O insucesso de todos os estudos acerca da consciência se deu devido a este equívoco. Porém, conceber esta ressignificação é uma tarefa difícil, pois tendemos a pensá-los dentro da perspectiva tradicional, a qual herdamos da tradição

---

<sup>23</sup> Cf. *supra*, pp.03-09.

<sup>24</sup> As principais tentativas de explicação da corrente monista se deram a partir de três ramificações, como vimos na seção anterior. Cf. *supra*, pp. 11-14.

filosófica e religiosa, em que “mental” e “físico” se apresentam enquanto termos contrapostos e auto excludentes.

Se conceber esta nova significação é difícil, mais difícil ainda é argumentar em prol dela, e Searle, no decorrer de seu texto, mostra-se bem ciente disto<sup>25</sup>. Sendo assim, Searle opta por argumentar em favor desta nova concepção dos termos mental e físico a partir de uma analogia entre a liquidez da água e a consciência:

A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de “de nível superior” ou “emergente”, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H<sub>2</sub>O quando estas estão, falando *grosso modo*, girando em torno uma das outras (água). A consciência é uma propriedade mental, e portanto física, do cérebro, no sentido em que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas. (SEARLE, 1997, p.25-26).

A analogia proposta por Searle é bem interessante e eficaz para esclarecer a ideia. Searle visa colocar-nos a pensar as moléculas de H<sub>2</sub>O analogamente aos neurônios. Pensemos: a consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior<sup>26</sup> do cérebro, assim como a liquidez da água é uma propriedade emergente ou de nível superior das moléculas de H<sub>2</sub>O. Por “propriedade emergente”, entendemos aquilo cuja explicação se dá a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema<sup>27</sup>. O comportamento dos elementos que compõem o sistema é o que define a característica da propriedade emergente. Ou seja, a liquidez da água pode ser explicada pelo comportamento das moléculas de H<sub>2</sub>O. A liquidez é uma característica emergente decorrente do comportamento das moléculas de H<sub>2</sub>O. Dependendo do comportamento das moléculas de H<sub>2</sub>O que compõem o sistema, a propriedade emergente resultante pode ter características distintas, como por exemplo, solidez ou liquidez. Porém, individualmente, nenhuma molécula de H<sub>2</sub>O é sólida ou líquida. A liquidez ou solidez é, necessariamente, uma condição na qual o sistema se encontra.

Analogamente ao que ocorre com a liquidez da água, ocorre também com a consciência. A consciência emerge a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral. Individualmente, nenhum neurônio é consciente, assim como nenhuma

---

<sup>25</sup> “Observe-se, porém, como o vocabulário torna difícil, se não impossível, dizer o que pretendo usando a terminologia tradicional. Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que consciência deve ser descrita somente em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos. Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência enquanto consciência, enquanto mental, enquanto subjetiva, enquanto qualitativa, é física, e física porque mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional.” (SEARLE, 1997, p.26).

<sup>26</sup> Muitas vezes Searle utiliza também a expressão “de nível macro” no mesmo sentido em que utiliza a expressão “de nível superior”.

<sup>27</sup> O comportamento dos elementos do sistema é denominado por Searle enquanto “nível inferior” “nível micro”.

molécula de H<sub>2</sub>O é líquida. A consciência é uma condição do cérebro enquanto resultado da atividade neuronal. Podemos pensar que, do mesmo modo que um sistema de moléculas de H<sub>2</sub>O pode passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento das moléculas, o sistema cerebral pode passar de um estado consciente para um estado inconsciente<sup>28</sup>, dependendo do comportamento dos neurônios.

Assim, a consciência, para Searle, é tão física quanto qualquer outro fenômeno biológico<sup>29</sup>. A consciência se mostra como uma propriedade mental e inteiramente física do sistema cerebral, tal qual a liquidez da água.

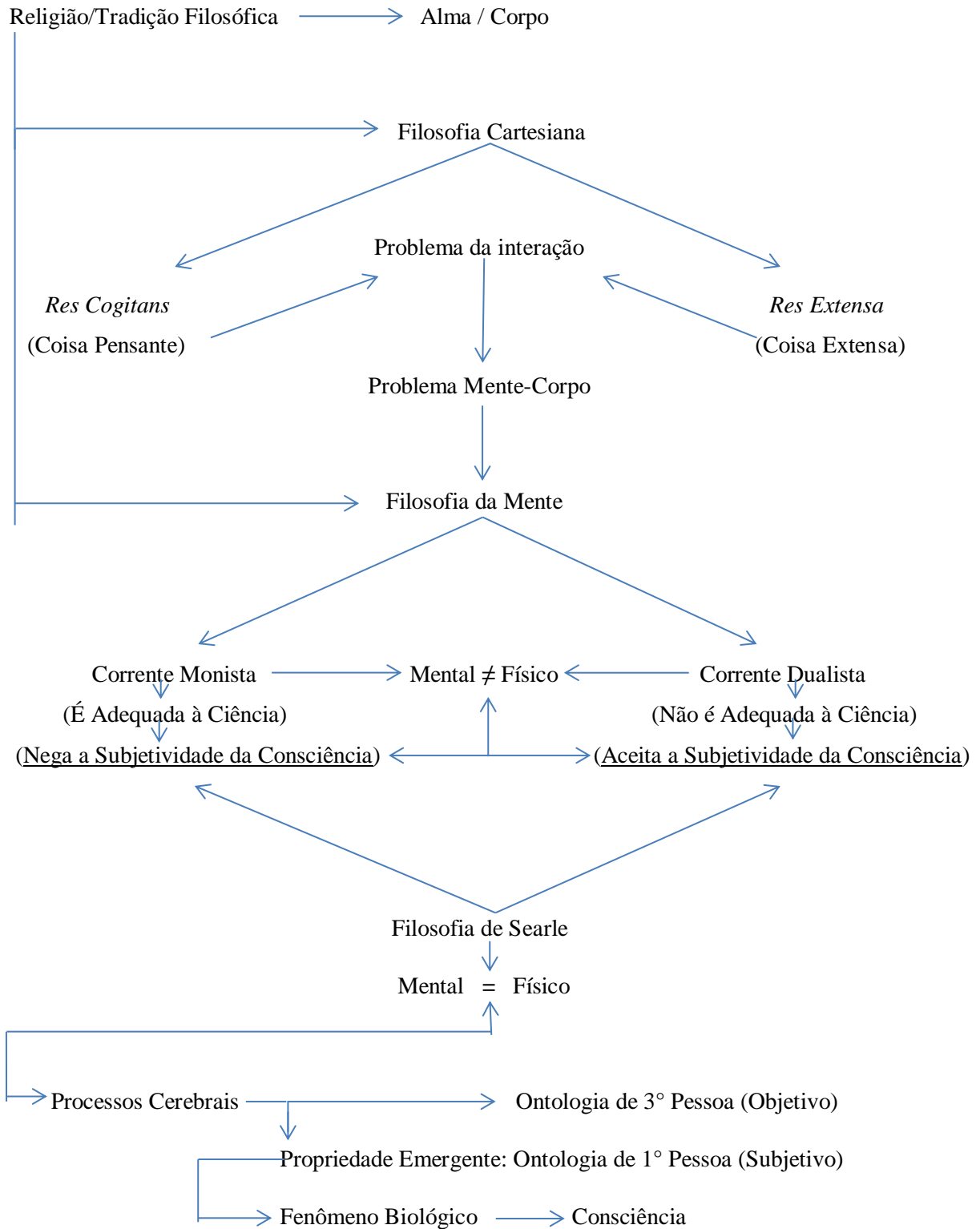
## 6. Mapeando o conteúdo

Elaboro, a seguir, um pequeno mapa conceitual, o qual visa estruturar os principais conceitos tratados em nosso estudo:

---

<sup>28</sup> A noção de inconsciente utilizada por Searle não é a mesma noção da qual a psicanálise faz uso. Searle dedica boa parte do capítulo VII da obra *A Redescoberta da Mente* para tratar acerca do inconsciente. De forma breve, poderíamos afirmar que Searle define os estados mentais inconscientes enquanto estados que correspondem a características cerebrais objetivas, características objetivas de terceira pessoa potencialmente capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos. No capítulo a seguir dedicaremos uma sessão para investigarmos de modo mais detalhado a concepção de Searle acerca dos estados mentais inconscientes.

<sup>29</sup>“Um dos principais objetivos deste livro é tentar remover esse obstáculo, trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro.” (SEARLE, 1997, p. 127).





## 7. Considerações finais

Nos foi possível perceber, em um primeiro momento, que perspectivas dualistas acerca do ser humano já eram pensadas há milênios. Vimos que filósofos clássicos da antiguidade, Platão e Aristóteles, pensavam desse modo, visto que criaram sistemas filosóficos tendo como base tal perspectiva. Vimos também que essa perspectiva dualista perpassou os séculos do período antigo e se fez ainda presente na concepção de diversos pensadores do período medieval.

Posterior ao período medieval, observamos que a presença da concepção dualista de ser humano não havia sido deixada para trás. Descartes, como observamos, foi um dos pensadores modernos a defender fortemente uma forma de dualismo<sup>30</sup>. Percebemos que o dualismo cartesiano foi de grande importância para a formação de uma nova área de investigação; a partir de uma crítica fundamental pensada pela princesa Elisabeth, o dualismo cartesiano culminou em uma problemática que até então não era questionada pela tradição filosófica: o problema da interação corpo-alma. Descartes, como vimos, reconheceu as críticas da princesa Elisabeth e desenvolveu uma possível resposta para o problema da interação, mente-corpo, em sua obra *As Paixões da Alma*.

Contudo, vimos que, apesar dos esforços de Descartes, sua resposta para o problema da interação foi insuficiente e, devido a esta insuficiência, a questão continuou em aberta. Porém, vimos que a real importância da filosofia cartesiana não está em suas respostas, mas sim nas perguntas geradas pela mesma. Observamos que o questionamento acerca da interação, iniciado a partir dos escritos cartesianos, deu origem a um novo campo de investigação filosófica, o qual, posteriormente, recebeu o nome de “Filosofia da Mente”.

A partir de então, visando a respostas para o problema da interação, percebemos a formulação de diversas teorias filosóficas em Filosofia da Mente. Como vimos<sup>31</sup>, algumas dessas teorias argumentam em defesa dos fenômenos conscientes subjetivos (*qualia*) e, conseqüentemente, acabam por assumir um caráter dualístico. Outras, para se afastar do dualismo, negam os *qualia* e assumem uma posição monista, tecendo argumentos em prol da redução dos *qualia* a padrões objetivos<sup>32</sup>.

Vimos que o principal intuito dos monistas, ao negar os *qualia*, é de adequarem-se ao pensamento científico, que, fundamentalmente, preza pela objetividade, objetividade esta

---

<sup>30</sup> Cf. *supra*, pp.05-09.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, pp.11-15.

<sup>32</sup> Abordamos, brevemente, apenas as correntes reducionistas mais influentes, sendo estas, behaviorismo, fisicalismo, funcionalismo.

ausente nas concepções dualistas, ao passo que o dualismo preza pela subjetividade dos *qualia*. Contudo, percebemos que as tentativas monistas não foram suficientemente eficazes para sustentar tal redutibilidade.

Assim sendo, nos deparamos com o seguinte “cenário”: o dualismo, ao aceitar os *qualia*, concebe, necessariamente, a subjetividade, sendo esta inaceitável pela ciência; o monismo, visando a adequação científica, nega a subjetividade dos *qualia*, e pensa modos de redução a padrões objetivos, mas não encontra argumentos suficientes para sustentar tal redução. Em meio a esse antagonismo, observamos o surgimento de uma nova perspectiva para o problema, advinda da filosofia de John Searle.

Vimos, primeiramente, que a filosofia de John Searle não faz distinção entre fenômenos conscientes e *qualia*. Ou seja, não há dois tipos distintos de fenômenos, mas sim um somente, sendo este a consciência, formada a partir de uma série de estados qualitativos. Após esta ressalva, demos prosseguimento a nossa investigação da teoria searleana. Em meio ao estudo, percebemos que, na perspectiva de Searle, a maior dificuldade pela qual a Filosofia da Mente ainda não havia encontrado uma resposta irrefutável para o problema da consciência encontrava-se na aceitação de certos equívocos herdados da tradição filosófica/religiosa: o maior obstáculo filosófico se encontrava na aceitação tradicional dos termos “mental” e “físico”, que os considera enquanto termos opostos e auto excludentes.

Desse modo, Searle, como observamos<sup>33</sup>, buscou dar um novo sentido para os termos “mental” e “físico” com vistas a superar tanto o monismo quanto o dualismo. Vimos que entender “físico” e “mental” enquanto termos opostos, na perspectiva de Searle, é um grande equívoco, e o insucesso de todos os estudos acerca da consciência se deu devido a este equívoco. Ou seja, apesar de monistas e dualistas sustentarem concepções opostas, ambos comungam dos mesmos pressupostos falsos, visto que concebem os termos “mental” e “físico” do modo tradicional, a saber, enquanto termos opostos e auto excludentes.

Desse modo, percebemos que a argumentação de Searle, visando à ressignificação dos termos “mental” e “físico”, se deu a partir de uma analogia entre a consciência e a liquidez da água. A partir dessa analogia, percebemos que Searle compreende tanto a liquidez da água quanto a consciência enquanto uma condição do sistema no qual cada uma delas se encontra. Tanto a liquidez quanto a consciência são uma propriedade emergente de determinado sistema; uma propriedade que emerge do comportamento dos elementos que compõem determinado sistema.

---

<sup>33</sup> Cf. *supra*, pp.14-19.

Também nos foi possível perceber que o comportamento dos elementos que compõem o sistema, para Searle, é o que define a característica da propriedade emergente: do mesmo modo que a água pode passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento molecular, a consciência pode passar de um estado consciente para um estado inconsciente, dependendo do comportamento neuronal. Assim sendo, percebemos, através da analogia, que a consciência é uma propriedade emergente tão física quanto qualquer outro fenômeno biológico. A consciência emerge da atividade neuronal e se mostra como uma propriedade mental e inteiramente física do sistema cerebral, tal qual a liquidez da água enquanto propriedade emergente das moléculas de H<sub>2</sub>O.

Sendo assim, por que não podemos conceber a teoria de Searle enquanto uma teoria fisicalista<sup>34</sup>? Bem, porque simplesmente Searle não aceita reduzir, ontologicamente, os fenômenos conscientes subjetivos a estados cerebrais objetivos. A consciência, para Searle, corresponde a uma ontologia de primeira pessoa e é irreduzível, ontologicamente, aos processos cerebrais. A questão da irreduzibilidade nos serve de ensejo para nossas futuras pesquisas.

### Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. Confissões. Trad. de Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARISTÓTELES. Sobre a Alma. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (v. III).

BLOCK, N., and J. A. FODOR. What psychological states are not. *Philosophical Review*, 1972, 81: 159-181.

BOCK, B. M. A. Psicologias. Uma introdução ao estudo de psicologia. São Paulo: Saraiva, 2004. pág.50-57. Disponível em: <<https://chasqueweb.ufrgs.br/~slomp/gestalt/gestalt-poligrafo.pdf>>. Acesso em: 23/07/2018.

BRUCE, M; BARBONE, S. Os 100 Argumentos Mais Importantes da Filosofia Ocidental. 1ª.ed. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix LTDA, 2013.

CHALMERS, D. O Enigma da Experiência Consciente, Tradução: Luís M.S. Augusto. *Crítica*, 02 de julho de 2016. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<http://criticanarede.com/docs/chalmers.pdf>>. Acesso em: 25/03/2018.

---

<sup>34</sup> Como já observado *supra*, pp.12-14, os fisicalistas defendem que todo fenômeno consciente pode ser reduzido à um fenômeno cerebral.

\_\_\_\_\_. The conscious mind. New York, Oxford University Press, 1996.

CHURCHLAND, P. M. Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, 1981, 78: 67-90.

DESCARTES, René . Paixões da alma. São Paulo: Abril Cultural, 2000, pp. 223-304 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Meditações Metafísicas. São Paulo: Difel, 1973.

ESPINOSA. Ética. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp.141-436 (col. Os pensadores, vol.26).

JACKSON, C. F.O que Mary não sabia, Tradução: Ricardo Miguel. *Crítica*,15 de março de 2011. ISSN: 1749-8457. Disponível em: <<https://criticanarede.com/mary.html#footer>>. Acesso em: 27/08/2019.

KANT, Immanuel. Critica da Razão Pura. 5.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. Disponível em: <[https://warwick.ac.uk/fac/cross\\_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humananimalstudies/lectures/32/nagel\\_bat.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humananimalstudies/lectures/32/nagel_bat.pdf)>. Acesso em: 27/06/2018.

PLATÃO. Fédon. 1.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp.63-132.

PRATA, T. A. O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle, *Discusiones Filosóficas*. Ano 15 N° 25, julio – diciembre 2014. pp. 43-62. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v15n25/v15n25a04.pdf>>. Acesso em: 10/08/2018.

\_\_\_\_\_. É INCOERENTE A CONCEPÇÃO DE SEARLE SOBRE A CONSCIÊNCIA?, *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 2, p. 557-578, jul.-dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642005>>. Acesso em: 18/10/2018.

SEARLE, R. J. Mentas, Cérebros e Programas. Tradução. Cléa Regina de Oliveira Ribeiro. Reimpressão preparada por Osvaldo Pessoa Jr., São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://opessoa.ffdch.usp.br/sites/opessoa.ffdch.usp.br/files/Searle-Port-2.pdf>>. Acesso em: 14/09/2018.

\_\_\_\_\_. O Mistério da Consciência. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. A Redescoberta da Mente. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. New York, NY: Cambridge University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. New York, NY: Cambridge University Press, 1969.

TEIXEIRA, J. F. Mente Cérebro e Cognição. 3.<sup>a</sup> edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

NOARA, R. A. Interpretação das sensações. *Diaphonía*, e-ISSN 2446-7413, v. 4, n. 2, 2018. Disponível em: < <http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/21315>>. Acesso em: 22/09/2018.