



ALGUNS EXPERIMENTOS DE PENSAMENTO EM DEFESA DE TRÊS TESES DO NATURALISMO BIOLÓGICO

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é defender a consistência de três teses que integram a teoria do *naturalismo biológico*, a qual foi desenvolvida pelo filósofo americano John Rogers Searle (1932), bem como tornar claro o conteúdo das mesmas: tese I) propriedade emergente — a consciência emerge da organização causal do sistema neuronal, constituindo-se, assim, em uma propriedade sistêmica de natureza biológica; tese II) irreducibilidade ontológica — a consciência é um fenômeno biológico subjetivo, ontologicamente irreduzível; tese III) redutibilidade causal — a consciência pode ser reduzida e estudada objetivamente, a partir de uma redução causal. Para tanto, as três teses serão postas em análise e, posteriormente, defendidas por meio de três experimentos de pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência; Mental; Subjetividade; Cérebro; Irreduzível.

ABSTRACT: The objective of this work is to defend the consistency of three theses that integrate the theory of biological naturalism, which was developed by the American philosopher John Rogers Searle (1932), as well as to clarify their content: thesis I) emergent property — consciousness emerges from the causal organization of the neuronal system, thus constituting itself as a systemic property of a biological nature; thesis II) ontological irreducibility — consciousness is a subjective biological phenomenon, ontologically irreducible; thesis III) causal reducibility — consciousness can be reduced and studied objectively, from a causal reduction. Therefore, the three theses will be analyzed and subsequently defended through three thought experiments.

KEYWORDS: Experience; Mental; Subjectivity; Brain; Irreducible.

1- Introdução

A filosofia, conforme já observado pelos antigos gregos, expressa o amor pela sabedoria. Essa é uma definição razoavelmente precisa. Porém, entendo haver outro aspecto muito íntimo à filosofia: a controvérsia. Na área de investigação ocupada pela filosofia da mente, esse aspecto se mostra intensamente presente.

A investigação acerca da natureza dos fenômenos da mente está em curso há décadas e tem se mostrado um ambiente fértil à controvérsia. Centenas de pensadores se debruçaram sobre o tema e dezenas de teorias já foram desenvolvidas com vista a responder questões como: qual

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com bolsa de estudos do Programa de Demanda Social CAPES. E-mail: andre_noara@hotmail.com.

é a ontologia dos fenômenos mentais? Há diferenças entre mente e corpo? Como se dá a interação entre ambos?

Em busca de respostas para tais questões, os estudiosos da mente, por meio de suas teorias, acabaram fundando duas correntes que se tornaram tradicionais dentro desse campo de pesquisa: *monismo*² e *dualismo*. Pelo lado monista, os teóricos tendem a defender uma posição reducionista da mente em relação ao mundo físico. Pelo lado dualista, contrariamente ao monismo, o mundo físico parece não ser apropriado para a mente, o que conduz os teóricos a se posicionarem em prol da irreducibilidade dos fenômenos mentais, defendendo, assim, algum tipo de dualidade.

Diante de tal controvérsia surge a teoria do *naturalismo biológico*. O expoente é o filósofo americano John Rogers Searle (1932), o qual busca, por meio de um movimento de síntese, adequar aspectos da visão monista e da visão dualista em sua teoria. O resultado de tal síntese é a defesa da consciência³ enquanto um fenômeno biológico (ou seja, físico) e irreduzível da realidade. Para a construção dessa síntese, entendo que Searle propõe seis teses fundamentais, as quais perpassam suas principais obras a tratar deste tema: I) propriedade emergente — a consciência emerge da organização causal do sistema neuronal, constituindo-se, assim, enquanto uma propriedade sistêmica de natureza biológica; II) irreducibilidade ontológica — a consciência é um fenômeno biológico subjetivo, ontologicamente irreduzível; III) redutibilidade causal — a consciência pode ser reduzida e estudada objetivamente, a partir de uma redução causal; IV) simultaneidade entre causa e efeito — os elementos no micro nível são causa e, ao mesmo tempo, efeito no macro nível, visto que causam e, ao mesmo tempo, realizam os processos conscientes; V) Identidade de ocorrências — a consciência, enquanto propriedade sistêmica de nível macro, identifica-se com seus processos subjacentes de nível micro a partir das relações de ocorrências entre o micro e o macro nível; VI) característica causalmente eficiente — a consciência é causa do comportamento humano.

² É importante ressaltar que o *monismo* possui duas vertentes: *monismo materialista* e *monismo idealista*. No texto, refiro-me ao monismo materialista. O monismo idealista, de modo geral, defende a ideia de que toda a realidade é mental. Tal concepção é pouco defendida dentro da filosofia da mente.

³ Para John Searle há certa diferença entre *mente* e *consciência*: todo fenômeno consciente é mental, porém nem todo fenômeno mental é consciente. Pense, por exemplo, na seguinte questão: qual é o formato e as cores da bandeira do Brasil? Ao pensar na resposta, muito provavelmente você tenha imaginado a bandeira do Brasil. Essa imagem era, até então, mental. Ao pensar nela, além de mental ela passa a ser consciente. Ou seja, a distinção se dá quanto à extensão do conceito. Uma minoria de nossas informações e memórias (as quais são mentais) é consciente. Porém todos os nossos estados conscientes são mentais. Contudo, sem prejuízo ao entendimento do presente artigo, podemos pensar os termos “mente” e “consciência” enquanto sinônimos.

Searle não expõe as teses de forma sintetizada como mencionei acima, mas seus argumentos em defesa das mesmas se encontram distribuídos nas seguintes obras: *Intencionalidade: Um Ensaio da Filosofia da Mente* (1995) [*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983)], *Mente, Cérebro e Ciência* (1984) [*Minds, Brains and Science* (1984)], *A Redescoberta da Mente* (1997) [*The Rediscovery of the Mind* (1992)], *O Mistério da Consciência* (1998) [*The Mystery of Consciousness* (1997)], *Mente Linguagem e Sociedade: Filosofia no Mundo Real* (2000) [*The Mystery of Consciousness: Philosophy in the Real World* (1998)], *Consciência e Linguagem* (2010) [*Consciousness and Language* (2002)] e *Mind: A Brief Introduction* (2004).⁴

Não me proponho aqui a explorar a teoria do naturalismo biológico como um todo ou tecer uma crítica geral sobre a mesma, mas sim promover a exposição e análise das três primeiras teses para, posteriormente, apresentar três experimentos de pensamento que desenvolvi com vista a defender a consistência das mesmas. Para tanto, iniciarei com uma breve contextualização do problema. Feito esse primeiro movimento, passarei a expor os conceitos que sustentam as teses I, II e III do naturalismo biológico. Após essa exposição, iniciarei com o primeiro experimento de pensamento, pelo qual buscarei apresentar a redução ontológica enquanto algo impossível e a redução causal enquanto condição de possibilidade para conhecermos os fenômenos conscientes subjetivos de modo objetivo, mostrando, assim, que o conhecimento objetivo não é incompatível com a realidade subjetiva dos fenômenos conscientes (teses II e III). Por meio do segundo experimento, buscarei demonstrar que todo tipo de processo fenomenológico é dependente de uma *estrutura subjacente específica*, especificidade esta que resulta na irreducibilidade (teses I e II). Já no terceiro experimento de pensamento, buscarei apresentar os motivos pelos quais a experiência subjetiva é inteiramente física, emergente e ontologicamente irreduzível aos processos cerebrais objetivos (teses I, II e III).

2- Contextualizando o problema

Desde a antiguidade, algumas civilizações já concebiam a ideia de que o *ser humano* é composto por certa dualidade: um corpo e uma alma.⁵ Isso se evidencia pela clássica filosofia

⁴ A título de padronização, optei por mencionar os títulos de obras, quando as apresento pela primeira vez, primeiramente em nosso idioma, acompanhados dos anos das edições que irei utilizar no texto (salvo os casos em que não há edições traduzidas para o português), seguido, entre colchetes, do título original e do ano da primeira publicação.

⁵ Os termos “alma” e “espírito”, como sabemos, carregam certa conotação religiosa. Para o presente estudo, contudo, é importante considerarmos que os termos “alma” e “espírito”, bem como o termo “mente”, referem-se

dos gregos antigos. Platão (428-347 a.C), em um diálogo intitulado *Fédon* [*Φαίδων*], argumenta para seus discípulos em favor da imortalidade da alma e de suas diferenças em relação ao corpo:

[...] 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).

Aristóteles (384-322 a.C), apesar de não ser adepto ao racionalismo platônico, também expressa sua visão dualista sobre o conceito de ser humano quando escreve sua obra *Sobre a Alma* [*De Anima*]⁶, na qual defende que “[...] 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 visão veio avançando durante os séculos e ganhou ainda mais força durante a Idade Média. Durante esse período, a *filosofia católica* – assim intitulada por Bertrand Russell (1872-1970) em *História da Filosofia Ocidental* (2015) [History of Western philosophy (1945)] – contribuiu muito para a concepção que contrapõe os conceitos de corpo e alma. Tal visão seguiu perpassando os séculos seguintes e chegou até René Descartes (1596-1650).

Descartes, mais especificamente em sua obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1973) [*Meditationes de Prima philosophia* (1641)], também pensou o conceito de ser humano por meio de uma visão dualista, defendendo a existência de duas substâncias: alma (ou espírito) e corpo. Contudo, por meio de suas meditações, Descartes se deparou com um problema que até então não havia sido posto em análise: o *problema da interação mente-corpo*. Como é possível um espírito, que não é corpóreo – que não é material – mover um corpo? Antes de apresentar o argumento de Descartes ao problema da interação, cito uma passagem na qual o autor argumenta em prol da distinção entre corpo e espírito:

[...] 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

apenas à capacidade humana de pensar e que, no decorrer da história do pensamento humano, foram concebidos em oposição àquilo que é físico.

⁶ Em exceção à padronização que pontuei anteriormente, informei o título em latim, e não em grego, pois o texto é notoriamente conhecido em língua latina.

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).

Como uma coisa que pensa (*res cogitans*) é capaz de mover uma coisa corpórea/extensa (*res extensa*)? A resposta de Descartes ao problema da interação não se deu em sua obra *Meditações*, mas sim em *As Paixões da Alma* (2000) [*Passiones Animæ* (1649)].⁷ Nessa obra Descartes afirmou existir uma glândula no centro do cérebro, a qual seria responsável por promover o processo de interação entre o espírito e o 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).

A resposta cartesiana ao problema da interação não se mostrou suficiente. Dado os avanços científicos e tecnológicos, a ideia de que a glândula pineal é responsável por produzir tal interação é amplamente refutada atualmente.⁸ Contudo, a contribuição mais importante de Descartes não foi sua resposta sobre o tema, mas sim a problematização gerada a partir de seus escritos; é a partir do problema da interação mente-corpo que surge, já na contemporaneidade, o campo de estudos intitulado “filosofia da mente”.

⁷ Descartes escreve a obra *As Paixões da Alma* em resposta aos questionamentos da princesa Elisabeth da Boêmia (Princesa Isabel do Palatinado (1618-1680)). Elisabeth percebe a lacuna explicativa deixada por Descartes em relação à interação alma-corpo. 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. 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, conforme descrito por Descartes em seu *Ensaio de Óptica — A Dióptrica* (1637) —, no qual investigou acerca do movimento da luz.

⁸ Ainda na modernidade, o argumento de Descartes foi duramente criticado. Espinosa (1632-1677), contemporâneo de Descartes, no prefácio à parte V da obra *Ética* (2000) [*Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677)], teceu o seguinte comentário: “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 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).

Visando construir uma resposta para o problema que a filosofia cartesiana trouxe à luz – o problema da interação mente-corpo –, os filósofos da mente desenvolveram uma diversidade de hipóteses e teorias, as quais podemos enquadrar dentro de duas correntes gerais de pensamento: *monismo* e *dualismo*. Pelo lado monista, podemos destacar algumas das principais vertentes filosóficas, das quais surgiram defesas em prol da afirmação de que os fenômenos mentais deveriam ser entendidos unicamente enquanto fenômenos comportamentais (*behaviorismo*), funcionais (*funcionalismo*), cerebrais objetivos (*fisicalismo/teorias da identidade*) ou, ainda, irreais (*eliminativismo*).⁹ Ou seja, os monistas buscam argumentar em prol de algum tipo de redução dos fenômenos mentais, de tal modo que seja possível explicá-los e demonstrá-los objetivamente.

Já pelo lado dualista, destacam-se o *dualismo de propriedades* e o *dualismo de substâncias*, ambos contrapostos ao monismo, contraposição esta evidenciada pelas teorias vinculadas a essas vertentes, as quais defendem, de modo geral, que os fenômenos mentais devem ser entendidos enquanto fenômenos subjetivos, não físicos, reais e irreduzíveis.¹⁰ De modo geral, os dualistas buscam argumentar em prol da impossibilidade de operarmos uma redução dos fenômenos mentais aos fenômenos físicos.

Essa discordância entre monistas e dualistas se dá por uma característica bastante interessante dos nossos processos conscientes: *eles são qualitativos*. Quando ouvimos uma bela melodia, bebemos uma xícara de café ou corremos para o dentista devido a uma dor de dente, por exemplo, o fazemos conscientemente, e as características qualitativas que acompanham tais processos conscientes são radicalmente distintas. Tais características ficaram conhecidas pelo nome *qualia* (ou, no singular, *quale*).

Um exemplo bastante elucidativo para aclarar o conceito de *qualia* é desenvolvido por Frank Cameron Jackson (1943), em seu artigo *O que Mary não sabia* (2011) [*What Mary didn't know* (1986)]:

⁹ Cito aqui alguns dos principais expoentes das referidas vertentes do monismo: em defesa do *behaviorismo lógico*, destacam-se os trabalhos de Gilbert Ryle (1900-1976). Poderíamos citar também Ivan Pavlov (1849-1936) e Burrhus Frederic Skinner (1904-1990), os quais, a partir de seus trabalhos na área da Psicologia, são vistos como alguns dos defensores mais radicais e influentes do *behaviorismo*. Em defesa do *funcionalismo*, destaca-se os trabalhos de Daniel Dennett (1942). Em defesa do *fisicalismo*, destacam-se os trabalhos do filósofo J.J.C Smart (1920-2012). Em defesa do *eliminativismo*, podemos destacar os trabalhos do casal Paul M. Churchland (1942) e Patricia Churchland (1943).

¹⁰ Cito aqui alguns dos principais expoentes das referidas vertentes do dualismo: em defesa do *dualismo de substâncias*, destacam-se os clássicos trabalhos desenvolvidos por René Descartes, tal qual observamos a pouco. Em defesa do *dualismo de propriedades*, destacam-se os autores David Chalmers (1966) e Thomas Nagel (1937). Os adeptos ao dualismo de propriedades defendem a ideia de que há propriedades físicas e propriedades mentais, sendo esta segunda dependente da primeira para existir. Já os adeptos ao dualismo de substâncias defendem a ideia de que há dois tipos de substâncias no mundo, as quais existem de modo independente: substâncias físicas e substâncias mentais.

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, p.19).

Por meio do exemplo, Jackson argumenta em prol da impossibilidade de reduzirmos a experiência de ver a cor vermelha aos processos físicos, químicos e neurofisiológicos. Ou seja, o fenómeno qualitativo de ver a cor vermelha (*quale*) não pode ser capturado ou descrito objetivamente por meio de fórmulas, cálculos e demais instrumentos utilizados pela ciência. A dificuldade de formular uma explicação completa e detalhada para o carácter qualitativo dos fenómenos mentais é o que alimenta as discussões entre monistas e dualistas e torna o problema da interação, pelo menos até o momento, insolúvel.

3- Três teses do naturalismo biológico

Em meio a essa guerra argumentativa, travada entre monistas e dualistas, em que há um profundo dissenso quanto à existência – ou modo de existência – dos fenómenos mentais, surgem os trabalhos do filósofo americano John Searle. Em seus estudos em filosofia da mente, John Searle demonstrou um enorme esforço argumentativo no sentido de buscar esclarecer as controvérsias produzidas pelas correntes tradicionais – monismo e dualismo – e recolocar, a partir de uma abordagem correta, os fenómenos conscientes para discussão. Tal empreitada se mostrou árdua, a começar pelas dificuldades que, de acordo com Searle, são impostas pelo vocabulário tradicional:

Observe-se, porém, como o vocabulário torna difícil, senão 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).

Como percebemos, Searle argumenta que os significados dos termos “mental”, “físico”, “subjetivo” e “objetivo”, aceitos pelas tradições monista e dualista, são inadequados para os estudos em filosofia da mente. De acordo com Searle, os fenómenos mentais são inteiramente físicos e não há contradição alguma em tal afirmação. Ou seja, “mental” e “físico” não são

termos contraditórios e auto-excludentes. Para aclarar tal ideia, Searle nos propõe uma analogia entre os fenômenos mentais e a liquidez da água:

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 H₂O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão, falando *grosso modo*, girando em torno umas 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, pp. 25-26).

Percebemos que Searle, por meio da analogia com a liquidez da água, desenvolve um movimento de ressignificação dos termos “mental” e “físico” ao defender a tese de que a consciência é uma propriedade mental, sistêmica, emergente e inteiramente física, do cérebro. Ou seja, Searle busca desfazer os sentidos tradicionalmente aceitos acerca dos termos “mental” e “físico”, pelos quais entende-se que os mesmos são termos opostos e auto-excludentes. Searle passa a entender o mental enquanto um fenômeno natural, biológico e inteiramente físico, do cérebro:

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (Searle, 1997, p. 133).

A defesa dos fenômenos mentais enquanto propriedade sistêmica, biológica, física e emergente do cérebro é o que configura a primeira das seis grandes teses do *naturalismo biológico: propriedade emergente* (tese I) – a consciência emerge da organização causal do sistema neuronal, constituindo-se, assim, uma propriedade sistêmica de natureza física e biológica.

A segunda tese estruturante do naturalismo biológico – *irreducibilidade ontológica* (tese II) – busca sustentar a ideia de que os fenômenos conscientes não são passíveis de redução ontológica. Ou seja, tais fenômenos existem de tal modo que toda e qualquer redução seria incapaz de *capturar* a essência dos fenômenos conscientes: suas experiências subjetivas. A subjetividade, de acordo com Searle, é uma característica ontologicamente irreduzível. Vejamos a seguinte passagem:

Que fato no mundo corresponde ao enunciado verdadeiro: “Estou neste momento com dor”? Ingenuamente, parece haver pelo menos dois tipos de fatos. Primeiro, e mais importante, há o fato de que você está neste momento tendo determinadas sensações conscientes desagradáveis, e está experimentando essas sensações a partir de seu ponto de vista de primeira pessoa, subjetivo. São essas sensações que são constitutivas de sua presente dor. Mas a dor é também causada por determinados processos neurofisiológicos subjacentes que consistem, em grande parte, de disposições de descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões de seu cérebro. Agora, suponha que tentássemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, às disposições de descargas neurônicas objetivas, de terceira pessoa. Suponha que tentássemos dizer que a dor é na verdade “nada exceto” as disposições de descargas de neurônios. Bem, se tentássemos uma tal redução ontológica, as

características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos, comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa. (Searle, 1997, pp.169-170).

Percebemos que Searle defende a ideia de que os fenômenos conscientes, para existirem, precisam ser experienciados por alguém, *por uma primeira pessoa*, e toda e qualquer redução que buscar descrever tal experiência a partir do ponto de vista de terceira pessoa acabará por deixar de lado a subjetividade dos fenômenos. De acordo com Searle, a consciência, diferentemente dos demais fenômenos naturais – a exemplo do calor que pode ser reduzido à energia cinética –, não é passível de redução ontológica. Não é passível pelo fato de ser impossível comunicar, de modo objetivo, as características subjetivas da consciência. Contudo, Searle afirma que esse fato não implica na impossibilidade de serem desenvolvidos estudos objetivos nos fenômenos conscientes subjetivos. Para justificar tal afirmação, Searle nos propõe uma terceira tese: *reducibilidade causal* (tese III). De acordo com ele:

“O problema da consciência” consiste em explicar exatamente como os processos neurobiológicos no cérebro “causam” nossos estados subjetivos de ciência e sensibilidade; como exatamente esses estados “são percebidos” nas estruturas cerebrais, como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral. Se pudéssemos responder às perguntas causais - o que causa a consciência e o que ela causa - acredito que responder às outras perguntas seria relativamente fácil. Ou seja, se conhecêssemos toda a história causal, saberíamos responder perguntas do tipo: “Onde exatamente estão localizados tais e tais processos conscientes no cérebro, e por que precisamos deles?”. Apresentado desta forma, o problema da consciência é um projeto de pesquisa científica como qualquer outro. (Searle, 1998, p.206).

A redução causal, de acordo com Searle, é o meio pelo qual se torna possível estudar os fenômenos conscientes de modo objetivo. O fato de os fenômenos conscientes serem subjetivos não é um empecilho para o desenvolvimento de um estudo objetivo da consciência, desde que entendamos corretamente os conceitos de *epistemologia*, *ontologia* e *causação*. No primeiro capítulo da obra *A redescoberta da mente*, Searle (1997) esclarece tais conceitos afirmando que as respostas para as questões ontológicas, epistemológicas e causais são distintas, visto que questionam âmbitos distintos: “o que é isto?” (ontologia), “como adquirimos conhecimento disto?” (epistemologia) e “o que isto causa?” (causação). O fato de a consciência existir de modo subjetivo não seria, de acordo com a sua tese da *reducibilidade causal*, empecilho para conhecermos tal realidade de modo objetivo, visto que, de acordo com ele, um mapeamento de toda a história causal do cérebro nos daria respostas objetivas acerca da localização dos fenômenos conscientes subjetivos e dos motivos pelos quais precisamos deles. Isto é, Searle argumenta que é plenamente possível conhecermos (epistemologia) objetivamente uma realidade (ontologia) subjetiva, visto que epistemologia e ontologia referem-se a âmbitos distintos.

Conforme já indiquei na introdução do presente trabalho, a teoria do naturalismo biológico se fundamenta em seis teses principais: I) propriedade emergente; II) irreducibilidade ontológica; III) redutibilidade causal; IV) simultaneidade entre causa e efeito; V) Identidade de ocorrências; VI) característica causalmente eficiente. Até aqui, observamos em que consiste cada uma das três primeiras teses, bem como o contexto no qual o problema da interação mente-corpo está situado. Percebemos que Searle busca promover certa síntese entre as correntes monismo e dualismo, de modo a aceitar a irreducibilidade dos fenômenos da consciência e, ao mesmo tempo, defendê-los enquanto fenômenos inteiramente físicos do cérebro. Conforme já afirmei anteriormente, o objetivo do presente escrito não é tecer uma crítica geral ao naturalismo biológico ou analisar todas as suas teses, mas sim as três primeiras, pois são essas as teses que buscarei defender por meio dos três experimentos de pensamento que apresentarei a seguir. Buscarei defender que a síntese proposta por Searle entre monismo e dualismo é consistente; que a fisicalidade e a irreducibilidade são características dos fenômenos conscientes.

4- O exemplo da visão

Imaginemos alguém que precise fazer uma consulta em uma clínica de oftalmologia. É provável que esse alguém, ao decidir procurar por tal clínica, tenha percebido que está com dificuldades visuais. Ao chegar à clínica, esse alguém é atendido por um especialista. Após uma série de testes e observações, o especialista em oftalmologia chega à constatação de que há um distúrbio de refração na visão do paciente, pelo qual os raios luminosos formam o foco antes da retina. Em sua constatação final, o especialista afirma que o paciente possui, em cada um de seus olhos, 4,25° graus de miopia.

A partir desse número é possível afirmarmos que o especialista obteve um conhecimento objetivo da deficiência visual do paciente. O especialista, a partir de seus testes e observações, concluiu que a experiência visual do paciente não estava ocorrendo do modo como deveria ocorrer, visto que sua constatação foi a de que o paciente possuía 4,25° graus de miopia. Poderíamos afirmar, assim, que o especialista obteve *acesso* à experiência visual do paciente *dentro de uma perspectiva epistêmica*, pela qual foi possível calcular, objetivamente, o nível de distúrbio de refração e concluir o grau de miopia na visão do paciente.

O ponto fundamental do exemplo, ao qual eu gostaria de chamar atenção, é: o especialista só *obteve acesso* à experiência visual do paciente *dentro de uma perspectiva epistêmica, não ontológica*. Ou seja, o especialista, a partir de seus conhecimentos na área de

oftalmologia e de sua percepção de um determinado conjunto de causas e efeitos, deduziu que o paciente possuía 4,25° graus de miopia. Mas desse conhecimento causal o especialista não obteve, em momento algum, *acesso à experiência visual do paciente dentro de uma perspectiva ontológica*. Pois a única forma de o especialista ter *acesso à experiência visual do paciente dentro de uma perspectiva ontológica* seria possuindo os mesmos 4,25° graus de miopia que o paciente possui. O especialista até poderia buscar meios para simular como seria ter a experiência visual de alguém que possui 4,25° graus de miopia — fazendo algum tipo de pressão sobre sua retina ou olhando através de algum tipo de lente que distorcesse sua visão, entre outros —, mas o especialista jamais poderia ter a plena experiência advinda dos 4,25° graus de miopia caso não possuísse os mesmos 4,25° graus de miopia. Ou seja, o especialista pode conhecer, de modo pleno, sobre a deficiência visual do paciente (tese III), mas caso não possua a deficiência visual que o paciente possui, jamais terá, de modo pleno, tal experiência visual (tese II).

Quando uma pessoa procura por uma clínica especializada em oftalmologia e é diagnosticada com 4,25° graus de miopia, é sinal, imagino, que essa pessoa percebeu que estava com dificuldades visuais; essa pessoa percebeu que, ao ver os objetos a partir de certa distância, os via de modo embaçado. Ou seja, é inegável que a experiência visual do paciente é uma experiência real. É inegável, também, que todos os testes desenvolvidos pelo especialista em oftalmologia, os quais se fizeram necessários para que o mesmo concluísse o diagnóstico, não foram suficientes para produzir no especialista a experiência visual do paciente. O paciente, como afirmei, *possui a experiência visual subjetiva* que contempla 4,25° graus de miopia. O especialista, por outro lado, *possui conhecimento objetivo acerca das causas da experiência visual* que contempla 4,25° graus de miopia. Em outras palavras, o paciente *possui a coisa (ontologia) 4,25° graus de miopia*; o especialista possui *conhecimento (epistemologia) sobre a coisa 4,25° graus de miopia*.

Assim sendo, é possível concluirmos que a experiência visual do paciente é algo real, subjetivo e ontologicamente irreduzível (teses II). O máximo que o especialista pode alcançar com sua investigação é um número objetivo que expresse o tamanho da deficiência visual do paciente, a qual é irreduzivelmente subjetiva. A experiência, assim, é de acesso privado; é algo que ocorre em primeira pessoa e que pode ser explicado em termos objetivos (tese III), mas *não pode ser obtido* em termos objetivos (tese II). Conhecer as causas dos 4,25° graus de miopia na experiência visual é insuficiente para possuir tal experiência visual.¹¹

¹¹ O exemplo da visão, de certa forma, nos faz lembrar o clássico exemplo do *quarto de Mary*, o qual observamos anteriormente. A partir de tal exemplo, Jackson tece uma crítica ao fisicalismo, tendo como objetivo demonstrar que as informações físicas são insuficientes para capturar os aspectos subjetivos da experiência consciente: os

Em resumo, entendo que tal experiência demanda uma constituição física-biológica, na qual esteja presente um distúrbio de refração visual que contemple 4,25° graus de miopia. É uma experiência subjetiva que se dá na própria estrutura e que não pode ter sua realidade reduzida a uma realidade objetiva. Não há algo como uma experiência, tal qual a do exemplo da visão, que se realiza em uma estrutura que não possua as características básicas para a emergência da experiência. Ou seja, uma estrutura que não possua um distúrbio de refração de 4,25° graus de miopia jamais terá a plena experiência visual de uma estrutura que possui os 4,25° graus de miopia. Possuir determinado conjunto de experiências é uma consequência do *ato de ser determinada estrutura biológica*.¹² Essa ideia será mais bem elaborada no exemplo que veremos a seguir.

5- O exemplo do morcego

Searle, ao tratar acerca do conceito de *superveniência*, afirma:

Na descrição que venho propondo, estados mentais são supervenientes em relação a estados neurofisiológicos no seguinte aspecto: causas neurofisiológicas de tipo idêntico teriam efeitos mentalísticos de tipo idêntico. Assim, tomando o famoso exemplo do cérebro-dentro-da-cuba, se você tivesse dois cérebros que fossem tipo-idênticos até a última molécula, então a base causal do mental garantiria que tivessem os mesmos fenômenos mentais. Nesta caracterização da relação de superveniência, a superveniência do mental em relação ao físico é determinada pelo fato de que estados físicos são causalmente suficientes, embora não necessariamente causalmente necessários, para os estados mentais correspondentes. Esta é apenas outra forma de afirmar que, no que diz respeito a esta definição de superveniência, identidade de neurofisiologia garante identidade de mentalidade; contudo, identidade de mentalidade não garante identidade de neurofisiologia. (Searle, 1997, p.180).

Percebemos, por meio da passagem acima, que John Searle concorda com a ideia de que há uma relação entre fenômenos cerebrais e fenômenos mentais de tal modo que cérebros de tipo-idênticos implicariam em fenômenos mentais de tipo-idênticos. Searle também ressalta que a ocorrência de um fenômeno mental não pressupõe uma ocorrência neurobiológica necessária. Isto é, uma ocorrência de fenômeno mental pode ser causada por mais de um tipo de ocorrência neurobiológica. Com isso em mente, façamos outra experiência de pensamento.

qualia. Há certa similaridade no desenvolvimento de ambos os exemplos, porém a conclusão é radicalmente distinta. Enquanto Jackson argumenta no sentido de concluir que os *qualia* (ou a consciência) são epifenômenos (e, em última instância, não físicos, dado que o estudo sobre todos os processos físicos que causam o fenômeno qualitativo de ver a cor vermelha são insuficientes para capturar a experiência de ver o vermelho), o exemplo que ofereço nos leva a concluir que a consciência é *física, ontologicamente irreduzível, causalmente explicável* e possui *eficácia causal* (contrário ao epifenomenalismo), visto que o fenômeno qualitativo de ver de modo deficitário (embaçado) foi o que *causou* a ida do paciente ao oftalmologista, o qual, por meio de estudos objetivos sobre certa estrutura física, identificou as causas de tal deficiência.

¹² Por *ato de ser determinada estrutura biológica* (essa expressão não aparece nas obras de Searle), faço referência a uma unidade composta por certo conjunto de elementos orgânicos, os quais estão unidos por meio de um ordenamento causal. Em outras palavras, *ato de ser determinada estrutura biológica* busca expressar a ideia de que quando certa criatura existe, tal existência se dá em acordo com sua constituição biológica. O *ato de ser determinada estrutura biológica* é o que expressa o modo de ser de determinado *ser*.

Cada um de nós, como sabemos, possui um DNA específico, uma aparência específica, um comportamento específico; um corpo específico.¹³ A partir disso podemos afirmar, com bastante certeza, que cada um possui, também, um cérebro específico. Essa especificidade representa, de certo modo, um relativismo entre nossas estruturas biológicas. Tal relativismo aparece, mais claramente, quando comparamos dois membros de espécies distintas — um humano e um morcego, por exemplo. Mas também há tal relatividade quando comparamos dois membros de uma mesma espécie — dois humanos, por exemplo. Cada ser, estruturalmente, não é idêntico aos demais — a exemplo da digital ou do DNA de cada um. Assim sendo, poderíamos afirmar que a constituição biológica de cada organismo é, de certo modo, única na natureza.

Agora pensemos: imagine que você tivesse um interruptor, o qual, em certa posição, o transformaria de humano para morcego, e, em outra, de morcego para humano. Caso isso fosse possível, você, quando morcego, estaria preso a uma estrutura biológica de determinado morcego e, por consequência, *pensaria* como um morcego, certo? Bem, nesse caso você jamais poderia pressupor como seria *ser como* um humano, visto que seus *pensamentos* estariam restritos à estrutura biológica de um morcego. Do mesmo modo ocorre enquanto humano; você jamais poderia pressupor *como é ser* um morcego, visto que você está preso ao seu aparato cerebral cuja estrutura biológica é humana. Ou seja, você jamais poderá pressupor como é *ser como* um morcego.

Avançemos um pouco mais em nosso experimento mental: pensemos agora ser possível oscilar, gradativamente, através de um botão regulável, de humano para morcego, e vice-versa, de tal modo que quando o botão estivesse totalmente para um lado, você seria completamente humano, e quando totalmente para o outro lado, você seria completamente morcego. Cada ponto em meio aos dois extremos corresponderia a uma das possíveis combinações homem-morcego. Quando sendo uma dessas combinações, você jamais poderia pressupor como seria *ser como* a combinação homem-morcego do ponto seguinte ou a do ponto anterior, pois você estaria restrito a certa estrutura biológica que não lhe permitiria ter acesso a uma subjetividade que não fosse a sua.

Assim sendo, é possível afirmarmos que é a estrutura biológica de cada *ser* que causa o *ser como* determinado *ser*. Logo, não faz sentido perguntar-me, por exemplo, “como é ser um morcego?”, visto que sou constituído por um composto orgânico cuja estrutura é radicalmente

¹³ Digo *específico* pelo fato de nenhum corpo ser, molécula por molécula, até onde conhecemos, idêntico a outro. Nesse sentido, cada corpo possui uma estrutura única na natureza.

distinta da de um morcego. Ou seja, me encontro totalmente restrito a pensar dentro de minha própria estrutura biológica.

Esse argumento possui respaldo na aceção de Searle acerca do conceito de superveniência e tem como objetivo argumentar em prol da irreducibilidade ontológica da experiência consciente (tese II) e da noção de propriedade emergente (tese I). Como observamos, Searle defende que os fenômenos mentais subjetivos ocorrem em acordo com os eventos objetivos subjacentes que se manifestam na estrutura biológica, visto que ele afirma que cérebros de tipo-idênticos possuiriam fenômenos mentais de tipo-idênticos.

Desse modo, só é possível pressupormos, em nível de certeza, como é *ser como* determinado organismo se vivenciarmos o mundo a partir de uma estrutura básica subjacente idêntica a tal organismo, a qual seria responsável por causar os mesmos fenômenos mentais (tese I).¹⁴ Isto é, a realidade subjetiva de cada organismo compreende a experiência do *ato de ser* determinado organismo. A experiência não pode ser reduzida ou pressuposta fora do âmbito da própria experiência (tese II). Padrões e dados objetivos são insuficientes para traduzir os fenômenos subjetivos da experiência pelo fato de toda e qualquer experiência ser dependente de uma estrutura subjacente. O conceito de experiência se reduz, aqui, ao próprio conceito de *ser*: *ser como* determinado organismo é ser idêntico a determinado *ser*; *é possuir a estrutura subjacente perfeita para que seja possível a emergência de determinado ser* (tese I).¹⁵

Desse modo, é possível percebermos o porquê dos fenômenos conscientes serem ontologicamente irreducíveis: só nos é possível pressupormos uma experiência subjetiva vivenciando essa experiência; só nos é possível termos a mesma experiência visual de alguém que possui 4,25° graus de miopia se possuímos os elementos e processos subjacentes básicos à experiência visual que esse mesmo alguém possui. Por isso nos é lícito afirmar: o acesso ao *ser como* determinado organismo pressupõe o *ato de ser* determinado organismo. Uma experiência subjetiva não pode ser reduzida a números, a padrões objetivos ou a fórmulas químicas. Creio que essa ideia ficará mais clara ao desenvolvermos nosso terceiro experimento de pensamento.

¹⁴ Há uma única forma de garantirmos a existência de fenômenos subjetivos idênticos entre dois processos neurobiológicos que ocorrem em duas estruturas separadas: constatando uma identidade de tipo acerca dos processos objetivos decorrentes nas duas estruturas. Mesmo sem descartarmos a hipótese de que um mesmo fenômeno subjetivo possa ser causado por distintos processos neurobiológicos, a certeza acerca da identidade entre fenômenos subjetivos só pode se dar a partir da constatação dos fenômenos objetivos subjacentes, visto que não temos acesso à realidade dos fenômenos subjetivos. Em outras palavras, mesmo que dois eventos neurobiológicos distintos estivessem causando dois fenômenos mentais idênticos, não nos seria possível fazer tal constatação, visto que os fenômenos subjetivos possuem uma realidade restrita.

¹⁵ Entendamos o termo “ser” enquanto a unidade que compõe uma *determinada* estrutura, sem qualquer implicação com os conceitos que são atribuídos a tal termo nos estudos em metafísica.

6- O cérebro de Genelício

Imaginemos agora o seguinte experimento mental: um brilhante cientista, chamado Genelício, sofreu um acidente trágico e, após algumas semanas hospitalizado, veio a óbito. Imaginemos ainda que tal cientista, prezando pelo avanço da ciência, autorizou que, quando falecido, a comunidade científica tivesse total liberdade para desenvolver estudos em seu cérebro. Sendo Genelício portador de uma mente brilhante, tendo em vista seus ilustres trabalhos científicos produzidos em vida, a comunidade científica não desperdiçou a oportunidade de explorar seu cérebro, e, para desenvolver tal estudo, selecionou os mais renomados neurocientistas da atualidade. Eufóricos com a possibilidade do estudo, tais cientistas, de imediato, iniciaram seus trabalhos.

Imaginemos que, por meio de um trabalho em equipe, os cientistas removeram a cabeça do corpo e a levaram para o laboratório. Chegando ao laboratório, colocaram a cabeça de Genelício sobre uma mesa. Com todo o cuidado necessário, fizeram um corte horizontal na parte superior do crânio, o qual os possibilitou que acessassem todo o aparato cerebral. Após conseguirem o acesso, iniciaram-se os testes.

Pensemos que, utilizando uma série de equipamentos eletroeletrônicos e variados elementos químicos, os cientistas começaram a energizar algumas partes do cérebro de Genelício. Depois de muito trabalho, seguindo um procedimento de imensa precisão e ordenamento, todos os circuitos neuronais do cérebro foram energizados pelos cientistas. Pensemos ainda que, após alguns minutos energizado, o cérebro começou a mostrar alguns sinais de atividade. A cada minuto que se passava, os cientistas percebiam que mais áreas do cérebro iam sendo ativadas. Por fim, todo o cérebro de Genelício se mostrou ativo. Com tal resultado, é possível imaginarmos a alegria por parte dos cientistas. Mas digamos que, após a energização do cérebro, ocorreu algo que nenhum cientista esperava: o cérebro tornou-se consciente. A cabeça de Genelício, alimentada por um emaranhado de cabos e dutos com elementos químicos, portava um cérebro energizado, ativo e consciente.

Para que nosso experimento seja produtivo, avancemos com nosso exercício de pensamento. O cérebro de Genelício estava, agora, totalmente ativo, consciente e de posse de todos os cinco sentidos que uma pessoa saudável possui: tato, olfato, paladar, visão e audição. Ou seja, *a cabeça de Genelício* está vendo o ambiente, ouvindo os cientistas e o barulho dos equipamentos, sentindo os fios tocando sua testa, sentindo o cheiro dos produtos químicos e o gosto do fluído que lhe está sendo injetado. Além de possuir os cinco sentidos, digamos ainda

que a *cabeça de Genelício* consegue, por meio da fala, se comunicar plenamente e se reconhece enquanto o brilhante cientista que foi.¹⁶

Bem, é bastante óbvio que, em princípio, o exemplo parece extrapolar todos os limites teóricos e práticos atualmente conhecidos e aplicados pela ciência. Porém, não é de nosso interesse pensar na aplicabilidade de nosso experimento mental, mas sim nas possíveis consequências teóricas e argumentativas que podemos extrair de tal experimento. Feito esta ressalva, seguimos com o raciocínio.

Imaginemos que após um longo diálogo entre os cientistas e o *cérebro de Genelício*, foi possível explicar toda a situação atual e os motivos pelos quais sua cabeça estava deslocada de seu corpo e interligada a tamanha quantidade de aparelhos. Após Genelício tomar consciência da situação, saber os motivos pelos quais estava ali e lembrar vivamente da imagem do momento de seu acidente, o mesmo, pensando no avanço da ciência, algo ao qual dedicou boa parte de sua vida, buscou colaborar para com o desenvolvimento de uma grande quantidade de testes.

No decorrer do desenvolvimento dos testes, foi possível perceber que Genelício conseguia distinguir perfeitamente entre o aroma da pipoca e do café, entre a terceira e a quinta sinfonia de Beethoven, entre o azul marinho e o celeste, entre o sabor do vinho e do suco de uva, entre o quente e o frio. Estavam ali, também, todas as memórias, conhecimentos, desejos, gostos, medos e angústias que fizeram parte da vida de Genelício. Ou seja, junto das trocas elétricas e químicas que ocorriam em meio àquela massa cinzenta (*cérebro*), localizada no interior da cabeça de Genelício, encontravam-se também as ocorrências de processos fenomenológicos: imagens mentais, sentimentos, sensações e demais características conscientes que foram relatadas por Genelício.

Depois de terem sido desenvolvidos todos os estudos necessários para um melhor entendimento do funcionamento e comportamento do *cérebro*, os cientistas, em consenso com Genelício, optaram por desligar os equipamentos que possibilitaram a reativação de seu *cérebro*.

A partir desse experimento mental, nos é possível pensar em algumas implicações: 1) a consciência, tal qual defendida pela teoria do naturalismo biológico, é uma propriedade

¹⁶ É possível percebermos que inicia-se aqui um possível problema de identidade, decorrente do fato de ser, ou não, correto afirmarmos que o *cérebro de Genelício* é o *cientista falecido chamado Genelício*, visto que o mesmo mantém sua continuidade psicológica ao reconhecer-se enquanto o cientista brilhante e, ao mesmo tempo, não possui seu corpo como um todo, e tal continuidade psicológica está sendo produzida por elementos externos, a exemplo dos equipamentos eletrônicos e dos produtos químicos. Porém, suscitar tal problemática não é o objetivo do presente exemplo. Desse modo, não nos é interessante levantarmos questionamentos acerca de se há ou não uma identidade entre o *cérebro de Genelício* — cujo funcionamento é induzido pelos cientistas — e Genelício em sua vida plena.

causalmente emergente (tese I); 2) os fenômenos da consciência são irreduzivelmente subjetivos (tese II); 3) um mapa causal do cérebro nos daria a possibilidade de conhecermos como são causados os fenômenos subjetivos da consciência (tese III), mas não acesso à realidade de tais fenômenos.

As três afirmações acima estão em acordo com o exemplo e também com o naturalismo biológico. Os cientistas, tal qual aparece no exemplo, fazendo uso de equipamentos, energia e demais elementos físicos, conseguiram causar consciência. A consciência, tal qual retrata o experimento, é um resultado inteiramente físico e emergente da organização causal, do cérebro. É uma propriedade causada por micro elementos e realizada pelos mesmos em nível de sistema (tese I). A consciência, enquanto característica sistêmica e fenomenológica, não é passível de redução ontológica, visto que tal ontologia só existe enquanto um sistema subjetivo. Ou seja, os cientistas poderiam elaborar um mapa causal perfeito do cérebro de Genelício, mas jamais teriam acesso aos fenômenos subjetivos que Genelício possui (tese II). O máximo que os cientistas conseguiriam descobrir, caso compreendessem perfeitamente o funcionamento do cérebro, seria, por exemplo, a voltagem utilizada em cada linha neuronal, a quantidade de neurônios que fazem parte de cada uma das linhas, o modo com o qual ocorre a comunicação entre os mesmos e a forma em geral pela qual aquele aglomerado de massa cinzenta funciona. Os cientistas conseguiriam números e dados que possibilitariam um mapeamento do cérebro e um *pleno conhecimento* acerca do mesmo (tese III). Porém as experiências de vida daquele cérebro seriam inacessíveis; os desejos, as angústias, os medos e as paixões que fizeram parte da vida de Genelício seriam experiências inacessíveis. Por mais que os cientistas conseguissem construir toda a história causal do cérebro de Genelício, de modo a demonstrar todos os processos e toda a evolução ocorrida durante seu tempo em vida, isso não seria suficiente para trazer à luz toda a história mental de Genelício, todas as experiências por ele vividas em primeira pessoa.

Em resumo, a vida fenomênica existente no cérebro de Genelício não pode ser descrita somente como impulsos elétricos e trocas de fluidos. Ela pode ser dita como causada a partir de tais impulsos elétricos e trocas de fluidos — tal como foi causada pelos cientistas —, mas não como apenas isso. Reduzir a existência das experiências fenomênicas subjetivas às trocas de sinapses e fluídos é ignorar a característica fundamental do sistema: a consciência. Tal característica deve ser entendida enquanto causalmente redutível e explicável, mas ontologicamente irreduzível e inacessível.

7- Considerações finais

Conforme havia pontuado na introdução, o objetivo do presente trabalho não era fornecer uma crítica ou uma apresentação geral do *naturalismo biológico*, mas sim defender a consistência das teses searleanas I, II e III por meio de alguns experimentos de pensamento por mim formulados. Acredito que, através da exposição de tais experimentos, eu tenha tornado claras três das teses de Searle, bem como os motivos pelos quais elas se sustentam.

De forma sintetizada, busquei, durante a exposição dos exemplos, argumentar em prol das teses searleanas que defendem a consciência enquanto uma propriedade emergente (tese I) plenamente passível de redução causal (tese III), mas não de redução ontológica (tese II). Conforme argumentei durante o texto, uma experiência subjetiva pode ser causalmente reduzida e estudada, mas sua ontologia não pode ser descrita em números, padrões objetivos ou fórmulas químicas, pois sua ocorrência se dá em primeira pessoa e só pode *ser obtida* por meio da própria experiência subjetiva. Não é possível apreendermos os fenômenos de outra consciência se não formos, nós mesmos, a base subjacente que faz com que emerja tal consciência. Para termos as experiências e os pensamentos de determinado cérebro, é necessário possuímos tal cérebro, pensarmos e vivermos a partir de tal cérebro.

Por meio dos exemplos, em concordância com as três primeiras teses do naturalismo biológico, não busquei demonstrar que os fenômenos mentais correspondem a algo especial ou que estão para além dos processos que ocorrem no cérebro, mas sim que suas características subjetivas não podem ser ontologicamente descritas a partir de uma linguagem objetiva pautada em métodos de redução. Tanto os processos cerebrais objetivos quanto os processos cerebrais subjetivos são, fundamentalmente, processos cerebrais físicos; são duas características inteiramente físicas do cérebro. Porém, por ocorrerem em nível de sistema, os processos fenomenológicos se dão exclusivamente em primeira pessoa, o que impossibilita que sua ontologia seja descrita em uma linguagem objetiva, de terceira pessoa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (v. III).
- BRUCE, M; BARBONE, S. *Os 100 Argumentos Mais Importantes da Filosofia Ocidental*. 1ª.ed. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix LTDA, 2013.
- DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. São Paulo: Difel, 1973.
- DESCARTES, René. *Paixões da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 2000, pp. 223-304 (Col. Os Pensadores).
- 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: 15/06/2023.

PLATÃO. *Fédon*. 1.^a edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp.63-132.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* - Livro 2: A filosofia católica. 1^oed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SEARLE, J. R. *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.

SEARLE, J. R. *Intencionalidade: Um Ensaio da Filosofia da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

SEARLE, J. R. *O Mistério da Consciência*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, J. R. *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, J. R. *Mind: a brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

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