


O problema da explanação da consciência no naturalismo biológico de John Searle

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA

§1. Introdução

 IDEIA DA VIABILIDADE DE UMA EXPLANAÇÃO CAUSAL da consciência através dos processos cerebrais desempenha um papel central na (pretensa) solução de Searle para o problema mente-corpo, chamada por ele de «naturalismo biológico» (cf. Searle, 1983, p. 264; Searle, 1992, p. 1).¹ Tanto em sua crítica ao objetivismo (a consideração de que toda realidade é objetiva, que ele atribui à tradição materialista – cf. Searle, 1992, p. 28) quanto em sua crítica ao dualismo conceitual² (que ele atribui tanto ao materialismo quanto ao dualismo), a *explanabilidade causal* da consciência é um elemento decisivo. O grande problema é que existem sérias dúvidas sobre se o mental poderia ser explicado através do neurobiológico, e essas dúvidas surgem exatamente por causa de uma característica dos fenômenos mentais que é considerada por Searle como *essencial*, a saber, a *subjetividade*.³

¹ «Nós podemos resumir o naturalismo biológico de maneira muito simples em duas proposições: (1) cérebros causam a mente; (2) mentes são características de nível superior do cérebro» (Searle, 1994, p. 545). As citações em línguas estrangeiras foram traduzidas para o português pelo autor do presente artigo. Para uma exposição e discussão das teses básicas do naturalismo biológico, cf. Prata (2008, p. 7-8, p. 21-22); Prata (2009a, p. 146-47); Prata (2011, p. 559-60); Prata (2012, p. 255-56).

² O dualismo conceitual consiste em «Considerar os conceitos dualistas muito seriamente, isto é, consiste no ponto de vista de que, em algum sentido relevante, “físico” implica “não-mental”, e “mental” implica “não-físico”. Tanto o dualismo tradicional quanto o materialismo pressupõem o dualismo conceitual definido dessa maneira» (Searle, 1992, p. 26). Para uma crítica da visão de Searle sobre o dualismo conceitual, cf. Garrett (1995, p. 210).

³ Searle diferencia entre duas formas da distinção entre subjetividade e objetividade: a distinção *epistêmica* e a distinção *ontológica*. Se nos concentrarmos na noção de subjetividade – deixando de lado a objetividade – podemos dizer que enquanto a subjetividade *epistêmica* diz respeito à dependência do valor de verdade de uma proposição em relação às inclinações e preferências do sujeito, a subjetividade *ontológica* diz respeito à dependência dos fenômenos mentais em relação ao

Em um escrito de grande influência na filosofia da mente contemporânea, Thomas Nagel (1974, 2005) defendeu a tese de que a consciência cria gigantescas dificuldades em torno do problema mente-corpo⁴, em virtude do seu «caráter subjetivo», que ele entende da seguinte maneira: «fundamentalmente um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se há algo que é *ser* [*there is something that it is to be*] esse organismo – algo como é *para* o organismo [*something it is like for the organism*]» (Nagel, 1974, p. 436; Nagel, 2005, p. 247). O problema é que o caráter subjetivo estaria essencialmente ligado a um *ponto de vista* particular e, nas palavras de Nagel, «parece inevitável que uma teoria objetiva, física, vá abandonar esse ponto de vista» (Nagel, 1974, p. 437; Nagel, 2005, p. 248).

É importante notar que esse problema foi concebido por ele como algo relativo às tentativas de *explicação* dos fenômenos mentais conscientes em termos de fenômenos objetivos⁵, pois Nagel considerava um erro concluir a partir das reflexões sobre o caráter subjetivo que o materialismo é falso. Ele acha que seria mais correto dizer que ele é uma posição que não podemos *entender* porque nós não temos hoje uma concepção teórica de como ele poderia ser verdadeiro (cf. Nagel, 1974, p. 446-7; Nagel, 2005, p. 258). Se é assim, trata-se de uma questão relativa às nossas *capacidades cognoscitivas* (epistemologia) e não relativa ao *modo como as coisas são* (ontologia).⁶

Essas reflexões de Nagel suscitaram um gigantesco debate a respeito do problema da explicação da consciência, debate que ganhou grande impulso a partir dos trabalhos de Joseph Levine (1983, 1997), autor que, declaradamente influenciado por Nagel (cf. Levine, 1983, p. 361, nota nº 3), levantou o problema da *lacuna explanatória* para o materialismo, isto é, o problema de que as tentativas de entender determinados fenômenos mentais conscientes em termos de determinados processos cerebrais sempre deixa algo *não explicado*, a

sujeito, para que esses fenômenos possam *existir*. A discussão do presente trabalho diz respeito apenas à subjetividade *ontológica*. Sobre a distinção de Searle entre subjetividade e objetividade em sentido epistêmico e ontológico, cf. Prata (2007, pp. 178-82); Prata (2014a, pp. 93-94) e Prata (2014b, pp. 54-57).

⁴ «A consciência é o que faz o problema mente-corpo realmente intratável» (Nagel, 1974, p. 435; Nagel, 2005, p. 245). «Sem a consciência o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência ele parece sem esperança» (Nagel, 1974, p. 436; Nagel, 2005, p. 246).

⁵ «Não temos no presente momento nenhuma concepção do que seria uma *explicação* da natureza física de um fenômeno mental» (Nagel, 1974, p. 436; Nagel, 2005, p. 246, grifo meu).

⁶ Esse detalhe será importante quando formos avaliar a ideia de que a conexão entre consciência e processos cerebrais parece contingente em virtude da *impossibilidade* de se adotar um ponto de vista externo à subjetividade (cf. Searle, 1992, p. 102-3). Esse assunto será discutido na seção 3.2, a seguir.

saber, o seu caráter qualitativo (o modo como um fenômeno consciente – por exemplo uma sensação – é sentido por seu portador).⁷

É evidente que o problema da lacuna explanatória – posteriormente discutido pelo importante filósofo australiano David Chalmers (cf. Chalmers, 1995, 1996, 2020) – traz grandes dificuldades à proposta de Searle para a solução do problema mente-corpo, já que Searle é um ardoroso defensor dos *qualia*⁸, e já que tais aspectos qualitativos parecem tornar impossível uma explanação da consciência em termos físicos (termos nos quais os processos cerebrais são descritíveis).

Mas especialmente curioso é o fato de que Searle (ao mesmo tempo em que pretende recorrer ao procedimento de explanação para solucionar o problema mente-corpo) adere enfaticamente à concepção de subjetividade defendida por Nagel. Searle caracteriza a subjetividade em termos de ponto de vista (cf. Searle, 1992, p. 20; p. 70) e, ao discutir o problema de outras mentes, apresenta um experimento mental que corresponde exatamente à concepção de Nagel (o experimento do pássaro, cf. Searle, 1992, p. 72-73). Além disso, em diversas passagens, quando vai caracterizar a subjetividade, Searle se reporta aos escritos de Nagel como a um referencial decisivo a esse respeito (cf. p. ex. Searle, 2002a, p. 39-40).

Sendo assim, o naturalismo biológico parece se encontrar em uma estranha situação: por um lado, *adota* a concepção de subjetividade de Thomas Nagel, por outro lado, *nega* as consequências dessa concepção para o projeto de explicar a consciência em termos neurobiológicos. A maneira como Searle concebe a subjetividade coloca sua filosofia da mente diante do problema apontado por Nagel para a explanação da consciência, de modo que, para avaliar a viabilidade do naturalismo biológico de Searle, é essencial, em primeiro lugar, entender como ele pretende escapar desse problema. Penso que esse primeiro passo não é tão difícil. Parece bastante claro que, ao mesmo tempo em que concebe a subjetividade de um modo muito semelhante a Nagel, Searle *rejeita* a concepção dele acerca da explanação.

⁷ Tomando o exemplo da identificação da dor com a estimulação das fibras C, Levine formula o problema da lacuna explanatória da seguinte maneira: «Na verdade, sentimos que a função causal da dor é crucial para nosso conceito dela, e que descobrir o mecanismo físico pelo qual essa função causal é efetuada explica uma faceta importante do que há para ser explicado sobre dor. Contudo, há mais para o nosso conceito de dor do que sua função causal; há o seu caráter qualitativo, como ela é sentida, e o que é deixado inexplicável pela descoberta da estimulação de fibras-C é *por que a dor deve ser sentida da maneira que é!*» (Levine, 1983, p. 357).

⁸ Ainda que Searle considere supérfluo usar o termo «qualia» (cf. Searle, 2004, p. 134) ele considera o aspecto qualitativo uma característica *essencial* da consciência (cf. Searle, 2002a, p. 39; Searle, 2015, p. 47).

Para Nagel, na medida em que o modo como diferentes organismos vivenciam suas percepções (através de seu aparelho sensorial peculiar) estaria essencialmente ligado a um *ponto de vista* específico, segue-se que «é um mistério como o verdadeiro caráter das experiências poderia ser descoberto através das operações físicas do organismo» (Nagel, 1974, p. 442; Nagel, 2005, p. 254), pois o deslocamento para algo objetivo (isto é, desligado de um ponto de vista) «não nos leva mais próximo da natureza real do fenômeno: leva-nos para mais longe dela» (Nagel, 1974, p. 445; Nagel, 2005, p. 256). Se a consciência fosse explicada em termos de algo físico, então «seria *necessariamente verdadeiro* que um estado físico fosse sentido de certa maneira» (Nagel, 1974, p. 445; Nagel, 2005, p. 257, nota 11, grifo meu). Mas, diante da cisão entre subjetividade e objetividade, não parece possível mostrar uma *conexão conceitualmente necessária* entre um estado físico e o aspecto qualitativo de um estado de consciência⁹, e tal conexão seria indispensável para uma verdadeira explanação.

Searle, por sua vez, considera exagerada a exigência de uma conexão *conceitualmente* necessária, e defende que a explanação adequada consistiria, simplesmente, na constatação de *conexões causais* (por isso ele fala em termos de uma necessidade *causal*). Ele entende que uma eventual explanação da consciência (algo que ele admite ainda não disponível hoje – cf. Searle, 1994, p. 545; Searle, 2002b, p. 57-58) seria fornecida por uma *teoria geral* a respeito das *relações causais* entre processos cerebrais e fenômenos mentais, uma teoria que sistematizaria essas relações causais, partir de princípios e leis gerais (cf. Searle, 2004, p. 146) mesmo diante da impossibilidade de *expressar* (*convey*) os fenômenos subjetivos em termos objetivos, em virtude da diferença ontológica entre eles (cf. Searle, 1992, p. 117).

Uma teoria desse tipo, é importante ressaltar, estabeleceria *correlações* entre determinados processos cerebrais e determinados fenômenos conscientes (dotados de aspecto qualitativo), mas manteria um aspecto de certa *arbitrariedade*, pois apesar da conexão entre um determinado processo neuronal e um determinado fenômeno consciente, este fenômeno *já* poderia ser *expresso* nos termos que descrevem o processo neuronal, de modo que sempre

⁹ É interessante notar que Nagel se vincula declaradamente às idéias de Saul Kripke em *Naming and Necessity*, alinhando-se à crítica deste contra o materialismo: «Assim como Kripke, eu acho que a hipótese de que um certo estado cerebral tenha *necessariamente* um certo caráter subjetivo é incompreensível sem explicações adicionais. Nenhuma explicação desse tipo emerge de teorias que veem a relação mente/corpo como contingente, mas talvez haja outras alternativas ainda não descobertas» (Nagel, 1974, p. 445-6; Nagel, 2005, p. 257, nota 11). Para uma exposição da crítica de Kripke contra o materialismo, cf. Prata (2009b).

permaneceria *concebível* que esse nexos não existisse. Portanto, não seria possível perceber os fenômenos subjetivos como uma *consequência necessária* dos processos objetivos. Em outras palavras, a explanação (tal como concebida por Searle) não cumpre a exigência de Nagel de prover um sentido de necessidade intuitiva (cf. a seção 3.3, abaixo).

Mas pode-se realmente aceitar uma explanação concebida nesses termos como uma solução para o problema mente-corpo? De que maneira Searle fundamenta sua convicção de que uma explanação em termos causais deveria nos satisfazer? Penso que a maneira como Searle argumenta contra a concepção de Nagel é inadequada (cf., por exemplo, as seções 3.2 e 3.3 abaixo), e que o modo como ele concebe a explanação da consciência (em termos de conexões causais, sem uma necessidade conceitual) é *insatisfatório* como uma solução para o problema mente-corpo.

Para expor adequadamente a fragilidade de seus argumentos e discutir as insuficiências do modelo de explanação de Searle, será seguido o seguinte percurso: primeiramente (seção 2), será exposta a concepção de Searle sobre a explanação causal. Depois disso (seção 3), serão apresentados e discutidos os argumentos de Searle contra a visão de Nagel, a visão de que não é possível explicar a consciência em termos de algo ontologicamente objetivo (como os processos cerebrais), argumentos que acabam delineando a concepção de Searle a respeito da explanação da consciência (concepção que eu considero muito *pobre*). Por fim (seção 4) será feita uma reflexão sobre a noção de *necessidade* (no sentido causal e no sentido conceitual), que mostra o naturalismo biológico como incapaz de resolver o problema mente-corpo (seção 5).

§2. A explanação causal da consciência no naturalismo biológico

Searle entende que a consciência é *causalmente* redutível a processos cerebrais (cf. Searle, 1992, p. 115; Searle, 2002b, p. 60) – embora entenda que ela é *ontologicamente* irredutível a eles¹⁰ (cf. Searle, 1992, p. 117; Searle, 2004, p. 119) – e concebe a redutibilidade causal em termos de duas condições: (1) que as características da consciência são *causalmente explicáveis* em termos de processos cerebrais; e (2) que a consciência não tem poderes causais além dos poderes causais do cérebro (Searle, 2002b, p. 60; Searle, 2004, p. 119). A noção de explanação causal é concebida por ele em termos bastante simples e diretos. Para encontrar explicações causais, bastaria que aplicássemos o seguinte

¹⁰ Sobre o argumento de Searle a favor da irredutibilidade ontológica da consciência, cf. Prata (2008, pp. 13-19).

procedimento:

Primeiro encontramos correlações entre fenômenos empíricos brutos. Então testamos as correlações para causalidade, manipulando uma variável e vendo como afeta as outras. Em seguida, desenvolvemos uma teoria dos mecanismos envolvidos e a testamos com novos experimentos. (Searle, 2002a, p. 49).

E no caso particular da consciência, Searle traça um panorama de como esse tipo de explicação poderia ser alcançado:

Suponha que realmente encontrássemos os vários *correlatos neuronais* do campo unificado de consciência.¹¹ Suponha que pudéssemos então, como um segundo passo, mostrar que esses elementos correlacionados fossem de fato *causas*. Isto é, suponha que pudéssemos – por assim dizer – ativar a consciência ao ativar esses processos neurobiológicos e desativar a consciência ao desativar aqueles processos. Suponha, como um terceiro passo, que desenvolvêssemos então uma *teoria* de como todo o sistema trabalhava. Isto é, suponha que pudéssemos embutir as asserções de correlações causais em asserções de princípios e leis gerais. Me parece que isso é precisamente a estrutura que temos aceitado em outros setores da ciência. (Searle, 2004, p. 146, grifos meus).

É interessante notar que esse procedimento de construção de uma explicação causal da consciência equivale a aquilo que, de acordo com Kim (2005, p. 104), o emergentista britânico C. D. Broad (1887-1971) chamava de «predição indutiva», ou seja, o procedimento que permite *prever* que determinado fenômeno irá ocorrer, quando se constata repetidas *correlações* entre ele e um outro fenômeno de base. Isso é interessante, porque os emergentistas aceitavam que os fenômenos emergentes pudessem ser indutivamente previstos, mas negavam que eles pudessem ser previstos de modo *teórico*, ou seja, uma previsão baseada apenas no conhecimento do nível básico¹², (assim como Searle aceita a explicação causal, mas nega que haja necessidade conceitual). No meu modo de entender, a semelhança da explicação causal proposta por Searle com a predição indutiva de Broad mostra como essa explicação causal é extremamente *fraca*, já que uma indução está sempre sujeita a novos resultados empíricos.

¹¹ A respeito da concepção de Searle da consciência como um *campo unificado* de consciência qualitativa e subjetiva, cf. Prata (2017a, pp. 437-43); Prata (2017b, pp. 204-6); Prata (2019, pp. 14-17).

¹² «Para fazer uma previsão teórica, portanto, temos que deduzir uma asserção sobre o [fenômeno] emergente (digamos, um estado consciente) de um conjunto de asserções que é exclusivamente sobre o nível básico (estados neurais/biológicos). E isso, os emergentistas alegaram, não pode ser feito.» (Kim, 2005, p. 104).

Mas, de fato, é nesses termos, meramente *indutivos*, que Searle concebe a explanação da consciência. Ele entende que «os testes usuais para relações causais podem ser aplicados às relações do cérebro/consciência da mesma forma que podem ser aplicados a quaisquer fenômenos naturais» (Searle, 1992, p. 103), e acredita que conexões causais nomológicas [*lawlike*] nos fornecem toda a necessidade necessária para explicar a consciência (cf. Searle, 1992, p. 103).

Para ele, quando tivermos conseguido uma teoria que articule o vasto número de correlações causais entre processos cerebrais e estados de consciência sob princípios e leis gerais, teremos uma solução da *parte empírica* do problema mente-corpo. Mas mesmo que ainda não tenhamos uma teoria como essa, já possuímos hoje uma solução da *parte conceitual* desse problema, pois já possuímos uma concepção da *estrutura geral* das relações entre cérebro e mente (cf. Searle, 1983, p. 267; Searle, 1984, p. 23-4), ou seja, a ideia de que os fenômenos mentais são *causados* por processos cerebrais e *realizados* no sistema cerebral (cf. p. ex. Searle, 1992, p. 1; Searle, 1994, p. 545), sendo que essa relação causal seria o que possibilita a explanação causal.

Mas como essa concepção de explanação poderia ser defendida contra os argumentos de Nagel expostos acima?

§3. Os argumentos de Searle contra Nagel

Naquela que Martine Nida-Rümelin (2002a, p. 217) caracteriza como «sua breve discussão da tese da lacuna explanatória», Searle caracteriza a posição de Nagel da seguinte maneira: atualmente não dispomos do aparato conceitual para conceber uma solução para o problema mente-corpo, porque as explicações causais nas ciências naturais têm uma espécie de «necessidade causal» (Searle, 1992, p. 100): entendemos, por exemplo, como o comportamento de moléculas de H₂O faz com que a água esteja numa forma líquida, porque percebemos que a liquidez é uma consequência necessária do comportamento dessas moléculas. A teoria molecular não apenas mostra que sistemas de moléculas de H₂O estarão no estado líquido sob determinadas condições; mais exatamente, mostra porque o sistema *tem que estar* no estado líquido. Se entendermos a física pertinente, então é *inconcebível* que as moléculas tivessem aquele comportamento e a água não estivesse no estado líquido. Isso, porém, é algo que não conseguimos quando se trata de entender as relações entre a consciência e o cérebro. De acordo com Nagel (segundo a interpretação de Searle), nenhuma descrição poderia mostrar a dor como uma consequência necessária de certos tipos de descargas neuronais. A prova disso é

que sempre podemos conceber o oposto: «Podemos sempre conceber um estado de coisas no qual a neurofisiologia se comporte de qualquer maneira e que você queira especificar, mas no qual, mesmo assim, o sistema não esteja com dor» (Searle, 1992 p. 101). Assim, se a adequada explicação científica implica necessidade, e necessidade implica inconcebibilidade do oposto, então, por sua vez, a concebtibilidade do oposto implica que não temos necessidade, o que implica que não temos uma explicação. Examinando diversas obras do autor, identifiquei cinco argumentos elaborados por Searle contra essa concepção que ele atribui a Nagel:

- 1) A natureza biológica do mental é um *fato*, que não pode ser refutado pela dificuldade de se obter uma explanação (cf. Searle, 2002a, p. 24).
- 2) A aparente contingência pode ser explicada pela impossibilidade de se assumir um ponto de vista externo à subjetividade (cf. Searle, 1992, p. 102-3).
- 3) Nem todas as explicações científicas são capazes de despertar a intuição de necessidade (cf. Searle, 1992, p. 101; Searle, 2004, p. 147).
- 4) A aparente necessidade ou contingência de uma explanação depende do background teórico de quem considera a explanação (cf. Searle, 1992, p. 101).
- 5) A necessidade *causal* é tudo de que precisamos para uma explanação adequada dos fenômenos mentais (cf. Searle, 1992, p. 103).

Uma dificuldade que pode ser constatada logo de início é o fato de Searle caracterizar a necessidade almejada por Nagel como uma «necessidade causal» (Searle, 1992, p. 100), uma vez que este último não explicitou o tipo de necessidade que ele tinha em vista, e uma vez que é muito mais plausível que ele tivesse em vista uma necessidade relativa às capacidades humanas de *conceber* algo. Ao colocar a discussão nesses termos, Searle parece estar confundindo a formulação do problema por seus oponentes com a sua própria solução para o problema (cf. Prata, 2009c, p. 161), pois, como veremos (cf. a seção 4, a seguir), autores como Nagel, Levine e Chalmers tem em vista não uma necessidade causal, mas sim uma necessidade *conceitual*.

3.1. A natureza biológica da mente é um fato

Em uma passagem onde ele discute a concepção de Nagel sobre a impossibilidade de uma explanação da consciência, Searle admite que no presente não dispomos de uma teoria capaz de fornecer uma tal explanação e que isso é um desafio para a filosofia e para a ciência. Porém, ele afirma que a atual ausência dessa explanação não desafia «o fato» de que processos cerebrais causam a consciência (causação que, para ele, viabiliza a explanação causal desta), «porque sabemos *independentemente* de qualquer argumento filosófico ou científico que eles fazem isso» (Searle, 2002a, p. 24, grifo meu). O simples «fato» de que eles (os processos cerebrais) causam a consciência deveria nos impelir a investigar o *modo* como eles fazem isso, e não nos levar a desafiar a *possibilidade* de que eles o façam. Ao adotar esta curiosa linha de «argumentação» que, na verdade, prescinde de argumentos, Searle parece seguir pela sua distinção entre a parte filosófica e científica do problema mente-corpo. Sobre os que recusam sua solução para este problema ele escreve:

Muitos dos que se opõem a minha solução (ou dissolução) do problema mente-corpo baseiam-se no fato de não sabermos como os processos neurobiológicos causariam fenômeno conscientes. Mas esse não me parece ser um problema conceitual ou lógico. É uma questão empírica e teórica a ser resolvida pelas ciências biológicas (Searle, 2002a, p. 10).

Por se tratar de um problema das ciências empíricas é que a ausência de uma explanação do vínculo causal entre processos do cérebro e fenômenos mentais não deveria nos abater, nos levando ao pessimismo de Thomas Nagel ou Collin McGinn, pois «no momento, o fato de não sabermos *como* isso acontece não significa que não saibamos *que* isso acontece» (Searle, 2002a, p. 10).¹³

Mas note-se que mesmo essa estratégia de conceber o problema da explanação como um problema empírico, não legitima a renúncia a argumentos. Em muitas passagens, Searle se refere à natureza biológica da consciência (fenômenos mentais conscientes são *causados* por processos cerebrais e *realizados* no cérebro, de modo que são fenômenos *biológicos*), como

¹³ Em outra passagem, Searle afirma: «Alguns filósofos e neurocientistas creem que nunca conseguiremos uma explanação da subjetividade, que jamais conseguiremos explicar porque, por exemplo, as coisas quentes são sentidas como quentes e as coisas vermelhas se parecem vermelhas. Para esses céticos há uma resposta simples: simplesmente sabemos que isso acontece. Sabemos que os processos cerebrais causam todos os nossos pensamentos e sentimentos internos, qualitativos e subjetivos. Já que sabemos que isso acontece, deveríamos tentar descobrir como acontece. Talvez fracássemos no final, mas não podemos deixar de tentar» (Searle, 2002a, p. 43).

se fosse algo óbvio, evidente, o que é uma atitude que me parece absolutamente inaceitável. Penso que essa não é, de modo algum, a maneira como um filósofo deveria proceder.

De todo modo, existem passagens nas quais Searle adota uma atitude mais razoável. Em um de seus escritos ele oferece uma rápida argumentação para a tese geral de que a consciência é um fenômeno biológico. Nas palavras de Searle: «a consciência não é nada além de um processo neurobiológico... ela tem de ser um processo neurobiológico, porque, até agora, não encontramos nenhum sistema que possa causar e realizar estados conscientes, exceto sistemas cerebrais» (Searle, 2002b, p. 61). Note-se que a natureza biológica da consciência é deduzida do fato de ela, na nossa experiência até hoje, estar *correlacionada* aos sistemas cerebrais.

Em um outro texto, Searle argumenta para o enfoque biológico na *explicação* dos fenômenos mentais, também baseado na correlação empírica entre consciência e processos do cérebro. De acordo com ele: «sabemos que certos elementos da anatomia cerebral devem ser o nível certo de descrição para responder nossa questão (...) porque sabemos que sistemas cerebrais causam a consciência de um modo que cotovelos, fígados, televisores, (...) não causam» (Searle, 2002a, p. 19), de modo que as características específicas dos cérebros teriam de ser essenciais para a explicação causal da consciência.

Me parece pelo menos razoável, com base em argumentos como os abordados acima, considerar a natureza biológica da consciência enquanto um *fato*, o que é bastante diferente de aceitar essa natureza biológica como uma evidência óbvia. Entretanto, a questão que se coloca é se tais argumentos são bem sucedidos, e nesse ponto é que a posição de Searle se torna frágil, pois a mera *correlação* (ou mesmo uma *conexão causal*) entre estados de consciência e processos biológicos é insuficiente para caracterizar a mente como um fenômeno biológico (cf. a seção 4 abaixo).

3.2. A impossibilidade de um ponto de vista externo à subjetividade

Um outro argumento que Searle dirige contra a teoria de Nagel é que nossa incapacidade de perceber uma conexão necessária na explicação da consciência através de processos cerebrais seria decorrente de uma *limitação nossa*, e não da estrutura do mundo. Em outras palavras, seria uma consequência de uma limitação de nossas capacidades *epistêmicas* e não uma consequência do modo como as coisas *são* (cf. Searle, 1992, p. 102). Seguindo

uma linha de pensamento que parece inspirada por algumas considerações de Ludwig Wittgenstein sobre sua teoria da afiguração (*picture theory* em inglês)¹⁴, Searle descreve nosso conhecimento acerca da relação entre os fenômenos subjetivos e sua base neurobiológica da seguinte maneira:

Formamos uma imagem [*picture*] da necessidade baseada na nossa subjetividade, mas não podemos dessa maneira formar uma imagem da necessidade da relação entre a subjetividade e os fenômenos neurofisiológicos, porque já estamos na subjetividade, e a relação de fazer uma imagem [*picturing relation*] exigiria que nós saíssemos da subjetividade. (Se a solidez fosse consciente, iria parecer-lhe misterioso que fosse causada por movimentos vibratórios em estruturas de agregados, mas mesmo assim esses movimentos explicam a solidez) (Searle, 1992, p. 102-3, grifo meu).

A idéia é que, no caso da conexão entre diferentes tipos de fenômenos *objetivos*, somos capazes de perceber a necessidade da conexão porque eles estão fora da subjetividade. Porém, no caso da conexão entre a própria subjetividade e sua base objetiva (neurobiológica), a percepção dessa conexão é impossível (cf. Searle, 1992, p. 102).

O que é mais curioso a respeito dessas reflexões é que Searle parece não perceber que elas, na verdade, *correspondem* exatamente à concepção de Nagel, de modo que não poderiam ser usadas como uma objeção a ele. Como foi colocado acima, Nagel não acredita que o problema por ele apontado a respeito da experiência consciente seja capaz de provar que o materialismo é falso, mas mostra que há uma limitação no tocante ao que podemos entender.¹⁵ Em um escrito mais antigo ele chegou a se expressar de modo ainda mais incisivo, dizendo que o materialismo «me repugna, embora eu esteja convencido de sua verdade» (Nagel, 1965, p. 340). É interessante notar que Steven Horst, apresenta a posição de Nagel nos mesmos termos em que Searle articula seu argumento contra Nagel:

¹⁴ No *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein afirma que uma afiguração (como por exemplo uma proposição linguística) não pode afigurar a sua forma de representação, porque ela não pode se colocar fora dessa forma: «Sua forma de afiguração, porém, a figuração não pode afigurar; ela a exhibe» (TLP: 2.172). «A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação); por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente» (TLP: 2.173). «A figuração, porém, não pode colocar-se fora de sua forma de representação» (TLP: 2.174).

¹⁵ «Seria um erro concluir que o fisicalismo tem que ser falso. (...) Seria mais verdadeiro dizer que o fisicalismo é uma posição que não podemos *entender*» (Nagel, 1974, p. 446; Nagel, 2005, p. 258, grifo meu).

Respondendo à questão de como as relações psicofísicas podem ser necessárias ainda que permanentemente opacas, autores como McGinn e Thomas Nagel (1974, 1986) sugerem uma resposta epistemológica em lugar de metafísica. A opacidade epistemológica pode ser uma consequência, não de algo acerca do *mundo*, mas sim de alguma característica de *nossas mentes* que nos torna incapazes de captar algumas relações de determinação reais e necessárias (Horst, 2007, p. 116).

Ao tecer essas considerações sobre a impossibilidade de um ponto de vista externo à subjetividade, Searle transparece uma compreensão *falha* a respeito da posição de Thomas Nagel. Uma compreensão precária também pode ser percebida na maneira como ele argumenta contra a lacuna explanatória com base na necessidade de *leis causais*, quando os defensores da lacuna tem em mente uma necessidade *lógica* (cf. a seção 3.4, a seguir).

3.3. A intuição de necessidade epistêmica

De acordo com a concepção que Searle quer atacar, uma explanação seria bem sucedida, isto é, conseguiria fornecer *entendimento* acerca de um fenômeno, se ela exclui a possibilidade de se *conceber* a ausência do fenômeno explanado (o *explanandum*), dada a presença daquilo que o explica (o *explanans*). Nas palavras de Martine Nida-Rümelin: «Uma dada explanação transmite um entendimento do que significa que uma certa regularidade subsiste, se a possibilidade de que essa regularidade não subsistisse, não é mais coerentemente concebível para uma pessoa racional que compreende a explanação» (Nida-Rümelin, 2002b, p. 330). Portanto, a explanação possuiria uma «necessidade epistêmica»¹⁶, no sentido de que uma vez que concebemos o fenômeno que é base da explanação, somos *conceitualmente obrigados a conceber*, também, o fenômeno que é explanado.

Em sua oposição à tese da lacuna explanatória, Searle nega que a capacidade de construir descrições providas com esse tipo de necessidade seja uma característica geral das teorias científicas atualmente aceitas. Em diversos escritos (cf. Searle, 1992, p. 101; Searle, 2004, p. 147) ele menciona leis científicas, como a equação de Schrödinger ou a constante de Planck, que não envolvem nenhuma intuição de necessidade. Baseado em tais exemplos ele

¹⁶ Como esclarece Levine (1997, p. 548, grifo meu): «A ideia básica é que a redução deveria explicar o que é reduzido, e o modo como nós constatamos se esse resultado foi alcançado é examinando se o fenômeno a ser reduzido é tornado *epistemologicamente necessário* pelo fenômeno redutor, isto é, se nós podemos ver porque, dados os atos citados na redução, as coisas tem que ser do modo como elas se parecem na superfície.»

afirma: «não é uma característica geral das explicações científicas que elas deveriam expressar algum sentido intuitivo de como as coisas devem necessariamente ocorrer. Pelo contrário, a natureza é radicalmente contingente» (Searle, 2004, p. 147).

O caso é que Levine, cujo texto Searle não dá mostras de conhecer em detalhes nas passagens citadas, tem um argumento bastante convincente contra essa objeção à tese da lacuna explanatória entre o físico e o mental. Levine *aceita* que, no caso de fenômenos naturais *fundamentais*, possamos considerar uma dada regularidade como um fato bruto da natureza, que não precisa ser ulteriormente explicado. Que o valor da constante de gravitação, por exemplo, não possa ser deduzido de leis mais fundamentais (gerando um sentido intuitivo de *arbitrariedade*) é algo que lhe parece aceitável, dado que o fenômeno em questão é extremamente básico e geral. Porém, Levine *nega* que isso se aplique ao caso de propriedades mais específicas, como aquelas que são instanciadas por sistemas físicos complexos (caso dos fenômenos mentais). No tocante a tais propriedades, que surgem da confluência de numerosos fatores (diversas variáveis físicas, químicas e biológicas) seria muito estranho que surgissem «fatos brutos» como os mencionados acima (cf. Levine, 1983, p. 358). Supondo que fenômenos mentais conscientes, como sensações e percepções, crenças e desejos, devam ser explicadas em termos do funcionamento cerebral, é muito estranho, dada a extrema complexidade das variáveis envolvidas, que a descrição detalhada dos processos do cérebro faça a relação entre estes e os fenômenos mentais ainda parecer *arbitrária*, isto é: permita que se possa conceber um sem o outro. Diante dessa argumentação de Levine, essa objeção de Searle à lacuna explanatória *não* me parece bem sucedida.

3.4. O background teórico

Introduzi a expressão «background teórico» (cf. Prata, 2009c, p. 152) para designar tanto o conhecimento sobre uma teoria, por parte de um indivíduo, quanto o conteúdo e força explanatória da própria teoria a respeito de determinado fenômeno. Um indivíduo que conheça a teoria atômica da matéria possui o background teórico para compreender o fenômeno da fervura da água, o que não seria o caso se ele conhecesse apenas, por exemplo, a teoria darwiniana da evolução.¹⁷ Devido à sua força explanatória a respeito do comportamento da matéria, a teoria atômica constitui o background teórico

¹⁷ Compreende-se *porquê* a água ferve, sob determinadas condições de temperatura e pressão atmosférica, quando se sabe que suas partículas constituintes, os átomos, se separam uns dos outros em virtude do aumento de sua energia cinética média.

adequado para se compreender o fenômeno da fervura, e para compreender esse fenômeno, um indivíduo tem de conhecer essa teoria. A expressão se mostra útil porque Searle parece tentar mostrar a *necessidade* intuitiva de uma dada explicação (ou a ausência de necessidade, por outro lado) como consequência de um fato *contingente*: o fato de um indivíduo conhecer ou não uma teoria relevante, isto é dispor ou não do background teórico apropriado. Sobre a suposta necessidade de uma explicação científica qualquer ele afirma que ela pode ser apenas uma função do fato de que consideramos a explicação tão convincente que não podemos conceber um fenômeno sem o outro (por exemplo, não podemos conceber as moléculas se movimentando com certa liberdade e uma porção de H₂O não sendo líquida), mas uma pessoa desprovida dos conhecimentos necessários, como alguém da antiguidade ou da idade média, poderia não ter considerado que uma explicação como essa transmite um sentido de necessidade (cf. Searle, 1992, p. 101).

Por outro lado, a contingência que os defensores da lacuna explanatória apontam na relação mente-corpo é vista por Searle como consequência de nossa ignorância, isto é, da ausência de uma teoria dotada da devida força explanatória e que, portanto, constituísse um background teórico adequado. Do mesmo modo que o fenômeno da vida antes da biologia molecular, ou o fenômeno do eletromagnetismo antes das equações de Clark-Maxwell, o fenômeno da consciência nos parece misterioso porque ainda não temos conhecimento suficiente. Mas se tivéssemos um entendimento completo de como o cérebro funciona, Searle acha provável que consideraríamos óbvio que, se o cérebro estivesse em um determinado tipo de estado, teria que ser consciente (cf. Searle, 1992, p. 101).

Entretanto, há algo inadequado nessa linha de argumentação contra a tese da lacuna explanatória, pois nessas passagens, Searle parece estar concebendo a explicação em termos muito simplórios. Suas considerações sobre as pessoas da antiguidade ou da idade média (que sem o background teórico adequado não teriam percepção de qualquer necessidade) me parecem mais plausíveis, pois, certamente, para perceber uma conexão necessária, teríamos de estar de posse de uma explicação adequada. Mas essa colocação não me parece gerar nenhum problema para a tese da lacuna explanatória, pois esta tese diz respeito a uma insuficiência de determinadas explicações, uma vez que elas *já estejam* disponíveis.

Por outro lado, quando Searle atribui a sensação de mistério a um conhecimento insuficiente, ele parece conceber o tipo de conhecimento que nos daria uma explicação de maneira muito *fraca*. Note-se que, ao afirmar que

um conhecimento completo do funcionamento cerebral nos permitiria perceber como «óbvia» a conexão entre cérebro e mente, Searle exemplifica com um caso de constatação de uma mera *conexão causal* (entre um evento físico – o esmagamento do pé – e a sensação correspondente):

Repare que já aceitamos essa forma de necessidade causal de estados conscientes para fenômenos visíveis em geral. Por exemplo, se vejo um homem gritando com seu pé preso numa prensa de perfuração, então sei que o homem deve estar com uma dor terrível. Para mim é inconcebível, em certo sentido, que um ser humano normal estivesse numa tal situação e não sentisse uma dor terrível. As causas físicas tornam necessária a dor (Searle, 1992, p. 102).

É interessante notar que esse modo de conceber a necessidade da conexão entre o mental e o neurobiológico está em perfeita continuidade com os argumentos de Searle para a natureza biológica da mente (cf. seção 3.1 acima). Como foi discutido na seção 2 do presente artigo, para que se possa obter uma explicação da consciência através dos processos cerebrais deve-se, segundo Searle, *constatar uma correlação empírica* entre um determinado estado de consciência e um determinado processo cerebral, e então testar essa correlação para averiguar se ela é, de fato, uma relação causal (cf. Searle, 2002a, p. 49; Searle, 2004, p. 146).

Entretanto, a tese da lacuna explanatória (contra a qual Searle apresenta os argumentos aqui discutidos), não diz respeito à questão sobre se é possível (ou não) encontrar leis naturais conectando causalmente processos cerebrais e fenômenos mentais, mas diz respeito, na verdade, à possibilidade (ou não) de se encontrar uma descrição dos processos cerebrais que *implique conceitualmente* a presença de fenômenos subjetivos com seu caráter qualitativo específico, de modo que *não possamos conceber* aqueles processos cerebrais sem este caráter qualitativo. Mas a possibilidade de se obter essa conexão *conceitual* é negada pelos defensores da lacuna explanatória (cf. Nida-Rümelin, 2002a, p. 215-7).

Portanto, essa linha de argumentação baseada em conexões causais parece simplesmente *não* dizer respeito ao problema enfatizado pelos defensores da lacuna explanatória. Encontrar conexões causais entre determinados fenômenos não significa alcançar um *entendimento* apropriado de um deles pelo outro.

Essa discussão indica a importância de se refletir a respeito da noção de *necessidade* e dos diversos sentidos nos quais esse termo pode ser usado (principalmente no sentido *lógico* e no sentido *causal*), já que as reflexões de Searle a esse respeito são muito limitadas.

§4. Refletindo sobre a noção de necessidade

O quinto argumento de Searle contra a suposta impossibilidade de se explicar a consciência em termos objetivos é que a constatação de relações *causalmente* necessárias forneceria uma explicação satisfatória da consciência. Esse seria um modelo explanatório decorrente da teoria atômica da matéria (cf. Searle, 1992, p. 87) e geralmente aceito na atividade científica (cf. Searle, 2004, p. 146). Para ele, o conhecimento das relações *causais* nomológicas fornece toda a necessidade de que se precisa para uma explicação da consciência (cf. Searle, 1992, p. 103).

Um primeiro problema, já aludido na seção anterior, é que um argumento baseado na necessidade causal não é adequado para confrontar a tese da lacuna explanatória. Como coloca Martine Nida-Rümelin, o ponto enfatizado por pensadores como Levine e Chalmers *não é* que não poderíamos descobrir leis naturais conectando estados cerebrais com fenômenos conscientes. Dados experimentais poderiam nos levar a concluir que certos tipos de estados cerebrais estão conectados, com necessidade natural (ou seja, a necessidade de uma lei da natureza), a certos tipos de fenômenos de consciência. O problema é que podemos constatar tais conexões sem *entendê-las*, pois o entendimento envolveria uma necessidade *conceitual* (cf. Nida-Rümelin, 2002a, p. 216).

Talvez parte do insucesso de Searle em suas considerações sobre a problemática da explicação da consciência seja devida ao fato de ele se limitar a discutir as ideias de Nagel, que é um precursor do debate a esse respeito, e alguém cujas ideias, no meu modo de entender, não são tão claramente articuladas como as de outros pensadores (como Kripke, Levine e Chalmers).

Mas, além disso, outra dificuldade é que uma explicação baseada em conexões causais parece insatisfatória como uma solução para o problema mente-corpo, pois esse tipo de conexão é tão fraco que é compatível, até, com um cenário bem distante do materialismo. De fato, Searle concebe a explicação causal vinculada à impossibilidade de se exprimir as características dos estados de consciência em termos objetivos (cf. Prata, 2009a, p. 149). Isso significa que, para ele, «nenhuma descrição de fatos objetivos (...) expressaria o caráter subjetivo» (Searle, 1992, p. 117) de um fenômeno mental, ou, em outras palavras, que «a descrição de fatos de terceira pessoa não implica a existência de fatos de primeira pessoa» (Searle, 2004, p. 129). Essa dualidade entre conceitos subjetivos e objetivos torna evidente que o naturalismo biológico acaba recaindo em uma forma de dualismo conceitual (cf. Prata, 2009d, p. 117), que é rejeitado por Searle, e o fato de a concepção de explicação do naturalismo biológico estar atrelada a esse dualismo de conceitos indica que

essa teoria da explanação é compatível com um cenário no qual as relações causais se dão entre entidades de domínios ontologicamente distintos.

Difícilmente alguém aceitaria que uma teoria da explanação da consciência que é compatível com o dualismo é capaz de provar a natureza *biológica* da mente e resolver o problema mente-corpo. A esse respeito é interessante notar que, ao defender a especificidade dos conceitos subjetivos, Searle se coloca ao lado dos que criticam o materialismo com base na lacuna explanatória, pois filósofos como Levine e Chalmers atribuem a impossibilidade de uma explanação da consciência *justamente* ao estatuto especial dos conceitos usados para descrever os fenômenos conscientes.

Uma explanação da consciência seria possível quando um determinado fenômeno consciente pudesse ser analisado em termos *funcionais*, de modo que pudessemos determinar o mecanismo que desempenha essa função (cf. Chalmers, 1995, p. 202; Chalmers, 2020, p. 323-24). Porém, a análise dos conceitos referentes à consciência em termos de funções seria apenas parcialmente possível, pois a consciência envolve um *aspecto qualitativo*, um modo como os fenômenos mentais conscientes são sentidos pelo sujeito que os possui, que não pode ser analisado como uma função. Desse modo, há algo nos estados de consciência que *não pode* ser explicado (cf. Levine, 1983, p. 357).

Assim, é bastante curioso que Searle defenda alguns pontos de vista essenciais para os defensores da lacuna explanatória (principalmente o estatuto especial dos conceitos subjetivos) e, ao mesmo tempo, pretenda resolver o problema mente-corpo através da *explanação* dos fenômenos mentais conscientes através dos processos cerebrais, pois a *necessidade* envolvida em conexões causais é muito fraca para possibilitar a solução do problema. Para entender isso, é proveitoso considerar as reflexões de David Chalmers sobre o tipo de *análise conceitual* que possibilitaria uma explanação da consciência.

Chalmers afirma que o progresso das ciências nos últimos séculos conseguiu eliminar a sensação de mistério envolvendo quase todos os fenômenos que nos cercam, e isso seria devido ao fato de que obtivemos para eles *explanações redutivas*, ou seja, explanações em termos de entidades mais simples, até o ponto das entidades descritas pela microfísica. A explanação redutiva de um fenômeno não implicaria necessariamente uma *redução* dele ao fenômeno que o explica (nos diversos sentidos que o termo «redução» pode adotar¹⁸), mas

¹⁸ A esse respeito, David Chalmers (1996, p. 43) comenta que o termo «redução» é bastante ambíguo, e faz alusões à redução como (i) a *identificação* de um fenômeno de nível superior de complexidade – como a aprendizagem – com um fenômeno de nível inferior, e como (ii) a redução de uma *teoria* a uma outra teoria mais básica, alusões que me parecem corresponder aos conceitos de (1) *redução ontológica* e de (2) *redução teórica* formulados por Searle (1992, pp. 113-14).

exige, pelo menos, que os conceitos usados para caracterizar o fenômeno a ser explanado possam ser *analisados* de um modo que os conecte com o fenômeno proposto como a base da explicação. Para Chalmers, sem alguma análise desse tipo «não haveria uma ponte explanatória dos fatos físicos no nível inferior para o fenômeno em questão» (Chalmers, 1996, p. 44). E no que concerne aos fenômenos mais interessantes que nos cercam, os conceitos que os caracterizam podem ser analisados em termos *funcionais*, ou seja: o fenômeno a ser explanado pode ser caracterizado em termos de uma *função* (no sentido *causal*, isto é relativo às causas e efeitos desse fenômeno no ambiente circundante), de maneira que, uma vez que se tenha explicado como a função é desempenhada, a explicação daquele fenômeno foi obtida (cf. Chalmers, 1995, p. 202; Chalmers, 1996, p. 44; Chalmers, 2020, p. 323-24). Ele dá o exemplo de um fenômeno como a *reprodução* de organismos vivos. Esta pode ser entendida como a habilidade de um organismo de produzir (de um determinado modo) um outro organismo como ele. Entendida assim a reprodução, a tarefa da ciência biológica é identificar os mecanismos pelos quais essa habilidade é exercida. A importância da análise conceitual para que a explicação seja satisfatória fica clara quando Chalmers coloca:

Se alguém objetasse para uma explicação celular da reprodução que «ela explica como um processo celular pode levar à produção de uma entidade física complexa que é similar à entidade original, mas isso não explica a *reprodução*», teríamos então pouca paciência, pois isso é tudo que reprodução significa (Chalmers, 1996, p. 43).

A análise conceitual do fenômeno a ser explicado (p. ex., a reprodução) em termos funcionais estabelece uma conexão clara entre esse fenômeno e o micromecanismo subjacente (nesse caso celular), de modo que *entendemos* como aquele fenômeno pode existir em nosso universo. Porém, no caso da consciência, esse procedimento de análise não seria possível, pois o *caráter qualitativo* dos estados de consciência não pode ser entendido como uma função.

Nenhum dos argumentos apresentados por Searle contra a tese da lacuna explanatória sequer resvala nas reflexões colocadas por Chalmers. Além disso, a concepção de Chalmers a respeito da explicação redutiva (que para ele seria impossível no caso da consciência) é muito mais satisfatória do que a de Searle, pois uma explicação baseada numa necessidade conceitual, de fato, seria capaz de tornar compreensível a existência da consciência em nosso universo. Uma explicação baseada em conexões causais é completamente insatisfatória, pois é fraca demais, e não pode ser considerada como uma solução para o problema

mente-corpo, simplesmente porque a mera conexão causal entre processos cerebrais e estados de consciência é perfeitamente compatível com o dualismo.

Steven Horst (2007, p. 18) afirma que uma conexão meramente nomológica entre mente e corpo é compatível com diversas interpretações metafísicas, tanto com o fisicalismo, quanto com o dualismo de propriedades e de substâncias, com o interacionismo, idealismo, pragmatismo, monismo neutro e construtivismo social. Ele escreve isso justamente para criticar o uso que Chalmers faz do termo «naturalismo», quando ele designa sua posição como um «dualismo naturalista» (cf. Chalmers, 1996, p. 128). A compatibilidade com tantas concepções diferentes já é uma mostra do quanto a conexão através de leis causais é insuficiente para estabelecer uma solução que satisfaça os padrões do fisicalismo na atual filosofia da mente.

Mas especialmente relevante para os objetivos do presente trabalho é o fato de que um naturalismo (tal como o de Chalmers e, também, o de Searle) que se baseia apenas em leis causais conectando o mental ao físico, é muito similar ao dualismo de Descartes que é «tão frequentemente identificado como o principal oponente do naturalismo, que apesar disso pensava haver relações causais nomológicas entre mente e corpo» (Horst, 2007, p. 18), o que significa que relações causais, apenas, não são suficientes para fundamentar um naturalismo.

§5. Considerações finais

A consciência é *causada* por processos cerebrais e, por isso, ela é *causalmente redutível* a esses processos (cf. Searle, 1992, p. 115). A redução causal implica que (1) a consciência é *causalmente explicável* em termos de processos cerebrais, e (2) não tem poderes causais além dos poderes causais do cérebro (cf. Searle, 2002b, p. 60; Searle, 2004, p. 119). Porém, de acordo com Searle, ao mesmo tempo em que é causalmente redutível a processos cerebrais, a consciência é *ontologicamente irredutível* a qualquer fenômeno objetivo, e essa irredutibilidade implica que «uma descrição completa das características de terceira pessoa, objetivas, não seria uma descrição de suas características de primeira pessoa, subjetivas.» (Searle, 2002b, p. 61).

Sendo assim, a explanação causal da consciência, tal como concebida por Searle, se revela como algo muito estranho, pois a natureza subjetiva da consciência, simplesmente, *não pode* ser expressa em termos neurobiológicos (cf. Searle, 1992, p. 117). Portanto, a suposta «explanação» se mostra como uma simples *constatação de correlações* (cf. Searle, 2002a, p. 49; Searle, 2004, p. 146).

Isso significa que a pretensa «explanção causal» da consciência através de processos cerebrais, oferecida por Searle como a chave para a solução do problema mente-corpo, se revela como uma explanção *muito fraca*, pois ela não é capaz de mostrar que os fenômenos mentais conscientes são de natureza biológica.

REFERENCIAS

- CHALMERS, David (1995). «Facing Up To The Problem of Consciousness». *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3: pp. 200-219.
- CHALMERS, David (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- CHALMERS, David (2020). “Enfrentando o problema da consciência”. *Prometeus* 33: pp. 319-52, 2020.
- GARRETT, Brian. J (1995). «Non- reductionism and John Searle’s *The Rediscovery of the Mind*». *Philosophy and phenomenological Research* 55, no. 1: pp. 209-15.
- HORST, Steven (2007). *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press.
- KEMMERLING, Andreas (1994). «Von der Sprache zum Bewusstsein: John R. Searle löst sich vom analytischen Mainstream». *Merkur – deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 48, no. 5: pp. 432-8.
- KIM, Jaegwon (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- LEVINE, Joseph (1983). «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap». *Pacific Philosophical Quarterly* 64: pp. 354-61.
- LEVINE, Joseph (1997). «On Leaving Out What Is Like» In: *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, edited by Ned Block, Owen J. Flanagan, Guven Guzeldere. Cambridge (Mass.): MIT Press, pp. 543-555.
- NAGEL, Thomas (1965). «Physicalism». *The Philosophical Review* 74, n° 3: pp. 339-356.
- NAGEL, Thomas (1974). «What Is It Like To Be a Bat?». *The Philosophical Review* 83: pp. 435-50.
- NAGEL, Thomas (2005). «Como é ser um morcego?». *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*. Série 3, vol. 15, n° 1: pp. 245-62.
- NIDA-RÜMELIN, Martine (2002a). «Causal Reduction, Ontological Reduction and First-Person Ontology. Notes on Searle’s Views about Consciousness». In: *Speech Acts, Mind and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, edited by Georg Meggle, Ghunter Grewendorf. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 205-21.
- NIDA-RÜMELIN, Martine (2002b). «Erklärbare und nicht erklärbare Aspekte phänomenalen Erlebens» In: *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur*

- Identitätstheorie?*, edited by Michael Pauen, Achim Stephan. Paderborn: Mentis Verlag, pp. 330-341.
- PRATA, Tárík de Athayde (2007). «Subjetividade ontológica na filosofia da mente de John Searle». *Philosophos* 12, nº 2: pp. 171-204. DOI: 10.5216/phi.v12i2.3386.
- PRATA, Tárík de Athayde (2008). «Dificuldades da concepção de John Searle sobre a redução da consciência: o problema das capacidades causais». *Princípios* 15, nº. 24, p. 5-29.
- PRATA, Tárík de Athayde (2009a). «Características e dificuldades do Naturalismo Biológico de John Searle». *Philosophos* 14, nº 1: pp. 141-73. DOI: 10.5216/phi.v14i1.8795.
- PRATA, Tárík de Athayde (2009b). «A problemática da subjetividade e a ontologia da consciência». In: *Extratos filosóficos: 10 anos do curso de pós-graduação em filosofia da UFC*, edição de Kleber Carneiro Amora, Evanildo Kostas, Átila Amaral Brilhante. Fortaleza: Edições UFC, pp. 45-58.
- PRATA, Tárík de Athayde (2009c). «Pode-se explicar a consciência através de processos cerebrais? Os argumentos de John Searle contra a concepção de Thomas Nagel». *Kalagatos* 6, nº 11: pp. 137-172.
- PRATA, Tárík de Athayde (2009d). «Irreduzibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo». *O que nos faz Pensar* 25: pp. 107-124.
- PRATA, Tárík de Athayde (2011). «É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência?». *Manuscrito* 34, nº 2: pp. 557-78. DOI: 10.1590/S0100-60452011000200005.
- PRATA, Tárík de Athayde (2012). «É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?». *Principia* 16, nº 2: pp. 255-276. DOI: 10.5007/1808-1711.2012v16n2p255.
- PRATA, Tárík de Athayde (2014a). «Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle». *Perspectiva filosófica* 41, nº 2: pp. 85-101.
- PRATA, Tárík de Athayde (2014b). «O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle». *Discussiones Filosóficas*, Ano 15, nº 25: pp. 43-62.
- PRATA, Tárík de Athayde (2017a). «A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle». *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS* 62, nº 2: pp. 428-452. DOI: 10.15448/1984-6746.2017.2.26467.
- PRATA, Tárík de Athayde (2017b). «A concepção disposicional do inconsciente na filosofia da mente de John Searle». *Reflexões* 6, nº 11: pp. 201-16.

- PRATA, Tárík de Athayde (2019). «A teoria disposicional de Searle sobre os fenômenos inconscientes e o problema da eficácia causal». *Pensando – Revista de Filosofia* 10, n° 19: pp. 11-25. DOI: 10.26694/pensando.v10i19.6374.
- SEARLE, John Rogers (1980). «Intrinsic Intentionality». *Behavioral and Brain Sciences* 3: pp. 450-456.
- SEARLE, John Rogers (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John Rogers (1984). *Minds, Brains, and Science*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- SEARLE, John Rogers (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press.
- SEARLE, John Rogers (1994). «Searle, John R.» In: *A Companion to the Philosophy of Mind*, edited by Samuel Guttenplan. Oxford/Cambridge MA: Basil Blackwell, pp. 544-50.
- SEARLE, John Rogers (2001). «Meaning, Mind and Reality». *Revue Internationale de Philosophie* 217: pp. 173-9.
- SEARLE, John Rogers (2002a). *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- SEARLE, John Rogers (2002b). «Why I Am Not a Property Dualist». *Journal of Consciousness Studies* 9, n° 12: pp. 57-64.
- SEARLE, John Rogers (2004). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- SEARLE, John Rogers (2007). «Dualism Revisited». *Journal of Physiology – Paris* 101: pp. 169-78. DOI: 10.1016/j.jphysparis.2007.11.003.
- SEARLE, John Rogers (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- STOECKER, Ralf. e Searle, John Rogers (2002). «Interview with John Searle» In: *Speech Acts, Mind and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, edited Günther Grewendorf, Georg Meggle. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 17-22.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1960). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.



The problem of the explanation of consciousness in John Searle's biological naturalism

This paper assesses Searle's account of the causal explanation of consciousness took by him as the key to the solution of the mind-body problem (section 2). After a discussion of Searle's arguments against Thomas Nagel's view of explanation (section 3), it is discussed the notion of necessity that is really relevant for a genuine explanation of whatever kind (seção 4). The conclusion is that the causal explanation conceived by Searle is too weak to succeed in solving the mind-body problem (section 5).

Keywords: Consciousness · Subjectivity · Causal Explanation · Conceptual Necessity.

O problema da explanação da consciência no naturalismo biológico de John Searle

O artigo investiga a concepção de Searle sobre a explanação causal da consciência, oferecida por ele como chave da solução para o problema mente-corpo (seção 2). Após uma discussão dos argumentos de Searle contra a visão de Thomas Nagel sobre a explanação (seção 3), é discutida a noção de necessidade que é realmente relevante para uma explanação genuína – qualquer que seja seu tipo (seção 4). A conclusão é que a explanação causal concebida por Searle é muito fraca para alcançar uma solução do problema mente-corpo (seção 5).

Palabras Clave: Consciência · Subjetividade · Explanação causal · Necessidade conceitual.

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (Brasil). PhD em Filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Trabalha com Filosofia da Mente e Filosofia da Psicologia. Suas publicações recentes incluem: «Um argumento contra a tese da subjetividade ontológica da consciência no Naturalismo Biológico de John Searle», *Revista Filosofia Unisinos*, 2020; «A consciência como uma percepção do mental e o estatuto dos fenômenos mentais inconscientes na perspectiva de David Armstrong», *Revista Sofia*, 2019 e «Uma objeção à concepção disposicional dos fenômenos mentais inconscientes», *Revista Principia*, 2018.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (15º andar). Av. Prof. Moraes Rego, s/n, Cidade Universitária. CEP: 50740550 - Recife, PE – Brasil. e-mail (✉): tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de · **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-1065-9621>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 16-January-2020; Accepted: 16-June-2020; Published Online: 17-September-2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Prata, Tárík de Athayde (2020). «O problema da explanação da consciência no Naturalismo Biológico de John Searle». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 14: pp. 137–160.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020