

Uma proposta para solucionar o problema mente-corpo: John Searle e o Naturalismo Biológico

Paulo Uzai Junior

Mestrando UNESP/Marília

RESUMO

O problema mente-corpo é uma das difíceis questões que a Filosofia da Mente se propõe resolver. Dentre as inúmeras abordagens que tentam solucionar esse problema, apresentaremos o naturalismo biológico de John Rogers Searle. Dessa forma, mostraremos o motivo pelo qual Searle acredita que tanto as abordagens dualistas quanto as materialistas não são suficientes para resolver tal problema, sucumbindo, ambas, numa linguagem mutuamente exclusiva. Em seguida, apresentaremos a solução proposta por Searle, ou seja, sua abordagem naturalista biológica. O filósofo acredita que nossa vida mental consciente é ontologicamente de primeira pessoa, porém ela é também um fenômeno biológico *causado por e realizado no* sistema cerebral. Em outras palavras, Searle tenta conciliar a visão intuitiva que temos de nossa consciência com a atual cosmovisão científica. Não obstante, a solução apresentada por Searle sofreu muitas críticas ao longo dos anos, em especial aquelas que o acusam de retornar a uma espécie de dualismo (ao menos de propriedades) e que sua tentativa de salvar o mentalismo, tal como apresentado pela psicologia popular, não seria adequado para uma verdadeira investigação científica da consciência. Dessa forma, também avaliaremos a relevância dessas críticas e se a posição intermediária que Searle adota, ou seja, colocar o mentalismo e o fisicalismo dentro do mesmo mundo, seria uma estratégia interessante para solucionar o problema mente-corpo.

Palavras-Chave: Problema Mente-Corpo. Filosofia da Mente. John Searle. Naturalismo Biológico.

1. Introdução

A questão central, e uma das mais difíceis, em filosofia da mente é explicar qual a relação existente entre mente e corpo, ou seja, como seria possível o pensamento (substância mental) interagir com o corpo e o mundo físico em geral? E é justamente esta relação causal que a mente parece estabelecer com a realidade que ainda constitui um "mistério" de difícil solução. Contudo, como diz Churchland (2004), alguns avanços encorajadores foram dados nas últimas décadas no sentido de solucionar tal mistério

pois, se a mente ainda fosse totalmente obscura para nós, em nada valeria se esboçar soluções ou caminhos, pois estaríamos dando tiros no escuro.

Dessa forma, esboçaram-se várias tentativas de solução teórico-conceitual (filosófica) do problema mente e corpo, soluções essas que atravessam toda história da filosofia.

A filosofia da mente consolida-se no século XX, tendo resultado de uma jornada milenar que a torna uma disciplina de história curta mas de passado longo. Falar de mentes já foi privilégio de místicos, textos sagrados e filósofos refugiados em teorias herméticas. Nos últimos anos esse passa a ser um tema abordado pela racionalidade profana de nossa ciência. Na filosofia da mente contemporânea alia-se ciência e reflexão filosófica, numa combinação imposta por se reconhecer a necessidade de uma investigação interdisciplinar. (TEIXEIRA, 2008, p. 11).

Porém, apesar de podermos traçar uma história milenar do problema da mente consciente dentro da filosofia², a questão ganhou forma com René Descartes. É na segunda meditação, em *Meditações Metafísicas*, que Descartes³ (1973) faz a distinção radical entre o eu psicológico (*res cogitans*) e o eu corpóreo (*res extensa*). Com essas meditações o filósofo está na busca de uma base para um edifício filosófico claro e distinto, ou seja, quer encontrar uma verdade fundamental pela qual todas as outras verdades se apoiariam. Ele analisa os sentidos e tenta observar se através da percepção é possível adquirir um conhecimento certo e indubitável. Contudo Descartes nos alerta, de maneira muito correta, que os sentidos por vezes nos enganam. Podemos achar que vemos ou ouvimos algo, mas quando analisamos corretamente percebemos que tais sensações na realidade não existiam (vide ilusões e alucinações). Além disso, muitas vezes temos sonhos que acreditamos verdadeiramente sentir as coisas, tendo experiências tão vívidas que nos surpreendemos quando descobrimos que eram apenas sonhos. Ou seja, a questão que Descartes coloca é como podemos confiar em nossos sentidos se eles com tanta frequência podem nos enganar? Então para o filósofo não seria lícito confiar naquele que já nos enganou uma vez, dessa forma os sentidos não podem ser o fundamento de todas as certezas.

Com isso Descartes chega a conclusão de que podemos estar enganados com relação a tudo do mundo exterior. Nossos sentidos podem nos enganar, ou podemos estar sonhando, ou até mesmo podemos estar sendo enganados por um Gênio Maligno que esteja imputando em nós esses pensamentos e sensações, ludibriando-nos quanto ao nosso corpo e o mundo exterior de forma geral. Contudo, por mais que nossos sentidos nos engane, por mais que estejamos sonhando ou que um Gênio Maligno esteja produzindo todas essas imagens em nossas mentes apenas para nos enganar, não podemos estar enganados quando pensamos ser alguma coisa. Temos essa consciência do eu, então, ao menos no momento em que pensamos, nós efetivamente existimos e somos alguma coisa, portanto: penso, logo existo (DESCARTES, 1973).

Porém a natureza desse pensamento deve ser diferente do corpo, pois se esse pensamento (ou espírito) fosse da mesma substância das coisas físicas, então ela deveria sofrer as implicações do mundo físico em geral e, com isso, deveria também ser posto em dúvida junto com todos os outros elementos do mundo (corpo, cinco sentidos, mundo exterior etc). Ora se os cinco sentidos podem ser falhos e apenas a introspecção, ou o olhar do espírito, é quem realmente garante a minha existência (portanto, tem uma primazia na escala dos valores), vejo que existe algo ao qual posso chegar sem a ajuda desses sentidos (aliás, eles são inúteis no que se refere a observação do espírito), portanto o pensamento, ou alma, deve ser de outra natureza que a do corpo (DESCARTES, 1973). Com isso, Descartes chega a conclusão de que o espírito e o corpo são de naturezas distintas, ou seja, são de tipos substâncias exclusivos. Com essas reflexões nasceria não somente a filosofia da mente contemporânea, mas uma série de outras investigações ligadas à mente (entre elas a psicologia científica), todas, em certo sentido, aceitando ou tentando superar a formulação dada por Descartes.

Searle (2004) diz que a filosofia cartesiana é muito influente, mais por conta dos problemas que levantou do que das soluções apresentadas. Um desses problemas é a questão da relação mente e corpo, que arrasta-se até os dias de hoje sem encontrar uma solução que seja minimamente consensual. Contudo, há insistentes esforços para tentar solucionar tal problema. E uma dessas tentativas de solução é justamente a filosofia de John Searle, em seu assim chamado *naturalismo biológico*. Dessa forma, apresentaremos a solução para o problema mente-corpo proposta por este filósofo. Veremos que o que ele chama de naturalismo biológico é uma tentativa de conciliar essa mente subjetiva (como concordaria Descartes) com nossa visão de mundo

científica contemporânea.

2. A proposta de John Searle

O *insight* inicial de Searle (2004, 2006) é que as abordagens em filosofia da mente, de um modo geral, estão equivocadas porque se apegam a uma linguagem cartesiana que deixa o problema mente-corpo insolúvel. Dessa forma, tanto o dualismo (substancial e de propriedades) quanto as escolas materialistas⁴ sofrem do mesmo erro inicial. Os dualistas apegam-se a uma distinção mutuamente exclusiva, onde não se torna possível uma relação entre a mente e o corpo, por permanecerem, justamente, em reinos separados da existência. Já o materialismo, tomando o dualismo demasiadamente a sério, exclui um dos termos da bipartição (i.e., mente), ficando apenas com o corpo. Mas o problema com o materialismo está justamente em ter aceitado os termos do problema tal como delineado por René Descartes (Searle, 2006). Não deveríamos ter começado a contar substâncias, de modo que acabemos rejeitando uma delas.

Com isso, Searle acredita que devemos tentar romper com essa linguagem cartesiana que separa o mundo em duas entidades: mente e corpo, comportamento e introspecção, matéria e consciência etc. Para Searle (2004) devemos conceber o mental como um fenômeno biológico como outro qualquer, mas sem com isso reduzi-lo ontologicamente à matéria, i.e., ao cérebro. Esse é o esforço central do filósofo, aceitar a mente tal como concebida pela psicologia popular (*folk psychology*) e, ao mesmo tempo, enquadrá-la dentro de nossa visão de mundo científica.

Dessa forma, o primeiro desafio seria dar uma definição clara da consciência. Contudo, Searle (1998, 2006) concorda que é muito difícil estabelecermos uma definição essencialista (condições suficientes e necessária) de consciência, mas ele julga ser possível dar-lhe uma definição não circular. Para tanto, como já salientamos anteriormente, o filósofo diz que devemos levar em consideração alguns escopos teóricos fundamentais. Para o filósofo (SEARLE, 2006), as duas teorias científicas básicas de nosso tempo são a *teoria atômica da matéria*, segundo a qual, grosso modo, a matéria é composta de partículas, átomos, e campos de força, e a *teoria da evolução das espécies por seleção natural*, segundo a qual todas as espécies animais, incluindo os seres humanos, passaram por um lento e gradual processo evolutivo por seleção natural. Se em toda realidade que conhecemos há esses dois aspectos fundamentais, então a consciência não pode ser algo distinto,

devendo ser explicada à luz desses dois

componentes básicos da realidade. É nesse sentido que deve ser compreendida a seguinte definição de consciência proposta por John Searle (2006, p. 133):

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.

Essa definição é o resumo do naturalismo biológico do filósofo. A consciência é um fenômeno biológico natural que é causado e realizado no sistema cerebral. Contudo, apesar de ser um fenômeno natural, ela não é ontologicamente redutível à nada além dela mesma. E por que esse fenômeno tem esta característica? Searle (1998, 2004) diz que sempre nos sobra o aspecto subjetivo quando tentamos reduzir os fenômenos mentais aos cerebrais. Se observarmos o funcionamento do cérebro de terceiros, não veremos nada além da mecanicidade do funcionamento cerebral. Não veremos pensamentos, intenções ou emoções. Apenas conjecturamos, fazendo analogia com nossa própria subjetividade, que aquele ser, da mesma espécie que nós, também tem uma vida mental subjetiva.

Searle (2006) diz que o reducionismo ontológico dentro das ciências é algo que acontece com muita frequência e, para a consciência, seria desejável reduzi-la a fenômenos naturais observáveis por terceiros. Contudo, a redução de um fenômeno a outro, em ciência, faz sempre referência a realidade e aparência, ou seja, pretende-se eliminar a aparência dos fenômenos e ficar com aquilo que ele realmente é. Por exemplo, o pôr do sol, enquanto fenômeno explicativo, foi reduzido ao movimento de rotação da Terra. Ou seja, na realidade o Sol não se punha, mas sim a Terra que sempre girou ao redor dele (e em torno de seu próprio eixo). Então um fenômeno aparente (pôr do sol) foi reduzido a um fenômeno real (rotação da Terra). Porém, quando estamos falando da consciência, não podemos fazer distinção entre aparência e realidade. A aparência do fenômeno é sua própria realidade (SEARLE, 2006). Dessa forma, se eu conscientemente tenho a sensação de estar consciente, eu estou consciente. Mesmo em casos onde temos estados mentais conscientes falsos (como alucinações), eles ainda são verdadeiros enquanto estados conscientes. Conscientemente o indivíduo teve uma percepção falsa da realidade.

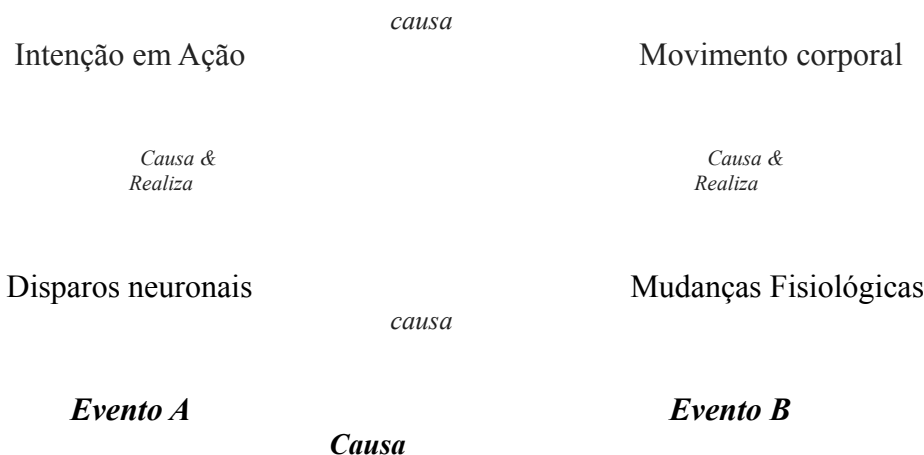
Contudo, podemos nos perguntar se esse tipo de irreducionismo não criaria dificuldades

para o estudo científico da consciência e, dessa forma, destruiria a tentativa de Searle enquadrar a consciência dentro de nossa visão de mundo científica. Mas esse problema, na visão do filósofo (SEARLE, 2004, 2006), é uma questão que se coloca na esfera empírica e não teórica. Apesar dos grandes avanços da neurociência nas últimas décadas, em muitos aspectos o funcionamento do cérebro ainda é desconhecido, sendo um dos principais problemas justamente essa passagem entre o neurocerebral para o mental. Teórico-conceitualmente, como já dissemos, Searle (2006) acredita que o problema mente-corpo é muito simples. A consciência é *realizada em e causada por* cérebros humanos, e isso quer dizer, estritamente, que a consciência é uma característica de nível macro do cérebro. A estrutura neurobiológica (nível micro) está organizada de tal maneira a produzir (causar) a consciência (nível macro).

Para melhor esclarecer esta questão dos níveis de explicação, podemos fazer uma analogia com os objetos sólidos. Ao observarmos a solidez de uma mesa, por exemplo, temos que considerar que como tal ela é composta da conjunção de partículas materiais muito menores do que ela própria. O arranjo dessas partículas oferece à mesa a característica de solidez. Ou seja, o tipo de arranjo das partículas faz com que a mesa seja sólida. Contudo, mesmo considerando esse fato, não dizemos que a solidez da mesa é menos real, ou eliminável, ou nada além de sua micro-estrutura. Não dizemos que a única realidade são as partículas que compõe a mesa. Sabemos que essas duas faixas de realidade existem (micro e macro), e que o que acontece no macro interfere no micro e vice-versa.

Com efeito, poderíamos dizer o mesmo da consciência. Ela é uma característica macrofísica dos acontecimentos cerebrais microfísico. Mas as duas coisas ocorrem simultaneamente, ou seja, não há evento mental sem um correlato evento cerebral e, da mesma forma, não há evento cerebral sem um correlato evento mental (seja consciente ou inconscientemente).

Para facilitar a compreensão, apresentaremos o diagrama que o próprio Searle (2004, p. 148) nos mostra. Ele ilustra essa relação de causa e efeito no nível mental e neurobiológico. Devemos entender cada coluna do diagrama como um único evento, onde na parte superior vemos um nível de descrição (mental) e na inferior outro nível de descrição (neurocerebral). Então vemos que um evento A (que tem dois níveis de descrição diferentes) está causando B (que também tem dois níveis de descrição diferentes):



3. Problemas com a solução apresentada por Searle

Ao longo das últimas décadas a solução para o problema mente-corpo proposta por John Searle vem sofrendo críticas, muitas delas apenas atualizando a dificuldade em se conciliar a visão de primeira pessoa que temos de nossos estados mentais subjetivos e a objetividade inconsciente dos objetos estudados pelas ciências naturais. A pergunta central é se haveria ainda espaço para esse tipo de visão de consciência (i.e. aceitando a linguagem mentalista popular) sem com isso cairmos em contradição, reativando o problema cartesiano da relação entre mente e corpo? Não seria mais interessante remodelar nossa definição de consciência, abandonando de vez a visão de primeira pessoa?

Dessa maneira, apresentaremos duas críticas contra a proposta searleana, julgando-as fundamentais e que colocam em cheque os pontos centrais do naturalismo biológico. A primeira será a crítica contra a subjetividade (tal como apresentada por Searle) feita por Daniel Dennett. Já a segunda, elaborada por Edward Feser, questiona se a visão de Searle não cairia num tipo de dualismo de propriedade, sendo assim inócua sua tentativa de romper de vez com o cartesianismo.

3.1. A subjetividade contestada

Em primeiro lugar devemos dizer que Dennett (1993; SEARLE, 1998) não discorda totalmente da visão de Searle. O naturalismo biológico, por olhar para a neurociência como uma condição *sine qua non* para entendermos os processos mentais conscientes,

é nesse sentido algo extremamente positivo. Contudo, o modo como Searle caracteriza esses estados mentais conscientes, aceitando a tese da psicologia popular (i.e. estados mentais são irreduzivelmente de primeira pessoa), é algo que Dennett não está disposto a aceitar. Não que o filósofo acredite que estados mentais subjetivos não existam⁵, mas sim que a linguagem mentalista clássica é por vezes insuficiente, quiçá impotente, para nos dar uma explicação cientificamente válida dos variados tipos de comportamento humano.

Um exemplo desse tipo de antagonismo entre os dois filósofos se mostra naquilo que concerne a natureza dos estados mentais, e como estudá-la cientificamente. Dessa forma, Daniel Dennett diz:

John Searle e eu temos uma profunda divergência sobre como estudar a mente. Para Searle, é tudo realmente muito simples. Existem essas intuições fundamentais, testadas pelo tempo, que temos sobre a consciência e qualquer teoria que as desafiem é simplesmente absurda. Eu, por outro lado, penso que o problema persistente da consciência vai permanecer um mistério até que encontraremos algumas dessas óbvias intuições mortas e mostremos que, a despeito das primeiras impressões, ela é falsa! Um de nós está redondamente enganado e os riscos são altos. Searle vê minha posição como ‘uma forma de patologia intelectual’; ninguém deveria surpreender-se ao saber que o sentimento é mútuo. Searle tem a tradição ao seu lado. Como ele diz, minha visão é notavelmente contra-intuitiva no início. Mas, a visão dele também tem alguns problemas que emergem somente após uma análise um tanto quanto minuciosa. Agora, como procedemos? Cada um de nós procura construir argumentos para demonstrar nosso ponto de vista e comprovar que o outro lado está errado. (SEARLE, 1998, p. 133-134).

Para Dennett (1993) há uma extravagância metafísica na ontologia subjetiva de Searle, pois a subjetividade do mental searleano não é apenas um fato epistemológico, mas sim ontológico. A subjetividade epistêmica observável, por exemplo, em um robô não poderia ocorrer, na visão de Searle, pois há a subjetividade ontológica irreduzível a processos físicos.

Dennett argumenta que enquanto Searle diz que devemos ter uma consciência essencialmente subjetiva e irreduzível, ele pensa o contrário, que podemos ter a nossa consciência e ciência objetiva ao mesmo tempo. Pois segundo Searle a consciência sem o fator subjetivo seria algo desorientador e contra-intuitivo. Já Dennett diz que esse risco merece ser corrido, desde que tenhamos uma explicação clara do fenômeno, e não ficarmos recaindo em teorias que nos conduzam a fantasias (DENNETT, 1993).

Essa questão do científico e não-científico (ou pseudocientífico) aparece várias vezes na

crítica de Dennett. Para ele, por Searle levar muito em consideração noções da consciência de senso comum, sua teoria cai muito em descrédito. Ele não vê essa consciência subjetiva e de primeira pessoa, ontologicamente irreduzíveis, como ciência objetiva, dizendo ainda que essa posição de Searle nos leva a contradições e paradoxos a cada passo. Em contrapartida, todo o trabalho que Dennett vem desenvolvendo, diz ele, é para mostrar “*como uma ciência objetiva da consciência é possível*” (SEARLE, 1998, p. 136, grifos nosso).

A base da crítica de Dennett a consciência subjetiva se pauta inteiramente na objetividade científica e no verificacionismo (SEARLE, 1998). O argumento da objetividade científica afirma que a ciência usa métodos objetivos (ou de terceira pessoa) em suas investigações. Já o verificacionismo afirma que nada existe sem que possa ser verificado por métodos científicos, ou seja, se algum objeto estiver fora do crivo da verificação científica, esse objeto não será dado como real (pelo menos até poder ser verificado cientificamente). Neste aspecto, a consciência subjetiva e de primeira pessoa, tal como Searle a entende, não podendo ser estudada cientificamente passa a ser irrelevante. Em consequência, Dennett (1993; SEARLE, 1998) diz que devemos escolher entre uma posição intuitiva e, em certo sentido, de senso comum como é a de Searle, ou podemos escolher ficar com uma teoria da consciência que entre em concordância com a nossa atual ciência objetiva.

Num tom irônico, Dennett (SEARLE, 1998) finaliza dizendo que Searle, para voltar a ser levado a sério, deve fazer projetos de pesquisa verdadeiramente científicos, e não ficar repetindo argumentos fastidiosamente ou defendendo “*um conjunto de verdades domésticas*” (p. 137, grifos nosso).

3.2. Searle como dualista de propriedade

Antes de apresentar a crítica de Edward Feser, devemos retomar um ponto de extrema importância, sem o qual a crítica não será compreendida em profundidade. Como foi exposto, Searle (2004, 2006) argumenta que tanto as abordagens materialistas como as dualistas não conseguem resolver o problema mente corpo por conta de uma linguagem cartesiana inadequada que divide o mundo, artificialmente, entre matéria e consciência, mente e corpo, introspecção e comportamento. Com isso, o filósofo sugere seguirmos uma terceira via, tentando conciliar a noção de consciência consagrada na tradição, e impregnada no senso comum, e nossa epistemologia

científica contemporânea. Dessa forma, Searle acredita estar rompendo com falsas bipartições e olhando para a realidade como ela é, com mente (essencialmente de primeira pessoa) e corpo (objetivo, de terceira pessoa) integrando o mesmo mundo descrito pela física, química e biologia.

Porém, Edward Feser não acredita que Searle consiga caminhar por essa terceira via. Para ele, o naturalismo biológico searleano é uma nova versão do dualismo de propriedades. Se os processos físicos que provocam a consciência são fenômenos objetivos, de terceira pessoa, e a consciência e outros fenômenos mentais são subjetivos ou de primeira pessoa, então, argumenta Feser (2004), é razoável para descrever este último como sendo de um tipo fundamentalmente diferente do que o anterior. Ou seja, é razoável dizer que existe no universo propriedades fundamentalmente distintas, i.e., sujeito e objetivo.

Searle (2002), contudo, não concordaria com Feser, dizendo que a noção de subjetivo e objetivo, neste sentido, é arbitrário. O filósofo não acredita que haja duas (ou cinco, ou sete) propriedades no mundo, mas uma e mesma realidade, compartilhada por todos nós, comporta por partículas e campos de força. Mas esse tipo de argumento não é razoável para Feser (2004), pois este acredita que nem todas as distinções são arbitrárias. Por exemplo, nós classificamos entre cães e gatos os nossos animais de estimação porque, em nossa sociedade, cães e gatos são importantes. Mas se imaginarmos uma sociedade onde cães e gatos não sejam importantes e eles colocam tudo numa mesma classe, vamos supor "gães", isso não significa que essa distinção não exista só porque aquela sociedade disse que não existe. O que Feser (2004) está querendo dizer é que existe sim classificações objetivas, que refletem diferenças reais, e que, muito provavelmente, a distinção entre físico e não-físico (nisso incluindo a consciência) faça sentido.

Dizer que vivemos num único mundo, como diz Searle, não ajuda em nada, porque o dualista de propriedade também dizem isso. Ele apenas reivindica que há dois tipos fundamentalmente diferentes de propriedades no mundo. Também não adianta insistir, como o faz Searle (2004, 2006), que na realidade também existe taxas de juros, pontos em jogos de futebol etc., porque no fim das contas tudo será reduzido as duas categorias ontológicas fundamentais, ou seja, subjetivo e objetivo.

Além do mais, o que aproxima Searle de um dualista de propriedades, segundo Feser (2004), é justamente a relação causal entre consciência e cérebro. Tal como um dualista de

propriedades Searle acredita que o cérebro seja a causa da consciência, mas esta, por sua vez, não é redutível àquele. Essa irreduzibilidade da consciência ao material é algo que marca o dualismo de maneira decisiva.

Sendo a irreduzibilidade ontológica do mental ao cerebral o ponto central do naturalismo biológico, o dualismo de propriedade nos aparece como consequência inevitável (FESER, 2004). Qualquer distinção de terminologia é irrelevante neste caso. O fato é que Searle coloca duas propriedades metafisicamente fundamentais no universo, i.e. subjetividade e objetividade. Isso é o mesmo que faz o dualismo de propriedade.

Desse modo, para Feser (2004) a "solução" de Searle parece ser pouco mais uma redefinição do problema mente-corpo, de tal forma que o coração filosófico da questão – a dificuldade de encaixar o que é irreduzivelmente subjetiva no mundo físico objetivo – é arbitrariamente re-classificada como um problema para a biologia. Feser diz "arbitrariamente", porque não enxerga nenhuma razão para acreditar que os métodos da biologia são mais propensos a lidar com a divisão objetivo/subjetivo do que os métodos empregados pela filosofia. Com efeito, dada a natureza inerentemente conceptual do problema, as ciências naturais são certamente menos eficientes no trato de tais questões. Em qualquer caso, o problema continua, e continua a ser tão difícil como sempre foi.

4. Considerações Finais

Vimos ao longo dessas linhas a tentativa dispendida por John Searle para resolver o intrincado problema da relação entre a mente e o corpo. Sua estratégia vai no sentido de integração da mente irreduzivelmente subjetiva (conservando-se, assim, a linguagem popular que a descreve) com o mundo tal como descrito pelas ciências naturais. Dessa forma, os processos e estados mentais conscientes seriam causados e realizados pelo sistema cerebral.

Contudo algumas críticas mostram a dificuldade em se seguir por essa via intermediária que Searle propõe. Daniel Dennett argumenta que a subjetividade, tal como descrita pela linguagem popular, vai frontalmente contra as pretensões de objetividade científica. Já Edward Feser diz que o que Searle propõe é um tipo de dualismo de propriedades, camuflado numa outra linguagem (ao

invés de se falar em mente e cérebro, fala-se em subjetivo e objetivo). Julgamos que tais dificuldades apresentadas por esses autores não foram satisfatoriamente respondidas por Searle. Isso porque eles tocam no coração do problema mente-corpo, pelo qual tornou-se de difícil solução.

Ademais, podemos questionar o esforço searleano de integração da linguagem intencionalista da *folk psychology* com as pretensões epistemológicas da ciência. Isso ocorre porque Searle (2000) diz que concorda integralmente com a visão de mundo da ciência contemporânea e desejaria conservar as duas faces da moeda, i.e. mente e corpo. Contudo questionamos se justamente nessa visão de mundo científica ainda há espaço para uma descrição do mental nos moldes intencionalistas clássicos. Se o problema mente-corpo vem se arrastando por mais de três séculos, sendo que a maioria dos filósofos da mente concorda que a linguagem cartesiana não é adequada para uma solução efetiva do problema, perguntamo-nos, indo mais fundo na questão, se essa visão mecanicista do universo seria adequada para conciliar essas duas faixas da realidade sem, com isso, ter que redefinir, abandonar ou reduzir o mental a alguma outra coisa?

Claro que dificilmente alguém negaria ter, efetivamente, sensações ditas subjetivas (dores, medos, tristezas etc), mas o problema está justamente na descrição e integração dessas ditas sensações de primeira pessoa com uma epistemologia objetiva. Se quisermos manter esse tipo de visão de mundo, talvez seja difícil manter, ao mesmo

tempo, uma linguagem intencionalista clássica. Por outro lado, para salvar esse linguagem da *folk psychology*, nossa única opção seria alguma espécie de dualismo de propriedades⁶?

REFERÊNCIAS

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

DENNETT, Daniel C. Review on The Rediscovery of The Mind. *The Journal of Philosophy* v. 4, n. 90, p. 193-205, 1993.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Difel, 1973.

FESER, Edward. **Why Searle Is a Property Dualist**. Encontro da American Philosophical Association Pacific Division, Califórnia: Pasadena. 24-28 Março, 2004. Disponível em

<<http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html>> Acesso em 25 jun 2015.

LEPORE, E.; VAN GULICK, R. (org.). **John Searle and his Critics**. Oxford, Blackwell Publishers, 1991.

SEARLE, John R.. **Mente, Cérebro e Ciência**. Edições 70, Lisboa, 1997

_____. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real**. Rio De Janeiro: Rocco, 2000.

_____. Why I am Not a Property Dualist. *Journal of Consciousness Studies*, 9, No. 12, p. 57-64, 2002.

_____. **Mind: a brief introduction**. New York : Oxford University Press, 2004.

_____. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2. ed., 2006

TEIXEIRA, João F.. **Mente, Cérebro e Cognição**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 3. ed., 2008.