

# JOHN SEARLE E O REALISMO INGÊNUO

## JOHN SEARLE AND THE NAÏVE REALISM

Paulo Uzai Junior<sup>1</sup>  
Jonas Gonçalves Coelho<sup>2</sup>

**Resumo:** O principal objetivo deste artigo é refletir sobre a posição do filósofo da mente John Searle face ao *realismo ingênuo*, em especial no que diz respeito à natureza e propriedades da mente. Consideramos que Searle adota uma posição realista ingênuo ao admitir a existência de estados mentais subjetivos tais como apreendidos pelo senso comum, como uma das bases para solucionar o problema mente-corpo, ainda que utilize argumentos filosóficos e científicos para justificá-la. Este fato oferece indícios para afirmar que o filósofo não vê como dicotômico o conhecimento comum e filosófico/científico, ao menos no que tange a nossos estados mentais subjetivos. Procuraremos assim analisar o modo como John Searle tenta compatibilizar a natureza subjetiva da consciência, ou uma ontologia de primeira pessoa, com a atual cosmologia científica, posição esta batizada pelo filósofo de “naturalismo biológico”.

**Palavras-chave:** Realismo Ingênuo. John Searle. Problema Mente-Corpo. Naturalismo Biológico.

**Abstract:** The main aim of this paper is to reflect about the position of philosopher of mind John Searle in the face to *naïve realism*, especially with regard to the nature and properties of mind. We consider that Searle adopts a position naïve realistic at to admit the existence of subjective mental states, such as seized by common sense, as one of the bases to solve the mind-body problem, though he utilizes philosophical and scientific arguments for justify it. This fact offers evidences to affirm that the philosopher not see as dichotomous the common and philosophical/scientific knowledge, at least with respect the our subjective mental states. Thus we will seek to analyze how John Searle tries harmonize the subjective nature of consciousness, or a first-person ontology, with the scientific current worldview, position this baptized by the philosopher of the "biological naturalism".

**Keywords:** Naïve Realism. John Searle. Mind-Body Problem. Biological Naturalism.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Mestrando do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica da UNESP-Marília. E-mail: paulouzai@gmail.com

<sup>2</sup> Professor Doutor de Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da UNESP de Bauru e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP de Marília. E-mail: jonas@faac.unesp.br

## 1. Introdução

Um dos problemas centrais que a filosofia da mente tenta resolver é encontrar uma correlação entre estados mentais, tal como os experimentamos subjetivamente, e a realidade física de uma forma geral. Em outros termos, os filósofos da mente tentam encaixar o mental no mundo tal como descrito pela ciência contemporânea, esta entendida numa perspectiva realista, distinta do realismo ingênuo do senso comum, para o qual parece não haver esse tipo de problema.

De acordo com Lalande (1999) e Mora (2001), o realismo, em sua versão atual, é a doutrina segundo a qual o ser, ou o real, é independente do conhecimento que os sujeitos conscientes podem ter da realidade. Dessa forma, o real existiria mesmo que não existissem sujeitos conscientes capazes de apreendê-lo. Essa versão do realismo também pode ser chamada de realismo gnosiológico. Do realismo gnosiológico derivam, pelo menos, mais duas versões do realismo: o ingênuo e o especulativo ou filosófico (MORA, 2001). O realismo ingênuo seria a crença de senso comum que admite, sem crítica, a existência de um mundo real de objetos materiais e de sujeitos conscientes. Por exemplo, um realista ingênuo aceitaria a existência de cores e da subjetividade humana, tal como ele as apreende, sem criticar ou questionar a existência dessas entidades. Já o realismo filosófico, ou especulativo, afirma que não podemos simplesmente aceitar aquilo que percebemos como uma expressão verdadeira da realidade. Devemos avaliar criticamente nossos pretensos conhecimentos, seja através de métodos científicos ou de análise filosófica, para alcançarmos um conhecimento mais sólido. Assim, um adepto do realismo especulativo não poderia aceitar, simplesmente, a existência de cores ou da subjetividade humana sem um exame rigoroso. Com efeito, Lalande (1999) afirma que o realismo ingênuo opõe-se ao especulativo ou filosófico, pois o primeiro busca validação do conhecimento em sua própria experiência e o segundo através da análise crítica da experiência.

Na atual filosofia da mente observamos que as correntes dominantes<sup>3</sup>, tais como a Teoria de Identidade ocorrência-ocorrência (*Token Identity Theory*), o Funcionalismo, a Inteligência Artificial e o Eliminativismo, aceitam, em princípio, o realismo gnosiológico filosófico. Mais ainda, adotam em geral a versão mais radical do realismo, onde as coisas reais se opõem às ininteligíveis ou misteriosas. Com isso, por

---

<sup>3</sup> Para uma apresentação e análise crítica das principais correntes em filosofia da mente, o leitor pode se remeter ao texto de Searle (2004, p. 29-74; 2006, p. 43-122).

acreditarem que a mente tal como apreendida pelo senso comum é algo misterioso, que se opõe ao físico ou material, essas abordagens adotam uma posição reducionista ontológica ou de redefinição da consciência, acreditando que a concepção equivocada do senso comum deve ser substituída por uma abordagem filosófica compatível com o conhecimento científico contemporâneo.

Mas essa não é uma posição unânime em Filosofia da Mente. Alguns filósofos procuram conciliar o naturalismo científico realista com uma ontologia da mente geralmente aceita pelo senso comum. É o caso de John Searle, quem propõe uma abordagem filosófica por ele chamada de “naturalismo biológico”. Searle considera tanto que não há nada no mundo além de eventos e propriedades físicas e suas interrelações, quanto que a mente é irreduzivelmente de primeira pessoa. Desse modo, como ver-se-á ao longo deste artigo, ao tentar compatibilizar a concepção de mente tal como entendida pelo senso comum com o naturalismo científico contemporâneo, o que Searle está fazendo é compatibilizar o realismo ingênuo com o realismo especulativo, tal como definidos por Lalande (1999), ao menos no que tange a mente.

Cabe esclarecer inicialmente, que focaremos na questão do realismo ingênuo de Searle ao conhecimento da mente. O filósofo assume também uma posição realista ingênua em relação à percepção do mundo físico. Ao tratar da percepção segundo uma perspectiva intencional (SEARLE, 2002, p. 53-109) o filósofo procura se afastar da filosofia da percepção representacionista e fenomenalista, dizendo que sua versão é realista ingênua. Além disso, como diz Amo (2001) e como os próprios textos de Searle (1998, 2004, 2006) o indicam, o filósofo assume um realismo ingênuo, englobando-o num aspecto mais geral de sua filosofia da mente, ao aceitar a crença comum na realidade da experiência subjetiva. É esse aspecto do pensamento de Searle que será considerado no presente artigo.

Trataremos, desse modo, da relação entre o realismo ingênuo face à natureza da mente, no âmbito da filosofia da mente de John Searle. Consideraremos, em especial, o esforço de Searle em compatibilizar a realidade da subjetividade (tese mentalista) com uma ontologia que privilegia a existência de partículas físicas em campos de força (tese fisicalista).

## 2. O realismo ingênuo em John Searle

A proposta filosófica de Searle (2006) para dissolver o problema mente-corpo envolve dois aspectos, um negativo e outro positivo. O aspecto negativo consiste na crítica, ou negação, das correntes principais em filosofia da mente (SEARLE, 2004, 2006). Crítica de forma contundente as duas versões principais do dualismo, o substancial e o de propriedade, e o materialismo de uma forma geral<sup>4</sup>. Searle acredita que ambas as propostas, tanto a dualista quanto a materialista, cometem o mesmo erro ao tentar equacionar o problema da natureza da consciência tratando-a como algo imaterial, distinto do mundo físico. Segundo o filósofo, até mesmo o materialismo cometeria esse erro ao tentar eliminar a consciência, ou redefini-la em termos não subjetivos (ou numa visão de terceira pessoa), pois, dessa forma, os materialistas estariam aceitando a distinção mutuamente exclusiva entre mente-corpo, excluindo ou redefinindo um dos elementos da bipartição (no caso, a mente) em termos do segundo (SEARLE, 2006). Este seria, no entender de Searle (2000, 2004, 2006), o principal problema das correntes principais em filosofia da mente, qual seja, a insistente dicotomia entre estados mentais e estados cerebrais. Searle entende que enquanto permanecermos com essa distinção, a qual remonta pelo menos à filosofia cartesiana, não conseguiremos resolver o problema da natureza da mente, muito menos entender a relação que entre ela e o corpo.

Após se afastar das correntes principais em filosofia da mente, Searle (2004, 2006) parte para a etapa positiva, ou construtiva, de sua filosofia. O filósofo busca fundamentar aquilo que acredita ser a natureza dos processos e estados mentais conscientes, bem como qual sua relação com o mundo de uma forma geral. Em primeiro lugar, Searle (1998) procura definir aquilo que está chamando de consciência. Apesar do filósofo reconhecer a dificuldade em se ter uma definição clara e não circular, em termos de condições necessárias e suficientes (SEARLE, 2006), ele acredita que em geral os seres humanos sabem o que estão dizendo quando falam de consciência.

[...] se fizermos uma distinção entre definições analíticas, que procuram analisar a essência subjacente de um fenômeno, e definições

---

<sup>4</sup> Searle (2006) chama de materialismo em filosofia da mente todas as abordagens que querem depreciar, hostilizar ou eliminar a característica que ele julga essencial para a consciência, qual seja, a subjetividade. Contudo, como poderá ser observado, o seu naturalismo biológico também pode ser classificado como materialista, no sentido que o filósofo acredita que não há nada no mundo além de matéria em campos de força. Com efeito, o pensamento de Searle poderia ser melhor categorizado como num tipo de fisicalismo não reduutivo.

de senso comum, que apenas identificam sobre o que estamos falando, não me parece assim tão difícil dar uma definição de senso comum para o termo. 'Consciência' se refere aqueles estados de sensibilidade e ciência que começam normalmente quando acordamos de um sono sem sonho e continua até que durmamos novamente, caímos em coma, morremos ou ficamos 'inconscientes'. A consciência assim concebida é como um interruptor. (SEARLE, 1998, p. 32-33).

Apesar de Searle oferecer essa definição de senso comum da consciência, ele acredita que como tal ela deve se integrar em nossa atual cosmovisão científica. Para tanto, o filósofo diz que devemos levar em consideração alguns escopos teóricos fundamentais. Na opinião de 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.

As duas definições de consciência seguem estratégias diferentes. Uma tenta definir a consciência dentro da cosmovisão científica contemporânea, vendo-a como um fenômeno biológico natural que é causado e realizado no sistema cerebral. Já a outra remete a uma espécie de conhecimento direto que temos da consciência, ou seja, sabemos que estamos conscientes, porque temos uma experiência subjetiva consciente. Com efeito, é significativo que Searle (1998, 2006) acredite que ambas as definições não estejam em contradição. Para ele tanto a definição comum quanto a científico-filosófica tem uma tranquila coexistência no mundo, sendo, por assim dizer, modos diferentes de olhar (ou definir) o mesmo objeto.

Essa coexistência pacífica entre o conhecimento comum de nossos estados conscientes, também conhecido como Psicologia Popular, e o conhecimento filosófico-científico é necessária na medida em que Searle postula que dentre as várias

propriedades da consciência<sup>5</sup>, a que mais se destaca é a sua irreducibilidade ontológica. Ela é irreducível à matéria e ao biológico por ser essencialmente subjetiva (Searle 2000, 2004, 2006). É justamente neste ponto que a filosofia de Searle (2006) se aproxima do realismo ingênuo. Ao aceitar a realidade da subjetividade humana tal como *experienciada* no dia-a-dia, o filósofo assume uma concepção de senso comum. Ademais, como observamos anteriormente, Searle não vê problema na definição comum de consciência e apresenta uma forte defesa da Psicologia Popular (SEARLE, 2006, p. 87-95), dizendo que não incorreríamos em nenhum absurdo ao aceitá-la. Entretanto, o filósofo não acredita que a Psicologia Popular, por si só, seja capaz de explicar a consciência. Ela deve ser completada com explicações científicas e filosóficas, e esse é justamente o empenho de Searle. Neste sentido, o naturalismo biológico torna-se uma abordagem não mais ingênua, pois integra-se na perspectiva do realismo especulativo tal como definido por Lalande (1999). Mas isso só faz sentido se fizermos distinção entre realismo ingênuo e especulativo, colocando-os em reinos epistemológicos mutuamente exclusivos. O esforço de Searle é integrar esses dois realismos, dizendo que as duas coisas existem na realidade, ao menos no conhecimento que temos de nossos estados e processos mentais.

Uma outra forma de enxergar o realismo ingênuo na concepção de mental na filosofia de Searle está na impossibilidade de distinguir aparência e realidade (AMO, 2001). Em relação à consciência não é possível fazer distinção entre aparência e realidade, como acontece com outros eventos reais. Em geral a ciência está empenhada em estabelecer essa diferença entre o real e aquilo que é meramente aparente. Claro, Searle (1998) não nega que esse tipo de empreitada seja útil para o conhecimento humano da realidade, muito pelo contrário, ele a apoia. Contudo, é um erro tentar reduzir (ou eliminar) a consciência argumentando que ela é mera aparência, pois quando estamos falando de consciência, a aparência (ou impressão) é a própria realidade. Se eu tenho a impressão que estou consciente, é porque estou consciente (SEARLE, 1998). Com isso vemos que a distinção entre aparência e realidade, para Searle (1998), não faz sentido quando estamos falando da consciência. Mesmo quando temos percepções

---

<sup>5</sup> Searle (2006, p. 183-203) esboça doze características fundamentais da consciência. Contudo o próprio filósofo diz que tais características são apenas especulações e que as características que julga serem fundamentais são o aspecto subjetivo e intencional da consciência humana. Por questões de espaço e enfoque, não iremos abordar a noção filosófica da intencionalidade, concentrando-nos apenas na subjetividade.

falsas do real, essas percepções também existem enquanto percebidas conscientemente pelos sujeitos. Mesmo que falsas, elas são reais enquanto conteúdo consciente.

Ademais, a defesa que Searle (2006) faz da Psicologia Popular sugere que ele, além de não ver nada de errado com a visão comum que as pessoas têm de seus processos e estados mentais, não acredita que sejam mutuamente exclusivos o realismo ingênuo e especulativo, ou em outros termos, entre senso comum e ciência. Ao menos no que tange o conhecimento que temos de nossos próprios estados mentais, essa ruptura não faria sentido. Só deveríamos ver as coisas em separado, caso o fenômeno em questão não tivesse uma existência real (o que acontece apenas nas abordagens que não veem realidade no mental).

Seria inadmissível que a espécie humana tenha sobrevivido por tanto tempo, se a Psicologia Popular estivesse completamente equivocada sobre seus próprios estados mentais (SEARLE, 2006). Além disso, é realmente muito difícil refutarmos alguns de seus pressupostos. Por exemplo, que tipo de refutação científica ou filosófica poderia ser feita para pressupostos como: *as dores são desagradáveis e, por esta razão, tentamos evitá-las; os seres humanos sentem sede e, quando isso acontece, procuram algo para beber; ou ainda com grande frequência os seres humanos não desejam sua própria aniquilação*. Tais pressupostos fazem parte daquilo que podemos chamar bom-senso da espécie humana, adquirido através das experiências de seus próprios estados mentais conscientes. Claro que nem todas as asserções da Psicologia Popular são adequadas, algumas se mostraram falsas (como, por exemplo, a localização da dor<sup>6</sup>). Mas isso, nem de longe, mostraria que todos os pressupostos da Psicologia Popular se apresentam, ao menos em tese, passíveis de serem falsos. Obviamente que muitas outras crenças populares advogadas por essa concepção realista ingênua podem se mostrar equivocadas. Contudo, como Searle (2006) diz, a tendência é que aconteça uma ampliação do senso comum através dos novos conhecimentos científicos e não uma eliminação ou substituição total.

Esse complemento dos pressupostos da Psicologia Popular (realista ingênua), em termos filosóficos, é o que Searle tenta desenvolver. Dessa forma, julgamos necessário apresentar, se bem que brevemente, a justificativa filosófica que Searle oferece para

---

<sup>6</sup> Não vamos aqui discutir o problema da dor que, assim como o problema mente-corpo, não tem uma solução mutuamente aceita. Simplesmente, o filósofo está se remetendo a crença de senso comum que afirma que as dores estão localizadas no membro afetado. Por exemplo, se eu torço o meu joelho, eu acredito que a dor está *localizada* no meu joelho. Isso, para Searle (2006), é uma crença da Psicologia Popular que foi refutada, e foi refutada porque, para o filósofo, as dores estão localizadas no cérebro e não no membro afetado.

uma concepção, por assim dizer, de senso-comum da consciência. Além de mostrarmos aquilo que o filósofo acredita ser a solução do problema mente-corpo, isso também exemplificará a não dicotomia entre conhecimento comum e científico-filosófico. Pois, se a ciência e a filosofia dão o complemento dos pressupostos da Psicologia Popular, os dois modos explicativos da realidade do mental podem coexistir pacificamente (SEARLE, 1998, 2004, 2006).

### **3. Searle e o problema mente e corpo**

Vimos o porquê de o argumento de Searle (2004, 2006) a favor da irreducibilidade ontológica do mental ao material e biológico poder ser categorizado como realista ingênuo. Searle (2000) diz que sempre nos sobra o elemento da experiência subjetiva, mesmo que se explique a existência da consciência causalmente a partir da matéria e da evolução biológica. O problema maior, segundo Searle (2006), ao tentar fazer uma redução ontológica, é que sempre tomamos o modelo de redução dos outros objetos da natureza. Além da distinção entre aparência e realidade, como indicamos anteriormente, as investigações científicas buscam uma epistemologia de terceira pessoa. Isso quer dizer que qualquer objeto da natureza deve ser passível de observação por qualquer outro indivíduo, ou seja, deve ser publicamente observável (o que também é um preceito fundamental na replicação de experimentos). Searle (1998) novamente concorda com esse preceito metodológico das ciências e acredita que ele deve continuar. Contudo, o leitor pode já ter percebido um problema de se investigar empiricamente a consciência, tal como Searle a define (ontologicamente irreduzível). Ora, se o mental tem uma ontologia de primeira pessoa, como pode ser aprendida numa epistemologia de terceira pessoa?

Searle (1998) acredita que há uma confusão na formulação dessa questão, uma confusão entre epistemologia e ontologia. Se alguma abordagem tenta reduzir o mental a elementos de terceira pessoa, o entendimento que eles têm a respeito da subjetividade é de uma epistemologia de primeira pessoa, a qual Searle (1998) chama de meras preferências pessoais. Como tais, as preferências de cada indivíduo não devem ser o cerne numa investigação científica objetiva. O cientista deve poder descrever a realidade tal como ela é, independentemente de suas preferências. Contudo, quando Searle (2004, 2006) diz que a consciência é irreduzível, ele está querendo dizer no sentido ontológico e não epistemológico. Posto nestes termos, o filósofo não vê

problema em se estudar cientificamente a mente, ontologicamente irreduzível, pois a objetividade epistêmica não necessita da objetividade ontológica daquilo que está sendo estudado (SEARLE, 1998). Podemos estudar algo que seja irreduzivelmente de primeira pessoa através da objetividade epistêmica das ciências. Por exemplo, os neurocientistas estudam as dores de uma maneira objetiva, mesmo as dores sendo estados mentais subjetivos.

Novamente percebemos que Searle não vê nenhum problema, ou contradição, em encaixar a consciência dentro de nossa visão científica atual. Para ele não precisamos fazer uma redefinição da consciência (eliminando seu caráter subjetivo) ou dizer que, simplesmente, consciência não existe. Ela é um fato real de alguns animais do planeta e pode, e deve, ser estudada cientificamente. Contudo, mesmo concordando com Searle que a consciência é, ao mesmo tempo, um fenômeno biológico natural e algo irreduzivelmente subjetivo, temos ainda um problema na investigação científica desse fenômeno, qual seja, a consciência não se parece com nenhum outro fenômeno da realidade, sendo ela, por assim dizer, um caso especial.

O próprio Searle (2006) mostra-se ciente deste problema ao dizer "que, por causa da ontologia da subjetividade, nossos modelos de 'estudo', modelos que confiam na distinção entre observação e coisa observada, não funcionam para a subjetividade em si." (SEARLE, 2006, p. 146). Nossos métodos epistemológicos de observação distinguem, claramente, entre o observador e o objeto observado. Mas quando, por exemplo, fazemos qualquer introspecção, temos que usar o próprio objeto a ser observado (consciência) para observá-lo. Ademais, parece que, dentro da filosofia searleana, não faz sentido dizer que a consciência é um objeto idêntico aos outros da realidade. Ele participa da realidade, mas por sua ontologia de primeira pessoa há uma diferença em relação às outras coisas do mundo.

Não obstante, Searle (2004, 2006) acredita que a questão do estudo científico da consciência é mais uma dificuldade empírica do que 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). Com isso, apesar de negar veementemente a redução ontológica, Searle (2006) se enquadra perfeitamente num tipo de reducionismo causal<sup>7</sup>.

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 microestrutura. 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<sup>8</sup>). O ponto central aqui é que podemos reduzir, ontologicamente e causalmente, a solidez da mesa à suas partículas constituintes, como o próprio Searle (2004, p. 83, grifos do autor e tradução nossa) diz:

Frequentemente, na verdade normalmente, na história da ciência nós fazemos uma *redução ontológica* sob as bases de uma *redução causal*. Dizemos: a solidez é nada além de um certo tipo de comportamento molecular. Nós retiramos (*carve off*) as características superficiais da solidez, tais como o fato dos objetos sólidos serem palpáveis, resistirem a pressão e serem impenetráveis por outros objetos, e redefinimos a noção em termos da noção causal subjacente. Solidez é agora definida não em termos de características superficiais, mas em termos de comportamento molecular.

Contudo como o próprio Searle (2000, 2004, 2006) diz, não podemos fazer uma redução ontológica da consciência sem com isso perder uma de suas características fundamentais, qual seja, a subjetividade. Não podemos reduzir a experiência subjetiva a

---

<sup>7</sup> Searle (2006, p. 164-166) distingue 5 tipos de reduções: ontológica, ontológica de propriedade, teórica, lógica (ou definicional) e causal.

<sup>8</sup> Não abordaremos a noção de inconsciente em Searle. Mas já advertimos que ela difere do inconsciente tratado na tradição psicanalítica. Para maiores informações sobre o inconsciente na filosofia da mente de Searle, cf. (SEARLE, 2004, p. 165-178) e (SEARLE, 2006, p. 217-248).

eventos neurocerebrais, porque como tais eles não são suficientes para explicar a subjetividade humana, sendo unicamente necessários.

Com isso, vemos que, neste rápido esboço da filosofia da mente de Searle, o filósofo toma como reais os pressupostos do realismo ingênuo, naquilo que concerne os estados mentais consciência e a experiência subjetiva. Contudo, Searle tenta complementar o realismo ingênuo com argumentos nada ingênuos, lançando mão de argumentação filosófica e conhecimento científicos. Como procuramos argumentar anteriormente, Searle (2006) não entende que haja, em se tratando da consciência, uma ruptura entre realismo ingênuo e especulativo, antes havendo uma coexistência. A filosofia e a ciência devem complementar os conhecimentos da assim chamada Psicologia Popular, ao invés de tentar eliminá-la ou depreciá-la. Essas investidas, segundo Searle (2006), constituem mais um preconceito do que propriamente uma tentativa séria de encarar o problema. Com isso, nos voltamos agora para as possíveis consequências desse preconceito.

#### **4. Rompendo com o preconceito**

Parece intolerável para boa parte da filosofia da mente contemporânea, em especial as abordagens materialistas, admitir algo como puramente subjetivo. Com isso, em geral, tais abordagens negam a possibilidade de existir eventos mentais "privados", ou seja, que cada ser humano possa conhecer seus próprios estados e processos mentais de uma maneira totalmente diversa que um observador externo poderia conhecer. Dessa forma, Searle (2006) diz que chegamos a uma situação tal (amparada pela linguagem cartesiana) que devemos escolher entre introspecção e comportamento. Contudo, segundo o filósofo, essa escolha é absolutamente falsa, pois tanto um como o outro existe na realidade, aliás, um não existira sem o outro. Seria estranho pensar num mundo onde só existisse comportamento (negando nossa vida mental particular) ou, por outro lado, um mundo onde só existisse introspecção (numa espécie de solipsismo). Searle acredita que o estudo da mente deve levar em conta esses dois aspectos, pois ambos tem seu modo de existência, ou seja, ambos *existem* na realidade.

Com efeito, as abordagens que hostilizam, depreciam, ou que simplesmente eliminam a subjetividade, têm para com ela uma espécie de preconceito. Por vezes, diz Searle (2006), esse preconceito revela mais um receio em se retornar a alguma visão dualista do mundo. Contudo, essa atitude pode revelar outra coisa, uma espécie de

preconceito mesmo com o conhecimento de senso comum. Ora, se o senso comum se mostrou equivocado em tantas questões, sendo substituído pelo conhecimento científico, por que seria diferente com relação a mente e subjetividade? Searle (2006) diz que mesmo não declarada, essa visão é ainda muito compartilhada pelos materialistas, do reducionista ao eliminativista, mesmo que sejam em graus diferentes.

Pilan (2012) nos diz que as raízes históricas dessa espécie de preconceito com o senso comum (i.e., do realismo ingênuo) é motivado por uma influência profunda do platonismo na filosofia ocidental. Ao estabelecer a oposição entre a *doxa* (opiniões locais, resultantes de práticas cotidianas) e *episteme* (conhecimento científico ou filosófico, ou seja, aquele que produz conhecimento necessário e universal), criou-se uma dicotomia que ainda teríamos dificuldade em superar nos dias atuais. Com isso a *doxa* não teria muito valor, pois mudaria de sociedade para sociedade e conforme o passar do tempo, não gerando assim conhecimento confiável. Já a *episteme* seria suficiente e necessária, pois só ela seria capaz de gerar conhecimento universal. Dessa forma, "fazer filosofia necessitaria de um distanciamento epistêmico das opiniões comuns sustentadas na experiência cotidiana." (PILAN, 2012, p. 17).

Considerando o que Pilan (2012) diz e o que as correntes principais em filosofia da mente defendem, parece existir um abismo entre o que os filósofos da mente (em especial os materialistas) e o senso comum entendem por mente. Como diz Searle (2006), parece que tais filósofos buscam, idêntico a revolução na física, uma teoria que quebre totalmente com a tradição, que veja o mundo de uma maneira totalmente diferente daquilo que nossas intuições nos mostram.

Parece-nos, não obstante, que a questão fundamental está muito além de um mero preconceito, ou seja, a questão reside na própria posição filosófica adotada pelos cientistas. Dentro das ciências naturais, parece não haver lugar para uma vida mental subjetiva. Com efeito, vendo as coisas por esta perspectiva, permaneceremos numa dicotomia entre aquilo que acreditamos saber sobre nossa vida mental (i.e., subjetividade) e a visão de mundo oferecida pelas ciências naturais, sendo que a única alternativa será escolhermos uma dentre as duas visões de mundo.

Contudo, como acreditamos ter ficado claro ao longo deste trabalho, Searle não concorda com essa dicotomia, pois quando ele diz que sua filosofia aceita o realismo ingênuo da Psicologia Popular, ou seja, nossa consciência de que estados mentais podem ser apreendidos por introspecção simples, o que ele está querendo é reafirmar o caráter mental subjetivo, onde todos os seres humanos, independentemente do grau de

instrução, podem ter acesso direto e imediato. Não que Searle (2004, 2006) acredite que o realismo ingênuo da Psicologia Popular seja suficiente para explicar a natureza da consciência (negando assim todo o avanço científico e filosófico), tampouco que as asserções do senso comum acerca da consciência sejam todas verdadeiras, mas sim que tal posição seria absolutamente necessária, pois partiríamos dela para qualquer tipo de investigação. A função do exame filosófico e científico seria o de complementar os conhecimentos da Psicologia Popular, por vezes corrigindo e eliminando aquilo que é realmente falso (como no exemplo que já demos, a questão da localização da dor). Mas uma eliminação completa não seria possível, pois para isso devemos partir do pressuposto que o realismo ingênuo da Psicologia Popular está, no todo, equivocado. Para Searle (2006), seria inconcebível pensar que toda a Psicologia Popular está enganada, pois se assim o fosse, apenas por uma espécie de milagre a raça humana teria conseguido sobreviver por todo esse tempo.

Como já salientamos no começo desta seção, o que nos parece é que a negação do realismo ingênuo da Psicologia Popular por parte dos materialistas – tal como Searle (2006) os define – justifica-se devido ao receio de que, ao admitir o caráter mental e subjetivo da consciência, retornar-se-ia a algum tipo de dualismo substancial. Mas isso só é possível por conta de uma linguagem que faz oposição entre mente e matéria, dizendo que a primeira é imaterial, evanescente, misteriosa etc., enquanto a segunda é aquilo que realmente constitui toda a realidade. Colocada a questão dessa maneira, o problema se torna realmente insolúvel, pois fica difícil explicarmos como algo que não pertence ao mundo material pode influenciar, e ser influenciado, por este mesmo mundo material. A questão seria melhor colocada se nos perguntássemos como nosso corpo, com a estrutura que tem, é capaz de gerar consciência. Ademais, como esse processo ocorre, efetivamente? Como diz Searle (1998), a pergunta colocada dessa forma é uma rica proposta de pesquisa, que envolverá não apenas filósofos e neurocientistas, mas também cientistas cognitivos, psicólogos, biólogos, físicos etc. Com efeito, acreditamos que a questão mental, dado pelo *insight* do realismo ingênuo da Psicologia Popular, é ainda algo embaraçoso para a nossa atual cosmovisão científica. Mas esse embaraço só é possível se continuarmos com essa linguagem que divide o mundo entre mental e material, introspecção e comportamento.

Com isso vemos que a posição realista de Searle (ao menos no que se refere ao conhecimento do mental) é idêntica aquela que ele tem em filosofia da mente, qual seja, intermediária. Sua posição acerca do problema mente-corpo tenta conciliar o mental,

com sua ontologia de primeira pessoa, dentro do mesmo mundo descrito pelas ciências naturais. A mente seria uma característica emergente de processos neurobiológicos. Assim, devemos antes explicar como esse fenômeno acontece do que tentar eliminar o mental (SEARLE, 2000, 2004, 2006). Da mesma forma, por não ver problemas com o realismo ingênuo da Psicologia Popular, Searle (2006) acredita que a ciência e filosofia (ambas realistas especulativas) devem complementar, explicar e corrigir (quando necessário) as asserções do senso comum acerca da consciência. Ou seja, ambos, realismo ingênuo e especulativo, podem coexistir, não havendo, portanto, uma oposição mutuamente exclusiva entre essas duas visões (ao menos dentro do estudo da consciência). Assim, Searle tem uma posição intermediária porque tenta colocar no mesmo mundo o mental (ontologicamente subjetivo) e o material (ontologicamente objetivo), a Psicologia Popular e as ciências e filosofia.

Não obstante, há várias críticas a essa posição intermediária adotada por Searle<sup>9</sup>. Ainda que muitos aspectos da abordagem searleana venham sendo confirmadas (Freeman e Skarda 1991), acreditamos que Searle, ao tentar dissolver o problema mente-corpo, não tenha dado a palavra final em filosofia da mente. Julgamos apenas que a perspectiva oferecida pelo naturalismo biológico é valiosa enquanto um esforço para compatibilizar a subjetividade consciente com a atual visão científica do cosmos. Ou seja, aceitar a existência do mental, como algo real a ser explicado, deve constituir qualquer tentativa de solução do problema mente-corpo. Contudo, se o realismo ingênuo estiver errado, vale ainda perguntar pela origem e justificativa para a existência dessa concepção segundo os modelos explicativos dominantes na ciência contemporânea.

## 5. Considerações finais

Tratamos ao longo deste artigo da relação existente entre o realismo ingênuo e a solução que o filósofo John Searle oferece ao problema mente-corpo. Colocando os estados mentais conscientes, tais como apreendidos intuitivamente, como um macro

---

<sup>9</sup> Para boas críticas ao trabalho de Searle, em especial a sua filosofia da mente e filosofia da linguagem, cf. [LEPORE, E.; VAN GULICK, R. (org.). *John Searle and his Critics*. Oxford, Blackwell Publishers, 1991]

fenômeno da microestrutura cerebral, Searle tenta situar a consciência dentro de nossa cosmovisão científica contemporânea. Dada essa solução, Searle (1998, 2000, 2006) acredita que devemos investigar cientificamente (através, principalmente, das neurociências) como efetivamente ocorre esse processo, i.e., como cérebros causam consciência. Como vimos, para Searle a existência de estados mentais subjetivos, apreendidos pelo realismo ingênuo, e dentro de certos limites, não é uma proposta absurda. Ela está correta e faz parte, como diz Pilan (2012), do *bom senso* das opiniões comuns. Para Searle (1998, 2006) não há uma profunda dicotomia entre conhecimento científico e popular, pelo menos no que tange aos estados e processos mentais. A diferença é que enquanto o realismo ingênuo do senso comum, expresso na Psicologia Popular, apenas descreve, sem crítica, uma experiência (a experiência de se estar consciente), as investigações científicas procuram responder como isso é possível. Dessa forma, como já dissemos, o realismo especulativo complementaria o realismo ingênuo.

Ao que parece, muitos filósofos e cientistas da mente, ao tentarem solucionar o problema mente-corpo, buscam uma grande e profunda teoria que, idêntica à revolução na física, romperia com a tradição e com nossas crenças de senso comum sobre o funcionamento do mundo (SEARLE, 2006). Como procuramos argumentar, Searle (2004, 2006) não acredita que haja algo de intrinsecamente errado com o conhecimento que o senso comum tem da consciência, pois como tal ele realmente descreve nossos estados mentais subjetivos tais como efetivamente ocorrem. Isso é tudo que a Psicologia Popular se propõe a fazer, descrever a experiência tal como ela ocorreu, e é isso que ela faz. Mas para os cientistas e filósofos que tentam romper com a tradição, isso não é suficiente. Para eles, haveria algo de profundamente errado em se aceitar os estados mentais subjetivos (SEARLE, 2006). Para esses filósofos e cientistas que buscam romper com o realismo ingênuo, nossa apreensão comum dos estados mentais conscientes está completamente equivocada e deve ser, na melhor das hipóteses, substituída. Já para Searle, ao contrário, o realismo ingênuo deve ser compatibilizado com uma visão científica de mundo.

## Referências

AMO, J. A. G. D. Problemas epistemológicos subyacentes a la teoria de la mente de Searle. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n. 3, 2001, p. 297-316.

- FREEMAN, W F.; SKARDA, C. A. Mind/Brain Science: neuroscience on philosophy of mind. In: LEPORE, E.; VAN GULICK, R. (org.). *John Searle and his Critics*. Oxford, Blackwell Publishers, 1991, p. 115-127.
- LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 3 ed., 1999, p. 926-930.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, e ed., 2001, p. 619-623.
- PILAN, F. C. *O conhecimento de senso comum e os limites da Inteligência Artificial*. Marília: UNESP, 2012. 100 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita filho”, Marília, 2010, p. 11-52.
- SEARLE, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Mistério da Consciência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Mind: a brief introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

### **Agradecimentos**

Paulo Uzai agradece à agência financiadora desse projeto, CAPES, por toda ajuda financeira sem a qual não seria possível a produção deste artigo.