

A REDESCOBERTA DA MENTE ENQUANTO PROPRIEDADE DO CÉREBRO: INDAGAÇÕES A RESPEITO DA “CONVENIÊNCIA” COMO CRITÉRIO E FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA EM JOHN SEARLE

THE REDISCOVERY OF MIND AS A PROPERTY OF THE BRAIN: INVESTIGATIONS CONCERNING TO THE "CONVENIENCE" AS A CRITERIA AND A PHILOSOPHICAL FOUNDATION IN JOHN SEARLE

Fabio Julio Fernandes¹

Resumo: Este trabalho pretende entender como John Searle compreende a *mente* enquanto *propriedade* do cérebro. A partir da obra *A Redescoberta da mente*, consideramos, em primeiro lugar, alguns sentidos que parecem caracterizar a investigação de Searle em vista de um redescobrimto da mente. Ora, são visíveis na obra dois sentidos entrelaçados: o científico e o filosófico. Por sentido científico, poder-se-ia denominar esse que aparece desde a introdução e se estende por toda a obra, pois visa estabelecer um estatuto biológico da mente. Já o sentido filosófico é aquele que propõe não reduzir a esfera do *mental* ao olhar objetivo do mundo, o que configura, talvez, sua postura filosófica, sobretudo quando diz que pretende “não decretar ou predizer o futuro da pesquisa, seja em filosofia, ciência ou outras disciplinas”.² Essas são as razões pelas quais seria necessário caracterizar este sentido como *pesquisa*, que num aspecto forte pode ser denominado de *procura* pelo estatuto da mente. O sentido científico, em contraponto, é o fim último da pesquisa, que significa encontrar a solução adequada para o problema sobre a mente, ou, pelo menos, dar um passo correto para a solução; tornando o caminho plano para o redescobrimto da mente. Além disso, estudamos em Searle em que medida a mente exerce relações com o cérebro, e, nessa perspectiva, como seria possível redescobri-la nas interações biológicas com o corpo.

Palavras-chave: Redescoberta da Mente. Cérebro. Corpo. Sentido Científico. Sentido Filosófico.

Abstract: This study aims to understand how John Searle understands the mind as property of the brain. From the book *The Rediscovery of mind*, consider, first, some senses that seem to characterize the investigation of Searle in view of a rediscovery of the mind. Now, are visible in the work both ways intertwined: the scientific and the philosophical. As scientific sense, could be denominated the one that appears since the introduction and extends throughout the work, as it aims to establish a biological status of the mind. But the philosophical sense is one that proposes not to reduce the sphere of mental objective look at the world, which configures perhaps his philosophical stance mainly when it says "not to decree or predict the future of research, whether in philosophy, science and other disciplines". Those are the reasons why it would be necessary to characterize this sense as research, which in a strong aspect can be termed demand for the status of the mind. The scientific sense, in contrast, is the ultimate goal of the research, which means finding the right solution to the problem about the mind, or at least make a right step to the solution; Making the flat path for the rediscovery of the mind. Furthermore, we study on Searle in which extent the mind exerts relations with the brain, and, in this perspective, how could it be possible rediscover it in interactions with the biological body.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – MG, cujo tema da dissertação compreende um estudo sobre *O Descobrimento da mente em Descartes* em contraponto com a *Redescoberta da mente em John Searle*, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. E-mail: ffjuliofernandes@yahoo.com.br

² SEARLE, 2006, p. 326.

Keywords: Rediscovery of Mind. Brain. Body. Way Scientific. The Way Philosophical.

* * *

1. Introdução

Apesar de nossa arrogância moderna sobre o quanto sabemos, apesar da certeza e da universalidade de nossa ciência, no que diz respeito à mente estamos caracteristicamente confusos e em desacordo. Como os proverbiais homens cegos e o elefante, agarramo-nos a alguma suposta característica e proclamamo-la a **essência** do mental. “Há sentenças invisíveis lá dentro!” (a linguagem do pensamento). “Há um programa de computador lá dentro”. (cognitivismo). “Não há nada lá dentro”! (eliminacionismo). E assim por diante, de modo deprimente.³

Estas são as palavras de Searle que, com uma vigorosa provocação, poderiam dar início ao nosso estudo sobre a mente. Pretendemos entender neste trabalho a razão pela qual nosso conhecimento sobre a mente encontra-se, segundo Searle, confuso e em desacordo; mas, mais que isso, nosso objetivo principal é mostrar que a fundamentação filosófica de Searle, na tentativa de solucionar as confusões e os desacordos sobre as questões da mente, assenta-se, parece, não somente na esteira dos avanços científicos, mas, sobretudo, dependente e serva desses avanços. Isso parece sugerir uma atitude passiva, sem questionamento nem luta; o que indica certa conveniência, portanto. Defendemos que conveniência e passividade são termos que não combinam com a índole de qualquer filósofo. Aceitar fundamentos ou teorias sem os criticar indica, com efeito, uma postura menos filosófica, e, dessa maneira, torna-se questionável não somente tal postura, mas toda a argumentação filosófica que procede e se engendra a partir de fundamentos que foram, em certa medida, aceitos sem crítica.

Lemos nos diálogos de Platão que o filósofo se distingue dentre os pretendentes à sabedoria justamente por não se comprometer – sem investigá-los – com princípios que se pretendam firmes e sólidos apenas pela obviedade aparente ou pela maioria que neles acreditam. E mesmo Aristóteles que geralmente parte da boa opinião – *eudoxa* – para mostrar como se chega a princípios e fundamentos verdadeiros, nada aceita da “cultura do óbvio”⁴ sem antes tecer a ela uma crítica radical. Nota-se aí que filosofar,

³ Idem, p. 353.

⁴ Expressão forjada pelo professor Fausto Castilho da Unicamp em seus cursos de Filosofia Moderna para denotar que a Filosofia e o filósofo, em seu caráter excelente, são não apenas contrapontos e paradoxos, mas, sobretudo, se põem como críticas radicais da obviedade e mesmo das teorias postuladas e funcionais

numa perspectiva originária e forte, é pensamento livre que não se compromete com verdades reconhecidas pela maioria ou inquestionáveis do ponto de vista de sua obviedade. Em Descartes é notável a mesma postura filosófica. Sua própria crítica às autoridades e aos fundamentos por elas sustentados assimila em si a atividade filosófica por excelência – o *filosofar* – que configura em Descartes um recomeço que se projeta na procura de princípios incomparavelmente mais seguros que os da tradição e que não podem ser alcançados diretamente por uma *disputatio*. O alcance dos princípios da filosofia projeta a busca pela verdade no horizonte do pensamento, atividade que caracteriza, diz Descartes, o próprio *filosofar*:

A fim de que esse conhecimento [a Filosofia] seja perfeito, é necessário deduzi-lo das primeiras causas, de sorte que, **para procurar adquiri-lo – o que se chama propriamente filosofar** –, é preciso começar pela busca dessas primeiras causas, isto é, dos princípios.⁵ (grifo nosso)

Essa afirmação mostra que o desafio maior a que Descartes se propõe é o de *filosofar* que, a princípio, segundo o excerto acima, é a procura pelas primeiras causas, princípios, ou, visto pela ótica da “metáfora da árvore cujas raízes são a Metafísica”, de modo que as primeiras causas são, para Descartes, as “sementes de pensamentos”⁶ capazes de germinar a árvore da Filosofia. Com efeito, ao voltar à busca pela verdade para o campo do pensamento e não dos objetos ou coisas “fora do pensamento”, nota-se que o *filosofar* em Descartes está na contramão da tradição, pois torna a investigação filosófica para um campo ainda incógnito – campo originário da *cogitatio*.

Vê-se aí que a postura de enfrentar as autoridades da tradição em busca do exercício pleno e livre do pensamento – seja na tentativa de vislumbrar um futuro seguro para as ciências, ou ainda na de se orientar para a emergência da vida prática, sem desprezar o passado ou desdenhar o presente – configura em Descartes a mais verdadeira *atitude filosófica* e remonta à sua própria definição de *filosofar*, citada acima. O *filosofar* exprime-se como a “procura das primeiras causas ou princípios, dois quais a sabedoria será deduzida”. O *filosofar* para Descartes, nota-se aí, está intimamente ligado

da ciência. Se a filosofia é serva das ciências, isto é, sem que se ponha como crítica dos fundamentos e de si mesma, não exerce seu sentido originário, quer dizer, *pesquisa crítica em sentido forte*. Palestra proferida por Fausto Castilho sobre “A descosmificação do mundo” na Universidade Federal de Uberlândia em 2011.

⁵ DESCARTES. 2005, § 2, p. 407.

⁶ DESCARTES, 1999, p. 21.

à *sabedoria*, cujo estudo define, ao menos nessa *Carta-Prefácio*, a própria Filosofia. Entretanto, o que é, nesse texto ao menos, essa tal de *filosofia* para Descartes?

Desejaria explicar, primeiramente, o que é a Filosofia, começando pelas coisas mais comuns: esta palavra, Filosofia, significa o estudo da sabedoria e, por sabedoria, não entendemos somente a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber para a conduta de sua vida para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes.⁷

Ora, se a Filosofia é, como nos mostra o excerto acima, o estudo da sabedoria, é justamente pelo *filosofar* – isto é, pelo exercício livre de uma *busca*, exercício este só possível, como se verá adiante, a partir e por meio do próprio pensamento em sua mais plena liberdade – que será possível alcançá-la. É justamente essa atitude que faz tanto o pensamento quanto a pesquisa⁸ em seu sentido autêntico – *filosofar* – ganharem em Descartes plena autonomia: não haveria modo, meio ou método mais legítimo para o alcance dessas primeiras causas ou princípios, ou mesmo da verdade, que viesse a possibilitar o alcance da sabedoria.

O importante até aqui é mostrar como Descartes, Platão e Aristóteles, no exercício do filosofar, se fazem como contraponto à maneira como Searle pensa o *filosofar*. Descartes, por exemplo, está permanentemente disposto ao questionamento mesmo dos fundamentos e princípios, sejam aqueles que pretendem assentar-se pela autoridade da tradição filosófica ou pelo avassalador desenvolvimento científico atual.

Searle, porém, em certa medida, parece avesso a esse modo de filosofar, porque aceita de antemão – sem pôr em xeque e criticar – duas teorias que sustentam sua filosofia da mente: a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. Para Searle, o fato dessas teorias angariarem o reconhecimento dos cientistas e por terem um funcionalismo evidente são razões suficientes para aceitá-las como fundamentos da filosofia da mente. No entanto, defendemos a tese que aceitá-las sem criticá-las é ter uma postura conveniente com a “cultura do óbvio”, o que sugere que o autor pretende redescobrir a mente, não propriamente através de uma redescoberta filosófica, mas circunscrevendo-a de forma oportuna em razão do desenvolvimento científico. Mas isso não é fácil determinar, pois existem instâncias, tal como o *sentido que Searle confere à pesquisa*, que aproxima a redescoberta da mente de uma perspectiva mais filosófica.

⁷ DESCARTES. 2005, p. 21.

⁸ Acerca da noção de filosofar em Descartes (e outras noções) que em sentido forte pode ser entendido como pesquisa (*Recherche*), apoio-me no livro *O Filósofo e o Autor* de Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, sobretudo nas aulas ministradas por ele no curso sobre Descartes.

Vê-se aí certa tensão na redescoberta da mente em Searle: de um lado o autor aceita de antemão duas teorias certamente importantes, mas não por isso inquestionáveis do ponto de vista filosófico de sua fundamentação. Por outro lado, Searle é um *chercheur*, quer dizer, é um pesquisador que se lança na busca pelo estatuto da mente, e assume sua pesquisa como procura, como *filosofar* no sentido cartesiano, que não decreta ou prediz de antemão qualquer pressuposto sem que passe pelo crivo da própria investigação filosófica.

Posto isso, pergunta-se: não seria questionável o procedimento de John Searle em aceitar como base de sua filosofia teorias que não passaram por uma instância radical de crítica, antes, aceitas convenientemente em razão de serem reconhecidas e legitimadas por parte dos cientistas? Não caberia ao filósofo o exercício crítico dessas teorias antes de apropriar-se delas?

1.1 O descobrimento do *cogito* em Descartes

O excerto citado no início deste estudo mostra uma necessidade de se redescobrir a mente, sobretudo no âmbito de uma visão científica de mundo. A filosofia da mente tem a necessidade de redescobri-la num sentido mais adequado do que teve a filosofia cartesiana que descobriu a mente – segundo o consenso da maioria dos filósofos – numa esfera rigorosamente *extrínseca* ao mundo físico, isto é, numa concepção na qual a mente está não somente *distinta* do corpo, mas, além disso, que ela subsiste independente do corpo. A noção de independência da mente em relação ao corpo é tema notável em toda a História da Filosofia. Mas é Descartes e sua filosofia, talvez, que torna a questão da distinção e união da alma e do corpo um problema grave.

Nas *Meditações*, sobretudo na *Segunda*, Descartes precisa que a mente – a existência do *cogito* ou da substância pensante – é descoberta numa instância não tributária do corpo.

Eu, eu sou, eu, eu existo [...] isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão [...] Não sou a compaginação destes membros, chamada de corpo humano; não sou também um ar sutil, infuso nestes membros; não sou um vento, nem um fogo.⁹

⁹ DESCARTES, 2004, p. 49.

Vê-se aí que a descoberta da mente em Descartes se dá, num primeiro momento, numa esfera distinta do corpo. E não somente do corpo, mas é concebida num âmbito inteiramente distinto até mesmo de qualquer raciocínio lógico, tal é a afirmação de Descartes nas *Respostas às Segundas Objeções*:

[...] Mas, quando **percebemos** que **somos coisas pensantes**, trata-se de uma **primeira noção** que **não é extraída de nenhum silogismo**; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma **coisa conhecida por si**; **ele a vê por simples inspeção do espírito**. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele **sentir em si próprio** que **não pode se dar que ele pense, caso não exista**. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares.¹⁰ (grifo nosso)

Este excerto mostra claramente que a mente não pode ser descoberta por recursos lógicos como é, por exemplo, o silogismo, ao invés, por uma “simples inspeção do espírito”, o que sugere que só possa ocorrer numa instância distinta não apenas do corpo, mas distinta também daquela dos raciocínios lógicos, como é o silogismo e, então, por um *modo* também diferente de qualquer artifício de ilação.

Nota-se que não é pela força de um procedimento lógico que é possível perceber esta *primeira noção*: “somos coisas pensantes”. A percepção da existência do *eu penso* se dá, ao invés, por uma “simples *inspeção* do espírito”, o que sugere que só possa ocorrer numa instância distinta – e também *primeira* – daquela dos raciocínios lógicos, como é o silogismo e, então, por um *modo* também distinto de qualquer artifício de ilação. Como diz Descartes, esta *primeira noção* é percebida “como uma coisa conhecida por si”, quer dizer, *imediatamente*, sem necessidade de qualquer outra noção ou ideia anterior, como também sem qualquer recurso lógico. Se fosse o caso de concluirmos, por silogismo, que “somos coisas pensantes”, seria necessário, diz Descartes, recorrer e, portanto, já ter conhecida de antemão a premissa maior “tudo que pensa é ou existe”, para então dela deduzir: *se penso, então existo*. Mas é esta *percepção* – que no silogismo seria a conclusão – que permite, na verdade, a formulação da proposição *tudo que pensa é ou existe*, e, portanto, não pode ser apreendida por meio de um silogismo, mas por um “*sentir em si próprio* que não pode se dar que ele [o que pensa] pense, caso não exista”. A existência do *cogito* se dá, então, por um *sentir* que o

¹⁰ DESCARTES, 1973, p.168.

pensamento *experimenta* em si mesmo, por uma *experiência própria* do pensamento quando *pensa, imagina, duvida, nega, afirma, deseja, ama, odeia, sente* – isto é, por um experimentar ou *experienciar* o pensar em suas múltiplas maneiras ou *modos*.

1.2 O significado de Sentir para Descartes

Mas o que significa esse surpreendente *sentir em si próprio* pelo qual se dá a *percepção* – ou a experiência – da existência de que *somos coisa que pensa*, isto é, do descobrimento do *cogito* ou da *mente* em Descartes? Tanto o Artigo 9 dos *Principia* –

Pelo termo “**pensamento**” entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, **ocorrem em nós**, na medida em que há em nós uma consciência delas. E assim, não apenas **entender, querer, imaginar**, mas também **sentir é aqui o mesmo que pensar**. Pois, se eu disser: “eu **vejo**” ou “eu **ando**, logo existo” e entender isso da visão ou do andar, que se realizam com o corpo, a conclusão não é absolutamente certa, visto que, como muitas vezes ocorre nos sonhos, posso presumir que estou vendo ou andando, ainda que não abra os olhos e não saia do lugar e, talvez, até mesmo, ainda que não tenha um corpo. Mas, se eu entender isso **do próprio sentido ou da consciência de ver ou de andar**, ela é inteiramente certa, porque se refere neste caso à **mente**, que é a única a **sentir ou pensar** que está vendo ou andando.¹¹

– quanto a *Segunda Meditação* – parecem indicar um caminho para a compreensão da natureza desse *sentir*:

Parece-me *todavia* que vejo, **ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso**. Isto é o que para mim se chama propriamente **sentir**, o que, tomado assim, precisamente, **nada mais é do que pensar**.¹²

Como se nota nas citações acima, *sentir* é o mesmo que *pensar*, em Descartes. É, assim, um *modo da coisa que pensa* ou da *substância pensante*. Ao fazer a análise do *sentir*, Landim mostra que sua natureza se divide em dois momentos distintos: o *sentir* se dá, num primeiro momento, pela ação dos corpos exteriores sobre os órgãos corporais, cujo resultado seria, então, o segundo momento do *sentir*, percebido agora, por sua vez, de forma *imediate* pela mente, dada sua *íntima ligação com o corpo*. Essa *percepção sensível*, na mente, distingue-se entre a *consciência* desse *sentir*, desse *afetar-se* do corpo por algo que lhe é exterior e o *conhecimento* que se forma *a partir* dessa consciência. Esse desdobramento é capaz de revelar um sentido preciso do que é

¹¹ DESCARTES, 2002, p. 28.

¹² DESCARTES, 2004, p. 53.

efetivamente *conhecer* em Descartes, em distinção do que é estritamente *perceber*, isto é, ter exclusivamente *consciência de algo* num *sentir* anterior a qualquer conhecimento:

Ter consciência não é conhecer, é simplesmente **ter presente um puro aparecer (na consciência)**. Neste caso, *ser* se reduz a *aparecer*. Conhecer sensivelmente é um ato do espírito que afirma (ou não) como realidade o que aparece na consciência sensível, portanto, a **consciência de sentir** (ou a **percepção sensível**) e o **conhecimento sensível são dois momentos logicamente distintos**: “*pois é, ao que me parece, somente ao espírito [ad mentem solam], e não ao composto de espírito e corpo [non autem ad compositum], que compete conhecer a verdade dessas coisas [que existem fora de nós].*”¹³

Daí se vê que *ter consciência*, isto é, “ter simplesmente presente um puro aparecer” parece confundir-se com a própria *percepção sensível*, que não é ainda, a rigor, *conhecimento*. Este se distingue daquela por ser da competência exclusiva da mente, como mostra o excerto da *Sexta Meditação* feita por Landim. Já o *sentir*, na medida em que permite supor a *afecção do corpo* por coisas exteriores, envolve uma *interação entre corpo e mente*, tal como se vê na sequência do artigo 48 dos *Principia*, já citado anteriormente:

[...] Mas também **experimentamos em nós certos outros conteúdos [percebidos] que não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só ao corpo**, e que, como se mostrará mais abaixo em seu lugar, **provêm da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo**, a saber, o **apetite** como a **fome**, a **sede** etc. E, do mesmo modo, as **emoções** ou *pathemata* do ânimo, que **não consiste no pensamento só**, como a **emoção da ira**, da **hilaridade**, da **tristeza**, do **amor** etc. E, por fim, todas as **sensações** como a de **dor**, de **cócegas**, de **luz** e de **cores**, de **sons**, de **odores**, de **sabores**, de **calor**, de **dureza** e de **outras qualidades tácteis**.¹⁴

À diferença do conhecer, que exige certo juízo de afirmação ou negação da realidade do que se dá ou aparece à consciência com o *sentir*, a *percepção sensível* é uma *experiência imediata* desse *puro aparecer*.¹⁵ Assim compreendido, o *sentir* se mostra como um *modo de pensar*, um *modo da coisa pensante* e, como *experiência imediata*, e num segundo momento – da união da mente com o corpo – mostra-se, então, como uma *noção primitiva*, isto é, como uma *primeira noção* ou *causa primeira*, que não pressupõe ou exige nada para a sua apreensão no próprio pensamento.

¹³ LANDIM, 1992, p.86.

¹⁴ DESCARTES, 2002, p. 63.

¹⁵ Ibidem.

1.2.1 O sentir como o possível modo mais originário do pensamento

Entretanto, o “sentir em si próprio” da própria existência do *cogito* ou da *coisa pensante* parece distinguir-se, em certa medida, do *sentir* como a *percepção do afetar-se do corpo por algo exterior*, tais como são todos aqueles conteúdos da percepção sensível que se referem à “estreita e íntima união de nossa mente com o corpo”, entre os quais, o apetite, a ira ou amor, a dor ou as cócegas, as cores, os sons, os sabores e coisas afins. Este *sentir em si próprio* parece, antes, ter uma certa natureza especial, na medida em que é justamente através desse *sentir* que *o pensamento se percebe e, então, se descobre como existente* – como uma *coisa que pensa e, então, é*.

Essa dimensão do *sentir* parece tratar-se, portanto, de um *perceber mais originário*, que dá ao pensamento a consciência de existir: é quase que um *sentir primordial do pensamento* em “estado originário”, em “estado de nascimento”. É nessa perspectiva que se pode entender o *pensamento* como uma *aquele sentir em si mesmo* das *Respostas às Segundas Objeções*.

1.2.1.1 Sobre o conceito de noções primeiras

Em Descartes *noções primitivas* são *primeiras* até mesmo em relação às *noções comuns*, que são, para ele, os princípios lógicos, como por exemplo, o princípio de *não contradição*. As *noções primitivas* são aquelas unicamente pelas quais é possível efetivamente conhecer coisas¹⁶. Nesse sentido, os princípios lógicos ou *noções comuns* são apenas regras da razão sem relação alguma com o conhecimento efetivamente existente de uma coisa. As *noções comuns*, embora sejam também compreendidas como *primeiras* segundo o modo como o pensamento é capaz de apreendê-las, ainda assim necessitam, para serem não apenas descobertas, mas também aplicadas, que o pensamento já disponha previamente do conhecimento de coisas, só possível, portanto, por noções cujo caráter não seja meramente lógico ou formal, mas que tenham realmente acesso a conteúdos de coisas, tais como o fazem, com efeito, as *noções primitivas*. Isso significa que, embora ambas sejam *primeiras* no que concerne ao modo *imediato* com que o pensamento as apreende ou conhece, as *noções primitivas* possuem

¹⁶ A. T., v. III, p 18-23, cartas a Elisabeth de 21 de maio, Coleção: Os Pensadores, pp. 309-310.

mais *primariedade* que as *noções comuns*, uma vez que estas, na ordem da descoberta bem como no exercício de sua função própria, pressupõem aquelas. Pode-se dizer, portanto, que, em Descartes, a dimensão *ontológica* das *noções primitivas* – conteúdos de coisa, conteúdos de *res* – é *primeira* em relação até mesmo à dimensão lógica na ordem dos descobrimentos alcançados pela *cogitatio*. Daí chamarem-se *primitivas* em distinção das *noções comuns*.

Mas que importa o conceito de *noções primitivas* e sua distinção dos princípios lógicos? Importa que, para Descartes, a união da alma com o corpo configura uma *noção primitiva*, que é descoberta numa esfera que antecede a dimensão lógica do pensamento, mas que exige uma interação íntima com o corpo. A mente só conhece as coisas fora do pensamento nessa perspectiva da união. Essa concepção, sobretudo tematizada e estudada pela tradição fenomenológica desde Husserl, procura justamente explorar a atualidade do pensamento cartesiano, porque investiga uma instância do pensamento que uma leitura de Descartes até então não foi capaz de revelar. Pois, confunde-a com o sujeito transcendental kantiano, sobretudo na perspectiva do neo kantismo. Ora, o percurso desse estudo, procurando trazer à tona a esfera do pensamento mais originária como um dos campos mais profícuos a se explorar em Descartes, e pretende indicar à Filosofia da Mente também a riqueza e conseqüentemente a complexidade que envolve todas as dimensões dessa esfera, incluídas aí: a evidência, a luz natural, a intuição, certeza, clareza e distinção. Modos pelos quais o pensamento originário procura descobrir a verdade numa esfera aquém da Lógica. Justamente por isso deriva a extrema dificuldade de uma pesquisa que se debruça sobre esse campo de problematidade. Nesse sentido, esse estudo não é de modo algum conclusivo, mas, antes, se põe como abertura à interlocução mais atual dos estudos cartesianos com a Filosofia da Mente, neste texto em específico, com a Filosofia de John Searle.

Certamente é necessário investigar e mostrar precisamente o que é a noção primitiva – a da união da mente com o corpo – e quais suas implicações na filosofia cartesiana. Todavia, esse não é o nosso objetivo principal neste texto. O pequeno parêntese que fizemos sobre o modo como Descartes realiza o descobrimento do *cogito* serve apenas para explicitar que nossa proposta é ler os filósofos da mente a partir de um viés fenomenológico. E de buscar uma interlocução possível da mente entre as escolas analíticas e fenomenológicas. Assumimos, portanto, um texto cujo caráter é ensaístico.

Posto isso, retomemos o fio do texto. Como foi enunciado, e de modo algum conclusivo em nossa análise, a mente é descoberta, parece, em Descartes, por um *sentir*, um *perceber originário* que *algo* pensa, que *algo* então é. Se em Descartes *sentir* é *pensar*, talvez se possa dizer, então, que esse *sentir* que revela ao próprio *pensamento* o seu existir seja também, como o *pensamento*, um *atributo principal* da *coisa pensante*, possivelmente o *modo* mais originário da *res cogitans* – um *perceber originário* que revela o próprio *cogito*, isto é, a experiência em que se dá o *puro aparecer do pensamento ao pensamento*.

Talvez seja essa instância do puro aparecer do pensamento ao pensamento por meio desse *sentir primordial* que revela a dimensão também mais originária da *cogitatio*, tal como explicitada por Soares, no artigo *O sentido da cogitatio em “A busca da verdade” de Descartes*.¹⁷ Assim como o *dubito*, em *A busca da verdade*, “revela a natureza imediata, experiencial, concreta e não reflexiva do cogito”¹⁸, “o *sentir em si próprio*” das *Respostas às Segundas objeções* revelaria, do mesmo modo, a instância mais originária da *cogitatio*, instância esta que mostra, por sua vez, o *cogito* a partir de um *sentir que pensa*, a partir, portanto, do próprio *ato* de pensar, que se manifesta como um *sentir*. Dessa maneira, é possível pensar que não há nenhuma anterioridade da substância pensante em relação a seu próprio *atuar* ou o *atualizar* o pensamento. É como se a *cogitatio* fosse anterior ao próprio *cogito* e o fizesse “nascer”. Assim como diz Soares no mesmo artigo: “O existo não exige ego como pressuposto lógico, mas o apreende diretamente.”¹⁹

Ora, se essa instância mais originária da *cogitatio* ou do pensamento é aquela do puro aparecer e, assim, anterior a qualquer exercício de conhecimento por expedientes lógicos, trata-se, então, de compreender como se dá nessa esfera do puro aparecer, a percepção ou a descoberta das *noções ou naturezas simples – as noções primitivas* –, sobretudo a união entre a mente e o corpo, a partir das quais se vão construir conhecimentos. Como e por quais meios o pensamento é capaz de alcançar, nessa instância de um perceber anterior a qualquer conhecer, tais *noções primitivas*? Seria a *meditação* a chave que torna possível adentrar nesse campo originário e, dessa maneira, possibilitar compreender como se dá tal alcance?

¹⁷ SOARES, Alexandre. O Sentido da Cogitatio em “A Busca da Verdade” de Descartes. *Revista Educação E Filosofia*, Vol. 25 - Número Especial, 2011.

¹⁸ *Ibidem*, p. 305.

¹⁹ *Idem*, *Ibidem*.

2. Que é meditar em Descartes?

É aí que se pode compreender o sentido do *meditar* em Descartes: se a Lógica não pode alcançar essa *instância do puro aparecer* em que se descobrem essas *noções primeiras* na ordem da constituição dos conhecimentos, então, é preciso perscrutá-la por outro expediente, qual seja, o de *lançar-se ao experimentar do próprio pensamento*, à *experiência do pensamento*, desse *sentir-pensar* originário, para então compreender como o próprio pensamento alcança os seus próprios expedientes ou recursos de “percepção” ou de *descobrimto* dessas *noções primitivas* – ideias originárias para a formação de todos os outros conhecimentos.

O expediente da *meditação* talvez signifique uma *virada*, no percurso investigativo de Descartes, que o leve a transcorrer da busca pela verdade para a experiência desse *sentir-pensar* por excelência. Ou seja, para aquela instância da experiência que permita o desenlace dos pré-juízos, dos preconceitos adquiridos da tradição e da infância, e, então, que possibilite a Descartes prosseguir na busca pelo critério de verdade capaz de assegurar o alcance de conhecimentos verdadeiros, o que exige, como se buscou explicitar aqui, a exploração do campo mais originário da *cogitatio*. Na perspectiva da exigência da investigação cartesiana, é como se a *meditação* se oferecesse como a única experiência efetivamente capaz de *revelar* a natureza mais originária da *cogitatio*. Como se o próprio pensamento, em face das insuficiências dos procedimentos da tradição para alcançar a verdade, exigisse de Descartes o *meditar*, isto é, um *experimentar* do pensamento pelo próprio pensamento. *Meditar* é, então, pensar como puro experimentar da *cogitatio*.

2.1 A dúvida hiperbólica

Seria, pois, a dúvida, expediente metodológico fundamental desse experimentar puro da *meditação*, a potência que permitiria reencontrar o pensamento nessa instância anterior, isto é, aquém dos raciocínios lógicos, das ilações, da linguagem? A sinopse à *Primeira Meditação* parece sugerir essa perspectiva:

Expõem-se na Primeira Meditação **as causas por que podemos duvidar de todas as coisas**; principalmente das materiais, ao menos **enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora**. E, mesmo que **a utilidade de uma dúvida tamanha** não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por **deixar-**

nos livres de todos os preconceitos, por **aplainar um caminho** que facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que **já não possamos duvidar** das coisas.²⁰

Nota-se aí que um dos propósitos de Descartes é de pensar livre de preconceitos. Na perspectiva de nosso estudo, pensar livremente mostra-se como a exigência e a urgência de reencontrar essa espontaneidade primeva, em que residiria a autêntica potência do pensamento para lançar-se a investigar, sem pressupor de antemão, a existência das coisas ou que a certeza do alcance da verdade pela “força de algum recurso lógico”. Isso mostra que, se se pode alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas, isso só será possível, parece, na medida em que o pensamento se encontrar nessa mais esfera originária e espontânea.

E para procurar essa esfera, na qual seja possível se assegurar do conhecimento verdadeiro, Descartes percebe a necessidade de duvidar radicalmente de todas as coisas. Assim, cabe à *dúvida hiperbólica* o papel de “aplainar” um caminho para o pensamento, isto é, de *revigorar* a potência do pensamento e fazê-lo reencontrar a sua condição originária. Se duvidar radicalmente, como se pode notar, tem por objetivo “aplainar” o caminho para o pensamento, isso não significaria, talvez, *reavivar* essa condição originária do pensamento, a fim de proporcionar o reencontro desse *sentir-pensar da cogitatio*?

Ora, se a *meditação* é um expediente no qual a dúvida exerce o papel de radicalizar qualquer juízo acerca da verdade dos conhecimentos já tidos como certos, poderíamos dizer que ambas se mostram como uma maneira de reencontrar o campo “originário da *cogitatio*”, isto é, o campo do *sentir primitivo*, do “puro aparecer”, no qual o Sol arde antes de qualquer explicação, como um aparecer inalienável, cuja presença se revela espontaneamente.

Maurice Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção*, nota que a busca de Descartes tem esse sentido de procura por essa condição originária e espontânea. Diz Merleau-Ponty:

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.²¹

²⁰ DESCARTES, 2004, p. 19.

²¹ MERLEAU-PONTY, 1994, p. 4.

Vê-se aí que o reencontro com as coisas mesmas esse dá antes de qualquer determinação, a respeito da qual o conhecimento “sempre *fala*”. Como diz Merleau-Ponty, “as coisas e o mundo estão em um tecido sólido, eles não esperam nosso juízo, não esperam nossa consideração para existir”.²² Isso nos permite entender que a *meditação*, em Descartes, tem o sentido de ser o momento de silêncio, no qual a *dúvida* faz calar a Lógica, a erudição, a Escola, a tradição, pois, esse instante de silêncio é reservado para que se erga a voz de outro interlocutor: a própria experiência do *sentir-pensar*. É nessa perspectiva que a *dúvida* se mostra como o instrumento pelo qual a *meditação*, em seu percurso, segue cuidadosamente “aplainando” o caminho para que a *cogitatio* originária revele – torne *evidente* – por sua própria espontaneidade, as próprias coisas.

É justamente esse exhibir-se ao pensamento de forma evidente que sugere a *evidência* como um possível critério descoberto pelo próprio pensamento quando se põe em exercício livre e espontâneo, isto é, em sua instância mais originária. Soares parece deixar bastante claro essa estreita ligação entre a *evidência* e *pensamento* ou, mais que isso, chega mesmo a indicar que o mais profícuo expediente do pensamento ou da *cogitatio* originária seja a própria *evidência*:

A explicitação da *cogitatio* originária (do aparecer puro) no sentido de *rechercher* a verdade a trata como *evidência*, que é noção correlativa, é um aparecer correlativo. A *cogitatio* deve se ater ao evidente para que o seu valor originário seja restituído, na medida em que foi ocupada pelos falsos pensamentos, e para que aquela condição ideal de atividade espontânea seja encontrada. De algum modo, a linguagem, os preconceitos, a infância, a memória-traço cerebral nos distanciam de nós mesmos, da *cogitatio* originária. Nessa perspectiva, quando procuro o evidente na *cogitatio* procuro restituir-lhe a sua condição original.²³ (grifo nosso)

3. A redescoberta da mente em Searle

O descobrimento da mente, em Descartes, se dá, nota-se aí, numa instância não somente mais originária que o âmbito da Lógica, mas, mais que isso, trata-se de um descobrimento não tributário ao corpo. O *pensamento*, o *cogito*, a *mente*, é, portanto, descoberta numa esfera estritamente mental. Porém, quando se trata de *conhecer* efetivamente uma coisa, Descartes repensa esse descobrimento dizendo existir uma

²² Idem, p.6.

²³ Descartes, 2005, p. 307.

união entre a mente e o corpo, o que será investigado precisamente não neste texto, mas num outro momento.

Esse breve percurso sobre o descobrimento do *cogito* foi necessário para mostrar não apenas, como exemplo, a dificuldade com a qual Descartes busca alcançar os princípios de sua filosofia, e como ele mesmo enfrenta a dificuldade de engendrar-los em sua teoria.

Em objeção à esse modo de filosofar Searle se opõe como antítese. Porém, ele não somente se opõe a Descartes, mas contra qualquer concepção que aparentemente se assente na distinção ou na separação mente-corpo. Searle, como veremos, não concebe a mente subsistente por si mesma e nem numa interação como pensa Descartes. Muito ao contrário, a mente é tributária do cérebro, porém, não redutível a ele. A questão, então, é mostrar, primeiramente, como é possível que o cérebro seja causa da mente e, em segundo lugar, como a mente, à sua causa, não se reduz.

Para mostrar como isso é possível, Searle se opõe ao vocabulário arcaico da tradição da filosofia e às hipóteses caducas a ele atreladas. Mas, opõe-se em proveito de um problema filosófico do qual tenta se subtrair: como elucidar, na mente, a distinção entre as características que lhe são *intrínsecas*, no sentido em que existem independentemente de qualquer observador, e as características relativas ao observador. Para Searle, talvez, os filósofos da mente estão em confuso desacordo porque mais se preocuparam com as características relativas ao observador, que certamente existem enquanto realidade subjetiva, mas não como realidade *intrínseca* do mundo físico.²⁴

É assim que, para Searle, manifesta-se o *filosofar* enquanto pesquisa, isto é, numa investigação que projeta o *filosofar* no exercício de bem distinguir duas esferas indissociáveis da mente: a parte *intrínseca*, que existe de modo emancipado de qualquer observador, e, portanto, objetiva; e a parte relativa ao observador, isto é, subjetiva. Poderíamos dizer que a parte *intrínseca* da mente é tributária do corpo, enquanto que a parte relativa ao observador, apesar de emergir da realidade física e corporal, possui certas características que escapam a uma determinação estritamente fisicalista. Daí Searle dizer que “nem toda a realidade é objetiva; parte dela é subjetiva”.

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a tese central de Searle é mostrar que tanto a *consciência* quanto a *intencionalidade* são características *intrínsecas* do mundo físico, e, portanto, necessárias e não suprimíveis. São processos biológicos causados por

²⁴ SEARLE, 2006, p. 4.

processos neurônicos. A tese central da *Redescoberta da Mente* é mostrar que esses processos emergem e existem de maneira independente de qualquer consideração de um observador externo. Por outras palavras,

A elucidação desse problema deve-se configurar numa franca tensão com os avanços da ciência contemporânea, numa radical exigência de reforma do vocabulário filosófico que ofereça novas formas de explanações ao alcance da presente situação da ciência atual. Não se quer com isso dizer, todavia, que Searle pretende romper com toda a filosofia da mente. Mas, certamente, orienta suas especulações filosóficas por meio do conúbio com a ciência.

Ora, se a filosofia da mente – apesar de toda sua arrogância moderna – se encontra em desacordo quanto “à essência do mental”, pergunta-se: em que medida é possível uma filosofia que redescubra a mente distinguindo nela as características que lhe são *intrínsecas* das que são subjetivas? Searle nota, que até o presente momento no âmbito da filosofia da mente, que não é possível assegurar-se de qualquer posicionamento filosófico. O que não permitiu até então a distinção proposta pelo autor. Daí ser necessário investigar qual a melhor via para a direção dos estudos da mente. É, então, no âmbito da investigação e, sobretudo, de uma posição filosófica que Searle pretende buscar uma elucidação que permita reconhecer o *intrínseco* e o não *intrínseco* como *verdadeiro*, quer dizer, como processos situados no mundo físico. Longe de ser, assim, alcançada a partir do mero conhecimento erudito, histórico ou mesmo no âmbito restrito da *disputatio* contemporânea. Contudo, uma vez que Searle, como se viu, esgota a pretensa suficiência da descoberta da mente no âmbito da História da Filosofia e da confusão dos filósofos da mente, haveria, então, no âmbito científico ao menos alguma teoria que seja como que um *index* para a redescoberta da mente?

3.1 Qual o sentido de uma redescoberta da mente?

Ora, o termo *descoberta* sugere um ato, quer dizer, a possibilidade de encontrar algo e, assim, poder determiná-lo enquanto tal. Descobrir é conhecer o que estava oculto. O velado é desvelado quando se encontra aquilo que estava escondido. Nota-se, no entanto, que Searle fala não de uma *descoberta*, mas de uma *redescoberta da mente*.²⁵

²⁵ Ibidem, p. 1.

Vê-se aí que o uso do termo *descoberta* acompanhado do prefixo – *re* – parece sublinhar a noção de recomeço e, assim, indica a necessidade de reaver o modo de compreender a própria mente a partir da elaboração de um novo roteiro filosófico, que leve em conta o cenário já disposto pelo conjunto de teorias e descobrimentos da ciência contemporânea. Por outras palavras, o percurso da pesquisa filosófica que Searle pretende indicar, bem como a redescoberta da mente, exige da filosofia sua radical inserção no cenário já disposto pelos descobrimentos científicos atuais.

Searle percebe, assim, que é o desenvolvimento das ciências que exigem da filosofia uma precisão mais rigorosa quanto ao estatuto do mental, e não o contrário, quer dizer, a filosofia como aquela que poria em xeque os fundamentos da ciência. Poderíamos dizer, a partir de Searle, que a tarefa da filosofia é, no presente momento, buscar fundamentos que elucide tanto a esfera *intrínseca* quanto a subjetiva. E, além disso, tentar mostrar que ambas as esferas são indissociáveis, pois estão situadas no mundo físico como qualquer outra coisa física.

A filosofia enquanto busca pelo estatuto da mente suspende, assim, a veneração do passado e da erudição filosófica. É como se Searle dissesse que venerar o passado a proveito somente de acúmulo de erudição fosse algo insidioso para a pesquisa filosófica. Tal postura – a erudição como acúmulo de conhecimento ou reiteração de um vocabulário arcaico – tem a aparência de ser benigna, mas pode ser ou tornar-se grave, quer dizer, sujeita a preconceitos que impendem o vislumbre daquilo que é realmente importante para redescobrir a mente. A própria crítica que o autor faz ao meio “histórico intelectual” (que torna difícil enxergar soluções simples sobre a questão mente-corpo) assimila em si a atividade filosófica por excelência desse filósofo – *a pesquisa filosófica inerente à descoberta científica* – que configura em Searle não apenas um caminho plano para que a filosofia da mente exponha novas formas de explanação, mas, sobretudo, revela que, a quem se pretenda filósofo da mente, é indispensável um olhar estrábico, quer dizer, é preciso mirar um olho nas características *intrínsecas* do mundo físico, na qual pulsam os avanços científicos, porém, sem prescindir de um olhar filosófico que percorre tanto a dimensão objetiva quanto a realidade subjetiva da mente. Por outras palavras, Searle pretende circunscrever a redescoberta da mente numa esfera científica sem prescindir da esfera filosófica. O desafio é mostrar que a realidade objetiva e subjetiva, mesmo que se fale em duas esferas, são indissociáveis.

Searle sugere, assim, um vínculo entre os avanços científicos e a necessidade de uma filosofia que, através desses avanços, redescubra o estatuto da mente. É notório,

porém, que são os avanços da ciência que ditam o ritmo da pesquisa filosófica e não o contrário. Tais avanços mostram-se, assim, como que a engrenagem da pesquisa filosófica. Por isso mesmo, é a ciência que propõe à filosofia a busca pelo estatuto do mental. É a ciência que exige a privação do vocabulário antigo que traz consigo, atrelado, um conjunto de hipóteses rudimentares. Tal procedimento – o de repetir o vocabulário e as hipóteses do passado – estiola a pesquisa filosófica e a põe numa condição incompatível com o cenário científico. Antes, Searle diz que “para expressar o que sabemos ser verdadeiro, devemos desafiar as hipóteses por trás do vocabulário tradicional”.²⁶

Com efeito, a linguagem, o conceito, a hipótese rançosa não devem ser utilizados a proveito de enfeitar os estudos ou a pesquisa. Logo que se abusa dessa postura, a pesquisa filosófica se degenera. Antes, Searle propõe o *filosofar* como um desprender-se da velha metafísica cartesiana; trata-se, portanto, de reescrever a história da filosofia da mente com o vocábulo da teoria atômica da matéria e com a tinta da teoria evolutiva da biologia.²⁷ O descobrimento da mente nota-se aí, é projetado no suporte de duas teorias que oferecem, talvez, “novas formas de explicações filosóficas”²⁸, novas hipóteses. Elas apontam, diz Searle, para novas perspectivas filosóficas, ou seja, para novos estudos sobre a problemática da mente e sobre do corpo.

4. A reforma dos estudos

Com efeito, se quisermos compreender a mente de maneira a determinar o seu estatuto e, mais que isso, tornar possível novas formas de explicações no cenário científico atual, é indispensável uma reforma dos estudos da filosofia da mente. É preciso, segundo Searle, estabelecer um novo vocabulário que possibilite tais explicações ao concurso da ciência. O excerto abaixo da *Introdução da Redescoberta da Mente* sugere tal reforma, e pressupõe aquele olhar estrábico – *científico e filosófico* – suposto anteriormente. Diz Searle:

Como considero a consciência o fenômeno mental principal, quero começar um exame sério da consciência em seus próprios termos (...) E quero fazer algumas propostas para reformar nosso estudo dos

²⁶ SEARLE, 2006, p. 11.

²⁷ SEARLE, 2006, p. 127.

²⁸ SEARLE, 2006, p. 326-327.

fenômenos mentais de uma maneira que justifique a esperança na redescoberta da mente.²⁹

O excerto acima mostra que a reforma dos estudos é fundamental para compreender e justificar um exame sério da consciência. Tal reforma sugere, então, que a redescoberta da mente depende de expedientes incomparavelmente mais seguros que os da tradição, e que não podem ser alcançados diretamente por uma *disputatio*, por uma mera posição filosófica, uma citação de autor ou mesmo por meio de uma nota qualquer. Não se quer dizer com isso, todavia, que Searle não tenha nenhum posicionamento filosófico. Entretanto, certamente, ele não pode valer-se apenas de um ou outro posicionamento. A própria condição do problema propõe justamente essa postura de privar-se das “muitas notas de rodapé”³⁰ e da *disputatio* dos estudiosos contemporâneos.

Poderíamos dizer que soluções meramente formais, quer dizer, que estão circunscritas apenas na esfera de uma lógica formal talvez sejam insuficientes para inserir a mente no âmbito dos descobrimentos científicos atuais, o que mostra, com efeito, que o alcance daquela *distinção* – entre características *intrínsecas* e relativas ao observador – só será possível na medida em que a filosofia da mente abandone qualquer posicionamento que atrofie e enrijeça a pesquisa. Muito ao contrário, Searle mostra que a filosofia não deve se comprometer com o pensamento que se pretenda dogmático, antes, deve comprometer-se com a *pesquisa* e com a perspectiva do *descobrimento* que podem elucidar, mais que um mero posicionamento, formas de explicações adequadas, quer dizer, explicações que busquem compreender a mente em suas características *intrínsecas* e *subjetivas*.

Todavia, já que a pesquisa, para Searle, é sempre contínua e jamais dogmática, o filósofo corre o risco, talvez como nunca anteriormente, de hoje ser lido e respeitado, mas amanhã execrado. Uma doutrina filosófica pode ser no início uma descrição verossímil da mente; passam os anos e é um mero capítulo carregado de conceitos vagos, notas de rodapé e sentença tosca – da História da Filosofia. Essa parece ser a posição de Searle enquanto filósofo: trata-se de um redescobrir a mente num âmbito inteiramente despido de qualquer preconceito do passado histórico da filosofia e dos posicionamentos enrijecidos de alguns filósofos da mente.

²⁹ SEARLE, 2006, p. 1.

³⁰ SEARLE, 2006, p. 6.

A redescoberta da mente está ao alcance segundo Searle: “de qualquer pessoa instruída desde o início de um estudo sério sobre o cérebro há cerca de um século”, estudo que pressupõe a ciência como que suporte, como base, tanto para a reforma dos estudos, como para a construção de um vocabulário que torne possível novas hipóteses.

5. A noção de consciência e o seu “lugar” há cerca de um século

A visão de mundo científica é o caminho pelo qual o filósofo deve redescobrir a mente e, nesse sentido, mostrar novas hipóteses e novas formas de explicações filosóficas, a partir de um vocabulário que articule a filosofia com a visão de mundo que já está disposta pela ciência contemporânea. Entretanto, Searle diz que “nossa visão de mundo científica é extremamente complexa e inclui todas as nossas teorias geralmente aceitas sobre que espécie de lugar é o universo e como ele funciona”.³¹ Afirmar que é preciso inserir o descobrimento da mente neste cenário parece soar como algo muito vago, pois inclui, segundo Searle, “teorias que abrangem desde a mecânica quântica e a teoria da relatividade até a teoria das placas tectônicas da geologia e a teoria do DNA da transmissão hereditária”.³² Searle, assim, propõe uma delimitação do campo da pesquisa filosófica, ou melhor, ele circunscreve a filosofia da mente na esfera das teorias mais fundamentais, quer dizer, mais adequadas a ponto de não poderem ser ignoradas. São elas: a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. A investigação filosófica deve ter em vista essas duas teorias, pois parecem indicar um caminho para a solução do problema central de Searle, que redescobrir a mente a partir de nossa visão de mundo científica atual.

Searle quer reescrever, então, a história da filosofia da mente com o vocábulo da teoria atômica da matéria e com a tinta da teoria evolutiva da biologia.³³ Diz Searle:

[...] nossa imagem do mundo, embora extremamente complicada em detalhe, fornece uma explicação bastante simples do modo de existência da consciência. De acordo com a teoria atômica, o universo é constituído de partículas. Essas partículas estão organizadas em sistemas. Alguns desses sistemas são vivos, e esses tipos de sistemas vivos evoluíram por longos períodos de tempo. Entre eles, alguns desenvolveram cérebros que são capazes de causar e sustentar consciência. Consciência é, assim, uma característica biológica de determinados organismos exatamente no mesmo sentido de

³¹ SEARLE, 2006, p. 127.

³² SEARLE, 2006, p. 127.

³³ SEARLE, 2006, p. 127.

“biológico” em que fotossíntese, mitose, digestão e reprodução são características biológicas de organismos.³⁴

O trecho acima é instrutivo para entendermos que a consciência – suportada pela teoria atômica e evolutiva – é um fenômeno biológico e material do cérebro. Searle ainda diz que:

Tanto a consciência quanto a intencionalidade são **processos biológicos** causados por **processos neurônicos** de baixo nível no cérebro, **e nenhum deles é redutível a outra coisa qualquer**.³⁵

Vê-se aí que a mente emerge como um *processo* do cérebro, isto é, como decurso de atividades neuronais. Ela emerge sim como qualquer outro *processo* físico, porém, ela tem a potência para a subjetividade. Isso significa que a mente não é redutível à outra coisa qualquer, quer dizer, “a mente não é redutível a fenômenos físicos”.³⁶ Parece existir aqui um ponto tênue de difícil apreensão nesse excerto. Pois, como compreender a mente enquanto um *processo biológico*, reconhecendo, assim, sua emergente incorporação ao cérebro, mas, admitindo ao mesmo tempo sua irreducibilidade ao mundo físico? Trata-se de um problema circunscrito apenas na dificuldade de um vocabulário arcaico e obsoleto, tal como diz Searle³⁷, ou, mais que isso, trata-se de um enfrentamento de um problema lógico-ontológico acerca da emergência da mente?

Eis o enfrentamento que John Searle se propõe na busca de uma redescoberta da mente: como é possível uma redescoberta biológica da mente sem dissolvê-la a fenômenos físicos? Vê-se aí uma forte tensão entre um fenômeno emergente, isto é, a mente, que existe como propriedade do cérebro, mas que não se reduz à esfera estritamente *intrínseca* do cérebro.

Poderia essa tensão ser resolvida com a criação de um novo vocabulário filosófico? O horizonte da pesquisa da filosofia da mente é esse mesmo de se pautar pelos avanços científicos? Por outras palavras: em que medida essa inserção da *mente* no âmbito dos avanços científicos é uma verdadeira *redescoberta*? Ora, a não ser que Searle reelabore o termo *descoberta*, compreendemos que ele utiliza esse termo em sua obra apenas por uma relação também de “conveniência”, e não propriamente com uma radical investigação filosófica, tal como se propôs, por exemplo, Descartes.

³⁴ SEARLE, 2006, p. 137.

³⁵ SEARLE, 2006, p. 2. (grifos nossos)

³⁶ SEARLE, 2006, p. 9.

³⁷ SEARLE, 2006, p. 9.

Conclusão em perspectiva

Existe uma forte tensão no problema central de Searle que, parece, não será solucionado apenas com a criação de um vocabulário que expresse e forneça novas formas de explicações sobre a problemática mente e corpo. As questões que cercam a Filosofia da Mente parecem exigir dos filósofos muito mais que um moderno vocabulário e que uma reforma dos estudos. Se se quer a radicalização na filosofia, é preciso, antes, pôr em xeque, por exemplo, a própria teoria atômica da matéria, ao invés de *aceitá-la* apenas porque é mais conveniente e pouco questionável no cenário científico atual, como diz ter aceitado “convenientemente” o próprio Searle.

Nota-se, então, que as duas teorias que fundamentam boa parte senão toda a argumentação filosófica de Searle está fundada na conveniência, na utilidade, quer dizer, num certo praxismo científico: a filosofia como *serva* e não *crítica* da ciência.

Ora, certo é que para exercer a autonomia do pensamento na busca pela *redescoberta da mente*, Searle não pode valer-se – como já dito anteriormente – apenas da História da Filosofia, pois tal descobrimento não pode ser apreendido de nenhum saber já constituído sobre os fundamentos antigos, sobre as antigas opiniões da tradição erudita ou da *disputatio* dos filósofos da mente.

Todavia, a *filosofia* e o exercício de *filosofar* – compreendidos como *pesquisa* e a partir de nossa concepção fenomenológica –, não podem ter sua verve revestida de conveniências. Muito ao contrário, como diria Schopenhauer, um filósofo autêntico deve desconfiar das conveniências: “de fato, o filósofo se torna filósofo por uma perplexidade da qual tenta se subtrair”³⁸. Com efeito, há homens que, diante da dificuldade de um problema filosófico inclinam-se bem mais para aquilo que é útil, que simplifica a rotina, que economiza o tempo e que atende ao gosto do público. Contudo, há raramente filósofos que, contrariamente a esses, são realmente *autênticos* num sentido forte, quer dizer, não aceitam que sua própria fundamentação filosófica seja utilizada sem antes ser questionada, investida, posta em xeque.

Ora, para Searle, os fenômenos e as suas características podem ser determinadas, com rigor, tanto numa pedra, como num poeta. Porém, se se quer alcançar tal determinação é preciso *mostrar* como se alcançou, ou melhor, como se chegou a tal

³⁸ SCHOPENHAUER, 2005.

conhecimento, isto é, necessário é mostrar como se *filosofar*. Ou esperar, talvez, que se evolua biologicamente um pouco mais.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingüe de V. G. Yebra. Madri, Gredos, 1990.
- COTTINGHAM, J. *Descartes*. Oxford, Blackwell, 1992.
- DESCARTES, R. *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*, tradução de Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. In: *Educação e Filosofia*, número 38. Uberlândia, EDUFU, 2005.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, tradução de Fausto Castilho. Campinas, Cemodecon-Ifch-Unicamp, 2004.
- _____. *Regras para a Direção da Inteligência*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- _____. *Respostas às Segundas Objeções*. São Paulo – Abril Cultural, 1973.
- LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo, Loyola, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes, 1994.
- PLATÃO. *Fédon*. 2. Edição – São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- SEARLE, J. *A Redescoberta da mente*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. – 2. ed. – São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SOARES, A. G. T. *O Filósofo e o Autor*. Campinas: UNICAMP, 2007.
- _____. *O Sentido da Cogitatio em “A Busca da Verdade” de Descartes*. *Revista Educação E Filosofia*, Vol. 25 - Número Especial, 2011.