

# PROMETEUS

## FILOSOFIA EM REVISTA

VIVA VOX- DFL – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Ano 3 - no.5 Janeiro-Junho / 2010

---

### JOHN SEARLE SOBRE A IDENTIDADE E A EFICÁCIA CAUSAL DA CONSCIÊNCIA

**Tárik de Athayde Prata**  
**Doutor em Filosofia,**  
**Professor adjunto do DFL/UFS**

**Resumo:** O texto discute os problemas em que se envolve o naturalismo biológico de John Searle ao defender (a) a eficácia causal da consciência, (b) a identidade das capacidades causais da consciência e das capacidades causais dos processos cerebrais e (c) a irreducibilidade ontológica da consciência. Essas três teses parecem implicar que a consciência é e não é idêntica à atividade cerebral. Uma solução poderia ser encontrada se o autor discutisse mais cuidadosamente a noção de identidade.

**Palavras-chave:** Consciência, causação mental, redução, identidade de ocorrências.

**Abstract:** The paper discusses the problems which concern John Searle's biological naturalism because he defends (a) the causal efficacy of consciousness, (b) the identity of causal powers of consciousness and of causal powers of brain processes, and (c) the ontological irreducibility of consciousness. These three theses seem to entail that consciousness is and is not identical to brain activity. A solution could be found if the author would discuss more carefully the notion of identity.

**Keywords:** Consciousness, mental causation, reduction, token identity.

#### 1. INTRODUÇÃO

A consciência desempenha um papel absolutamente central na filosofia da mente de John Searle, pelo simples fato de que, na concepção do autor, ela é o fenômeno que caracteriza o âmbito mental. De acordo com ele:

Não há como estudar os fenômenos da mente sem, implícita ou explicitamente, estudar a consciência. A razão básica disso é que realmente não temos noção do mental independentemente de nossa noção de consciência. (Searle, 1992, p. 18)

A razão para enfatizar a consciência numa explicação da mente é que ela é a noção mental central. De um modo ou de outro, todas as outras noções mentais – como intencionalidade, subjetividade, causação mental, inteligência etc. – só podem ser plenamente compreendidas como *mentais* por meio de suas relações com a consciência. (Searle, 1992, p. 84)<sup>1</sup>

Para alicerçar essa tese, Searle oferece um argumento para o que ele denomina “o princípio da conexão entre consciência e Intencionalidade”, mas, por uma questão de direcionamento temático, a discussão desse assunto terá de ser deixada de lado<sup>2</sup>. A pergunta que se coloca é: o que é a consciência? Para contornar a alegada dificuldade de defini-la, Searle recorre ao que ele chama de uma “definição de senso comum”, que simplesmente delimita um fenômeno que ainda não conhecemos bem para que ele possa ser objeto de investigação científica. Sua definição é a seguinte:

Consciência consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos de sensibilidade e ciência. Consciência assim definida começa quando nós despertamos de um sono sem sonhos e continua até que nós adormecemos novamente, morremos, entramos em coma ou nos tornamos inconscientes de alguma outra maneira. (Searle, 2002a, p. 38)

Nessa caracterização da consciência estão envolvidos, entre outros, dois aspectos importantes: por um lado, temos a referência a determinados *estados e processos* mentais, por outro lado, temos uma determinada *condição de um indivíduo*, mais exatamente, sua condição de estar desperto e atento ao ambiente que o cerca. Sendo assim, essa definição de consciência me parece abranger os aspectos que David Rosenthal (1997, p. 729) chamou de consciência de *criatura* e consciência de *estado*, isto é, a consciência enquanto propriedade de um organismo (ou algum outro tipo de sistema capaz de se tornar consciente) e enquanto propriedade dos estados e processos mentais que ocorrem nesse organismo. De todo modo, me parece aceitável que esses dois aspectos estejam presentes na definição, já que ambos são importantes e estão intimamente ligados: só podem haver estados e processos conscientes se a criatura está

---

<sup>1</sup> As citações em inglês foram traduzidas pelo autor do presente artigo.

<sup>2</sup> A respeito do princípio da conexão cf. Searle, 1992, p. 155-64.

consciente. A variedade dos estados e processos que podem figurar na consciência é ilustrada por Searle logo em seguida à definição citada acima:

A consciência inclui toda a enorme variedade de estados de ciência [*awareness*] que nós pensamos como característicos de nossa vida desperta. Ela inclui tudo, desde sentir dor, até perceber objetos visualmente, estados de ansiedade e depressão, tentar resolver palavras cruzadas, jogar xadrez, tentar lembrar o número de telefone da sua tia, argumentar sobre política, ou apenas desejar ser outra pessoa. Sonhos de acordo com essa definição são formas de consciência, embora seja claro que eles são em diversos aspectos bastante diferentes da consciência desperta. (Searle, 2002a, p. 38)

Os exemplos do autor indicam a imensa variedade dos possíveis estados de consciência sem, certamente, chegar nem perto de esgotá-la. Em um dado momento, apenas um pequeno número de estados e processos mentais pode chegar à consciência, mas o número e diversidade desses estados e processos é enorme. No presente trabalho, a reflexão a respeito das capacidades causais da consciência estará direcionada para tais estados e processos, como os elencados na citação acima, o que não impede que se fale *da* consciência, na medida em que é a sua capacidade de ocorrer na consciência unificada de um organismo que caracteriza esses estados enquanto mentais<sup>3</sup>.

Dada a importância atribuída por Searle à consciência no domínio dos fenômenos mentais, não é de se estranhar que ela desempenhe um papel central na proposta de solução do autor para o problema-mente corpo (o problema relativo ao modo de existência dos fenômenos mentais e sua relação com o mundo físico). Ele chama essa proposta de “naturalismo biológico” (Searle, 1983, p. 264) e a formula, nos seus escritos mais recentes, como teses que dizem respeito, justamente, à consciência. Diversos intérpretes afirmaram que o naturalismo biológico é uma teoria *incoerente* acerca dos fenômenos mentais – cf. Stich, 1987, p. 130; Snowdon, 1994, p. 259; Olafson, 1994, p. 255; Corcoran, 2001, p. 309 – concentrando-se em diversos aspectos dessa teoria, mas especialmente na pretensão de Searle de superar tanto o dualismo quanto o materialismo. Na tentativa de efetuar essa superação, o filósofo terminaria por sustentar teses centrais de cada uma das posições antagônicas, teses que seriam incompatíveis (cf. Prata, 2009, p. 121).

---

<sup>3</sup> Em outras palavras, é a sua capacidade de ocorrer *na* consciência de um organismo que caracteriza esses estados e processos como estados e processos conscientes e, em última instância, estados e processos *mentais*.

O presente trabalho tem como objetivo avaliar em que medida o naturalismo biológico pode ser considerado incoerente, mas concentrando-se em um aspecto mais específico da teoria: suas teses acerca da *eficácia causal* da mente sobre o mundo físico. A aparente incoerência de sua concepção acerca das capacidades causais da consciência, que é destacada no presente trabalho, já foi discutida, parcialmente, por Crane (1993, p. 319-20), e o próprio Searle reconhece que sua teoria pode ser vista como problemática a esse respeito, pois ele tentou refutar certas críticas (Searle, 2002b, p. 62) que, aliás, são bastante próximas das que serão discutidas aqui.

Para expor essa aparente incoerência será seguido o seguinte roteiro. Primeiramente, serão examinadas as teses da *eficácia causal* da consciência e da *identidade* das capacidades causais desta e das capacidades causais dos processos cerebrais (seção 2), cuja conjunção parece sugerir a identidade entre estes e a consciência. Em seguida, serão contrapostas as concepções de que os processos cerebrais são as causas das ações humanas e de que a consciência é irreduzível aos processos cerebrais (seção 3), irreduzibilidade que parece significar que estes processos e a consciência são *diferentes*. Além disso, a eficácia causal da consciência e a dos processos cerebrais, somada à tese de uma diferença essencial entre ambas, parece levar à bizarra consequência de que as ações humanas têm, simultaneamente, *duas espécies de causas*, tese que é recusada por ele (seção 4). O caso é que a defesa simultânea de todas essas teses leva o naturalismo biológico a um impasse (a consciência é ou não idêntica à atividade cerebral?) que Searle não parece ter sido capaz, até agora, de resolver. Não é o objetivo do presente trabalho mostrar que esse é um impasse insuperável, mas sim mostrar que Searle teria de discutir o conceito de identidade com muito mais profundidade se ele quisesse provar que a contradição é apenas aparente (seção 5).

## 2. EFICÁCIA DA CONSCIÊNCIA E SUA REDUTIBILIDADE CAUSAL

Em diversas passagens da sua obra, Searle afirma a capacidade dos fenômenos mentais de intervirem causalmente na realidade física – cf., por exemplo, Searle, 1984, p. 17; 2002b, p. 62; 2004, p. 114 – recusando explicitamente a concepção conhecida como *epifenomenalismo*, segundo a qual os fenômenos mentais são um subproduto causalmente inerte da atividade cerebral – sobre o epifenomenalismo cf. Heil, 1998, p.

37-9; Beckermann, 2001, p. 46-7; Huxley, 1970, p. 134-43. Essa é uma posição que corresponde às nossas intuições na vida cotidiana, durante a qual parece muito claro para nós que nossos estados e eventos mentais são a causa de nossas ações. Nesse sentido, uma afirmação como a seguinte não pareceria estranha a nenhuma pessoa comum, despreocupada de questionamentos filosóficos: “porque estados mentais são características reais do mundo real, eles funcionam causalmente. Minha sede consciente me leva a [*causes me*] beber água, por exemplo” (Searle, 2004, p. 114). Entretanto, as dificuldades começam quando se considera outras declarações do autor, apresentadas a partir de seu esforço filosófico de explicar a existência da mente humana na realidade física que nos cerca. A explicação de Searle é o *naturalismo biológico*, que ele sintetiza em duas proposições: a consciência é *causada* por processos cerebrais no nível micro e é *realizada* no sistema cerebral no nível macro<sup>4</sup>. Pelo fato de que a consciência seria, simultaneamente, causada por processos cerebrais e realizada no cérebro, ficaria claro que a consciência é um fenômeno biológico como qualquer outro<sup>5</sup>. O caso é que, para o autor, o fato de a consciência ser *causada* por processos cerebrais implica que ela é *causalmente redutível* a esses processos (cf. Searle, 1992, p. 115), o que explicaria as suas características e a sua eficácia causal sobre o mundo físico. A redução causal é apresentada por Searle em um escrito recente da seguinte maneira:

Consciência é causalmente redutível a processos cerebrais, porque *todas as características* da consciência são causalmente explicadas por processos neurobiológicos ocorrendo no cérebro, e a consciência não tem *capacidades causais* por si mesma em adição às capacidades causais de sua neurobiologia subjacente. (Searle, 2002b, p. 60, grifos meus)

Deixando de lado o que significa dizer que as *características* da consciência são causalmente explicáveis pelos processos cerebrais, concentremo-nos no aspecto mais relevante para o presente trabalho: as capacidades causais da consciência. Sobre elas, Searle diz que são *idênticas* às capacidades causais do sistema cerebral: “as capacidades causais da consciência e as capacidades causais de sua base neuronal são exatamente as mesmas” (Searle, 2004, p. 127). E quando se consideram as duas afirmações – a de que

---

<sup>4</sup> “Nós podemos resumir o naturalismo biológico de maneira muito simples em duas proposições: (1) cérebros causam a mente; (2) mentes são características de nível superior do cérebro.” (Searle, 1994, p. 545)

<sup>5</sup> “a consciência... tem de ser um processo neurobiológico; porque até agora nós não encontramos nenhum sistema que possa causar e realizar estados conscientes exceto sistemas cerebrais.” (Searle, 2002b, p. 61)

a consciência é causalmente eficaz e a de que seus poderes causais são idênticos aos dos processos cerebrais – parece razoável admitir que Searle está afirmando a *identidade* dos dois fenômenos – a consciência e a atividade do sistema cerebral. Algumas afirmações dele a respeito da identidade dos poderes causais parecem sugerir essa identidade:

Eu posso dizer ambos: que minha dor causou meu desejo [de tomar um analgésico TAP] e que seqüências de descargas neuronais causaram outras seqüências. Essas são duas descrições diferentes, embora consistentes *do mesmo sistema* dadas em diferentes níveis. (Searle, 1995, p. 219, grifo meu)

Neste ponto cabe explicitar de que modo o problema das capacidades causais da consciência, que será exposto abaixo (item 3), está relacionado à postura ambígua de Searle diante do dualismo e do materialismo. Se ele se limitasse a afirmar a identidade entre consciência e atividade cerebral (tese típica de uma forma de materialismo, a assim chamada teoria da identidade), não haveria grande problema em afirmar que a consciência é causalmente eficaz e que suas capacidades causais são idênticas às dos processos cerebrais. O problema surge quando Searle afirma uma tese que é típica do dualismo: a tese de que a consciência e a atividade cerebral são *diferentes*, na medida em que pertencem a âmbitos ontológicos distintos.

### 3. A IRREDUTIBILIDADE ONTOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA E A EFICÁCIA CAUSAL DOS PROCESSOS CEREBRAIS

Apesar das diversas passagens de sua obra onde Searle parece afirmar a identidade entre a consciência e a atividade cerebral (cf. também a seção 4 abaixo), ele se pronuncia explicitamente por uma tese tipicamente dualista: a da *irredutibilidade ontológica* da consciência. Apesar de considerar a consciência como *causalmente* redutível, o autor afirma: “consciência é, de modo completo, causalmente explicável pelo comportamento neuronal, mas não é, em virtude disso, mostrada como sendo nada além de comportamento neuronal” (Searle, 2004, p. 119). Desta última afirmação parece ser possível concluir que a consciência e a atividade cerebral são coisas *diferentes*. A redução é concebida por Searle como um tipo específico de relação de identidade, que nós constatamos quando descobrimos que um fenômeno não é *nada*

*além* de outro fenômeno (cf. Searle, 1992, p. 112-3). Esse tipo de relação de identidade pode subsistir entre teorias, propriedades, etc., e o autor a qualifica como *ontológica* quando se torna claro que determinadas entidades podem ser mostradas como consistindo em nada além de entidades de outros tipos (cf. Searle, 1992, p. 113). O caso é que, no tocante à consciência e à atividade cerebral, a redução ontológica seria impossível, de onde se pode concluir que a consciência e os processos cerebrais são entidades de tipo *diferente*. Ao articular um argumento para a tese da irredutibilidade ontológica, Searle afirma explicitamente que propriedades subjetivas (típicas dos estados de consciência) e propriedades objetivas (típicas, de fenômenos físicos como os processos cerebrais) são diferentes:

Suponha que tentássemos dizer que a dor é na verdade ‘nada exceto’ os padrões de descargas de neurônios. Bem, se tentássemos tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos, expressaria [*convey*] o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque *as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa* (Searle, 1992, p. 117, grifos meus).<sup>6</sup>

Por isso seria impossível *redefinir* os estados de consciência em termos de processos cerebrais, o que me parece um claro indício de que esses dois fenômenos não são, na concepção do autor, idênticos. Ou seja, a obra de Searle contém a afirmação que contradiz a conclusão aparentemente dedutível das teses enunciadas acima: se a consciência é causalmente eficaz e se seus poderes causais são idênticos aos da atividade cerebral, então a consciência e a atividade cerebral são idênticas. A tese da irredutibilidade ontológica contradiz esse resultado.

Por outro lado, no atual estado de desenvolvimento das neurociências, não há espaço para dúvida acerca do fato de que nossas ações são causadas pela atividade extremamente complexa do sistema cerebral. E, ao propor uma solução para o problema mente-corpo em consonância com o conhecimento disponível sobre o cérebro (cf. Searle, 1992, p. 1), Searle está de acordo com isso. Existem passagens de sua obra em que ele afirma a atividade do cérebro como causa de nossas ações: “Embora pouco saibamos sobre o modo como a ação intencional tem origem no cérebro, sabemos que

---

<sup>6</sup> O fato de ele formular a irredutibilidade ontológica em termos de *propriedades* será de grande importância para as reflexões apresentadas na seção 5 abaixo.

os mecanismos neurológicos estimulam os movimentos musculares.” (Searle, 1983, p. 269-70)

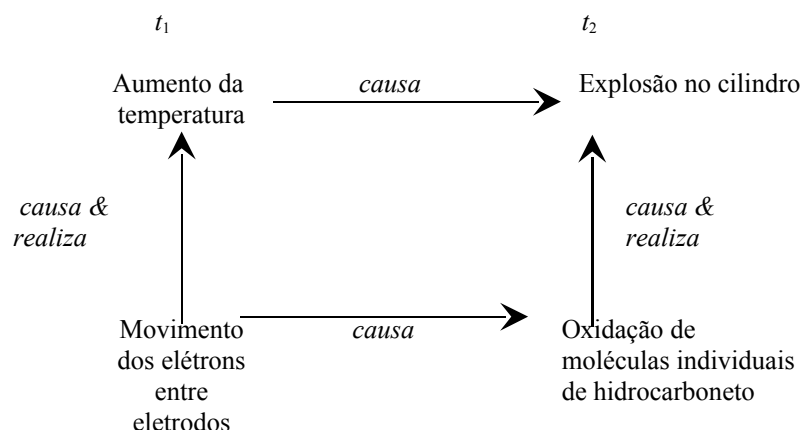
O caso é que a junção de todas essas teses defendidas explicitamente por Searle leva a um resultado muito estranho, que poucos estariam dispostos a aceitar: se a consciência é causalmente eficaz sobre o comportamento humano, se a atividade cerebral é a causa das ações humanas e se a consciência e a atividade cerebral são coisas diferentes, Searle parece então estar afirmando que o comportamento humano tem *duas espécies de causas*. Entretanto, o filósofo não parece estar disposto a aceitar isso.

#### 4. SEARLE E A RECUSA DA SOBREDETERMINAÇÃO CAUSAL

Searle afirma explicitamente que aceitar a sobredeterminação causal, bem como o epifenomenalismo, é um erro (cf. Searle, 2002b, p. 62), e o modo como ele recusa essas concepções acerca das capacidades causais da consciência nos traz de volta às reflexões do item 2 acima, onde foram apresentadas as ideias do autor a respeito da *identidade das capacidades causais* da consciência e dos processos cerebrais. A recusa da sobredeterminação se dá, no meu modo de entender, justamente em virtude dessa última identidade. Desde os primórdios de seu trabalho em filosofia da mente Searle defendia essa ideia. Já no capítulo final de seu livro *Intencionalidade* (capítulo que é uma das primeiras exposições do naturalismo biológico) ele procura esclarecer a eficácia causal dos fenômenos mentais traçando um paralelo com fenômenos extremamente comuns na natureza e, nesse contexto, a identidade das capacidades causais já se coloca. Searle nos pede para considerar o caso da explosão em um cilindro de um motor de quatro tempos. Quando se considera a descrição desses fenômenos no nível macro, pode-se afirmar que a explosão é causada por uma faísca da vela. Porém esses fenômenos podem ser descritos no nível micro, onde temos aquilo que, na concepção de Searle, causa e realiza o que ocorre no nível macro. De acordo com ele, o aumento da temperatura que acompanha a faísca é causado e realizado pelos movimentos dos elétrons entre os eletrodos, enquanto a explosão no cilindro é causada e realizada pela oxidação de moléculas de hidrocarbonetos. A consideração de todos esses fenômenos nos níveis macro e micro em diferentes momentos do tempo ( $t_1$  e  $t_2$ ) nos permite traçar a seguinte figura:

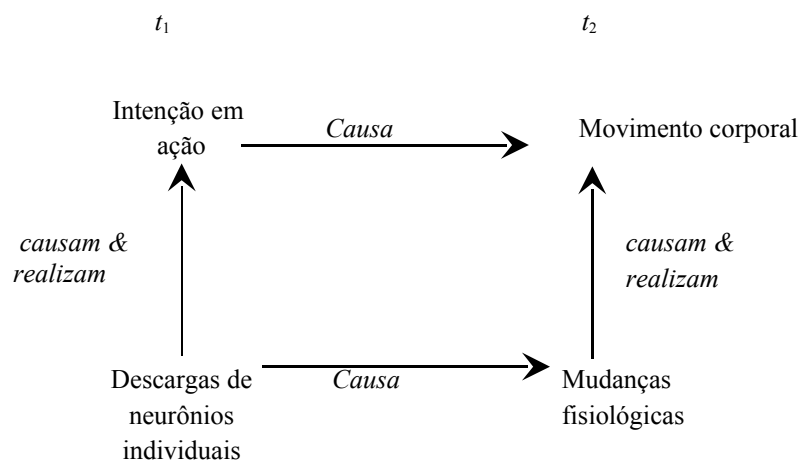


Figura 1:



Logo em seguida a essa figura no capítulo final de *Intencionalidade*, Searle faz uma afirmação decisiva: ele diz que os fenômenos em  $t_1$  e  $t_2$  são “os mesmos fenômenos em diferentes níveis de descrição” (Searle, 1983, p. 269), e que seria possível traçar setas diagonais mostrando que o movimento dos elétrons causa a explosão no cilindro e que o aumento da temperatura causa a oxidação das moléculas de hidrocarbonetos. Note-se que essa afirmação equivale a uma defesa da identidade das capacidades causais dos fenômenos em questão e, o que é o mais importante, uma identidade de capacidades causais decorrente de uma *identidade entre tais fenômenos*. Searle emprega o mesmo modelo para esclarecer a eficácia causal dos fenômenos mentais conscientes. Ele nos pede para considerar o caso em que alguém move seu corpo voluntariamente. Nesse caso uma intenção causa um movimento corporal sendo que, na concepção do autor, a intenção é causada e realizada por descargas neuronais, enquanto os movimentos corporais são causados e realizados por mudanças fisiológicas:

Figura 2:



Também neste caso, de acordo com o autor, seria possível traçar setas diagonais, indicando que se trata de dois modos de descrever *os mesmos fenômenos*. A tese de uma identidade das capacidades causais permaneceu ao longo da obra de Searle como o motivo fundamental em virtude do qual o epifenomenalismo e a sobredeterminação são recusados. Em um texto mais recente ele escreve:

O fato de que o dilema entre epifenomenalismo e sobredeterminação causal pode mesmo parecer um problema para o dualismo de propriedades é um sintoma de que algo está radicalmente errado com a teoria. Ninguém acha que nós somos forçados a postular que a solidez é epifenomenal pelo motivo de que ela não tem capacidades causais em adição às capacidades causais das estruturas moleculares, nem acha que, se reconhecermos as capacidades causais da solidez, somos forçados a postular uma sobredeterminação causal, porque agora o mesmo efeito pode ser explicado ou em termos do comportamento das moléculas ou da solidez da estrutura inteira. (Searle, 2002b, p. 62)

Em um escrito posterior, Searle se exprime de modo ainda mais claro, formulando a identidade de capacidades causais como decorrência da identidade dos fenômenos em questão: trata-se, de acordo com ele, da *mesma entidade* descrita em diferentes níveis:

As capacidades causais da consciência são exatamente as mesmas que as do substrato neuronal. Essa situação é exatamente como a das capacidades causais dos objetos sólidos e as capacidades causais de seus constituintes moleculares. Nós não estamos falando sobre duas entidades diferentes, mas sim sobre *o mesmo sistema em diferentes níveis* (Searle, 2004, p. 127-8, grifo meu).

As reflexões expostas na presente seção reforçam ainda mais a aparente contradição entre as teses searleanas apresentadas nas seções 2 e 3 acima. A *identidade* entre consciência e processos cerebrais, da qual decorreria a identidade entre as capacidades causais de ambos, parece claramente incompatível com a *irreducibilidade ontológica*, que Searle defende com tanta veemência<sup>7</sup>. No atual estado da teoria de Searle a respeito das relações entre mente e corpo, não parece haver muito espaço de manobra para se encontrar uma solução que mostrasse que a identidade e a

---

<sup>7</sup> Penso que Jaegwon Kim aponta justamente para essa incompatibilidade quando ele escreve: “Alguns tem sugerido que a causação de M para P\* [do mental para o físico TAP] é uma ‘redescrição’ de nível superior do processo causal de P para P\* [entre dois eventos físicos TAP]. Por exemplo John R. Searle (1995): 217-32, especialmente 218-9. Obviamente, a estratégia da redescrição só está disponível para aqueles que aceitam que ‘M=P’, a saber os fisicalistas reducionistas (Searle, é claro, não conta a si mesmo entre eles).” (Kim, 2005, p. 48, nota de rodapé 13)

irreduzibilidade ontológica são, de algum modo, compatíveis. Entretanto, não pretendo defender a tese de que essa dificuldade é insolúvel. Ao contrário, penso que o maior problema é a falta de uma discussão mais aprofundada, por parte de Searle, acerca da noção de identidade.

## 5. REDISCUTINDO A NOÇÃO DE IDENTIDADE

A chave para uma possível solução para o problema da (pelo menos aparente) incoerência entre a identidade e a irreduzibilidade ontológica se encontra na reflexão acerca da noção de identidade. Em um de seus livros mais recentes, Searle se dedica à discussão desse conceito, mas de um modo muito superficial. Uma determinada concepção de identidade é apresentada no quarto capítulo de *Mind: a Brief Introduction* como um dos pressupostos errôneos que impossibilitariam a solução do problema mente-corpo. A identidade, pensada em termos de identidade de *objetos* e identidade de *composição*<sup>8</sup>, seria assumida como não problemática, e como aplicável ao caso da relação entre mente corpo.

O autor considera isso um erro porque no caso dos *eventos*, que ele parece considerar a categoria mais relevante para se pensar a relação mente-corpo, os critérios de identidade não são tão claros como no caso de objetos ou compostos. De acordo com ele, perante eventos, como os eventos mentais, nós temos a possibilidade de *decidir* como tratá-los, pois eles possuem uma multiplicidade de propriedades, cuja descrição depende de nossos interesses em cada caso. Nas palavras do autor:

Parece-me que estamos diante de uma decisão e não de uma descoberta. Parece-me que nós podemos tratar um e o mesmo evento como tendo ambas, características neurobiológicas e fenomenológicas. Um e o mesmo evento é uma seqüência de descargas neuronais e é também doloroso. (Searle, 2004, p. 124-5)

Essa concepção acerca da relação de identidade entre a consciência e os processos do cérebro aproxima Searle da teoria da identidade de ocorrências (*token identity*), o que é confirmado pelo próprio autor quando ele faz referência ao exemplo dado por

---

<sup>8</sup> “Paradigmas de identidade são identidade de objetos e identidades de composição. Um exemplo do primeiro: o objeto, a estrela da noite, é idêntico com o objeto, a estrela da manhã. Um exemplo de identidade de composição: água é idêntica a moléculas de H<sub>2</sub>O porque toda porção de água é composta de H<sub>2</sub>O.” (Searle, 2004, p. 110)

Jaegwon Kim para elucidar esse tipo de identidade<sup>9</sup>. A teoria da identidade de ocorrências afirma simplesmente que todo fenômeno mental particular, isto é, todo estado, evento e processo mental que ocorre em locais determinados do espaço e momentos determinados do tempo, é idêntico a um fenômeno físico particular, deixando em aberto qual seja a natureza dos fenômenos mentais (aquilo que as diferentes ocorrências têm em comum, em virtude de que essas ocorrências pertencem ao mesmo tipo – cf. Schröder, 1992, p. 29). Nesse sentido, a teoria da identidade de ocorrências se diferencia bastante da teoria da identidade de tipos (*type identity*), segundo a qual as classes de fenômenos mentais são idênticas a classes de fenômenos físicos (p. ex. a dor seria idêntica à estimulação das fibras C, do mesmo modo que a água é idêntica a H<sub>2</sub>O: onde quer que haja água, em qualquer ponto do espaço e em qualquer momento do tempo, trata-se de H<sub>2</sub>O). Recorrendo à categoria dos *processos*<sup>10</sup> Searle formula sua concepção da relação entre o mental e o biológico da seguinte maneira:

Do mesmo modo, podemos ter uma noção de processo neurobiológico grande o suficiente de modo que toda ocorrência de processo de dor é uma ocorrência de processo neurobiológico no cérebro, mas disso não se segue que a sensação dolorosa de primeira pessoa é a mesma coisa que o processo neurobiológico de terceira pessoa. (Searle, 2004, p. 125)

Nessa passagem, a adesão de Searle à teoria da identidade de ocorrências me parece clara. Entretanto, ele tira daí a conclusão de que a noção de identidade é de pouco valor para a reflexão acerca das relações entre mente e corpo, afirmando que “esse tipo de identidade não dá aos materialistas o que eles querem” (Searle, 2004, p. 125). Assim, o correto a fazer seria “esquecer essas grandes categorias e tentar descrever os fatos” (Searle, 2004, p. 125), sendo que entre tais “fatos” ele, certamente, tem em vista a sua tese de que eventos e processos mentais são causados e realizados no cérebro.

Porém, a proposta, apresentada por Searle, de abandonar a noção de identidade me parece precipitada. Além disso, é curioso que ele dedique atenção tão reduzida a um tema dessa relevância. O espaço dedicado à discussão sistemática<sup>11</sup> da noção de identidade em *Mind: a Brief Introduction*, não chega a três páginas (em um livro de

<sup>9</sup> “O caso é um pouco como o exemplo de Jaegwon Kim para identidade de ocorrências. Toda ocorrência de objeto colorido é idêntica a uma ocorrência de objeto dotado de forma. Não há dúvida de que isso é verdadeiro, mas isso não mostra que ser colorido e ter uma forma são a mesma coisa” (Searle, 2004, p. 125). O exemplo citado por Searle se encontra em Kim (1996, p. 59).

<sup>10</sup> O fato de ele utilizar tanto a categoria dos *eventos* quanto a dos *processos* não me parece levantar problemas, na medida em que processos podem ser concebidos como seqüências articuladas de eventos e estados, cf. Kim (1996, p. 6).

trezentas e vinte e seis). A diferença entre identidade de ocorrências e identidade de tipos, em lugar de fazer arrefecer nosso interesse por essa noção deveria, pelo contrário, estimulá-lo, pois a reflexão sobre essa diferença pode auxiliar o esclarecimento de diversos problemas, entre os quais, no meu modo de entender, a aparente inconsistência do naturalismo biológico que foi discutida acima. A irreducibilidade ontológica da consciência aos processos cerebrais poderia ser mostrada como coerente com a identidade relativa às capacidades causais, se esta última fosse concebida como uma *identidade de ocorrências* e a irreducibilidade ontológica fosse concebida como a negação de uma *identidade de tipos*. Se for assim, a concepção de Searle sobre a identidade da consciência não é contraditória.

Ao explicar a identidade de ocorrências, Kim esclarece a relação dos eventos (entendidos como concretos particulares<sup>12</sup>) com suas propriedades e com os tipos aos quais elas pertencem. Segundo ele, pode-se dizer que uma ocorrência particular de dor (a dor de um indivíduo particular, situado em uma determinada porção do espaço e em um determinado momento do tempo) cai sob o tipo de evento *dor*, ou, de modo alternativo, pode-se dizer que essa ocorrência tem a propriedade de ser um evento de dor<sup>13</sup>. De acordo com a teoria de identidade de ocorrências, essa ocorrência particular de dor também cai sob um tipo de evento cerebral, de modo que a teoria pode ser formulada como se segue: “todo evento que cai sob um tipo de evento mental também cai sob um tipo de evento físico (ou todo evento que tem uma propriedade mental também tem alguma propriedade física)” (Kim, 1996, p. 59).

Tendo em mente a distinção entre eventos particulares e suas propriedades, é importante notar que, ao formular a irreducibilidade ontológica da consciência à atividade cerebral, Searle se expressa nos seguintes termos:

Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos, expressaria o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente

<sup>11</sup> O termo “sistemática”, aqui, se refere à abordagem de problemas filosóficos centrada na validade e verdade de argumentos e teses relativos a tais problemas, contrastando com uma abordagem histórica destes últimos. A respeito da distinção entre filosofia sistemática e história da filosofia cf. Puntel, 2001, p. 351.

<sup>12</sup> “Uma concepção toma os eventos como concretos particulares básicos do mundo, juntamente com objetos materiais, e assim como coisas materiais eles possuem propriedades e caem sob tipos. Assim, um evento pode ser uma explosão ou o colapso de uma ponte; ele pode ser rápido, violento e inesperado.” (Kim, 1996, p. 58)

<sup>13</sup> “Nós podemos considerar o discurso acerca de ‘tipos de eventos’ como equivalente ao discurso sobre ‘propriedades’ de eventos, desde que toda propriedade de eventos pode ser pensada como definidora de um tipo de evento, a saber, o tipo que compreende os eventos com essa propriedade”. (Kim, 1996, p. 59)

porque *as características* de primeira pessoa são *diferentes* das características de terceira pessoa. (Searle, 1992, p. 117, grifos meus)

O que ele afirma aqui é que *características* (ou *propriedades*) subjetivas e objetivas não são idênticas, o que, em princípio, não impediria que um mesmo evento particular pudesse possuir os dois tipos de propriedades. Se for assim, a irreduzibilidade ontológica (no sentido da diferença entre o mental e o neurobiológico enquanto *tipos de fenômenos*) poderia ser considerada compatível com a identidade de ocorrências defendida explicitamente por Searle nas passagens citadas acima (cf. Searle, 2004, p. 124-5).

### **Referências Bibliográficas:**

BECKERMANN, A. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.

CORCORAN. *The Trouble with Searle's Biological Naturalism*. IN: *Erkenntnis* 55, p. 307-24, 2001.

CRANE, T. Review on *The Rediscovery of The Mind*. IN: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 1. nº 2. September, 1993.

HEIL, J. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 1998.

HUXLEY. *On The Hypothesis That Animals are Automata, and its History*. IN: VESEY, G. N. A. (Ed.) *Body and Mind*. London: George Allen and Unwin ltd., 1970.

KIM, J. *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Physicalism, or something near enough*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

OLAFSON, F. A. *Brain Dualism - Review on The Rediscovery of The Mind*. IN: *Inquiry* (37) p. 253-6, 1994.

PRATA, T. A. *Irreduzibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo*. IN: *O que nos faz Pensar* nº 25, agosto de 2009, p. 107-124, 2009.

PUNTEL, L. B. *Sobre a complexa relação da filosofia com sua história*. In: ALMEIDA, Custódio (Org.); CIRNE-LIMA, C. (Org.) *Nós e o absoluto: festschrift em homenagem a Manoel Araújo de Oliveira*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SCHRÖDER, J. *Das Computermodell des Geistes in der analytischen Philosophie und in der kognitiven Psychologie des Sprachverstehens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

SEARLE, J. R. *Intentionality: a Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

\_\_\_\_\_ *Minds, Brains, and Science*. Cambridge, Harvard University Press, 1984 a.

\_\_\_\_\_ *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MIT Press, 1992.

\_\_\_\_\_ *Searle, John*. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford/Cambridge MA: Basil Blackwell, 1994.

\_\_\_\_\_ *Consciousness, the Brain and the Connection Principle: a Reply*. IN: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, n° 1, march. p. 217-32, 1995.

\_\_\_\_\_ *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a.

\_\_\_\_\_ *Why I Am Not a Property Dualist*. IN: *Journal of Consciousness Studies*, 9, n° 12, p. 57-64, 2002b.

\_\_\_\_\_ *Mind: a brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SNOWDON, P. F. *Review on The Rediscovery of The Mind*. IN: *The Philosophical Quarterly* (44) p.259-60, 1994.

STICH, S.P. *Review on Minds, Brains and Science*. IN: *The Philosophical Review*. (96) p.129-33, 1987.