

Consciência, subjetividade e o problema do inconsciente na filosofia da mente de John Searle¹

Consciousness, subjectivity and the problem of the unconscious in John Searle's philosophy of mind

Tárik de Athayde Prata²

Resumo: John R. Searle articulou uma filosofia da mente de acordo com a qual a *consciência* é o mais importante dos fenômenos mentais, sendo essencialmente caracterizada por uma *subjetividade* de seu modo de existência. O problema é que a existência de fenômenos mentais *inconscientes* coloca essa concepção em dificuldades, pois fenômenos inconscientes existem *sem serem* vivenciados, ou seja, existem de forma objetiva. Para escapar desse problema, Searle propõe uma teoria *disposicional* do inconsciente, mas a tese do presente trabalho é que, ao aceitar a possibilidade de *causação mental inconsciente*, Searle está comprometido com a existência de propriedades mentais genuínas, mas independentes da consciência, de modo que sua tese da subjetividade ontológica da mente desmorona.

Palavras-chave: Consciência. Subjetividade. Inconsciente. Explicação causal.

Abstract: John R. Searle has articulated a philosophy of mind according to which consciousness is the most important mental phenomenon, essentially characterized by a subjectivity of its mode of existence. The problem is that the existence of unconscious mental phenomena puts this concept at stake, since unconscious phenomena exist without being experienced. In other words, they exist objectively. In order to escape from this problem, Searle proposes a dispositional theory of the unconscious, but the thesis here presented is that, by accepting the possibility of unconscious mental causation, Searle is committed with the existence of genuine mental properties that are independent from consciousness. Therefore, his claim of the

¹ O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto “Concepções teóricas da consciência e o problema dos fenômenos mentais inconscientes”, registrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE.

² Graduado em Psicologia e Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Professor Associado do Departamento de Filosofia e membro do corpo docente permanente do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

ontological subjectivity of the mind falls apart.

Keywords: Consciousness. Subjectivity. Unconscious. Causal explanation.

1 Introdução

John Rogers Searle, nascido em 1932 em Denver (Colorado), é um dos mais influentes filósofos contemporâneos. Sua própria formulação original para a *teoria dos atos de fala* (cf. Searle, 1969; Searle, 1979)³ o tornou um dos mais importantes filósofos da linguagem no século XX. Suas elaborações a respeito de uma *ontologia da realidade social* (cf. Searle, 1995b; Searle, 2010a) exerceram enorme influência na chamada filosofia dos fenômenos sociais (cf. Gilbert, 2007, p. 1). E no campo da filosofia da mente, sua maior contribuição foi, provavelmente, seu famoso “argumento do quarto chinês” (cf. Searle, 1980)⁴, a mais conhecida objeção ao modelo computacional da mente (cf. Preston & Bishop, 2002; Moural, 2003; Lima Filho, 2010). Todas essas concepções exerceram um impacto que foi muito além das fronteiras da filosofia acadêmica.⁵

Mas a contribuição de Searle à filosofia da mente e da psicologia não se limita a uma refutação do modelo computacional. Ao longo dos últimos trinta anos ele vem articulando uma proposta positiva a respeito da estrutura da mente, proposta centrada nos fenômenos mentais da *intencionalidade* (cf. Searle, 1983; Searle, 1995c) e da *consciência* (cf. Searle, 1992; Searle, 1997; Searle, 2004), fenômenos amplamente reconhecido como difícil de definir (cf. a seção 2), bem como a respeito da relação da mente com o mundo físico, em especial com o *cérebro*.⁶ E na concepção da mente articulada por ele, “a consciência é a característica mais importante da mente” (Searle, 1990, p. 585), de tal maneira que os diferentes tipos de fenômenos mentais são caracterizados pela *qualitatividade*, pela *subjetividade* e pela *unidade* que são

³ De acordo com Jürgen Habermas, Searle articulou a teoria sobre os atos de fala que é “a mais bem elaborada até agora” (Habermas, 1990, p. 121). Foram publicadas traduções para o português desses dois livros sobre os atos de fala, cf. Searle (1981) e Searle (1995a).

⁴ Uma tradução brasileira encontra-se em Searle (1996).

⁵ Como esclarece Nick Fotion: “Outra razão para Searle transcender a filosofia analítica é que o que ele diz sobre a linguagem interessa não apenas aos filósofos, mas também aos linguistas; o que ele diz sobre a mente interessa não apenas aos filósofos, mas também aos psicólogos; o que ele diz sobre o mundo social interessa não apenas aos filósofos, mas também aos cientistas sociais; e o que ele diz sobre causalção e explicação científica interessa não apenas aos filósofos, mas também aos cientistas. Seus escritos, portanto, são de interesse de muitos, e não de poucos.” (Fotion, 2000, p. 2).

⁶ Trata-se da teoria que ele denominou “naturalismo biológico”. Para uma exposição das teses básicas e das dificuldades dessa teoria, cf. Prata (2009).

constitutivas da consciência (cf. a seção 3).

Searle se contrapõe à tradição materialista na filosofia da mente, porque ele entende que ela se aferra a uma concepção inadequada sobre a *objetividade* da realidade (cf. Searle, 1992, p. 16; Searle, 1997, p. 28), e por isso se torna incapaz de compreender a subjetividade característica da consciência e dos fenômenos mentais (cf. Searle, 1992, p. 55; Searle, 1997, p. 82-83).⁷ Ele, na contramão da tradição materialista, defende uma perspectiva na qual os fenômenos mentais existem apenas enquanto são *vivenciados* (*experienced*) (cf. Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 59), existindo, assim, essencialmente conectados a um *ponto de vista* singular (cf. Searle, 1992, p. 95; Searle, 1997, p. 140) (cf. a seção 4).

Entretanto, no meu modo de entender, essa concepção defendida por ele se mostra *insustentável* quando se considera a situação dos fenômenos mentais *inconscientes*, pois tais fenômenos evidenciam uma existência que é *mental* ainda que *independente da consciência*. Para acomodar a existência dos fenômenos inconscientes, Searle propõe uma teoria *disposicional* do inconsciente, isto é, uma teoria segundo a qual fenômenos inconscientes existem como *disposições*⁸ para a produção causal de fenômenos inconscientes (cf. a seção 5).

A tese defendida no presente trabalho é que um exame cuidadoso dessa teoria disposicional articulada por Searle mostra que essa própria teoria está comprometida com a existência de fenômenos mentais *independentes da consciência*, pois causalção mental inconsciente supõe e existência ocorrente de propriedades mentais genuínas, ainda que inconscientes, de modo que temos de admitir que certos fenômenos mentais existem independentemente de serem vivenciados, ou seja, existem de maneira *objetiva* (cf. a seção 6).

2 A definição de consciência

As contribuições de Searle à filosofia da mente, divulgadas por ele desde o início da década de 1980, se inserem, sem dúvida nenhuma, em um movimento geral de resgate da consciência contra o reducionismo na filosofia analítica da mente.⁹ Ele se

⁷ Sobre o posicionamento de Searle em relação à tradição materialista, cf. Prata (2007, pp. 171-74).

⁸ O conceito de *disposição*, que é decisivo para a teoria de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes, pode ser caracterizado nos seguintes termos: “atribuir uma disposição a uma coisa ou a uma substância é dizer que se certas condições ocorrem [*obtain*], então a coisa ou substância vai se comportar de um certo modo, ou provocar [*bring about*] um certo efeito” (Harré, 2001, p. 97).

⁹ Um claro indício nesse sentido é o fato de Searle recorrer justamente às reflexões de Kripke, Nagel e Jackson para articular sua recusa do reducionismo a respeito dos fenômenos mentais (cf. Searle,

insurgiu com veemência contra todas as tentativas de se explicar a relação da mente com o mundo físico que não fizessem justiça às suas características específicas, como a *intencionalidade* (base do célebre argumento do quarto chinês) e a *consciência*, considerada por ele como a mais importante característica dos fenômenos mentais (cf. Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-26).

A consciência desempenha um papel absolutamente central na filosofia da mente de Searle, pelo simples fato de que, na sua concepção, 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; Searle, 1997, p. 31). Para alicerçar essa tese, Searle oferece um argumento para o que ele denomina “o princípio da conexão” que será discutido a seguir (cf. a seção 6 abaixo). Porém, pode-se perguntar, o que Searle entende por “consciência”?

Antes de mais nada, ele reconhece reiteradamente que a definição do conceito de consciência envolve grandes dificuldades, já que não seria possível defini-la por meio de condições necessárias e suficientes ou à maneira aristotélica (a indicação do gênero e da diferença específica), nem seria possível defini-la de modo *não-circular* (cf. Searle, 1992, p. 83; Searle, 1997, p. 123).¹⁰ Mas ele acredita que nossos conhecimentos acerca da consciência ainda se encontram em um estado muito rudimentar, de modo que não se poderia esperar que uma definição completamente satisfatória estivesse atualmente à nossa disposição.

Nesse sentido, ele faz uma distinção entre definições *analíticas* – que tentam nos dizer “a essência de um conceito” (Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26) – e de *senso comum* – que apenas esclarecem sobre o que estamos falando. Um exemplo de definição analítica é “água =df. H₂O”, ao passo que uma definição de senso comum seria algo como “água é um líquido claro, incolor e insípido, que cai do céu na forma de chuva, e é o líquido que é encontrado em lagos, rios e mares” (Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26). As definições analíticas seriam formuladas, tipicamente, como *resultado* de uma investigação científica, enquanto as definições de senso

1992, p. 117; Searle, 1997, p. 170; cf. também Prata, 2008, pp. 13-19).

¹⁰ Eu penso que isso decorre do fato de o aspecto *fenomenal* ser absolutamente central para a concepção de consciência defendida por Searle. Sobre a consciência fenomenal escreve Block (1994, p. 210): “Consciência no sentido ora discutido é consciência fenomenal. ‘O que é isso?’, você pergunta: não há uma definição não-circular a ser oferecida; o melhor que pode ser feito é oferecer sinônimos, exemplos ou outro tipo de indicação para o fenômeno”.

comum serviriam, no começo de uma tal investigação, para delimitar o fenômeno a ser investigado. E no caso da consciência, no qual nossas investigações científicas ainda estão no começo, seria completamente aceitável que apenas uma definição de senso comum esteja, hoje, à nossa disposição. Tal definição não seria difícil de formular:

Consciência consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos de sensibilidade e ciência [*awareness*]. Consciência, assim definida, começa quando nós despertamos de manhã de um sono sem sonhos e continua até que nós adormecemos novamente, morremos, entremos em coma, ou nos tornamos “inconscientes” de outra maneira (Searle, 2002a, p. 38; Searle, 2010b, p. 55; cf. também Searle, 2002a, p. 7; Searle, 2010b, p. 1-2; Searle, 2002a, p. 21; Searle, 2010b, p. 26; Searle, 2015, p. 46-47).¹¹

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, no meu entendimento, essa definição de consciência parece abranger os aspectos que David Rosenthal (1997, p. 729; Rosenthal, 2017, p. 144) chamou, respectivamente, 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 – cf. Gennaro, 1996, p. 4-5) e enquanto propriedade dos estados e processos mentais que ocorrem nesse organismo.¹²

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 consciente (se estou desacordado, não posso ter, p. ex., uma crença consciente, a não ser que seja em um estado peculiar de consciência, como um sonho). Vejamos agora de modo mais preciso como Searle concebe a consciência.

¹¹ Em *A redescoberta da mente*, onde os conceitos de definição analítica e definição de senso comum não são empregados, Searle caracteriza a consciência de um modo bem similar: “O que eu quero dizer por ‘consciência’ pode ser melhor ilustrado por exemplos. Quando acordo de um sono sem sonhos, entro num estado de consciência, um estado que permanece enquanto eu estiver acordado. Quando vou dormir, ou sou colocado sob uma anestesia geral, ou morro, meus estados conscientes cessam” (Searle, 1992, p. 83; Searle, 1997, p. 124).

¹² Para uma discussão das distinções de Rosenthal a respeito da consciência, cf. Prata (2017a, pp. 433-37) e Prata (2017b, pp. 135-38).

3 As características mais importantes da consciência

Em diversos textos, Searle lista as características fundamentais que segundo ele definem o fenômeno da consciência (cf. p. ex. Searle, 1992, p. 128-41; Searle, 1997, p. 185-203; Searle, 2002a, p. 11-15; Searle, 2010b, p. 7-14, Searle, 2004, p. 134-45). Ao apresentar a sua concepção, vou me concentrar na característica que é tida por ele como “a característica essencial da consciência” (Searle, 2002a, p. 39; Searle, 2010b, p. 56). Trata-se, na verdade, da combinação de três características, que seriam essencialmente ligadas: a *qualitatividade*, a *subjetividade* e a *unidade*. Elas poderiam, para fins de investigação, ser tratadas como diferentes, mas segundo Searle elas estão ligadas de fato como três aspectos da mesma característica, pois a primeira implicaria a segunda e a segunda, por sua vez, implicaria a terceira.

A *qualitatividade*, enquanto característica dos fenômenos mentais, foi destacada por Thomas Nagel em seu famoso ensaio *What Is It Like to be a Bat?* (1974)¹³, que acentuou o fato de que estados conscientes tem um modo como eles *são*, isto é, tem uma maneira “*como é*” estar nesses estados, como é *para o sujeito* que os vivencia. Trata-se, dito de outro modo, da maneira como alguém *se sente* quando se encontra em um determinado estado consciente. Claramente, esse modo de sentir (designado na filosofia da mente com a palavra latina “*qualia*”¹⁴ – singular *quale*) caracteriza sensações, percepções e algumas emoções fortes. E de fato existe um modo como o sujeito se sente quando ele observa uma superfície vermelha (e, conseqüentemente, tem a sensação da cor vermelha), que é, evidentemente, diferente do modo como ele se sente quando observa uma superfície verde; ou, para mencionar uma outra via sensorial, do modo como ele se sente ao tocar uma superfície áspera.

Por outro lado, o aspecto qualitativo dos estados de consciência implicaria a característica da *subjetividade* na medida em que a existência de uma sensação qualitativa tornaria *necessária* a existência de um sujeito. Em outras palavras: sem um sujeito não existiria experiência (que por sua vez é caracterizada pelo aspecto qualitativo), o que já indica a enorme importância dessa característica para o modo de existência da consciência: “Embora a consciência seja um fenômeno biológico,

¹³ A tradução brasileira encontra-se em Nagel (2005).

¹⁴ Searle reluta em utilizar a palavra “*qualia*”, pois ele acredita que seu uso sugere que existem dois problemas separados, o problema da consciência e o problema dos qualia. Ele, por outro lado, entende que “*qualia*” é apenas “um nome plural para os estados conscientes. Porque ‘consciência’ e ‘qualia’ são coextensivos não há sentido em introduzir um termo especial” (Searle, 2002a, p. 40; Searle, 2010b, p. 57-58).

ela tem algumas características importantes que outros fenômenos biológicos não têm. A mais importante dessas características é o que eu chamei de ‘subjatividade’.” (Searle, 2002a, p. 7-8; Searle, 2010b, p. 2). Como será discutido a seguir, para Searle, a subjatividade enquanto característica da consciência não é apenas uma categoria epistêmica, mas é, também (e principalmente) *ontológica*, isto é, a subjatividade seria o *modo de existência* da consciência, o modo como ela existe, a saber: como algo que estaria essencialmente ligado ao ponto de vista de um sujeito. Os estados de consciência existem apenas porque eles são *vivenciados* por um sujeito (cf. Searle, 2002a, p. 40; Searle, 2010b, p. 58).

A qualitatividade e a subjatividade implicam, então, uma *unidade*, porque os fenômenos mentais qualitativos e subjetivos só ocorrem como parte de um campo de consciência *unificado*. Ao vivenciar suas sensações, percepções, estados de ânimo e, por exemplo, ao ler estas palavras, você vivencia tudo isso como parte de um campo unificado de consciência: a percepção da tela do computador, a cor do pano de fundo, a forma das letras, seu estado de humor, os pensamentos que a leitura suscita, tudo isso se unifica como parte de uma *mesma* experiência consciente. De acordo com Searle, a qualitatividade e a subjatividade implicam tal unidade, porque seria impossível imaginar um campo de consciência qualitativo e subjetivo que não fosse unificado. Para fundamentar a conexão essencial entre qualitatividade, subjatividade e unidade, ele apresenta o seguinte argumento:

Você pode perceber isso se você tentar imaginar seu atual estado de consciência dividido em dezessete partes independentes. Se isso ocorresse, você não teria um estado de consciência com dezessete partes, na verdade, haveriam dezessete consciências independentes, dezessete diferentes *loci* de consciência (Searle, 2004, p. 137; cf. também Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 60).

Essa característica dos fenômenos conscientes de ocorrerem como integrados a um campo unificado de consciência é o que leva Searle a discordar daquele que, segundo ele, é a abordagem de estudo da consciência mais influente na neurobiologia: a abordagem que ele denomina “*dos blocos de construção*” (cf. Searle, 2002a, p. 42; Searle, 2010b, p. 62). O esforço dos neurocientistas que seguem essa abordagem é o de encontrar os correlatos neurais (*Neural Correlates of Consciousness – N.C.C.*) de elementos específicos da experiência consciente (p. ex., da visão das cores), para então reconstituir o todo com base nesses elementos (que seriam os “blocos constitutivos” da experiência).

A característica da unidade leva Searle a sugerir outra abordagem, que ele denomina “*abordagem do campo unificado*”, de acordo com a qual os diferentes aspectos da experiência consciente não seriam como blocos isolados, mas sim “modificações de um campo de subjetividade qualitativa já existente” (Searle, 2002a, p. 42-43; Searle, 2010b, p. 62). Em lugar de pensar a consciência como um pano de fundo, diante do qual vários atores, como elementos isolados, desempenham seus papéis, seria mais razoável pensá-la como um todo que assume diferentes formas e adquire diferentes características (cf. Searle, 2002a, p. 55; Searle, 2010b, p. 84).

Portanto, a consciência, na perspectiva de Searle, é uma espécie de *entidade* (cf. Van Gulick, 2012, p. 10-11), que se assemelha a aquilo que Husserl chamou de “consistência [*Bestand*] fenomenológica real conjunta do eu empírico” (Husserl, 1984, p. 356; Husserl, 2012, p. 295), ou a aquilo que Jean-Paul Sartre chamou de “o conjunto de suas estruturas psíquicas” (Sartre, 1986, p. 13; Sartre, 1996, p. 13), pois a consciência concebida por Searle é caracterizada por uma unidade *sincrônica*, dos diferentes fenômenos mentais conscientes que se manifestam ao sujeito a cada instante, e por uma unidade *diacrônica*, dos fenômenos mentais conscientes que se estendem ao longo do tempo (cf. Costa, 2002, p. 206). Para Searle, na verdade, não é muito provável que os diferentes estados, eventos e processos mentais, sejam sensações, percepções, cognições ou volições, sejam “parte” da consciência, nem que eles estejam “dentro” dela. Para ele é mais razoável supor¹⁵ que esses estados, eventos e processos existam como *modificações* do campo unificado de consciência qualitativa e subjetiva.

E se assim for, surge mais uma dificuldade para a teoria de Searle sobre a consciência, dificuldade referente aos fenômenos mentais *inconscientes*, cuja importância para a explicação psicológica de muitas ações humanas o próprio Searle reconhece (cf. Searle, 1992, p. 151; Searle, 1997, p. 217; Searle, 2004, p. 239). A dificuldade é que se fenômenos genuinamente mentais são modificações do campo unificado de consciência, como fenômenos inconscientes poderiam ser genuinamente mentais? Essa visão dos fenômenos mentais como meras *modificações* da consciência (pensada como uma entidade una) gera mais um problema para se aceitar o inconsciente psicológico (um domínio de fenômenos mentais inconscientes).¹⁶ Todavia, como veremos (cf. a seção 5) o próprio Searle está comprometido com a existência de um

¹⁵ “Se esta é a maneira certa de ver as coisas (e, de novo, esta é uma hipótese minha, nada mais).” (Searle, 2002a, p. 55; Searle, 2010b, p. 84).

¹⁶ Sobre esse problema, cf. Prata (2017c, p. 399-401).

inconsciente propriamente mental, quando afirma que estados inconscientes *causam* ações. Vejamos agora como essa (suposta)¹⁷ subjetividade ontológica do mental está conectada a um ponto de vista singular.

4 Subjetividade ontológica e ponto de vista

Searle, ao usar o termo “subjetividade”, segue certo padrão encontrado no debate filosófico acerca dos fenômenos mentais. Em seu livro introdutório à filosofia da mente, Jaegwon Kim, discutindo a noção de consciência, apresenta o tema da subjetividade em dois sentidos: primeiramente, subjetividade no sentido de caráter privado e acesso epistêmico privilegiado (cf. Kim, 1996, p. 160) e, em segundo lugar, no sentido de ponto de vista, tal como esse conceito foi articulado por Thomas Nagel (cf. *Ibid.*, p. 162).

Searle discute a subjetividade, justamente, nesses dois sentidos, ressaltando que, assim compreendida, ela diz respeito não apenas à epistemologia da mente (ou seja, o estudo da maneira como obtemos conhecimento a respeito dos fenômenos mentais), mas principalmente à sua *ontologia* – ou seja: o seu *modo de existência*. Por um lado, os fenômenos mentais são caracterizados por uma relação especial para com o sujeito que os possui (cf. Searle, 1992, p. 95; Searle, 1997, p. 140).¹⁸ Por outro lado, ele concebe essa relação especial como decorrente do fato de que os fenômenos mentais estariam ligados a um *ponto de vista* particular.¹⁹ Se a consciência é a característica mais importante dos fenômenos mentais, pois não possuímos nenhum conceito mental que seja independente da consciência (Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-6), deve-se concluir que o âmbito dos fenômenos mentais é essencialmente *subjetivo*:

¹⁷ Uma consequência da discussão feita no presente trabalho, e que existem fenômenos mentais que *não são* ontologicamente subjetivos, de modo que a subjetividade ontológica não pode ser uma característica universal do mental, como Searle alega.

¹⁸ Por mais que Searle recuse a ideia de um acesso privilegiado como resultante de uma metáfora inadequada, ele acaba endossando essa ideia, como deve ficar claro na discussão que será feita a seguir.

¹⁹ “Em certo sentido a consciência é completamente privada a cada pessoa, na medida em que cada um está em uma relação com suas dores, cócegas, coceiras, pensamentos e sentimentos que é completamente diferente da relação em que outras pessoas estão para com estas dores, cócegas, coceiras, pensamentos e sentimentos. Esse fenômeno pode ser descrito de muitas formas. Algumas vezes ele é descrito como a característica da consciência através da qual existe algo como é [that is like], ou um modo como se sente [that it feels like], quando se está em um certo estado de consciência” (Searle, 2002a, p. 7-8; Searle, 2010b, p. 2).

Fenômenos mentais são essencialmente conectados com a consciência, e a consciência é essencialmente subjetiva; disso se segue que a ontologia do mental é essencialmente uma ontologia da primeira pessoa. Estados mentais são sempre estados mentais de alguém. Existe sempre uma “primeira pessoa” que tem esses estados mentais. Para a presente discussão, resulta que o ponto de vista da primeira pessoa é primeiro (Searle, 1992, p. 20; Searle, 1997, p. 34).

Searle interpreta a grande rejeição à subjetividade que caracteriza as correntes materialistas na filosofia, psicologia e ciência cognitiva como uma consequência do modo de pensar que, centrado na *epistemologia*, busca refutar o ceticismo e alcançar um conhecimento seguro, e por isso se apegava ao ideal de objetividade do conhecimento. Por causa do lugar privilegiado da teoria do conhecimento na filosofia teria se disseminado a concepção de que tudo tem de ser *objetivo* (cf. Searle, 1992, p. 16; Searle, 1997, p. 28). Mas ele retruca que essa ideia não é compatível com as evidências de nossa própria experiência.²⁰ Neste ponto, é essencial considerar a distinção entre subjetividade e objetividade no sentido *epistêmico* e no sentido *ontológico*.²¹

No sentido epistêmico a distinção entre subjetivo e objetivo “discrimina diferentes graus de independência de asserções em relação aos caprichos de valores especiais, preconceitos pessoais, pontos de vista e emoções. Ontologicamente, a distinção determina categorias diferentes de realidade empírica” (Searle, 1992, p. 19; Searle, 1997, p. 32). Colocando em termos mais específicos, ele afirma que, epistemologicamente falando, os termos “objetivo” e “subjetivo” são primariamente predicados de *juízos*: falamos de *juízos* como sendo ‘subjetivos’ para expressar que “sua verdade ou falsidade (...) não é um simples fato, mas depende de certas atitudes, sentimentos e pontos de vista dos que criam e dos que ouvem o juízo” (Searle, 1995b, p. 8), enquanto que, no sentido ontológico, os termos “objetivo” e “subjetivo” “são predicados de *entidades* e *tipos de entidades*, e eles atribuem modos de existência” (Ibid., p. 8, grifos meus).

Tais modos de existência se diferenciam no que diz respeito ao grau de dependência dos tipos de entidades em relação aos sujeitos (humanos ou não-humanos). Determinados tipos de entidades, como rochas, vegetais, ou partículas

²⁰ “Que o mundo seja completamente objetivo é uma concepção que possui uma poderosa influência sobre nós, embora ela seja incompatível com os fatos mais óbvios de nossas experiências” (Searle, 1992, p. 65; Searle, 1997, p. 97).

²¹ Para uma discussão dessa distinção, cf. Prata (2007, pp. 178-82); Prata (2014a, pp. 93-94) e Prata (2014b, pp. 54-57).

subatômicas, existem independentemente de quaisquer sujeitos, e continuariam a existir mesmo que não houvesse nenhum sujeito consciente. Já os fenômenos mentais, no que são essencialmente ligados à consciência, dependem da existência de sujeitos para existir. Nas palavras de Searle:

Estados de consciência subjetivos têm uma ontologia da primeira pessoa (“ontologia” significa aqui modo de existência), pois eles só existem quando são vivenciados [*experienced*] por um sujeito humano ou animal. Eles são vivenciados por um “eu”, que tem a vivência, e é nesse sentido que eles têm uma ontologia da primeira pessoa (Searle, 2002a, p. 41; Searle, 2010b, p. 59).

Sobre o clássico exemplo de um estado qualitativo, a dor, escreve Searle: “Em sentido ontológico as dores são entidades subjetivas, porque seu modo de existência depende de elas serem sentidas por sujeitos” (Searle, 1995b, p. 8).²² Para compreender a distinção entre subjetivo e objetivo no sentido epistêmico, pensemos no contraste entre, por um lado, um juízo como “Van Gogh é um artista melhor do que Matisse”, cuja verdade é dependente de preferências pessoais e, por outro lado, um juízo como “Matisse viveu em Nice durante o ano de 1917”, cuja veracidade pode ser constatada ou recusada com base no exame dos fatos, de modo independente das atitudes e sentimentos de qualquer pessoa em relação a eles (cf. Searle, 1992, p. 94; Searle, 1997, p. 139).

Mas especialmente importante para Searle é a ideia de que tais juízos objetivos não se aplicam apenas a entidades que existem de modo objetivo, mas sim, também, a entidades ontologicamente subjetivas. A esse respeito, ele escreve:

Considere, por exemplo, a afirmação: ‘Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas’. Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que é tornada verdadeira *pela existência de um fato real*, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido que eu estou dizendo que a consciência é subjetiva (Searle, 1992, p. 94; Searle, 1997, p. 139-40, grifos meus).

²² “Para ser uma dor, ela tem de ser a dor de alguém; e isso num sentido muito mais forte do que o sentido no qual uma perna tem de ser a perna de alguém, por exemplo. Transplantes de pernas são possíveis; nesse sentido, transplantes de dor não são. E o que é verdade acerca das dores é verdade acerca dos estados conscientes em geral. Todo estado consciente é sempre um estado consciente de alguém” (Searle, 1992, p. 94-5; Searle, 1997, p. 114).

Em outras palavras, Searle acredita que uma asserção a respeito de um estado de consciência, como uma dor, é *objetiva*, no sentido de ser tornada verdadeira (pressupondo-se que ela é verdadeira) por um *fato*, a saber, o fato de que uma dor é sentida por alguém, e isso de um modo totalmente independente de preferências pessoais e de pré-concepções. Porém, no que diz respeito à dor mesma, não se trata de um fato que existisse independentemente de qualquer sujeito e que fosse acessível para qualquer observador. Isso significa, então, que tanto *entidades* objetivas quanto *entidades* subjetivas podem ser objeto de *juízos* objetivos. Exatamente como o juízo “Matisse viveu em Nice em 1917”, também o juízo “Eu sinto agora uma dor nas costas” teria um *status epistêmico* objetivo, pois esse segundo juízo é tornado verdadeiro por um *fato* (embora esse fato seja *subjetivo*) – para uma discussão adicional a esse respeito cf. (Searle, 1995b, p. 8-9).

Mas o que significa dizer que uma entidade existe de um modo *subjetivo*? Searle recorre a alguns experimentos de pensamento²³ para mostrar que a mera investigação do comportamento não esgota a pesquisa da mente (cf. Searle, 1992, p. 65-71; Searle, 1997, p. 97-106), o que evidencia sua discordância com a abordagem behaviorista. Tais experimentos indicam, de acordo com ele, que o *ponto de vista de primeira pessoa*²⁴ não deveria ser negligenciado, na medida em que eles deixam claro que os fenômenos considerados *mentais* (como sensações, pensamentos ou

²³ No terceiro capítulo de *A redescoberta da mente*, Searle apresenta o experimento mental dos “cérebros de silício”. Ele supõe uma situação na qual, devido a uma doença degenerativa, médicos resolvessem substituir os neurônios de uma pessoa por chips de silício até que todo o seu cérebro fosse completamente reconstituído com tais circuitos (cf. Searle, 1992, p. 65-66; Searle, 1997, p. 98-99). Tal experimento de pensamento tornaria claro que a mente tem um modo de existência peculiar, independente de nossos meios para conhecê-la, pois é perfeitamente concebível que os chips de silício pudessem produzir o comportamento externo, mas não tivessem as capacidades causais pelas quais o cérebro produz estados mentais conscientes (cf. Searle, 1992, p. 68; Searle, 1997, p. 102), ou que os chips pudessem produzir a vida mental, mas não o comportamento objetivamente observável. Do fato de que é perfeitamente concebível, por um lado, que exista comportamento sem fenômenos mentais e, por outro lado, existam fenômenos mentais sem comportamento, Searle conclui que fenômenos mentais e comportamento são *independentes*. Epistemicamente, conhecemos os fenômenos mentais *também* através do comportamento, mas, ontologicamente, o comportamento não está essencialmente conectado aos fenômenos mentais. Para uma discussão desse experimento de pensamento, cf. Prata (2007, pp. 176-78). O uso desse experimento de pensamento evidencia que Searle recorre ao chamado “argumento da possibilidade lógica” contra o fisicalismo. Para uma discussão a respeito desse argumento, cf. Prata (2012a, pp. 265-69), Prata (2012b, pp. 418-20) e Prata (2014b, pp. 58-60).

²⁴ “É importante nesses experimentos mentais que se pense sempre a partir do ponto de vista da primeira pessoa. Pergunte a si mesmo: ‘como seria isso para mim?’ e você verá que é perfeitamente concebível para você imaginar que seu comportamento externo permanece o mesmo, embora seus processos de pensamento internos gradualmente caiam até zero” (Searle, 1992, p. 67; Searle, 1997, p. 100, grifo meu).

sentimentos) podem existir sem que possam ser constatados através de quaisquer investigações objetivas do comportamento. Esses fenômenos existiriam de tal modo que *não* seriam igualmente acessíveis a todos os observadores.

Da análise acima, resulta o seguinte panorama: estados de consciência possuem um caráter qualitativo, e, portanto, eles ocorrem exclusivamente conectados a uma subjetividade – ou seja, para que um caráter qualitativo exista, tem de existir um sujeito – e são essencialmente ligados com o ponto de vista desse sujeito. É exatamente essa ligação ao ponto de vista subjetivo que faz com que os estados de consciência sejam *privados* ao sujeito, no sentido de que o sujeito está numa relação especial com tais estados (por mais que Searle alegue não aderir à tese do acesso privilegiado).

5 O problema do inconsciente

Searle reconhece que não podemos abrir mão do inconsciente se quisermos explicar diversas ações humanas (Searle, 1992, p. 151; Searle, 1997, p. 217; Searle, 2004, p. 239). Ele reconhece diversas circunstâncias nas quais estados mentais *sensoriais*²⁵ e estados mentais *intencionais*²⁶ exercem influência causal sobre o comportamento humano mesmo estando em forma inconsciente. Mas a aceitação do inconsciente não é algo simples para um teórico que vê a consciência como o mais importante fenômeno mental, como o fenômeno que define o caráter propriamente mental de todos os outros fenômenos (cf. Searle, 1992, p. 84; Searle, 1997, p. 125-26). Nas palavras do próprio Searle:

Como pode existir um estado que é literalmente mental e ao mesmo tempo totalmente inconsciente? Tais estados careceriam de qualitatividade e subjetividade e não seriam parte do campo unificado de consciência. Então em que sentido, se é que há algum, eles seriam estados *mentais*? (Searle, 2004, p. 237-38).²⁷

Para acomodar o inconsciente no interior de sua filosofia da mente, Searle recorre a uma estratégia *disposicionalista*, isto é, ele procura explicar os fenômenos

²⁵ Cf. Searle, 1992, p. 164; Searle, 1997, p. 236; Searle, 1992, p. 165; Searle, 1997, p. 237; Searle, 2004, p. 244.

²⁶ Cf. Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 238; Searle, 2004, p. 241; Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 239; Searle, 2004, p. 240.

²⁷ “Como poderíamos subtrair a consciência de um estado mental e ainda resultar um estado *mental*?” (Searle, 1989, p. 195; cf. também, Searle, 1992, p. 152; Searle, 1997, p. 219).

inconscientes como *disposições* para a causação de fenômenos mentais conscientes (cf. Searle, 1992, p. 161; Searle, 1997, p. 231; Searle, 2004, p. 243). No que diz respeito aos fenômenos mentais *intencionais*, Searle oferece uma argumentação a favor da tese de que tais estados, quando inconscientes, estão *conectados* à consciência, um argumento baseado no conceito de *forma aspectual*.²⁸ Ele argumenta que, uma vez que todos os estados intencionais possuem forma aspectual (ou seja, representam suas condições de satisfação sob certos aspectos específicos, e não outros), inclusive os estados intencionais *inconscientes*, essa forma aspectual faz com que os estados inconscientes sejam, em princípio, *pensáveis* ou *experienciáveis*, isto é, sejam o tipo de coisa que *pode se tornar* consciente (cf. Searle, 1989, p. 198).

Mas o argumento para o princípio da conexão é formulado por Searle, também, de uma maneira que deixa mais explícita a relação desse argumento com a *subjetividade* que Searle atribui aos fenômenos mentais. Ele argumenta que, uma vez que todos os estados intencionais, sejam conscientes ou inconscientes, possuem uma forma aspectual, e uma vez que essa forma aspectual é essencialmente *subjetiva*, pois não pode ser completamente caracterizada em termos objetivos (sejam termos comportamentais ou termos neurofisiológicos), temos que concluir que ao caracterizar um estado inconsciente como “intencional”, nós o estamos caracterizando em termos de sua *capacidade causal* de produzir um estado intencional consciente, com a sua correspondente forma aspectual (cf. Searle, 1989, p. 202-3).²⁹

Entretanto, o problema que eu vejo nessa concepção do inconsciente é que ela é *incoerente* no que se refere aos casos em que fenômenos inconscientes exercem *eficácia causal*. Alias, é importante destacar que o valor explicativo que o próprio Searle reconhece nos fenômenos inconscientes *depende* da capacidade desses fenômenos de influenciarem o nosso comportamento. E o caso é que se um fenômeno inconsciente, seja *sensorial*, seja *intencional*, está envolvido em um processo de

²⁸ Como esclarece Searle: “estados intencionais representam suas condições de satisfação apenas sob certos aspectos, e esses aspectos tem de ser importantes para a pessoa em questão” (Searle, 1992, p. 155; Searle, 1997, p. 223). Por exemplo, a crença de que a torre Eiffel está em Paris é diferente da crença de que a maior construção de ferro na França antes do ano de 1900 está na capital francesa, mesmo considerando que a torre Eiffel é a maior construção de aço na França antes do ano de 1900, e que Paris é a capital da França. Outro exemplo: o desejo de beber água é diferente do desejo de beber H₂O, ainda que água seja H₂O, pois o primeiro desejo representa o líquido através de suas propriedades superficiais, enquanto o segundo desejo o representa através de sua composição química.

²⁹ Para algumas propostas de reconstituição do argumento de Searle, cf. Van Gulick (1995, p. 201-2); Prata (2017d, pp. 207-9) e Prata (2019, p. 20-21). Para uma objeção à perspectiva disposicional, cf. Prata (2018, pp. 516-19).

causação *mental*, isso significa que esse fenômeno *precisa* exemplificar propriedades *mentais*³⁰, do contrário, não estaríamos diante de causação *mental*, e a causação inconsciente de ações humanas pareceria indicar um *epifenomenalismo* (a ineficácia da mente no mundo físico) que Searle recusa reiteradamente (cf. Searle, 1983, p. 263-64; Searle, 1995c, p. 365-66; Searle, 2004, p. 114; Searle, 2007, p. 171).

Mas se um fenômeno inconsciente exemplifica propriedades mentais, de modo *ocorrente*, então esse fenômeno *não é* uma mera disposição, ele é um fenômeno mental *ocorrente*, efetivo, e independente da consciência. E se é assim, estamos diante de um fenômeno mental que *não está* conectado a um ponto de vista de primeira pessoa.

Na situação em que uma pessoa adormecida move seu corpo de modo a proteger um membro ferido (cf. Searle, 1992, p. 65; Searle, 1997, p. 237; Searle, 2004, p. 244), temos razões para crer que *propriedades sensoriais* desempenham um papel na produção desse comportamento, ainda que essas propriedades permaneçam inconscientes.³¹ Na situação em que estados intencionais inconscientes (cf. Searle, 1992, p. 166; Searle, 1997, p. 238-39; Searle, 2004, p. 240-41) provocam determinada ação, mesmo que o agente não tenha ideia de que se encontra em tais estados, temos razões para crer que as *propriedades intencionais* desses estados (inclusive a sua forma aspectual) desempenham um papel na produção desse comportamento.

Considerando que o argumento de Searle para sustentar a teoria disposicional se baseia na forma aspectual de estados *intencionais*, irei argumentar a favor da tese de que causação mental inconsciente *exige* a presença de propriedades mentais *ocorrentes* com base no caso de estados intencionais. Suponhamos que uma pessoa caminha por sua casa, em uma determinada direção, enquanto está extremamente

³⁰ O que não significa que essas propriedades não sejam *físicas*. Como esclarece Searle: “Eu contraste o mental e o neurofisiológico, como alguém poderia contrastar humanos e animais sem com isso implicar que a primeira classe não está incluída na segunda. Não há nenhum dualismo implícito em meu uso desse contraste.” (Searle, 1989, p. 209).

³¹ Embora a ideia de sensações inconscientes possa parecer estranha, ou até contraditória (como poderia haver uma sensação que não se sente?), David Rosenthal oferece uma argumentação convincente a favor dessa ideia: “Na percepção subliminar e visão periférica, e em alguns fenômenos dissociativos como a ‘visão cega’, sujeitos se engajam em padrões de comportamento muito específicos, assim como reportam ocorrências mentais muito específicas. Esses comportamentos e ocorrências mentais são muito próximos daqueles que ocorreriam se os sujeitos tivessem sensações conscientes com certas propriedades qualitativas específicas. Portanto, mesmo que os sujeitos neguem ter tais sensações conscientes, eles se encontram evidentemente em estados que desempenham a maior parte do papel causal que seria desempenhado por certos estados sensoriais conscientes. É natural concluir, portanto, que os estados nos quais esses sujeitos se encontram são, de fato, estados sensoriais que não são conscientes.” (Rosenthal, 1993, p. 357).

concentrada na solução de um problema que terá de enfrentar no dia seguinte. Suponhamos que a pessoa está caminhando na direção da geladeira, *porque* ela tem o desejo de beber água, embora ela não esteja consciente desse desejo, por estar muito absorvida pelos seus pensamentos a respeito do problema. O desejo de beber água tem uma forma aspectual específica (diferente, por exemplo da forma aspectual do desejo de beber H_2O) e para ser capaz de causar a ação de caminhar numa direção específica (em conexão com outros estados intencionais, como por exemplo a crença de que há água na geladeira, a crença de que essa água é potável, etc.), essa forma aspectual precisa existir de modo ocorrente, do contrário ela não poderia tomar parte em um processo causal (para argumentos semelhantes, cf. Rosenthal, 1986, p. 342; Kriegel, 2003, p. 116).

Como foi mencionado no final da seção 1, a causalidade mental inconsciente pressupõe a presença de propriedades mentais independentes da consciência. Se isso é claramente verdadeiro para o caso de *conhecimentos* (crenças, dotadas de propriedades intencionais), pois é evidente que sabemos muito mais coisas do que podemos pensar conscientemente em um único instante³², a causalidade mental inconsciente mostra que isso é verdadeiro também para vários outros fenômenos mentais, como sensações, percepções, desejos e intenções (entre outros).

E se, por exemplo, atitudes proposicionais cujo conteúdo não é manifesto (pois essas atitudes são inconscientes) são capazes de *causar* ações, de modo que temos de atribuir a elas propriedades intencionais ocorrentes (não meramente disposicionais), então a concepção de Searle segundo a qual fenômenos mentais genuínos precisam ser *atualmente* conscientes, se mostra problemática. E essa efetividade mental inconsciente também mostra que não faz sentido supor que fenômenos mentais genuínos sejam *modificações* do campo unificado de consciência (como mencionado no final da seção 3), pois se eles fossem apenas modificações do campo, a existência de fenômenos *propriamente mentais*, ainda que inconscientes, seria impossível, e a causalidade de ações por fenômenos inconscientes nos dá fortes razões para crer que essa existência é, sim, não só possível, mas *real*.

³² Como reconhecia Franz Brentano: "Naturalmente eles [os filósofos] estavam bem familiarizados com o fato de que se pode possuir um tesouro de conhecimentos adquiridos, sem pensar neles" (Brentano, 1924, p. 144; Brentano, 1995, p. 103).

6 Considerações finais

Quando estamos conscientes, de modo que vivenciamos a série de estados, eventos e processos mentais que, segundo Searle, podem ser concebidos como *modificações* do campo de consciência, vivenciamos as propriedades mentais desses estados, eventos e processos (tanto propriedades sensoriais quanto intencionais) do nosso ponto de vista de *primeira pessoa*. De acordo com Searle, o campo unificado de consciência e os fenômenos mentais que nele ocorrem são *causados* por processos cerebrais no micronível e são *realizados* no sistema cerebral no macronível (cf. Searle, 1983, p. 264; Searle, 1995c, p. 366; Searle, 1992, p. 1; Searle, 1997, p. 7), de maneira que tais fenômenos são de natureza biológica.

Porém, se existem fenômenos mentais *inconscientes*, é evidente que, de acordo com o naturalismo biológico de Searle, eles também existem enquanto processos cerebrais, e Searle acentua isso reiteradamente (cf. Searle, 1989, p. 201-2; Searle, 1990, p. 588; Searle, 1992, p. 159; Searle, 1997, p. 228-29). Disso podemos concluir que fenômenos mentais, tanto conscientes quanto inconscientes, existem na forma de atividade eletroquímica que se espalha por determinadas porções do sistema nervoso central (cf. Searle, 2002b, p. 60-61; Searle, 2004, p. 144; Prata, 2008, p. 12), de modo que fenômenos mentais conscientes e inconscientes são *fundamentalmente semelhantes*.

Além disso, vimos como nos casos em que fenômenos mentais inconscientes *causam* ações humanas, tais fenômenos (que são propriedades sistêmicas do cérebro exatamente como os fenômenos conscientes) precisam possuir suas propriedades mentais (sensoriais e intencionais), pois do contrário a eficácia causal dos fenômenos conscientes também ficaria em dúvida. Sendo assim, sensações inconscientes precisam possuir as mesmas propriedades fundamentais das sensações conscientes, e estados intencionais inconscientes precisam possuir as mesmas propriedades representacionais dos estados intencionais conscientes.

Mas se as duas categorias de fenômenos mentais, a saber, fenômenos conscientes (conectados a um ponto de vista) e inconscientes (que não são conectados a um ponto de vista), são tão fundamentalmente semelhantes, pois ambos os tipos de fenômenos são *causados* e *realizados* no cérebro, e também exemplificam as mesmas propriedades sensoriais e intencionais, então não parece razoável que a conexão com um ponto de vista de primeira pessoa seja tão essencial para a existência de fenômenos mentais, como Searle alega ser.

Referências

- Block, N. "Consciousness". In: Guttenplan, S. (Org.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford/Cambridge MA: Basil Blackwell, pp. 210-19, 1994.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924.
- Brentano, F. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.
- Costa, C. *Uma introdução contemporânea À filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Fotion, N. *John Searle*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Gennaro, R. *Consciousness and Selfconsciousness: a Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.
- Gilbert, M. "Searle and Collective Intentions". In: Tsohatzidis, L. (Org.). *Intentional Acts and Institutional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology*. Dordrecht: Springer, pp. 31-48, 2007.
- Harré, R. "Dispositions and Powers" In: W. H. Newton-Smith (Org.). *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, pp. 97-101, 2001.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/Parte 2).
- Husserl, E. *Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Kim, J. *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Kriegel, U. "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, pp. 103-132, Mar, 2003.
- Lima Filho, M. M. "O experimento de pensamento do quarto chinês: a crítica de John Searle à inteligência artificial forte". In: *Argumentos* (UFC), Ano 2, N° 3, pp. 51-58, 2010.
- Moural, J. "The Chinese Room Argument". In: Smith, B. (Org.). *John Searle*. Cambridge University Press, 2003.

Nagel, T. "What Is It Like To Be a Bat?". *The Philosophical Review* Vol. 83, Nº 4, pp. 435-50, 1974.

Nagel, T. "Como é ser um morcego?". *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*. Série 3, Vol. 15, Nº 1, pp. 245-62, 2005.

Prata, T. A. "Subjetividade ontológica na filosofia mente de John Searle". In: *Philosophos* (UFG), Vol. 12, Nº 2, pp. 171-204, 2007.

Prata, T. A. "Características e dificuldades do Naturalismo Biológico de John Searle" In: *Philosophos* (UFG), Vol. 14, Nº 1, pp. 141-73, 2009.

Prata, T. A. "É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?" In: *Principia* (UFSC), Vol. 16, Nº 2, pp. 255-276, 2012a.

Prata, T. A. "Sobre a relação entre as propriedades subjetivas e objetivas segundo o naturalismo biológico de John Searle" In: *Filosofia Unisinos*, Vol. 13, Nº 3, pp. 406-421, 2012b.

Prata, T. A. "Naturalismo e subjetividade na filosofia da mente de John Searle". In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 41, Nº 2, pp. 85-101, 2014a.

Prata, T. A. "O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle". In: *Discusiones Filosóficas* (Universidad de Caldas), Ano 15, Nº 25, Julio-Diciembre, pp. 43-62, 2014b.

Prata, T. A. "A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle". In: *Veritas* (PUCRS), Vol. 62, No2, maio-ago., p. 428-452, 2017a.

Prata, T. A. "Apresentação do artigo 'Uma teoria da consciência' de David Rosenthal". In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, Nº 2, pp. 133-42, 2017b.

Prata, T. A. "Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes". In: Araújo, A. (Org.) [et al.]. *Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência*. São Paulo: ANPOF, pp. 387-403, 2017c.

Prata, T. A. "A concepção disposicional do inconsciente na filosofia da mente de John Searle" In: *Reflexões* (UVA), Ano 6, Nº 11, Julho a Dezembro, pp. 201-16, 2017d.

Prata, T. A. "Uma objeção à concepção disposicional dos fenômenos mentais inconscientes" In: *Principia* (UFSC), Vol. 22, Nº 3, pp. 507-526, 2018.

Prata, T. A. "A teoria disposicional de Searle sobre os fenômenos inconscientes e o

problema da eficácia causal.” In: *Pensando – Revista de Filosofia (UFPI)*, Vol 10 N° 19, pp. 11-25, 2019.

Preston, J. (Org.); Bishop, M. (Org.). 2002. *Views into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

Rosenthal, D. “Two Concepts of Consciousness”. In: *Philosophical Studies* 49, pp. 329-59, 1986.

Rosenthal, D. “State Consciousness and Transitive Consciousness”. In: *Consciousness and Cognition*, 2, pp. 355-63, 1993.

Rosenthal, D. “A Theory of Consciousness”. In: Block, N. (Org.); Flanagan, O. (Org.); Güzeldere, G. (Org.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, pp. 729-753, 1997.

Rosenthal, D. “Uma teoria da consciência”. In: *Perspectiva filosófica*, Vol. 44, N° 2, pp. 143-78, 2017.

Sartre, J. P. *L’Imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1986.

Sartre, J. P. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

Searle, J. R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Searle, J. R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Searle, J. R. “Minds, Brains and Programms.” *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-24, 1980.

Searle, J. R. *Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

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

Searle, J. R. Consciousness, Unconsciousness, and Intentionality. *Philosophical Topics*, Vol. XVII, pp. 193-209, 1989.

Searle, J. R. Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science.

Behavioral and Brain Sciences, 13, pp. 585-642, 1990.

Searle, J. R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.

Searle, J. R. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo: Martins Fontes, 1995a.

Searle, J. R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995b.

Searle, J. R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995c.

Searle, J. R. "Mentes, cérebros e programas". In: Teixeira, J. F. (Org.). *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: Editora da UFSCar, pp. 61-93, 1996.

Searle, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Searle, J. R. *Consciousness and Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a.

Searle, J. R. "Why I Am Not a Property Dualist" In: *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, nº 12, pp. 57-64, 2002b.

Searle, J. R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010a.

Searle, J. R. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

Searle, J. R. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Van Gulick, R. "Why the Connection Argument Doesn't Work". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, No 1, pp. 201-207, 1995.

Van Gulick, R. "Consciência". *Investigação filosófica*, Vol. E2, Artigo digital 2, 2012.