

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

MÁRCIO FRANCISCO RODRIGUES FILHO

A CONSCIÊNCIA INEXPLICADA: AS CRÍTICAS DE SEARLE AO
FUNCIONALISMO DE DENNETT

SÃO LEOPOLDO

2014

Márcio Francisco Rodrigues Filho

A CONSCIÊNCIA INEXPLICADA: AS CRÍTICAS DE SEARLE AO
FUNCIONALISMO DE DENNETT

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos—Unisinos, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo

São Leopoldo

2014

RESUMO

Esta dissertação é um estudo analítico de duas concepções muito influentes sobre a consciência na filosofia contemporânea da mente. O foco principal desta pesquisa é duplo. Primeiro, ela pretende descrever da forma mais detalhada possível as abordagens de John Searle e de Daniel Dennett sobre a consciência. Além disso, pretende apresentar as críticas de Searle à abordagem funcionalista de Dennett. Ambas as abordagens serão descritas e avaliadas e as diferenças mais relevantes entre esses dois autores serão postas em contraste. Por não fornecer um conceito que inclua a característica qualitativa da consciência, será argumentado que o funcionalismo de Dennett não é capaz de explicar a consciência humana. Sua filosofia da mente também não resolve o problema das outras mentes, uma vez que o conceito de consciência exposto por Dennett não diferencia seres humanos conscientes de zumbis inconscientes.

Palavras-Chave: Consciência, mente, funcionalismo, John Searle, Daniel Dennett.

ABSTRACT

This dissertation is an analytical study of two very influential conceptions of consciousness in contemporary philosophy of mind. The main focus of this research is twofold. First, it intends to describe both John Searle's and Daniel Dennett approach on consciousness, and, second, to expose Searle's criticism to Dannett's functionalist approach. Both approaches will be described and evaluated, and the relevant differences between these two authors will be put in contrast. In not providing a concept that includes the qualitative characteristic of consciousness, it will be argued that Dennett's functionalism cannot explain human conscious experiences. His philosophy of mind also cannot solve the problem of other minds, since the concept of consciousness exposed by Dennett does not differentiate conscious human beings from unconscious zombies.

Keywords: Consciousness, mind, functionalism, John Searle, Daniel Dennett

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 A CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE.....	24
2.1 INTENCIONALIDADE: EXPLICAÇÕES PRELIMINARES.....	25
2.2 INTENCIONALIDADE COMO DIRECIONALIDADE.....	30
2.3 A INTENCIONALIDADE COMO REPRESENTAÇÃO: O MODELO DOS ATOS DE FALA.....	32
2.4 EXTENSÕES DA TEORIA DA INTENCIONALIDADE SEARLEANA: CRENÇAS, FANTASIA, IMAGINAÇÃO E A ABORDAGEM NÃO ONTOLÓGICA.....	40
2.5 EXPERIÊNCIA VISUAL: A INTENCIONALIDADE DA PERCEPÇÃO.....	47
2.6 A INTENCIONALIDADE DAS INTENÇÕES E AÇÕES.....	50
2.7 JOHN SEARLE E O PROBLEMA MENTE/CORPO.....	58
2.8 A CONSCIÊNCIA, SEGUNDO JOHN SEARLE.....	79
3 A CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE DE DANIEL DENNETT.....	112
3.1 OS SISTEMAS INTENCIONAIS: OS TERMOS DA PSICOLOGIA POPULAR.....	115
3.2 A POSTURA INTENCIONAL: UMA PRESSUPOSIÇÃO UTILITARISTA DA MENTE.....	122
3.3 A POSTURA FÍSICA.....	123
3.4 A POSTURA DE PROJETO OU PLANEJAMENTO.....	124
3.5 A POSTURA INTENCIONAL.....	125
3.6 O PONTO DE VISTA DO OBSERVADOR: UM TEATRO CARTESIANO.....	127
3.7 O MODELO DOS ESBOÇOS MÚLTIPLOS: UMA PERSPECTIVA OBJETIVA.....	137
3.8 MENTE: O <i>PANDEMÔNIO</i> DE DANIEL DENNETT.....	138
3.9 OS MEMES: DA BIOLOGIA DE DAWKINS PARA A FILOSOFIA DE DENNETT.....	148
3.10 A CONSCIÊNCIA DENNETIANA: UMA MÁQUINA JOYCEANA.....	153

4 AS CRÍTICAS DE SEARLE AO FUNCIONALISMO DE DENNETT.....	166
4.1 A NEGAÇÃO DO MENTAL NA FILOSOFIA ANALÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	179
4.2 O FUNCIONALISMO DE CARBURADOR.....	187
4.3 O FUNCIONALISMO COMPUTACIONAL ADOTADO POR DENNETT: UMA MÁQUINA DE REFRIGERANTE.....	196
4.4 A CONSCIÊNCIA NEGADA: A CRÍTICA GERAL DE SEARLE A <i>CONSCIOUSNESS EXPLAINED</i>	210
4.6 HUMANOS SÃO ZUMBIS SEM CONSCIÊNCIA?.....	223
4.7 A CRÍTICA À CONCEPÇÃO CIENTÍFICA DE DENNETT.....	212
4.8 O FUNCIONALISMO E O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO.....	219
4.9 O ARGUMENTO DO QUARTO CHINÊS.....	221
4.1.0 CRÍTICAS À POSTURA INTENCIONAL.....	226
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	233
6 REFERÊNCIAS.....	233

1 INTRODUÇÃO

Sento para escrever minha dissertação de mestrado em frente ao meu computador e escuto o barulho dos ônibus na rua. Isso me faz lembrar a cena que passei pela manhã ao ir trabalhar. Estava muito calor, o trem estava lotado, tinha um cheiro agridoce no vagão que me causava náusea, e as pessoas me pareciam cansadas e irritadas, assim como eu, por estarem sendo transportadas de forma negligente e desumana. Digo isso porque você poderia abrir meu cérebro, mas não veria nenhum dos detalhes dessa cena que acabo de relatar: não veria as pessoas, não sentiria o cheiro nauseante, nem poderia saber o grau da minha irritação, do meu cansaço e do meu calor, veria “apenas neurônios e tempestade elétrica correndo” (TEIXEIRA, 2008, p. 9). Sei que estou pensando, mas não posso observar meu pensamento (olhar dentro de meu cérebro). Meus pensamentos e sentimentos são apenas meus, *estados subjetivos*¹, e eu não tenho como apontar o dedo para alguma coisa no mundo *objetivo* e mostrar esse “estado”, comparando-o publicamente com algo observável que se encontra na natureza: “olhe, o calor é igual àquilo ali, minha irritação é como aquilo lá”. Ninguém pode observar esses meus pensamentos. Então, como saber o que é a mente se não posso, a princípio, compará-la com nada que se encontra no mundo objetivo?

Posso não saber responder o que é a mente, mas sei que, se meu cérebro for afetado, minha mente também será. Se eu beber várias garrafas de cerveja, certamente ficarei com minha percepção visual alterada (um dos fatores que nos proíbe de dirigir após consumir bebida alcoólica em demasia). Se algo físico como o álcool pode afetar meu cérebro, poderia eu dizer que o cérebro *causa* a mente? Mas como, se não consigo relacionar as coisas que acontecem na minha mente (estados subjetivos) com o que acontece no meu cérebro (neurônios e descargas elétricas)? Os neurônios e as descargas elétricas são fenômenos objetivos e observáveis, mas a forma como causam esses nossos estados internos, subjetivos, nos parece algo desconhecido: “Minha dor tem uma certa sensação qualitativa que é acessível a mim de uma forma que não é a você” (SEARLE, 1998, p. 35). A dificuldade se encontra em entender como que esses estados “privados” de dor, cor, gosto, som, etc., poderiam ser causados por processos físicos cerebrais (descargas neurais, eletroquímicas, que ocorrem nas

¹ De acordo com Teixeira, estados subjetivos são aqueles estados que existem apenas para a pessoa que os tem. Isto é, estados que somente o sujeito que os possui pode observar. São estados mentais “encontrados em nossa mente, mas não na natureza” (TEIXEIRA, 2008, p. 9).

sinapses). Aqui adentramos no famoso “problema dos *qualia*”² em filosofia da mente: como encontrar um lugar no mundo físico para esses estados internos de sensação qualitativa especial que nós temos, como a dor, que possa remontar não apenas à intensidade desses estados, mas também a suas qualidades como nós a sentimos subjetivamente?

Na filosofia, esse quebra-cabeças é entendido como “o problema mente-corpo” (ou problema “mente-cérebro”), onde três questões são cruciais: qual a natureza da mente, dos estados mentais, qual é o modo de ser deles? Essa é uma questão filosófica importante: qual é a ontologia³ dos estados mentais? Seriam fenômenos físicos, ou oriundos de um caráter imaterial que nada tem em comum com o mundo físico, como as almas, por exemplo? Para dar conta desses problemas, basicamente, temos duas vertentes teóricas as quais cada uma possui vários desdobramentos. As teorias materialistas de um lado, que afirmam que os processos e os estados mentais são físicos, isto é, são processos complexos do cérebro; de outro lado, temos as teorias dualistas da mente, que afirmam que os processos e estados mentais “não são apenas processos e estados de um sistema exclusivamente físico, mas constituem uma espécie distinta de fenômeno, de natureza essencialmente não-física” (CHURCHLAND, 2004, p. 17).

Embora atualmente essa segunda perspectiva esteja em baixa, o dualismo tem uma longa tradição na filosofia da mente. Possui Platão (A.C 427-347) como um dos seus principais expoentes. E embora Platão não tenha inventado a teoria, ao menos foi o primeiro a expressar seus argumentos – pelo que sabemos. O filósofo grego acreditava na sobrevivência à morte por meio da alma e de sua preexistência antes do nascimento (pois a alma fazia parte das essências dos arquétipos perfeitos, atemporais, imutáveis, que para Platão eram os padrões originais e moldes das coisas). Essas coisas existem em seu próprio domínio, “acima do mundo dos sentidos, e só podem ser apreendidas pelo intelecto após um poderoso treinamento em matemática e filosofia” (MASLIN, 2009, p. 41). Embora Platão possa ser destacado como

² O Filósofo australiano Frank Jackson elaborou um famoso experimento mental visando defender a existência dos *qualia*. É a história de Mary, uma neurocientista do futuro, que sabia tudo que há para saber sobre o cérebro humano. Porém, ela não enxergava nada colorido, pois seu cérebro tinha um defeito de nascença (via tudo preto e branco). Assim ela sabia se alguém enxergava o verde detectando a frequência da onda azul (o moo como essas ondas afetam a retina e como isso estimula partes do cérebro etc.). Um dia Mary foi operada e começou a enxergar e pela primeira vez viu um tomate vermelho, isto é, teve a experiência do vermelho, pois ela deixava algo de fora que não pode ser reduzido ao físico, o aspecto subjetivo. “O que acontece quando Mary é libertada de seu quarto preto e branco, ou ganha um monitor de televisão colorido? Ela aprenderá mais coisas, ou não? Parece óbvio que ela vai aprender mais coisas a respeito do mundo e da experiência visual que temos a respeito dele” (JACKSON, Frank. "Epiphenomenal Qualia" IN: Philosophical Quarterly, 32 (1982), pp. 127-36. Disponível em: <http://instruct.westvalley.edu/lafave/epiphenomenal_qualia.html>. Acesso em 4 mai. 2012.).

³ Para Maslin, quando nos perguntamos, do que os estados mentais consistem, ou o que realmente os constitui, caímos em questões ontológicas sobre a mente. “A palavra ‘ontologia’ deriva da palavra grega ontia, que quer dizer ‘coisas que existem’” (MASLIN, 2007, p. 13).

o “primeiro” a dar uma explicação dualista ao problema mente-corpo, René Descartes (1596-1650) foi o iniciador da filosofia da mente na época moderna. Para ele corpo e alma eram duas substâncias distintas. Seu dualismo foi intitulado de cartesiano em sua homenagem. “O problema mente-corpo formulado por Descartes, constitui até os dias de hoje o principal tema tratado pela filosofia da mente” (TEIXEIRA, 2008, p. 15). Seu dualismo assemelha-se ao de Platão. Para Descartes, uma pessoa é a mesma coisa que uma alma incorporada, uma substância lógica imaterial sem nenhum dos elementos encontrados em corpos materiais. A alma (mente) não possui extensão, isto é, não ocupa lugar no espaço, pois não tem comprimento, largura, profundidade. Além disso, a alma é indivisível, porque parece ser impossível obter a metade, ou um terço de uma alma. Pense em um membro amputado, uma perna. Não perdemos parte da mente ao perder uma perna, ou um braço. Pense em uma dor no dedão; ela está, de fato, ali no dedão? Pense agora na *dor fantasma*⁴, sentimento relatado por muitos amputados, que sentem dor no membro, mesmo após a sua perda. Onde está a dor? É claro que não está no membro, afinal, ele foi amputado. “Em contraste com a alma, o corpo é *res extensa*, uma coisa cuja a essência, em comum com as outras coisas materiais, é extensão no espaço” (MASLIN, 2009, p. 47). Descartes acreditava que a alma (mente) e o corpo eram duas substâncias distintas. Há corpos materiais, de qualidade material, que podem ser vistas a público, como o corpo, e há também as mentes (almas), que são entidades não-espaciais e não podem ser vistas por ninguém. Mas se essa mente (alma) deve controlar o corpo, como que ela entra em relação causal com algo material se ela mesma é imaterial? Pense no famoso Filme *Ghost: Do outro lado da vida* (1990). No filme, o personagem principal morre e desencarna sua alma do corpo e não consegue se envolver de maneira causal com os objetos do mundo físico, pois sua alma perpassa os objetos materiais com que ele tenta se relacionar. Por isso, a doutrina cartesiana ficou conhecida como *Fantasma na máquina* e foi duramente criticada pelos filósofos contemporâneos da mente.

O autor dessa crítica, Gilbert Ryle⁵ (1900-1976), “inaugura” a filosofia da mente contemporânea em 1949 ao publicar seu livro *The concept of mind*. Ryle desafia as

⁴ Descartes, assim como seus contemporâneos, conheciam esse fenômeno, como afirma John Heil, que diz que “embora experiment[emos] dores e outras sensações, como ocorrendo em várias localizações do corpo, não se segue que experiências de dor ocorram nessas localizações” (HEIL, 1998, p. 31).

⁵ Renomado Filósofo que lecionou em Oxford da década de 20 à década de 60, no século. Criticou o dualismo cartesiano, tentando suprimir a ideia de mente (substância lógica cartesiana), pois tal concepção seria um engano (MATTHEWS, 2007, p. 65). Para Ryle, Descartes “representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou a uma categoria lógica (ou uma variedade de tipos de categorias), quando realmente pertencem a uma outra” (RYLE, 2005, 13-14), a consequência seria, na opinião de Ryle que daí derivaria o mito do fantasma na máquina. A mente não seria uma coisa específica, mas sim uma forma que temos para nos referir a uma série de propriedades e relações dos seres humanos.

concepções tradicionais, produzindo uma “revolução” na filosofia da mente, pois “até os dias de hoje as transformações nessa área da filosofia foram maiores do que as registradas nos dois mil anos que a antecederam” (COSTA, 2005, p. 7). Contudo, novas metodologias de análise filosófica foram introduzidas com o surgimento da neurofisiologia, psicologia cognitiva e com a inteligência artificial. Essa é a perspectiva, isto é, o foco dessa dissertação, pois os dois autores a serem pesquisados, como veremos, John Searle⁶ e Daniel Dennett⁷, são amplamente conhecidos por serem defensores ferrenhos de uma perspectiva filosófica da mente, que toma como base um amplo arcabouço científico, pois ambos tentam dar uma explicação naturalista da mente.

Dentro da filosofia da mente há um conceito que para muitos filósofos é o mais importante: o de *consciência*. A consciência é um problema amplo dentro da filosofia da mente e abordado de diversas maneiras. As divergências se encontram não apenas no que se refere propriamente à consciência, mas também em *como* estudá-la. No debate contemporâneo da consciência, John Searle e Daniel Dennett são personagens importantes, uma vez que o primeiro afirma a existência dos *qualia*, enquanto o segundo os nega.

É fato que Dennett procura negar a existência dos *qualia internos*⁸, estados mentais que Searle considera equivalentes a *estados de consciência*. Aluno de Ryle, Dennett quer refutar a perspectiva cartesiana de primeira pessoa, mas se compromete com uma teoria antimentalista que parece negar a própria existência da consciência. Ao essa é a crítica de Searle.

Isso nos dá um problema filosófico da mente, pois *como podemos distinguir os seres humanos (conscientes) de zumbis (inconscientes) ou robôs que se comportam exatamente como seres humanos?* Por definição, zumbis⁹ são diferentes dos seres humanos justamente

⁶ Filósofo norte americano e um dos grandes pensadores da filosofia da mente na atualidade. Famoso por seu célebre argumento do “Quarto Chinês”, que visa derrubar a teoria da Inteligência Artificial Forte (IA Forte). Nascido no dia 31 de julho de 1932, é professor da Universidade de Berkeley, na Califórnia (EUA), e começou seu trabalho acadêmico se preocupando com questões referentes à linguística e a filosofia da linguagem, escrevendo textos sobre os *speech acts* (atos de fala). Atualmente sua pesquisa se concentra na filosofia da mente (JUNIOR, 1998, p. 11-18).

⁷ Um dos mais importantes filósofos contemporâneos vivos. É professor e pesquisador do Centro de Estudos Cognitivos da Tufts University em Boston, nos E.U.A., “discípulo” de Quine (1908-2000) em Harvard—de quem herdou o naturalismo, ou seja, a ideia de que a filosofia deve ser uma aliada da ciência ou um prolongamento desta—e depois de Ryle em Oxford; Dennett pertence a uma linguagem filosófica profundamente marcada pela análise da linguagem, especialmente dos termos psicológicos” (TEIXEIRA, 2008, p. 18).

⁸ Teixeira concorda com Searle nesse ponto. “Dennett não quer admitir a existência desse tipo de dado imediato, que na forma de qualia, quer na forma de experiências conscientes” (TEIXEIRA, 2008, p. 84).

⁹ Zumbis são criaturas imaginárias na filosofia utilizadas para iluminar os problemas sobre a consciência e sua relação com o mundo físico. Ao contrário de filmes os zumbis filosóficos são exatamente como nós em todos os aspectos físicos, mas sem experiências conscientes: por definição, não há como dar uma resposta sobre “como é

por não portarem estados mentais.¹⁰ Os robôs possuem, no argumento do quarto chinês de Searle, apenas processos sintáticos, mas não semânticos. O que torna o mundo para as máquinas desprovido de significado, logo, de consciência. Portanto, além de Dennett estar comprometido com uma concepção de IA Forte (entendida como refutada por Searle), ele parece estar preso ao problema do conhecimento de outras mentes¹¹, isto é, a impossibilidade de provar dentro de sua perspectiva *verificacionista* de terceira pessoa que outros seres humanos, além de nós mesmos, possuem mentes. Ao renunciar aos *qualia*, tratando-os como uma ilusão, Dennett parece não conseguir distinguir um zumbi sem sentimentos internos de um ser humano consciente, para quem certamente esses sentimentos importam. Isso parece tangenciar o problema, mas não resolvê-lo. Por que, imagine que você está tendo uma alucinação e que essa folha branca com letras pretas na sua frente em cima da mesa são frutos dela. Não precisa existir a folha, nem as letras pretas, nem mesmo a mesa no ambiente onde você se encontra. Retiramos esses dados do mundo material, físico, como Dennett diz: “observável cientificamente” e colocamos na sua mente. Você pode fechar os olhos e lembrar por um tempo as experiências que teve através de sua mente. No entanto, isso sugere que *esses dados* (de algum modo) *existem* na sua mente, que tem a característica de ser consciente; mas reconhecer isso não ajuda a perspectiva materialista funcionalista de Dennett. Talvez seja por isso que Dennett procure negar essa característica de nossas mentes, como procurarei mostrar.

Dessa forma, eu parto da hipótese de que, para Searle, a recusa dos *qualia* por parte de Dennett deriva de dois axiomas defendidos por ele: “a objetividade da ciência” e o “verificacionismo”. Searle alega que a maior falha de Dennett resulta em restringir-se à afirmação de que a ciência usa métodos objetivos (terceira pessoa: perspectiva pública) e que, para o verificacionismo, nada existe que não possa ser verificado por métodos científicos,

ser um zumbi”, pois nossa definição de zumbis estipula que tais seres não possuem estados mentais. Faz parte da definição, porém, que zumbis se comportam externamente exatamente como nós. Alguns inclusive gastam muito tempo discutindo sobre o que é a consciência (KIRK, 2005, 2014).

¹⁰ Dennett se defende, segundo Searle, apontando a impossibilidade de existirem tais seres. Mas o ponto não é esse. A referência aos zumbis apenas serve para expor os defeitos da visão de Dennett, porque, como ressalta Searle, “Dennett argumenta que não existe tal vida consciente, seja para nós, para zumbis, seja para qualquer outra coisa” (SEARLE, 1998, p. 126). Podemos comprovar que essa interpretação de Searle está correta repetindo aqui as próprias palavras de Dennett: “Os zumbis são possíveis? Eles não são apenas possíveis, são um fato. *Todos somos zumbis. Ninguém é consciente*” (DENNETT, 1991, p. 417, grifos meus).

¹¹ O materialismo, em particular o behaviorismo, tenta a resolver esse problema ao rejeitar a ideia de que a mente é uma substância inobservável, excluindo-a. Contudo, o comportamento das outras pessoas assim como o meu é observável, porém, observar os aspectos físicos do cérebro não nos ajudam, como já dito anteriormente a observar melhor os pensamentos alheios. “Todas as formas de materialismo possuem dificuldades com a subjetividade da vida mental e essa subjetividade que cria o problema das outras mentes” (MATTHEWS, 2007, p. 111).

interpretados dessa maneira. Dado que a objetividade científica ainda não alcançou a consequência exigida por Dennett (ao menos não com respeito à objetividade dos estados mentais e a da consciência), Searle não aceita tal concepção porque “a objetividade epistêmica não impede a subjetividade ontológica do objeto em questão” (SEARLE, 1998, p. 140).

O fato de uma pessoa que teve seu membro amputado sentir dor, ou ainda, que muitas pessoas tenham dores nas costas, são fatos satisfatoriamente explicados pela ciência médica nos dias atuais. Mas o fato dela sentir ou não dor não tem nada a ver com a opinião ou a postura de alguém, como nos diz Searle. O modo de existir das dores é *subjetivo*, só existem quando sentidas por sujeitos. Em suma, parece que Dennett ao procurar fornecer ao seu modo, uma explicação cientificamente objetiva da *consciência*, acabou propondo uma teoria materialista da mente, embora não-reducionista, como o é o seu funcionalismo, que exclui os qualia a fim de evitar uma perspectiva dualista cartesiana. Porém, essa concepção pressupõe um conjunto de suposições discutíveis: assumir uma perspectiva *funcionalista* que defende uma versão de *IA Forte*, que requer a negação dos *qualia*, na qual mentes são análogas a softwares rodando em cérebros entendidos como hardwares; o conceito de *meme*, que parece partir de uma analogia incorreta; e a metodologia *verificacionista*, que parece distorcer o sentido epistêmico e ontológico, tanto de primeira como de terceira pessoa, em favor da teoria geral dennetiana.

Como este é um projeto de pesquisa em filosofia, o método de pesquisa consistirá na análise de conceitos e na avaliação e elaboração de argumentos. Partirei aqui, de um problema teórico em filosofia da mente. Os objetivos do estudo representam o resultado que pretendemos alcançar. A leitura e o estudo da literatura correspondente permitirão a avaliação e construção de argumentos em favor das hipóteses apresentadas, argumentos que pretendemos sejam formalmente válidos, e, caso contenham premissas verdadeiras, corretos. Como estudo da literatura pertinente, trata-se também de um estudo de natureza exploratória, fora de estudo comum na área da filosofia e das humanidades.

Vários autores destacam que, em Filosofia, embora com frequência se fale em diferentes métodos de pesquisa (método “dialético”, método “fenomenológico”, “hermenêutica”, além do que hoje se chama de “filosofia analítica”), costuma-se aceitar que a metodologia da pesquisa filosófica consista basicamente “em *leitura e reflexão*”, incluindo a seleção da bibliografia pertinente. É evidente, outrossim, que a atividade de pesquisa em filosofia não consiste em mera leitura e reflexão “desorientada”. Parte-se sempre de um

problema teórico, buscando-se soluções tendo em vista certas hipóteses; após esse trabalho de leitura, investigação e produção intelectual (“método da investigação”), parte-se para a produção literária (“método da exposição”), a qual consiste na elaboração de uma dissertação sobre o tema estudado. Nesta investigação, embora não se pretenda realizar estudos empíricos observacionais, evidências comprovadas por estudos de outras áreas poderão ser empregadas como suposições ou premissas.

No que diz respeito à importância de um trabalho no que se refere à *justificativa* deste projeto, é que: em primeira instância, uma pesquisa como esta na área da filosofia da mente tem suma importância por tratar de questões genuinamente filosóficas e atuais. A metafísica é uma das grandes áreas da filosofia e como sabemos aborda questões sobre que tipos de coisas existem e no que consiste sua existência ou ser. Uma das questões centrais dessa pesquisa se enquadra nesse aspecto, a saber: qual a natureza da mente? De maneira mais específica, essa investigação busca saber qual é o *status* ontológico dos estados mentais, assim como dos sujeitos ou possuidores de tais estados.

A questão da privacidade do mental é recorrente na filosofia da mente. Assim, o foco principal dessa pesquisa girará entorno de um ramo da filosofia não menos importante: a epistemologia. E o problema epistemológico pode ser dividido em duas partes, ambas vinculadas à forma como podemos obter conhecimento sobre as atividades internas das mentes inteligentes e conscientes. O primeiro é *o problema das outras mentes*: como podemos determinar se alguma outra coisa além de nós mesmos – um alienígena, um robô, um computador, ou até mesmo um outro ser humano – é um ser consciente? A segunda parte do problema (*o problema da autoconsciência*) consiste em saber como um ser consciente pode ter acesso privilegiado a seus estados mentais?

Além desta pesquisa se encontrar imersa em problemas clássicos da filosofia, ela busca uma abordagem contemporânea através de hipóteses contemporâneas e naturalistas sobre a mente. Esse tipo de abordagem naturalista que acredita que a consciência pode ser explicada por meio do computador e/ou do estudo do cérebro tem nos permitido inúmeros avanços, incluindo curas de transtornos mentais, além da descoberta de novos e medicamentos psicofarmacológicos, permitindo uma melhora significativa na qualidade de

vida de muitas pessoas¹². Isso porque os avanços da neurociência cognitiva tem mudado o cenário de fundo dessas questões. Portanto, um trabalho como esse se faz necessário, pois não se atém apenas a questões funcionalistas, mas aos aspectos biológicos do cérebro, uma vez que o aparecimento de novas tecnologias para esse fim como a PET (Positron Emission Tomography) e a MRI (Magnetic Resonance Imaging) tem nos oferecido um vasto mapeamento do cérebro que não pode ser deixado ignorado. A neuroimagem tem-se mostrado muito promissora, pois por meio dela encontramos a passagem entre a primeira e a terceira pessoa (observação da introspecção de um relato subjetivo e uma área do cérebro ativada), que parece poder nos encaminhar em direção a uma solução de um grande problema filosófico (mente-cérebro).

O tema é de extrema importância, pois as críticas de John Searle a Daniel Dennett sintetizam as angustias teóricas atuais e as soluções dadas para elas no que diz respeito ao problema mente-corpo. Os dois autores sintetizam os dois lados de uma mesma moeda: uma concepção materialista da mente que entende os seres humanos como *coisas* que pensam, mas através de um ponto de vista científico. Assim, questões filosóficas sobre a consciência serão tratadas nessa pesquisa como sendo um problema científico, empírico, pois não nos ateremos apenas à definição de consciência, mas quase que exclusivamente as suas manifestações através de teorias a cerca da natureza da atenção, da memória, do sono, da vigília, etc.

O que pretendemos aqui dar continuidade na produção científica e acadêmica. Abordando uma teoria da mente que se mostre como mais clara e bem fundada, que busca escapar de especulações estéreis, mediando à teoria da mente com uma teoria da consciência, mas sem reduzir nenhuma das duas a um único aspecto, porque mesmo com todos os avanços técnicos obtidos pela neurociência ainda não sabemos ao certo se é a mente ou o cérebro que causam nosso comportamento. Assim, as questões levantadas pela filosofia da mente e pela ciência da cognição são cada vez mais importantes para pensar uma solução ao problema da consciência. Nesse sentido, essa pesquisa busca contribuir a academia mostrando que o mental bem como a consciência cumpre um papel fundamental nas explicações científicas do comportamento humano.

¹² Na universidade de Duke, nos E.U.A, cientistas encontraram o primeiro passo para localizar as bases biológicas do TOC (Transtorno Obsessivo-Compulsivo). Os cientistas eliminaram o gene SAPAP3 de camundongos, gene responsável pela produção de uma proteína que ajuda os neurônios a comunicar-se em uma região do cérebro. Ao colocar os camundongos sem o SAPAP3 em uma caixa escura junto de outros com o gene, verificou-se que os camundongos que não tinham o gene não se aventuravam a deixar a caixa, ficando presos no escuro e não indo para as partes claras, o que sugere que os camundongos sem esse gene parecem se comportar como tendo TOC (TEIXEIRA, 2008, p. 30-31). Esse exemplo pode ilustrar a eliminação progressiva da psicanálise que poderia um dia recair ao aspecto de uma mera benzedura.

A consciência como veremos nesse trabalho é uma das características principais das mentes, pois o conceito de consciência em filosofia “é coextensivo ao conceito de mente no sentido de que todos os seres que têm mente devem ser ao menos capazes de consciência” (COSTA, 2005, p. 9). Eu tenho mente, mas quando estou dormindo fico inconsciente, mas sou *capaz* de ter consciência. Quando estou acordado, meus sentidos percebem o mundo externo, pois eu vejo, sinto e ouço. Por isso, dizemos que alguém dormindo está inconsciente e que alguém em coma “perdeu” a consciência, ou ainda, que alguém, que acaba de desmaiar, está recobrando a consciência. “A modalidade perceptual da consciência pode ser definida como a experiência que a mente tem da *realidade externa*” (COSTA, 2005, p. 11). Mas nós seres humanos, por termos introspecção, também temos uma consciência introspectiva, isto é, temos consciência de outros estados mentais, como percepções, sensações, sentimentos e outros pensamentos. Ao dizer que Márcio sabe que está com ciúme, me refiro ao fato de eu ter um estado mental de segunda ordem – estou consciente de meu ciúme. “Uma cognição de segunda ordem, por sua vez, não é em si mesma consciente, ao menos que se torne objeto de uma cognição de terceira ordem” – também posso saber que sei que tenho ciúme (COSTA, 2005, p. 11).

Nas últimas décadas a preocupação com o tema tem ganhado cada vez mais espaço. A discussão é importantíssima, sobretudo, porque os avanços nas áreas da neurociência e da inteligência abrem a possibilidade de uma investigação científica da mente. Contudo, as teorias materialistas da mente estão longe de estarem de acordo com o tema em questão. Há filósofos como Thomas Nagel, D.J. Chalmers e Colin McGinn que acreditam que o grande problema não é classificar formas de consciência ou de investigar seus traços característicos. O problema é metafísico: “como, em um mundo totalmente físico, se faz possível à existência de algo irreduzivelmente subjetivo e fenomenal como a consciência” (COSTA, 2005, p. 14), como apontando anteriormente. O que para Searle e Dennett não passa de um pseudo problema, pois ainda não conciliamos o mundo físico com a consciência, devido à neurociência estar apenas engatinhando. Para Dennett e Searle, “nossa situação atual com relação a consciência é como a dos biólogos diante dos fenômenos vitais¹³ até o início do século XX” (COSTA, 2005, p. 14).

É de uma forma contundente que John Searle enfrenta o problema mente-corpo. Para Searle, a solução é extremamente simples e esteve em nossas mãos por muitos anos: cérebros

¹³ Antes do século XX a vida, era sustentada por obscuras forças imateriais, diferentes das forças físicas, tais como a entelúquia e o *elan vital*. O desenvolvimento das ciências biológicas fez hoje entendermos a vida como “uma realidade puramente física que emerge da matéria orgânica, envolvendo processos químicos e biofísicos” (COSTA, 2005, p. 15).

causam as mentes. “Mais exatamente, nos diz Searle, os fenômenos causais são provocados por processos neurofisiológicos no cérebro e são eles mesmos aspectos do cérebro” (MASLIN, 2009, p. 165). Searle intitula sua teoria de *naturalismo biológico*: tais eventos fazem parte da nossa história biológica natural, assim como a digestão e outras funções de nosso organismo (SEARLE, 2002, p. 365). Em seu famoso livro *The mystery of consciousness* de 1997, Searle procura mostrar que o maior obstáculo filosófico para se conseguir uma explicação da consciência é o fato de nossas concepções do “mental” e “físico” estarem carregadas de um conjunto de categorias obsoletas e de muitas pressuposições trazidas pela religião e pela filosofia ao longo da história. Um exemplo é o fato de tomar concepções como “dualismo”, “materialismo”, “monismo”, “idealismo” etc., como sendo claras por si mesmas, “e que questões devem ser colocadas e resolvidas nesses termos tradicionais” (SEARLE, 1998, p. 23-24). Searle crê que presumimos de forma certa e clara o reducionismo que fazemos de fenômenos complexos, explicando-os através de mecanismos básicos que os põem em funcionamento. Porém, “a consciência não aparenta ser ‘física’ no sentido que afirmamos serem físicas outras propriedades do cérebro, tais como as descargas neuronais” (SEARLE, 1998, p. 24). E isso se deve, porque Searle acredita que quando os filósofos tentam creditar alguma existência à *consciência*, aos fenômenos mentais (*qualia*), acabam por ter de adotar alguma versão de dualismo, onde se encontram duas espécies metafisicamente diferentes: mental e físico.

Um movimento muito abrangente e comum na filosofia contemporânea tem sido o funcionalismo¹⁴, uma vertente *materialista* da mente. Um expoente dessa concepção é Daniel Dennett. Para Searle, os estados mentais são descritos por Dennett em termos puramente físicos “e programas de computador são candidatos favoritos para fenômenos nos quais a consciência deve ser reduzida” (SEARLE, 1998, p. 25). Searle denuncia, como veremos, que essa tentativa reducionista dennetiana do mental é mal sucedida em relação ao dualismo, uma vez que ela acaba por contestar a real existência dos estados conscientes que se propõe a

¹⁴ A consciência não estava presente na proposta materialista do funcionalismo, uma vez que processamento de informação e experiência consciente podiam ser separadas. Mas como poderíamos simular a mente humana sem simular a consciência? Como ressalta João Fernandes Teixeira: “Não seria essa a diferença entre mentes artificiais e humanas?” (TEIXEIRA, 2008, p. 57).

explicar¹⁵: “Acabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos, e subjetivos tais como nossas dores e alegrias, memórias e percepções, pensamentos e sentimentos, humores remorsos e apetites” (SEARLE, 1998, p. 25).

As críticas de Searle a Dennett serão divididas nesta pesquisa, e podem ser resumidas em quatro pontos: 1) Dennett nega aquilo que Searle entende por consciência; 2) Dennett se apoia em uma explicação funcionalista da mente (IA Forte)¹⁶ que Searle contesta; 3) Dennett utiliza-se de um conceito para dar sua explicação à consciência—que, para Searle, não é claro: o *meme*; e 4) A visão dennetiana de objetividade científica (verificacionismo), a qual, segundo Searle, está baseada em um erro grave. A seguir, apresentarei cada uma das críticas de Searle a Dennett de forma resumida.

No capítulo cinco de *O mistério da consciência*, intitulado *A consciência negada: o relato de Daniel Dennett*, Searle nos convida a fazer um experimento para que possa mostrar ao leitor o que ele considera estar em questão numa teoria da consciência, e o que, para ele, Dennett acaba por negar. Pede para darmos um beliscão no braço e nos pergunta aquilo que ele crê que uma teoria da consciência deveria responder: O que aconteceu quando nos damos o beliscão? Searle diz que a pressão de nossos polegares deu início a uma sequência de descargas neurais que começaram em nossos receptores sensoriais na pele, subiram na espinha pelo trato de Lissauer, indo ao tálamo e outras regiões básicas do cérebro. O sinal dado pelo beliscão na pele passou pelo córtex somato-sensorial e talvez por outras regiões corticais. E depois de alguns milésimos de segundo após beliscarmos nossa pele acontece a segunda etapa: *sentimos* dor. O ponto que Searle quer chegar é que a dor é um estado

¹⁵ Ao negar os estados qualitativos a teoria dennetiana parece incorrer em um ponto de vista behaviorista. Esse movimento que se iniciou inicialmente na psicologia, baseava-se não nos estados subjetivos, mas naquilo que podia ser observado: o comportamento. Toda e qualquer declaração sobre a mente, pensamentos, sensações, etc., podem ser declarações sobre o comportamento aparente. Exemplo: “‘Ele acredita que o behaviorismo está correto’ é equivalente, em significado, a opinião, ‘ele tende a dizer que o behaviorismo está correto’” (MATTHEWS, 2007, p. 70). Essa concepção parece não deixar lugar para a cognição. “Nega o papel sistemático desempenhado ao postular a existência de estados cognitivos, (...) ignora a possibilidade de que mesmo o conhecimento indireto desses estados cognitivos internos pode ser mais propriamente acessível do que qualquer conhecimento da história que os induziram” (FETZER, 2000, p. 23). O behaviorismo acabou sendo vítima de várias piadas como, por exemplo, a do casal que após fazer sexo pergunta um para o outro: “eu tive um orgasmo?”. As ações que desempenhamos parecem não resultar de estados mentais singulares, mas de combinações desses estados. “Há duas circularidades envolvidas aqui, uma maior, e outra menor. A maior circularidade reside no fato de que não se pode permitir que análise comportamental alguma contenha termos mentais não analisados” (MASLIN, 2009, p. 115), o problema é que não importa quão aguçada for a descrição, sempre restará uma parte de itens não analisados, demandando mais uma análise, num processo sem fim.

¹⁶ “Inteligência Artificial forte” (IA Forte). “Distingo entre inteligência artificial forte e no sentido fraco” (SEARLE, 1996, p. 63). O cérebro para os adeptos da IA Forte seria um computador digital e a mente consciente seria um programa a rodar nesse computador. Searle distingue IA Forte de IA Fraca, uma vez que a IA Fraca “é uma ferramenta útil para fazer simulações da mente, da mesma forma que é útil nas simulações de quase qualquer coisa” (SEARLE, 1998, p. 36). Mas essa concepção de que a mente é para o cérebro o mesmo que um software é para um hardware, Searle acredita refutar facilmente, pois alega, assim ter feito por mais de 15 anos (isso em 1997) em vários locais, incluindo, a respeitada revista *The New York Review of Books*.

subjetivo, um *qualia*. Cada um de nós tem o caminho por onde o sinal das sensações e percepções passam. Esses “caminhos” podem ser submetidos a teste, no laboratório; pode ser visto de maneira científica, epistêmica, na terceira pessoa, enquanto que as qualidades de tais estados subjetivos, não. Esses dados subjetivos, que parecem inacessíveis a testes e comprovações, são os *qualia*: um estado de consciência de primeira pessoa¹⁷. Você pode dizer: “estou com dor”, mas não temos como experimentar diretamente se sua dor é maior ou menor do que a de outras pessoas, por exemplo, por meio de observações ou experimentos em um laboratório. O relevante ao ver de Searle está concentrado no segundo aspecto, o *sentimento* de dor. Os sinais de *output* causam a dor que, por sua vez, faz com que você tenha uma disposição comportamental. Mas o essencial acerca da dor é que ela constitui um *sentimento qualitativo interno específico* (SEARLE, 1998, p. 118). E aqui se encontra a primeira crítica de Searle à teoria de Dennett sobre a consciência. Para Searle, Dennett simplesmente nega a existência de tais dados (*qualia*), ao invés de tentar explicá-los. “Ele acredita que não existem tais coisas como os *qualia*” (SEARLE, 1998, p. 119). Para Dennett, segundo Searle, os *qualia* são um julgamento errôneo sobre o que na verdade acontece. De acordo com Dennett, diz Searle:

temos inputs de estímulos, tais como a pressão na pele de meu experimento, e possuímos disposições para o comportamento ou, nas suas palavras “disposições reativas”. E, no meio, há “estados discriminatórios” que nos fazem responder distintamente às diferentes pressões na pele e para discriminar o vermelho do verde etc., mas o tipo de estado que possuímos para discriminar a pressão é idêntico ao estado de uma máquina para detectar a pressão (SEARLE, 1998, p. 119).

A consciência não possui nenhum tipo de sentimento interno, porque, para Dennett, assim acusa Searle, é tudo uma questão de fenômenos de terceira pessoa, inputs de estímulos, estados discriminativos: “O objetivo principal do livro de Dennett consiste em negar a existência de estados mentais internos, ou melhor, do que ele chama de ‘consciência’” (SEARLE, 1998, p. 120). Dennett propõe uma metodologia “nova”¹⁸ para o estudo da

¹⁷ Para Searle não existem dois fenômenos, *qualia* e consciência. A consciência é propriamente *qualia*, isto é, uma série de estados qualitativos, uma vez que cada estado de consciência, se tomado em separado, seria um *qualia* (SEARLE, 1998, p. 36).

¹⁸ Searle alega que a teoria de Dennett sobre a consciência e os estados mentais não é nova. “Suas visões são uma mistura de IA Forte com uma extensão do behaviorismo tradicional de Gilbert Ryle” (SEARLE, 1998, p. 143).

consciência, defende a teoria de “Esboços Múltiplos”¹⁹ que nega os *qualia*, opondo-se ao modelo do “Teatro Cartesiano” (fantasma na máquina: único lugar onde tudo se reúne).

A segunda crítica de Searle decorre da negação dos *qualia*. A proposta de Dennett se torna clara, diz Searle, ao mostrar-se como uma versão de IA Forte. Searle nos mostra a concepção de consciência de Dennett através de uma citação direta de *Consciousness Explained* (SEARLE, 1998, p. 125):

A consciência humana é, ela própria, uma imensa coleção de memes (ou, mais precisamente, efeitos-meme em cérebros) que podem ser melhor compreendidos com a operação de uma máquina virtual “Von Neumannesca” implementada na arquitetura paralela de um cérebro que não foi projetado para nenhuma atividade do gênero (DENNETT, 1995, p. 223).

Dessa forma, estar consciente, no sentido de Dennett, é “implementar um certo tipo de programa ou programas de computador em uma máquina paralela que evolui na natureza” (SEARLE, 1998, p. 125). Dennett está, com efeito, comprometido com uma proposta funcionalista da mente.²⁰ A crítica de Searle nesse ponto não se reserva apenas a Dennett, mas a todo o funcionalismo que se comprometer com uma concepção de IA Forte. O Funcionalismo como aponta Searle não apenas não pode capturar os *qualia*, mas também é incapaz de acomodar outra característica principal dos estados mentais: a intencionalidade.²¹ Por definição, os computadores atuam apenas sintaticamente e formalmente através do cálculo de símbolos como 0’s e 1’s. Para Searle, um pensamento genuíno tem intencionalidade, ele “[p]ossui a característica de ser sobre um estado de coisas diferente dele mesmo” (MASLIN, 2009, p. 151). Quando pensamos em português, as palavras em nossa mente não são apenas símbolos formais não-interpretados. Cada palavra tem um significado que depende, ainda, do contexto. Esse conteúdo, portanto, tem um *significado*:

¹⁹ “Uma série de estados de informação agindo no cérebro, tal como se fossem múltiplos esboços de um artigo” (SEARLE, 1998, p. 121). Uma teoria da consciência feita na terceira pessoa (heterofenomenologia): um método semelhante a fenomenologia, que constitui na observação e reflexão sobre nossa própria experiência, mas, no caso, a partir de uma perspectiva de terceira pessoa (hetero). Uma reconstrução do relato subjetivo a partir de uma perspectiva intencional para saber o que ocorre na mente das pessoas (TEIXEIRA, 2008, p. 84-85).

²⁰ Teoria que deve sua proposta, principalmente ao matemático e lógico britânico Alan Turing (1912-1954). Turing pensou em uma máquina baseada em um sistema de input e output coordenados por um programa “computacional” de dados (TURING, 1996). O que permitiu aos filósofos pensar a mente humana como sendo um procedimento computacional. Para ver mais sobre esta teoria de Alan Turing e suas consequências para a filosofia da mente, ver o livro *Introdução à filosofia da mente* (MASLIN, 2009), principalmente o capítulo 05 intitulado “Funcionalismo”.

²¹ “A capacidade de atitudes proposicionais serem direcionadas para um conteúdo proposicional, de representarem outros estados de coisas, mesmo aqueles que jamais existiram” (MASLIN, 2009, p. 151).

Se os meus pensamentos são acerca de alguma coisa, então as séries devem ter um significado, que faz que os pensamentos sejam a propósito dessas coisas. Numa palavra, a mente tem mais do que uma sintaxe, possui também uma semântica. A razão por que nenhum programa de computador pode alguma vez ser uma mente é simplesmente porque um programa de computador é apenas sintático, e as mentes são mais do que sintáticas. As mentes são semânticas, no sentido de que possuem mais do que uma estrutura formal, têm um conteúdo (SEARLE, 1984, p. 39).

Searle expressou a diferença entre os processos sintáticos de um computador e os semânticos dos processos mentais do homem no seu famoso argumento do *Quarto Chinês*. Ele nos pede para imaginar que você execute as etapas de um programa elaborado para responder as perguntas em um idioma que você não compreende. Por exemplo, o chinês. “Uma maneira para testar qualquer teoria da mente é perguntar a alguém o que aconteceria se sua própria mente funcionasse sob certos princípios que a teoria diz que toda mente funciona” (SEARLE, 1996, p. 66). Supondo que você não entenda chinês, imagine que você está trancado em um quarto cheio de caixas ou símbolos chineses (perguntas), então procura em um manual (programa) sobre o que deve fazer. As regras lhe “ensinam” a manipular os símbolos (respostas as perguntas). Assim, você entregará esses símbolos/respostas àqueles que estão fora do quarto. Você dirá: Searle é “um computador executando um programa para responder perguntas em chinês” (SEARLE, 1998, p. 38), mas não entende absolutamente nada de chinês. O ponto é que se você não entende chinês nem ao executar um programa de computador para se entender chinês, tão pouco qualquer outro computador digital entende, pois nenhum computador tem algo que você, ou eu, não tenha.

A terceira crítica de Searle ao funcionalismo de Dennett diz respeito ao conceito de *meme* inventado pelo biólogo Richard Dawkins (1989): “Assim, como a evolução biológica acontece através dos genes o mesmo aconteceria na evolução cultural através das memes” (SEARLE, 1998, P. 124). Dessa forma, a ética, a religião, a arte etc., podem ser explicados de forma análoga à evolução ao explicar o desenvolvimento biológico das espécies. Porém, Searle diz que a analogia é falsa, dada a qualidade diferente de suas manifestações. E se houver alguma grande lição deixada por Darwin, essa foi que a evolução biológica e o papel que os genes têm nisso são resultados de forças naturais brutas e obscuras. O que quer dizer que a expansão de ideias e teorias através da “imitação” na cultura humana envolve um processo de seleção e direcionamento para um fim, que envolve um processo consciente para ser realizado. Isso acarreta uma constante compreensão e interpretação das ideias, que se evidencia ao observarmos que nem todas as ideias surgidas na humanidade serão seguidas, pois passam por um “crivo”, um julgamento, e só depois se tornam candidatas à imitação ou a

rejeição. Disso se segue que tal analogia, segundo Searle, é enganosa, pois “a transmissão de ideias através da imitação é totalmente diferente da transmissão de genes através da reprodução” (SEARLE, 1998, p. 125).

A quarta crítica diz respeito à ideia de objetividade científica adotada por Dennett. Searle nos convida a pensar se não seria possível da ciência descobrir que Dennett está certo e que realmente esses “qualia” seriam apenas ilusão, tal como o pôr do sol? Acontece, afirma Searle, que a ciência não nega os dados, o que Dennett faz. Pelo contrário, a ciência apresenta mais dados e fornece uma explicação alternativa desses e de outros dados. “A ciência preserva a aparência enquanto nos fornece um *insight* mais profundo da realidade por trás da aparência” (SEARLE, 1998, p. 130). E se esses dados fossem ilusões? No que diz respeito à consciência, revela Searle, a aparência é a realidade, porque essa não é uma questão epistêmica que está em jogo aqui, mas uma questão ontológica. Afinal, a questão se refere a existência, a qual característica a consciência, bem como os nossos demais fenômenos mentais pertencem, que certamente, para Searle, a existência de nossas mentes é subjetiva e não objetiva, mas não uma subjetividade epistêmica e sim, um modo de existir, uma ontologia subjetiva. Se tenho a impressão de que tenho experiências conscientes como a dor é porque estou as tendo de fato. “A experiência do sentir dor é idêntica à dor em um sentido que a experiência de se ver um pôr do sol não é idêntica a um pôr do sol” (SEARLE, 1998, p. 131). Segundo Searle, Dennett adota uma concepção de objetividade científica que exige “um ponto de vista de terceira pessoa”. Tal visão é entendida como verificacionismo—“a ideia de que apenas coisas que possam ser cientificamente verificadas realmente existem” (SEARLE, 1998, p. 131). Essas concepções, ao ver de Searle, é que levam Dennett a negar os fenômenos ontológicos de primeira pessoa.

O erro principal da abordagem de Dennett, segundo Searle, está no *verificacionismo* dennetiano. Searle distingue aquilo que ele entende por “sentido epistêmico de primeira e terceira pessoa e o sentido ontológico dos mesmos”. O sentido epistêmico de primeira pessoa é aquele que depende do ponto de vista *subjetivo* do observador. Por exemplo: “Os Beatles são a maior banda de rock de todos os tempos.” Agora, o sentido epistêmico de terceira pessoa, anuncia uma verdade que não depende “de quaisquer preconceitos ou posicionamentos por parte dos observadores” (SEARLE, 1998, p. 132), por exemplo: “Os Beatles são uma banda de rock formada na Inglaterra.” Ainda há um terceiro sentido, diz Searle. O sentido ontológico. “Algumas entidades, montanhas, por exemplo, tem uma existência que é objetiva, no sentido de não dependerem de qualquer sujeito” (SEARLE,

1998, p. 132). Porém, a outras, a dor, por exemplo. Essa depende do observador para existir, pois tem de ser sentida por um sujeito. O ponto é que para Searle, a ciência não visa à objetividade epistêmica. Apenas pretende alcançar um conjunto de verdades livres dos preconceitos dos observadores. Essa objetividade epistêmica não exige a objetividade ontológica do objeto em questão, isto é, que o objeto exista para um sujeito que seja capaz de observá-lo. Para Searle, Dennett, tem uma definição de ciência que exclui a investigação da subjetividade, mas como diz Searle: “Se tivermos uma definição de ciência que nos proíba de investigar esta parte do mundo, é a definição que deve ser mudada, não o mundo” (SEARLE, 1998, p. 132).

Dessa forma, esta dissertação se propõe a alcançar quatro objetivos. Um objetivo geral, a ser alcançado pelo todo da pesquisa, e três objetivos específicos, que estarão devidamente limitados. O objetivo geral será demonstrar que o funcionalismo dennetiano deriva do behaviorismo *brando*²² (de Gilbert Ryle, que foi seu professor em Oxford), não sendo (por esse e outros motivos), porém, capaz de dar uma resposta satisfatória ao problema de *outras mentes* e conseqüentemente à *consciência*.

Para alcançar o objetivo geral, esta pesquisa se concentrará em três objetivos específicos. Dessa forma, após findar está introdução, como sendo o primeiro capítulo dessa dissertação. Aqui apresentei à introdução de meu tema, as justificativas desse trabalho, a metodologia de pesquisa e meus objetivos e hipóteses. Apresentarei posteriormente, no segundo capítulo dessa dissertação, conceitos considerados basilares para a filosofia da mente de John Searle. Isso porque o seu conceito de *consciência* se apresenta um caráter sistemático em sua filosofia da mente. Todas as partes sugerem um complemento do todo, porque para Searle a *consciência* é a *noção mental central*. Por isso, faço uma apresentação de como John Searle interpreta a intencionalidade, pois os termos intencionais possuem diversas formas no trabalho de Searle, eles não são apenas uma característica da mente. Afinal de contas, Searle, fundamentado em sua teoria dos *Atos de Fala*, aplica a intencionalidade ao mental, deduzindo daí o que é a intencionalidade, o qual relaciona à nossa mente com a realidade, como veremos no segundo capítulo. Ali também apresento o conceito de Naturalismo Biológico de Searle, que é o *suprassumo* de toda a sua filosofia da mente, uma vez que carrega uma *suposta*

²² Importo de Maslin o conceito de Behaviorismo Brando que associa Ryle a uma espécie de vertente behaviorista, já que sua explicação sobre o mental fundamenta-se principalmente no comportamento humano: ter uma crença é ter uma tendência ou estar propenso ou agir de certo modo. “Dizer que um vidro é frágil não é dizer que ele está se despedaçando, mas apenas dizer que, se ele fosse golpeado então se despedaçaria” (MASLIN, 2009, p. 119), mas objetivo principal de Ryle era excluir o conceito cartesiano da mente como uma substância imaterial, conectada durante a vida a uma máquina corpórea.

solução ao famigerado problema mente/corpo. A filosofia da mente de Searle será tomada nesse segundo capítulo em duas vias. Na primeira, começo expondo em pormenores o seu conceito de intencionalidade e, posteriormente, sua solução ao problema mente/corpo. Faço isso com o intuito de dar, na segunda via de minha apresentação dos conceitos principais da filosofia da mente de Searle, uma maior definição de seu conceito de *consciência*.

No terceiro capítulo deste trabalho, começo apresentando a *postura intencional* e a importância atribuída a essa tese a *psicologia popular*, segundo Dennett. Porque, para Dennett, como veremos no terceiro capítulo, onde tratarei de sua filosofia da mente, a *postura intencional* é, propriamente o lugar no mundo objetivo, físico, isto é, a linguagem é a ontologia dos fenômenos mentais. Os fenômenos mentais são apenas termos “mentalistas” e nada mais. Embora os termos mentalistas sejam de grande utilidade, na filosofia da mente pragmática de Dennett. Assim, após apresentar a *postura intencional* e suas diversas formas, bem como a *psicologia popular* na concepção de Dennett. Passo a apresentar “a pedra no sapato” das ciências cognitivas, psicologia e filosofia da mente contemporâneas, segundo Dennett. Veremos no terceiro capítulo dessa pesquisa, que os estudos da mente atuais para Dennett, estão fortemente enraizados em um grande erro: o *teatro cartesiano*. Esse teatro como irei apresentá-lo, dar-nos-á condições de vermos claramente que é usado *sem intenção* pelas pesquisas atuais em suas abordagens da mente, pois segundo Dennett, isso decorre da herança do *dualismo cartesiano* ter se adaptado com as intuições de senso comum sobre a separação da mente e o corpo. Veremos também neste capítulo, o modelo dos *esboços múltiplos*. Um modelo para o estudo da mente que, segundo Dennett, é uma nova perspectiva para a visão do mental que os trabalhos a respeito da mente possuem e que pode se contrapor, ao *teatro cartesiano*. Também veremos no terceiro capítulo a mente como sendo um *pandemônio*. Uma rede de vários pequenos demônios que estão em atividade intensa e contínua em nossos cérebros, contrariando, no viés de Dennett, também a visão, que ele considera *comum*, nos estudos da mente e da consciência. Dessa forma, tendo a mão o conceito de *postura intencional*, o modelo do *esboços múltiplos* e o *pandemônio* da mente, segundo Dennett, o caminho que nos levará em direção a compreensão das exposições do conceito de *consciência* dennetiano estará pronto. Faltando apenas o conceito de *meme*, que é importado por Dennett da biologia social, mas vou abordar tal conceito em uma sessão à parte, antes do conceito de consciência. Esse será exposto ao final do terceiro capítulo, quando já tivermos a par de todos os conceitos fundamentais para abarcarmos a *Máquina Joyceana*.

No quarto e último capítulo, analisaremos as críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett. As críticas às quais estaremos dando maior atenção restringem-se, sobretudo, ao conceito de *consciência* de Dennett, críticas de Searle expostas no livro *O mistério da consciência*, de 1997 (SEARLE, 1997). Na primeira sessão do último capítulo apresento a opinião de Searle a respeito de um preconceito que ele atribui à filosofia analítica contemporânea, a fim de demonstrar a duas descrições a respeito do conceito de mente que Dennett parece negligenciar: a descrição de uma mente intrínseca e uma mente derivada. Posteriormente, na segunda sessão, analiso o *funcionalismo de carburador*, um conceito fundamental da filosofia da mente contemporânea, o “funcionalismo original”, bastante criticado por Searle. Assim, na terceira sessão, apresento o *funcionalismo da máquina* de Turing, que ao que tudo indica, pelas descrições da mente, segundo Dennett, é o seu modelo funcionalista. Já a quarta sessão, apresento as principais críticas de Searle à principal obra de Dennett, para que na quinta sessão, eu possa debater o conceito de *meme* empregado por Dennett em seu conceito de consciência. Após, verifico se humanos são zumbis sem consciência, afinal o conceito de consciência de Dennett não proporciona uma diferença clara entre humanos e zumbis. Feito isto parto para as críticas de Searle à concepção científica de Dennett, que assume como inexistente não analisável pela terceira pessoa, perspectiva da nossa ciência atual. Na oitava sessão apresento um problema com o qual a filosofia da mente de Dennett está envolvida: o *problema da representação*, para que depois, eu tenha condições de abordar os pontos mais relevantes do famoso argumento do *quarto chinês* de Searle. Ao final deste trabalho, apresentarei críticas à tese de Dennett da *postura intencional* procurando ressaltar as dificuldades do funcionalismo diante das críticas de Searle.

2 A CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE

John Searle nasceu em Denver, capital do Colorado nos EUA em 31 de julho de 1932 e dedicou seu trabalho sobretudo aos problemas filosóficos que hoje consideramos problemas das áreas da filosofia da mente e da linguagem. Searle ensina desde 1959 filosofia da mente, filosofia da linguagem e filosofia da ciência social na Universidade de Berkeley na Califórnia, EUA. Seus seminários recentes são sobre os tópicos que incluem a consciência, o livre-arbítrio e racionalidade.²³ Seu trabalho começou a ser reconhecido quando trabalhou com o problema fundamental da filosofia da linguagem.

A gênese do problema era saber como a linguagem se relaciona com o mundo. Searle deu uma resposta de como a linguagem se relaciona com a realidade em *Speech Acts* de 1969. Demonstrou que a linguagem se relaciona com a realidade por meio dos atos de fala, quando nós, os falantes nos expressamos (comunicamos etc.). A pergunta fundamental da filosofia da linguagem, depois de *Speech Acts* então ficou resumida. Porque sobrou pouco para analisarmos, pois não havia mais um problema fundamental e sim, analisarmos a natureza dos atos de fala e suas das condições de possibilidade (SEARLE, 2007).

Searle fez isso e fundamentou a natureza e, as condições de possibilidade dos atos de fala em sua teoria da Intencionalidade, pois havia “algo” de onde derivamos a linguagem, a mente. Não adiantaria em nada se perguntar como a linguagem se relaciona com a realidade, uma vez que está questão é apenas uma pergunta em especial de um problema filosófico mais abrangente: que é saber a forma como a mente se relaciona com a realidade (mundo)? Dessa maneira viu como a pergunta sobre a linguagem reduzia-se a uma pergunta a cerca dos vários tipos de ato de fala, percebendo que a pergunta sobre a mente reduz-se as diversas formas de Intencionalidade (SEARLE, 2007). Nas pesquisas de Searle a Intencionalidade é um fenômeno natural intrínseco produzido no cérebro. A Intencionalidade liga nossos estados mentais ao mundo. Afinal são elas, “as capacidades representacionais dos atos de fala simplesmente um caso especial de Intencionalidade derivada” (SEARLE, 2002, p. 275). A Intencionalidade da linguagem é derivada, mas como veremos, a Intencionalidade da mente é intrínseca. Nas pesquisas de Searle o cérebro é o órgão que produz a mente e não a nada anterior a isso a ser investigado, não quando estamos a nos perguntar sobre como coisas que são, costumeiramente entendidas como formas abstratas (intenções humanas, linguagem, cultura), se relacionam com a realidade física, química e biológica do mundo? Dessa forma na

²³ Disponível em: < <http://philosophy.berkeley.edu/people/detail/18>>. Acesso em 24 de Jan. 2014.

filosofia da mente de Searle os cérebros causam mentes. (SEARLE, 2002). (SEARLE, 2006). (SEARLE, 2010).

Ressalto que esta pesquisa tem foco em apresentar uma abordagem da consciência nos dias de hoje. Faço isso demonstrando que as críticas de John Searle a Daniel Dennett possuem um fundamento ontológico e epistêmico importantes para as pesquisas da consciência atuais. Sendo assim, neste capítulo procuro apresentar os conceitos basais da filosofia da mente de John Searle para chegar ao seu conceito de consciência. Primeiro começo apresentando seu conceito de Intencionalidade em suas diversas formas, para posteriormente apresentar o conceito de Naturalismo Biológico, que é a sua suposta solução ao famigerado problema mente/corpo. Sigo estes dois passos na apresentação: exponho seu conceito de Intencionalidade e posteriormente sua solução ao problema mente/corpo com o intuito de dar clareza na apresentação do conceito searleano de consciência. Apresentarei o conceito de consciência de Searle ao final desse primeiro capítulo, pois ele está fundamentado nos seus conceitos de Intencionalidade e Naturalismo Biológico, apresentados a seguir.

2.1 Intencionalidade: explicações preliminares

Nesta sessão, apresento de forma resumida algumas explicações preliminares sobre a teoria da Intencionalidade²⁴ de John Searle. Meu propósito é introduzir o conceito de acordo com a concepção de Searle, para, posteriormente, apresentá-lo pormenorizadamente nas seções que se seguem. Para tanto, acredito que a melhor forma de avançar nessa explanação é respondendo a seguinte pergunta: o que é Intencionalidade?

Segundo Searle, a Intencionalidade é uma característica apresentada por muitos de nossos estados mentais, tais como crenças, desejos e estados emotivos, como o medo, pois esses estados são direcionados sempre a alguma coisa, ou tratam de alguma coisa, e aquilo de que tratam pode ser uma circunstância, mas também um objeto. Isso porque, para Searle, o fundamento de suas obras: *Atos de fala* (ANO) e *Expressão e significado* (ANO) está fundamentado por sua teoria geral da Intencionalidade.

Suas concepções que tratam da *força*, a *significação* e a *mente*, fazem desses conceitos ferramentas para um trabalho em comum. A Intencionalidade é uma entidade que “diz

²⁴ Trataremos da Intencionalidade como faz Searle, com "I" maiúsculo, para distinguir de *intencionalidade* como intenção (no sentido de "com o intuito de"), tal como em "João jogou a pedra com a intenção de quebrar o vidro da casa".

respeito a outras entidades distintas dela” (TSOHATZIDIS, 2012, p. 1), pois Searle acredita que a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente:

A capacidade dos atos de fala para representar objetos e estados de coisas no mundo é uma extensão das capacidades mais biologicamente fundamentais da mente (ou do cérebro) para relacionar o organismo ao mundo por meio de estados mentais como crença e desejo, e em especial através da ação e da percepção. Uma vez que os atos de fala são um tipo de ação humana e uma vez que a capacidade da fala para representar objetos e estados de coisas faz parte da capacidade mais geral da mente para relacionar o organismo ao mundo, qualquer explicação completa da fala e da linguagem exige uma explicação de como a mente/cérebro relaciona o organismo à realidade (SEARLE, 2002, p. VIII).

Dessa forma, crer que John Searle está cochilando em seu quarto é um estado mental Intencional com respeito a algo: o suposto fato de que Searle está tirando um cochilo em seu quarto. Ter medo de morrer é um estado Intencional com respeito a um evento possível: a morte. Mas esses mesmos estados mentais podem eventualmente tratar de circunstâncias e objetos que não existem. Podemos acreditar que está chovendo mesmo quando não está chovendo, assim como podemos sentir medo de algo que sequer existe (KEMMERLING, 2006, p. 321). Pode-se acreditar que o Professor Searle está cochilando quando de fato ele já se acordou há horas e está em seu Gabinete, no momento, estudando. Pode-se ter medo da morte, um evento possível; mas pode-se ter medo de bruxas e fantasmas, que, ao que sabemos, não existem. Contudo, nem todos estados mentais são Intencionais. Muitos estados emocionais não tratam de objetos ou estados de coisas de modo Intencional característico. Uma angústia ou uma ansiedade que nos afligem podem não estar direcionadas a nada, mesmo quando esses sentimentos acompanham temores, os quais são, por sua vez, estados Intencionais. Estados mentais Intencionais podem ou não serem satisfeitos.

Sabemos que placas de trânsito são sinais gráficos impressos em placas de metal, assim como os sons que são emitidos pela nossa boca são objetos no mundo, da mesma forma, que, em certo sentido, também o são quaisquer outros objetos, mas a capacidade de representar esses objetos “não é intrínseca e sim derivada da Intencionalidade da mente” (Searle, 2002, p. VIII). Assim, os sons ou as placas de trânsito possuem Intencionalidade, porém, sua Intencionalidade é *derivada* da representação da Intencionalidade da mente, e esta, por sua vez, não deriva de nada, ou seja, não provém de formas anteriores de Intencionalidade, já que é intrínseca aos próprios estados mentais que são, segundo Searle,

“tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose e a digestão” (SEARLE, 2002, p. 366), pois estes estados mentais são causados e realizados na estrutura do cérebro humano.

Quando digo através de uma sentença em português que “Uma mulher ruiva é extremamente linda”, estou procurando enunciar que uma certa mulher de cabelos vermelhos é extremamente bela, em minha opinião. Porém, se digo isso, é porque de alguma forma acredito que essa mulher é bela, mas não estou usando minhas crenças do mesmo jeito como quando uso sentenças para fazer enunciados; tenho crenças, e só.

É que somente alguns estados mentais têm Intencionalidade no sentido de Searle. Se desejamos algo, faz sentido que possamos responder à pergunta sobre o que se deseja. Mas se estamos ansiosos e não sabemos o porquê, isto é, o fato de não sabemos a que nossa ansiedade se direciona, isso faz com que nossa ansiedade não seja direcionada e, por isso, não seja um estado Intencional. Se temos crenças, da mesma forma, acreditamos em algo; mas isso não ocorre com o nervosismo, por exemplo, pois podemos estar nervosos sem que nosso nervosismo se refira a alguma coisa. Dessa forma, estados mentais que são direcionados a algo, neste sentido, são Intencionais, enquanto alguns estados, como a depressão, podem ser Intencionais ou não, pois podemos estar deprimidos e ansiosos, sem que tais estados se refiram a nada específico, isto é, não se direcionam a nada, e sendo assim, esses estados mentais de depressão e ansiedade não são Intencionais no sentido de Searle.

Os estados mentais Intencionais, assim como os atos de fala, possuem modos para serem satisfeitos. Se peço a alguém para que me alcance o açúcar para que eu adoce o café, quando estou na verdade dentro da piscina, nadando, sem tomar café e a outra pessoa está nadando comigo, meu enunciado parece não fazer sentido. Da mesma forma que meu enunciado parece não se referir a nada, minha Intencionalidade também não. E nesse caso, minha Intencionalidade, mesmo tendo um objeto Intencional, que é o açúcar para adoçar o café, ela, ainda assim, não será satisfeita. Para isso, isto é, para a satisfação de meu estado Intencional, é preciso que ele possua duas maneiras de se relacionar com o mundo para que seja satisfeito, que são: *mente-mundo* e *mundo-mente*.

No primeiro caso, temos os desejos como sendo estados mentais que podem ser Intencionais e possuírem esse modo de satisfação, que é mente-mundo. Se digo “Estou com fome”, estou direcionando a minha fome ao mundo. Estou enunciando algo que sinto, fome, em direção ao mundo. Tenho um estado mental, a fome, que também é biológico, e sua

condição de satisfação é, nesse caso, mente-mundo. As crenças são um exemplo do outro tipo de condição de satisfação, que são mundo-mente. Se acredito que hoje está chovendo, a condição de satisfação de meu estado mental Intencional é mundo-mente. É necessário, para que minha crença seja satisfeita, que esteja, hoje, de fato, chovendo. Mas minhas crenças podem ser reajustadas ao mundo, para que minhas crenças condigam com a realidade. Se não está chovendo, posso expressar minha crença da maneira correta, e o mesmo não posso fazer com relação aos meus desejos, pois se digo, “Estou com fome, dê-me algo para comer”, mas não há nada que possam me dar para comer, o critério de satisfação será exatamente que tenha algo para eu comer, e assim, meu desejo de comer só será satisfeito se houver algo que possam me dar de comer e seu critério de satisfação será mundo-mente. Não posso reajustar meus desejos para que estes se adaptem à realidade do mundo.²⁵

A Intencionalidade em Searle divide-se entre Intencionalidade *intrínseca* e Intencionalidade *derivada*: os primeiros são estados mentais Intencionais originais, onde a Intencionalidade do mental não pode ser atribuída a nenhuma forma anterior de Intencionalidade. Já a segunda, a Intencionalidade derivada, como o é a Intencionalidade do linguístico, não é uma Intencionalidade original. Os objetos sintáticos expressos em enunciados, livros, revistas e jornais não são intrínsecos, pois possuem uma Intencionalidade que é derivada da mente de quem expressou tais enunciados. Isso porque o fator que determina que certos sinais ou pessoas tratem de determinados objetos não é algo intrínseco desses sinais, mas sim o fato de que as pessoas os empregam de um jeito e não de outro. Nesse sentido a intencionalidade da linguagem é Intencionalidade derivada, se quisermos, derivada da "Intencionalidade espiritual" ou mental (KEMMERLING, 2006, p. 322).

Outra questão importante a respeito dos estados Intencionais é que eles se encontram em uma relação interna com aquilo para qual são dirigidos. Faz parte da essência da convicção de que faz sol o fato de se tratar da circunstância de que faz sol. Se esse estado Intencional tratasse de qualquer outra coisa não seria o que ele é: a convicção de que faz sol, e esse é o critério de satisfação de tal estado.

É interessante notar que, como diz Searle, há mais de 50 anos se problematiza a Intencionalidade em filosofia da mente, sobretudo quando se trata do problema mente-corpo,

²⁵ A distinção entre essas duas formas de "direções de ajuste", mundo-mente e mente-mundo, antecipada por John Austin e desenvolvido por John Searle, tornou-se já uma distinção canônica na filosofia da mente e na filosofia da ação. Ela é hoje empregada por vários filósofos, dentre os quais John McDowell (1996) e Michael Smith (1994). Ela foi antecipada também por Elizabeth Anscombe em seu *Intention* (1957).

mas as questões giram em torno do *status* ontológico, isto é, como devem ser enquadrados os estados mentais Intencionais (como eles existem?). As questões ontológicas dizem respeito ao modo como estados Intencionais estão realizados concretamente no mundo (KEMMERLING, 2006, p. 323). Porém, o interesse de Searle se encontra nas propriedades lógicas da Intencionalidade e não no seu *status* ontológico. Searle considera irrelevantes as questões ontológicas sobre a Intencionalidade no que diz respeito ao estudo de estados mentais, porque como esses estados são derivados nas diversas formas físicas adotadas pela linguagem é irrelevante ao estudo da mente, pois todas essas formas são derivadas do mental e não intrínsecas, como nos explica, Kemmerling:

Quem como filósofo se pergunta o que é o agir linguístico, quer saber o que é o conceitualmente específico em termos de afirmações, perguntas, recomendações etc.; o fato de atos linguísticos poderem ser realizados oralmente ou por escrito, em alemão ou em espanhol, via e-mail ou através de um alto-falante, com giz ou tinta de impressão não tem, importância especial para a pergunta filosófica pela essência dos atos linguísticos (KEMMERLING, 2006, p. 323).

Sendo assim, o que é conceitualmente específico no que se refere à Intencionalidade não é a forma como ela existe no mundo. A forma como a Intencionalidade existe em cachorros, gatos, ou seres humanos não tem extrema importância no que diz respeito a uma teoria da Intencionalidade. O que importa é saber o que é a Intencionalidade do mental quanto a suas condições de satisfação, isto é, quando temos um estado mental Intencional *de fato* (isto é, satisfeito) e quando não o temos, ou seja, quais as suas “condições de satisfação” ou “condições de sucesso” para que possamos dizer o que é um fenômeno Intencional. Essa é a atitude metodologia que Searle adota para o estudo da mente como estudo especificamente filosófico.

Além disso, ao tratar de fenômenos Intencionais devemos nos preocupar sobretudo com a diferença existente entre atribuições autênticas de Intencionalidade e meras atribuições “como se”. Quando chamamos uma planta de “sedenta”, atribuímos a ela o desejo de receber algo para beber metaforicamente (KEMMERLING, 2006, p. 324). Da mesma forma, quando dizemos que um computador de xadrez quis fazer algo, como, por exemplo, uma troca de damas, não podemos considerar isso literalmente. Tratam-se de meras questões “como se”, as quais, embora sejam de uso prático, não devem ser tomadas literalmente, mas apenas metaforicamente.

As atribuições autênticas de Intencionalidade não dependem do observador ou de atores exteriores. Isso porque a Intencionalidade que depende do observador é aquela Intencionalidade que se deve somente à circunstância de que as referidas coisas são compreendidas ou empregadas por observadores, e de uma certa maneira (KEMMERLING, 2006, p. 324), tal como ocorre no caso de plantas e computadores. O fato de estar chovendo é independente do que as pessoas fazem ou deixam de fazer, enquanto que os sinais de trânsito, por exemplo, têm uma Intencionalidade que depende do observador. Algo é um aviso de “pare” graças ao fato de ser utilizado de certa maneira pelas pessoas e não de outra, mas o fato de fazer sol independe do observador.

Outro termo técnico utilizado por Searle é o de *representação*, que é tomado de forma peculiar. Searle esgota o termo *representação* pela analogia que toma com os atos de fala. Se digo que chove, o critério de satisfação é que, de fato, esteja chovendo, se digo que acredito que chove, quero apenas dizer que tenho um conteúdo proposicional e um modo psicológico que *representam* suas condições de satisfação. Assim, conteúdo proposicional, direção de ajuste, modo de satisfação etc. são todos explicados por Searle, tal como ele já havia abordado em sua teoria dos atos de fala. Após essa pequena explicação preliminar dos estados Intencionais, procurarei apresentar os pormenores da concepção de Intencionalidade de John Searle. Começarei pelo fato da Intencionalidade carregar uma “direcionalidade”, passando a partir daí a expor as diferenças entre Searle e a tradição sobre o tema.

2.2 Intencionalidade como direcionalidade

Searle (2002), como ele mesmo diz, segue uma longa tradição filosófica no que se refere ao termo *Intencionalidade*: propriedade de muitos dos estados e eventos mentais que faz com que esses eventos sejam dirigidos a objetos e estados de coisas no mundo. Segundo a tradição filosófica, se tivermos um desejo, por exemplo, ele deve ser um desejo de fazer algo; se eu tiver medo, deve ser medo de alguma coisa e assim por diante.²⁶ Porém, Searle se distingue em alguns pontos dessa tradição da “Intencionalidade”. Para ele, apenas alguns estados mentais são Intencionais. Crenças, temores, esperanças e desejos são Intencionais, mas há formas de nervosismo, exaltação e ansiedade não-direcionada que não o são (SEARLE, 2002, p. 2). Como veremos agora, para que estados mentais tenham Intencionalidade no sentido de Searle, eles precisaram ter o que ele chama de *direcionalidade*.

²⁶ Franz Brentano tratou da Intencionalidade em seu livro *Psicologia Segundo o Ponto de Vista Empírico*, de 1874. Edmund Husserl o fez no seu livro *Ideen (Idéias)* em 1913.

Embora pareça absurdo dizer que temos crenças e desejos sem acreditarmos em nada e sem desejarmos algo, ainda assim podemos ficar nervosos e ansiosos sem que esses estados mentais sejam direcionados a algo. Uma vez que posso ficar ansioso sem que a minha ansiedade seja dirigida a alguma coisa, não é necessário que todos os estados Intencionais sejam, de certa forma, *direcionados* a algo ou a alguma coisa. Esses estados não-direcionados, como no caso da ansiedade, embora sejam acompanhados de crenças e desejos, não são idênticos a crenças e desejos. Isso acontece porque ficamos exaltados, ansiosos e depressivos por simplesmente nos encontramos dessa maneira. Não preciso estar exaltado, deprimido e ansioso *por causa de* alguma coisa. Muito embora haja modalidades desses estados, isto é, como quando alguém fica exaltado porque ocorreu isso ou aquilo (SEARLE, 2002, p. 2). Posso estar, por exemplo, caminhando em direção ao supermercado e subitamente sentir-me exaltado, eufórico, sem uma razão aparente, como também posso estar dirigindo meu carro em direção ao supermercado quando alguém atravessa correndo o sinal vermelho e tenho de frear bruscamente para não atropelar este pedestre, e acabo “pondo meu coração na boca”, isto é, me exalto em razão da freada. Por isso, Searle diz que podem existir ansiedades e depressões Intencionais, porque são *direcionadas* e também casos em que esses estados não têm direcionamento, pois não tem *direcionalidade* alguma.

Uma diferença marcante da concepção de Intencionalidade de Searle da tradição que trata do conceito de “Intencionalidade” está no que se refere à *consciência*. Para Searle, *Intencionalidade* não é o mesmo que *consciência*; embora muitos estados conscientes sejam Intencionais, existem muitos estados Intencionais não conscientes. Todos os dias, temos muitas crenças sobre muitas coisas que podemos nunca tê-las pensado, ou ainda, que não estejamos pensando sobre elas no momento. Acredito que minha mãe torce pelo time do Grêmio porque meu avô era gremista, embora eu nunca tenha formulado ou considerado *conscientemente* essa crença. Além disso, tais crenças inconscientes nada têm a ver com algum tipo de representação freudiana; pois como diz Searle, “são apenas crenças que temos sem pensar nelas normalmente” (SEARLE, 2002, p. 3).

Essa identidade entre Intencionalidade e consciência que a tradição filosófica toma como pressuposto esconde a distinção entre o estado mental e aquilo a que este estado mental está *direcionado*, ou sobre o que ele é, ou “de” que ele é. Disso decorre, segundo Searle, que é a *direcionalidade* a propriedade dos estados mentais que revela sua Intencionalidade, uma vez que, se alguém tem medo de cobras, seu medo não é igual a cobras, mas se você tem

ansiedade, sua experiência é idêntica à de ansiedade. Esse “de” da experiência de ansiedade não é o mesmo “de” da Intencionalidade, porque estados conscientes e estados Intencionais se sobrepõem, embora não sejam idênticos e nem se excluem. Há uma “distinção entre o estado e aquilo a que esse estado está direcionado, ou sobre o que ele é, ou ainda de que ele é (embora isso não exclua a possibilidade de formas autorreferenciais de Intencionalidade)” (SEARLE, 2002, p. 3). Posso estar ansioso sem razão nenhuma para estar, porém, minha experiência é “de” estar me sentido, de fato, ansioso. Agora, se tenho medo de aranhas ou de cobras, meu medo de cobras ou aranhas, nesse sentido, não acarreta que minha "experiência de medo de cobras ou aranhas" seja idêntica a "cobras ou aranhas”.

Outra diferença do termo Intencionalidade de Searle diz respeito ao “jogo óbvio” que envolve “intenção” e “Intencionalidade”. As intenções, segundo Searle, não têm nenhuma vantagem na teoria da Intencionalidade, pois Intencionalidade (com I maiúsculo) é *direcionalidade*, enquanto que pretender fazer algo (intencionalidade com "i" minúsculo, no sentido de: intenção como intuito) é apenas uma entre as várias formas de Intencionalidade. Os estados Intencionais para Searle são estados e eventos e não atos mentais, porque atos são coisas que se fazem; mas não existe uma resposta à pergunta “O que você está fazendo agora?” nos termos “estou agora acreditando que vai chover” (SEARLE, 2002, p. 5). Crenças e desejos são coisas que me ocorrem, que acontecem, mas não coisas que são feitas por algum agente. Nesses casos, não há *intenção* de coisa alguma, pois são estados e eventos quem tem *direcionalidade*. Esta propriedade dos estados e eventos mentais que Searle intitula como sendo *direcionalidade* é a propriedade que justamente faz com que esses estados e eventos sejam *direcionados* para objetos e estados de coisas no mundo. Isso ocorre, como veremos na próxima seção, porque Searle deriva sua concepção sobre a Intencionalidade de sua teoria dos atos de fala que está embasada em um fundamento lógico e não ontológico.

2.3 A Intencionalidade como representação: o modelo dos Atos de Fala

A teoria da Intencionalidade de Searle defende que há uma ligação entre os estados Intencionais e os objetos e estados de coisas aos quais os estados Intencionais estão direcionados de algum modo, e essa ligação se dá por meio da *representação*. Trata-se de uma "relação" ou ligação análoga a que há entre os atos de fala e os objetos e estados de coisa no mundo, isto é, eles representam estes objetos e estados de coisas no mundo (acreditar que existam pedras no mundo, ver uma pedra, atirar uma pedra no rio, etc.). Embora, como veremos mais adiante, os atos de fala representem de uma maneira diferente dos estados

Intencionais, pois têm uma forma derivada de Intencionalidade, já que “a linguagem é derivada da Intencionalidade e não o oposto” (SEARLE, 2002, p. 8). Ainda assim, se eu fizer um enunciado de que “Meu apartamento é pequeno”, meu enunciado deriva de minha crença de que meu apartamento é pequeno e não o contrário, já que para Searle a linguagem é *derivada* de nossos estados mentais.

De um lado, temos os estados Intencionais, que possuem uma forma intrínseca, e, de outro, os atos de fala, que possuem uma Intencionalidade derivada dos estados mentais. Diante disso, Searle conclui que, da mesma forma com que um falante se refere a um objeto através de um ato de fala, os estados Intencionais (crenças, desejos, etc.), por serem “anteriores” aos atos de fala (enunciados, ordens, etc.), também são *representações*. Essas representações se referem a objetos e estados de coisas no mundo, embora por vezes possam ser autorreferentes (no caso de estados Intencionais se referirem a outros estados Intencionais).

Estados Intencionais são formados por um modo psíquico e um conteúdo Intencional (ou representacional), no sentido de Searle. Exemplos de modos psíquicos podem ser: crer, intencionar, duvidar, recordar, temer, esperar e desejar. O conteúdo desses modos é algo expresso por uma frase que tenha valor de verdade: “Crer que está chovendo, e esperar que se chova são, portanto estados Intencionais cujo conteúdo é o mesmo e cujo modo é diferente” (KEMMERLING, 2006, p. 325). O conteúdo é *chover*, porém o modo de representar é diferente. No primeiro caso, temos uma crença, no segundo, uma esperança. Porém, antes de procurar mostrar porque John Searle deriva sua teoria da Intencionalidade da sua teoria dos Atos de fala, quero definir aqui o que se entende por *representação* na teoria da Intencionalidade que estou a apresentar.

Primeiramente, é preciso dizer que para Searle a noção de representação tal como vem sendo usada é vaga: “É provável que não exista na história da filosofia termo mais aviltado que ‘representação’” (SEARLE, 2002, p. 16). Porém, se aplicarmos, diz Searle, essa noção (representação) à linguagem, como uma abreviação de várias noções lógicas da teoria dos atos de fala, poderemos usar essa noção de representação (análoga aos atos de fala) de forma mais proveitosa e útil, uma vez que:

[...] Dizer que uma crença tem uma representação é dizer que ela tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico, que seu conteúdo proposicional determina um

conjunto de condições de satisfação sob certos aspectos, que seu modo psicológico determina a direção de adequação do seu conteúdo proposicional, de tal modo que todas essas noções—conteúdo proposicional, direção de ajuste etc.—são explicadas pela teoria dos atos de fala (SEARLE, 2002, p. 16).

Dessa forma, essa noção de representação pode ser usada “para dar conta não só da referência, mas também da predicação e das condições de verdade ou de satisfação de maneira geral” (SEARLE, 2002, p. 15).

Searle não entende o termo "representação" como faz a filosofia tradicional, nem como a psicologia cognitiva e muito menos como a inteligência artificial. Searle, não está dizendo que uma crença é uma imagem mental, nem apoiando a explicação de “significado do *Tractatus*, tampouco dizendo que uma crença re-representa algo que já foi apresentado antes, nem que uma crença tem um significado” (SEARLE, 2002, p. 16). Um estado Intencional, nada mais é do que uma representação de seu conteúdo. Isso porque, para Searle, essa é a relação entre um estado Intencional e seu conteúdo—uma relação *lógica*.

Mas, afinal, qual o significado de *representação*? O significado é dado de acordo com a teoria linguística Searleana (isso será apresentado em pormenores no final desta sessão): “estados Intencionais representam seu conteúdo (portanto objetos e circunstâncias) no mesmo sentido de representar, no qual atos linguísticos representam objetos e circunstâncias” (KEMMERLING, 2006, p. 325). A representação trata-se, portanto, de uma “abreviação para essa constelação de noções lógicas tomadas de empréstimo da teoria dos atos de fala” (SEARLE, 2002, p. 17).

Aqui, o sentido de “representar”, das condições de satisfação de uma crença, é análogo às condições de satisfação de um enunciado. Assim, o modo físico do estado Intencional fixa sua orientação para o conteúdo e, sob determinados aspectos, estarão fixadas também as condições de cumprimento através desse conteúdo:

A afirmação de que está chovendo consiste do papel ilocucionário do afirmar e do conteúdo proposicional de que está chovendo. Uma afirmação tem o redirecionamento linguagem-mundo; o ato de falar visa, por assim dizer, o mundo tal como ele é por modelo. O que é afirmado deve combinar com o mundo tal como ele é. Em contrapartida, uma exortação tem o direcionamento mundo-linguagem; o ato de falar visa (...) a servir ele mesmo como modelo: o mundo deve enquadrar com a exortação que ele expressa (KEMMERLING, 2006, p. 326).

Para Searle, a condição de cumprimento de um estado Intencional provém de seu conteúdo proposicional, assim como na teoria dos atos de fala. Nesse sentido, a condição de *cumprimento de uma convicção* é que a proposição do conteúdo dessa convicção seja verdadeira. No caso da crença de *crer que faz sol*, sua condição de cumprimento é, simplesmente, que está fazendo sol. O estado mental Intencional encontra suas condições de satisfação de acordo com o estado de coisas que representa no mundo. Porém, em outros estados Intencionais, como explica Kemmerling (2006, p. 327), a condição de cumprimento de seu estado Intencional é mais complexa, pois não é simplesmente seu conteúdo proposicional. Por exemplo, quando alguém vê que está chovendo, o conteúdo Intencional põe condições de cumprimento para o estado sempre sob determinados *aspectos* (veremos isso mais detalhadamente mais adiante, quando eu tratar da Intencionalidade e percepção).

Dessa forma, de acordo com a teoria da Intencionalidade de Searle, representações de uma forma geral sempre têm caráter de aspecto, pois representam seus objetos e demais condições de cumprimento de forma bem determinada. Essas representações se tornam claras no caso das percepções visuais. Alguém que vê que aquela mulher ali em diante é linda e sexy, pois usa um vestido provocante, deixando as pernas e o busto a mostra, vê a respectiva mulher a partir de determinado ponto de vista, ou seja, sob determinados aspectos visuais. A totalidade desses aspectos “sob os quais um estado Intencional representa suas condições de cumprimento é designada por Searle como *a forma do aspecto do estado*” (KEMMERLING, 2006, p. 328).

Nota-se que a forma do aspecto de um estado Intencional é essencial, já que ela que irá diferenciar os estados Intencionais uns dos outros. Isso porque estados Intencionais com forma de aspecto diferentes são estados Intencionais diferentes. Por exemplo, a convicção de que é noite é uma convicção diferente da convicção de que o céu está claro. Devido à diferença da forma de aspecto desses dois estados é que suas condições de cumprimento serão diferentes; mas essa existência Intencional não cria problemas ontológicos, segundo Searle, pois a convicção de que sereias moram no polo sul não tratam de entidades inexistentes. Antes, tal convicção (sereias moradoras do polo sul) representa condições de cumprimento não cumpridas; por isso a convicção não trata de coisa alguma (KEMMERLING, 2006, p. 328).

Como já foi dito, a análise de Searle sobre a Intencionalidade é inspirada basicamente em sua teoria de atos de fala. Disso resulta uma estrutura “padrão” para Intencionalidade teoricamente fundamental:

Um estado intencional abarca um modo psíquico e um conteúdo proposicional; o modo determina um direcionamento do conteúdo proposicional, e o conteúdo determina condições de cumprimento sob determinados aspectos (KEMMERLING, 2006, p. 328).

Contudo, esse esquema proposicional padrão não dá conta de todos os estados Intencionais, ficando de fora estados cujo o conteúdo de representação não é proposicional, e sim, “objetal”, e estados que possuem conteúdo proposicional, mas não têm um direcionamento. Os sentimentos humanos, por exemplo, muito deles, não têm direcionamento, logo, não têm condições de cumprimento. Porém, quando nos alegramos de estar jogando futebol, ou nos “orgulhamos de trabalhar como professores”, esses estados, de alegria e orgulho, mesmo não tendo direcionamento e uma condição de cumprimento, ainda assim são de certa forma direcionados a alguma coisa, pois alegramo-nos de algo e nos orgulhamos de algo porque nossos pensamentos são sempre *sobre* algo, e *este* algo, isto é, este objeto, cabe novamente no esquema padrão. Assim, *acreditar que se está jogando futebol* e *acreditar que se trabalha como professor* possuem direcionamento e condições de cumprimento. Uma vez que nossas convicções cabem no esquema padrão.

Além disso, há estados Intencionais cujos conteúdos não são proposições, mas sim objetos não-proposicionais. Se alguém odeia Márcio, o modo de seu estado é *odiar*, mas o conteúdo não é proposicional, e sim apenas *Márcio*. Tais estados são secundários na teoria da Intencionalidade de Searle, já que não parecer ser estados Intencionais básicos, pois são dados somente quando também existem estados Intencionais com conteúdo proposicional adequado (KEMMERLING, 2006, p. 325). No caso de alguém “odiar Márcio”, a pessoa que o odeia tem que ter certas convicções e desejos a cerca de Márcio para poder odiá-lo.

Disso decorre a crença de Searle de que o esquema padrão é suficiente como modelo geral de Intencionalidade, pois embora existam estados Intencionais aos quais o modelo não possa ser aplicado, tais estados possuem estados aos quais ele é aplicável e “por cujo direcionamento e condições de cumprimento podem ser explicadas propriedades de Intencionalidade dos estados aos quais o esquema padrão não pode ser aplicado” (KEMMERLING, 2006, p. 329).

Estou procurando deixar claro que todo estado Intencional é *uma representação de suas condições de cumprimento*. A Intencionalidade dos estados mentais é intrinsecamente representacional para Searle, porque ela é uma relação intrínseca entre o estado mental e sua

condição de cumprimento. Não há aqui fatores adicionais, pois não há uma necessidade para tal. Uma pergunta do tipo: “Como o estado Intencional (acredito que está chovendo) faz isto: representa o fato de que está chovendo?” é uma pergunta mal formulada ao ver de Searle, porque nesse caso foram misturados questionamentos ontológicos e questionamentos lógicos (KEMMERLING, 2006, p. 329). Se a teoria trata apenas das propriedades lógicas da Intencionalidade, ela permite resposta somente à pergunta: O estado Intencional da crença *de que está chovendo*, representa o estado de coisas *de que está chovendo*, de modo intrínseco; ser este estado Intencional *de que está chovendo* é, além de outras coisas, ser uma representação do estado de coisas *de que está chovendo*. E para Searle uma teoria da Intencionalidade trata exatamente disto, das propriedades lógicas e não ontológicas, na medida em que *representa*, isto é, aponta a forma como nos referimos a objetos e estados de coisas no mundo.

Para Searle, os estados Intencionais são constituídos de seu conteúdo representacional, por isso ele “dá o maior valor a representacionalidade intrínseca de estados Intencionais” (KEMMERLING, 2006, p. 329), já que não se pode, a seu ver, identificar convicções ou desejos como entidades sintáticas, caracterizadas por propriedades puramente formais. Isso resultaria em concluir que uma máquina poderia ter convicções e desejos já que opera com propriedades formais (programação do software); contudo, para Searle, uma representação é definida por seu conteúdo e seu modo, não por sua estrutura formal (SEARLE, 2002, p. 17).

Agora vejamos os quatro pontos do encontro que Searle encontra entre as duas teorias, a da Intencionalidade e dos atos de fala:

1) A distinção entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária presente na teoria dos atos de fala também se aplica aos estados Intencionais, pois:

Assim como posso querer que você saia da sala, prever que você saia da sala e sugerir que você saia da sala, posso também acreditar que você sairá da sala, temer que você saia da sala e esperar que você saia da sala (SEARLE, 2002, p. 8).

Há uma distinção clara entre o conteúdo proposicional (você saindo da sala) e a força ilocucionária com que tal conteúdo é apresentado no ato de fala. O mesmo ocorre com o conteúdo representativo (você saindo da sala) e o estado psicológico (crença, medo, esperança) que esse conteúdo representativo tem no caso dos estados Intencionais.

2) O segundo ponto de encontro está na distinção entre as diferentes direções de adequação. Assim como existem muitas direções de adequação a serem satisfeitas no caso dos atos de fala, o mesmo ocorre no caso dos estados Intencionais. Na teoria dos atos de fala existe uma suposição de que a classe assertiva desses (enunciados, asserções, descrições, etc.) é ajustada de algum modo a um mundo de existência autônoma, e a verdade e a falsidade desses dependerá da adequação, caso ela se dê ou não. De modo contrário, não supomos que a classe diretiva dos atos de fala (ordens, comandos, solicitações, etc.) e a classe compromissiva (promessas, votos, garantias, etc.) se ajustem a uma realidade autônoma, mas que, antes, provoque mudanças no mundo, de modo que este corresponda ao conteúdo proposicional do ato de fala (SEARLE, 2002, p. 10). Por sua vez não dizemos que ordens e compromissos sejam verdadeiros nem falsos, mas antes que eles sejam obedecidos ou desobedecidos, cumpridos ou não: “Se a declaração não for verdadeira, é a declaração que está em falta e não mundo” (SEARLE, 2002, p. 10). Assim, se a ordem for desobedecida, não é a ordem que está em falta, mas o mundo na pessoa do desobediente.

Assim, intuitivamente, como sugere Searle, em uma declaração falsa, a falha se encontra na declaração. Dessa forma, o ajuste (direções de adequação) se encontra no sentido de *palavra-mundo*. Ao passo que, se uma promessa for quebrada, sua direção de ajuste é *mundo-palavra*. E embora haja casos nulos em que não exista direção alguma, como por exemplo, quando nos desculpamos por insultar alguém, a finalidade do ato de fala se encontra no pesar, “ante ao estado de coisas especificado no conteúdo proposicional, cuja verdade” (SEARLE, 2002, p. 11) nós pressupomos. Da mesma forma que acontece com os Atos de Fala, essas “diferentes direções de adequação” podem ser aplicadas aos estados Intencionais.

Se eu acredito o *Internacional* foi o primeiro time do Rio Grande do Sul a conquistar o campeonato mundial, mas descubro que esse time foi o *Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense*, a falha está na minha crença e não no mundo, pois posso corrigir a situação apenas mudando minha crença. Porém, se não posso ter as mulheres mais bonitas do mundo morando no meu apartamento porque sou casado, não poderei corrigir a situação mudando meu desejo ou minha intenção. Isso porque, nesse caso, a falha é do mundo—mesmo que eu quisesse isso, simplesmente não há como fazer com que o conjunto formado pelas mulheres mais belas do planeta ocupe o lugar onde moro (mesmo que isso fosse legalmente e moralmente permitido). Note-se que “não posso concertar as coisas dizendo que se tratava de uma intenção ou desejo errado” (SEARLE, 2002, p. 11). Dizer que meu desejo e minha intenção estavam errados não

fará com que as mulheres mais bonitas do mundo passem a poder morar dentro de meu apartamento.

Assim, o ajuste das crenças e enunciados, segundo Searle, tem um ajuste *mente-mundo*, enquanto desejos e intenções que não podem ser tomados como falsos ou verdadeiros, mas sim, levados a cabo, são *mundo-mente*. E assim como ocorre com os atos de fala, há também estados Intencionais sem direção de ajuste (como já assinalai). Se estou triste porque meu time perdeu um jogo importante para o seu arquirrival, então, mesmo que meu pesar inclua uma crença (meu time perdeu um jogo importante) e um desejo (que meu time tivesse ganho do seu arquirrival), meu pesar não pode ser considerado verdadeiro nem falso, porque ele vai ser apropriado ou não de acordo com a direção de ajuste *mente-mundo*.

3) Outra ligação existente entre atos de fala e estados Intencionais é que quando expressamos um ato ilocucionário com um conteúdo proposicional acabamos por expressar um estado Intencional que é a condição de sinceridade desse ato de fala. Quando digo “Está chovendo”, expresso uma crença, a saber, a crença de que está chovendo. Se eu fizer a promessa de que emprestarei dinheiro a um amigo, expresso a intenção de emprestar dinheiro a ele. Tais ligações entre atos ilocucionários e estados Intencionais são internas, por isso Searle diz que os estados Intencionais não são “meros coadjuvantes” e sim a própria realização dos atos de fala, que são expressões de estados Intencionais.

4) A quarta e última relação estreita entre atos de fala e estados Intencionais é que, para cada ato de fala que tenha uma direção de ajuste, "o ato de fala será satisfeito se e somente se o estado psicológico for satisfeito e forem idênticas as condições de satisfação do ato de fala e do estado psicológico expresso" (SEARLE, 2002, p. 14).

Para ficar mais claro, se digo "Hoje está chovendo", este enunciado só será verdadeiro se de fato hoje estiver chovendo. Se disser a alguém: "Saia de minha casa!", tal ordem somente será obedecida se minha aspiração ou vontade for realizada. Se prometer ao meu chefe que chegarei ao trabalho dez minutos antes do horário, essa minha intenção de chegar dez minutos antes será cumprida somente se eu chegar, de fato, dez minutos antes de meu horário habitual. Isso ocorre porque, assim como as condições de satisfação são internas aos atos de fala, o mesmo ocorre com os estados Intencionais, porque esses têm suas condições de satisfação “dentro” dos próprios estados Intencionais.

Parte do que torna verdadeiro meu enunciado sobre meu Volkswagen Santana, 1993, ser vermelho, é que meu enunciado tenha essas condições de verdade e não outras. Assim como parte do que faz com que meu desejo de ganhar na Mega Sena é que certas coisas satisfarão meu desejo e outras não. Dessa forma, embora os estados Intencionais representem objetos e estados de coisas assim como os atos de fala, mas de modo diferente, ainda assim “todo estado Intencional compõem-se de um conteúdo representativo em um estado psicológico” (SEARLE, 2002, p. 15). Uma vez que a teoria da Intencionalidade de Searle é derivada de sua teoria da linguagem (Atos de Fala), fica fácil compreender sua visão de que “[o]s estados Intencionais representam objetos e estados de coisas, no mesmo sentido em que os atos de fala representam objetos e estados de coisas” (SEARLE, 2002, p. 15). Assim como meu enunciado de que meu apartamento é pequeno é uma representação de certo estado de coisas, minha crença de que meu apartamento é pequeno é uma representação do mesmo estado de coisas.

2.4 Extensões da teoria da intencionalidade Searleana: crenças, fantasia, imaginação e a abordagem não-ontológica

Como a teoria poderá dar conta de estados Intencionais que não têm direção de ajuste? O que dizer da fantasia e da imaginação, o que será que representam? E a ontologia disso tudo? E a Intencionalidade com-*s*? E a objeção cética (se representar exige um a gente representador e um ato intencional da representação, se representação exige Intencionalidade, como usar ela para explicá-la)? A teoria da Intencionalidade de Searle possui alguns aspectos que podemos considerar valiosos nesse sentido, uma vez que pode dar conta de grande parte desses “problemas” e nos ajudar a clarear outros. Começemos por tentar, de acordo com Searle, a definir crença.

O que é uma crença? Segundo Searle, a tradição filosófica privilegia respostas àquilo que são crenças, afirmando coisas diferentes, como: crenças “são uma modificação sofrida por um ego cartesiano, ideias humeanas a passar pela cabeça, disposições causais a comportar-se de determinadas maneiras, ou um estado funcional de um sistema” (SEARLE, 2002, p. 20). Searle, no entanto, considera que a pergunta que está em jogo é outra: “O que é uma crença *qua* crença”? As respostas “tradicionais”, diz Searle, referem-se à categoria ontológica a que pertencem às crenças, mas antes deveríamos levar em conta aquilo a que se refere a “Intencionalidade da crença”, pois não importa sua categoria ontológica e sim suas propriedades *lógicas*. Por isso, a ontologia não importa aqui, porque a resposta deve ser

apresentada em termos de suas propriedades lógicas, já que crenças são compostas por um conteúdo proposicional em um determinado modo psicológico, tal como apresentado anteriormente.

Este modo psicológico por sua vez “determina uma condição de ajuste mente-mundo e seu conteúdo proposicional determina um conjunto de condições de satisfação” (SEARLE, 2002, p. 20). As afirmações de Searle sobre os estados Intencionais buscam não perder de vista a Intencionalidade intrínseca (o ajuste, a direcionalidade, as propriedades lógicas). Agora, de outra forma, temos ainda de responder: qual a *ontologia* dessas crenças e desses outros estados Intencionais? Ora, diz Searle, se tomarmos por base o conhecimento que temos hoje sobre como o mundo funciona, “os estados Intencionais são ao mesmo tempo causados pela estrutura do cérebro e realizados nela” (SEARLE, 2002, p. 20). É fácil concordar com isso, uma vez que se nosso cérebro for afetado por um tiro, por exemplo, a parte lesionada nos impedirá de ter algumas crenças, percepções e realizar certas ações. O cérebro é responsável pela realização dos nossos estados Intencionais. A resposta filosófica deve se dar em termos lógicos, uma vez que a manifestação ontológica aqui não está em questão, não em termos determinantes.

É interessante notar que os estados Intencionais para Searle estão em uma relação causal com os aspectos neurofisiológicos do cérebro tanto como estão em uma relação causal com eles mesmos. Searle afirma que os dualistas entendem de forma correta o papel causal do mental, embora postulem uma categoria ontológica separada que a seu ver é errônea, tanto quanto são as afirmações fisicalistas que negam essa relação. Ambos, diz Searle, ao tentar resolver o problema mente-corpo, não notam que tal problema nem sequer existe: “O problema mente corpo não é um problema mais real do que o do ‘estômago-digestão” (SEARLE, 2002, p. 21). Tratarei disso novamente na seção a seguir. Por ora resta assinalar que não interessa responder de que forma os atos linguísticos se realizam no mundo, tomando como ponto de partida a ontologia desses atos. Isso porque atos linguísticos podem ser realizados de várias formas, por meio de cartas, e-mails, jornais, poesias, em chinês, alemão, etc., a todo o momento; assim, perguntar pela ontologia dos atos linguísticos não colabora em nada para conceitualmente afirmar *o que é* um ato linguístico (lembramos que a Intencionalidade da linguagem é derivada da Intencionalidade do mental). E quem procura fundar uma teoria linguística embasada na ontologia desses atos parece estar obcecado com a questão “de se os atos de fala são ou não idênticos a fenômenos físicos tais como as ondas

sonoras” (SEARLE, 2002, p. 21). Da mesma forma, como um estado Intencional se realiza pouco importa para suas propriedades lógicas, como acontece com os atos de fala. Por isso, uma das grandes contribuições da teoria da Intencionalidade de Searle se refere a essa distinção entre as propriedades lógicas dos estados Intencionais e sua situação ontológica.

Assim, um objeto Intencional não irá ocupar uma posição ontológica peculiar, pois será tomado como um objeto qualquer (chamar algo de objeto Intencional é se referir a um estado Intencional qualquer). Se Márcio admira a banda *The Ramones*, o objeto Intencional de sua admiração são *The Ramones*, isto é, o grupo de rock assim chamado. Não há nenhuma entidade intermediária entre Márcio e o objeto de sua admiração (*The Ramones*). Isso ocorre porque na ausência de um objeto que satisfaça o conteúdo proposicional ou representativo, “o ato de fala ou o estado Intencional não poderão ser satisfeitos” (SEARLE, 2002, p. 23), do que não decorre sua inexistência e sim que tal estado “não se refere a coisa alguma”. O enunciado “O rei do Brasil é gay” não é atualmente verdadeiro. Não existe um rei do Brasil, e pelo mesmo motivo não existe um rei gay do Brasil. A ordem para que o rei do Brasil seja gay e o desejo de que o rei do Brasil seja gay não poderão ser satisfeitos. Ao menos enquanto o sistema de governo no Brasil for republicano e não monárquico. E o mesmo acontece com os estados Intencionais do mental. Embora possa haver estados que não se refiram a coisa alguma, ainda assim, de alguma forma, eles se encaixam, como já dito anteriormente, no esquema padrão.

E o que podemos dizer sobre nossos estados Intencionais oriundos da fantasia e imaginação? Bem, aqui Searle se apoia mais uma vez na sua teoria dos atos de fala. Se temos estados Intencionais fantasiosos e imaginativos, temos, na teoria dos atos de fala, da mesma forma, atos ficcionais. Assim, problemas ligados à fantasia e imaginação são os mesmos da análise ficcional. Dessa forma, como existe uma série de atos de fala que entendemos como “faz de conta” e que, por isso, carecem do compromisso palavra-mundo (direção de ajuste onde a palavra deve se referir a um objeto ou estado de coisas no mundo), pois o comprometimento do falante com a verdade nas suas asserções ficcionais não é o mesmo das asserções normais, também teremos na imaginação do agente uma série de representações onde a direção de ajuste mente-mundo é rompida: “Fantasias e imaginações têm seus conteúdos e, portanto, é como se tivessem condições de satisfação, do mesmo modo que uma asserção simulada (ou seja, ficcional)” (SEARLE, 2002, p. 25). Seu conteúdo faz com que tenham condições de satisfação, embora o compromisso com essa satisfação esteja de lado.

No caso de asserções ficcionais possuírem um caráter “mentiroso”, serem verdadeiros não é uma falha e sim um aspecto. Isso não quer dizer que a ficção, assim como a imaginação, não corresponda a nada no mundo e sim que o mundo não satisfaz tais estados que têm referência a outros estados Intencionais. Diante disso, a solução para o problema da não referência dos estados imaginários e fantasiosos estaria resolvida através da analogia com as asserções ficcionais dos atos de fala.

Mas agora vejamos as afirmações de Searle mais de perto, isto é, como ele sugere que resolvamos esse problema através da analogia entre asserções ficcionais dos atos de fala. Em sua obra *Expression and meaning*, de 1979, Searle relata que o discurso ficcional levanta um paradoxo:

[...] como é possível que as palavras e outros elementos tenham, numa história de ficção, seus significados ordinários e, ao mesmo tempo, as regras associadas a essas palavras e outros elementos, regras que determinam seus significados não sejam cumpridas? (SEARLE, 1995, p. 95-96).

Em suma, como podemos considerar que, na história da “Branca de Neve”, “neve”, signifique neve e, ao mesmo tempo, as regras que relacionam “neve” à neve não estejam em vigor? Bem, primeiramente é necessário distinguir entre ficção e literatura. Boa parte das histórias de quadrinhos são exemplos de ficção, mas não são literatura, isso porque Searle diz que o conceito de literatura é diferente do de ficção. “A Bíblia como ‘literatura’ indica uma atitude teologicamente neutra, mas a ‘Bíblia como ficção’, é uma expressão tendenciosa” (SEARLE, 1995, p. 96). Exposto isso, saliento que é esse conceito de ficção que Searle analisa e não o de literatura, por três razões: 1) não há nada que possa constituir, isto é, ser uma condição suficiente para que algo seja uma obra literária; 2) é o leitor quem decide se uma obra é literária, e é o autor, se ela é de ficção; 3) aquilo que é literatura e aquilo que não é literatura estão tomadas por vezes da mesma forma, pois são uma questão de opinião.

Quando lemos uma matéria de jornal, existem certas regras específicas para que acreditemos naquilo que é anunciado como sendo um fato. Por exemplo, se lemos “Brasília, 25 de Abril de 2013, a presidente Dilma Rousseff sancionou a lei...”, tal matéria possuirá regras semânticas e pragmáticas específicas, pois faz uso de palavras literais, uma vez que é uma asserção de um ato ilocucionário:

1 – A regra essencial: quem faz uma asserção se compromete com a verdade da proposição expressa. 2 – As regras preparatórias: o falante deve estar preparado para fornecer evidências ou razões da verdade da proposição expressa. 3 – A proposição expressa não deve ser obviamente verdadeira para ambos, falante ou ouvinte no contexto da emissão. 4 – A regra da sinceridade: o falante comprometesse com a crença na verdade da proposição expressa (SEARLE, 1995, p. 101).

Se esta matéria, por exemplo, não satisfizer a essas regras básicas, diremos que ela é falsa, errada, ou incorreta, ou que não dispõe de evidências para fundamentar aquilo que procura afirmar, ou que é irrelevante etc. Se a presidente Dilma não fosse presidente do Brasil, se Brasília não ficasse no Brasil, se a lei não se referisse àquilo que estava sendo sancionado etc., tal matéria seria flagrantemente falsa. Agora, essas regras não se aplicam, por exemplo, à passagem do Romance “*Mulheres*” de Charles Bukowski, que é, de fato, uma obra de ficção (ou, como diz o Bukowski, “uma vida melhorada”):

Tinha épocas em que era melhor ficar longe da máquina. Um bom escritor sabe quando é bom parar de escrever. Qualquer um é capaz de datilografar. E eu nem era um bom datilógrafo; era mau também em ortografia e gramática. Mas sabia quando deixar de escrever. Era como trepar. Você tinha de dar um tempo para a divindade de vez em quando. Eu tinha um grande amigo que de vez em quando me escrevia, o Jimmi Shannon. Ele produzia seis romances por ano, todos sobre incesto. Não me admira que estivesse passando fome. O problema é que eu não conseguia sossegar a minha divindade caralhal, do mesmo jeito que eu fazia com a minha divindade datilografal. Isso porque a oferta das mulheres era sazonal, e você tinha que aproveitar e transar o maior número possível, antes que a divindade de algum aventureiro entrasse no meio (BUKOWSKI, 2012, p. 270).

É visível que nenhuma das regras dispostas acima, no exemplo, de uma matéria de jornal, se aplica à descrição do personagem Henri Chinaski de Charles Bukowski: boêmio, escritor e maníaco sexual. Sua emissão sobre sua angústia sexual análoga a sua angústia sobre a escrita não é um compromisso com a verdade. Embora a proposição possa ser verdadeira, Bukowski não tem qualquer compromisso com a verdade, isto é, não precisa fornecer evidências daquilo que diz: “[t]udo isso é irrelevante para seu ato de fala”, que não o compromete com a posse de evidências (SEARLE, 1995, p. 102). Bukowski, o escritor, não liga se de fato exista tal escritor chamado Jimmi Shannon que escreve sobre incesto, ou mesmo se ele próprio de fato acredita ou não em uma “divindade caralhal”, ou se de fato esse momento de reflexão de Henri Chinaski (o herói da obra) existiu ou não. Não há, em suma, compromisso com a verdade da proposição.

Bem, Bukowski, ao contrário da fictícia matéria de jornal, está fazendo asserções aqui; mas que tipo de asserções são essas? Não se aplicam a elas as regras que constituem uma asserção? Bukowski, o escritor, “parece estar fingindo fazer uma asserção, ou agindo como se estivesse fazendo uma asserção, ou imitando o ato de fazer uma asserção, ou efetuando as operações de feitura de uma asserção” (SEARLE, 1995, p. 105). Segundo Searle, é necessário fazer uma distinção, nesse aspecto, no que diz respeito ao ato de fingir, pois há dois sentidos: se finjo ser Roberto Carlos para entrar de graça em um evento de músicos famosos, estou comprometido com uma encenação, agindo como se fosse Roberto Carlos, mas se finjo ser Roberto Carlos dentro de um jogo de mímica esse fingimento não tem a intenção de enganar. E é nesse sentido que Searle dirá que o escritor Bukowski está fingindo, isto é, de forma não fraudulenta, quando relata sua história.

Assim, “um autor de obra de Ficção finge realizar uma série de atos ilocucionários, normalmente do tipo assertivo” (SEARLE, 1995, p. 106). Uma vez que fingir é um verbo intencional, carrega consigo o conceito de intenção. Dessa forma, para se definir o que é ficção devemos nos fundamentar nas intenções ilocucionárias do autor. Mas o que torna possível tal fingimento? Bem, começamos por afirmar que todos conhecemos uma obra de ficção, não verdade? Isso porque elas possuem regras que relacionam palavras ao mundo, conecta a linguagem à realidade. E o que torna a ficção possível é um conjunto de convenções extralinguísticas, não semânticas, que rompem a conexão entre as palavras e o mundo. Convenções essas estabelecidas por aquelas quatro regras acima apontadas. Essas asserções “desajustadas” não fazem parte da competência semântica daquele que fala, “[n]ão modificam nem mudam nenhum significado de nenhuma das palavras ou de outros elementos da língua” (SEARLE, 1995, p. 107).

Tais asserções ocorrem de acordo com um conjunto de convenções, que suspendem as regras normais que fazem a relação desses atos ilocucionários com o mundo²⁷. A ficção é muito mais sofisticada que a mentira, pois há convenções que habilitam um autor, por exemplo, Bukowski a efetuar enunciados que ele sabe não serem verdadeiros, ainda que não tenha a intenção de mentir, isto é, enganar. A questão, porém, é outra, se Bukowski, ou outro autor de ficção, não pronuncia um ato ilocucionário, mas apenas o finge fazer: como isto acontece?

²⁷ Searle aqui se distancia de Wittgenstein, pois *mentir não é um jogo de linguagem*. Mentir viola uma das regras da realização dos atos de fala e nenhuma regra contém a noção de violação: “não é necessário antes apreender a seguir a regra e depois apreender a prática distinta de violar a regra” (SEARLE, 1995, p. 108).

Fingir carrega uma característica essencial do conceito que é: fingir que realiza uma ação complexa. Posso me sentar na cama e fingir que estou pilotando um avião— muitas crianças fazem isto em relação a carros. Da mesma forma, “o autor finge realizar atos ilocucionários por meio da emissão efetiva de sentenças” (SEARLE, 1995, p. 109). Por isso, Searle afirma que “os atos de emissão na ficção são indiscerníveis dos atos de emissão no discurso sério, e é por essa razão que não existe propriedade textual que identifique uma porção de discurso como uma obra ficcional” (SEARLE, 1995, p. 110). Essas realizações fingidas dos atos ilocucionários (que são aquilo que forma uma obra de ficção) constituem a realização efetiva dos atos de emissão com a intenção de apontar para realização desses “eventos” que rompem as regras normais de uma asserção.

Além disso, nem todas as referências numa obra de ficção serão atos fingidos. Isto porque elas contêm coisas reais. No texto de Bukowski há referências reais: ortografia, gramática, escrever, escritor, mulheres (referências reais!). Mas qual o teste para saber o que é ficção? Essa é mais fácil, uma vez que se compararmos um texto de jornal a relatar um fato, como por exemplo, da sanção de uma lei por parte da Presidente, quanto ao Romance de Bukowski, certamente não há nenhuma divindade “caralhal”, ao passo que, na data tal e qual houve de fato a sanção de uma lei *x* por parte da Presidente Dilma, envolvendo o compromisso com as quatro regras listadas acima.

Assim como a ficção, a imaginação tem um papel importante na vida humana. E, analogamente, a ficção (atos de fala) e a imaginação (Intencionalidade) podem ser transmitidas, mesmo que os atos de fala e a imaginação não estejam representados no mundo, isto porque quase todas as obras ficcionais transmitem “mensagens” (pense nos contos infantis: a moral da história é...) que são transmitidas pelo texto, mas não estão lá. Posso imaginar um cavalo de 356 patas mesmo não existindo um cavalo de 356 patas no mundo. E não é uma falha do cavalo de 356 patas que nada no mundo a ele corresponda, pois ele tem um conteúdo: patas e cavalos. Dessa forma, simplesmente não há um cavalo de 356 patas que se possa conhecer através de uma epistemologia objetiva, na terceira pessoa, embora haja uma ontologia subjetiva existente de um cavalo de 356 patas, não apenas existindo, mas sendo conhecida por aquele que “tem na sua imaginação” um cavalo de 356 patas.

2.5 Experiência visual: a Intencionalidade da percepção

Existem experiências visuais? De acordo com Searle, sim. Por exemplo, quando estamos acordados a olhar a rua pela janela temos diversas experiências visuais. Pessoas passam pela rua, carros, ônibus e caminhões. Estamos conscientes de que nós olhamos isto ou aquilo, escutamos sons, etc. Sabemos que somos nós que estamos experimentando isso ou aquilo e, não “aquilo”. Se eu vejo um pastel, é isso que vejo, não uma égua. Isso porque a experiência visual “é tão *direcionada a* ou *de objetos* e estados de coisas no mundo” (SEARLE, 2002, p. 56), como os demais estados Intencionais.

Não podemos separar as experiências visuais que temos dos fatos que a constituem, pois a experiência visual é propriamente aquilo que estamos vendo. A experiência visual é o que nos torna conscientes daquilo que enxergamos. Podemos estar afetados por algum tipo de droga e ver um pônei dentro de um banheiro. A droga ao afetar nossos cérebros de alguma forma afeta nossos estados mentais, alterando nossa Intencionalidade, provocando a alucinação, mas é isso que vemos e não qualquer outra coisa. O que vemos? Nada, não há um objeto real, existente na terceira pessoa, sua ontologia é de primeira pessoa derivada de nossa Intencionalidade alucinada pelo fato do organismo estar sobre o efeito de algum tipo de droga. Por isso, quando sonhamos que estamos a nadar em uma piscina, nos parece de fato, que estamos a nadar em uma piscina. Se estamos acordados, estamos numa piscina e assim por diante. Como sabemos quando estamos tendo uma ilusão ou sonhando? Quando “o conteúdo Intencional da experiência visual determina as suas condições de satisfação” (SEARLE, 2002, p. 57). Se a experiência visual é de estar vendo um unicórnio à condição de satisfação é que este sujeito esteja de fato tendo a experiência visual de um unicórnio, e não outra coisa, o objeto intencional aqui, portanto é um unicórnio.

Assim como temos crenças do tipo, “saber que está chovendo”, que necessitam de um critério de satisfação, que é o fato de estar chovendo, “quando olho uma casa, ou sua fachada”, necessito estar vendo uma casa ou sua fachada. Isso porque estes são estados mentais Intencionais intrínsecos. É tão difícil de se provar a alguém que a dor existe, quanto tentar provar alguém que experiências visuais de fato ocorrem e para isso, John Searle, procura nos fornecer um dado empírico sobre a “visão cega”.

Pacientes conseguiram responder corretamente a perguntas sobre objetos e eventos visuais que lhes eram apresentados, mas alegaram não ter consciência desses objetos, de acordo com Searle (2002). Pessoas que sofriam da chamada visão sega não tinham consciência do que viam, isto é, viam sem enxergar, mas as pessoas não tinham consciência

como você tem agora, de estar lendo esta dissertação. Da mesma forma que estes pacientes, nós, você que está lendo e eu, temos estímulos óticos que produzem alguma forma de Intencionalidade, com a diferença de que os pacientes da pesquisa apontada por Searle (Searle, 2002, p. 67) não possuem consciência daquilo que veem, assim como nós temos. É uma espécie de enxergar sem ver. E como sugere Searle, se você não acredita em experiências visuais, é interessante se perguntar o que nós temos que estes pacientes que possuem visão sega não têm. E o ponto é exatamente este: eles enxergam, mas não tem experiências visuais, pois uma vez que não tem consciência daquilo que estão enxergando, eles não tem memórias, objetos intencionais, condições de satisfação e experiências visuais a serem satisfeitas seus cérebros estão deixando de fora aquilo que John Searle entende como sendo a Intencionalidade intrínseca que é um fenômeno mental consciente produzido pela estrutura física do cérebro e no cérebro.

Quando vejo uma porta é porque há uma porta diante de mim. Sei que há uma porta diante de mim. Isso porque tenho uma experiência visual de estar vendo uma porta diante de mim. O que exige apenas, que exista uma porta diante de mim, para onde eu esteja olhando. Aqui as condições de satisfação são dadas por aquilo que está sendo percebido. Por isso, Searle (2002) diz que o conteúdo da experiência visual é autorreferente. Se vejo uma porta, não é porque há uma porta no mundo, mas sim, que há uma porta no mundo, diante de mim causando esta experiência visual, de ver uma porta. Esta experiência visual de ver uma porta é a corporificação, ou a própria realização do conteúdo Intencional, que é fato de “estar vendo uma porta diante de mim”.

Desta forma, se tenho uma experiência visual de que existe uma porta na minha frente é porque há de fato, uma porta na minha frente que causa esta minha experiência visual. Assim sendo a experiência visual é causada por aquilo que avisto. Se vejo uma porta em minha frente que ninguém ao meu lado vê, posso estar sofrendo algum tipo de alucinação, e o mesmo acontece com fantasmas, Deus, etc. As pessoas acreditam que estas coisas existem, porem, não podem, de fato provar que são visíveis.

No aspecto que tange a visão, a relação é entre a mente e o mundo. Se vejo uma porta é porque o ajuste tem de se dar na minha mente em direção ao mundo, mas a causa de estar vendo uma porta se passa na direção do mundo para minha mente, pois aquilo que é visto

é parte do conteúdo da experiência visual, que, para ser satisfeita, deve ser causada por seu objeto Intencional, ou, de maneira mais intrincada porém mais precisa, que é parte do conteúdo da experiência visual que, para ser satisfeita, esta precisa ser causada pelo estado de coisas em que seu objeto Intencional existe tem as características que são apresentadas na experiência visual (SEARLE, 2002, p. 70).

A Intencionalidade da experiência visual da concepção de Searle é uma espécie de visão chamada de realista ingênua. Assim como tudo que pode ser visto de acordo com as teorias representativas e pelo fenomenalismo é a própria experiência visual. A diferença na concepção realista ingênua de Searle, para as demais, é que a concepção adotada por Searle pode responder ao problema da particularidade, isto é, “como que Márcio sabe que vê seu carro, se ele for transportado para uma terra gêmea, no sentido de Putnam e ainda consegue perceber que este não é seu carro, por mais idêntico que este seja”?

Para responder a esta questão Searle se utiliza de relações indexicais “com seus próprios estados Intencionais, suas Redes e seus panos de fundo. A) os conteúdos Intencionais não determinam suas condições de satisfação isoladamente, b) a causação Intencional determina as condições de satisfação dos estados Intencionais quando é causada por parte do conteúdo Intencional, C) as experiências tidas por Márcio, não são experiências de alguém, mas de Márcio e a rede de estados Intencionais da qual Márcio tem consciência é propriamente sua Rede. Desta forma, mesmo que toda a rede de estados Intencionais de Márcio na terra gêmea seja igual a de Márcio, ainda assim, Márcio saberá o que se trata uma experiência sua e não outra.

Assim, se o conhecimento de Márcio sobre seu carro vem do fato dele ter tais experiências, a, b, c visuais de seu carro no passado e Márcio ainda recorda delas, d, e, f.. etc. Suas lembranças estão relacionadas as suas experiências a, b, c, ... Como diz Searle, a é uma lembrança de d, e desta forma, parte das condições de satisfação de a é que deve ser causada por d e se a for uma percepção de seu carro, a deve ser uma percepção de seu carro e não outro. Desta forma, “as condições de satisfação de cada experiência e cada lembrança” (SEARLE, 2002, p. 94) após Márcio ter visto seu carro pela primeira vez, não são apenas que a experiência seja satisfeita por um carro que satisfaça a descrição do carro de Márcio, mas sim, que este carro, causou as outras lembranças e experiências de Márcio do seu carro. E por isso, podemos ter a compreensão de como a Intencionalidade pode ser dirigida a objetos particulares, pois “pode ser intrínseco a uma representação que esta faça referência a outras

representações na Rede” (SEARLE, 2002, p. 94), como no caso de Márcio perceber qual é ou não, seu carro, na terra gêmea.

Segundo Searle poderia se levantar uma objeção cética a sua concepção de realismo ingênuo, pois não haveria nenhum ponto de vista neutro na qual se pudesse verificar as relações entre as experiência de alguém e seus supostos objetos Intencionais. Isso porque, a princípio, não se teria como obter uma “coerência interna ao sistema de suas experiências, mas não existe nenhum meio desse sistema para descobrir se há, de fato, objetos do outro lado dele” (SEARLE, 2002, p. 101). Segundo o ponto de vista de Searle, esta objeção só seria válida se não houvesse como ninguém que enxerga conseguisse experimentar diretamente o impacto causal dos objetos em si mesmos, nas suas percepções que tem dos objetos neles. Na abordagem de Searle “a experiência visual não representa a relação causal como algo que existe independente da experiência, mas antes, parte dessa experiência de ser causada” (SEARLE, 2002, p. 104), porque é propriamente a sensação de ser afetado por objetos em si mesmos que, segundo Searle causam nossas experiências visuais.

2.6 A Intencionalidade das intenções e ações

Searle prossegue sua investigação dentro do círculo de conceitos Intencionais. E neste ponto se pergunta: “qual a relação entre intenções e ações”? Sua resposta é que da mesma forma como o conteúdo das crenças pode ser verificado, e se o conteúdo dos desejos de fato ocorrer, a intenção, por sua vez, será satisfeita somente se a ação representada pelo conteúdo da intenção poder ser de fato realizada (SEARLE, 2002, p. 112). Isso quer dizer que “uma ação intencional equivale simplesmente às condições de satisfação de uma intenção” (SEARLE, 2002, p. 113). Esta é uma interpretação provisória de Searle, pois parece admitir um número grande de situações. Por exemplo, se alguém carrega um bolo e o deixar cair no chão pareceria ser as condições de satisfação de uma intenção: deixar um bolo cair, mas sabemos que ninguém deixa cair um bolo intencionalmente, mas Searle segue sua argumentação partindo desta definição provisória até estabelecer bem aquilo que entende por ser uma relação entre intenção e ação, correta.

Embora Searle acredite que sua análise entre as relações das intenções e ações seja a princípio, de fácil abordagem, se seguir a analogia com as crenças e desejos, ainda assim, fica um paradoxo: existem muitos estados de coisas que a existência não é desejada e crenças que temos sobre diversos estados de coisas sem acreditar na sua existência, pois entendemos o que

é uma sereia, por exemplo, ou um dragão que cospe fogo, sem acreditar de fato que sua existência é real, mesmo sabendo do que se tratam. Mas com as ações a coisa é diferente, pois não há ação sem uma intenção. Pode haver ações não-Intencionais, como por exemplo, você pode acabar matando seu pai, mãe e os seus irmãos sem ter a intenção de matá-los. Suponha que você seja órfão de pai e mãe, e acabe por matá-los sem saber, ao ser vítima de um assalto da “sua família” ao reagir com tiros aos assaltantes. Mas como isso ocorre, isto é, uma ação sem um intenção? Fazemos algo, sem a intenção de fazê-lo?

Para responder a esta questão devemos ficar atentos, pois nas crenças e desejos, também há outra diferença nos critérios de satisfação do que aquilo que se apresenta, nas intenções e ações. Se acreditar que os políticos Brasileiros são na sua grande maioria corruptos, não interessa o porquê isso acontece, no que diz respeito à crença, só importa se de fato, a maioria dos políticos são de fato corruptos ou não. E da mesma forma, se eu desejo que meu time seja bicampeão do mundo não importará como isso de fato chegue a ocorrer, e sim, simplesmente que ocorra, e essa analogia não se pode aplicar, segundo Searle, as intenções e ações, pois é difícil ter uma ação que não seja correspondente ou corresponda a uma intenção, mas mesmo assim não se relacionam. Como o exemplo apontado por Searle, onde um sujeito quer matar seu tio, isto é, tem a intenção de matá-lo e um dia acaba atropelando um pedestre sem querer, e acaba por descobrir que o pedestre atropelado é seu tio. Mesmo que ele tinha a intenção de matar o tio, “não levou a cabo sua intenção de matar o tio, nem sua intenção foi satisfeita, pois ele não matou intencionalmente o tio” (SEARLE, 2002, p. 116).

Para início de conversa, Searle começa por expor detalhadamente intenções e ações mais simples, como “erguer o braço”, para posteriormente, partir para ações mais complexas, como o caso do sujeito que queria e tinha a intenção de matar o tio, mas não acabou levando sua intencionalidade a cabo, pois matou o tio sem saber, ou como dizemos normalmente, fez algo “sem querer”.

Agora vejamos, se você for perguntado: “porque diabos você atirou naquele cara”? Poderia responder: “não sei, apenas atirei”. Neste caso, é visível que o sujeito que atirou, levou sua Intencionalidade a cabo, pois a ação foi executada com a intenção de acertar o sujeito. Porém, não há aqui uma *intenção prévia* (termo que pode determinar a intencionalidade da ação, pois tenciona a levar a ação a cabo) de acertar este sujeito, tal qual ele é, por exemplo, “João, um gordo que usa sempre uma camiseta vermelha”. Se o tiro

disparado acertou João, a intenção estava na ação, mas não havia intenção prévia. E a intenção na ação pode esclarecer melhor esta relação entre intenções e ações.

Se um vigilante apreende no seu curso de formação de vigilantes que deve atirar apenas se sua vida correr risco, para se defender e assim defender a vida dos outros. Supomos que este vigilante é Pedro, que no nosso exemplo atirou no João, o gordo de camiseta vermelha. Pedro não tinha a intenção prévia, ele não pensava: “Atirarei no João”, ou ainda, “vou atirar no João”. Mas apenas iria atirar com uma intenção prévia no sentido de sua vida estar correndo algum tipo de risco. Dessa forma, se João apenas pulou o muro da empresa onde Pedro trabalha, sua vida não estava correndo risco, e assim, Pedro atirou por medo de João, e não de perder a vida, como lhe foi ensinado no curso a se defender no caso de não poder ajudar os outros. O que Pedro fez, foi uma *intenção na ação*, “estou atirando no João”. De forma que é apenas “o conteúdo intencional da ação; ação e intenção são inseparáveis” (SEARLE, 2002, p.118), no sentido de Searle. Agora procurarei expor brevemente a diferença da *intenção na ação* da *intenção prévia*.

Intenção na ação nada mais é que tudo aquilo que fazemos de forma espontânea, de forma inconsciente. Um exemplo é quando estamos a ler um livro e viramos suas páginas para prosseguir na leitura, ali temos uma intenção na ação inconsciente, não é uma intenção prévia, apenas fizemos sem pensar muito sobre, ou quase nada, fazemos e ponto. Neste sentido, nós não formamos uma intenção de “folhar páginas”. Apenas “realizamos tais ações”, como ler da esquerda para a direita em português etc.

Para aludir o exemplo de intenção prévia de forma mais clara usarei um fato que ocorreu comigo a cerca de três meses. Eu estava retornando da escola onde dava aulas para minha casa e perdi o controle da direção de meu carro ao fazer uma curva, acabei por capotar meu carro e entrar em coma. Eu não tinha a intenção prévia de entrar em coma, apenas a intenção prévia de dirigir rápido para chegar mais cedo, ao invés de voltar para casa de ônibus. E dirigir rápido pode ter sido a causa de meu acidente, mas não havia intenção prévia de dirigir rápido e tão pouco a intenção prévia de causar o acidente, assim como não havia a intenção prévia de mudar as marchas do carro ou ligar piscas e os faróis, apenas fiz tais coisas enquanto desenvolvia outras ações. Não pensei previamente em todos os meus atos, pois o que não pensei e acabei desempenhando eram intenções na ação, mas sem nenhuma Intencionalidade das ações. Só existia a intenção prévia de que se “dirigir meu carro, chegarei antes em casa”. Mudar as marchas do carro, acelerar bastante foram aqui, neste caso,

intencões na ação, ocorreram de forma Intencional, mas não com uma intencionalidade prévia. Desta forma, para o que nos importa aqui é saber que todas as ações têm intencões na ação, mas não intencões prévias. “Posso fazer algo intencionalmente sem ter formado uma intenção prévia de fazê-lo e posso ter uma intenção prévia de fazer algo e toda via não fazer nada no sentido dessa intenção” (SEARLE, 2002, p. 119). Contudo, há uma estreita relação na intenção na ação e a intenção prévia, que gera a ação, que é propriamente uma intenção na ação.

Assim como as experiências perceptivas, como por exemplo, as experiências perceptivas visuais que são autorreferentes, suas condições de satisfação requerem dos estados Intencionais que estes tenham “certas relações com o resto de suas condições de satisfação” (SEARLE, 2002, p. 120), e o mesmo acontece com as intencões na ação, pois são autorreferentes. Se você quer, por exemplo, chutar a bola. Seu conteúdo Intencional não pode ser que sua perna mova e seu pé chute a bola, ou ainda, seu conteúdo Intencional, ou seja, o conteúdo de sua intenção não pode ser “chutar a bola”. Isto porque você não tem como chutar a bola, sem que você mesmo o faça, ou queira. Em suma, não tem como mexer sua perna sem que você faça isto, não ao menos de forma Intencional. Alguém pode mexer sua perna fazendo com que você chute a bola, mas a menos que você de fato queira isto, não será Intencionalmente e muito menos, uma ação Intencional. E ainda, sua intenção não pode ser a causa de sua perna se mexer fazendo com que seu pé chute a bola. Assim, o conteúdo Intencional deve ser que você chute a bola com o pé, realizando o movimento da perna através da realização desta intenção.

Desta forma, realizar algo Intencionalmente numa intenção seria para Searle como ser o responsável por desempenhar um papel causal na ação sem romper a conexão causal entre intenção e ação, para que de fato a realização da intenção aconteça. Então vejamos, se esquecemos a nossa intenção de mexer a perna para chutar a bola, não haverá nada de causal nesta intenção, consciente ou inconsciente depois disto (ter a intenção de mexer a perna para chutar a bola), pois não importa se mexermos posteriormente a perna para chutar a bola, não será mais uma ação Intencional porque não haverá uma intenção prévia, pois esta intenção prévia foi esquecida e portanto, não pode interagir casualmente com a intenção em ação, provocando-a.

Fazendo uma analogia com os atos de fala, Searle diz que o caráter das intencões é autorreferente, por isso, para mover uma perna para chutar uma bola, por exemplo, ou apenas

mexer a perna, nos temos dois elementos básicos que são: o movimento físico da perna e a experiência de se mexer a perna, ou chutar a bola, encostar o pé na bola, etc. mas esses elementos não são independentes, pois assim como qualquer experiência visual tem sua Intencionalidade, também temos a experiência de mexer a perna ou chutar a bola. Se eu tiver a experiência de mexer minha perna e chutar uma bola e, no entanto, não mexer a perna e tão pouco chutar a bola, estarei como aquele indivíduo que vê um pônei dentro do banheiro, mas, no entanto não há pônei nenhum lá: “teria uma experiência com uma intencionalidade cujas condições de satisfação não foram satisfeitas” (SEARLE, 2002, p. 123.). Portanto nesse caso, estaríamos tendo a ilusão de estar mexendo a perna, ou chutando uma bola.

O que aconteceria, diz Searle, se nos colocássemos a questão de Wittgenstein: se eu erguer o braço o que sobra, se eu tirar o fato de meu braço ter levantado? Para Searle, a pergunta é análoga, aquele que tem a experiência visual, isto é, se eu ver uma mesa o que resta se subtrair a mesa? A resposta de Searle é que em ambos os casos restará uma forma de Intencionalidade *presentacional*, isto é, a experiência de agir ou, em ambos os casos, o que restará é a experiência, tanto a visual, como a de agir, essas experiências possuem um conteúdo Intencional. “Se eu tiver essa experiência sem que meu braço se levante, esse conteúdo não será satisfeito. Além disso, ainda que meu braço se erga, mas que o faça sem essa experiência, não terei erguido o braço, ele simplesmente terá levantado” (SEARLE, 2002, p. 123). Parece ingênua a resposta de Searle a essa pergunta, mas como veremos ela se torna complexa e importante, se compararmos a outras explicações do mental, as reducionistas, por exemplo, que deixam de fora as experiências dos sujeitos, ficando apenas como dizem os funcionalistas, com *inputs* e *outputs*: entradas e saídas de informação e processos de informação.

É importante salientar que esse conteúdo Intencional de nossa percepção (experiência visual) e nosso conteúdo Intencional de nossa ação Intencional (experiência de agir) não tem nada haver com experiências e sensações passivas que simplesmente nos afetam. Não são nenhum tipo de “volição, atos de vontade ou coisa do gênero. Não são atos, pois não realizamos nossa experiência de agir, assim como não *vemos* nossas experiências visuais” (SEARLE, 2002, p. 125). Dado o caráter da Intencionalidade, essas são apenas experiências que carregam consigo o estatuto lógico de nossas relações da mente com o restante do mundo, seja por meio da visão ou de qualquer outra percepção que tenhamos.

Agora vejamos, se tivermos em mente os conceitos Intencionais de *intenção em ação* e *intenção prévia* veremos que a causação Intencional possui, no sentido de Searle, uma ampla transitividade, pois a intenção prévia causará a intenção em ação e esta por sua vez será a causa do movimento corporal. Suponhamos que eu queira chutar a bola. Esse meu querer é a causa da minha intenção prévia, que é desejar chutar a bola com meu pé direito porque quero que meu pé direito seja movimentado pela força de minha perna direita e não de outra maneira, fazendo com que meu pé encoste com força na bola e esta, se mova com certa velocidade, e que esta ação desejada por mim seja entendida como o que costumeiramente chamamos de “um chute na bola”.

Agora podemos entender porque o vigilante citado atirou “sem intenção” no sujeito que pulou o muro e correu em sua direção. Não havia uma intenção prévia, apenas uma atenção em ação. No caso de chutar a bola, minha intenção prévia causa uma intenção em ação que é a apresentação como diz Searle. A intenção em ação neste caso é a experiência de agir, isto é a experiência de chutar a bola (a experiência é a própria intenção em ação), é neste sentido que a apresentação da minha perna direita se movendo causa o chute na bola e faz com que a bola seja chutada por mim. Por isso dizemos após termos realizado alguma ação Intencional: “eu não fiz isso”, ou apenas “eu fiz sem querer”. Por diversas vezes tomamos atitudes sem intenção prévia. E temos, portanto, apenas a intenção em ação que já de instante nos apresenta nossa intenção em ação, ou seja, a experiência de termos de fato realizados alguma ação que não queríamos ter feito, mas acabamos fazendo, por impulso, susto, medo, nervosismo, ou pouca prática etc.

Desta forma, toda e qualquer ação tem dois componentes, segundo a teoria da Intencionalidade Searleana: a experiência de agir e o movimento. A nossa experiência de agir, por exemplo, “pisar o olho esquerdo”, a experiência de agir (pisar o olho esquerdo) causa o movimento (sentir que meu olho esquerdo está se fechando e abrindo no intuito de pisar o olho etc.) e suas condições de satisfação (que são da mente para o mundo, onde meu desejo de pisar o olho seja um estado mental Intencional que faz com que meu olho esquerdo pisque e não direito, ou qualquer outra coisa). A experiência de agir possui um conteúdo. E esse conteúdo é neste caso, que meu olho esquerdo pisque por minha vontade. A experiência de agir é auto-referente, porque o movimento do meu olho esquerdo, isto é, o meu pisar de olho, só é de fato uma ação minha se for causado pela minha experiência de agir (pisar o olho), do

contrário, não piscarei o olho, porque as condições de satisfação não se realizaram. Dito isso, agora vejamos o que seria uma ação não-intencional?

Uma ação intencional tem dois componentes, um componente Intencional e um evento que é seu objeto Intencional; a intenção em ação e o componente Intencional e apresenta o objeto Intencional com suas condições de satisfação (SEARLE, 2002, p. 140).

Vejamos isto a partir de uma ação complexa apontada por Searle (2002): “Édipo tecionava casar-se com Jocasta, mas ao casar-se com ela, casou-se com sua própria mãe” (SEARLE, 2002, p. 140). O que Édipo desejava era casar-se com Jocasta e não com sua mãe, mas foi o que aconteceu. Neste sentido ele fez uma ação não-intencional, mas porque? Seu conteúdo Intencional era casar-se com Jocasta, um desejo, um querer que ele tinha, e suas condições de satisfação eram direcionadas da mente para o mundo. Vinham de sua mente e acabavam por provocar uma ação, que era, casar-se com Jocasta e não com sua mãe. Mesmo que ele tenha casado com sua mãe, por engano, isto é, sem querer, ele acabou casando. Ele teve, assim, duas ações, uma Intencional, e outra, não. Casar-se com Jocasta foi Intencional, enquanto casar-se com sua mãe, não. A ação feita por Édipo de casar-se com Jocasta e ao mesmo tempo casar-se com sua mãe é complexa, pois envolve vários elementos. Alguns dos elementos como: casar-se com Jocasta era intenções em ação, embora casar-se com sua mãe, não eram, mas mesmo assim aconteceu desta forma. Por isso, Searle diz que “é enganador declarar esse fato acerca das ações em termos de descrições de ações, pois sugere que o que conta não é a ação, mas o modo como a descrevemos” (SEARLE, 2002, P. 140).

Acredito que fique mais claro se tivermos em mente o que propõe Searle, que se leve em conta os fatos que as descrições descrevem e não as descrições. “Márcio atravessou a rua”. Se vejo “Márcio atravessar a rua” é porque ele de fato atravessou arrua de acordo com minha percepção visual. Qual o fato descrito por mim, que vi “Márcio atravessar a rua”? “Que Márcio atravessou a rua”. A linguagem não influência a realidade do fato em nada, se de fato, eu vi que “Márcio atravessou a rua”.

Há alguns dias minha gata de estimação, “Vavá”, tentou pegar um pássaro que voava próximo a janela e acabou caindo do quarto andar. Ela estava realizando a ação intencional de pegar o pássaro e a ação não-intencional de se atirar pela janela, mas isso “não tem nada haver com as descrições de quem quer que seja” (SEARLE, 2002 p. 140), mesmo que pudéssemos

perguntar para Vavá “o que foi que aconteceu”? Os fatos continuariam os mesmos, mesmo que ninguém descrevesse este fato, como acabei de fazer agora com o propósito de exemplificar este aspecto da teoria da Intencionalidade de Searle. “O sentido em que um e o mesmo evento ou sequência de eventos podem ser ao mesmo tempo uma ação intencional e uma ação não-intencional não tem a menor relação intrínseca com a representação linguística” (SEARLE, 2002, p. 141). A linguagem descreve um fato, para que esse possa ser transmitido a outro, a linguagem facilita a comunicação de fatos, mas não pode mudar as condições de satisfação do conteúdo Intencional: a minha gata queria “pegar o pássaro que passava pela janela” e foi o que tentou fazer. O pássaro era o objeto de seu conteúdo Intencional e “atirar-se pela janela”, mesmo que tenha ocorrido, não fazia parte do conteúdo intencional da gata. O fato é que não precisa existir nada de linguagem, ou linguístico na forma com que o conteúdo Intencional apresenta suas condições de satisfação. Haja ver, o exemplo da gata. Eu fiz a descrição, mas a Intencionalidade da gata ocorreu e deixou de ocorrer, independente da minha descrição.

Quando minha gata de estimação caiu da janela se lançando para pegar o pássaro ela “mobilizou uma porção de moléculas, causou algumas alterações neurofisiológicas em seu próprio cérebro e alterou sua relação espacial com o polo norte” (SEARLE, 2002, p. 141). Fez esta porção de coisas sem intenção, nada aqui foi, digamos assim, feito por ela. Embora pular da janela não foi sua intenção e sim pegar o pássaro, ainda assim foi uma ação (não-intencional).

Da mesma forma pode-se tomar ações puramente mentais, pois a condições de satisfação é autorreferente. Se alguém me pede para pensar em uma mulher nua, e assim o faço e projeto em minha mente uma mulher nua, isso ocorre porque a intenção em ação me leva a ter tal imagem mental em mente e não outra. Uma ação, segundo Searle, então, é qualquer evento ou estado composto (estado mental, sons, imagens, etc.) que resulte em uma intenção em ação, que faz com que tenhamos determinado pensamento ou ação, embora tais intenções em ação possam ser não-intencionais, como já demonstrado anteriormente. Em resumo:

Na explicação intencional das ações, o conteúdo proposicional da explicação deve ser idêntico ao conteúdo proposicional de um estado Intencional que funcione casualmente, na produção do comportamento (SEARLE, 2002, p. 147).

Esses estados, que têm um poder causal, são intenções que antecedem desejos, crenças, temores, etc. Se estou sentado e quero me levantar, o conteúdo proposicional é *eu quero ficar de pé*, assim como o conteúdo proposicional do estado Intencional, que neste caso é: *eu quero ficar de pé*. Tanto o conteúdo proposicional, quanto o conteúdo proposicional do estado Intencional interagem casualmente e isso faz com que tenhamos uma intenção em ação com um estado Intencional que é causa de nossos comportamentos ou estados mentais conscientes. Isso se dá porque esses atos humanos são iguais ao conteúdo proposicional de um determinado estado Intencional e assim, podem de forma lógica, interagirem casualmente.

2.7 John Searle e o problema mente/corpo

Durante muito tempo, cerca de milhares de anos, nós, seres humanos, viemos tentando compreender a nossa relação com o resto do universo. Acreditamos que somos seres conscientes, livres, racionais, atentos, enquanto o restante do mundo, pedras, montanhas e mares, por exemplo, é apenas o que a ciência nos diz que é: objetos compostos apenas por partículas físicas, sem mente e sem significado intrínseco. Contudo, somos formados por partículas físicas, e talvez não haja na porção de espaço-tempo que ocupamos nada além disso. Porém, isso significaria dizer que somos também essencialmente objetos físicos (compostos unicamente pelas partículas físicas que os físicos estudam). Mas isso não faz sentido; pois acreditamos que somos seres conscientes, e nenhuma partícula física tem ou exibe isso. Se o mundo é composto tanto por objetos físicos como por seres ou indivíduos dotados de consciência, harmonizar essas duas diferentes concepções de nós mesmos, a física e a psicológica, é o centro do problema mente/corpo, pois como podem existir partículas físicas sem mente e seres com consciência num mesmo tempo e lugar, num mesmo mundo animado e inanimado, como a consciência poderia advir apenas de partículas físicas e átomos no vazio? (SEARLE, 1987, p. 17).

O problema mente/corpo, também entendido na contemporaneidade como o problema mente/cérebro, é um problema filosófico. Este problema diz respeito à forma como a mente se relaciona com o corpo e possui muitas alternativas de pesquisa que vieram sendo ao longo dos anos trabalhadas. Entre elas a alternativa naturalista de John Searle. No viés de Searle, as questões do problema mente/corpo são amplas. Se o universo é mecânico, como ele pode conter seres humanos intencionalistas, isto é, seres que podem representar o mundo para si mesmos, ou como o próprio Searle entende: como pode um mundo sem nenhum significado conter significados? (SERLE, 1987, p. 18).

Na versão atual do problema mente/corpo, o problema assume a seguinte forma: como a mente se relaciona com o cérebro? Afinal temos um cérebro, que é químico, físico e biológico, composto por partículas físicas, mas, ao que parece, temos também uma mente, a qual também deveria ser explicada nesses termos. Searle dá uma consistência a sua solução que advém do que sabemos da neurofisiologia do cérebro. Harmoniza a visão, como veremos, que temos do nosso cérebro com a natureza complexa de nossos estados mentais, como dores, crenças, desejos etc. Na filosofia da mente de Searle, esse problema tem uma explicação simples e que há muito tempo tem estado a nossa disposição: o cérebro produz a mente, a mente se relaciona com o cérebro, pois o cérebro, quando afetado de alguma maneira, afeta nossa mente, e o cérebro se relaciona com o corpo.

Se tudo o que existe no universo é físico, e se a mente for um produto do cérebro, então a mente também deve ser física. Questões do tipo: como as diversas partes do cérebro (lobos, nervos, neurônios, sinapses, etc.) produzem nossas experiências mentais conscientes não são, assim, em última análise, questões filosóficas. Essas questões dizem respeito à neurociência, à neurobiologia e à neurologia, entre outras ciências, as quais se ocupam das diversas funções cerebrais dentro da ciência contemporânea, bem como à nova área interdisciplinar conhecida como "ciência cognitiva". Portanto, esse tipo de questão não diz respeito ao problema mente/corpo, pois não são problemas filosóficos, mas científicos, embora eu sustente que a filosofia deva ter pressupostos que sejam científicos. Contudo, a pesquisa científica possui métodos próprios de análise dos dados coletados, formas de análise essas que em pouco se relacionam com a filosofia.

Aqui vou expor a solução de Searle ao problema filosófico mente/corpo, uma solução que emprega conceitos filosóficos, e argumentos filosóficos que fundamentam esses conceitos (teoria geral). No entanto, a filosofia não está fechada em si mesma. Ela pode, dessa forma, utilizar-se dos conhecimentos e pressupostos científicos para fundamentar seus argumentos ontológicos e epistemológicos na área da filosofia da mente, tal como Searle o faz.

Searle não é um cientista do cérebro humano, tão pouco um pesquisador de cérebros animais, mas sim um filósofo que trabalha com conceitos, isto é, com juízos que dizem de uma forma lógica e racional como algo é e como essa "coisa", esse algo em questão funciona. E é isto que Searle faz, partindo de pressupostos científicos no que tange ao problema mente/corpo, quando trata de propriedades e características em questão, propriedades e

características que hoje consideramos claras e, por vezes até mesmo óbvias, no que diz respeito ao funcionamento do cérebro e no que influi em seu determinado funcionamento.

Agora vejamos isso em pormenor. Sou um ser humano. Portanto, um ser consciente. Um homem consciente que têm várias experiências mentais. Eu tenho acesso a essas experiências (tenho as experiências e tenho acesso fenomenológico a elas). Ora, por tudo o que sabemos hoje, é o cérebro que nos proporciona tanto as experiências mentais como nosso acesso elas. Posso ouvir e ver, sentir uma dor, lembrar, pensar e questionar coisas, mentalmente, etc. Talvez amebas e pepinos do mar não tenham estados mentais; mas a maioria dos animais têm mentes, ainda que menos desenvolvidas que as humanas (teriam insetos experiências mentais? Talvez). Mas o que seria ter uma mente?

Podemos pensar sobre o que é a mente; e pensar é uma atividade mental. Poderíamos a partir disso concluir (algo "cartesianamente") que há seguramente estados mentais, pois, afinal, pensamos (sobre o que quer que seja, incluindo o pensamento sobre o que é a própria mente) e o pensamento é um estado mental. Deve haver, portanto, estados e acontecimentos mentais que compõem o que entendemos por "mente". Assumo que há uma mente quando respondo a perguntas como: o que é pensar? O que é crer? O que é ter uma emoção, ter uma intenção, um desejo ou uma percepção? Quando estou respondendo a tais questões, estou explicando a mim mesmo como são essas coisas que constituem uma mente qualquer, isto é, de que tipo de experiências são constituídas esse conjunto de estados mentais que associo como meus.

De que tipo de "coisa" é formada nossa mente? Há inúmeros fatores que formam nossas experiências mentais e sem essas coisas nossas mentes (a princípio) não existiram, ou elas não seriam aquilo que acreditamos comumente que elas sejam: a história (pensada, relatada ou escrita) de nossas vidas e do mundo que experimentamos. Por isso desenvolvemos por costume a crença de que, salvo por algum tipo de patologia, essas experiências são experimentadas por nós e não por outra coisa (a experiência de que o café que estou tomando está quente não é, obviamente, uma experiência de outra pessoa ou coisa senão uma experiência minha). Assim, somos nós que experimentamos essa história através daquilo que a mente nos apresenta como sendo nossas experiências conscientes.

Em filosofia, consolidou-se a ideia de que mente é um conjunto de fenômenos.²⁸ Fenômenos são experiências subjetivas. Tratar as experiências de pensamento como fenômenos torna mais fácil falar e relatar sobre o que é nossa mente, uma vez que não acessamos as experiências mentais de outras pessoas. Apenas experimentamos os fenômenos de nossa própria mente no momento em que estamos tendo algum de nossos diversos estados mentais. Em filosofia, dizemos que esses fenômenos mentais são coisas que podem ser observadas introspectivamente, isto é, por nós mesmos. Posso, por exemplo, lembrar o que fiz pela manhã ao mesmo tempo em que ouço os sons produzidos pelos carros ao passarem pela rua da frente de minha casa. Você pode também ouvir o som dos carros, mas você não pode lembrar o que fiz pela manhã. A introspecção é uma forma de observação que não é publicamente acessível. Estados mentais podem ser observados introspectivamente, e isso é parte de sua natureza *qua* estados *mentais*.

Tenho a experiência de todos esses fenômenos mentais que observo acontecendo atrás dos meus olhos e à frente da minha nuca. Mas qual a natureza desses fenômenos mentais? Posso observá-los, mas isso não me dá uma ideia do que constitui de fato essas experiências mentais e onde elas ocorrem no mundo. Tenho a impressão que ocorrem na minha cabeça, mas não adianta abrir minha cabeça e colocá-la diante do espelho que não vou conseguir enxergar meus estados mentais impressos no meu cérebro; não posso assisti-los como faço ao me sentar em frente à televisão. Sei que tenho um cérebro dentro do meu crânio responsável por proporcionar meus estados mentais e que, sem ele, eu seria uma espécie de ser sem cérebro, logo, sem mente, como é um pedra, por exemplo. Mas meu cérebro não é uma TV composta de componentes eletrônicos e químicos, como são as televisões. Ele é biológico, isto é, ele está *vivo*.

²⁸ Há em filosofia, sobretudo na teoria do conhecimento, isto é, em epistemologia uma disputa entre os *racionalistas* e os *empiristas*. Uma vez que nós seres humanos somos dependentes da experiência sensorial em nossa busca para adquirir conhecimento. Há uma polêmica histórica aqui, pois de um lado temos os racionalistas que afirmam que “há maneiras importantes em que os nossos conceitos e conhecimentos são adquiridos de forma independente da experiência sensorial”, enquanto empiristas afirmam que a experiência sensorial é a melhor fonte de todos os nossos conceitos e conhecimentos (ZALTA, 2013). Os racionalistas desenvolvem sua visão de duas maneiras: primeiro, argumentam que há casos em que o conteúdo de nossos conceitos ou conhecimento supera a informação de que a experiência sensorial pode proporcionar. Em segundo lugar, eles constroem relatos de como razão de uma forma ou outra determina que informações adicionais sobre o mundo. Empiristas desenvolvem relatos de como a experiência fornece as informações que os racionalistas dizem que temos, na medida em que nós temos que, em primeiro lugar adquirir aquilo que tratamos (empiristas às vezes optam por ceticismo como uma alternativa ao racionalismo: afinal se a experiência não pode fornecer os conceitos e conhecimentos que os racionalistas dizem que temos, então nós não os temos nenhum conhecimento). Além disso, empiristas atacam os relatos de como a razão pode ser uma fonte dos racionalistas para o conhecimento por conceitos (ZALTA, 2013).

Dessa forma, o que é isso e onde está minha mente, ou meus estados mentais, estes fenômenos que experimento? Observo essas coisas ao senti-las de alguma forma, mas o que produz essas experiências e onde elas estão? Se são ocorrências físicas produzidas por coisas físicas, então tratam-se de coisas com ocorrência espaço-temporal. Esse é justamente o tipo de ocorrência que é preocupação da ciência, no que diz respeito aos mínimos detalhes que formam uma determinada ocorrência, como por exemplo: o que é isto que está dentro deste copo à minha frente?

Digo essas coisas para adentrar sutilmente na solução de Searle ao problema mente/corpo. Isto que está dentro deste copo à minha frente é um líquido que observo como transparente, que não tem cheiro e nem sabor. Esse líquido é o que chamamos de água e é composto basicamente, segundo a ciência, de três moléculas químicas, o H₂O.

Na sua base, a água é, de acordo com a nossa ciência, composta por duas moléculas de hidrogênio e uma molécula de oxigênio. Mas por que estou dizendo isso? Para responder isso, vejamos o que entendemos por ciência. Searle distingue problemas de filosofia do cérebro de problemas de sua biologia. Para ele, o problema mente/corpo assola a psicologia e a filosofia por anos. Mas Searle o considera um pseudo-problema, tal como seria na biologia o problema digestão/estômago (SEARLE, 1987, p. 18). Assim, a eliminação do problema mente/corpo parece depender de sabermos qual é a composição física, química ou biológica desses fenômenos mentais.

O cheiro que sentimos das coisas é um fenômeno mental. Agora, imagine um colega que tenho no curso de filosofia. Carinhosamente eu e meus colegas chamamos esse amigo de "Experiência". Experiência afetou uma parte X do cérebro em um acidente de trânsito. Ele não sente mais o cheiro das coisas. Não sei, e nem ele sabe, que moléculas foram afetadas, mas sabemos que seu cérebro foi afetado, e sabemos que seu cérebro é algo físico, químico e biológico e, portanto, feito de partículas físicas. Então, algumas dessas partículas que compunham seu cérebro provavelmente devem ter sido afetadas, se não completamente destruídas.

O acidente, com efeito, afetou alguma parte do cérebro de Experiência, e que era responsável por causar suas próprias experiências olfativas e, uma vez que elas foram afetadas, sua mente também foi, pois ele não possui mais experiências de cheiro. De fato, ele não chegou a esquecer o que é cheiro, pois o acidente não afetou sua memória. Por isso,

quando a Experiência: "Que cheiro tem isto?", ele ainda compreende do que estamos falando, mesmo não podendo responder que cheiro teria essa coisa posta abaixo de seu nariz. Se o acidente tivesse afetado também sua memória como afetou suas experiências de cheiro, ou seja, se tivesse afetado seu acesso às experiências olfativas passadas, seria possível que ele esquecesse até mesmo o que é cheirar, e para que fazemos isso, ou o que seja "cheiro", etc.²⁹

A ciência já possui muitos conhecimentos sobre como um acidente de trânsito desse tipo pode ter afetado o olfato de meu colega. Searle considera tais conhecimentos que já possuímos sobre o cérebro como óbvios. Searle quer dizer que as mentes são produzidas pelo cérebro e interagem com o cérebro fazendo com que nossos corpos tenham ações. Se nós seres humanos temos um cérebro e um corpo sadio, temos mentes. Afinal se nós temos apenas parte do nosso cérebro funcionando, temos apenas alguns de nossos estados mentais intactos, bem como, não podemos dizer que temos o nosso corpo intacto, ou como deveria estar antes da lesão cerebral, que também é uma lesão sim, corporal.

Com efeito, estados mentais são entendidos por Searle como coisas físicas que são ao mesmo tempo realizadas e causadas na nossa estrutura cerebral e no restante de nosso sistema nervoso central (SEARLE, 2002, p.367). Searle está convicto de que o problema mente/corpo só persiste porque trabalhamos com categorias esgotadas do século XVII. Porém, hoje o problema diz respeito ao conhecimento que possuímos do cérebro do século XX para cá, ou seja, são mais de 300 anos de conhecimentos adquiridos sem recategorização nenhuma por parte da filosofia no que trata dessa relação entre a mente e o corpo. Se vamos fazer uma filosofia que parte de pressupostos científicos, nossas categorias filosóficas sobre a mente teriam de ter avançado de acordo com os conhecimentos adquiridos pelos meios empíricos e científicos. Do contrário, não estaremos lidando com problemas filosóficos, mas sim com

²⁹ Searle acredita que os significados estão precisamente em nossa cabeça, contrariando o argumento da linguagem privada de Wittgenstein que nada mais é, do que uma referência a uma bateria de argumentos presentes nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, §§ 243-315, que dizem respeito ao conceito de mente e às suas relações com as suas manifestações comportamentais (o interno e o externo), ao autoconhecimento e ao conhecimento de estados mentais alheios, às exteriorizações de experiências e às descrições de experiências (HACKER, 2009). Wittgenstein demonstra incoerência na ideia de que nomes para sensações e nomes para experiências ganham significado pela associação com um "objeto" mental. Sugerindo que os significados não estão na cabeça. Por exemplo, a palavra "dor" pela associação com a sensação de dor, ou por definição ostensiva mental (privada), "na qual uma entidade mental supostamente funcionaria como um exemplar (por exemplo, uma imagem mental, armazenada na memória, tomada como paradigma para a aplicação do nome)" (HACKER, 2009). Para Searle os significados estão na cabeça, faz em *Intencionalidade* (2002) uma exposição de contra-argumentos convincentes a Hilary Putnam, afirmando que o cérebro é tudo de que dispomos para os propósitos de representar o mundo para nós mesmos e tudo que possamos usar deve estar no interior do cérebro, afinal é o que temos para tal efeito. "Cada uma de nossas crenças deve ser possível para um ser que seja um cérebro em uma cuba porque cada um de nós é precisamente um cérebro em uma cuba; a cuba é o crânio e as 'mensagens' que chegam fazem sobre meio de impactos no sistema nervoso" (SEARLE, 2002, p. 320).

paradoxos que nos parecerão insolúveis, pois a conceituação filosófica estará sempre presa a um paradoxo. É como conhecermos e termos três cores disponíveis e tentarmos descobrir uma quarta cor advinda da mistura das três cores que dispomos e não poder nomearmos com um novo nome a cor que queremos descobrir. Se tivermos o preto, azul e branco, sempre teremos o preto, azul e branco e só.

Em filosofia da mente, trabalhamos com categorias que considero metafísicas: ou seremos monistas, ou dualistas. Se alguém assumir o monismo, pelo que entendemos de ciência hoje, ou seremos idealistas ou materialistas. Se formos materialistas, estaremos assumindo que o mundo fora de nossas mentes é real e que podemos ter algum conhecimento dele, que não é uma ilusão da nossa mente como sugerem os idealistas. Sobra poucos pontos de vista de abordagem, pois teremos de ser fisicalistas ou behavioristas (SEARLE, 1987, p. 19). Isso de acordo com a carga conceitual de que dispomos atualmente.

Prosseguindo assim, seguiremos numa circularidade, pois ora negaremos que nossas experiências mentais conscientes existem, pois não conseguiremos ver nossas crenças, desejos e medos etc., como um fenômeno biológico, ora estaremos inventando antinomias metafísicas complexas. Como Kant já havia nos alertado antes, nós não estaremos construindo o conhecimento e sim colocando um tijolo para tirá-lo depois. Assim, nunca conseguiremos construir a parede inteira, pois estaremos sempre nos refutando sem avançarmos propriamente no conhecimento da mente e da consciência como um fenômeno existente e natural.

Temos conhecimentos de sobra, para Searle, para dar uma resposta satisfatória ao problema mente/corpo. Por exemplo, é crime no Brasil dirigir embriagado, pois bebidas alcoólicas são físicas e interagem com o cérebro, que também é físico, o qual interage com a mente, se assumirmos que ela também é física. Afinal, se eu beber uma garrafa de uísque, minha mente ficará alterada. Seja em maior ou menor proporção, nossas mentes ficarão alteradas. Nossa percepção se altera, e por isso é razoável que se proíba dirigir alcoolizado. Dependemos da mente para dirigir e a mente alterada torna a direção perigosa para nós mesmos e para terceiros.

Searle intitula sua explicação ao problema mente/corpo como sendo uma forma de “naturalismo biológico”. Isso porque Searle quer que sua explicação sobre o mental seja naturalista. Searle usa esse nome à sua explicação ao problema mente/corpo para se distinguir de outras explicações em filosofia da mente. Isso porque quer que suas explicações sobre o

mental estejam inclusas no mundo natural e não fora dele. Ele não pensa que o mental seja algo espiritual, sobrenatural ou apenas um conjunto teórico complexo. A existência das mentes e a forma como elas ocorrem têm de ser explicadas em termos mundanos para possuir validade (MASLIN, 2009, p. 165).

É possível notarmos nesse ponto que a explicação naturalista proposta por Searle não está separada por nenhuma grande distância do materialismo que ele diz incorrer em inúmeros erros, mas terá sim, alguns pontos diferentes e diagnosticados por ele, como as quatro características que a mente possui de acordo com seu ponto de vista. Diferentemente dos materialistas, no naturalismo biológico de Searle as mentes humanas possuem quatro características que nos impossibilitaram de inseri-la na concepção científica de mundo que temos, onde tudo que existe são partículas físicas e átomos no vazio. Para Searle, são exatamente essas quatro características, complexas, que nos levaram a dizer absurdos sobre a mente, nas diversas áreas de estudo atuais deste objeto (SEARLE, 1987, p. 20) e, agora eu passo a expô-las de forma resumida.

A consciência, no viés searleano, é a mais importante dessas quatro características. Estou consciente ao escrever estas palavras no meu computador, assim como minha mulher deitada na cama ao ver TV e você, ai, lendo as palavras impressas neste papel que enxerga agora. É embaraçoso como esta coisa dentro de meu crânio feito de partículas físicas como muitas outras ao meu redor pode ser consciente. É fácil pensar um mundo sem consciência, mas um escândalo, pois este mundo não faria sentido nenhum. “A consciência é o fato central da existência especificamente humana, porque sem ela, todos os outros aspectos da nossa existência—linguagem, amor, humor e assim por diante—seriam impossíveis” (SEARLE, 1987, p. 20). Além disso é impressionante que pouco ou nada foi dito nas ciências contemporâneas sobre a consciência.

A intencionalidade apresentada nos tópicos anteriores na perspectiva de Searle é a segunda característica da mente que dificultou os avanços nas pesquisas. Como, que a mente pode ser a cerca de algo? Como que meu cérebro pode fazer isso? Tenho substancias dentro de minha cabeça que, em última instância nada mais são do que átomos no vazio. Como átomos no vazio, amontoados, podem ser responsáveis por isso, por me direcionar a estados de coisas e objetos no mundo? (SEARLE, 1987, p. 21).

Das quatro características da mente, a terceira apontada por Searle é a subjetividade. Estou a mascar um chiclete no momento em que escrevo este texto. Não gosto de mascar chiclete, portanto, vou pô-lo fora. Isso porque tenho a sensação de que meus dentes estão frouxos quando estou a mascar chiclete. Você pode imaginar isso, mas apenas do seu ponto de vista e não do meu. A experiência que sinto de mascar chiclete é subjetiva. Eu tenho a impressão de que meus dentes vão cair quando faço isso. Coisa que não é todo mundo que sente quando masca chiclete. Eu não posso apontar para nada neste mundo e dizer para você que o sabor de menta deste chiclete é igual a isto ou aquilo, ou ainda, a frouxidão dos meus dentes é assim ou assado. Não tenho como te mostrar exatamente o que é, pois quando eu sinto algo, sou eu quem sinto. O mesmo ocorre com as suas experiências, você às sente. Dessa forma, ambos, eu e você cada um de nós tem ao que parece sua própria experiência. Esta questão da mente é importante no estudo da mente, pois a concepção científica que temos é de uma ciência objetiva. Agora, em que lugar ficará a mente se ela tem uma característica que é a subjetividade, ou seja, ela é subjetiva e, a mais de 300 anos pensamos a partir da ciência que temos de que a realidade deve ser acessível a todos os observadores que tiverem condições de acessá-la? Estaremos de acordo com a objetividade científica excluindo uma das características principais da mente? Ao que parece é claro que a mente se entendida como possuidora de uma ontologia subjetiva, sempre ficará de fora desta concepção objetiva, pois “estamos procurando na esquerda e ela parece estar na direita”.

A quarta e última característica, mas não menos importante que as demais no viés searleano, sobre as características da mente, é a causação mental. Eu e você pensamos e tomamos ações, também porque pensamos e queremos, e acreditamos que isto que está na nossa cabeça tem algum efeito causal sobre o mundo físico. Hora, se nossa mente está dentro do crânio, dentro de nosso cérebro, quando pensamos e tomamos decisões, ou exercemos alguma vontade, devemos afetar o mundo de alguma forma, exercendo nossas ações. Minha esposa está deitada agora, na cama a minha frente vendo TV e eu quero chamar a atenção dela. Por isso, resolvo pegar o controle remoto e desligar a TV para que eu tenha o efeito desejado: chamar a atenção de minha esposa. Ela me olha e pergunta: “que foi”? Consigo o efeito almejado e isso deve ter uma explicação. É claro que eu poderia chamar seu nome, bater palmas para obter o efeito desejado, como poderia também, ter feito outras tantas ações diferentes destas. Agora, se meus pensamentos são, mentais, como eles afetam o mundo físico? “Pensamos, supostamente que os pensamentos podem embrulhar-se a si mesmos nos axônios ou sacudir as dendritos ou esgueirar-se para dentro da membrana celular atacar o

núcleo da célula?” (SEARLE, 1987, p. 22). Tenho vontade de coçar minha barriga e coço. Mas como isto acontece? Como que sinto uma coceira na barriga e coço ou sinto vontade de chamar a atenção de minha mulher em vista de avisá-la que terei de sair mais tarde e, tomo ações derivadas de meus estados mentais que afetam sim, de alguma forma o mundo? Bem, a sugestão de Searle é que meus estados mentais são produzidos no e pelo cérebro, portanto, minhas ações são também estados cerebrais.

A mente possui estas quatro características no viés de Searle. Qualquer explicação filosófica ao problema mente/corpo teria de abranger a todas: consciência, intencionalidade, subjetividade e causação mental. Searle aponta ainda que, se a teoria de alguém deixar algum destes aspectos mentais de fora, ou negá-los, deve ter algum erro. Searle afirma que “os processos e fatos mentais fazem parte de nossa história natural e biológica tanto quanto a digestão, a mitose a meiose ou a secreção enzimática” (SEARLE, 2006, p. 7). Ele entende o problema mente/corpo como tendo uma solução óbvia a qualquer pessoa instruída. Com instruída, ele quer dizer que há partes no cérebro que foram catalogadas pela ciência de alguma forma e que estas partes se estiverem afetadas poderão afetar a vida mental de humanos, como no caso de meu colega que o chamei de Experiência, logo acima, que perdeu e não pode ter mais experiências olfativas. Para Searle alguém instruído saberia que já conhecemos algo sobre o cérebro e, que enxergar, ouvir e falar, por exemplo, depende de partes do cérebro específicas e que sem elas, seremos cegos, surdos e mudos. Por isso, “os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro” (SEARLE, 2006, p. 7).

Se a parte denominada como: A, por exemplo, é responsável pela memória, a parte: B pelas percepções visuais e a C é, por exemplo, responsável pelos sentimentos de dor, e estas partes, A, B, C, do cérebro de uma pessoa forem alteradas, afetadas, etc. de alguma forma, a mente também será, pois a pessoa terá afetado suas as experiências de memória, percepções visuais e dor. Além disso, onde mais estaria à mente se não, no cérebro, se as coisas decorrem dele e não em outras partes do corpo, de acordo com a neurologia? Agora avancemos sobre a dita solução mente/corpo de Searle com uma afirmação sua a respeito do problema: "Os fenômenos mentais, todos os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais ou auditivos, dores, cócegas, comichões, pensamentos, na realidade, toda nossa vida mental, são causados por processos que tem lugar no cérebro" (SEARLE, 1987, p. 23).

Searle tem consciência que a solução proposta por ele não é entendida como sendo verdadeira, por diversos autores. Isso porque existem muitos dualistas e materialistas e eles tendem a tentar solucionar o problema mente/corpo dentro de velhos conceitos filosóficos como apontei anteriormente e, ao fazerem isso, acabam transformando o problema em algo aparentemente insolúvel e paradoxal.

Tanto dualistas ou materialistas, “aceitam um determinado vocabulário e com ele, um conjunto de hipóteses” (SEARLE, 2006, p. 9). As coisas complicam-se o que queremos é apenas evitar o dualismo, pois quando procuramos evitar os conceitos, nós, por vezes, não podemos adequar nossas ideias aos fatos explícitos do mundo real. Entendo que o apontamento de Searle ressalta isso. Que nós acabamos por abdicar de conhecimentos claros que já possuímos sobre a física, química e a biologia para a solução de aparentes problemas filosóficos restritos a conceitos específicos e descontextualizados historicamente.

O naturalismo biológico de Searle suscita inúmeras questões: neurônios, sinapses, fluidos transmissores e outras microestruturas cerebrais que a ciência catalogou, todos produzem fenômenos mentais. Mas como explicar a diversidade de nossos estados mentais conscientes e inconscientes tomando como ponto de partida essa diversidade de microestruturas cerebrais? Todas essas e muitas outras questões “formam o objeto das neurociências e, enquanto escrevo isto há, literalmente, milhares de pessoas investigando estas questões” (SEARLE, 2006, p. 8). Volto a repetir que estas são questões científicas e não, filosóficas e, que acredito, Searle não está comprometido com essas questões.

Searle não acredita que fenômenos mentais sejam propriedades cerebrais, mas sim que esses fenômenos são causados pela microestrutura do cérebro, em especial, pelo sistema neuronal, e que os estados mentais são realizados por essa microestrutura neuronal e as partes que a constituem. Neste ponto surge sim um problema, mas um problema neurobiológico e não filosófico. Como o cérebro funciona, nos seus mínimos detalhes e como os nossos estados mentais, isto é, as experiências que temos são produzidas pelo nosso cérebro nas suas diversas partículas e estruturas? E isto é algo que as ciências que ocupam-se do cérebro devem investigar em por menor e não a filosofia, que é um campo do conhecimento, particularmente especulativo. Porém, isso não impede de Searle afirmar que meu cérebro produz meus estados mentais e que sem ele, não terei estados mentais completos.

Eu, por exemplo, tenho uma lesão no plexo braquial direito (meus nervos do braço direito foram arrancados da medula espinhal na parte de trás de meu pescoço durante um acidente de motocicleta). Não movimento o meu braço, pois meu cérebro manda as mensagens de movimento, mas elas não chegam aos músculos de meu braço direito. Dessa forma os músculos não se contraem e não podem mexer os ossos do meu braço; portanto, não tenho movimentos do meu cotovelo direito até os dedos da minha mão direita. Sinto muita dor em meu braço, mas a dor está no meu cérebro e não em meu braço, assim como nas lesões de membros fantasmas (dores em membros amputados) de pessoas que tiveram, por exemplo, o pé amputado e sentem dor no pé, mesmo não o tendo. Minha mão dói! Sinto minha mão queimar. Como se eu tivesse um isqueiro aceso na palma de minha mão. Mas não há enervação nenhuma lá!

Segundo a neurociência da percepção, mesmo que não há enervação na mão, mas, em função do contato do cérebro com o próprio corpo humano, pois ele é um órgão do corpo humano propriamente-dito, podemos dizer que há enervações para a mão que não são eliminadas logo que a mão é amputada. Enervações que são de alguma forma da mão, também, afinal o cérebro está ligado com o corpo, afinal é um órgão deste. Dessa forma, as trilhas neurais que ligam a mão ao cérebro permanecem, mesmo que os nervos arrancados no meu acidente de trânsito não estejam mais lá. Isto ocorre, ao que parece, pois meu cérebro identifica o lugar que está sem acesso a ele e dispara as sensações de desprazer e dor catalogando-as neste lugar, a minha mão. Logo, tenho dor, mas não em minha mão, pois ela nem sequer existe para o meu cérebro, para o meu corpo e para o meu corpo o que há são apenas as trilhas neurais “apreendidas” pelo meu cérebro durante os 21 anos de vida que movimenteie voluntariamente a minha mão. Minha mão, agora, portanto, assim como uma mão amputada possui dores, pois as trilhas neurais estão intactas em meu cérebro, mesmo que sem os nervos transportam as informações de dor ou prazer, porque meu cérebro me dá essas sensações de dor, enganando-me, porque ele está ligado com meu corpo e nele, permanecem ainda as minhas trilhas neurais de vários e vários neurônios que transportam as informações através das trilhas neurais do cérebro.

Digo isso porque a filosofia poderá ajudar a conceituar mais precisamente os materiais dispostos por essas ciências no que diz respeito a uma teoria da mente, a fim de adequar o seu vocabulário com a história do pensamento humano, fazendo desse vocabulário novos conceitos e argumentos capazes de darem conta, também, de outros problemas filosóficos,

presentes ou futuros, gerados pelo avanço de outras pesquisas científicas. Isso além de muitas vezes conseguir proporcionar um viés, um norte as pesquisas científicas sobre o mental, o que, me parece, vem sendo negligenciado, seja pelas ciências, seja pela filosofia, no que diz respeito a métodos de especulação produtivos.

Para apresentar a solução de Searle ao problema mente/corpo precisei expor até aqui as questões que considero de importância na filosofia, afinal esta é uma pesquisa em filosofia, mas agora vejamos. Diante do conhecimento que já temos sobre o mundo Searle se pergunta se existe uma visão daquilo que entendemos como sendo o mental sem que para isso nós acabemos por negar a sua existência? Afinal se o mundo é composto de partículas físicas, que conjunto de partículas, ou quais partículas físicas são, ou compõem a mente.

Em fim, de fato parecem existirem dores, crenças e desejos, pois eu posso ter essas experiências mentais e ainda, se alguém não tivê-las, logicamente será tratado como possuidor de algum tipo de patologia mental ou cerebral. Será que é possível dar uma abordagem sobre a mente que seja científica sem que se negue o que entendemos por mente? Ou ainda, sem que se negue aquilo que nós experimentamos? Acredito que responder estas questões, estaremos respondendo de forma filosófica o problema mente/corpo que é um problema filosófico e não científico. E é isso que estou procurando mostrar que Searle faz.

Comecemos como mostra Searle, mostrando o que causa nossos estados mentais, o responsável por nossos estados mentais existirem, isto é, sua causa. Sem cérebros ao que parece não existem fenômenos mentais. Uma pedra é bem diferente de mim neste sentido, como uma árvore o é, mas um cachorro e um gato são menos e, de alguma forma, seguindo esta analogia, meu irmão mais velho é muito parecido comigo, para não dizer igual a mim. Afinal, sabemos que sem este órgão não teríamos uma mente. Então, será que temos uma visão que também não negue as causas daquilo que entendemos como sendo os muitos fenômenos mentais? Estas perguntas da parte de Searle são sugestivas. O que ele quer dizer é que, nossos estados mentais, como são produzidos pelo cérebro, possuem uma causalidade entre si, pois dessa forma, as mentes são coisas físicas que interagem entre si, pois a mente é causada pela microestrutura cerebral e nada mais é que o macroplano destes elementos.

Primeiramente na exposição desta suposta solução de Searle ao famoso problema mente e corpo, precisamos entender como ele o entende, e o que quis solucionar. E para Searle não existe um só problema mente/corpo, e sim, vários. Como o problema do livre

arbítrio, por exemplo, mas o problema mente/corpo que ele quer dar uma resposta é o problema que diz respeito a como as relações causais entre dois fenômenos, os físicos e os mentais, como se relacionam? Isto é, de que forma isto acontece? Para não abandonar as leis causais que são físicas, para não correr o risco de ficar sem a eficácia causal e não adotar nenhum tipo de dualismo, isto é, que incorra em duas propriedades radicalmente distintas no mundo, Searle acredita que é o ponto de vista a qual “os estados mentais são ao mesmo tempo *causados pelas* operações do cérebro e *realizado* na estrutura cerebral (e no resto do sistema nervoso central)” (SEARLE, 2002, 367).

Desta maneira, existem estados cerebrais e mentais, ambos físicos, são apenas maneiras distintas de tratar os mesmos aspectos, pois os segundos são causados pelos primeiros e estes dois estados guardam, portanto, uma relação entre si. Os estados mentais podem provocar outros estados cerebrais e os estados cerebrais podem causar outros estados mentais. Para entendermos melhor essa visão que Searle intitula de naturalismo biológico, consideremos um exemplo bem conhecido de Searle: qual a relação do estado líquido da água com o comportamento das moléculas individuais da água?

Conhecemos o que é água. Sabemos o que ela é no microplano. Mas onde está a característica líquida da água? Não há como pegar nenhum elemento do microplano e dizer: este é líquido, ou molhado. Assim, como não podemos pegar nenhum microelemento do cérebro e dizer: este é apaixonado e este, é triste. Mas sabemos que a água tem três moléculas, como já disse, duas de hidrogênio e uma de oxigênio. Agora separemos as duas e imagine que uma molécula de oxigênio ou hidrogênio seja líquida. Isto seria um absurdo, pois sabemos que líquido, é um estado da água e não das moléculas individuais, e sim, das duas moléculas de hidrogênio e uma molécula de oxigênio juntas na realização do que entendemos por água. Não há aqui, antes de ser água, um oxigênio líquido, tão pouco um hidrogênio congelado que se encontre na atmosfera desta forma. Porém, como salienta Searle, de alguma maneira a causa da água ter seu estado líquido é o próprio comportamento molecular das moléculas de oxigênio e hidrogênio, mas onde acontece essa realização comportamental? Onde ocorre a transformação da água em um estado líquido? No caso do cérebro, que possui uma microestrutura, onde está a mente?

Na água, o estado líquido (que é o seu estado no macroplano) se realiza no próprio conjunto de moléculas (H_2O que é seu estado no microplano), assim como no cérebro que compõe a mente (macro) através da relação como está organizada a sua microestrutura no

microplano. Cada uma destas relações entre a mente (macroplano) e cérebro (microplano) possui sua causa específica, desta forma: imagine o tempo que a neurobiologia e a neurologia demorarão em dar uma resposta da microestrutura de cada estado mental que temos? Afinal, os neurônios são células, uma estrutura básica do cérebro e do sistema nervoso. E no cérebro temos cerca de 100 bilhões de neurônios e outra infinidade de conexões entre cada um destes neurônios.

Desfragmente as partes de um neurônio, catalogue suas conexões e por fim, determine qual é seu estado mental. Acredito que se seguirmos a solução de Searle ao problema mente/corpo está será a descoberta específica da ciência a cada estado mental que temos. E assim como o mental é causado pelas operações do cérebro e realizado, segundo Searle, nas estruturas cerebrais. Quantas ligações existirão entre estes neurônios que são a parte básica da estrutura cerebral? Muitas ligações existem acredito, portanto, demoraremos muito tempo para definir todos os nossos estados mentais que são conjuntos de células cerebrais.

Agora vejamos, se queremos descobrir como esta solução de Searle ao problema mente/corpo poderá de fato funcionar, teremos de clarear ao menos uma causa específica de um estado mental em pormenor. Seguiremos aqui, um exemplo da análise de Searle sobre as dores, por exemplo. Esta exposição de Searle da solução do problema mente/corpo de 30 anos atrás (1984), carrega em muitos aspectos de seu exemplo características que podem parecer superficiais dentro da visão que especialistas, hoje tem, sobre as dores, mas, independente do aumento do conhecimento cerebral que tenhamos hoje, ou amanhã sobre tema das dores, ou propriamente do cérebro, a forma da solução ao problema filosófico pode ser válida, mesmo se os pormenores dos avanços tecnológicos se alterarem. Portanto, apresento a causa das dores, em por menor, apresentando uma citação de Searle completa:

Os sinais de dor são transmitidos das terminações nervosas sensoriais para a espinal medula por, pelo menos, dois tipos de fibra—as fibras Delta A, que são especializada pelas sensações de picadas, e as fibras C, que são especializadas para sensações de queimadura e dor. Na espinal medula, eles passam através de uma região chamada o tracto de Lissauer e terminam nos neurônios da espinal medula. Visto que os sinais sobem pela espinal medula, entram no cérebro por duas vias separadas: a via da dor de picada e a via de queimadura; ambas as vias passam pelo tálamo, mas a dor de picada localiza-se, depois, mais no córtex somatossensorio, ao passo que a via de queimadura transmite sinais, não só para cima, para o córtex, mas também lateralmente, e outras regiões na base do cérebro. Em virtude dessas

diferenças, é muito mais fácil para nós localizar uma sensação de picada—podemos dizer com bastante exatidão onde alguém está a picar um alfinete em nossa pele, por exemplo, ao passo que as dores de queimadura e outras, podem ser mais difíceis de suportar porque ativam mais o sistema nervoso. A sensação concreta de dor parece ser causada pela estimulação das regiões basais do cérebro, especialmente o tálamo, e pela estimulação do córtex somatossensorial (SEARLE, 1987, p. 23-24).

Vimos que o microaspecto da dor pode ser a estimulação das fibras C e das fibras Delta A que são responsáveis pelas sensações de picadas. O que são dores? São um estado mental. Ter uma dor no macropiano é estar com dor, sentir-se doído, se a dor ocorre por a picada de uma agulha que me pica o braço ao tomar uma injeção, por exemplo, ela é causada pela estimulação das fibras Delta A como apresentou Searle ao dar a descrição do que ocorre com a dor no micropiano. No macropiano, tenho a dor da picada da agulha de uma injeção em meu braço, isto é, uma experiência de dor. O que Searle quer apontar é que isto que acontece com as dores, como no caso relatado anteriormente por mim, da dor fantasma, que sinto em minha mão direita é o mesmo que ocorre com todos os nossos outros estados mentais, isto é, eles se localizam no cérebro. “Tudo que importa para nossa vida mental, todos os nossos pensamentos e sentimentos, são causados por processos interiores ao cérebro” (SEARLE, 1987, p. 24). Searle faz uma analogia da sua solução ao problema filosófico com a anestesia. Se tenho meu dedão do pé anestesiado e tenho de retirar uma unha encravada, por exemplo. Não sentirei a dor de minha unha encravada e tão pouco a dor de me arrancarem a unha, mas por quê? Porque o que ocorre fora do meu sistema nervoso central é impedido de ter efeitos objetivos no meu sistema nervoso e passar para as partes específicas do cérebro e ativar as fibras C e Delta A, me dando as sensações de dor. E este é o argumento de Searle para nos mostrar que as dores e outros fenômenos mentais ocorrem em decorrência de processos cerebrais, como frisa Searle: “As dores e outros fenômenos mentais são justamente características do cérebro (e, talvez, do sistema nervoso central)” (SEARLE, 1987, p. 25). Como isso pode ocorrer? Quero dizer, como que fenômenos mentais, isto é, a mente pode ser causada pelo cérebro e ao mesmo tempo sejam características cerebrais?

Tudo se passa por uma má compreensão de causação diz Searle e, se acreditarmos que toda a causação funcionar como bolas de bilhar tocando umas as outras—notamos e pensamos que A causa B, porque acreditamos que existem dois fatos ocorrendo de forma discreta, um sendo a causa do efeito do outro. Quando lidamos com os aspectos do cérebro causando a

mente que são propriamente estes aspectos a solução ao problema fica insolúvel isto nos inclina a aceitar algum tipo de dualismo, que Searle crer ser um erro. A distinção crucial para entender a causação do mental está na natureza, pois existem outras muitas explicações causais na natureza da forma que ele propõe para os cérebros causarem as mentes, sobre tudo, no que diz respeito a uma distinção comum da física entre as micro e as macropropriedades de um sistema (SEARLE, 1987, p. 26).

Como o mundo é físico e ele não passa de micropartículas organizadas de alguma forma e não de outra, que são propriamente, átomos no vazio. São escalas pequenas e grandes, de se observar as coisas. A água é feita de moléculas químicas, ela é um conjunto de moléculas. Por exemplo, pensemos na água que está neste copo a minha frente. Nós não conseguimos ver a sua liquidez ao averiguar suas moléculas. A liquidez dessa água no copo, afeta, portanto, o comportamento das moléculas individuais da água que estão dentro do copo, pois a água se constitui só nisso, e é isso que a faz líquida. Ela é constituída destas moléculas. A água, portanto, é um conjunto de moléculas e nada mais. E este conjunto de moléculas de hidrogênio e oxigênio são apenas isso: hidrogênio e oxigênio e nada mais que causam o estado líquido, mas também pode ser sólido ou gasoso, como sabemos.

A liquidez da água é o comportamento destas moléculas de hidrogênio e oxigênio. A liquidez não algo acrescentado a estas moléculas, ou a água e, por isso, se diz que a liquidez é um estado da água, que poderia ser também outros, como: gasoso e sólido dependendo de como fosse o comportamento do conjunto dessas moléculas da água. E da mesma forma, deve ocorrer com os nossos diversos estados mentais, dependendo do comportamento do conjunto de moléculas, isto é, das micro estruturas cerebrais.

A liquidez entra de maneira causal no comportamento molecular da água. Não é algo acrescentado as moléculas, mas sim, uma condição em que encontramos estas moléculas. A condição que é entendida como estado. Estado que chamamos de líquido, mas podia ser outro, dependendo do comportamento das moléculas. Desta forma, podemos fazer uma analogia, segundo Searle, entre a água e o cérebro. A água é líquida, quando está no seu estado líquido. De certa forma o cérebro teria um estado não apenas sólido, ou líquido, como é o caso, mas também, o estado mental. Isso porque nas diversas microestruturas cerebrais do nosso cérebro nós temos muitas conexões neuronais. Estas microestruturas cerebrais são muitas conexões neuronais. Estas conexões são a causa destes estados mentais.

Seguindo a analogia de Searle entre a mente e o estado líquido da água teremos: o estado líquido da água não é algo a mais. O estado líquido não é outra propriedade. Ele é apenas o comportamento molecular das moléculas da água, porque não podemos retirar esta “propriedade” líquida da água e observá-la em separado do comportamento das moléculas, se ela assim o fosse. O estado líquido é propriamente este comportamento das moléculas que constituem a água e não outra propriedade. Este comportamento molecular nada mais é do que a microestrutura da água e esta microestrutura é a causa do estado líquido da água e nada mais.

Dessa forma, temos estados mentais, mas o que seriam estes estados? O que é a mente? Para dar esta resposta seguimos a analogia de John Searle com o estado líquido da água até aqui. Se a água tem o estado líquido, o cérebro tem o estado mental. O cérebro tem microestruturas, estas microestruturas são um comportamento do cérebro, como a água tem o seu comportamento molecular. O comportamento molecular da água é o seu estado líquido e o comportamento das moléculas, das células, isto é, da microestrutura do cérebro é propriamente o estado mental. Em fim, esta é a solução de Searle ao problema mente e corpo.

Searle sustenta, de acordo com a apresentação que faço de sua explicação ao problema filosófico mente/corpo que o micro plano é a causa do macro plano, que é uma distinção bastante comum na física, onde as escalas são definidas em pequenas e grandes (SEARLE, 1987, p. 26). Searle diz que o comportamento das moléculas da água, que seria o que entendemos como microplano da água, é a causa do macroplano da água, água em estado líquido. De acordo com Maslin (2009), se existe alguma coisa que podemos aprender com a análise de Hume sobre a causalidade é que a relação causal se efetua entre “existências distintas”, ou seja, entre “particulares discretos”, coisas que possuem existências, ou formas de existir diferentes. Como Searle mesmo propõe como objeção e verifica que esta forma com que costumeiramente analisamos a causação é simplória e não serve para todos os casos, pois a física mesmo, define propriedades dos sistemas como sendo micro, ou macropropriedades.

Em suma, a objeção de Maslin (2009) é que “a relação entre o comportamento na microestrutura e o comportamento no macroplano é muito próximo para ser causal” (MASLIN, 2009, p. 166). Para Maslin, não há dois fenômenos aqui. A mente e o cérebro, pois o microcomportamento do cérebro, que são as microestruturas cerebrais e, o macrocomportamento do cérebro que é tratado como sendo a mente por Searle, são há mesma coisa observadas de perspectivas diferentes, uma em maior escala e a outra em maior:

Imagine-se observando a olho nu a água ondulada em um tanque. Você então começa a observar a água através de um microscópio e ela aparece completamente diferente. Suponha que a ampliação possa aumentar sem limites. Chegaria então a um ponto, em teoria, onde você não mais veria as ondulações, mas as moléculas individuais pelo tanque (MASLIN, 2009, p. 166).

Segundo Maslin, na explicação de Searle sobre o problema mente e corpo a duas descrições diferentes, uma no micro plano e outra no macro, mas não se pode falar em descrições causando nada, pois descrições são apenas eventos de estados de coisas linguísticos. Se me descrevo sendo homem justo. Não significa que a minha descrição cause nenhuma relação causal no mundo, que eu seja de fato justo, ou me torne justo como causa de minha descrição de mim mesmo. Relações causais existem entre eventos e estados de coisas, mas não existem relações causais entre relações lógicas (MASLIN, 2009, p. 166). Neste sentido não faz sentido falar em um aspecto da água causando outro aspecto, seria o mesmo que dizer que um fenômeno, a água, por exemplo, em estado líquido é causa de si mesma.

Maslin, quer dizer é que Searle muda a concepção de causação. “Searle reconhece que é correto dizer que a solidez pode ser definida como a estrutura entrelaçada da organização molecular” (Maslin, 2009, p. 167). Isso porque Searle sustenta, por exemplo, que a mesa está em um estado sólido por causa da organização da estrutura molecular e por isso, a mesa resiste, neste estado, ao toque e a pressão. Portanto, para Searle o fato de um objeto ser sólido e resistir ao toque e a pressão, como as paredes de meu apartamento, por exemplo, decorrem do fato da solidez da parede de meu apartamento ser causado pelo comportamento dos elementos em seu micropiano.

Ambos os aspectos da parede de meu apartamento, por exemplo, tanto as micropartículas individuais do tijolo, do que compõem o concreto, a massa de correr e a tinta, são, segundo Maslin, os mesmos e apenas estão descritos de maneira diferente, dependendo do ponto de vista do observador. Isso porque, Maslin segue a definição humeana de causação e o “microaspecto não pode causar o macroaspecto, porque causas precisam ter existências distintas” (MASLIN, 2009 p. 167). Porém, isso não é uma distinção corriqueira da física que entende muitas espécies de coisas que se realizam na natureza sendo macroelementos e microelementos (SEARLE, 1987, p. 26). Agora vejamos uns exemplos, a causa do muro do jardim do prédio ter caído foi o caminhão de lixo ter batido nele, por exemplo, e o muro caiu porque o caminhão o derrubou. O caminhão derrubou o muro porque o caminhão quebrou. O Caminhão quebrou porque os freios do caminhão pararam de funcionar. Os freios param de

funcionar porque estavam velhos e não foram feitas as manutenções preventivas no sistema de freios do caminhão, etc. Existem coisas com “existências distintas” nestes exemplos de nexos causais que acabo de fornecer, como afirma Maslin sobre o que pensava Hume. Como costumemente vemos as coisas, as rodas do meu carro não andam por ai sozinhas, elas rodam com o auxílio do motor e dos eixos de meu carro, mas isso sugere uma regressão infinita das causas, se aplicarmos esta noção causal a todos os eventos corriqueiros.

Estes exemplos de relações causais parecem aos moldes de Hume, como expõe Maslin, não ocorrer na explicação causal entre o cérebro como causador da mente, na explicação de Searle. Porém eu acredito que a objeção de Maslin a Searle falha, porque não demonstra o que propõe: que não há de fato, uma relação causal entre o comportamento na microestrutura do cérebro e o comportamento das estruturas no macropiano. O comportamento das macroestruturas não são próximas ao comportamento das microestruturas cerebrais. Isso porque, existe na filosofia da mente de John Searle uma característica da mente, por diversas vezes é repetido por Searle ao longo de sua obra: a subjetividade e a irreducibilidade da consciência, isto é, “a ontologia dos estados mentais, da mente e da consciência é subjetiva. O modo de existir da consciência não é objetivo, mas sim, subjetivo”, (SEARLE, 1987, 2006, 2010).

A mente como Searle propõe tem uma ontologia, isto é, uma maneira de existir diferente, apenas isso. Ao invés da mente ser pública, observável em terceira pessoa, como o é as demais coisas objetivas e analisadas pela ciência. A mente não é algo objetivo porque depende da subjetividade para existir. O que não significa que a mente não possa ser objeto da ciência. Este ponto ficará mais claro na próxima sessão que se segue sobre a consciência, onde demonstrarei o que Searle quer dizer com irreducibilidade da consciência e sua característica subjetiva.

Se a mente precisa para ser causada pelo cérebro uma existência distinta para efetivar uma relação causal, aos moldes de Hume, é exatamente isto que a mente possui, como veremos na próxima sessão. Afinal, o comportamento das microestruturas do cérebro causa o comportamento no macropiano. Os neurônios, sinapses e demais pequenas partículas cerebrais são a causa de nossos estados mentais, pois ambas tem “existências diferentes”. Um neurônio é objetivo e analisável cientificamente, mas um estado subjetivo, como a mente, por exemplo, no que Searle aponta como o macropiano é subjetiva. O comportamento das microestruturas cerebrais é objetivo, enquanto o macropiano, o mental é subjetivo, possuem,

portanto modos de existir diferentes e isso acredito ser um bom exemplo de existência distinta, usando a terminologia tradicional da causação. Agora, como algo que é objetivo pode causar um estado subjetivo é algo que a ciência deve pesquisar e responder através de uma melhor compreensão de como o cérebro funciona e, não a filosofia.

Maslin insiste que Searle é um dualista de propriedades, porque para ele não faz sentido um aspecto causando o outro, portanto, seria como se Searle pensasse existir duas propriedades totalmente diferentes. Se Searle adotasse essa postura, não estaria se distanciando da concepção dualista de substância de Descartes. Não é isto que acontece, pois em primeiro lugar a ontologia dos nossos estados mentais, como propriamente é a ontologia da consciência é subjetiva e não objetiva como são as diversas propriedades físicas da natureza e, em segundo lugar Searle se apoia em sua noção de causação na moderna visão de mundo que nós possuímos hoje embasada na teoria atômica da matéria. Nesta teoria micropropriedades causam macropropriedades. Sua ideia sobre a mente é que esta pode ser vista como o macroplano do cérebro que é causado pelo microplano do cérebro. Os estados objetivos da natureza podem causar estados subjetivos, pois não é isto que o cérebro que é um fenômeno objetivo, faz?

A tese da causação da mente pelo cérebro de Searle é fundamentada pela teoria atômica da matéria. Se atentarmos a este ponto, veremos que o universo consiste apenas em fenômenos físicos minúsculos, que Searle considera conveniente chamar de “partículas”. Tudo que está no mundo, tanto em dimensões médias como grandes, como seres humanos, gatos, cachorros, elefantes, carros, prédios, planetas e galáxias, etc. são, em última análise constituídos de outras partes, por sua vez, menores que são entidades constituídas por outras partes ainda menores e assim sucessivamente até chegarmos no que entendemos como sendo as moléculas e, estas moléculas são compostas por átomos, que são, ao que sabemos, compostos por partículas subatômicas. Entre estas partículas temos os elétrons, átomos de hidrogênio e as moléculas da água, por exemplo. Podemos notar que as partículas que Searle fala são compostas por partículas menores que organizadas formam sistemas maiores. Como Searle mesmo afirma, é complicado determinar o que é um sistema, neste caso, mas de forma intuitiva, seriam conjuntos em que os limites espaço-temporais se fixam por relações causais. Exemplos do que seriam sistemas nesse sentido, seriam a neve, as árvores, bebês, elefantes, montanhas, ou seja, sistemas são conjuntos de partículas que podem conter subsistemas (SEARLE, 2006, p. 128-129).

Para Maslin, a explicação ao problema mente/corpo de Searle não possui dois fenômenos, quando diz que são as microestruturas do cérebro que causam a mente e a consciência. Maslin acredita que os comportamentos das propriedades físicas que compõem a microestrutura e a macroestrutura são a única e a mesma coisa. Não são coisas diferentes, pois não existe “o comportamento de um fenômeno numericamente diferente no macropiano, mas um único comportamento observado sob duas perspectivas” (MASLIN, 2009, p. 166). Isto só seria verdade se Searle não estivesse amparado pela teoria atômica da matéria e afirmasse que a mente e o cérebro tivessem ontologias, isto é, formas de existir no mundo, idênticas. Portanto, como veremos após a explicação de Searle sobre a consciência, o cérebro e a mente, têm existência diferente, pois têm ontologias diferentes, isto é, modos de existir opostos. Como veremos para Searle a mente é uma característica biológica superior do cérebro (SEARLE, 2007, p. 25, 26), como um macroelemento da física causado pelo comportamento dos microelementos. E, além disso, o fato da mente ter uma característica subjetiva a faz ser uma existência distinta das características da microestrutura e não o contrário.

Uma vez apresentada à solução de Searle ao problema mente/corpo, passo agora a apresentar o que Searle entende o que é a consciência. Seu conceito de consciência está fundamentado na concepção de dois aspectos de sua filosofia da mente: a) sua teoria da Intencionalidade, b) sua interpretação dos fenômenos mentais. Agora, acredito que após a apresentação desses dois conceitos posso apresentar o que Searle entende como sendo a consciência de forma mais clara a seguir.

2.8 A consciência, segundo John Searle

Nesta sessão apresentarei o conceito de consciência, segundo Searle. Aqui é importante notarmos que este conceito se fundamenta segundo a nossa visão atual de mundo que inclui a teoria atômica da matéria e a biologia evolutiva como venho apresentando nas sessões anteriores. Agora, a primeira coisa que preciso definir aqui nesta apresentação do conceito é o que Searle trata como consciência, mesmo que esta tarefa seja difícil. Isso porque Searle mesmo afirma que não é possível dar uma definição a maioria das palavras em condições necessárias e suficientes, tão pouco via gênero e diferença de modo aristotélico. Aqui pouco importa dar uma definição que não seja circular a consciência, pois é preciso delimitar o que estou a apresentar, já que a consciência é muitas vezes confundida com “autoconsciência”, “cognição”, “conscienciosidade”. Conscienciosidade diz respeito a nossa conduta moral. Quando estamos a dizer que fulano matou sicrano porque não tinha consciência de que matar

alguém é algo errado a se fazer. Conscienciosidade é um tipo de consciência moral, que não é propriamente aquilo que Searle entende como a consciência, por exemplo, ele a trata como a principal característica da mente e é isso que pretendo mostrar.

Dessa forma, o que é a consciência na filosofia da mente de John Searle? Um interruptor de liga e desliga, como o é o interruptor de luz, por exemplo. Interruptor ligado à luz acende; interruptor desligado, a luz apaga. Da mesma forma que um interruptor ligado, quando a luz está acesa nós estamos conscientes, desligado, inconscientes. Porém, quando este interruptor está ligado e estamos conscientes, nossa consciência funciona como um reostato (dispositivo para variar a resistência de um circuito. O reostato oscila a resistência do circuito durante o seu funcionamento, hora a aumenta, hora baixa, conforme o desejado na intensidade da corrente do circuito): possuímos graus diferentes de consciência, ela oscila em grau, ora estamos mais conscientes, ora estamos menos conscientes.

Para clarear mais a ideia de reostato e interruptor pensemos mais a respeito. Quando acordamos de um sono que não tivemos sonhos, por exemplo, o interruptor se liga e ficamos conscientes até voltarmos a dormir (o sono tem sonhos ou não, sonhando há consciência, do contrário não), mas há durante o tempo que estiver ligado, isto é, com o interruptor ligado, quando estamos acordados ou conscientes, como em um sono com sonhos ou acordados, existe uma oscilação no o grau de nossa consciência, assim como na medição da variação da corrente em um circuito pelos reostatos. O reostato durante o tempo que estiver ligado oscila, como quando estamos conscientes, acordados, sonhando, ora estaremos despertos, outras vezes em estado de alerta, sonolentos, cansados, sob efeito de alguma droga ou desatentos, e assim por diante, pois uma vez consciente a nossa consciência oscila, às vezes mais conscientes, às vezes menos. Quando estamos dormindo e sonhando nós ficamos conscientes, ligamos o interruptor, mas quando o interruptor está ligado com a luz acesa (conscientes: consciência) nossa consciência oscila, às vezes mais consciente, às vezes menos. Nossa consciência é mais baixa durante o sono, por exemplo, pois formas oníricas de consciência são menos intensas e vívidas do que quando estamos acordados. Se estivermos vivos estamos com o interruptor ligado a funcionar como um reostato, quando morremos, estamos sobre efeito de uma anestesia geral ou dormindo sem sonhar, o interruptor e o termostato se desligam, ou seja, nossos estados conscientes acabam (SEARLE, 2006, p. 124). Ciência neste sentido pode ser um sinônimo que se aproxima da definição de Searle da consciência, embora

ciência esteja intimamente ligada a algo que entendemos como cognição e conhecimento do que das características mais “essências” da consciência.

Acrescentemos agora que a consciência sempre tem um conteúdo. Na visão de Searle, sempre podemos fazer a pergunta: “de que esse alguém é consciente”? “Mas o ‘de’ de ‘consciente de’ nem sempre é o ‘de’ Intencionalidade” (SEARLE, 2006, p. 125). Experiências sensoriais são exemplos de Intencionalidade. Se estiver sentindo o cheiro da pizza de calabresa, por exemplo, que está assando no forno da minha casa agora, meu estado consciente é Intencional, porque se refere a algo, um objeto, a saber, a pizza de calabresa que está assando no forno da minha casa. Agora, se estou com dor em minha mão, por exemplo, esta dor se refere a ela mesma, portanto, não é Intencional, pois não se refere a nada além da própria dor, porque a dor tem uma maneira de existir que é subjetiva. Com isso, quero dizer que se não houvesse espécies capazes de sentir dor no planeta, mas apenas a natureza desprovida de um sistema nervoso, não existiria dor, pois nada poderia senti-la, ou seja, nada se referiria a ela. Sem o que Searle chama de Intencionalidade não há como termos conteúdo de estados mentais ou de consciência, como apresentei nas sessões anteriores.

Diante dessas afirmações, como nosso cérebro que possui inúmeros processos neurobiológicos pode causar por meio destes processos a consciência? Bem, primeiro é preciso notar que esta questão não é filosófica, parece remeter ao problema mente/corpo, mas não, como apresentei anteriormente, esse não é o problema mente/corpo, pois ele não é um, mas vários problemas. Além disso, esses são problemas científicos e não filosóficos. Aliás, como Searle aponta, este é hoje o problema principal das ciências biológicas (SEARLE, 1998, p. 31).

Todos os estímulos que temos enquanto estamos vivos. Como, por exemplo, uma partida de futebol entre amigos, tomar uma cerveja, enquanto comemos uma carne assada, sentindo o cheiro marcante do carvão queimando ao secar vagarosamente a carne. Por vezes sorrimos dos fatos humorísticos relatados pelos participantes do churrasco. Tudo isso e outras muitas experiências que podemos ter ao longo de nossas vidas são apenas estímulos cerebrais na visão de Searle. Estímulos que disparam sequências de processos neurobiológicos no cérebro. Os processos cerebrais que temos por conta dos estímulos exteriores causam estados internos, cerebrais, estados internos esses que chamamos de estados mentais e sem eles, não teríamos acesso a essa multiplicidade de experiências que temos. Esses estados mentais são conscientes ou não ao longo de nossas vidas. Estados mentais apresentam algumas

características que a nossa experiência parecem ser subjetivos, unificados, ordenados, coerentes, de sensibilidade ou ciência. Porém, por trás de nossas experiências, as pesquisas científicas parecem mostrar que tudo que se passa são apenas estímulos que nos afetam e disparam esta sequência de processos neurobiológicos. Processos neurobiológicos esses, que parecem causar esta infinidade de experiências pessoais ao longo de nossos dias. Uma vez que sem o cérebro e sua vasta complexidade neurológica a experiência de estar vivo, seria tão interessante quanto “as que têm”, as portas e janelas de nossas casas. Para dar conta de uma melhor apresentação destas vastas características que o conceito de consciência de Searle parece carregar. Começarei com uma afirmação sintetizada de Searle sobre a ontologia da consciência:

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose (SEARLE, 2006, p. 133).

Esta afirmação pode servir como um princípio para identificar a consciência como sendo compatível com a nossa visão atual do mundo. Mas por quê? A consciência seria uma particularidade fenotípica que evoluiu em determinados tipos de sistema nervosos muito desenvolvidos, como nós, seres humanos e outros animais. E esta descrição sobre a ontologia da consciência corrobora sem sombra de dúvida com as duas características de nossa visão de mundo contemporânea: a biologia evolutiva e a teoria atômica. Isso porque uma das mais importantes lições da teoria atômica é que “muitas características de coisas grandes são explicadas pelo comportamento de coisas pequenas” (SEARLE, 2006, p. 130). Essa herança explicativa da teoria atômica é corroborada e anexada aos princípios da teoria evolutiva no conceito de consciência de Searle. “Os produtos do processo evolutivo, os organismos são constituídos de subsistemas chamados células, e alguns desses organismos desenvolvem subsistemas de células nervosas, que consideramos sistemas nervosos” (SEARLE, 2006, p. 132). Juntando a teoria atômica com a teoria evolutiva, que foi complementada pela genética mendeliana e do DNA temos a consciência como um fenômeno natural e biológico de acordo com o viés de Searle. Grandes conjuntos de células nervosas, nada mais são do que cérebros, e estes, causam e sustentam estados e processos conscientes. Embora não saibamos os detalhes de como o cérebro causam a consciência. Mesmo assim, sabemos que isso ocorre em vários animais, mesmo não sabendo até onde a consciência pode ser suportada na escala evolutiva (SEARLE, 2006, p. 133).

Apresentada a inclusão da consciência na nossa visão atual de mundo é preciso salientar que Searle se manifeste contra o pensamento de pensadores que respeita muito, como Wittgenstein por exemplo. Embora Searle tenha apreço intelectual pelo pensamento de Wittgenstein, este último considerava de certo modo, essa visão de mundo que temos hoje como repulsiva, porque deixa fora, isto é não dá espaço para as artes, religiões e misticismo, entre outras manifestações da cultura humana (SEARLE, 2006, p. 134), ainda assim, Searle afirma irredutivelmente que é dentro desta visão que temos de enquadrar a consciência, pois afinal, é essa visão de mundo que temos em ciência e não outra.

Se me lembro de algo sobre as aulas de química do ensino médio. É que os elementos químicos da tabela periódica estavam arranjados de acordo com a classificação da natureza das ligações químicas. Também havia um número determinado de cromossomos catalogados pela biologia nas células das espécies. Número de cromossomos esse, que, inclusive, distinguia as espécies nisto ou aquilo. Dessa forma, a postura que Searle toma diante da consciência, não deixa de ser filosófica por optar por esta análise. Afinal, independente do gosto, dos valores, ou seja, da subjetividade dos indivíduos, essa visão de mundo contemporânea adotada por Searle para o estudo da consciência não pode ser facultativa, porque esta visão é determinada se não, determinante. Por isso, aprendemos a galáxia em geografia como sendo um sistema, os planetas como subsistemas dessa galáxia, o maior pertencendo ao menor, até chegarmos a nós, os seres humanos.

De forma grosseira e sem detalhes, quero dizer que gostem ou não da visão de mundo que temos e da posição adotada por Searle frente ao problema, é esta a visão que nós temos em ciência e não outra. Por isso precisamos explicar a consciência dentro de nossa concepção contemporânea do mundo para que ela tenha alguma validade. Não é porque não conseguimos em ciência comprovar a existência de Deus, até porque ainda há muito para a ciência comprovar, que devemos duvidar do que até agora nos parece claro. O que apoia esta metodologia é um fato simples que sabemos antes mesmo de começar a investigação por meio deste ponto: o cérebro parece causar a consciência, pois sem um cérebro como o nosso não teríamos estados conscientes, basta lembrarmos-nos daqueles que desmaiam ou perdem a consciência por baterem com força a cabeça. Sendo assim, para início de conversa, uma alternativa óbvia para o estudo da consciência, é levar em consideração que *“qualquer sistema capaz de causar a consciência tem que ser capaz de reproduzir as capacidades causais do cérebro”* (SEARLE, 2006, p. 137). Porque de fato sabemos que as experiências de

consciência existem, pois temos inúmeras experiências subjetivas. Estas experiências seriam ao que parecem impossíveis se não existem os nossos cérebros. Assim Searle afirma que os cérebros causam a consciência. Sem cérebros não temos consciência, seríamos como as pedras, plantas, grãos de areia, nossos rádios, computadores, televisões e o mar. Aglomerados de partículas, sistemas inteiros, sem mente, intencionalidade intrínseca e consciência. Estas coisas não possuem um sistema nervoso. Em última análise, sem um sistema nervoso nós não teríamos um cérebro, portanto, uma mente, quanto mais, uma mente consciente.

Searle tira esta consequência lógica básica sobre a pesquisa da consciência de exemplos corriqueiros de avanços tecnológicos como, por exemplo, os aviões. Os aviões servem para voar. Eles não precisam sentir frio, reproduzirem-se entre si ou, terem penas, para nos proporcionar seu voo. Os aviões para voar só precisam compartilhar com os pássaros uma única coisa: vencer a força da gravidade na atmosfera da terra para permanecer no ar. O que os cérebros precisam ter para nos dar a consciência? Sem dúvida experiências mentais.

Embora essa visão de mundo que temos seja extremamente complexa. Explicar a consciência através dessa visão de mundo que temos pode ser bastante simples, como na descrição da consciência que Searle apresenta como um fenômeno biológico nesta passagem:

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 a consciência. Consciência é, assim, uma característica biológica de determinados organismos exatamente no mesmo sentido de “biológico” em que fotossíntese, mitose, digestão e reprodução são características biológicas de organismos (SEARLE, 2006, p. 137).

Searle explica aqui a consciência em termos simples de nossa concepção de mundo atual, que segundo ele, deveriam ser inegáveis a qualquer pessoa com o mínimo de instrução científica nos dias de hoje. Não há em sua explicação nenhuma das categorias tradicionais, pois ele as considera como já ditas, obsoletas e confusas para compactua-las com a visão contemporânea do mundo. Dualismo e monismo foram de forma heurística útil por um tempo após o século XVII, porém, hoje estas categorias nos causam transtornos, como apontado, ao fazerem da consciência algo cheio de preconceitos, tornando a mente inconcebível pela ciência no molde destas categorias.

A consciência é um fenômeno natural e incluído em nossa visão de mundo, mas ela tem uma peculiaridade no viés de Searle que é importante ser destacada. Uma vez que a consciência tem uma característica subjetiva, como veremos mais adiante quando eu apresentar as principais características da consciência, que é subjetividade, acaba tendo uma realidade ontológica diferente das demais coisas existentes no mundo. A peculiaridade da consciência é que ela tem uma existência subjetiva, sua ontologia é em primeira pessoa, seu modo de existir é esse. Sendo assim, como veremos agora. A consciência é irreduzível à realidade física no viés de Searle. A realidade física possui uma existência objetiva, uma ontologia objetiva na terceira pessoa como diz Searle, enquanto a consciência tem sua ontologia subjetiva em primeira pessoa. Porém, a irreduzibilidade da consciência não produz grandes confusões ou consequências ao estudo científico, tão pouco filosófico da consciência no viés de Searle, porque as reduções são apenas redefinições de noções que temos sobre o mundo de características superficiais que carregam aparências subjetivas, onde excluimos a aparência de sua definição (SEARLE, 2006, p. 171- 172).

O argumento que Searle pensa ser decisivo sobre a irreduzibilidade da consciência demonstra que não podemos reduzir a consciência como fizemos com o calor, som, liquidez, solidez, etc. porque a consciência tem uma ontologia subjetiva, não podemos reduzir uma realidade subjetiva a uma realidade objetiva, pois estaremos excluindo a forma de existir da consciência. O argumento é posto de diferentes formas nos trabalhos de Saul Kripke (1971), Thomas Nagel (1974) e Frank Jackson (1982), mas é tomado diversas vezes, por contestadores, como aponta Searle, como sendo um argumento epistêmico, quando na verdade é um argumento ontológico. Isso porque o problema diz respeito as “quais características reais existem no mundo, e não, a não ser secundariamente, sobre como conhecemos essas características” (SEARLE, 2006, p. 169).

Searle aponta o desfecho dos argumentos nos perguntando “quais fatos no mundo fazem com que você esteja agora em um determinado estado consciente, como a dor, por exemplo?” A sugestão é que há dois tipos de fatos aqui. O primeiro, e considerado o mais importante no viés de Searle, é o fato que diz respeito à experiência que você está sentindo. Se você está com dor agora, é fato que você está tendo determinadas sensações conscientes de dor, sensações desagradáveis que chegam a você pelo seu ponto de vista, isto é, acessíveis por você em primeira pessoa, a experiência de dor é algo de subjetivo, porque suas sensações de dor, que formam propriamente aquilo que está sentido, dor, são sensações subjetivas. Porém,

aquilo que dizemos ser a dor, também é algo causado em nós por determinados processos neurofisiológicos subjacentes que consistem, em grande parte, de disposições de descarga de neurônios dentro do tálamo e outras regiões de nosso cérebro (SEARLE, 2006, p. 170). Como poderemos reduzir a sensação de dor subjetiva, consciente, de primeira pessoa, aquilo que acontece (disposição neuronal) em terceira pessoa, no nosso cérebro? Se dissermos que a dor é, por exemplo, “nada exceto isso”. Estaremos deixando de lado os fatos que fazem as dores serem aquilo que elas são: características de primeira pessoa, que são diferentes das características em terceira pessoa.

Epistemologicamente os argumentos também apresentam consequências. Eu saber que estou com dor, por exemplo, parece ter um fundamento diferente do fundamento de meu conhecimento de saber se você está com dor. Embora, o ponto, quando se trata do argumento antirreducionista é ontológico, e não epistêmico (SEARLE, 2006, p. 171). Searle parece fazer uma súplica em seu texto. Alerta que muito tempo e tinta foram perdidos para afirmar algo simples e decisivo. Para alguns autores que ele não cita nome, lhe parece que, se aceitarem o argumento terão de abandonar a visão científica que temos do mundo, adotando um dualismo de propriedades. Searle se pergunta, qual a finalidade do reducionismo científico, se ele para, exatamente na porta de entrada da mente? (SEARLE, 2006, p. 171). Parece que se seguirmos o argumento de Searle, reduzir a consciência não seria possível, e se o fizéssemos, estaremos deixando de fora o nosso objeto de análise. Estaríamos excluindo ontologias, e neste caso, estaríamos excluindo a existência da consciência, afinal sua forma de existir é subjetiva. Afinal, deixaremos de fora aquilo que queremos analisar, pois nem se quer poderemos “vê-la”. Como já disse em um momento anterior, procuramos no lado esquerdo aquilo que está a nossa direita, são duas as realidades ontologias, a subjetiva e a objetiva, no viés de Searle.

Agora vejamos, porque para Searle, a irredutibilidade da consciência não tem consequências profundas, isto é, não faz com que tenhamos que abandonar a nossa visão científica do mundo para podermos investigar a consciência? Bem, primeiramente é preciso reparar que há uma semelhança importante entre os fatos do mundo que correspondem sobre as formas particulares de calor, por exemplo, como as temperaturas específicas e sobre as formas particulares de consciência, como a dor. Quando há uma explicação sobre a temperatura temos dois fatos e o mesmo acontece com a dor. Se disser que estou com calor, porque aqui na sala da minha casa está quente, há dois fatos. O primeiro que diz respeito aos fatos físicos que envolvem o conjunto de moléculas e, em segundo lugar, os fatos mentais,

que envolvem minha experiência subjetiva de dor, que é causada pelas moléculas de ar que se chocam sobre o meu sistema nervoso. Se digo que estou com dor, os fatos também podem ser divididos em dois grupos. Em um lado temos o grupo composto pelos fatos “físicos” “envolvendo meu tálamo e outras regiões do cérebro, e, em segundo lugar, há uma série de fatos mentais envolvendo minha experiência subjetiva de dor” (SEARLE, 2006, p. 174). Mas ainda assim, porque o calor é redutível e a dor é irredutível, ou seja, porque nossas experiências conscientes, isto é, a consciência é uma característica irredutível à realidade da física?

Primeiro, é preciso notar que a experiência de calor não foi reduzida. Toda vez que conseguimos fazer uma redução causal no viés de Searle, nós sempre acabamos redefinimos a noção para podermos obter uma redução ontológica. Sobre o calor, por exemplo, o que nos interessa, neste tipo de redução não é o seu aspecto subjetivo quando feita a redução (o que eu ou você sentimos quando dizemos que temos calor), mas apenas o que faz com que tenhamos, tanto eu quanto você ou qualquer pessoa em condições apropriadas, tenha calor, que nada mais é do que as causas físicas *subjacentes* (as coisas que estão ocultas ou escondidas, exemplo, por trás do sono há provavelmente características que não são claras, quando estamos sonhando, estas características são, subjacentes).

Uma vez que conhecemos todos os fatos sobre o calor, como por exemplo, os fatos sobre movimentos das moléculas, o impacto do calor sobre terminações nervosas sensitivas, as sensações subjetivas etc. A redução do calor a movimentos de moléculas não envolve nenhum *fato* novo, pois não se trata de nada além de uma consequência comum que é redefinirmos a definição que temos de calor a qualquer um que tenha esta experiência (SEARLE, 2006, p. 174).

O que Searle quer manifestar é a redefinição, redução nada mais é do que redefinição. Porque aquilo que entendemos ao avançarmos nas pesquisas científicas sobre os objetos da física é uma consequência trivial, uma vez que o que interessa nesta redefinição não é expor os aspectos subjetivos e sim, os objetivos e, isso não significa dizer que os aspectos subjetivos param de existir, porque eles apenas foram deixados de lado no processo de redução, isto é, redefinição. Assim, Searle diz que não descobrimos todos os fatos novos de antemão para só depois descobrirmos um fato novo, que o calor pode ser redutível, por exemplo. Mas o que acontece na verdade é que os avanços nas pesquisas científicas nos ampliam o arcabouço teórico de redefinição, no caso do calor, o termo redução, por exemplo, resulta da definição de

calor. As definições não eliminam, nem foram obtidas para eliminar as experiências subjetivas de calor (ou cor, dor, etc.) do mundo. Experiências subjetivas, assim como as objetivas, existem e continuam a existir como sempre existiram (SEARLE, 2006, P. 174).

Searle aponta que poderíamos não ter feito tais redefinições, como queria o bispo Berkeley³⁰, por exemplo, mas parece racional as fazermos e aceitar as consequências. Fazendo tais redefinições acabamos aumentando nossa compreensão e controle daquilo que entendemos como realidade. Afinal queremos saber como a realidade funciona e queremos entender casualmente. Por isso, tentamos adaptar nossos conceitos a natureza reunindo suas causas, como nos mostra Searle:

Simplesmente redefinimos fenômenos com características especiais em termos das causas subjacente. Parece então uma nova descoberta, que o calor seja *nada exceto* a energia cinética média do movimento molecular, e que, se todas as experiências subjetivas desaparecessem do mundo, o calor real ainda apareceria. Mas isso não é uma nova descoberta, é uma consequência trivial de uma nova definição. Tais reduções não demonstram que o calor, solidez, etc. não existiam realmente do modo que, novos conhecimentos mostram que sereias e unicórnios não existem (SEARLE, 2006, p. 175).

A pergunta agora é: não poderíamos reduzir a consciência igual fizemos com o calor? É claro, e poderíamos fazê-la, diz Searle, caso insistíssemos nisso. A dor é um bom exemplo, uma vez que poderíamos redefini-la, como padrões de atividade neurônica que causam sensações subjetivas de dor como fizemos com o conceito de calor, porém, reduzir a dor a sua realidade física ainda assim deixa de fora a experiência subjetiva da dor, deixa de fora o que é a dor, seu modo de existir, sua ontologia. Reduzir fenômenos ontologicamente subjetivos a fenômenos objetivos seria o mesmo que excluí-los, como nas pesquisas do Behaviorismo³¹,

³⁰ Filósofo irlandês e Bispo de Coyne (Irlanda) (1685-1753). Foi um dos grandes filósofos do início do período moderno e crítico de seus antecessores, em especial Descartes, Malebranche e Locke. Foi um metafísico famoso por defender o idealismo, a visão de que a realidade consiste exclusivamente de mentes e suas idéias. Aceitou o empirismo de Locke, mas não admite a passagem dos conhecimentos fornecidos pelos dados da experiência para o conceito abstrato de substância material. Por isso, e assumindo o mais radical empirismo, Berkeley afirma que uma substância material não pode ser conhecida em si mesma. O que se conhece, na verdade, resume-se às qualidades reveladas durante o processo perceptivo. Assim, o que existe realmente nada mais é que um feixe de sensações e é por isso que Berkeley dizia que “*ser é ser percebido*” (Downing, Lisa. "George Berkeley". In: THE TANDFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Publicado a primeira vez em 10 de setembro de 2004. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/berkeley/>>. Acesso em 23 jan. 2014).

³¹ O Behaviorismo é uma corrente de estudo psicológica que postula o comportamento como o objeto de estudo mais adequado da psicologia. Por vezes, se diz que "se comportar é o que os organismos fazem." Behaviorismo é construído sobre esta suposição e seu objetivo é promover o estudo científico do comportamento. O behaviorismo entende o comportamento por meio das unidades analíticas. As respostas e estímulos são investigados por métodos utilizados pela ciência natural chamada Análise do Comportamento ou Behaviorismo.

por exemplo, onde só existia o comportamento como objeto de estudo. O calor também foi reduzido, deixando as experiências subjetivas existentes de fora. Em parte a finalidade das reduções parece ser eliminar as experiências subjetivas e excluí-las da definição dos fenômenos da realidade, uma vez que estes fenômenos são definidos em termos das características que mais nos interessam para explicar a realidade de um objeto de estudo, de acordo com a argumentação de Searle.

Esta característica comum das reduções é uma redefinição da realidade e não da aparência, mas não há como podemos fazer esse tipo de distinção entre aparência e realidade no caso da consciência, uma vez que a aparência é a realidade. “Onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade” (SEARLE, 2006, p. 176).

Porque então, Searle quer apresentar a consciência como um fenômeno natural irreduzível, contrariando os outros fenômenos físicos? É preciso notar que muitas das experiências subjetivas são excluídas em muitos estudos da mente para dar uma “objetividade científica”. Como se deixar algo de lado, não analisar a ontologia de um objeto de estudo fizesse este objeto desaparecer. Aquele que não quer enxergar é o pior sego é o que dizemos no jargão popular. Searle não quer contrariar a física, objetiva, pois para ele a uma física subjetiva, as mentes, as experiências mentais conscientes da consciência, são uma prova, porque tem seu modo de existir subjetivo, em primeira pessoa, dependem do observador, que é o próprio sujeito, para que esses fenômenos existam.

Searle não quer e nem tenta contrariar o mundo, apenas que mostrar em sua pesquisa que o nosso modelo de fatos não pode reduzir a consciência da forma com que é realizado. A redução dos fenômenos físicos requer uma distinção entre aparência-realidade. Porque é assim que a ciência trabalha. Ela divide os fenômenos naturais nas suas reduções em “possuidores de uma realidade física objetiva” de um lado e do outro, como possuidores apenas de “aparências subjetivas”. Como se aquilo que existe subjetivamente não tivesse uma ontologia. O modelo de nossas reduções científicas fundamenta-se rejeitando a base subjetiva da epistemologia trocando a presença de uma propriedade com o componente básico dessa propriedade. Quando apreendemos sobre o calor, a luz, ou outra propriedade física que fazemos alguma redução, como o calor, por exemplo. Apreendemos através da sensação ou

Na história da psicologia a observação e descrição do comportamento fez oposição ao uso do método intitulado de "introspecção" (GRAHAM, 2011).

percepção. Depois definimos o fenômeno de uma maneira que é independente da epistemologia (SEARLE, 2006, p. 177).

É esse motivo que torna a consciência irreduzível, não é uma característica mística e inalcançável por nossa visão de mundo científica que torna a consciência irreduzível, antes, é porque as reduções que fazemos em ciência excluem as bases epistêmicas, as aparências e, não podem funcionar no caso das próprias bases epistêmicas porque, neste caso, as aparências são a própria realidade. Temos em ciência métodos de definição e esta é uma consequência trivial deste método. Não tem nenhuma consequência metafísica arrasadora a nossa visão de mundo científica. A visão de Searle não exclui a consciência do aparato fundamental da realidade, tão pouco retira a consciência como um objeto de investigação, fazendo-a sair de nossa visão de mundo. Apenas diz, que nossos métodos e procedimentos excluem a ontologia de fenômenos subjetivos durante seu processo de redução de fenômenos físicos objetivos. Simplesmente o que ocorre é que a consciência é irreduzível, porque a forma como fazemos nossas reduções em ciência, que é por definição, acaba por excluir a consciência de um determinado modelo de redução que optamos por usar. Esse modelo de redução exclui a consciência, afinal por meio deste modelo ela é irreduzível, no entanto, escolhemos usar esse modelo, não porque ninguém sabe o que está fazendo, e sim, porque escolhemos o modelo em vista da simplicidade, praticidades das soluções e objetividade na ciência (SEARLE, 2006, p. 177). Aqui é necessário salientar que Searle trata a irreduzibilidade da consciência de acordo com os modelos padrões de redução. Afirma que ninguém pode deixar de considerar a possibilidade de uma “revolução intelectual importante que nos daria uma nova – e atualmente inimaginável—concepção de redução, segundo a qual a consciência seria redutível” (SEARLE, 2006, p. 179).

Aqui nesta sessão nos interessa apresentar a consciência conforme o viés de Searle. Apresentei até aqui uma breve introdução do que Searle entende como consciência enquanto fenômeno biológico e sua definição, bem como seu ponto de vista sobre a irreduzibilidade da consciência a física. Agora é preciso mostrar as principais características da consciência, pois ela é tomada como um fenômeno biológico e fenômenos biológicos, certamente possuem características. O argumento empregado por Searle para identificação de uma característica é simples: há características não encontradas em formas patológicas (SEARLE, 2006, p. 184). Desta forma, passo agora a apresentá-las. Entre estas características, existem três aspectos da consciência que a diferenciam de outros fenômenos biológicos e, na verdade, de outros

aspectos do mundo natural. Os aspectos são a qualidade, a subjetividade e a unidade. Searle pensou que os três aspectos eram características distintas, no entanto, os aspectos estão inter-relacionados logicamente, porém, notou que é melhor tratá-los em conjunto, como farei nesta apresentação, pois são diferentes formas de uma mesma característica. “São inextrincáveis na medida em que o primeiro implica o segundo e o segundo implica o terceiro” (SEARLE, 2010, p. 56-57). Começarei apresentando o aspecto da qualidade.

Qualidade: cada estado consciente possui uma qualidade própria, como podemos notar por meio de exemplos de nossa experiência. A experiência que temos de tomar uísque, cerveja ou vinho é bem diferente de escutar um show ao vivo do Bob Dylan na beira da praia. Essas experiências tem uma característica qualitativa diferente de sentir um cheiro de “peido” no elevador ou avistar uma colisão entre dois automóveis da beira da estrada, ou ver o mar de uma montanha ao amanhecer. Estes exemplos podem ilustrar as diferentes qualidades das experiências conscientes que temos ao longo de nossas vidas, que parecem ser infinitas e, mesmo assim, cada uma delas com a sua qualidade própria.

Thomas Nagel (1974) escreveu a respeito, quando apontou que se os morcegos são seres conscientes, deveria haver algo que é *ser como* um morcego. Este aspecto da consciência a faz diferente de outras características, como um prego, um martelo ou um pedaço de madeira, por exemplo, pois não deve haver algo *como ser* um objeto desses. “Alguns filósofos descrevem essa característica da consciência com a palavra *qualia* e dizem que os *qualia* representam um problema específico” (SEARLE, 2010, p. 57). No viés de Searle consciência e qualia são os dois lados de uma mesma moeda e não, dois problemas diferentes, uma vez que a maioria dos filósofos pensam os qualia como sendo específicos para dor e cores, mas não para o pensamento em geral. No entanto no viés de Searle, essa concepção de qualia está errada. Um exemplo de que pensamentos possuem qualia, ou propriamente impressões qualitativas, é o fato de que quando pensamos que “um mais um é igual a dois”, não é possível descrevermos este pensamento consciente sem ser dizendo que estamos conscientes que “um mais um é igual a dois”. Se penso, em inglês, “one plus one equals two”, acabo notando que a impressão desse pensamento provoca em mim algo de diferente. Também podemos pensar, por exemplo, que uma mais um é quinhentos mil e noventa e nove. Agora o que importa deixar claro nesta apresentação de um importante aspecto da consciência que é a *qualidade* no viés de Searle. É que pouco importa dizer que pensamentos são ou não são *qualia*, afinal, isso depende da definição do que sejam os *qualia*

e da forma como Searle emprega o termo, “os pensamentos definitivamente são *qualia*”. (SEARLE, 2010, p. 58). Pensamentos no entender de Searle são *qualia* em vista desses três aspectos que estou apresentando, qualidade, subjetividade e unidade. Agora vejamos a subjetividade.

Subjetividade: estados conscientes só são conscientes se eles são experimentados por alguém, seja um ser humano ou um animal. Por isso, são subjetivos e mais, qualidade e subjetividade parecem ser características distintas, mas na verdade, segundo Searle, se compreendermos o aspecto da *qualidade* da consciência bem, esse aspecto implica na *subjetividade*. Para que um evento tenha um *qualia*, uma impressão de qualidade própria é indispensável que este evento exista a alguém que o experimente o este evento. Sem subjetividade não há experiência. Mesmo que diferentes experiências variáveis, isto é, relativas, sejam qualitativamente idênticas, ou seja, “se todas forem casos particulares de um mesmo tipo, cada experiência simbólica só poderá existir se o sujeito dessa experiência experimentar” (SEARLE, 2010, p. 59). Afinal o modo de existir, a ontologia da consciência é subjetiva.

Isso porque processos mentais conscientes tem esta característica especial que não encontramos em nenhum outro fenômeno da natureza. A consciência é subjetiva. Uma vez que a ciência com seus métodos de pesquisa são objetivos, a subjetividade, uma característica da consciência a torna muito confusa para análise das diversas ciências contemporâneas. Searle se refere à subjetividade como categoria ontológica e não como um modo epistêmico. Um bom exemplo do que Searle entende como subjetividade é a dor: agora estou com dor na minha mão, por exemplo. Quando afirmamos algo sobre as nossas dores, a “afirmação é completamente objetiva no sentido que é tomada verdadeira pela existência de um fato real, fato este que não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores” (SEARLE, 2006, p. 139-140).

As dores têm dessa forma possuem uma ontologia subjetiva de existir, por isso, Searle diz que as dores tem uma existência em primeira pessoa. Uma vez que para ser uma dor, precisa ser uma dor de alguém. Por isso afirma que se refere a subjetivo como sendo uma categoria ontológica e não a um modo epistêmico e, uma categoria subjetiva em primeira pessoa, pois depende do observador, sem observador as dores não existem.

De acordo com os argumentos de Searle sobre a irreducibilidade da consciência, podemos notar nesta apresentação do aspecto subjetivo da consciência que, as dores não são acessíveis a quaisquer observadores. Porque tem uma existência em primeira pessoa, note que aqui a consequência epistêmica clara deste ponto de vista. Sendo assim, por exemplo, a dor que eu sentisse em meu fígado seria minha, mesmo que ele fosse um fígado transplantado em mim e viesse de outra pessoa, ainda assim, mesmo que o fígado não fosse meu, a dor em meu fígado transplantado é minha, mesmo que o fígado não seja meu. Transplantes de fígado são possíveis, transplantes de dor não são. “E o que é verdadeiro em relação às dores é verdadeiro em relação aos estados conscientes em geral” (SEARLE, 2006, p. 140).

Interessante é deixar claro que embora você tenha o seu ponto de vista, e eu o meu, e eu e você em conjunto, podemos ter um ponto de vista que chamamos de objetivo, isto é, em terceira pessoa. Quando analisamos algo que não seja a minha ou a sua subjetividade. Como nós fazemos, por exemplo, ao ler minha dissertação. Dissertação que está na terceira pessoa, objetiva a nós dois, tanto na tela de meu notebook, ou impressa neste papel a sua mão. A dissertação está agora como a ciência diz que algo tem que ser para ser válido, em terceira pessoa, a dissertação é objetiva. Um objeto analisável em terceira pessoa. No entanto é preciso notar que meu acesso ao mundo, nem o seu, ou de qualquer outra pessoa se dá desta forma. Afinal nossa base epistêmica é a consciência. Acessamos o mundo sempre em perspectiva, embora o mundo não tenha perspectiva nenhuma. Portanto acessamos o mundo sempre da nossa perspectiva consciente. A ontologia da consciência, o modo dela existir é subjetivo, isto é, o meu acesso à realidade é sempre e de qualquer maneira sob o meu ponto de vista de primeira pessoa.

A *subjetividade* é uma característica da consciência que é a responsável pelos desacordos e irrisórios avanços nas pesquisas sobre o mental. Isso porque para Searle a mais de 50 anos o fracasso em chegarmos a um acordo sobre a subjetividade em psicologia e filosofia decorre de não aceitarmos um fato que para ele é inegável: a ontologia do mental é uma ontologia irreduzível de primeira pessoa (SEARLE, 2006, p. 141). O mundo descrito pela física, química e biologia é um mundo objetivo, sem ponto de vista, não é subjetivo, afinal é objetivo. Então como podemos harmonizar essa visão de mundo com esta característica impossível de eliminarmos da mente, que é a própria ontologia de nossos estados mentais?

Embora consideremos que o mundo é uma porção de partículas físicas que estão organizadas de forma sistemática. Essas porções de partículas físicas juntas é que chamamos

de sistemas. Alguns desses sistemas são biológicos e, a consciência tem uma forma de existir que é subjetiva. Alguns desses sistemas biológicos nada mais são do que “amontoados” de partículas físicas (sistemas). E alguns desses “amontoados” suportam a consciência. O problema é difícil, ainda mais se não o aceitarmos. Porque se tudo que imaginamos e pensamos exista de forma subjetiva em nossa mente, embora o mundo seja objetivo e sem ponto de vista. Como imaginar um mundo objetivo de acordo com algo que é irreduzivelmente subjetivo (consciência)?

Quando somos solicitados a compor uma visão de mundo ou uma imagem de mundo, nós a compomos com um modelo de visão. Tendemos, literalmente, a formar uma imagem da realidade, como se ela consistisse em porções de matéria muito pequenas, “as partículas, e então as imaginamos organizadas em sistemas, novamente com aspectos visíveis compactos. Mas, quando visualizamos o mundo com este olho interno, não podemos enxergar a consciência. Na verdade, é justamente a subjetividade da consciência que a torna invisível de uma forma decisiva. *Se tentarmos esboçar a imagem da consciência de alguém, acabamos simplesmente por desenhar a outra pessoa* (talvez com um balão na cabeça dela). *Se tentarmos desenhar a nossa própria consciência, acabamos desenhando o que quer que seja de que estejamos conscientes.* Se é a consciência a base epistêmica fundamental para atingir a realidade, não podemos atingir a realidade da consciência daquela maneira. Formulação alternativa: não podemos atingir a realidade da consciência da forma que, utilizando a consciência, podemos atingir a realidade de outros fenômenos (SEARLE, 2006, p. 137).

A consciência a primeira a conhecer as coisas, enxergá-las, etc. ela é o pilar fundamental da epistemologia. Comparemos com intuito de clarear a citação de Searle a consciência com a ideia de que a consciência é os nossos olhos. Nossos olhos veem o mundo, mas não veem a eles mesmos, a menos que utilizarmos um espelho para vê-los. Porém, isso não acontecerá com a consciência propriamente dita, uma vez, que se colocarmos nosso cérebro à frente do espelho, veremos uma bola de carne e nada mais. Estaremos vendo a consciência em seu macro aspecto. Se nos anestesiarmos, nossa consciência diminuirá, e podemos ir cortando pequenas partes de nosso cérebro em frente ao espelho antes de perder totalmente a consciência e matarmos, nosso cérebro, que é um órgão, órgão que “produz” em seus micros aspectos o macro aspecto que é a consciência. Isso porque enxergar a consciência é apenas introspecção. A subjetividade, isto é, a introspecção torna impossível enxergarmos a consciência, como podemos enxergar as outras coisas a nossa volta.

A subjetividade, a introspecção, ou a subjetividade consciente é a característica da consciência que não distingue a observação da coisa observada, por isso, um aspecto da consciência muito importante no viés de Searle, o a torna, por exemplo, irreduzível a realidade física, ao menos no modelo que queremos fazer, que é o de redefinição, como já vimos (SEARLE, 2006, p. 144). Feche os olhos e pense em uma árvore, para darmos um exemplo. O que você observa é uma árvore e não sua consciência, mas sua consciência é propriamente isso, com sua característica subjetiva. Sua consciência, por ser subjetiva não distingue percepção do objeto percebido. Porque quando você está de olhos fechados, fazendo a introspecção de uma árvore, não há uma distinção entre o que você percebe e o objeto que você percebe, eles são, em decorrência desta característica da consciência, únicos, a mesma coisa. Dessa forma, qualquer método de análise da consciência de forma introspectiva está fadado ao fracasso desde o início. E por essa razão “não é surpreendente que a psicologia introspectiva tenha malogrado” (SEARLE, 2006, p. 144).

Se não podemos fazer uma distinção do objeto percebido e da percepção na consciência quando estamos a tratar o aspecto da *subjetividade* da consciência, então qual a solução que teremos ao estudo da consciência pela ciência que é objetiva? A primeira coisa a se fazer, diz Searle, é reconhecer os fatos. Os fatos que precisamos reconhecer, ele diz, é que “os processos biológicos produzem fenômenos mentais conscientes e estes são irreduzivelmente subjetivos” (SEARLE, 2006, p. 145). Filósofos aponta Searle, ao lidarem com esse problema, inventaram um problema maior. Assim como temos uma metáfora do senso comum que entendemos como introspecção, o chamado “acesso privilegiado” acabou ganhando ênfase ao substituímos o modelo da visão da introspecção, pela metáfora *espacial* deste acesso que, sugere a consciência como sendo uma sala privada, que só o indivíduo pode entrar. Porém, se a sala, e o que é o que é observado fossem de fato duas coisas e não uma só poderíamos fazer distinções do que estamos a analisar, mas não é o que acontece. “Não posso fazer as necessárias distinções entre os três elementos: eu mesmo, o ato de entrar e o espaço que se espera que eu penetre” (SEARLE, 2006, p. 145).

Temos um modelo da realidade. Nosso modelo não acomoda esta característica da consciência. E este fenômeno existe, o fenômeno da *subjetividade*. Nosso modelo que está embasado na distinção entre percepção e objeto percebido não tem como funcionar para a subjetividade em si. O que Searle quer afirmar é que existe a subjetividade enquanto categoria ontológica. Se não aceitarmos, isto, que para Searle é um fato será impossível não deixarmos

de fora a consciência, se a tomarmos como um objeto de estudo científico, dentro do nosso modelo científico atual. Porque a subjetividade é irredutivelmente subjetiva.

Unidade: “é característico de estados conscientes não patológicos que se apresentem a nós como parte de uma sequencia unificada” (SEARLE, 2006, p. 187). Precisamos de exemplos, para poder dar conta da apresentação da explicação de Searle sobre o aspecto da *unidade* da consciência. Estou agora, por exemplo sentado na mesa da sala de minha casa, digitando minha dissertação no computador enquanto sinto o encosto da cadeira nas minhas costas e o ar do ar-condicionado em meus ombros, vendo a tela do computador e ao fundo a parede branca, isso, ao mesmo tempo que avisto minha gata branca indo para a cozinha, enquanto estou com saudades de minha esposa, que saiu a algumas hora e minha vontade de fumar é tanta, que sinto o gosto do tabaco na minha boca ao relatar minhas experiências conscientes. Não tenho uma experiência de sentir saudades de minha esposa e uma experiência em separado de vontade de fumar, e outra experiência em separado das minhas percepções visuais. Tenho todas estas experiências que acabei de relatar e muitas outras ao mesmo tempo, ou seja, “experimento todas essas coisas como parte de um único campo consciente unificado” (SEARLE, 2010, p. 60).

Estas minhas experiências conscientes ocorrem, segundo Searle, porque a *unidade*, aspecto este apresentado aqui, já faz parte da qualidade e da subjetividade apresentados anteriormente. Isso porque, imagine as experiências relatadas por mim e muitas outras experiências conscientes que possamos ter. Supomos que possamos dividi-las em partes, como por exemplo, 21 partes, são 21 experiências conscientes, mas não é isso que ocorre, temos uma experiência consciente unificada. As 21 uma experiências diferentes fazendo parte da mesma, que é estar vivo. Um estado consciente, no viés de Searle é por definição, unificado. A *unidade* decorre da “subjetividade e da qualidade, porque não é possível ter subjetividade e qualidade exceto nessa forma particular de unidade” (SEARLE, 2010, p. 60).

Quando digo uma frase, por exemplo, explicando algo a alguém, preciso, lembrar do que disse. Tenho que lembrar o início da frase, o meio e o final dela para que minha explicação faça sentido. Searle afirma que esta unidade da consciência funciona em pelo menos duas dimensões. Uma horizontal e outra na vertical. “Unidade horizontal é a organização de experiências conscientes por curtos espaços de tempo” (SEARLE, 2006, p. 187). Quando dizemos frases longas, temos ciência daquilo que estamos relatando ou pensando, mesmo quando o que dissemos, ou pensamos não está mais sendo dito ou pensado.

“Unidade vertical é uma questão de estar ciente simultaneamente de todas as diversas características de qualquer estado consciente” (SEARLE, 2006, p. 187).

A essência da consciência é composta pelo fato de ser subjetiva; qualitativa e unificada. O estudo é chamado de o problema da integração por diversos pesquisadores contemporâneos. Este ponto da pesquisa se justifica porque intuitivamente parece poder nos dar um norte do funcionamento da natureza da consciência, como diz Searle. Uma vez que da mesma forma que enxergamos muitíssimos estímulos visuais em uma única percepção, também, o cérebro, sugere Searle, também deve unir de alguma forma toda essa diversidade que constitui os nossos estados conscientes (SEARLE, 2010, p. 60-61). O problema, aqui parece ser uma espécie de problema mente/corpo e apresenta-se da seguinte forma: como essa diversidade química, física e biológica que está na terceira pessoa nas pesquisas sobre o cérebro pode produzir-nos experiências subjetivas conscientes? Agora, a sugestão de Searle é que seguindo esses aspectos da consciência combinados, como a subjetividade, a qualidade e a unidade. Nós teremos um projeto de pesquisa distinto. Isso porque a maioria dos pesquisadores da área, neurobiólogos etc. adotam o modelo chamado de blocos de construção. Que se resume a encontrar os correlatos neurais de nossos estados conscientes, dos elementos em específico do campo consciente, como, por exemplo, o das experiências que temos ao enxergar cores, para depois, a partir desses correlatos, construir todo o campo unificado tendo por base esses blocos (SEARLE, 2010, p. 62). A sugestão de Searle é que sua abordagem, que chama de campo unificado, o cérebro produz o campo unificado da subjetividade instantaneamente, de saída o campo, e não em blocos, pois o que se passa é apenas mudanças subjetivas qualitativas que já estão implícitas. Temos muitos estudos, pouca ideia de como funciona, isto é, como o cérebro produz este campo unificado ou este bloco que estão os cientistas a tentar construir para resolver o problema que intitulam como: o problema da junção. Kant³² já havia levantado o mesmo problema, chamando o fenômeno, isto é, a *unidade*, um aspecto da consciência na filosofia de Searle de a “unidade transcendental da apercepção” (KANT, 2001, p.135b)³³.

³² Kant (1724 a 1804) é geralmente reconhecido como o filósofo mais importante e influente da era moderna. Fonte de inspiração determinante do Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel) no século XIX. Detentor de uma filosofia “revolucionária”, Kant proporcionou uma doutrina não apenas histórica, mas também divisora de águas no pensamento “pré-moderno” e no pensamento genuinamente “crítico” (HANN, 2008).

³³ A letra “b” se refere as páginas da segunda edição da Crítica da razão pura traduzida pela fundação Calouste Gulbenkian.

Em fim, esta unidade produzida pela microestrutura de nosso cérebro parece produzir este campo unificado da consciência. Fazendo com que possamos compreender e entender o sentido, que cremos ser o normal de nossas experiências conscientes. Há muita relutância em aceitarmos a subjetividade como ontologia. A subjetividade é tomada somente como forma epistêmica, alerta Searle. Inúmeros filósofos e cientistas viram as costas para a subjetividade, como se ela não fosse um campo legítimo de investigação científica. No entanto, “qualquer manual de neurologia contém longas discussões sobre a etiologia e o tratamento de estados ontologicamente subjetivos, como dores e ansiedades” (SEARLE, 2010, p. 64).

2.9 Amarrando as coisas: Causação Intencional, Rede e o Background

Nesta última sessão pretendo apresentar brevemente alguns conceitos que considero complementares para entendermos a filosofia da mente de Searle. Busco dar com isso, uma visão sistêmica a seu conceito de consciência. Acontece que em sua filosofia da mente, existem alguns pressupostos subjacentes ao seu conceito de consciência que não foram apresentados anteriormente. Não fiz isso porque levei em consideração à didática (eficácia do entendimento) na apresentação dos conceitos e desenvolvimento dos conceitos mais relevantes a hipótese do projeto. Dado que os pressupostos que apresentarei aqui foram analisados detalhadamente por Searle, mas eles não serão considerados basilares para os objetivos desse projeto, talvez estes conceitos mereçam uma análise em por menor em um trabalho posterior. Aqui, meu interesse é apresentar de forma resumida a Causação Intencional, Rede³⁴ e o Background³⁵, dando sistematicidade e união aos conceitos já apresentados. Meu propósito é literalmente “amarrar as coisas” disponibilizando ao leitor maior compreensão da sistematicidade existente no conceito de consciência de Searle.

Começemos pela causação Intencional, o que é? Bem, Searle procurou naturalizar o conceito de Intencionalidade, fazendo da causalidade seu conceito de Causação Intencional. Note que Searle vê a causalidade (Causação Intencional) como um fenômeno do mundo físico, afirma que a causação é um fenômeno físico como qualquer outro, pois é uma característica do mundo real (Searle, 2002, p. 176). Mas como?

³⁴ Usarei Rede com o “R” maiúsculo sempre que estiver me referindo ao conceito de Rede.

³⁵ Usarei Background com o “B” maiúsculo sempre que estiver me referindo ao conceito de Background.

Antes de tudo, é preciso notar uma das ressalvas de Searle ao conceito filosófico de causalidade, que possui uma teoria metafísica entranhada, mesmo ela variando de um filósofo para o outro. O exemplo tomado à exaustão é o que diz respeito as bolas de sinuca se chocando durante uma partida de bilhar sobre um pano verde. Enxergamos a bola A seguindo seu trajeto até colidir com a bola B. No momento em que a bola B começa a mover-se em decorrência do choque da bola A nela, a Bola A começa parar. Dizemos disso, que a bola A causou o movimento da bola B.

Segundo a visão tradicional da causalidade, nós não vemos durante essa cena nenhuma conexão causal entre o primeiro evento e o segundo, isto é, entre a bola A e bola B não há nada para observarmos, exceto, um evento seguido de outro. Podemos observar a repetição desse tipo de evento de forma constante. Como observamos repetidamente podemos dizer que “os dois membros de pares estão casualmente relacionados, mesmo que não possamos observar relação causal alguma” (SEARLE, 2002, p. 156).

Da forma como observamos o exemplo utilizado na tradição filosófica, a nossa experiência nos autoriza a dizermos que existem eventos relacionados, porém, no viés de Searle a causação é uma característica real do mundo real, nós vendo-a, ou não, como um círculo, por exemplo, que é redondo independente da nossa experiência, como são as pedras, que não precisam de nós, para existirem. A noção de causação, uma vez que é um fenômeno natural do mundo, deveria ser vista de acordo com Searle, como diferente do conceito de causalidade da filosofia. Isso porque, a causação nada mais é do que um evento seguido do outro, onde não podemos discriminar as coisas uma vez que a causa e o efeito ocorreriam juntos, não separados, o começo e o fim estão inter-relacionados. Além disso, a causalidade entendida atualmente de acordo com o modelo de Hume considera que as causas e os efeitos “ocorrem em momentos distintos e não simultâneos e, logo, seriam eventos discretos, ocorrendo um após o outro” (CANAL, 2010, p. 191).

De acordo com a noção de autorreferência causal do conceito de Intencionalidade, as condições de satisfação dos estados intencionais se satisfazem apenas, quando de forma simultânea causam o restante das condições de satisfação. Muitos estados mentais como percepções, por exemplo, se ajustam ao mundo apenas da forma que o mundo cause o estado. Na percepção o mundo causa a percepção, uma vez que ele causa o estado a qual se têm o ajuste. “As intenções, por exemplo, apenas se ajustam ao mundo se o próprio estado causar o evento no mundo ao qual se ajusta, ou se realmente se fizer com que o mundo seja do jeito

que se quer” (CANAL, 2010, p. 192). Aqui, experimentamos, de acordo com Searle, realmente a relação causal. Não precisamos no viés de Searle, de nenhuma lei causal, para nos dizer, por exemplo, quando queremos chutar e chutamos uma bola, que nós causamos isto. Uma vez que nós experimentamos a experiência causal, já que sabemos que nós somos a causa da bola ter se movido, porque nós que a chutamos. Não experimentamos duas experiências, a experiência de agir, de mexer a perna e o movimento da perna, mas apenas uma: a própria experiência de ter mexido a perna estava causando o movimento da perna.

Searle encontra uma diferença clara entre sua teoria da Causação Intencional e a teoria tradicional da causalidade. Na teoria tradicional nunca temos experiência de causação, enquanto na dele, sempre temos a experiência da causação, pois nós somos os causadores da causação Intencional e mais, “toda experiência de percepção ou ação é uma experiência de causação” (SEARLE, 2002, p. 171). Aqui, a estrutura é lógica, ela é interna aos estados Intencionais que relacionam logicamente o conteúdo Intencional e suas condições de satisfação. A própria descrição depende das possibilidades lógicas das propriedades fenomênicas (relação lógica interna) dos eventos descritos. Uma vez que a relação é lógica, ela não depende de observadores, causas e efeitos estão relacionados nos estados Intencionais por meio da autorreferência (relação interna do conteúdo Intencional e condições de satisfação). Dessa forma, X causa Y, porém X e Y estão relacionados se e somente:

1. Ou (a) x é um estado ou evento intencional e y é as condições de satisfação de x (ou faz parte delas)
 2. ou (b) y é um estado ou evento intencional e x é as condições de satisfação de y (ou faz parte delas)
 3. se (a), o conteúdo intencional de x é um aspecto causalmente pertinente sob a qual ele causa y
 - se (b), o conteúdo intencional de y é um aspecto causalmente relevante sob a qual ele é causado por x
- (SEARLE, 2002, p. 169).

Como a causação Intencional funciona? Primeiro, nós experimentamos um evento A causando outro evento B, porque o evento causador A é o que determina a ocorrência do evento B. A causação Intencional ocorre quando temos a experiência, uma vez que a intenção determina a ocorrência de algo assim como a percepção. “Toda relação de causa seria aquela em que, na relação de um evento A causando outro evento B, uma coisa determinaria a ocorrência de outra. Para ele, a *noção básica* de causa seria a de *fazer alguma coisa acontecer*” (CANAL, 2010, p. 192). Estamos justificados a fundamentar a crença da

causação Intencional, segundo Searle, porque as relações causais existiriam independentes dos seres humanos, afinal, essas experiências seriam experiências de causação. Todas essas nossas experiências de percepção e ação tem como parte de seus conteúdos intencionais experiências de causação. O argumento Searle sobre a causação apresenta a experiência da ação e de percepção como a constatação de eventos causais. Afinal, observamos os eventos como relacionados e não, como uma sequência de eventos regulares. Temos cérebro e cérebros humanos são conscientes. A Intencionalidade é uma característica da mente produzida por cérebros de humanos conscientes, embora muitos estados mentais conscientes não são Intencionais. A Intencionalidade da mente nos dá a experiência da causação Intencional nas percepções e ações, que é o modo como a causalidade entre ações e percepções funciona. Porém, nossos estados Intencionais com direção de ajuste têm conteúdos que determinam suas condições de satisfação. Porém, estes estados com direção de ajuste não funcionam de forma “independente ou atomística, pois cada estado Intencional tem seu conteúdo e determina suas condições de satisfação apenas em relação a numerosos outros estados Intencionais” (SEARLE, 2002, p. 195). Agora vejamos como isso acontece, começo explicando o que Searle quer dizer com Rede.

A Rede nada mais é do que os muitos estados mentais Intencionais que temos e podemos ter ao longo de nossas vidas. Estes estados mentais Intencionais se relacionam entre eles de forma holística por meio da causação Intencional. Suponhamos que eu tenha a Intenção de ter concorrer a vereador em minha cidade. Normalmente, eu acreditaria, por exemplo, que o Brasil é uma república e que possui eleições periódicas, que nas eleições a vereador de minha cidade meu partido teria candidatos a vereador. Desejaria também, que meu partido me indicasse a concorrer às eleições e que as pessoas trabalhassem em minha campanha eleitoral e, que eu tivesse dinheiro para a campanha. Além de desejar que as pessoas votassem no número de minha legenda. Porém, talvez nenhuma dessas coisas seja essencial para minhas intenções de concorrer a vereador e, a existência de nada disso tenha sido causa do enunciado de que eu tenha Intenção de concorrer nas eleições, a vereador em minha cidade. Agora, sem uma Rede de estados Intencionais dessa forma, eu não poderia ter formado minha intenção de concorrer a vereador. Isso porque esta intenção se refere a inúmeros outros estados Intencionais que eu poderia ter. Esta minha intenção, só pode ser aquilo que ela é porque está junto de outras crenças e desejos. Além do que, na vida real, em qualquer outra situação que eu ou qualquer outra pessoa esteja, as crenças e os desejos são apenas parte de um complexo mais amplo de outros estados mentais. Há inúmeras intenções

que fundamentam outras intenções, além de esperanças, temores, ansiedades e antegozos, sentimentos de satisfação e insatisfações. Tudo isso, essa rede holística de inúmeros estados Intencionais inconscientes ou conscientes é aquilo que Searle chama de Rede (SEARLE, 2002, p. 196). Assim, para termos um estado Intencional, precisamos de muitos outros estados Intencionais que interajam entre si. Podemos com certeza ter, como Searle diz, uma ideia clara do que seja para um homem, como eu, me tornar vereador. Mas se eu dissesse que tenho a intenção de me tornar uma garrafa pet ou um isqueiro, não teríamos ideia do que estou intencionando, afinal, entre outras razões, “não sabemos como adequar uma tal intenção à rede” (SEARLE, 2002, p. 196).

Agora que expus sobre a causação Intencional e a Rede, apresentarei resumidamente o que Searle entende por “Background”. O que é Background? “O Background é um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda a representação” (SEARLE, 2002, p. 198). Representação é o termo que Searle utiliza como as diversas noções lógicas tomadas dos atos de fala. Vale lembrar que uma representação é definida por seu conteúdo Intencional (o que estiver pensando) e seu modo psicológico (crenças, desejos, percepções, ações, etc.). Quando o conteúdo Intencional for uma proposição completa, assim como nos atos de fala, nossas representações possuirão direção de ajuste. Essas direções de ajuste são determinadas pelo próprio conteúdo Intencional. Representações são estados Intencionais com direção de ajuste de suas condições de satisfação. Se eu estiver vendo uma formiga na parede, por exemplo, minha representação é um estado Intencional (percepção) com direção de ajuste (mundo-mente) de suas condições de satisfação (que exista de fato uma formiga na parede que esteja causando minha experiência visual: ver a formiga).

Se o Background é composto pelas capacidades mentais não-representacionais que temos, que são o que nos permite ter representações. O que são essas capacidades mentais não-representacionais? Para esclarecer, usemos exemplos. Suponhamos que eu vá à cozinha preparar um café para beber. O que seria necessário ocorrer, para que eu tivesse uma intenção dessas? Precitaria de recursos biológicos e culturais para ter esta intenção (ir até a cozinha preparar um café para beber) e até para ter a intenção de realizar esta tarefa (ir à cozinha preparar o café e realmente beber esse café). Esses recursos biológicos e culturais precisam ser divididos, como Searle sugere, ao menos em “Background de base” e “background local”. *Background de base* seria aquilo que faz com que nós seres humanos, seres humanos “normais”, em virtude de nossa constituição biológica. Podemos andar, pegar, ver, perceber, e

ter atitudes pré-intencionais que fazem com que nós tenhamos crenças básicas como levar em conta a solidez das coisas, fazer o café e mexê-lo com a colher, etc. Fazemos diversas coisas comuns do dia-dia, acreditando que objetos são sólidos sem nunca termos formulado uma crença de forma teórica, sobre isso, por exemplo. Geralmente pegamos as coisas na mão e pronto, não imaginamos, por exemplo, que as coisas que pegamos irão se dissolver, ou que elas podem ser líquidas, etc. O *Background local* seria as nossas práticas culturais: beber café, usar talheres, preparar coisas para comer beber e comer na cozinha e atitudes pré-intencionais que assumimos em relação a coisas como cozinhas, xícaras, dinheiro, reuniões sociais, etc.

Dessa forma, o background parece ser constituído de capacidades não representacionais (capacidades biológicas) e pré-intencionais (capacidades culturais). O Background é chamado por Searle de “a hipótese do Background.” Começou a tese com uma afirmação sobre o significado literal. A hipótese do Background se originou dessa afirmação, agora, Searle acredita que o que se usa para entender o significado literal também se aplica ao significado Intencional do falante e, “na verdade, a todas as formas de intencionalidade, quer linguísticas, que não-linguísticas” (SEARLE, 2006. P. 249-250). Em resumo, a tese pode ser expressa assim:

Os fenômenos intencionais como significados, entendimentos, interpretações, crenças, desejos e experiências só funcionam dentro de um conjunto de capacidades de *Background* que não são elas mesmas, intencionais (SEARLE, 2006, p.250).

Toda e qualquer representação, seja ela em linguagem, pensamento ou experiência só pode se tornar uma representação, isto é, um estado Intencional com direção de ajuste de suas condições de satisfação, se tivermos um conjunto de capacidades não-representativas (recursos biológicos e culturais). Estados Intencionais no viés de Searle só podem determinar *condições de satisfação* perante um conjunto de capacidades que não são intencionais, isto é, que não são elas mesmas, estados Intencionais.

Rede e Background não são a mesma coisa. Estados Intencionais não podem fixar condições de satisfação de maneira isolada, por isso trabalham em conjunto. A Rede pertence ao Background, porque o Background é o fundamento básico de nossas capacidades mentais. Nosso cérebro, para ter uma crença e um desejo, por exemplo, precisa ter uma rede, no sentido de Searle, completa de estados Intencionais (funciona de maneira holística).

Background é uma capacidade pré-intencional e pré-representacional e não propriamente um estado Intencional ou uma representação, tão pouco, vários estados Intencionais ou representações, antes, Background é aquilo que nos capacita a poder ter representações e estados Intencionais. Por isso, estados Intencionais, como por exemplo, significados, podem ter condições de satisfação diferentes, dadas diferentes capacidades de Background, “e nenhum estado intencional não determinará nenhuma condição de satisfação a menos que seja empregado relativamente a um Background apropriado” (SEARLE, 2006, p. 250).

Se eu estiver com vontade de tomar uma cerveja e comer um xis bacon em um bar nas redondezas da Universidade onde estudo. É necessário que eu tenha um enorme leque de outras crenças e desejos como, por exemplo, que há bares nas redondezas da Universidade onde estudo, que estes bares sejam locais de venda de bebidas, entre elas, cervejas, que bares costumam vender xis, que cervejas e xis bacon são coisas que podem ser compradas com o dinheiro que disponho, em determinadas horas do dia ou da noite. Esses tipos de estados Intencionais que utilizei como exemplo (crenças e desejos) podem ser aumentados ou diminuídos, dependendo da situação, indefinidamente. E aqui se põe o problema novamente e o porquê da tese do Background: mesmo que eu tivesse a paciência de relacionar todas as outras crenças e desejos que contribuem para constituir a Rede que põe sentido ao meu desejo de beber cerveja e comer um xis bacon em um bar das redondezas da Universidade onde estudo, ainda assim, restaria “o problema que me foi colocado pelo meu desejo inicial, a saber, que o conteúdo da intencionalidade não é, por assim dizer, auto-interpretativo” (SEARLE, 2006, p. 251). Porque o conteúdo da Intencionalidade não é auto-interpretativo?

Porque o conteúdo de meu estado Intencional está sempre sujeito a um número indefinido de aplicações possíveis (diferentes). O que é comer, beber, comer um xis, um xis bacon, beber cerveja, o que constitui um restaurante, etc.? Inúmeras questões podem ser levantadas. Estas noções que utilizei no exemplo anterior são todas elas constitutivas de inúmeras interpretações. Interpretações que não são determinadas pelo conteúdo do estado Intencional de maneira isolada. A rede toda que da suporte aos estados Intencionais, ainda assim necessita de um Background “porque os elementos da Rede não são auto-interpretativos ou auto-aplicáveis” (SEARLE, 2006, p. 251). O fundamento do Background está em que os estados Intencionais precisam de capacidades não-representacionais e pré-intencionais, como venho apresentando. Searle chegou a esta conclusão por meio de investigações independentes,

que com o tempo, acabaram produzindo nele a crença na hipótese do Background. Vejamos algumas delas:

(i) *A compreensão do significado literal*: compreender o significado literal das sentenças mais simples, as mais complexas requer um Background. Podemos notar isso, porque nas sentenças que pronunciamos, se nós alterarmos o Background pré-intencional; a mesma sentença com o mesmo significado literal irá determinar condições de verdade diferentes e condições de satisfação, mesmo sem que se altere o significado literal de uma sentença. Se mudarmos o contexto, o significado literal acabará determinando condições de verdade diferentes, além de tornar sentenças gramaticamente perfeitas, totalmente incompreensíveis.

Vejamos agora, alguns exemplos sobre o significado literal. Se eu digo, por exemplo, “Márcio abriu a porta”, “Marco abriu o ferimento do paciente”, “Márcio abriu um bar” e “Marco abriu a sessão”. Considere os seguintes exemplos de sentenças e note que a palavra “abrir”, em todas as sentenças tem o mesmo significado literal, embora o conteúdo semântico seja entendido de forma diferente em cada caso. Em cada caso desses as condições de verdade são diferentes, mas o conteúdo semântico continua o mesmo. Abrir um ferimento parece ser bem diferente daquilo que constitui normalmente abrir uma porta, um bar, uma sessão. Imagine se meu orientador me ordenasse a abrir a porta e, eu pegasse um bisturi seu e, começasse a cavoucar a porta até abrir um buraco nela. Eu teria obedecido a ordem, de forma literal? Searle acredita que não. Para interpretarmos o conteúdo semântico precisamos de mais do que suas expressões componentes e as regras que dispomos para combinar essas sentenças (SEARLE, 2002, p. 202-203).

Compreender parece ser, segundo Searle, mais do que apreender o significado, pois aquilo que entendemos, ou seja, compreendemos, vai além do mero significado literal. Afinal, também podemos ouvir, ler, ou falar sentenças onde apreendemos os significados que formam as sentenças e ainda assim, não vamos entender nada daquilo que estivermos falando, ouvindo ou lendo. Usarei o mesmo verbo “abrir” nos exemplos a seguir: “Márcio abriu a cascata”, “Marco abriu a lua”, “Márcio abriu Júpiter”. Se notarmos, a gramática das frases está perfeita, sabemos o que significam, cada palavra dessas sentenças. No entanto, não compreendemos absolutamente nada, isto é, não sabemos como interpretar estas sentenças. Sabemos o que é lua por exemplo, assim como sabemos o que é cascata e abrir, porém o que seria “abrir a cascata”, ou “abrir a lua”. O que podemos fazer, no caso destas sentenças é inventar uma

interpretação para cada uma delas, porém, isso significa ampliar o significado literal, portanto, o que se entende é mais do que o conteúdo expresso pelo significado literal da sentença (SEARLE, 2002, p. 202-203).

Searle conclui, desse tipo de afirmação que a conclusão é óbvia, embora seja muito cara as teorias clássicas do significado e do entendimento. As sentenças são entendidas mediante um contexto. Esse contexto diz respeito aos estados Intencionais. A Rede é composta de estados Intencionais e ela está sobre um Background (biológico e cultural) de capacidades e práticas sociais. Por isso não temos ideia do que seja abrir uma cascata, a lua ou júpiter, etc., pois não temos esse Background familiarizado.

(ii) A compreensão das metáforas; parece tentador pensarmos que existe um conjunto de regras ou princípios quer faça com que usuários de um idioma possam entender emissões metafóricas. As regras, por exemplo, que podemos carregar, não são algorítmicas. Existem sim, alguns princípios de semelhança na qual funcionam algumas metáforas, mas o há exemplos que podem demonstrar que existem metáforas e, até classes inteiras de metáforas, que funcionam sem nenhuma semelhança ou algo que esteja subjacente as metáforas.

Há inúmeras metáforas de sabor que utilizamos para traços de personalidade. “tal pessoa é amarga”, “doce”, “azedada” etc. Falamos metáforas que se referem também a temperatura, quase no mesmo sentido. A “festa foi quente”, “ela é frígida”, “seu amor é morno”, etc. Não há aqui uma semelhança literal entre a extensão do termo Y e aquilo a que se refere o termo X. Dizer que “a festa foi quente”, não tem semelhança literal nenhuma com nada quente e o caráter da festa. Para Searle não há nenhum princípio ou regra que possamos aplicar a estes casos a não ser que podemos fazer determinadas associações: são capacidades mentais não-representacionais (SEARLE, 2002, p. 207).

(iii) *Habilidades físicas*: aqui, um exemplo se faz necessário para entendermos a necessidade que Searle vê no Background. Pensemos em alguém apreendendo a dirigir. O aluno da autoescola recebe muitas instruções verbais do instrutor da autoescola. “Ajuste o banco”, “coloque o sinto”, “abaixe o freio de mão”, “gire a chave e ligue o carro”, “sempre ligue o farol baixo durante o dia, o alto somente à noite nas rodovias, quando for necessário”, “aperte a embreagem com o pé esquerdo e engate a primeira marcha sem tirar o pé esquerdo do pedal da embreagem”, “acelere gradativamente o acelerador e retire gradativamente o pé da embreagem até o carro começar a se movimentar”. Toda instrução dada ao aluno da

autoescola é uma representação da quilo que deve ser feito para dirigir. Cada uma das instruções funciona de maneira causal. Afinal elas são parte do conteúdo Intencional que irá determinar o comportamento do aluno. O aluno tenta regular o limite ente tirar o pé da embreagem e acelerar o carro para que este se ponha em movimento, sem que o carro apague. A causação Intencional está em jogo: “as instruções tem uma direção de ajuste mundo-palavra e uma direção de causação palavra-mundo” (SEARLE, 2002, p. 208).

Aprendemos a dirigir através de instruções explícitas e depois de um tempo passamos a repetir as instruções, passamos a guiar o carro sem nos lembrarmos das instruções, pois pegamos a prática e acabamos nos aprimorando no ato de dirigir. Com o tempo, não nos lembramos das instruções ao dirigir, apenas dirigimos, de forma quase automática. Segundo Searle, a visão cognitivista tradicional diz que as instruções são internalizadas e passam a funcionar inconscientemente, mas ainda assim as instruções funcionam como representações. Ainda segundo Searle, para os cognitivistas é de extrema importância que os conteúdos Intencionais funcionem inconscientemente, porque quando pensamos nas regras e nas instruções, por vezes os motoristas não pensam tão bem quanto antes: “Assim como a centopeia, que pensa sobre qual perna deve mover a seguir e fica paralisada” (SEARLE, 2002, p. 208), para o aluno da autoescola, também o melhor para ele é deixar as instruções funcionarem de forma inconsciente.

Mas Searle considera esse tipo de explicação implausível e procura sugerir uma alternativa. Por exemplo, na medida em que o aluno da autoescola se aprimora, ele não internaliza melhor as regras; o que acontece na verdade é que as regras, isto é, as instruções vão se tornando cada vez menos importantes, porque os nossos neurônios acabam assimilando o caminho das trilhas neurais. Searle aponta que as regras não ficam em nossa cabeça como conteúdos Intencionais inconscientes. O que acontece é que a atividade de dirigir de forma repetida cria aptidões físicas (caminhos das trilhas neurais). Dessa forma, as regras tornam-se irrelevantes, pois o caminho já é feito pelos neurônios. Como o jargão popular diz: “a prática faz a perfeição”. Não porque memorizamos de forma perfeita as regras e sim porque o corpo apreende a seguir de forma “cega” o caminho instruído pelas trilhas neurais inconscientes, não nos damos conta que seguimos automaticamente dirigindo, pois as regras ficam reclusas no Background biológico (SEARLE, 2002, p. 209).

De acordo com Searle, um grande número de filósofos reconheceu a espécie de fenômenos que ele intitula de Background, entre eles, Nietzsche e Bourdieu. Para

compreendermos o Background de forma simples, pensemos no exemplo de Wittgenstein do “quadro do homem caminhando para cima”. Este quadro pode ser interpretado, dada a nossa subjetividade, de diferentes formas. O homem pode estar descendo, escorregando, andando para trás, etc. Nada de intrínseco ao quadro pode impor a interpretação que tivermos dele: “A ideia do *Background* é que o que vale para o quadro vale para a intencionalidade em geral” (SEARLE, 2006, p. 252).

A afirmação de Searle em favor do Background é que, quando dizemos algo, nós como falantes não expressamos o significado daquilo que falamos, porque, para entender aquilo que emitimos ou escutamos, o significado dessas sentenças não pode determinar de forma exata aquilo que é dito. O Background é composto, mais precisamente, de uma capacidade neurofisiológica do cérebro. Fazemos coisas sem sequer notarmos de forma teórica seus valores de verdade, pois nem se quer duvidamos da verdade de algumas coisas, como por exemplo, o fato de muitos objetos serem sólidos. O Background nada mais é do que nossas capacidades neurofisiológicas determinadas pela prática social, pois nosso cérebro apreende a se comportar de forma diferente ao apreendermos uma atividade nova, por isso a prática dessa nova atividade acaba se tornando “automática” com o passar do tempo. É fácil notarmos isso, se prestarmos atenção em nosso comportamento. Estou com meu notebook em cima da mesa. Não pensei que ela era sólida para apoiar meu computador nela, apenas fiz isso e o mesmo ocorreu com meu braço apoiado, agora, na mesa e com meu corpo, que está sentado na cadeira, enquanto meus pés estão no chão. Moro no quarto andar e seria difícil eu subir até aqui sem a “intuição”, digamos assim, de que objetos são sólidos.

Searle quando se colocou a si mesmo a questão do Background (a mente como sendo um inventário de estados mentais, alguns conscientes, outros inconscientes), concluiu que a consciência não era essencial para os fenômenos mentais, tampouco para experiências de percepção; no entanto, o fato de os objetos serem por mim e muitas pessoas tomados como sólidos, como em meu exemplo acima, não é um fenômeno Intencional. Portanto, a ideia da rede como um aparato de estados mentais não funciona, uma vez que a solidez dos objetos parece ser parte do que Searle intitula de Background. A solidez dos objetos não é um fenômeno Intencional “da nossa Rede de estados mentais Intencionais” de modo algum, que poderíamos estar às vezes conscientes deles e às vezes não (SEARLE, 2006, P. 267).

A Rede é composta de todos os nossos estados Intencionais, quanto o Background não é, de modo algum, nenhum desses estados mentais Intencionais, mas antes o que nos

possibilita possuir tais estados, nossas capacidades neurofisiológicas. Afinal, em nosso cérebro existe uma enorme quantidade de neurônios e, por vezes, esses neurônios causam estados conscientes, incluindo aqueles que fazem parte de nossas ações. Falo português, mas quando estou dormindo não sei falar inglês inconscientemente ou dirigir meu carro. Isto significa dizer que muitas capacidades que temos não são estados mentais inconscientes, mas sim, que temos um Background composto de capacidades neurofisiológicas que nos habilita, entre muitas coisas a falar português e dirigir, quando estamos conscientes (SEARLE, 2006, p. 268).

Quando Searle diz “capacidades neurofisiológicas” está dizendo que em nosso cérebro temos uma realidade, realidade esta que é, antes de tudo, composta por todos os microelementos do cérebro, antes dessa realidade ser uma realidade psicológica: “Quando falamos em inconsciência, estamos falando das capacidades do cérebro para gerar consciência” (SEARLE, 2006, p. 269). Dessa forma, a Rede inconsciente é sim, parte do Background, uma vez que ela nos possibilita a ter estados Intencionais que estão inconscientes, no sentido de Searle, quando passamos a precisar dispor deles. A Rede tem a capacidade de causar nossos estados Intencionais conscientes. A afirmação de Searle de que para ter uma crença é necessário que este alguém possua outras crenças é rejeitada se fizermos uma distinção correta entre Background e Rede.

O Background se coloca claramente neste sentido: aquilo que precisamos para ter um pensamento consciente é poder gerar muitos outros pensamentos conscientes. O que esses pensamentos requerem para serem conscientes? Segundo Searle, inúmeras capacidades. Muitas das capacidades que temos nós adquirimos em forma de regras, outras mais são adquiridas biologicamente. O que Searle quer expor é que assim como apreendemos as regras para jogar carta, futebol, escrever, etc. nós não apreendemos regras para andar, tão pouco para pressupor de maneira não teórica que os objetos são sólidos. A distinção clara entre Background e Rede reside neste fato, uma vez que a Rede, por nos proporcionar estados Intencionais, nos ajuda a formular e aplicar regras, princípios e crenças. Por exemplo, quando estamos conscientes, ainda assim, precisamos para lidar com o mundo, isto é, aplicar nossas práticas conscientes de capacidades do Background (SEARLE, 2006, p. 272).

Em fim, temos mentes. Mas o que são elas para Searle? São os microelementos do nosso cérebro em atividade. Nossos neurônios e sinapses, etc. em ação causam nossas experiências mentais. Para ele, nossas crenças, desejos, medos, isto é, nossos estados mentais

de fato existem no mundo e estão localizados logo ali, em cima da nossa cabeça, no cérebro. Muitos desses estados mentais que temos são Intencionais, outros não. Os estados Intencionais formam uma Rede com outros estados Intencionais, que estão Inconscientes, mas que podem vir à tona, ou seja, tornarem-se conscientes sempre que for necessário utilizá-los. A causação Intencional torna isso possível, pois um estado Intencional pode interagir casualmente com os outros. A consciência é composta por todos os nossos estados mentais, sejam eles Intencionais ou não, mas que funcionam causalmente. A consciência é um fenômeno natural do mundo, assim como a fotossíntese e a digestão do nosso estômago. Quando vejo minha gata brincando no sofá, ela é meu objeto Intencional. Posso ter este estado mental Intencional, pois tenho muitos outros estados Intencionais sobre gatos, animais, sofás, brincadeiras etc. A Rede é esse conjunto de estados Intencionais inconscientes, que se tornam conscientes a qualquer momento e interagem através da causação Intencional, sempre que eu precisar deles em um pensamento realizado pelo meu cérebro. Meu cérebro tem capacidades biológicas e a mente, que é causada pelo cérebro, tem capacidades biológicas por causa do cérebro e culturais por causa do mundo com o qual interage. Adquiro essas capacidades mentais que formam o pano de fundo da minha consciência culturalmente, assim como outras capacidades eu acabo herdando biologicamente. Essas capacidades biológicas e culturais que disponho em minha consciência são o que Searle chama de Background. Através da ligação entre a Rede e o Background é que disponho de toda a diversidade mental que eu possuo para utilizar no mundo em que vivo.

Neste primeiro capítulo, busquei apresentar os aspectos mais fundamentais dos conceitos da filosofia da mente de John Searle. Apresentei o conceito de Intencionalidade em suas diversas formas e sua composição constituída de: um conteúdo Intencional e um modo psicológico. Vimos que nem todos estados mentais são Intencionais, pois nossas representações representam alguma coisa e que somente são estados Intencionais, as representações que representam algo no mundo além delas mesmas. O que não acontece com a ansiedade, por exemplo, que não tem objeto Intencional (conteúdo da Intencionalidade) ou a dor, que não se dirige a nada a não ser ela mesma. Posteriormente, apresentei o conceito de Naturalismo Biológico, que é a sua suposta solução ao problema mente/corpo. Mostrando que assim como os estados mentais Intencionais são realizados na e pela estrutura do cérebro o mesmo acontece com todos os estados mentais. Temos cérebro, para Searle, então temos mentes e as mentes são causadas pelos cérebros. Por fim, apresentei o conceito de consciência de Searle, mostrando que ele está fundamentado e amarrado por seus conceitos de

Intencionalidade, Naturalismo Biológico, Rede e Background. Agora buscarei apresentar os conceitos fundamentais da teoria da mente de Daniel Dennett para conseguir apresentar as críticas de Searle a Dennett no último capítulo e no que constituem essas críticas, a fim de argumentar em favor de que existem aspectos importantes nessas críticas a serem levados em conta no estudo da consciência nos dias atuais.

3 A CONSCIÊNCIA SEGUNDO DANIEL DENNETT

Daniel Dennett é considerado como sendo um dos mais importantes filósofos vivos. Nasceu em Boston, EUA, em 1942 e trabalha no Centro de Estudos Cognitivos da Tufts University. Dennett, como comumente é referido na academia, é um dos fundadores da Ciência Cognitiva (TEIXEIRA, 2008, p. 11). Neste capítulo, irei apresentar os conceitos fundamentais da filosofia da mente de Daniel Dennett para poder apresentar o seu conceito de consciência. Aqui meu propósito é mostrar como o conceito de *consciência* é tratado na obra de Dennett, ou seja, como ele é formulado, para conseguir mostrar os pontos que Searle considera falhos no último capítulo desta dissertação.

As teses e obras de Dennett que utilizarei e que fundamentam o conceito de consciência estão expostas em *Consciousness Explained* (a Consciência Explicada), de 1991, que é considerado, inclusive pelo próprio autor, como seu trabalho de maior relevância sobre o assunto (PAULO, 2012, p. 46). *Consciousness Explained* é fundamentada por conceitos expostos nos trabalhos de *Content and Consciousness* (Conteúdo e Consciência), de 1969, e *Intentional Stance* (a Postura Intencional ou Estratégia Intencional), de 1987, e em outros artigos sobre esses temas que foram escritos ao longo da sua carreira. Tomarei em consideração os pontos convergentes de sua obra com sua definição de consciência anterior a 1991, mas me aterei sobretudo à obra *Consciousness Explained*.

Como veremos, "consciência", para Dennett, é um termo que nos permite falar de nossos estados mentais internos, sem propriamente assumir que eles existem. Isso não é nada misterioso, afinal. Falamos de dragões, bruxas e sereias, e entendemos o que as pessoas falam quando elas emitem essas palavras. No entanto, dragões, bruxas e sereias não existem, não há nada no mundo que possa corresponder a essas entidades, que são tidas comumente como sendo apenas fantasias da mente humana. Essas fantasias são representadas em muitos filmes e na literatura em geral. Dennett parece defender que as noções da psicologia popular (que tomam crenças, sentimentos e sensações como estados fenomenológicos *qualitativos*) são como tais termos, termos vazios de significado (SEARLE 2002, p. 217). Nossos estados internos, qualitativos, aquilo que chamamos em filosofia da mente de *fenômenos mentais*, como crenças e desejos, consciência, mente, por exemplo, não existiriam, não ao menos como nós (e alguns filósofos da mente) acreditaríamos popularmente que existam. Estados fenomenológicos distintos e ontologicamente independentes seriam, com efeito, apenas mitos.

Como essas entidades não existiriam no mundo real, o que há, para Dennett, são apenas termos por meio dos quais veiculamos noções de psicologia popular; isto é, há apenas “mentais”, o idioma que empregamos quando dizemos que somos conscientes. Dennett não interpreta esses estados internos como sendo reais, e sim apenas como a maneira de falarmos de algo que não sabemos o que realmente é. Somos algo como iludidos por nossas experiências. A consciência, enquanto uma "entidade" é algo que está lá em algum lugar do cérebro, ou algo produzido por ele, realizada nele, etc, mas não é algo que pode ser encontrado. Na opinião de Dennett não há consciência separada do cérebro em lugar algum, não ao menos no que toca o entendimento e exatidão de estados mentais *internos qualitativos*. Estados mentais internos, como conceitos amplos, não são coisas passíveis de se conhecer, justamente porque são algo que inexiste efetivamente no mundo, tal como existem as pedras, rios, pessoas, animais. São um fruto histórico de um erro cartesiano. Com efeito, apenas fazem parte da nossa linguagem, de forma parecida como acontece quando falamos de gigantes, ciclopes e minotauros. Todo esse leque, essa diversidade mental que dizemos ter dentro de nossas cabeças, ou seja, em nossos cérebros, como crenças, desejos e intenções, são apenas termos que usamos para nos comunicar no mundo, para nos fazer entender quando estamos a expressar esses fenômenos mentais que Dennett intitula de “teatro cartesiano”, como veremos em uma sessão à parte.

Esse teatro seria um lugar no cérebro onde se passaria a nossa vida mental e que para Dennett não é um local real propriamente. Esse teatro se manifesta por meio de nossa comunicação no dia a dia, quando estamos falando dos sentimentos e pensamentos que temos, quando relatamos nossas experiências de pensamento (como, por exemplo, informando alguém que estamos com frio, isto é, quando dizemos: “Por favor, diminua a temperatura do ar condicionado, estou com frio!”). Para Dennett, a linguagem mentalista é muito útil. Porém, essa variedade de estados mentais parece remeter a um lugar no cérebro, onde a consciência se apresentaria tomando toda essa diversidade em conjunto. Mas essa visão da consciência enquanto uma entidade unificadora é apenas uma ilusão, um equívoco, conforme Dennett. Precisamos desfazer essas analogias equívocas, pois isso que acontece em nossas mentes, na verdade, na realidade empírica, não são a mesmas coisas que se passam nas imagens de uma televisão. Nossas experiências não são vistas por ninguém, não há um observador dentro de nós sentado assistindo TV.

Dennett não admite que a intencionalidade seja intrínseca, algo inerente à natureza do cérebro, causada por ele, muito menos que a intencionalidade seja um fenômeno existente no mundo real, objetivo, verificável na terceira pessoa, que possa ser conhecido pela ciência. A intencionalidade é apenas uma atribuição que damos ao comportamento, ou seja, às ações de animais e humanos, ou a qualquer outra coisa que possamos atribuir racionalidade, como os computadores, por exemplo, quando estamos jogando xadrez com eles, ou ainda, num jogo de videogame. Isso porque Dennett toma a risca o fato de que os termos intencionais caracterizam-se pela sua intenção (com s). Enquanto os termos não-intencionais são caracterizados pela sua extensão. Quando me refiro que irei me casar com uma alemã, por exemplo, minha intenção não é dizer que vou me casar com uma alemã, isto é, uma moradora da Alemanha, tão pouco nascida na Alemanha. O que estou dizendo é que ela é uma descendente alemã, seus ancestrais todos são da Alemanha, bem como os que se misturaram no Brasil, parecem serem todos descendentes de alemães também. A *intensão* para Dennett diz respeito ao significado que deve ser tomado individualmente e não de uma forma geral. As ciências naturais se referem à extensão dos termos, não podendo capturar os termos da linguagem comum como no exemplo dado sobre eu e minha noiva.

Além disso, a *terceira pessoa* é uma perspectiva da ciência muito importante no viés de Dennett, isso porque Dennett dá pouca importância, para não dizer nenhuma, aos aspectos subjetivos do indivíduo para o estudo da consciência, pelo fato de não serem determinados pela extensão, como disse. Conhecimento em terceira pessoa é o que podemos conhecer objetivamente, independente do ponto de vista de cada um. Diz respeito ao modo como devem ser os objetos analisados, estudados e investigados pela ciência. A consciência, entendida dessa forma, seria apenas uma cadeia de informações a se mover em nosso cérebro. Uma sequência de inputs e outputs que são processados continuamente e não têm um local específico onde esses processamentos, ou seja, as experiências e pensamentos no sentido de Dennett estariam acontecendo. Dennett tem um conceito sobre os conteúdos de nossa consciência e de nossa mente chamado de *postura intencional*. Conceito que não determina a intencionalidade como sendo intrínseca ou derivada; antes, a intencionalidade é apenas um termo vago e indeterminado em consequência da linguagem. Intencionalidade é um termo inexistente fora da linguagem da psicologia, pois a intencionalidade é uma fantasia, um mito, uma maneira que temos para explicar as relações de coisas a nossa volta.

Sendo assim, passo agora a apresentar este conceito, isto é, a *postura intencional* e a importância do conceito de *psicologia popular* na obra de Dennett, que é propriamente o lugar no mundo que Dennett dá as coisas que dizemos estarem acontecendo dentro de nossas cabeças, ou seja, os fenômenos mentalistas como crenças e desejos. É importante destacarmos que, para Dennett, esses fenômenos são de grande utilidade. Apresentarei o conceito de *postura intencional* e suas diversas formas, bem como a *psicologia popular*, na concepção de Dennett. Depois apresento o erro tradicional da filosofia da mente contemporânea no que tange aos estudos da mente em nossos dias para Dennett: o *teatro cartesiano*. Um mito que está, segundo Dennett, empregado em decorrência da herança do dualismo cartesiano que acabamos herdando sem nos darmos conta. O modelo dos *esboços múltiplos* é apresentado posteriormente, como sendo uma nova perspectiva para o estudo da consciência no sentido de Dennett, pois se opõe ao *teatro cartesiano*. Nas sessões posteriores a isso, veremos a consciência através de uma noção sobre a mente que é entendida como um *pandemônio*. A mente é um *pandemônio* acontecendo em nosso cérebro, que só funciona em consequência de sua teoria dos *esboços múltiplos*, como veremos que é a sua teoria antagônica ao modelo tradicional de estudos da consciência. Por fim, teremos de ver a consciência, e sua ligação e constituição de *memes*. Afinal a consciência é uma *Máquina Joyceana* em suas palavras, que evoluiu e está funcionando, rodando, assim como os memes, a todo vapor através da batalha dos muitos e muitos pequenos demônios (nossas mentes), que estão em nossos cérebros, como veremos nas sessões que se seguem.

3.1 Os sistemas intencionais: os termos da psicologia popular

Nas próximas sessões irei apresentar o conceito de *postura intencional* de Dennett, que estará atrelado à sua concepção de *psicologia popular* (folk psychology).³⁶ A postura intencional é a

³⁶ A *folk psychology* é uma expressão batizada por Dennett em 1981. É uma teoria sobre hábitos. Os hábitos que temos de explicar o comportamento das demais pessoas a nossa volta, quando recorremos a ideias que são comuns a nós, como *intensão*, crenças e desejos, por exemplo (TEIXEIRA, 2008, p. 33). Esse conceito tem, no mínimo, três diferentes interpretações para o seu significado, ainda assim, tem desempenhado um papel importante na filosofia da mente e ciência cognitiva nos últimos 50 anos. As três definições que mais são empregadas são estas: O primeira diz respeito a "psicologia popular" quando usada para se referir a um determinado conjunto de capacidades cognitivas que incluem, mas não se esgotam as capacidades de prever e explicar o comportamento. A segunda, quando o termo também é usado para se referir a uma teoria de comportamento representado no cérebro. De acordo com muitos filósofos e cientistas cognitivos, as capacidades cognitivas são sustentados pela psicologia popular. A terceira definição mais empregada esta ligada ao termo adotado pelo trabalho de David Lewis, onde a psicologia popular é vista como se constituído de coisas que podemos dizer ou apoiar sobre a mente de outras pessoas. David Lewis (1941-2001) foi um dos filósofos mais importantes do século 20. Ele fez contribuições significativas para a filosofia e é, na maioria dos campos que trabalhou uma leitura considerada essencial: filosofia da linguagem, filosofia da matemática, filosofia da ciência, teoria da decisão, epistemologia, meta-ética e estética (ZALTA, 2014).

posição que adotamos ao dizer que um sistema é intencional. É importante destacar que as diversas “coisas”, “entidades”, “estados mentais”, “fenômenos mentais”, que são comumente referidas em diversas áreas como a filosofia da mente, ciências cognitivas e a psicologia não são de fato, existentes, ou seja, não são coisas que *ocorrem* ou *estão* no cérebro, para Dennett. Na sua concepção de mente esses estados mentais são entidades fantasiosas, e isso equivale a dizer que não passam de termos da psicologia popular.

A psicologia popular é uma prática social adotada por diversos povos em suas relações sociais. Nós, seres humanos, utilizamo-nos seguidamente dos conceitos da *psicologia popular* quando interagimos socialmente procurando-nos fazer entender. Quando digo, por exemplo, a um amigo que amanhã vai chover, estou expressando minha crença de que vai chover. Mas se eu disser “*Acredito* que vai chover amanhã”, parece que estou não apenas expressando minha crença, mas relatando-a. A interpretação psicológica popular é de que estou informando a ele minha crença. Nesse caso, o conteúdo de minha frase parece incluir não apenas o estado de coisas que consiste em “chover amanhã” (algo que se vier a ocorrer, ocorre fora de mim), mas também meu estado mental, que ocorreria em mim e apenas e tão somente em mim.

Assim, faz parte de nossa psicologia popular que temos inúmeros fenômenos mentais, isto é, coisas que parecem estar acontecendo, privadamente, dentro de nossas cabeças. Quando digo que acredito que vai chover, por exemplo, estou relatando que está ocorrendo em mim um fenômeno mental e, acreditar é um desses fenômenos mentais, assim como desejos e intenções. Porém, de acordo com Dennett, toda essa variedade que intitulamos como sendo fenômenos mentais são apenas itens de nossa *psicologia popular*. Utilizamos esses itens no dia a dia; eles parecem ter uma função em diversas relações sociais. A psicologia popular é parte do que consiste em adotar uma *postura intencional* em relação a um determinado sistema.

O conceito de *sistema intencional* surge quando fazemos uso daquilo que Dennett entende como sendo a psicologia popular. Os termos mentais como crenças, desejos e intenções são utilizados por nós quando adotamos a postura intencional e relacionamos os diversos comportamentos das coisas a nossa volta. Dennett adota uma postura pragmática diante dessa diversidade de fenômenos mentais. Para ele, existe uma diferença entre o uso prático da psicologia popular e o estudo da relação entre a mente e o cérebro, bem como da consciência. Por isso essa diversidade de estados mentais que dizemos ter, como as crenças e desejos, não têm um lugar correspondente no cérebro ou em qualquer lugar, fora da

linguagem. Sua ontologia é teórica. A terminologia “mentalista” é constituída apenas de termos da psicologia popular quando adotamos uma *postura intencional*. O que ocorre no cérebro, para Dennett, é apenas um processamento de informações. Estamos sempre se posicionando e dizendo coisas do tipo: fulano deseja que *p*, sicrano acredita que *p*, beltrano percebe que *p*, etc.

A teoria de Dennett sobre a *postura intencional* tem uma proximidade grande com os conceitos apresentados por Gilbert Ryle³⁷ em *The Concept of Mind* (1949). Isso fica claro, uma vez que Dennett foi aluno de Ryle. Em *The Concept of Mind*, livro que, muitas vezes é tido como o inaugurador daquilo que hoje chamamos de filosofia da mente, na filosofia contemporânea, Ryle argumentava que não existe aquilo que costumeiramente intitulamos de fenômenos mentais. Não há nada, nenhum desses fenômenos mentais. Nada há no cérebro correlato a tais entidades mentalistas. Esses conceitos mentais, que Dennett diz serem termos de nossa psicologia popular, são no ver de Ryle apenas termos relacionados à disposição comportamental dos indivíduos. Quando dizemos que estamos com fome, estamos expressando apenas que estamos dispostos a buscar comida e comer, ou, que se eu enxergar comida e puder comê-la eu irei. O mesmo acontece quando nós dizemos que alguém tem uma crença. Estamos apenas prevendo uma determinada disposição comportamental, que está relacionada a essa crença que poderá ser manifesta em uma determinada situação.

Ryle utilizou este ponto de vista sobre as entidades mentalistas para provar que o dualismo cartesiano não passava de um mito. Esse mito possui uma forma inconsistentemente lógica para Ryle. Deveríamos, para evitar estes erros, exercer uma espécie de “exorcismo da linguagem”. Esse “exorcismo”, para Ryle, poderia diagnosticar nossas falhas ao tentarmos resolver o engenhoso problema mente/corpo, que não passaria de um pseudoproblema. Para Dennett, nestes casos e outros mais, estamos apenas utilizando psicologia popular e nada mais. Manifestamos a psicologia popular ao adotarmos a *postura intencional*, caracterizada por ser uma predição de comportamento (PAULO, 2012, p. 49).

³⁷ Gilbert Ryle (1900-1976) foi um filósofo inglês que publicou em diversas áreas da filosofia, principalmente em história da filosofia e na filosofia da linguagem. *The Concept of Mind* de 1949 é considerada sua mais importante e conhecida obra. Neste livro, Ryle desenvolveu duas tarefas. Primeiro, colocou o último prego no caixão do dualismo cartesiano. Em segundo lugar, como ele mesmo antecipou, sugeriu um substituto do dualismo, o behaviorismo filosófico, ou a filosofia da linguagem comum, como muitas vezes é visto seu trabalho. Embora Ryle seja visto como da mesma corrente filosófica de Wittgenstein e seus seguidores, ainda assim é considerado um tanto quanto diferente e difícil de caracterizar (EDWARD, 2009), in Gilbert Ryle: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/ryle>, acesso em 10/02/2014.

Dennett assume uma teoria antirrealista no que se refere à ontologia dos conteúdos mentais, mesmo não negando a utilidades para construções teóricas. Dessa forma, o que é um *sistema intencional*? Dennett pensou nas coisas que nos levam a atribuímos estados mentais aos humanos. Dessa forma, como iremos atribuir estados mentais, se não levarmos em conta a sua fala e a sua aparência física? Porque, por exemplo, poderíamos atribuir estados mentais como crenças e desejos a animais e robôs. Sendo assim, a racionalidade se torna uma base para fazermos tais atribuições. É a racionalidade que nos faz pressupor a existência de uma mente e a inteligência de um determinado organismo. Racionalidade, aqui parece ser entendida como sendo aquilo que os organismos ou dispositivos tem e que os capacitam a mudar o curso de suas ações. Uma vez que o ser é racional, ele passa a ser provido de uma mente, no sentido de Dennett. Porque para Dennett, tudo aquilo que possamos fazer uma reconstrução inteligível de suas sequências de comportamentos têm uma mente, afinal crenças e desejos, bem como, a próprias mentes não passam de ficções úteis, pois são construções teóricas, são fantasias para explicar coisas e nada mais. A racionalidade não é vista como uma propriedade de nosso sistema nervoso. A psicologia começa, no sentido de Dennett quando nos surge à ideia de um sistema intencional, que seu comportamento pode ser predito, afinal de contas, as mentes para Dennett são: “*Sistemas intencionais, construções teóricas úteis que permitem a interpretação do comportamento de organismos e máquinas*” (TEIXEIRA, 2008, p. 36). Dessa forma, parece que nós, os seres humanos, temos um grande poder de predição, pois somos capazes de lembrar, acreditar e conhecer coisas e, podemos atribuir comportamento inteligente a quase tudo, haja ver as histórias de ficção científica. Se a psicologia é uma teoria preditiva, como Dennett diz, a sua teoria dos sistemas intencionais também o é.

A postura intencional presume a racionalidade dos envolvidos na predição. Quando adotamos esta postura para animais, humanos ou computadores, por exemplo, nós estamos considerando estes objetos ou indivíduos, como possuidores de crenças, desejos e intenções e, que cada um deles faria o melhor para si, em seu agir, em cada situação.

Dennett chama os sistemas que adotamos tal postura de predição de comportamentos, que são considerados racionais e inteligentes, de *sistemas intencionais*. Estes sistemas nos permitem adotar uma postura, isto é, falar sobre eles como se tivessem uma intencionalidade intrínseca, algo real que produziria o seu comportamento, como sendo na verdade uma presunção. Nós presumimos apenas, que eles têm tal característica intencional e nada a mais.

Estes sistemas podem ser: sistemas cognitivos, sistemas intencionais, agentes racionais que podem vir a manifestar inteligência ou, como Dennett acredita que seja a consciência e que, dessa forma, estes sistemas intencionais presumivelmente utilizam representações, entre as quais autorrepresentações, para se comportarem no mundo físico de tais e tais formas (MIGUENS, 2001, p. 15).

Quando vemos um cachorro andando ao lado de uma ponte, por exemplo, não pensamos que o cachorro tentará se lançar na água e se matar. O cachorro pode ser visto como um sistema intencional, uma vez que ele se comporta de determinada maneira no mundo e se utiliza de representações. Além disso, o cachorro pode nos permitir adotar a postura intencional a ele, pois acreditamos que ele não irá se atirar da ponte, nem que irá correr propositalmente para debaixo das rodas de um caminhão que passa ao seu lado, pois pensamos nele com certa racionalidade e que o cachorro procurará o melhor e, não o “pioor” para si. Para Dennett isso é tudo que podemos saber sobre as crenças, desejos e outros termos intencionais no sentido de Searle. Para Dennett essa variedade mental é inexistente, pois se trata apenas de considerarmos ou não, um determinado *sistema* (no sentido dennetiano) como sendo capaz de possuir estados intencionais. Ao adotarmos a postura intencional não teremos de lidar com nada de indescritível, como por exemplo, os *qualia*³⁸, os quais Dennett não aceita. No cérebro, não existe nenhuma entidade dessas que possamos buscar, nada que possa corresponder a estas entidades mentalistas, pois a “*postura intencional* e adotada pelo observador em relação ao sistema, sendo resultante das nossas praticas sociais assim como do nosso entendimento de mundo” (PAULO, 2012, p. 50).

³⁸ Os *qualia* são sentimentos e experiências que nós temos que *variam* muito. Podemos dar alguns exemplos para melhor compreensão do que seja, como quando eu passo minha mão sobre pedras pontiagudas, por exemplo, ou em meu sofá molhado, o cheiro de que eu sinto de um peido, ou de uma rosa, ou de um uísque 18 anos, ou dores agudas que posso vir a sentir, ou enxergar uma cor vermelha brilhante de um carro ao sol, ficar extremamente irritado por não conseguir expressar o que sinto, um *qualia*, etc. Estes podem ser exemplos desses sentimentos variáveis que temos ou podemos ter. Em cada um desses casos, dessas experiências, eu sou o sujeito de um estado mental, estado mental esse que possui um caráter subjetivo muito diferente, que não pode ser confundido com qualquer outra coisa, pois essa experiência esse *qualia*, essa experiência subjetiva é destacada e diferente. Em filosofia, costumadamente usamos o termo “*qualia*” (“*quale*” no singular) para nos referirmos aos aspectos introspectivamente acessíveis, fenomenais de nossas vidas mentais. Neste sentido amplo do termo *qualia*, é muito difícil negar que existem os *qualia*. Existe um desacordo sobre o conceito que normalmente gira em torno da dúvida sobre os estados mentais, eles têm realmente *qualia*, ou se eles, os *qualia* são qualidades intrínsecas de seus portadores, uma vez que os *qualia* estão relacionamos com o mundo físico, tanto dentro, quanto fora de nossa cabeça. Os *qualia* são muito debatidos na filosofia, principalmente, porque este conceito, os *qualia* são fundamentais para uma compreensão adequada da natureza da consciência.” *Qualia* são o cerne do problema mente-corpo” (EDWARD, 2013) “*Qualia*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/qualia/>>. Acessado em 11/02/2014.

Como é salientada na dissertação de mestrado de Gustavo Vargas de Paulo (2012), a postura intencional sugere uma clara contradição. Uma vez que a postura intencional é uma predição do comportamento. E essa predição do comportamento, toma o critério de racionalidade de forma *apriorística*, já que os sistemas analisados diante da *postura intencional* ganham intencionalidade em vista de seu comportamento, que é tomado sempre como sendo racional. Assim, um animal procurará seu bem estar, a sua sobrevivência, por exemplo, e não a dor e a morte. É uma contradição clara se afirmarmos que as crenças atribuídas a um animal serão sempre verdadeiras, se a adoção da *postura intencional* é, ao mesmo tempo, adotada por um observador em relação a um sistema, observação essa que resulta como já disse de nossas práticas sociais, bem como de nossa relação com o mundo que experimentamos. Como atribuir crenças verdadeiras sempre se a observação da postura intencional resulta de nossa relação e experiência com o mundo? Muitas vezes sabemos que as pessoas estão enganadas e têm por vezes crenças falsas, por exemplo, posso acreditar que faz sol, quando na verdade está chovendo, então preciso ajustar minha crença ao que de fato ocorre no mundo.

Essa contradição é um engano, pois Dennett afirma que após todo esse longo processo da seleção natural onde às espécies evoluíram. Se as crenças em sua maioria fossem falsas e não verdadeiras, como a postura intencional adotada pelo observador de algum comportamento, presume que o são, as espécies não teriam evoluído, antes disso, teriam se extinguido. Portanto, um sistema intencional não poderia ter a maioria de suas crenças falsas, porque as crenças falsas tem por fundamento uma crença que antes é verdadeira e “um sistema com a maior parte das crenças falsas seria irracional, o que contrariaria o pressuposto pragmatista de que todo sistema intencional e dotado de razão” (PAULO, 2012, p. 51). E ainda, essas crenças não são de fato, verdadeiras nem falsas, são apenas atribuições de comportamento intencional a sistemas de forma holística, como um todo, onde esses sistemas têm é claro, uma interação com seu meio ambiente. Já que as crenças são atribuições que fazemos a um possível sistema intencional, existe uma regra fundamental que precisamos seguir, no que diz respeito aos *desejos*, para que se possam fazer predições corretas ao adotar a *postura intencional*:

Note-se também que a regra interage com a atribuição de desejos. Como nos atribuímos os desejos (preferências, metas, interesses) a partir dos quais traçaremos uma lista de crenças? Nos atribuímos os desejos que o sistema *deve* ter. Esta é a regra fundamental. Ela prescreve, como primeiro passo, que nos atribuímos às

peessoas os principais desejos, ou os mais básicos: sobrevivência, ausência de dor, alimento, conforto, procriação, diversão.³⁹ (DENNETT, 1996, p. 20, tradução nossa).

A abordagem dada por Dennett à psicologia popular permite que possamos adotar a postura intencional como meio de prever o comportamento intencional de diversas coisas. O que significa que a postura intencional assume um ponto de vista antirrealista para com os termos da psicologia popular. Crenças e desejos, bem como os demais conceitos mentalistas que são propriamente os termos da psicologia popular, não existem fora do local onde são criados, a saber, os *jogos de linguagem*.⁴⁰ Esse é um contraste da tradição pragmática de Dennett, que não aceita os termos mentalistas como entidades reais, assim como pensam Searle e Fodor⁴¹, por exemplo. Estes últimos tentam entender os termos da psicologia popular

³⁹ Note also that the rule interacts with the attribution of desires. How do we attribute the desires (preferences, goals, interests) on whose basis we will shape the list of beliefs? We attribute the desires the system *ought to have*. That is the fundamental rule. It dictates, on a first pass, that we attribute the familiar list of highest, or most basic, desires to people: survival, absence of pain, food, comfort, procreation, entertainment. (DENNETT, 1996, p. 20)

⁴⁰ Jogos de linguagem é um conceito que foi trazido por Wittgenstein, onde a linguagem não é vista mais como uma coisa morta em que cada palavra representa algo de uma vez por todas e ponto final. A linguagem é vista como uma atividade humana, e atividades humanas são situadas culturalmente bem como historicamente. As gírias empregadas por jovens, por exemplo, podem ser bons exemplos disso, uma vez que é fácil de notar, que os adolescentes gostam de empregar termos diferenciados nos grupos sociais que eles interagem, porém, fora de seus grupos, poucas vezes, se não, nenhuma vez, são compreendidos. Dizem: “da hora” ou “muito tri” substitui em muitos grupos a palavra “legal”, ou gírias que já foram usadas como, “bacana” por exemplo. A forma como o ser humano emprega seu vocabulário sempre dependerá do lugar onde se vive. “A ideia de jogos de linguagem rompe com a visão tradicional de que aprender uma língua é dar nomes aos objetos. Imagine que você está em um passeio turístico e se perdeu de seu grupo. No lugar em que você está à população só fala o idioma local, que você desconhece. Como você faria para se comunicar? Talvez você tentasse se comunicar primeiro por mímica ou tentasse desenhar o que queria. Os nativos fariam alguma coisa na língua deles e você talvez repetisse na esperança de estabelecer algum laço de comunicação. Talvez com um bocado de paciência vocês acabassem se entendendo e essa história acabaria tendo um final feliz. Naturalmente, ocorreriam muito mais equívocos do que acertos, isso porque mesmo gestos que para nós são banais como acenar a cabeça, podem significar coisas muito diferentes em outra cultura” (SILVA, 2007). Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/filosofia-da-linguagem-4-wittgenstein-e-os-infinitos-jogos-de-linguagem.htm>, acessado em 21/02/2014.

⁴¹ Jerry Alan Fodor (1935) é um filósofo e cientista cognitivo norte americano. Atualmente é professor de Filosofia na Universidade de Rutgers, em Nova Jersey. É autor de muitas obras no campo da Filosofia da Mente e Filosofia Cognitiva. Foi ele quem lançou as bases para a modularidade da mente e da linguagem do pensamento. Este conceito de *modularidade* tem grande importância nas ciências cognitivas e apareceu em filosofia e psicologia no início dos anos 1980, após a publicação do livro de Fodor que foi uma inovação na época. Esta obra chama-se *A modularidade of Mind* (1983). Após esses vários anos em que o "módulo" e seus cognatos entrou no léxico da ciência cognitiva, a paisagem conceitual e teórica nesta área mudou dramaticamente. Em especial é preciso dizer que a isso se deve o desenvolvimento da psicologia evolutiva, onde se argumenta que a arquitetura da mente é mais penetrante do que a perspectiva modular que Fodor pensou pode permitir. Fodor (1983, 2000) traçou a linha da modularidade em sistemas de baixo nível subjacentes, com percepção e linguagem, os teóricos posteriores ao seu trabalho como Carruthers (2006) afirmam que a mente é modular por completo, isto é, até inclusive os sistemas responsáveis pelo pensamento de alto nível. O conceito de modularidade também tem desempenhado um papel nos debates recentes na epistemologia, filosofia da linguagem, e outras áreas fundamentais da filosofia, pois a modularidade é uma ferramenta de grande utilidade para pensar sobre a mente (ROBBINS, 2010), disponível em "Modularity of Mind", *The Stanford Encyclopedia*

como coisas que se referem a fenômenos reais, que são causados pelo cérebro. Por isso, ao contrário desta tradição analítica americana que Searle e Fodor representam, Dennett trás consequências profundas para as análises das informações que se realizam no cérebro, diante das pesquisas dos fenômenos em primeira pessoa, ou seja, de um ponto de vista subjetivo, como parece ser o caso da *consciência*.

Dennett não acredita existirem as *entidades mentalistas*, isto é, os termos da *psicologia popular*, como crenças e desejos, por exemplo, não possuem uma ontologia extralinguística, pois são apenas fenômenos da linguagem e nada mais. Na opinião de Dennett não há nenhum lugar ou coisa, no cérebro, que precise ser encontrado para se deparar com essas entidades, que são chamadas costumeiramente de fenômenos mentais. Por outro lado, isto não significa que Dennett pense que sua obra seja de uma negação *behaviorista* completa. Afinal para Dennett a psicologia popular é útil em seu ponto pragmático, pois ela deve ser usada, bem como analisada enquanto um fenômeno social, que é sim real, dado que em sua opinião a psicologia popular nos auxilia a interagir interpessoalmente e com o mundo em que vivemos. Isso porque a mente e a consciência em si mesmas, não os termos mentalistas da psicologia popular, antes, a sua multiplicidade de mecanismos cerebrais, advém de um leque de degraus evolutivos. Dessa forma, tanto a mente quanto a consciência, são no viés de Dennett um fenômeno real, que é muito complexo e, apresenta a sua importância em ser analisada, por estar “muito além do comportamento observável, sendo seu intrincado processo de manipulação de representações e informações, o seu definitivo objeto de estudo” (PAULO, 2012, p. 51). Agora vejamos a postura intencional que deve ser adotada, segundo Dennett, a tudo aquilo que é entendido como sendo um sistema intencional, isto é, que podemos atribuir intencionalidade a ele.

3.2 A postura intencional: uma pressuposição utilitarista da mente

A postura intencional é o meio a qual Dennett diz que podemos prever o comportamento de sistemas intencionais, sistemas intencionais são sistemas que tem mentes, que pressupõe certa racionalidade. Diante esta postura, assumimos que os sistemas intencionais desejam atingir metas, eles querem coisas e conhecem como conseguir essas coisas, que esses sistemas acreditam nas consequências lógicas de suas ações, como por exemplo, meu gato, ele não se atira da janela do meu apartamento que fica no quarto andar, pois sabe que a queda é perigosa.

Assim, antes de partirmos para exposição da tese de Dennett que a *intencionalidade intrínseca*, ou *genuína* não existe, pois decorre de pura indeterminação⁴². Antes o que ocorre é uma postura racional que tomamos frente a outros agentes que pressupomos certa inteligência e racionalidade, os sistemas intencionais. Antes de esboçar sua tese, preciso ressaltar que existem três pontos sobre o *conceito* filosófico do mental elaborado por Dennett, intitulado de “postura intencional” que me utilizarei aqui para facilitar o entendimento e apresentação do conceito de Dennett, afinal de contas, os sistemas intencionais como mostrarei, possuem três aspectos básicos de sua teoria “geral” sobre a predição de comportamento intitulada de a *postura intencional*, que assumimos perante os *sistemas intencionais* que estiverem sendo preditos.

O primeiro ponto é que essa teoria dos sistemas intencionais que são preditos por uma postura intencional adotada pelo observador aparece em diversos trabalhos de Dennett e vem sido mantida em suas análises recente sobre o que seja uma mente, bem como a consciência. Segundo, aqui utilizaremos *The Intentional Stance* (A Postura Intencional), *Tipos de Mentes* (Kinds of Minds) e o artigo intitulado *Sistemas intencionais* (Intentional Systems) para fazer a apresentação do conceito. Terceiro, neste último, o artigo *Sistemas intencionais*, Dennett distingue três tipos de postura para se entender, explicar ou predizer o comportamento de quaisquer organismos ou estruturas, que são eles: a *postura intencional* (“intentional stance”), a *postura de planejamento* ou projeto (“design stance”) e a *postura física* (“physical stance”) (DENNETT, 2006, p. 34-35).

3.3 A postura física

A *postura física* é o modo interpretativo do comportamento de um sistema ou estrutura qualquer, com base no conhecimento que dispomos das leis físicas e de suas propriedades (DENNETT, 1996, p.16). Pense, por exemplo, em um balão de gás que está voando bem alto e estoura no ar e, seus retalhos ou restos, estão se dirigindo na direção do solo (estão caindo). Podemos dizer que a queda dos restos do balão em direção ao solo pode ser explicada utilizando o conhecimento que dispomos das leis físicas (no caso, a lei da gravidade) e de suas

⁴² Ao ver de Dennett a intencionalidade intrínseca, ou genuína é um termo vago, isto é, a intencionalidade é um conceito indeterminado. Segundo Dennett, a concentração do estudo da intencionalidade se dá geralmente como a entendemos, segundo a intencionalidade humana. Portanto, a intencionalidade é vista como sendo, os conteúdos de nossos pensamentos, porém, fazemos este estudo através da linguagem e isso gera uma certa resistência as teorias evolucionistas da mente, forçando entendermos a intencionalidade com uma distinção que é injustificada. Se aceitarmos que há de fato intencionalidade intrínseca e intencionalidade derivada ou atribuída (MIGUENS, 2001, p. 180).

propriedades (peso ou massa). Assim, a estratégia básica da postura física é o método padrão das ciências físicas. Segundo Dennett, todas as coisas que não são vivas (animais humanos, não-humanos, etc.) e que não são artefatos, como por exemplo, calculadoras, termômetros, micro-ondas, televisões, geladeiras, liquidificadores etc. Nessa perspectiva física de um sistema em questão, o que importa é apenas nos atermos nas leis da natureza sobre o estado físico de um objeto particular (TEIXEIRA, 2008, p. 44).

A postura física é a estratégia disponível para coisas físicas que não são artefatos, como por exemplo, pedras, madeiras, água, baldes, etc. Coisas que imaginamos sem nenhuma intencionalidade, embora sejam sistemas físicos, mesmo artefatos ou organismos vivos como as plantas, por exemplo, possam ter seu comportamento ou funcionamento explicado e predito a partir da postura física (DENNETT, 1997, p. 32-33), embora esta não seja a postura mais adequada para artefatos. Isto é, não importa se aquilo que está caindo em direção ao solo, ou de cima de uma ponte na água são os restos de um balão, uma calculadora, uma gota de chuva, uma pedra, ou uma pessoa caindo de um avião. Procederemos da mesma maneira do que com os restos do balão ao tentarmos predizer sua trajetória na direção do solo (com base nas mesmas suposições). Nós levamos em conta sempre para predizer seu comportamento as propriedades e leis físicas.

3.4 A postura de projeto ou planejamento

Essa postura consiste em predizer o comportamento de qualquer coisa com base no seu projeto geral. Suponhamos que eu tenha acabado de ganhar uma calculadora nova, o último lançamento do mercado, de modo que eu não esteja familiarizado com seu funcionamento, como eu estaria com calculadoras mais simples, como por exemplo, a que possuo como aplicativo em meu celular. Mesmo assim, é quase certo que depois de algum tempo de investigação eu já esteja em condições de operar normalmente a calculadora que acabo de ganhar. Fazemos isso a partir da análise de suas teclas e, antes, da análise do seu projeto, isto é, do seu *manual*, poderemos predizer com certa segurança que se apertarmos a ‘x’ seguida da tecla ‘y’ ocorrerá ‘z’, sem que seja necessário arrolar para as leis físicas que determinam seu funcionamento ou para a natureza do material de que esta calculadora é feita.

Ora, isto só é possível por que a estratégia básica da *postura de planejamento* consiste em supor que a calculadora foi projetada de maneira tal que ela irá funcionar perfeitamente (PORTO, 2012). Seu projeto permite isso, permite que a utilizemos e, o mesmo acontece com

os rádios e televisões, por exemplo. Neste sentido, podemos dizer que a *postura de projeto* encerra um interessante atalho linguístico para explicar e predizer o funcionamento ou comportamento de certos artefatos quando comparado à *postura física*, como acabamos de ver. As predições da *postura de projeto* dependem exclusivamente do conhecimento do projeto geral da estrutura em questão. Não precisamos dar muita (ou nenhuma) atenção aos detalhes enfadonhos indispensáveis às predições baseadas na *postura física*. Pouco importa o peso ou o material de que é feito uma calculadora para que a utilizemos, basta sabermos como foi feito tal artefato para utilizarmos ele, seja um calculadora feita de ferro, pau, ou plástico, por exemplo. A *postura de projeto* é um atalho que todos nós fazemos uso rotineiramente (DENNETT, 1997, p. 34). Basta lembrar que, todos os dias, ligamos e utilizamos coisas, artefatos em nossas casas, como os eletrodomésticos, supondo sempre que eles irão funcionar segundo as especificações, isto é, de acordo como foram projetadas para funcionar. Um ventilador, por exemplo, foi projetado para ventilar e não para pegar fogo, embora efeitos colaterais, como problemas na corrente elétrica danificada onde o ventilador estiver ligado, possam ocorrer. Por isso, é importante notarmos que as predições realizadas com base na postura de um projeto envolvem maior risco, do que as que se baseiam na postura física apenas. Isto se deve, segundo Dennett, aquilo que ele denomina como sendo hipóteses adicionais: que meu aparelho de micro-ondas seja projetado da forma que eu suponho que seja; que ele irá funcionar segundo o estabelecido em seu projeto, entre outras coisas (DENNETT, 1997, p. 34).

3.5 A postura intencional

Esta postura é a estratégia que nos auxilia no desafio de predizer o comportamento de organismos ou sistemas mais complexos, como o comportamento do ser humano em vista do cérebro ou um computador que joga xadrez, pois tanto a postura física quanto a postura de planejamento mostram-se inadequadas na opinião de Dennett para prevermos a estrutura desses sistemas mais complexos (DENNETT, 1998, p. 5).

Dennett possui um livro dedicado a essa estratégia preditiva do comportamento intitulada de a “postura intencional” no livro intitulado, precisamente de *The Intentional Stance*. Neste livro, Dennett define a *postura intencional* da seguinte forma:

[...] primeiro decide-se tratar o objeto cujo comportamento se quer prever como um agente racional; depois imagina-se que crença esse agente devia ter, dado o seu lugar

no mundo e o seu objetivo. Imaginam-se também os desejos que deveriam motivar, com base nas mesmas considerações, e finalmente, prevê-se que este agente racional atuará por forma a alcançar os seus propósitos, à luz das suas crenças. Um pouco de raciocínio prático a partir do conjunto escolhido de crenças e desejos fornecerá em muitas – mas não todas – ocasiões uma decisão sobre o que o agente deveria fazer; é o que conseguimos prever que o agente fará.” (DENNETT, 1996, p. 17) 43.

Em *Tipos de mentes*, Dennett retoma o mesmo ponto afirmando que:

A Postura intencional é a estratégia de interpretar o comportamento de uma entidade (pessoa, animal, artefato, qualquer coisa) tratando-a *como se fosse* um agente racional que governa suas escolhas de ação por uma consideração de suas crenças e desejos. (DENNETT, 1997, p.32).

Pode-se dizer dessas afirmações de Dennett que a estratégia básica da *postura intencional*, segue a mesma estratégia da psicologia popular, diga-se de passagem – consiste em atribuir racionalidade aos sistemas e estruturas tendo em vista prever seu comportamento (PORTO, 2012). As estruturas cujo comportamento pode ser entendido a partir da postura intencional são chamadas por Dennett como sendo sistemas intencionais (“intentional systems”) (DENNETT, 1997, p. 31). Inversamente, um sistema intencional é, então, toda estrutura, artefato ou organismo, cujo comportamento pode ser explicado e/ou predito a partir da *postura intencional*. Por conseguinte, o que caracteriza um sistema intencional é ele poder ser interpretado como um sistema com crenças e desejos relativamente à tentativa de alguém poder prever ou explicar seu comportamento ou funcionamento. Esses sistemas intencionais que procuramos prever o seu comportamento, nos utilizando para isso da psicologia popular, inculcando neles crenças e desejos, para aplicarmos tal postura a eles. Isso ocorre porque Dennett observou que os sistemas intencionais, tais como, cães, gatos, crianças, adultos, baratas ou formigas, por exemplo, no sentido da *postura intencional*, exibem *intencionalidade* (DENNETT, 1997, p. 38).

⁴³ Original: [...] first you decide to treat the object whose behavior is to be predicted as a rational agent; then you figure out what beliefs that agent ought to have, given its place in the world and its purpose. Then you figure out what desires it ought to have, on the some considerations, and finally you predict that this rational agent will act to further its goals in the light of its beliefs. A little practical reasoning from the chosen set of beliefs and desires will in many—but not all—instances yield a decision about what the agent ought to do; that you predict the agent *will* do.

A atribuição de estados mentais, de intencionalidade, a um sistema intencional é feita fundamentalmente por meio de sentenças. Estas sentenças contêm *attitudes proposicionais*⁴⁴ – sentenças do tipo “X acredita que Y”, “X deseja que Y”, ou ainda “X sabe que Y” (DENNETT, 1997, p. 47). Assim, uma explicação intencional para uma mudança na trajetória operada pelo percurso de um robô, por exemplo, é a seguinte: “Ele *escolheu* mudar sua trajetória, pois *desejava* evitar chocar-se com um objeto que estava à sua frente”. O mesmo esquema é empregado para explicar as ações humanas: “O aluno pediu para o professor retomar a explicação com intenção de assegurar que apreendeu a matéria”. Qualquer pessoa poderia explicar o funcionamento de calculadoras ou do meu aparelho eletrônicos com base na postura intencional, mas é claro que não é necessário, como diz Dennett, apelarmos para este “antropomorfismo fantasioso” para explicar o funcionamento de uma simples calculadora ou de um aparelho de micro-ondas (DENNETT, 1997, p. 34).

3.6 O ponto de vista do observador: um Teatro Cartesiano

Aqui apresentarei o *modelo* para o estudo da consciência que Dennett diz ser hegemônico na filosofia da mente, modelo a qual dirige duras críticas, procurando afastar essa noção da sua teoria da consciência, bem como das pesquisas sobre o mental em geral através de pesquisas empíricas. Essa noção sobre o mental é chamada por Dennett de *teatro cartesiano* e ela diz respeito à visão que pressupõem que em nosso cérebro há um lugar específico onde nossas experiências conscientes se manifestariam.

Este local que a princípio deveria estar no cérebro, para Dennett não existe. Uma forma de fácil entendimento do que Dennett quer dizer com *teatro cartesiano* é uma televisão. Imagine que dentro de sua cabeça você tem uma televisão ligada e alguém que está vendo esta televisão, você. Com os olhos abertos a televisão está ligada e bem sintonizada no canal de sua vida consciente. Com os olhos fechados e sem ouvir nenhum barulho, por exemplo, não passaria nada em sua televisão. O *teatro cartesiano* seria isso, a sua vida mental sendo representada em algum lugar do cérebro que somente você teria acesso e enxergaria. Esse local que Dennett não diz existir e por isso, não pode ser encontrado pelas pesquisas empíricas que se ocupam do cérebro.

⁴⁴ A expressão *atitude proposicional* usada aqui advém da obra de Russell, em *Lógica e Conhecimento* (Russell, B. W. 1974. *Lógica e Conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural).

Teatro cartesiano é um termo cunhado por Dennett que remete a Réne Descartes (1596-1650)⁴⁵. Descartes que escreveu em suas *Meditações sobre a filosofia primeira* de 1639 que o mundo era dividido em duas substancias diferentes. Como se no mundo existissem duas propriedades diferentes, que além das propriedades físicas, por exemplo, existisse outro tipo de propriedade, que fosse inalcançável pelo conhecimento humano, pois era um campo pertencido a entidade divina (Deus). Havia, portanto, em sua filosofia a *res cogitans* e a *res extensas*. A primeira dizia respeito às substancias pensantes, que seria um correlato de nossas mentes, e as segundas diziam respeito às substancias que têm extensão, que podem ser medidas e cortadas em partes (DESCARTES, 1996). Embora o primeiro dualista que tenhamos notícias seja Platão⁴⁶, o dualismo mais conhecido e discutido em filosofia da mente é Descartes.

Embora Gilbert Ryle em *The concept of mind* de 1949 tenha colocado uma pedra no dualismo, ao menos no que tange a filosofia analítica, ainda assim, como Dennett mesmo ressalta, existe uma influência muito grande. Afinal este *contágio*, por parte da filosofia cartesiana é secular e, por isso, permeia de uma forma ou de outra continuamente as diversas pesquisas sobre o mental, como Dennett mesmo diz em sua obra. Sendo assim ele expõe várias críticas a esse modelo de estudo em *Consciousness Explained* de 1991. Tanto na primeira parte do livro que trata de métodos e problemas no estudo da consciência, enquanto um fenômeno físico, como também na segunda parte do livro, que se dedica a apresentar uma teoria empírica sobre a mente, também apresenta críticas a essa noção de *teatro cartesiano*

⁴⁵ René Descartes (1596-1650) é considerado o primeiro filósofo moderno. Foi ele quem formulou pela primeira vez o problema mente/corpo, pelo menos de modo explicito, tentando resolvê-lo. Ele que reacendeu o debate entre o monismo e o dualismo em sua época. Sua filosofia era dualista. Descartes argumentou que mente e matéria teriam propriedades radicalmente diferentes. Um pedaço de matéria, por menos que fosse, seria sempre divisível. A mesma coisa, não podemos dizer sobre uma ideia ou aquilo que chamamos de estados mentais, sobre a nossa subjetividade. Afinal não teria cabimento supor que um dia “poderíamos dividir um pensamento em fatias, da mesma forma que fazemos com um pedaço de pão ou uma barra de ferro. Mesmo quando temos uma ideia complexa e procuramos transformá-la em várias ideias simples, cada uma delas será sempre uma unidade indivisível” (TEIXEIRA, 1994, p.5).

⁴⁶ Platão (429-347 AC) é um dos escritores mais importantes na tradição literária ocidental e um dos mais abrangentes, Além de ser um dos autores mais influentes na história da filosofia. Era cidadão ateniense de status elevado que mostra em suas obras sua dedicação na política e nos movimentos intelectuais de seu tempo, mas as questões que ele levanta são tão profundas e as estratégias que ele usava para lidar com elas eram tão ricamente provocante que os leitores mais educados de quase todos os períodos foram de alguma forma influenciados por ele, e em praticamente todas as épocas houve filósofos que se contam platônicos em alguns aspectos importantes. “Ele não foi o primeiro pensador ou escritor a quem a palavra “filósofo” deve ser aplicada. Mas ele era tão autoconsciente sobre como a filosofia deve ser concebido, e qual o seu alcance e as ambições são corretamente, e ele então transformaram as correntes intelectuais com os quais ele lutou, que o tema da filosofia, como muitas vezes é concebida, um rigoroso e análise sistemática de, temas políticos, metafísicos, éticos e epistemológicos, armados com um método distinto pode ser chamado de sua invenção. Poucos autores na história da filosofia ocidental aproximar dele em profundidade e alcance: talvez apenas Aristóteles (que estudou com ele), Tomás de Aquino e Kant seriam consensual como do mesmo valor” (KRAUT, 2013).

que acaba dando relevância demasiada ao ponto de vista de primeira pessoa, do observador, que parece ser uma herança cartesiana.

Descartes se deparou com um problema em sua análise sobre as duas substâncias que eram radicalmente diferentes. Como o corpo causaria a mente, ou a alma agiria no corpo, se estas duas substâncias eram de ontologias diferentes? Descartes elegeu a *glândula pineal*⁴⁷, uma pequena parte do cérebro, um pouco menor que um caroço de pêssego localizado no centro desse órgão, como sendo o local de interação entre o corpo e a mente. A glândula pineal faria o papel de “quartel general”, na linguagem de Dennett, seria o local do cérebro, onde nossas experiências subjetivas, como pensamentos, ideais, por exemplo, entrariam em contato com o mundo, podendo se manifestar com o resto do corpo e chegando a realidade física. Nossas impressões sensíveis, como ver, qualquer coisa que seja, escutar um som qualquer, por exemplo, conseguiriam passar para nossa consciência fazendo com que nós soubéssemos que somos nós e não outra coisa que tem estas experiências que temos. No entanto, essa ideia, por mais genial que ela fosse para a tecnologia e ciências da época, ela foi uma ideia muito ruim, pois na opinião de Dennett, acabou nos dando uma herança terrível, que acabou permanecendo até os nossos dias. Um materialismo permaneceu para os nossos dias foi uma espécie de materialismo às avessas, que por um lado nega a substância de algo que pensa, isto é a alma nas palavras de Descartes, ou a mente fica excluída, feita de uma material que não podemos conhecer e nem saber o que de fato ela é. E por outro lado, ficamos com a ideia de que haveria um centro funcional no cérebro onde ocorreriam as nossas experiências conscientes. Teríamos que aceitar, de alguma forma em nossas pesquisas a respeito da mente da consciência, que haveria um local específico em nosso cérebro. Local que haveríamos de procurar para encontrar a *televisão* particular. Nossa televisão individual, de cada um de nós, onde se manifestasse a consciência. Mesmo que a hipótese da glândula pineal fazer essa ligação entre substâncias radicalmente diferentes já se tenha excluído, como possuidora dessas capacidades *místicas* há algum tempo. Vemos isso claramente na citação de Dennett:

⁴⁷ A glândula pineal é uma estrutura cinza-avermelhada do tamanho aproximado de caroço de uma laranja. Essa glândula mede cerca de 25 por 12 mm em humanos. Ela têm aproximadamente 500 mg de massa. Chamada de epífise neural, glândula pineal ou simplesmente pineal é uma pequena glândula endócrina localizada perto do centro do cérebro. Está fixa por diversos pedúnculos. Mesmo assim as funções dessa glândula são muito discutidas, parece que a glândula tem um importante papel na regulação dos ciclos circadianos, que são os ciclos vitais, principalmente do sono e, essa glândula é reguladora da atividade sexual e da reprodução na espécie humana (CARNEIRO, 2004).

O cérebro é o quartel general, onde o observador final está, mas não razão nenhuma para acreditar que o cérebro possui um quartel general mais profundo, um santuário interior, o passo que é necessário e suficiente para a condição de experiência consciente. Em poucas palavras, não há observador dentro do cérebro (DENNETT, 1995, p. 120 tradução nossa).⁴⁸

Segundo Dennett, esta glândula pineal pode ser facilmente um dos candidatos a serem aquilo que ele chama de *teatro cartesiano*. Mesmo que outras “glandulas pieais” tem sido colocadas em questão nos últimos estudos do cérebro, como a formação reticular ou alguns pontos a mais nos lóbulos centrais (DENNETT, 1995, p. 121). O *materialismo cartesiano* é uma tese que argumenta a fim de decidir que existe uma linha necessária, do que pode ser chamado de mente e o que não pode, como se ouvesse um canto escondido no cérebro, indicando onde as coisas da mente tem que acontecer. A mente começa aqui, por exemplo, nesse ponto final que colocarei, aqui. Como se a ordem de chegada de uma apresentação consciente, de uma visão, por exemplo, ao enxergar uma porta, seja a mesma ordem de apresentação da experiência. Aquilo que acontece em nossas experiências conscientes está lá, no teatro cartesiano, isto é, no chamado *quartel general* de nosso cérebro, pois a experiência que temos de ver uma porta é exatamente aquilo que a gente sente ao ver uma porta, pois está lá, exatamente no quartel general que tudo indica, deveríamos procurar.

É claro que nos dias atuais, muita gente envolvida em pesquisas científicas empírica e teóricas sobre o mental dizem que já rejeitaram a tempo, o materialismo cartesiano. No entanto, a imagem e a mensagem de Descartes foi persuasiva, diz Dennett, pois “o Teatro Cartesiano sempre volta para nos assombrar, tanto leigos como os cientistas, mesmo muito tempo depois de ter se denunciado e exorcizado esse dualismo fantasmagórico” (DENNETT, 1995, p. 121)⁴⁹.

Dennett faz uma alusão a filosofia de Ryle numa passada, pois sua obra é considerada na filosofia analítica, como aquela que não só exorcizou, mas matou de vez o dualismo cartesiano, que também era uma herança platônica, pois o dualismo não chegou como uma ideia em Descartes, antes, como um conceito. Em fim, o *teatro cartesiano* é um mito para Dennett. Não existe um lugar em nosso cérebro, onde nossas experiências tem de passar para

⁴⁸El cerebro es el cuartel general, allí donde está el último observador, pero no hay ninguna razón para creer que el cerebro posea otro cuartel general más profundo, un santuario interior, el paso por el cual es condición necesaria y suficiente para la experiencia consciente. En pocas palabras, no hay ningún observador dentro del cerebro (DENNETT, 1995, p. 120).

⁴⁹Teatro Cartesiano sigue volviendo para perseguirnos — tanto a profanos como a científicos — incluso mucho después de haber denunciado y exorcizado al fantasmagórico dualismo (DENNETT, 1995, p. 121).

se tornarem conscientes. Afinal, para Dennett como veremos na próxima sessão a consciência está em todo o nosso cérebro, ela está espalhada. São muitas informações cerebrais que disputam a todo momento entre elas mesmas para nos trazerem a experiência consciente que temos a cada instante.

3.7 O modelo dos esboços múltiplos: uma perspectiva objetiva

Dennett possui uma alternativa a esse mito que ele chama de *teatro cartesiano*. Expõe sua alternativa em *Consciousness Explained* de 1991, onde apresenta um novo modelo para a análise da consciência. Nesta sessão apresento este modelo para se pensar a mente, bem como a consciência, modelo de estudos que está exposto nessa obra. É importante notarmos que mesmo o modelo dos *esboços múltiplos* não seja, de fato, uma teoria fechada, isto é, completa que tem um poder explicativo de nos dizer exatamente como a mente, de uma forma geral, funciona. Ainda sim o modelo dos *esboços múltiplos* acaba bebendo em outras obras de Dennett como irei apresentar aqui. Afinal, os *esboços múltiplos* são muito condizentes com outras teorias de Dennett, como iremos ver, em especial o fato da mente ser vista como um *pandemônio*. Este pandemônio é rodado, ele funciona através de uma máquina que Dennett intitula de *máquina Joyceana*.

Mesmo que esse *modelo* seja uma explicação sobre o mental um tanto quanto estranha, uma vez que é uma teoria nada intuitiva, por ser de difícil visualização e entendimento, como Dennett mesmo expõe. Esta culpa, digamos assim, desta “constratuição” advém, segundo Dennett, do fato de que o *teatro cartesiano* estar fortemente enraizado em nossos costumes (filosofia da mente, psicologia, ciências cognitivas, neurociência, etc). Começamos com uma questão, a fim de simplificar o meu processo explanatório sobre esta nova perspectiva para o estudo da consciência de Dennett: o que é o pensamento, isto é, a mente de uma forma geral, de acordo com o modelo dos *esboços múltiplos*?

Toda a variedade de nossas percepções, como por exemplo, enxergar um objeto, sentir um toque de um objeto qualquer, ou ouvir o som de um objeto chocando-se no outro, são, assim como todos os demais pensamentos que pudermos ter e temos, bem como as nossas atividades mentais como um todo, apenas um conjunto de *processos paralelos*, que estão a se realizar em nosso cérebro constantemente. Esses processos paralelos ocorrem de muitas formas; são elaborações e interpretações de nossos estímulos sensoriais, que chegam a nosso organismo como se fossem diferentes informações, em nosso sistema nervoso; essas

informações são submetidas a um contínuo processo que pode ser visto como uma espécie de *revisão editorial* (DENNETT, 1995, p. 125).

Para facilitar nossa intuição do modelo dos esboços múltiplos, Dennett sugere outra questão: porque nossos olhos se mexem bastante e nossa cabeça se move pouco? Dennett afirma que as imagens em nossas retinas são balançadas frequentemente. Como o são, os vídeos que gravamos em casa, como nossas câmeras de celular, por exemplo, por não seguramos “direito”, isto é, firmemente a câmera e, as imagens acabam ficando tremidas. Agora, porque, se as imagens que vemos por meio de nossos olhos que tem, obviamente, retinas, não nos parecem como se elas estivessem chacoalhando, ou ainda tremulas, como as que gravamos em nossos vídeos domésticos por meio de nossos celulares? Porque em condições normais, nossos olhos dão solavancos muito rápidos, com cerca de cinco fixações por segundo e, que este movimento dos olhos, unido, com o movimento de nossas cabeças, acaba sendo corrigido durante o processamento da informação que nos chega através do globo ocular e vai até a nossa consciência das imagens que estamos vendo em cada momento (DENNETT, 1995, p. 125).

Este processamento das informações que nos chegam ao cérebro via o nosso sistema nervoso ocorrem de forma múltipla e não paralela. Por isso, é que Dennett intitula seu *modelo* para análise do mental em geral como o nome de *esboços múltiplos*. Porque não existe, na opinião de Dennett, um emaranhado de informações em um único caminho. Como se estas informações estivessem contidas em um único cano, por exemplo, um cano cheio de objetos diferentes. Objetos esses, advindos de nossas muitas percepções que se tornam conscientes após passarem pelo “quartel general” de nossa consciência. Assim como sugere a visão do *teatro cartesiano*, o que para Dennett não passa de uma visão fantasiosa, como havia alertado Ryle em seu trabalho de destaque.

Antes, o que temos, na realidade seriam vários canos, cada um responsável por seu objeto em questão, onde o processamento é feito e refeito diversas vezes em muitos lugares em um curtíssimo período de tempo, em frações de segundos. Pensemos em um filme que seja visto em uma televisão *diferente* da proporcionada pelo *teatro cartesiano*. No modelo dos *esboços múltiplos*, de Dennett, as contínuas partes e trechos do filme (de nossas vidas) são emendados e remendados frequentemente. Esses trechos emendados podem tornar-se uma “intenção comunicativa real e executável ou um pensamento coeso que vagará pela nossa mente” (PAULO, 2012, 54).

As atividades de nossos cérebros são vistas de acordo com o novo modelo dennetiano como se fossem tranças desses canos que carregam as informações que nos chegam via sensorial, umas tranças de pensamentos. Assim, os pensamentos vão se trançando através de seus muitos processos e caminhos até formarem aquilo que comumente chamamos de estados conscientes. Nossas percepções e nossos pensamentos são processados em várias estâncias, por muitos lugares de nosso cérebro, que possui inúmeras especializações diferentes em sua estrutura. Não há um lugar específico como sugeria o *teatro cartesiano* onde a síntese fosse feita por um ser, que estivesse dentro desse lugar desconhecido.

Dessa forma, muitos trechos de nosso filme assistido diariamente, o filme consciente de cada um de nós, seria de acordo com o modelo dos *esboços múltiplos*, abandonado, enquanto outros trechos do filme seriam reutilizados. Toda vez que nós iniciamos o filme, isto é, começamos a ter uma “representação ou uma percepção, estas são envolvidas nas correntes de manipulação de informações feitas no cérebro e acabam passando por essa contínua *revisão editorial*” (PAULO, 2012, 54 grifos nossos).

A vantagem do modelo de Dennett parece ser a extinção do *homúnculo* de Phillippus Aureolus Theophrastus Bombastus Von Hohenheim (1493-1591)⁵⁰. Conhecido pelo pseudônimo de Paracelso, como também era chamado. Este alquimista pensava haver um ser em nossas cabeças, um habitante escondido, que ele chamava de *homúnculo*. Esse homúnculo era um pequeno ser, que habitava a cabeça das pessoas e era o responsável pelos movimentos dos seus corpos (KOVÁCS, 1997). A ideia permanece até os dias de hoje, sempre em que se tratando da mente, precisamos regredir as nossas explicações sobre os estados mentais a um recurso extra e sintetizador das informações, como no caso da consciência, por exemplo. Como que nós tivéssemos que postular um algo a mais, um homúnculo em nossas cabeças, que interpretasse, unisse os vários dados que nos chegam pela sensibilidade, como acontece se seguirmos o modelo do *teatro cartesiano*, por exemplo.

⁵⁰Paracelso foi um controverso cientista, médico e alquimista renascentista que acreditava que o cérebro das pessoas abrigava um pequeno ser, o homúnculo. Este ser controlava o resto do corpo. Porém, embora a alquimia deixou de ser acreditada, pois hoje temos a ciência e não acreditamos mais em mágicas para observar a natureza. Ainda assim o homúnculo chegou aos nossos dias. Ele parece estar oculto ali em nossa glândula pineal, que Descartes dizia ser a casa de nossas almas. Por meio do dualismo cartesiano, parece que o homúnculo chegou aos nossos dias de carona com o dualismo. Em filosofia da mente existem aqueles que assumem o cérebro e a mente como autônomos. Isso porque o trabalho dos materialistas em filosofia da mente não parece ser tão simples, como deveria em nossas intuições, por exemplo, dizendo, a mente é o cérebro e ponto final. Se afirmarmos o cérebro sem uma mente reduziremos este órgão apenas em máquina biológica reflexiva, monotonamente automática. Mas como iremos evitar a ideia de homúnculo e manter a mente? Esta parece ser a questão básica que os programas da neurociência cognitiva e da neurociência computacional procuram de alguma maneira responder. Tanto que são muitas as teorias em pauta e as apresentações dos programas de pesquisa discutidas nessas áreas (KOVÁCS, 1997).

Sendo assim, o modelo dos *esboços múltiplos* sugere que temos diversas informações que são coletadas por nossa sensibilidade e como no caso da visão, por exemplo, o nosso globo ocular tem um processamento interno, assim como o nosso sistema nervoso, que acontecem de forma muito rápida e contínua. Esses processamentos internos de informações são misturados, desfeitos e refeitos, juntando partes e reutilizando outras que foram descartadas anteriormente ao longo do caminho de nossas sensações conscientes. Isto porque as nossas informações recebidas em nosso globo ocular e em nosso sistema nervoso, são, por exemplo, distribuídas em um grande leque de outros processos de forma ininterrupta. Esses processos são distribuídos e acabam pré-interpretados por muitos outros mecanismos de nosso organismo antes que nós tenhamos os nossos estados conscientes, isto é, já unidos e “formatados” como os que temos, comunmente. Nunca vemos o antes, apenas o resultado do processo.

Dessa forma, é por isso, que nós não temos como ver todo esse trabalho de nossas percepções e como elas acontecem ao longo do processo. Porque esta multiplicidade dos esboços múltiplos ocorre antes de termos nossos estados conscientes e, de forma muito rápida, para que possamos ter os nossos estados conscientes, assim como os temos. Além disso, para melhor compressão desta ideia “contraintuitiva”, Dennett oferece outros exemplos dos processos de informações entrelaçados que são revisados pelo processo de “revisão editorial” de seu modelo dos *esboços múltiplos*, como o chamado fenômeno *phi*, que foi analisado por muitos pesquisadores, entre eles, os psicólogos Paul Kolers e Michael von Grunau (KOLERS; GRUNAU, 1976, p. 329-335 *apud* DENNETT, 1995, p. 128).

Se colocarmos, por exemplo, dois pontos separados um ao lado esquerdo e outro ao lado direito, a frente de nossos olhos com a distância de no máximo quatro graus do ângulo visual de nossos olhos. Os pontos serão percebidos por nós, que estamos a olhá-los, como sendo apenas um ponto a se movimentar de um lado para o outro, pois os dois pontos, a essa distancia serão unidos pela nossa percepção e não enxergaremos mais dois pontos e sim um, que estará a mover-se. Essa descrição que acabo de oferecer no exemplo a cima é a representação do fenômeno *phi* que não passa de apenas uma das muitas características de nossa visão. Esta característica intitulada de fenômeno *phi* acaba unindo as imagens que estamos a representar em uma só imagem, nos dando a impressão que a imagem é apenas uma só, e não duas, portanto, é uma só imagem e ainda, que está a se mover. É exatamente esta a causa das projeções de filmes feitas pelo cinema serem vistas por nós como sendo contínuas,

proporcionando aparência de movimento, quando na verdade são inúmeras imagens paradas, como se fossem, diversas fotos que são entendidas como fotogramas.

Nas projeções cinematográficas nós vemos uma imagem continua de movimentos, porém são imagens em separado, sempre trocando e, cada uma delas é uma imagem só, no entanto, estas imagens que estão a sucederem-se à frente de nossa visão, nos proporcionam a aparência de movimento nos filmes que vemos. Pensemos em um filme que mostra uma pessoa correndo da esquerda para a direita na tela do cinema, na realidade são várias imagens de uma pessoa parada e por causa do fenômeno *phi*, bem como outras características cinematográficas comuns, como o uso em placas luminosas de luzes que piscam alternadamente, dando aparência de continuidade, essas imagens alternadas fazem com que as imagens de um homem que na verdade está parado, pois são várias cenas, fotos, se tornem um homem correndo, em consequência do jogo de várias imagens simultâneas, que são vistas por nós como uma cena só, unida e em continuidade dando a aparência de movimento (PAULO, 2012, p. 55).

É importante salientar que o fenômeno *phi*, ou o movimento *phi* é uma ilusão de óptica, que foi pela primeira vez descrita por Max Wertheimer num trabalho seu de 1912: *Experimental Studies on the Seeing of Motion*. Este trabalho de Wertheimer negou que a sensação de movimento seja causada por uma sucessão de imagens paradas, mas antes, uma ilusão de nossa mente que tende a unir aquilo que vemos a certa distancia e com as determinadas características (GRANSOTTO, 2007, p. 77-78).

Nelson Goodman colocou uma questão filosófica ao experimento de Kollers relatado a cima, que Dennett considerou de grande importância para sua teoria dos *esboços múltiplos*. (GOODMAN, 1978, p. 73 apud DENNETT, 1995, p. 128) Goodman questionou o que aconteceria caso, nós colocássemos em uma mesma situação da descrita a cima feita por Kollers, se cada ponto tivesse uma cor diferente, o que aconteceria, isto é, a ilusão que temos de que está ocorrendo um movimento dos pontos, de acordo com o que nos apresenta nossa percepção, acabaria desaparecendo, ou fenômeno mudaria por causa das cores? Suponhamos agora como sugere a imagem logo a baixo, que um ponto tem a cor azul e o outro a cor vermelha, como questionou Goodman. Ao refazerem o experimento a resposta que foi obtida foi simples e ao mesmo tempo perturbadora. Durante o percurso ilusório do ponto de um lado ao outro, na metade do caminho, o ponto azul acabava passando para a cor vermelha. Em fim, permanecia um ponto apenas ao invés de dois e de cores distintas.

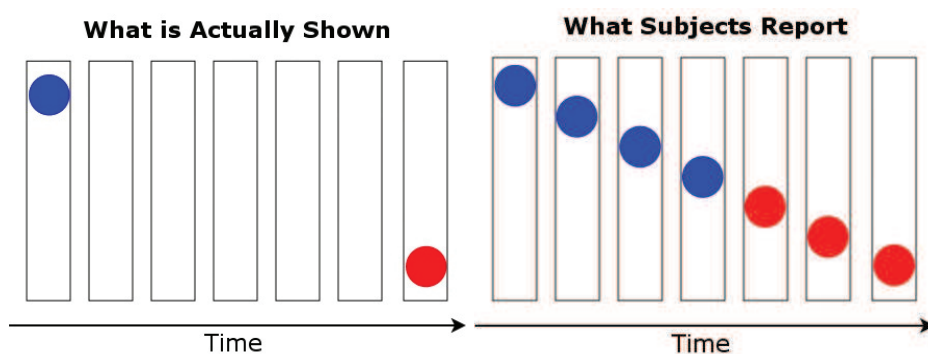


Figura 1: **Color Phi phenomenon** (disponível em: http://www.ask.com/wiki/Color_Phi_phenomenon. Acesso em: 15/02/2014).

Nosso cérebro realiza uma *revisão editorial* das informações que a ele chega via o nosso sistema nervoso. Este é um ponto importante no que toca a ilusão proporcionada a nós como sendo um estado consciente de dois pontos que fisicamente não são de fato os mesmos, por isso, não ocupam os mesmos lugares, mas, no entanto, se tornam um só em nossas percepções conscientes em um fenômeno desses como sendo um só ponto e, ainda, se tiverem cores diferentes, mudam bruscamente a percepção que temos, isto é, o ponto, que na verdade são dois, acaba mudando de cor na metade de seu trajeto, que na verdade nem se quer existe, pois são apenas dois pontos em lugares diferentes e não um caminho, e com cores distintas, um azul e outro vermelho.

Dessa forma, o que o experimento mostra é que não há uma percepção só, mas antes, várias informações que são sintetizadas. Portanto, não se trata de uma percepção e uma informação, mas várias percepções simultâneas ou informações que são trazidas a tona como uma única percepção, sintetizada pelo nosso cérebro. Nossas percepções não são informações que recebemos de forma imediata em nossas vias sensoriais, elas são mais que isso, afinal, são dois pontos e não apenas um ponto. Ambos de cores diferentes.

Quando temos a ilusão de que o ponto muda de cor na metade de seu caminho, nós claramente recebemos o estímulo para isso, as informações do mundo real, embora as informações do mundo real não sejam essas, como estamos de fato, percebendo nesse experimento, mas que existe dois pontos e de cores diferentes. Um é azul, de acordo com a cor que nos aparece antes e o segundo vermelho, a cor pela qual o ponto azul muda. O ponto colorido que muda de cor, de azul para vermelho na realidade são dois pontos, um em cada canto, que mudam de cor e movem-se, porque o nosso cérebro nos fornecem esta ilusão.

Podemos dizer que os nossos olhos, bem como o nosso sistema nervoso, nosso aparato cognitivo, os nossos mecanismos completos para tal percepção identificam sim, que existem dois pontos, um de cada cor no mundo real. No entanto nosso aparato cognitivo completo (olhos, nervos, retina, etc) para poder ter uma percepção desse porte, acabam por processar, isto é, *editar* as informações de acordo com Dennett, nas diversas vias de acesso as muitíssimas informações que recebemos. Nosso cérebro e o resto de nosso aparato cognitivo acabam por nos proporcionar uma ilusão, onde dois pontos parados em lugares e cores diferentes acabam movimentando-se e mudando bruscamente de cor. Não há aqui uma pré-cognição, antes, nós de fato enxergamos o ponto azul e o vermelho, que mudam de cor e acabam se mexendo. As cores estão no mundo, não na nossa cabeça no sentido de Dennett, por isso não há pré-cognição como nos mostra o experimento, seria impossível enxergar a mudança de cores sem antes tê-las visto. O segundo ponto parece estar inconsciente em nosso organismo, pois só depois muda de cor drasticamente e instantaneamente, quando o ponto chega à metade de seu trajeto. Dennett não parece querer tirar essa conclusão, para o fato dos pontos mudarem de cor, decorrendo da existência de uma cor em nosso inconsciente. Mas por quê? Porque isso sugere que a mente detecta um estímulo, antes que o cérebro o processe. Mas como isso poderia acontecer?

Esses fenômenos, como os fenômenos *phi*, ganham dois tipos de explicação por Dennett. Uma resposta é de acordo com o modelo de consciência de Dennett, do livro de George Orwell, *1984*, onde os governantes reescreviam a história a sua maneira. E o outro modelo de explicação para os fenômenos *phi* é o modelo estalinista, que recebeu esse nome por Stálin ter instaurado a censura na imprensa na antiga União Soviética. De acordo com Dennett, o fenômeno *phi* em uma explicação *orwelliana* é percebido pelo sujeito primeiro através do estímulo como ele é fisicamente, porém depois dessa versão, essa percepção é abandonada e editada diferentemente, surgindo uma definição que é a própria percepção definitiva. Na explicação *estalinista* os próprios estímulos recebem uma versão diferente, antes de eles tornarem-se conscientes. Dessa forma, nessa explicação não há uma percepção que seja a primeira, pois a segunda prevalece desde o princípio do estímulo que é modificado. Como nos alerta Teixeira, um aluno de Dennett:

Na verdade o que o cérebro emite são narrativas, que podem ser momentaneamente coerentes ou bastante fragmentárias. A narrativa não precisa ocorrer em tempo real, ou seja, no tempo físico de recepção de estímulos e de condução dos impulsos nervosos (TEIXEIRA, 2008, p. 76).

Agora, o que Dennett considera importante neste tipo de experimento, como no caso do fenômeno *phi* é que existe sim um enorme processamento de informações, nossos pensamentos não parecem ser um só, mas vários, que são trabalhados pelos diversos mecanismos de nosso organismo, uma espécie de processamento múltiplo e paralelo de informações em nosso cérebro, onde os dados, as informações processadas advêm do mundo real, mas são manipuladas, isto é, processadas antes de chegarem serem conscientes. O ponto de Dennett aqui é que não há um caminho único, uma “garagem”, uma “vaga de estacionamento”, onde as informações de nossas percepções devem “estacionar” para se tornarem conscientes. Afinal, admitindo isso, Dennett teria que ser no mínimo um “cúmplice” daquilo que ele mesmo intitulou de *teatro cartesiano*, onde todas as informações seriam processadas no “quartel general”, abrigo, ou local onde está a consciência em um local fictício do cérebro humano (DENNETT, 1995, 127-129).

Segundo Dennett ainda a ideia de se dizer que algo, um conteúdo, por exemplo, se torna consciente, é no mínimo duvidoso, como veremos a seguir, pois tentarei expor de maneira mais calma, passando vagarosamente, por aquilo que Dennett diz ser a consciência, posteriormente. Afinal, como já introduzi anteriormente nessa sessão, o modelo dos *esboços múltiplos* de Dennett é completado por um conjunto de noções, portanto, passo agora nas próximas sessões a buscar examinar tais noções e expor essas em um por menor.

3.8 Mente: o *pandemônio* de Daniel Dennett

Na primeira parte de *Consciousness Explained*, Dennett nos apresenta uma teoria que ele diz ser empírica da consciência. O início de uma teoria nesse porte está ligado ao modelo cognitivo chamado de *pandemonium*. A mente para Dennett está no campo do virtual, elas são apenas interpretações de coisas que acontecem em nossos cérebros. As mentes aparecem, dessa forma, para nós, sempre através de nossos comportamentos. Não existem ideias, essas coisas como crenças e desejos não existem na qualidade de estados mentais. A filosofia da mente de Dennett tem influências profundas dos pesquisadores da área de *inteligência artificial*⁵¹. Dennett acabou seguindo uma linha de pensamento muito parecida com a de Allan

⁵¹ Inteligência Artificial é uma das áreas da Ciência da Computação dedicada ao desenvolvimento de programas que permitem que os computadores possam apresentar um comportamento que tem condições de ser entendido como sendo inteligente. A maioria das pesquisas em IA (Inteligência Artificial) é dedicada a aplicações bastante simples, como o planejamento ou a tradução de voz em domínios limitados, de tarefas bem definidas. Mas o interesse de peso na área permanece no fato desses pesquisadores sonharem e quererem muito construir autômatos inteligentes, mesmo que esse objetivo não seja tão saliente a ponto de ser facilmente percebidos pelas intenções das pesquisas (RICHMOND, 2013). Em *Logic and Artificial Intelligence*, *The Stanford Encyclopedia*

Turing, quando formulou, em 1978 sua ideia sobre a mente que vem o acompanhando até então em todos os seus trabalhos, que é o conceito de *sistema intencional*. Dessa forma, a mente é apenas uma reconstrução racional que fazemos das diversas observações de comportamentos que notamos nos organismos ou dispositivos.

Dennett vê a mente com utilidade, na sua filosofia pragmática a mente passa a ser um conceito operacional, ou seja, uma construção teórica que é útil, no sentido de Dennett. Tudo que puder ser descrito como um sistema intencional, assim como apresentei nas sessões anteriores, pode ser um possível candidato a ter uma mente. Não poderemos estudar os fenômenos mentais nunca como o fazem os biólogos, quando colocam suas laminais de pesquisas em microscópios, afinal, no que diz respeito a mente, nada existe de fato, como entidade real, Dennett é um anti-mentalista, nesse sentido (TEIXEIRA, 2008, p. 34).

Agora veremos como Dennett se empoe contra a visão que ele diz ser a “burocrática” sobre a mente. A seu ver a mente está mais para uma espécie de *pandemônio*, do que para a “burocracia” tradicional dos modelos mentais. Sendo assim, Dennett se utiliza da terminologia *pandemônio*, para se referir as coisas que acontecem na mente, pois esta *palavra* tem sua origem do grego, que contém o radical *pân*, que significa "todo". *Pân* foi unido a *δαίμων*, que significa, potencia divina, espírito, destino ou "demônio" (PAULO, 2012 p. 57).

Dessa forma, *pandemônio*, ou todos os demônios é uma metáfora utilizada por Dennett para se referir aquilo que ele acredita que de fato esteja acontecendo na mente. A mente é em certo sentido para Dennett nada além do cérebro, pois *todos os demônios* da mente são apenas correlatos neurofuncionais que estão em atividade no cérebro. Estas funções neuronais chamadas de *demônios* estão em atividade no cérebro e sua atividade, ou seja, seu trabalho é controlar a linguagem e o significado (DENNETT, 1995, p. 254).

Uma vez que o cérebro é constituído, em parte, ao menos no que trata da linguagem e do significado das palavras, de “demônios especialistas”; esses demônios processam no entender de Dennett, as informações de uma forma múltipla e paralela através de vários *esboços*. Esses esboços são exatamente os *esboços múltiplos* que vimos na sessão anterior. Esses esboços são feitos por todo o cérebro, isto é, em vários lugares da anatomia cerebral e em qualquer ponto no tempo. Esses pequenos demônios formam o *pandemônio* de nossas

mentes, que é um evento onde os pequenos demônios estariam em um combate constante entre si, pois não há uma narrativa única no sentido de Dennett, a percorrer por todo o cérebro, como ele sugere que aconteça nos modelos da burocracia do mental, que é sequencial, antes a informação é distribuída (PAULO, 2012, p. 257).

Segundo Dennett, nós acabamos esboçando uma burocracia sobre o mental sempre que tratarmos dos fatos e eventos ocorridos no cérebro como sendo fenômenos linguísticos, por que ainda não temos uma ciência avançada do cérebro que nós de uma explicação plausível sobre a escrita cerebral, onde nossos neurônios sejam mostrados trabalhando em uma relação com a linguagem. Por isso, enquanto esse modelo burocrático trata da mente como sendo um fenômeno linguístico que é sequencial, canônico e contínuo, a mente vista como um *pandemônio* entende-a de como sendo de uma forma distribuída e não unificada, pois não necessita pressupor um “quartel general”, com algum tipo de *tradutor* nesta sua *central significadora*. Não há nessa abordagem funcionalista de Dennett um único programa para se processar as informações, antes existe um complexo emaranhado de muitos pequenos outros programas, que são denominados de *demônios*, que estão a disputar um lugar de destaque entre si para dar-nos a significação correta. (PAULO, 2012, p. 257).

Dennett bebeu na fonte de um autor da década de 1950 para criar seu conceito de mente como sendo um *pandemônio*. Esse autor era Oliver Selfridge⁵² que queria fazer um computador a *apreender* utilizando-se de um software capaz de reconhecer padrões mal definidos. Esta iniciativa acabou por inaugurar um novo paradigma nas ciências da computação (TEIXEIRA, 2008, p. 71). Esse paradigma de Oliver Selfridge trouxe a ideia de uma inteligência distribuída e não unificada, como vemos na concepção de Dennett sobre as características das atividades da mente. O software de Selfridge tinha vários programas para executar o processamento de informações, um conjunto de “miniprogramas” que ele chamou de demônios, como podemos ver nessa explicação sobre o funcionamento do software de Selfridge:

⁵² Oliver Selfridge (10 de Maio de 1926-3 Dezembro de 2008) foi um pioneiro da inteligência artificial. Em seu artigo de 1958 “Pandemonium”: um paradigma para a aprendizagem. Selfridge propôs uma coleção de pequenos componentes apelidados de “demônios” que, juntos, permitem que as máquinas possam reconhecer padrões, acabou se tornando um marco entre as contribuições da ciência emergente da aprendizagem de máquina (MARKOFF, 2008) disponível em: “Oliver Selfridge, an Early Innovator in Artificial Intelligence, Dies at 82” in The New York Times. <http://www.nytimes.com/2008/12/04/us/04selfridge.html?partner=rss&emc=rss&r=0>, acessado em 17/02/2014.

um sistema com 23 demônios, cada um deles treinado para reconhecer uma letra do alfabeto. Uma série de palavras é mostrada aos demônios e cada um “vota” em cada letra que representa sua escolhida. Se a primeira letra for “a” haverá um demônio que informa ter reconhecido um “a”. O reconhecedor do “o” pode ficar em dúvida e os do “b”, “c” ou “d” negarão enfaticamente ter reconhecido um “a”. Os reconhecedores se reportam a um demônio-chefe que conta os votos e verifica quem é o vencedor. Obviamente os resultados iniciais podem não ser bons, mas se o sistema for treinado, ou seja, o processo repetido algo em torno de dez mil vezes, ele se torna capaz de fazer um reconhecimento preciso. (JOHNSON, 2003, p. 40 apud TEIXEIRA, 2008, p. 72).

Ainda de acordo com Dennett, a produção dos atos de fala no modelo burocrático, acontece em nossas mentes mediante um “conceitualizador”, um “formulador”, que é responsável pelas nossas inúmeras elaborações gramaticais e fonológicas da produção de nossos atos de fala, bem como um responsável pelo léxico. Esta exposição sobre o funcionamento do mental de Dennett é fundamentada por um diagrama apresentado pelo psicolinguista holandês Pim Levelt (DENNETT, 1995, p. 247), que procura entender os erros comuns de nossa fala, como quando dizemos, por exemplo, palavras diferentes do que queremos significar. Disponho abaixo o diagrama de Levelt reproduzido em *Consciousness Explained* por Dennett:

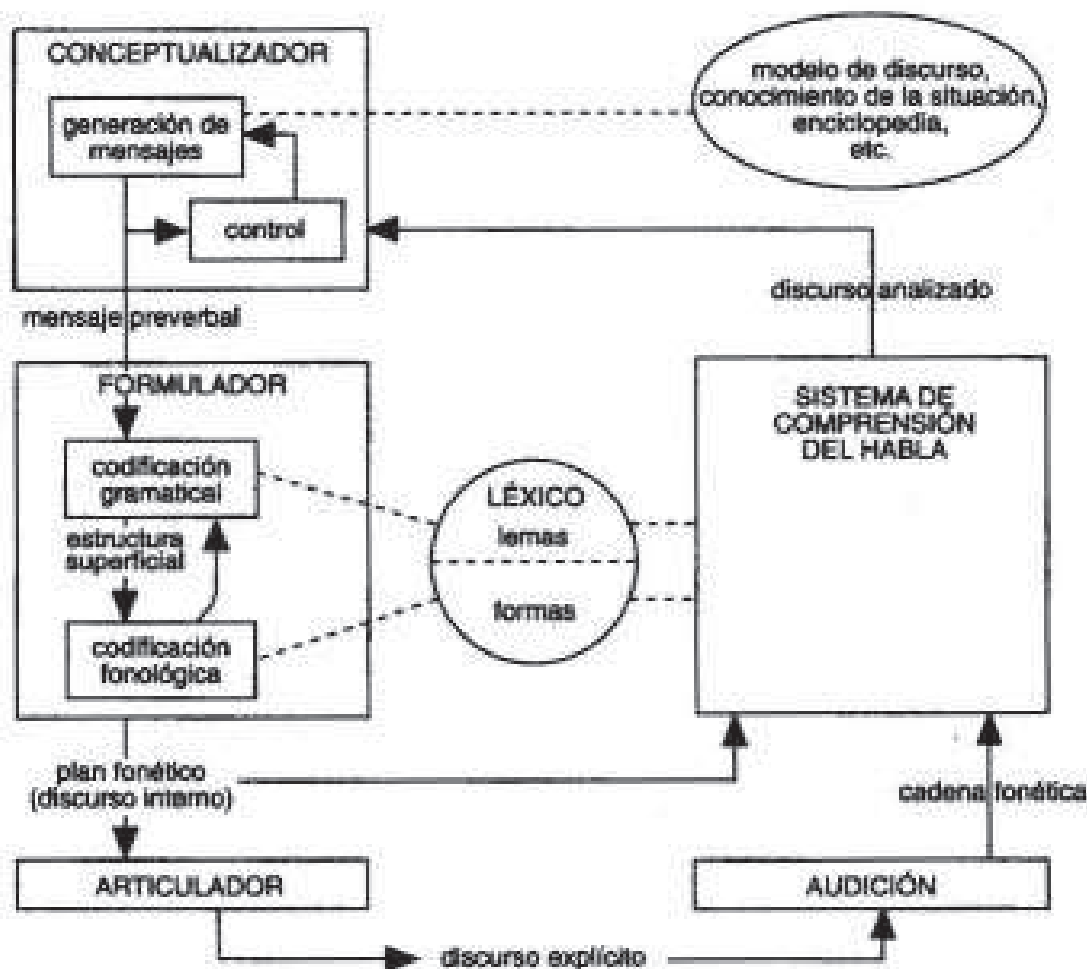


Figura 2: Diagrama de Pim Level em Consciousness Explained (DENNETT, 1995, p. 247).

Esta é uma concepção burocrática da mente, segundo Dennett e, ela acontece quando tratamos os fenômenos mentais, apenas de acordo com a linguagem, pois pressupomos uma “central unificadora” e essa concepção se encaixa perfeitamente com a análise de Pim Level sobre a linguagem. Afinal o conceitualizador de Level é muito parecido com essa central, fazendo com que Dennett possa se utilizar desse diagrama para ilustrar o desenvolvimento de um ato de fala desde a construção de seu significado até como exprimimos tal ato de fala linguisticamente. Assim Dennett pode complementar os termos de Level, reavaliando as características do modelo burocrático do mental (PAULO, 2012, p. 58). Nesta análise da linguagem feita por Dennett em sua demonstração da mente como um *pandemônio*, ele nos apresenta um exemplo de duas pessoas, onde uma delas tem o intuito de ofender a outra. No exemplo oferecido por Dennett uma das pessoas agride verbalmente seu interlocutor dizendo alguma coisa sobre uma parte do corpo, como se fosse uma sequência de

comandos. Porém, esta sequencia deveria ser realizada, para Dennett em algum tipo de versão do “mentales” e, não na linguagem natural em que apresentarei aqui, tal como na obra de Dennett:

1. Vá para a ofensiva.
2. Faça alguma coisa feia, mas não muito perigosa!
3. Insulte-o!
4. Mexa com alguma parte do seu corpo.
5. Diga que ele tem os pés muito grandes!
6. Diga: seus pés são muito grandes!
7. Fale: Você tem os pés muito grandes!⁵³ (DENNETT, 1995, p. 248).

Podemos ver aqui nesse exemplo que o “conceitualizador” dos modelos burocráticos da mente envia uma mensagem para o “formulador”. Sendo esse último algo como um “departamento de relações públicas” (DENNETT, 1995, p. 248) de acordo com o modelo de Levelt. Esse formulador, ou o “departamento de relações públicas” seria o responsável por encontrar as palavras apropriadas, fazendo da construção gramatical algo que possa ser apropriado, completando o ato de fala, pois esse modelo nos daria uma visão burocrática e hierarquizada do que acontece no cérebro humano. Já que cada parte do cérebro, especializada, teria a sua responsabilidade e exerceria sua função, que teria de ser subordinada

⁵³ 1. ¡Ponte ofensivo!

2. ¡Hazle algo feo, pero no demasiado peligroso!

3. ¡Insúltalo!

4. ¡Métete con alguna parte de su cuerpo!

5. ¡Dile que tiene los pies muy grandes!

6. Di: ¡tienes los pies muy grandes!

7. Profiere: 'tjenez los 'piez' 'muj' 'ygrandes (DENNETT, 1995, p. 248).

a outras partes do cérebro. Cabendo a parte criativa dos atos de fala ao “conceitualizador”, enquanto os demais setores, ou áreas do cérebro, que são subordinadas, apenas cumprem suas determinações e não fazem mais nada além de cumprir suas determinações funcionais (DENNETT, 1995, p. 248).

Dennett relata em seu livro que o diagrama desenvolvido por Levelt deixou em sua opinião, suas influências muito nítidas: a arquitetura das máquinas Von Neumann⁵⁴ que foram inspiradas nas reflexões de Alan Turing⁵⁵ (DENNETT, 1995, p. 249), sobre o fluxo de consciência, que tem inspirado muitos modelos nas ciências cognitivas. Como podemos observar na codificação pré-verbal de uma máquina Von Neumann, que pode ser, por exemplo, algo como: “0010101 10100101 10110100”. Esse número seria primeiramente designado, para depois poder ser traduzido em um número decimal ou em uma letra do alfabeto, por meio de um:

fluxo de controle cuidadosamente designado que seguirá para os subagentes que analisarão a mensagem original, que poderá, por sua vez, ser traduzida para a tela do computador em um idioma natural, como o inglês ou o português (PAULO, 2012, p. 60).

Na arquitetura Von Neumann não são solucionados os problemas de significado, na opinião de Dennett, uma vez que neste modelo de explicação as palavras escolhidas não têm nem uma relação com o significado. Já que em máquinas Von Neumann, as mensagens originais possuem um significado que é adotado por uma pessoa na linguagem binária

⁵⁴John Von Neumann nasceu em Margittai 1903 e morreu em Washington D.C dia 8 de fevereiro de 1957. Foi um extraordinário matemático húngaro de origem judaica, naturalizado estadunidense, que contribuiu com a teoria dos conjuntos, com a teoria dos conjuntos, com a análise funcional, teoria ergódica e com a física quântica, com a ciência da computação, economia, teoria dos jogos e a análise numérica, além da hidromecânica das explosões e muitas outras áreas ligadas com a matemática. É considerado um dos mais importantes matemáticos do século XX. Participou do projeto Manhattan, responsável pelo desenvolvimento das primeiras bombas nucleares atômicas e foi professor na Universidade de Princeton e um dos construtores do ENIAC (FILHO, 2007).

⁵⁵ Alan Mathison Turing nasceu em Londres (1912-1954). Pertencia a uma família de classe média alta. Sua escolaridade era tradicional, dominada pelo sistema imperial britânico, mas desde a infância era fascinado pela ciência. Era um cético e o desrespeito pelos valores mundanos acabou contribuindo com seu caráter confiante e excêntrico, pois seu humor era melancólico balanceado entre a melancolia e a vivacidade. Nunca se descreveu como um filósofo, mas seu papel em 1950 no “Computing Machinery and Intelligence” é um dos mais citados hoje na literatura filosófica moderna. Acabou dando uma nova roupagem ao problema mente/ corpo, relacionando-o com o conceito matemático de computabilidade que ele mesmo havia introduzido em seu artigo de 1936-7 em *números computáveis*, com uma aplicação ao Entscheidungsproblem. Seu trabalho pode ser considerado como uma das bases da *ciência da computação* e do programa de *inteligência artificial*. (HODGES, 2013) Disponível em: "Alan Turing", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition),= <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/turing/>. Acessado em 18/02/2014.

apropriada (o programador). Porém, o mesmo não poderia ser feito no modelo de Levelt, pois não haveria uma espécie de “pequena duplicata” de “conceitualizador”, programando dentro do “conceitualizador”, como se esse fosse o responsável pela produção da mensagem original em *mentalês* e, além disso, um conceitualizador dentro do outro implicaria o clássico problema de regressão ao infinito.

A criatividade fica por conta do “conceitualizador”, isto é, fica toda por conta dele, que entregaria a mensagem pré-verbal pronta ao “formulador”, que apenas encaixa nessa mensagem, as palavras adequadas. Por isso, Dennett irá opor esse modelo que considera sendo burocrático ao modelo da mente que ele considera mais adequado, o *pandemônio*, onde os *demônios*, que são os responsáveis por dar conta do significado travariam uma batalha contínua com os outros *demônios*, que são responsáveis pela linguagem. Nessa batalha, os *demônios* combateriam entre si, com o intuito de conceder a vitória ao seu conteúdo, isto é, ao significado mais apropriado. Fazendo dessa disputa entre os demônios o *parto* dos atos de fala e de nossas experiências conscientes. Uma vez que tanto os atos de fala como experiências conscientes viriam à tona, isto é, em nossa consciência, através dessa união, reaproveitamento e construção dos conteúdos que resultam dessa contínua batalha entre os “pequenos demônios”.

Dessa forma, assim como vimos anteriormente, quando tratamos do modelo dos *esboços múltiplos*, muitos, ou apenas alguns conteúdos acabaram desperdiçados e rejeitados, embora, alguns acabam sendo reaproveitados. Nesse sentido, os esboços múltiplos, *modelo* que a aborda e descreve a mente, como sendo um *pandemônio*, também contraria o *teatro cartesiano*, a qual os *esboços múltiplos* surgem como alternativa. Assim, o *pandemônio*, é uma alternativa ao *modelo burocrático*, enquanto os *esboços múltiplos* contrariam a visão da consciência como um teatro, o *teatro cartesiano*. Se compararmos de perto o *pandemônio* de Dennett ao modelo *burocrático* de Levelt, veremos que em Levelt o conteúdo que significa, que dá sentido ao ato de fala, acabará passado a diante aos subordinados, que só trabalham com uma parte linguística, a parte determinada. Por isso:

No modelo de Levelt, há uma separação praticamente total entre os processos de geração de mensagens (preparação de especificações) e a produção de linguagem (implementação dessas especificações) Quando o primeiro bit de mensagem pré-verbal chega ao formulador, se desencadeia o princípio da produção da palavra e, à medida que o formulador vai selecionando as palavras, as possibilidades vão restringindo como você pode continuar a elocução, apesar de certo grau de

colaboração para a revisão das especificações (DENNETT, 1995, p. 254 tradução nossa).⁵⁶

Agora no modelo da mente segundo Dennett, coisa toda se da em meio a um pandemônio, onde todos os “pequenos” demônios estão em uma batalha constante. Alguns morrem, outros vencem, mas as palavras e frases do léxico, bem como os seus sons, significados e associações, acabam em uma colisão frontal. Essa colisão entre os diversos significados e os construtores gramaticais dos seus respectivos demônios formam um *pandemônio*. Todos os demônios querem ser parte da mensagem, mas alguns deles acabam fazendo uma contribuição *grande* para as verdadeiras intenções comunicativas, que acabarão sendo executadas por uma quantidade de demônios ainda menor (DENNETT, 1995, p. 254).

Os *pequenos demonônios* são os significadores. Esses demônios significadores em sua batalha permanente com os *pequenos demônios linguistas* produzem os mais diversos significados que adotamos, nos muitos e diferentes momentos de nossas vidas conscientes. Os significados das palavras são determinados através de um jogo. Um jogo onde a linguagem determina o significado e o significado determina a linguagem e assim sucessivamente. O léxico a gramática e fonologia dos atos de fala tem o poder de influenciar de maneira contínua, a forma como os significados são formados. Fazendo com que essa formação dos significados acabe refletindo nos primeiros significados até o momento em que um determinado conteúdo acabe eleito para uma expressão. Por isso, que a produção dos significados da mente, na opinião de Dennett, não afeta o significado, fazendo com que ele seja determinado de forma isolada, pois não há uma direção única que determina os significados, mas sim, há três vias influenciadoras para se determinar um conteúdo de uma expressão qualquer: a gramática, o léxico e a fonologia, se entendermos a mente como Dennett o quer, como sendo um *pandemônio*.

Ao tentarmos entender a mente como sendo um *pandemônio* encontraremos um problema: qual é a interação dos pequenos demônios/significadores com os outros demônios/linguistas, se não há um conteúdo entregue com instruções que eles possam seguir? A sugestão de Dennett é que eles podem se questionar. Uma vez que os demônios/linguistas

⁵⁶ En el modelo de Levelt, hay una separación prácticamente total entre los procesos de generación de mensajes (elaboración de las especificaciones) y la producción lingüística (ejecución de esas especificaciones). Cuando el primer pedacito de mensaje preverbal llega al formulador, se desencadena la producción del principio de la preferencia y, a medida que el formulador va eligiendo las palabras, se van restringiendo las posibilidades de cómo puede continuar la preferencia, aunque existe un cierto grado de colaboración para la revisión de las especificaciones (DENNETT, 1995, p. 254).

são, paralelamente, os perguntadores/concorrentes e os demônios/significadores são os respondedores/juízes. Suas intenções comunicativas são recém-criadas e executáveis, pois podem vir de um processo “quase evolucionário” dos esboços dos atos de fala que envolvem uma certa colaboração entre eles, que é parcialmente serial e paralela, ao mesmo tempo, de vários outros subsistemas, as quais nenhum desses subsistemas é capaz de realizar, isto é, ordenar um ato de fala sozinho (DENNETT, 1995, p. 253).

Dessa forma, é preciso imaginarmos que tudo que se passa em nossas mentes, isto é, em nossas cabeças é um turbilhão de pequenos demônios. Eles competem entre si para tornassem o foco de nossa atenção. O foco de nossa atenção se dá em determinados momentos, porém, que são contínuos em seu todo. Não há um ponto de partida, uma linha que diga o começo de algo, entre um estímulo e sua percepção, pois “não é necessário postular nenhum momento específico ou local determinado onde ele se torne consciente, ou seja, ingresse na esfera fenomênica (TEIXEIRA, 2008, p. 73). São apenas muitos canais em nossas cabeças, canais paralelos. Nossos cérebros postulam, produzem inúmeras versões a partir de um único estímulo, por exemplo, na visão, algumas coisas vistas são abandonadas e outras preservadas e assim, acontece no geral. As coisas relevantes, os estímulos esboçados por nosso cérebro que são entendidos por Dennett, como os esboços múltiplos, entre aqueles que são os predominantes em um determinado momento qualquer, acabam formando uma máquina que é virtual. Esta máquina como veremos a seguir, cria uma sequência das múltiplas versões que são criadas. Fazendo o contrário que uma máquina neural faz. Não distribui as tarefas para serem realizadas em paralelo, como um computador o faz, por exemplo, antes essa máquina virtual dá uma sequência à coisa toda. Para que as tarefas do cérebro em sua enorme plasticidade gere a sensação de um fluxo de consciência unívoco, embora não exista um único fluxo e, sim, várias, pois o tempo todo, nosso cérebro está preparando inúmeras versões sobre as nossas percepções, sensações e moções, por exemplo. Diversas narrativas nos são trazidas pela realidade, via nossos pequenos demônios que estão instalados biologicamente em nossas cabeças, terminando por criarem narrativas que são fragmentadas. Afinal a máquina virtual como veremos tem um funcionamento serial, não estando localizada em um lugar específico do cérebro, não precisa de uma entidade extra, que observa em nosso cérebro e interprete aquilo que está acontecendo (Teixeira, 2008, P. 74).

O *pandemônio* é uma abordagem da mente, onde ela não é composta sem nenhuma parte, elemento ou substância diferente, isto é, a mente não é homogênea, pois é constituída

da disputa desses diferentes demônios. O conteúdo nos parece único, quando, na verdade, segundo Dennett ele é produzido de diversas fontes, estímulos que são processados diferentemente, afinal, provem de coisas diferentes. Haveria, dessa forma, nesse pandemônio de nossas mentes, diversos conteúdos espalhados por todo o nosso cérebro, esperando para serem idiomatizados, ou dispensados, constituindo novos conteúdos, gerando atos de fala ou experiências que dizemos ser conscientes, mesmo que Dennett atribua o conceito de consciência um sentido bem outro, diferente daquele que estamos acostumados em filosofia da mente, por exemplo, quando relatamos fenômenos que apenas nós temos acesso em primeira pessoa (PAULO, 2012, p. 61-62).

Em fim, nessa batalha dos demônios entre si, o significado é roubado e não determinado. Esses demônios podem ser vistos como “oportunistas”, uma vez que relacionam as coisas ao seu interesse, isto é, as palavras são postas de acordo com a construção gramatical delas com significados que consideram serem os corretos. Findando cada *round* dessa eterna luta após os demônios vencedores abarcarem o significado correto do conteúdo, das diversas informações que estão a viajar por esse turbilhão de nossa mente, como em um *pandemônio*. Agora veremos como os memes, para Dennett, ajudam a formar os nossos conteúdos mentais, que estão sendo disputados a todo o momento em nossos pandemônios particulares, dentro de nossas cabeças.

3.9 Os memes: da biologia de Dawkins para a filosofia de Dennett

Na visão de Dennett sobre a consciência, assim como nós apreendemos a ordenhar as vacas e domesticar os cavalos, como também outros animais que hoje são considerados domésticos, como cães e gatos, que eram, antes, outros felinos assim como outros tipos de cães, etc. Nós também apreendemos, de certo modo, a *ordenhar as nossas mentes* e as dos outros. Isso porque, as técnicas de estimulação e autoestimulação estão entranhadas em nossa cultura, assim como em nossa educação. Uma vez que a cultura se converteu em uma espécie de depósito. Segundo Dennett, esse depósito é um meio de nós transmitirmos as inovações não apenas da consciência e de seu *projeto*, mas também do seu meio para evolução da nossa espécie, de maneira geral. (DENNETT, 1995, p. 212).

Os *memes* são um termo empregado pela primeira vez por Richar Dawkins⁵⁷ em seu livro, *O gene egoísta* de 1976. Os *memes* são uma analogia aos genes. Os genes utilizam-se para reproduzirem-se em nós seres humanos. Dessa forma os memes também, porém, eles se utilizam, segundo Dennett e Dawkins, dos cérebros de nossa espécie, o *homo sapiens*, para conseguirem se reproduzir.

Os *memes* são entendidos como sendo a menor unidade que pode replicar a si mesma, usando os cérebros e suas capacidades os memes estão imersos no mundo cultural humano (ciências, literatura, filosofia, comunicação, etc.). A teoria dos memes é uma das tentativas mais conhecidas de buscar aplicar o pensamento *evolucionário* à cultura. Muito embora esse conceito de Dawnkins tenha desfrutado uma considerável atenção popular, ainda assim, não se tornou bem conhecido nos círculos científicos.

A teoria dos memes procura efetuar uma analogia entre a evolução genética e a evolução cultural por meio da evolução biológica. Essa analogia começa com uma caracterização abstrata da seleção como um processo que requer entidades que se reproduzem, de modo que os pais se assemelham aos seus filhos, etc. E que isso se da por causa dos genes. Para Dawkins, as entidades que têm a capacidade de fazer cópias fiéis de si mesmas são chamados de “replicadores”. Esses replicadores são necessários para explicar esta semelhança de geração em geração. Nos modelos biológicos padrões da teoria da evolução, se toma como pressuposto, que os genes são os *replicadores* que tem importancia, isto é, que são elevantes. Os genes, dessa forma, fazem cópias de si mesmos e essa capacidade explica por organismos de uma prole se assemelham tanto aos seus pais. Se a cultura pode evoluir da mesma forma, torna-se necessário encontrar alguma forma de replicador cultural que possa explicar essa herança cultural. São os *Memes* que desempenham esse papel.

Assim como os genes, os memes são uma unidade de reprodução, enquanto os genes são responsáveis pela reprodução genética, os memes são os responsáveis pela nossa reprodução cultural. De acordo com Dawkins, temos os seguintes exemplos de memes:

⁵⁷ Clinton Richard Dawkins (Nairóbi, 26 de março de 1941) é um etólogo, biólogo evolutivo e escritor britânico. É professor emérito do New College, da Universidade de Oxford e foi Professor para a Compreensão Pública da Ciência em Oxford. Ganhou grande destaque após ter escrito o livro *O Gene Egoísta* publicado em 1976. Esse livro difundiu a visão da evolução que é largamente conhecida hoje com a centralização da evolução das espécies sendo atribuída pelos nos genes. Foi Dawkins que nesse livro introduziu o termo *meme* pela primeira vez, termo que também é utilizado por Dennett para compor o seu conceito de consciência (DAWKINS, 1979).

Memes são melodias, idéias, "slogans", modas do vestuário, maneiras de fazer potes ou de construir arcos. Da mesma forma como os genes se propagam no "fundo" pulando de corpo para corpo através dos espermatozóides ou dos óvulos, da mesma maneira os memes propagam-se no "fundo" de memes pulando de cérebro para cérebro por meio de um processo que pode ser chamado, no sentido amplo, de imitação. Se um cientista ouve ou lê uma idéia boa ele a transmite a seus colegas e alunos. Ele a menciona em seus artigos e conferências. Se a idéia pegar, pode-se dizer que ela se propaga, si própria, espalhando-se de cérebro a cérebro (DAWKINS, 1979, p. 124).

Dennett assume a alegação de Dawkins de que as ideias, por exemplo, podem ser conceituadas como entidades que vão de mente para mente, fazendo cópias de si mesmos, durante esse processo de *reprodução cultural*. Em vista da explicação, que é uma analogia com o processo de reprodução dos genes, os memes parecem ser uma resposta atraente para se explicar como a cultura evolui. Assim como os genes fazem cópias de si mesmos em taxas diferentes de acordo com os seus efeitos sobre os organismos que eles carregam e em seus ambientes locais, da mesma forma as ideias poderiam fazer cópias de si mesmas em taxas diferentes de acordo com os seus efeitos sobre os organismos que eles carregam e em seus ambientes locais (LEWENS, 2014).

Em uma universidade, por exemplo, em uma comunidade de pesquisadores em filosofia, alguns pesquisadores acreditam em coisas de uma forma mais ampla do que outros. Um problema que se inicia na mente de um ou dois dos pesquisadores, logo se espalha, até que seja amplamente difundida na comunidade de pesquisa, como o são hoje as ideias de Platão, Aristóteles, Hume e Kant. Enquanto outros problemas não sejam considerados de fato, problemas genuinamente filosóficos, mas psudos-problemas que não passam de meras confusões conceituais, por exemplo. Alguns problemas estendem-se a se espalhar, enquanto outros não. Alguns tem características que tornam suas ideias mais propensas a se espalhar. Mas o que é preciso notar aqui é que se assumirmos como sendo verdadeira essa analogia entre genes e memes, a perspectiva dos memes não é literal, não mostra que estamos sendo manipulados por replicadores culturais egoístas. Apenas que as mudanças nas pesquisas em filosofia, por exemplo, estão vinculadas a uma luta entre memes egoístas, como também, podemos descrever exatamente o mesmo processo, dizendo que os pesquisadores em filosofia que escolhem o que aceitar, ou rejeitar, por isso, determinados problemas filosóficos podem ser aceitos em vista dos critérios de cada pesquisador. Critérios esses que podem ser vários, como a familiaridade com alguma teoria, o poder explicativo da teoria de onde surgiu o problema, a estética teórica entre outras coisas. Essa visão egoísta e manipuladora é apenas

uma característica accidental dessa metáfora de Dawkins a respeito do egoísmo nos memes que parece privar os seres humanos do controle sobre as idéias, mas antes é o que eles fazem e não, o que eles querem, aceitar (LEWENS, 2014).

Na obra de Dawkins a analogia entre genes e memes parece ser ampla, pois os memes obedecem às mesmas leis de seleção natural que os genes. Porém, seus mecanismos não são específicos, como o são os elementos biológicos, no entanto, para qualquer outro elemento que obedeça às mesmas leis gerais da seleção natural, como o é o caso dos memes a respeito da variação, hereditariedade e aptidões proporcionadas pelos diversos ambientes esta analogia parece funcionar. Muito embora os memes como o são, os genes, não são idênticos, em certo sentido, como o são os genes em relação aos seus corpos biológicos que os transportam e permitem que eles se reproduzam. Embora os memes de Dawkins, que Dennett procura sumir como entidades reais em sua teoria, não poderiam sobreviver sem os elementos físicos e certamente morreriam e não conseguiriam se reproduzir, quanto mais evoluir sem seus corpos “transportadores”.

Esta “evolução cultural dos *memes*” só acontece, graças a um complexo processo evolutivo que foi iniciado pelos organismos biológicos mais simples que possibilitou a oxigenação do planeta. Assim, foi essa oxigenação que abriu uma oportunidade ao surgimento de outros organismos biológicos que inclusive se alimentavam das plantas e, posteriormente, esses organismos vivos acabaram desenvolvendo cérebros que adquiriam algumas capacidades ampliadas junto à evolução dos *memes*, que puderam ser transmitidos graças ao papel fundamental da linguagem nesse processo (PAULO, 2012, p. 63).

A reprodução física dos memes não garante a sua sobrevivência. Apesar, de que, para existirem, os memes precisam de livros, cartas, etc. essa reprodução física, não é capaz de garantir a sua sobrevivência. Não há uma teoria que diga o porquê os memes conseguem sobreviver, como o há para os genes, ainda assim, alguns prevalecem, enquanto outros não, de acordo com Dawkins, mas parece haver, pois é intuitivo dizer que certamente ha uma competição entre os memes. Tanto Dawkins como Dennett não se apropriam de uma teoria geral sobre o que fazem os memes se manterem vivos, tão pouco, como eles fazem para serem bem sucedidos em suas culturas, embora alguns poucos fatores, que são contingentes e não necessários, possa ser enunciado a respeito de como os memes conseguem manterem-se vivos. Sua função é apenas como a dos genes, de se replicarem, dessa forma certamente existem memes, se eles de fato existirem que nos propiciam diferentes padrões de conduta.

Deve haver algum meme que nos gere um alerta muito grande sobre os perigos de andar em lugares muito altos, mas também, pode existir um meme que nos leve a cometer suicídio, por exemplo (PAULO, 2012, p. 63).

Por isso, nem sempre os memes são lucrativos ou úteis para os organismos que eles, assim como parasitas, ocupam, ou para a cultura em si, de uma forma geral, que eles obviamente, segundo esta visão, estão inseridos. Assumamos, a critério de exemplos, que os memes de fato existam. Os memes das mais diversas religiões nos fazem bem, quando os memes religiosos acabam fazendo com que vivamos em um conjunto de regras que nos autopreserve. No entanto, isso não quer dizer, que todos queiram viver dentro dessas regras. Se existem memes religiosos, provavelmente, existem os memes de Platão e Aristóteles, que devem ter sobrevivido por séculos. Não temos os originais de suas obras, isto é, onde foi que Platão e Aristóteles de fato escreveram e o que, parecem não existirem mais, pois ainda não o encontramos e isso não garante uma boa qualidade desses memes, só o que é garantido, é que esses memes conseguiram se replicar e por muito tempo.

O ponto que nos interessa na discussão sobre os memes e a afirmação de que a mente humana e ela mesma um produto da reestruturação do cérebro humano através dos memes que acontece desde a criação da linguagem e da civilização desde algo em torno de 100.000 anos atrás (DENNETT, 1991, p. 207-208). Essa visão considera a mente em meio a um novo tipo de evolução que procede com velocidade muito mais rápida que a baseada em genótipos e suas manifestações fenotípicas, tendo consequências para a visão da consciência humana, que será vista como efeito de um complexo conjunto de memes, segundo Dennett.

Aqui o que interessa salientar sobre os memes, além do que, de fato eles são, para o seu criador, ou teórico, Richard Dawkins, para que possamos ter uma ideia da concepção de consciência adotada pelo funcionalismo de Dennett. É que é exatamente a partir do conjunto de estratégias de autoexploração e automanipulação que se formam, na visão de Dennett, nossos hábitos e disposições para agir de determinados jeitos que agimos e não de outros. São exatamente esses dois mecanismos que alteram a estrutura comunicativa de nossos cérebros. Esses hábitos e disposições acabam espalhando-se culturalmente. Através dessa disseminação pela cultura é que, segundo Dennett, eles se tornam o que são: memes. A relevância crucial dos memes está nesse ponto, na teoria dennettiana sobre a consciência. Afinal, são exatamente eles, os memes, que tornam possível essa máquina virtual que foi

implantada na plasticidade do cérebro, ter surgido na natureza. Máquina está que é justamente o efeito, isto é, o resultado de um enorme complexo de memes (DENNETT, 1991, p. 223).

Agora veremos que o nível de descrição que será necessário para Dennett explicar essa máquina virtual, que ele afirma ser a consciência, é o mesmo nível de descrição que precisamos para explicar o funcionamento de um *software*, que é constituído antes de mais nada, por regras sintáticas, do que por equipamentos. Dessa forma, na próxima sessão darei a explicação de Dennett sobre a máquina virtual, ou seja, a consciência, a forma como Dennett acredita ser a existência real da consciência. Chamada no funcionalismo de Dennett de máquina *Joyceana*, mostrando como essa máquina, isto é, a consciência na visão de Dennett não se envolve com o problema da *unidade* e a *coerência sequencial*. Isso porque as teorias a respeito da consciência, geralmente ao tratarem de uma das suas características, esbarram na corrente fenomênica da consciência, enfrentando dificuldades para tratá-la. Nesta próxima sessão, veremos como a máquina *Joyceana* de Dennett nos passa a imagem do pensamento como sendo uma reconstrução de nossos diversos estímulos sensoriais de nossa sensibilidade de forma unida, por uma narrativa momentânea que se apresenta a nós em nosso fluxo de consciência que é contínuo, mas, no entanto, isso não significa pensar esse fluxo como sendo um, mas vários, porque na realidade são fluxos de consciência, segundo Dennett, de acordo com a teoria dos esboços múltiplos.

3.10 A consciência dennetiana: uma Máquina Joyceana

Em *Consciousness Explained* de 1991, o conceito consciência de Dennett se apresenta como uma teoria da natureza do pensamento. Porque a consciência não é um algo a mais, um pensar de um pensamento, pois isso nos levaria a dizer que a consciência é um “pensamento sobre o pensamento sobre o pensamento”, que é visivelmente uma exposição que acarreta em um regresso infinito. Dennett procurará nos dizer o que ele acredita ser a consciência mostrando como a consciência se forma, isto é, mostrando qual é a natureza de nossos conteúdos mentais, pois para ele a consciência é inseparável do pensamento (TEIXEIRA, 2008, p. 69). O que Dennett na realidade chama de consciência é uma capacidade que, por exemplo, nós humanos temos, a capacidade de elaborar narrativas. Isso se difere da consciência entendida como “o saber o que se está fazendo”, ou como uma deliberação. A consciência como Dennett a explica envolve um quê a mais. A consciência segundo Dennett envolve a escolha do que podemos fazer em seguida, nos habilita fazer planos. A consciência é uma narrativa daquilo que se passa em nossa mente de acordo com mundo que está a nossa volta.

Dessa forma, a visão da consciência esboçada por Dennett em *Consciousness Explained* 1991 trata, antes de tudo, da mente em geral. Na filosofia da mente de Dennett, nossa mente, antes de ser uma mente consistente, é uma mente que tem pensamentos. Nossa mente é constituída por *pequenos demônios* que formam “o *pandemônio* de nossas mentes”. Esses demônios estão em uma contínua batalha entre eles, processando as suas informações recebidas por vias sensoriais, armazenadas em nosso cérebro de forma múltipla e paralela em qualquer ponto do tempo. Esse processamento de informações é o que Dennett chama de *esboços múltiplos*. Ali, em nossos cérebros, todas essas informações são processadas de forma continuada do material que chega por meio da experiência empírica. Esses diversos objetos da experiência são os esboços, que, ao serem processados, produzem os esboços múltiplos do qual já falamos. Vimos então que a mente dennettiana contraria a visão “tradicional”⁵⁸ que temos a respeito da *manifestação* da consciência, afinal, ela não se dá através de uma narrativa única (como a visão tradicional parece supor). Ao contrário, a consciência não é canônica, pois ela não percorre o cérebro de forma sequencial; antes, ela é composta pelos esboços múltiplos de nossa mente, que processam através destes *pequenos demônios*, os quais, juntos formam a mente. Esses esboços são exatamente as informações que estão a correr em qualquer ponto no tempo dentro de nossos cérebros. Porém, esta explicação de Dennett para a consciência, até esse ponto, se envolve com um problema que ele mesmo adverte.

Dennett quer lidar de frente com um problema que considera não ser peculiar, ou seja, comum, em explicações da consciência. As explicações para esse fenômeno de acordo com Dennett parecem esbarrar na explicação das nossas experiências fenomênicas. Isso porque as experiências fenomênicas que temos, ao menos aparentemente, representam-se a nós mesmos como sendo uma corrente única (stream), isto é, nós representamos a consciência como se ela fosse uma corrente unificada de experiências. E aqui se coloca o problema, uma vez que, segundo Dennett, todo e qualquer conteúdo de nossas experiências se encontra distribuído por vários lugares de nossos cérebros *de forma múltipla e paralela*, que são esboços de pequenas partes da experiência: mas, como as nossas experiências conscientes são representadas, se elas se apresentam a nós como sendo uma narrativa única, canônica, que antes de tudo, se apresenta em nossas experiências como sendo coerente e, sobretudo, contínua, se, afinal, a concepção de Dennett nos dá outro caminho?

⁵⁸ Com visão *tradicional* quero apenas esboçar na linguagem da filosofia da mente de Dennett, as teorias que acreditam em uma falácia, falácia intitulada por ele mesmo de *teatro cartesiano*.

Em *Consciousness Explained*, Dennett nos oferece uma resposta ao problema aparência de uma corrente única, coerente e unificada. Para isso, Dennett nos faz notar uma diferença que ele diz existir entre o processamento de informações feito pelo cérebro, um processamento de informações em paralelo, e o processamento serial, como é feito em máquinas Von Neumannianas. Nessas máquinas de Von Neumann, segundo Dennett, é possível simular todo e qualquer procedimento. É preciso apenas que esse processamento seja feito por uma máquina, que seja explicado à máquina, aliás, muito bem explicado, uma explicação passo-a-passo. Essa característica de poder simular qualquer processamento de informação é, na opinião de Dennett, o maior benefício que John Von Neumann nos deu com seu trabalho. Máquinas Von Neumann podem computar procedimentos serialmente, desde que eles estejam bem organizados e explicados passo-a-passo a esse tipo de máquina. Esse tipo de processamento descoberto por Von Neumann permite-nos fazer uma analogia entre esse tipo de máquina serial e a forma de nossas experiências conscientes. Isso porque, para Dennett, os muitos e diversos processamentos feitos por nossa mente-*pandemoníaca* podem ser, sim, simulados e, mais, simulados adequadamente em forma serial por uma máquina Von Neumann. Afinal de contas, é isso que os cientistas cognitivos tem feito ao buscarem compreender o processamento de informações do cérebro humano, simulando grandes modelos paralelos que estão sobre a arquitetura serial de uma maquina Von Neumann (PAULO, 2012, p. 65).

Máquinas Von Neumann são os pais de nossos computadores atuais, como esse notebook que agora escrevo essa dissertação. A estrutura de que é feita essa máquina que escrevo, por exemplo, é uma estrutura funcional. Mas as estruturas dessas máquinas são totalmente formais. Nessas máquinas pouco importa a estrutura física de que elas são feitas, pois seus equipamentos, para bem da verdade, não são tão importantes, quanto é o conjunto de regras de programação; ou seja, o que importa é aquilo que chamamos de *sintaxe*. Tanto faz se essas máquinas (de sintaxe) são feitas de pedras, carvão ou aço, desde que seja possível construí-las. Porque, sobre a única base física, de plástico e outros materiais, por exemplo, da qual são feitas, como o silício da qual é feito a parte mais importante de meu notebook, poderiam ser executados inúmeros procedimentos computáveis, e, por isso, chamamos estas máquinas Von Neumann de *computadores*. Também por isso distinguimos aquilo que estamos a chamar de *hardware* (o material físico que compõe a estrutura de um tipo qualquer de computador) do *software* (qual é a programação que utilizamos para simular uma

informação qualquer). Dessa forma, é o hardware que roda, nele, na sua estrutura física, o software, a programação (DENNETT, 1995, p. 231-232).

O funcionamento de nossas mentes, ou seja, a maneira como nossas mentes estão organizadas, a sua estrutura, isto é, o seu funcionamento como um todo, bem como a evolução biológica da *consciência*, poderia estar inacessível a um exame minucioso da neuroanatomia cerebral por parte dos cientistas. Mesmo que saibamos que a correspondência é neuronal em qualquer atividade mental que possamos ter, afinal, sem cérebros, não temos mentes, tão pouco, consciência ou pensamentos, ao que tudo indica. Por isso, Dennett assume essa postura funcionalista frente ao estudo da mente, procurando analisar o modo como essas informações são processadas em nosso cérebro.

Dennett deixa de lado as postulações de propriedades que estejam no interior de nossas mentes e que sejam essenciais para que a mente exista. Esse tipo de essencialidade de algo que seja necessário a sua existência, Dennett vê como sendo uma propriedade intrínseca, termo que, aliás, não utiliza. Isso revela, mais uma vez o ponto de vista funcionalista de Dennett, já que ele faz sim, uma analogia com os computadores, quando Dennett faz sua pesquisa sobre o que é a mente e conseqüentemente, a consciência como podemos ver nessa passagem. Aqui o que importa é a função ser feita e não o material da qual é feita a função, ou seja, não interessa em que se irá realizar o software, mas sim que ele funcione:

eu espero mostrar que, certas características importantes da consciência humana, que de outra forma continuam a ser um mistério, são suscetíveis de receber uma explicação reveladora, assumindo que (1) a consciência humana é uma inovação muito recente para ser pré-configurada como uma máquina inata, (2) é em grande parte um produto da evolução cultural que é ensinado da no cérebro nas fases iniciais da sua formação, e (3) que o sucesso de sua instalação está determinado por uma multiplicidade de micro-disposições na plasticidade do cérebro, o que significa que é muito possível que as feições funcionalmente importantes são invisíveis ao exame neuroanatomico apesar do destaque de seus efeitos. Do mesmo modo nenhum cientista da computação tentaria entender as diferentes vantagens e inconvenientes do WordStar versus o WordPerfect confiando em informações sobre as diferenças nos padrões de voltagem na memória, do mesmo modo nenhum cientista cognitivo deveria esperar esclarecer a consciência humana simplesmente confiando na neuroanatomia.⁵⁹(DENNETT, 1995, p. 232 tradução nossa).

⁵⁹ Porque, como espero demostrar, ciertas características importantes de la conciencia humana, que en caso contrario seguirían siendo un misterio, son susceptibles de recibir una explicación reveladora, en el supuesto de que (1) la conciencia humana es una innovación demasiado reciente como para estar preconfigurada en la

Como podemos ver aqui, Dennett está propondo na sua explanação sobre máquinas Von Neumann e o processamento paralelo feito pelos nossos neurônios no cérebro uma visão. Essa visão é exatamente radical a respeito do que é a consciência. Radical, pois tem a persuasão de um filme de ficção científica sobre aquilo que ocorre dentro de nossas caixas cranianas. A final de contas, a tão aclamada consciência humana não passaria de algum tipo de *máquina virtual serial*, uma espécie de software que é rodado pelo nosso Hardware biológico, isto é, nossa consciência, o software é instanciado na *arquitetura paralela* de nossos cérebros, que são vistos por Dennett como máquinas. Nossos cérebros para Dennett são máquinas biológicas.

Dennett assume essa postura diante a consciência, pois acredita ter um benefício ao assumir esse ponto de vista. O benefício de que se a consciência é de fato uma *maquina virtual*, então ela não precisaria estar ali nas propriedades físicas dos componentes elétricos ou orgânicos dos equipamentos que instanciam essas máquinas virtuais, as *máquinas conscientes*. A única coisa que importa é se o funcionamento dessas máquinas virtuais, o funcionamento da consciência, seja de fato reproduzido e possa ser identificado através de padrões e regularidades dos componentes que as produzem. Por isso, dizemos que um software nada mais é do que *uma maquina virtual*, que está sendo rodada na base física de um equipamento, ou melhor, no hardware.

Dessa concepção decorre a explicação de Dennett para termos uma espécie de ilusão, por nossas experiências conscientes se apresentarem de acordo com o nosso ponto de vista, de primeira pessoa, como sendo uma narrativa que parece ser coerente e contínua. Quando na verdade, para Dennett, a nossa experiência consciente não passa de uma simulação serial de nossas máquinas virtuais que são executadas na arquitetura paralela de nossos cérebros, fazendo com que tenhamos a experiência da impressão de fragmentos contínuos de *narrativa* que estão sendo construídos em nossas mentes através da batalha dos demônios formando um *pandemônio mental* como vimos anteriormente.

maquinaria innata, (2) es en gran medida un producto de la evolución cultural que se imparte a los cerebros en las primeras fases de su formación, y (3) de que el éxito de su instalación está determinado por un sinfín de micro-disposiciones en la plasticidad del cerebro, lo cual significa que es muy posible que sus rasgos funcionalmente importantes sean invisibles al examen neuroanatómico a pesar de lo destacado de los efectos. Del mismo modo que a ningún informático se le ocurriría intentar comprender las ventajas y los inconvenientes de WordStar frente a WordPerfect a partir de información sobre las diferencias en los patrones de voltaje de la memoria, ningún investigador en ciencia cognitiva debería esperar comprender la conciencia humana partiendo solamente de datos neuroanatómicos (DENNETT, 1995, p. 232)

A ilusão é de que temos uma experiência consciente que nos é apresentada de forma contínua, única, quando na verdade, segundo a concepção de Dennett, quanto se trata daquilo que a psicologia popular chama de consciência, o que existe são apenas partes seguidas de experiências que são mais ou menos contínuas, assim como são também, mais ou menos coerentes, que vão se moldando durante a construção de nossos estados mentais no *pandemônio* de nossas mentes. Informações são descartadas, outras aproveitadas durante o processamento que é disputado constantemente em meio ao pandemônio de nossas mentes. Assim, nossas experiências acabam por remeter-se a pensamentos envolvidos na batalha dos demônios, sobre determinados assuntos ou acontecimentos, que enquanto são manipulados tem um caráter que fragmentário na própria *consciência*. É exatamente, esse caráter de nossa consciência que faz com que Dennett chame a consciência de máquina virtual. Uma máquina virtual que está rodando na arquitetura paralela de nossos cérebros. Essas “máquinas Joyceanas” põe em amostra o estilo da *narrativa em fluxo*, que está notavelmente presente nos livros do escritor irlandês, James Joyce⁶⁰. A consciência na visão dennettiana é uma máquina virtual e paralela, uma máquina híbrida, ou como ele mesmo diz, uma *máquina joyceana* a nos apresentar o mundo de certa forma, forma que é elaborada por nossos diversos esboços da experiência que temos das informações que recebemos via sensorial.

Uma vez que essa máquina virtual nos apresentar os nossos pensamentos como se fossem um filme (nossa consciência fenomênica) perfeito a acontecer, quando, na verdade, nossa consciência é essencialmente “uma reconstrução da entrada de estímulos unida por uma narrativa momentânea” (TEIXEIRA, 2008, p. 75). Essa *maquina virtual serial* é a responsável por nossa impressão de controle, pelo fato de nossa consciência parecer unificada e continua como se tivéssemos certo controle sobre os segmentos narrativos da mente, sentados em um sofá confortavelmente a assistir o filme de nossas vidas. Mas essas narrativas controladas seriam apenas *apresentações* simuladas serialmente do processamento paralelo realizado na arquitetura cerebral que nos são *re-apresentadas*. Poder fazer isso, nos dar *re-apresentações* simuladas serialmente pelo processamento paralelo das arquiteturas de nossos cérebros, seria

⁶⁰ James Joyce nasceu em Dublin na Irlanda em 2 de fevereiro de 1882, falecendo aos 50 anos em Zurique, na Suíça, no dia 13 de janeiro de 1941 em meio a uma operação para salvar sua vida. Foi um romancista, contista e poeta irlandês. É normalmente considerado como um dos escritores literários mais importantes do século XX. Tido como um *expatriado*, pois viveu fora da Irlanda pela maior parte da vida adulta, embora as suas experiências na sua terra sejam de grande destaque em seus trabalhos literários, fornecendo a Joyce os seus temas de reflexão. Enraizado em Dublin ele coloca questões de sua vida familiar e eventos, amizades, brigas dos tempos de escola e faculdade. James Joyce em biografias UOL. Disponível em <http://educacao.uol.com.br/biografias/james-joyce.jhtm>, acessado em 24/05/2014.

a grande característica da consciência, uma vez que o *fluxo consciente*, que é tão discutido em filosofia, é o material que entra pela nossa sensibilidade e é retirado da grande batalha travada pelos *pequenos demônios* que lutam incessantemente tentando colocar cada um deles em questão, trazendo o seu conteúdo à tona, em destaque, durante o processamento múltiplo das informações. Como Dennett mesmo escreve:

Em nossos cérebros ha uma coleção de circuitos cerebrais especialistas unidos, que, graças a família de hábitos inculcada parcialmente pela cultura e parcialmente pela autoexploração individual, conspiram juntos para produzir uma maquina virtual mais ou menos em ordem, mais ou menos eficaz, mais ou menos bem desenhada: a *máquina Joyceana*. Ao trazer todos esses organismos especializados, que evoluíram de forma independente para uma causa comum e proporcionando, assim, um conjunto de poderes muito melhorados, a máquina virtual, este software do cérebro, executa uma espécie de milagre político interno: cria um *capitão virtual* para a tripulação sem passar qualquer um deles para o posto de ditador vitalício⁶¹ (DENNETT, 1996, p. 241-242, tradução minha).

Aqui, podemos ver o intuito de Dennett de negar um aspecto dualista de sua visão, pois os dois tipos de processamento de informações, entre a máquina virtual teria surgido em decorrência de um conjunto de hábitos culturais e hábitos de autoexploração mental, através de tentativas e erros, que conseguiram fazer com que nós, seres humanos, adquiríssemos aspectos cognitivos como a memória e a delimitação de temas específicos, por exemplo, que geralmente utilizamos nas mais diversas atividades diárias para nos focarmos melhor, naquilo que estejamos fazendo. Dennett reconhece esse aspecto cognitivo humano, como sendo uma das funções da consciência. Para ele, essa é a capacidade que temos de nos concentrar em determinado tema através de hábitos mentais, quando, por exemplo, nós direcionamos para nos mesmos, o que devemos fazer em determinada circunstância, ressaltando a importância de um determinado assunto que esteja presente em nosso pensamento. Apesar dessa característica, é importante deixar claro, que nessa perspectiva de Dennett não há, pelo menos, como distinguirmos uma função da consciência. Isso porque, de acordo com Dennett, é possível supormos que não existe se quer uma função que seja essencial a nós que necessite ser desempenhada pela consciência. Afinal, alguns dos muitos fatos narrados por nossa

⁶¹ En nuestros cerebros hay una colección de circuitos cerebrales ensamblados, que, gracias a una serie de hábitos inculcados en parte por la culturay en parte por la autoexploración individual, conspiran para producir una máquina virtual más o menos ordenada, más o menos efectiva y más o menos bien diseñada: la *máquina joyceana*. Al aunar todos estos órganos especializados, que evolucionaron independientemente, ante una causa común y dotando, así, al conjunto de unos poderes muy mejorados, la máquina virtual, este *software* del cerebro, lleva a cabo una especie de milagro político interno: crea un *capitán virtual* para la tripulación, sin ascender a ninguno de ellos al rango de dictador vitalicio (DENNETT, 1996, p. 241-242).

consciência, pela *máquina joyceana*, tem a probabilidade de serem apenas restos das manipulações de informação pelos pequenos demônios que as vezes acabam sendo trazidas a luz da consciência, ou átona pela máquina *joyceana*, sem nenhuma justificção sequer (PAULO, 2012, p. 67). Abaixo, na próxima página podemos visualizar uma ilustração do modelo funcionalista de Dennett:

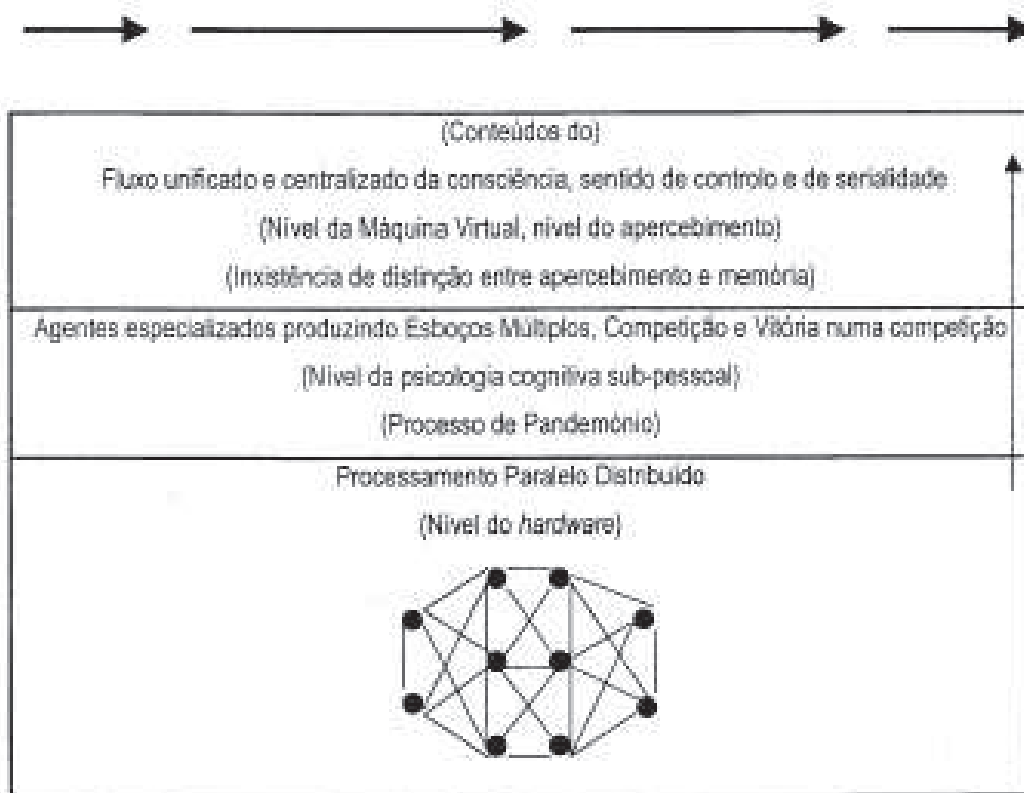


Figura 3: **Desenho ilustrando o modelo funcionalista de Dennett** que está descrito em *Consciousness Explained*. Aqui podemos notar que os esboços múltiplos estão unidos fazendo a mente ser entendida como um pandemônio, juntamente com e a tese da consciência ser uma máquina virtual Joyceana implantada evolucionariamente no cérebro (MIGUENS, 2002, p. 352).

A visão de Dennett a respeito da consciência tem um viés *revolucionário*. No sentido de que, para Dennett não há nenhuma maneira única de se pensar o que ocorre na consciência. Aponto como *revolução* porque nenhum pensador em filosofia da mente aborda e trata como se existissem todos os nossos termos mentais ao mesmo tempo em que nos diz que isso tudo não passa de uma ilusão. Não como Dennett o faz, sem que sua opinião seja entendida como sendo um tipo de idealismo e mais, isso tudo, ao mesmo tempo em que afirma em sua argumentação, um dos mais radicais fisicalismos contemporâneos a respeito dos estados mentais (MIGUENS, 2001, p.542-543).

É importante notarmos esse ponto que o aspecto da filosofia da mente de Dennett que chamei de *revolucionário*, é apenas as abordagens que foram expostas acima sobre o funcionalismo de Dennett, como por exemplo, o fato de eu, ou nenhuma outra pessoa, poder sentar-se, estando relaxado, etc. e com isso conseguir acessar, sem sombra de dúvida ou ilusão, isto é, poder ter todos os tipos de sensações e percepções, e ainda assim, ali, sentado, averiguar o fruto dessas sensações e percepções, que seriam propriamente, todas as experiências conscientes resultantes de tais percepções e sensações, pois essas experiências subjetivas não são nenhuma uma espécie de filme, ou uma peça de teatro, que possa ser vista da plateia, como Dennett mesmo ilustra essa visão, chamando-a de *Teatro cartesiano*. Isso porque, para Dennett, não existe ninguém, nem eu, tão pouco você ou qualquer um, que esteja preso ao seu próprio fluxo de consciência. Não há um Eu ou sujeito que tem experiências conscientes. Por isso, que na opinião de Dennett, ninguém toma deliberações internamente, como se estivesse colocando questões a si mesmo (MIGUENS, 2001, p. 432).

O que se passa na verdade, segundo Dennett em nossas mentes são técnicas. Apenas técnicas usadas pelos nossos pandemônios mentais. Uma vez que nossas mentes não passam de autoexortações e técnicas mnemônicas, que nós aprendemos através de tentativas e erros, por um jogo complexo de imitações e/ou esforços contínuos. Como podemos ver na citação do trabalho abaixo:

Quando tentamos resolver nossas questões, trabalhamos com técnicas de busca de regularidades, reconhecimentos de padrões e associações por ritmos e rimas. Um *pensador* não poderia estar preso em um *teatro cartesiano*, pois efetivamente não ha nenhum. Haveria, isso sim, uma atividade continua do cérebro em que as informações são processadas através de hábitos de estimulação adquiridos ao longo da nossa vida infantil e adulta, inculcados pelo processo de aprendizado cultural na plasticidade dos nossos cérebros (PAULO, 2012, p. 68).

O modelo de estudos da consciência proposto por Dennett, empoe sua ênfase, como podemos ver na citação exposta acima, nas escolhas dos diversos conhecimentos que temos de usar, em cada momento de nossas vidas, pois esses momentos são contextos específicos. Como, por exemplo, ir ao trabalho? Como escovar os dentes, preparar o almoço, etc.? Para Dennett de nada vale adquirir conhecimento se não pudermos usá-lo e, mais, no momento certo, em um determinado prazo que nos seja exigido fazer tal e tal coisa. Os hábitos cognitivos como exposto acima são exatamente, aquilo que de fato, nos ajudam, pois “configuraram” nosso cérebro, ou para Dennett, nosso *hardware*, evolutivamente. Isso

porque, são propriamente eles, os nossos hábitos mentais que acabam nos auxiliando na missão contínua de organizar essa bagunça provocada por este pandemônio mental. Já que a bagunça do pandemônio mental é organizada através da vitória. Da vitória que é dada ao demônio vencedor, que coloca em cena o seu conteúdo específico, dando a esse conteúdo a oportunidade de ser usado, isto é, dele ser útil. Quando o conteúdo vencedor de um demônio é útil? Quando ele pode ser associado a um tema que esteja em destaque em um determinado momento. Porque nesse momento, o conteúdo acabara subindo, vindo a tona como uma narrativa joyceana para seu julgamento seguinte, isto é, o conteúdo dos demônios que vencer nos será útil, quando podemos empregá-lo em nossas narrativas nos permitindo fazer escolhas (MIGUENS, 2001, p. 342). Um bom exemplo desses hábitos cognitivos que temos é solilóquio. Quando falamos com nós mesmos em pensamento, ou cantamos uma música mentalmente, isto é, sem emitir qualquer som. Esse hábito que por vezes acabando praticando nos capacita a chegar a diversas soluções de nossos problemas, como por exemplo, fazer cálculos matemáticos de cabeça.

A filosofia da mente de Dennett esboçada até então, parece carregar como conceito mais forte e de destaque, o modelo dos *esboços múltiplos*. Esse modelo permitiu Dennett chegar as suas suposições, pois permitiu a ele, formular uma teoria onde a mente é vista como um *pandemônio*, que funciona sobre tudo através de uma *máquina Joyceana*, isto é, consciente. Teoria esta que pode nos explicar os muitos atributos que dizemos a mente e consciência possuírem. Mesmo que Dennett ressalte que sua teoria é contraintuitiva, pois ela nos representa exatamente o que quer efetivamente demonstrar, isto é, que não há uma linha clara, onde seja dividido, aquilo que esteja em nossa consciência e o que não esteja, ou ainda, não há uma linha que divida as coisas, em outras palavras, que nós possamos de forma simples e clara dizer: isso é consciente, isso não o é (MIGUENS, 2001, p. 534).

Como procurei apresentar aqui, na visão de Dennett não há nada de essencial ou genuíno naquilo que diz respeito as nossas experiências conscientes, pois elas não estão de modo algum em um lugar de destaque em relação aos outros muitos processos de informação. A mente, bem como, a consciência é só mais um, desses muitos processos e, nada mais. Sendo assim, estamos todos enganados em relação a esse filme que assistimos, pois na realidade o mundo nem é dessa forma, como o vemos, o que vemos é o resultado dos inputs que recebemos: os outputs. Os outputs geram nossas experiências, mas nossas experiências são puramente reações que temos ao ambiente e nada a mais, pois não há nada intrínseco,

genuíno ali, nenhum aspecto inefável como Dennett diz. No próximo capítulo iremos esboçar as críticas de John Searle ao funcionalismo de Dennett procurando apresentar a validade e importância dessas críticas ao estudo contemporâneo da consciência.

4 AS CRÍTICAS DE SEARLE AO FUNCIONALISMO DE DENNETT

Neste capítulo, apresentarei as críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett. As críticas às quais me aterei aqui se restringem ao conceito de *consciência* de Dennett (afinal, minha perspectiva nesta dissertação é fornecer uma compreensão da consciência na contemporaneidade tendo em vista as visões defendidas por esses dois importantes filósofos contemporâneos da mente). Embora as críticas de Searle a Dennett encontrem-se distribuídas ao longo de boa parte da obra de Searle, as mais explícitas e contundentes encontram-se no livro *O mistério da consciência*, de 1997 (SEARLE, 1997). Este livro nada mais é que uma série de ensaios e resenhas encomendadas pelo *The New York Review of Books*⁶² sobre a filosofia da mente, mais especificamente, no tocante à investigação sobre a consciência e os diversos programas de pesquisa em filosofia das universidades de língua inglesa.

Neste capítulo pretendo, além de apresentar, também sustentar a validade das críticas de Searle, mostrando o quão importantes elas são para a ciência cognitiva. Um aspecto importante das críticas de Searle diz respeito à sua crítica à concepção funcionalista e computacional da mente. A definição de Dennett de “consciência” tem pressupostos fortes no funcionalismo, como já foi dito, e um dos problemas da abordagem funcionalista consiste em deixar de fora o conteúdo mental, isto é, o funcionalismo não aborda as características qualitativas e subjetivas da consciência, já que busca uma abordagem totalmente objetiva, em terceira pessoa. Não abarca, portanto, as propriedades inerentes da consciência.

É sabido que para o funcionalismo de Dennett a mente nada mais é do que as atividades executadas em nossos cérebros. Os funcionalistas são vistos como difusores da analogia entre *softwares e hardwares* com mentes e cérebros. No entanto, ao tratarmos da consciência, essa analogia parece restrita e infeliz. O resultado é, portanto, equívoco. Um problema, porém, é que, ao estudar a mente, os pesquisadores não sabem exatamente o que estão procurando—ao menos, não quando o objeto em questão é a *consciência* (TEIXEIRA, 2012). Trata-se, portanto, de um assunto que deve ser examinado com cuidado. De todo modo, o objetivo da filosofia, ao adentrar o tópico da consciência, é fornecer uma base conceitual sólida antes de “os neurocientistas se aventurarem na busca por qualidades

⁶² Esta é uma revista semimensal com artigos sobre literatura, cultura e assuntos atuais, publicada em Nova York. Foi inspirada pela ideia de que a discussão de importantes livros é uma atividade literária indispensável. Foi chamada de “a mais importante revista literária-intelectual no idioma Inglês”. Em 1970, o escritor Tom Wolfe descreveu-o como “o órgão principal teórico da Radical Chic”. Em 1979, a revista fundou a London Review of Books, que continua de forma independente. Em 1990, fundou uma edição italiana, la Rivista dei Libri, publicada até 2010 (TUCKER, 2013).

distintivas entre a atividade neural” (TEIXEIRA, 2012, p. 22). A definição de termos e conceitos pode fornecer mais solidez às incursões dos neurocientistas pelos vastos meandros dos processos neurofisiológicos que ocorrem em nosso sistema nervoso com o fim de caracterizar o que devemos entender por “mente humana”.

Na primeira sessão deste capítulo apresentarei uma opinião de Searle a respeito de um preconceito que ele diz existir a respeito dos estados mentais na filosofia analítica contemporânea, para que, através dessa opinião eu possa demonstrar a duas descrições a respeito do conceito de mente que Dennett parece negligenciar: a descrição de uma mente intrínseca e uma mente derivada. Na segunda seção, analisarei o *funcionalismo de carburador*, um conceito fundamental da filosofia da mente contemporânea, o “funcionalismo original”, que é duramente criticado por Searle, pois parece levar aos mesmos problemas que o behaviorismo, mostrando que o funcionalismo é um filho do fisicalismo. Depois disso, na terceira sessão, discuto o *funcionalismo da máquina* de Turing, que é propriamente o modelo funcionalista adotado por Dennett, como demonstrado no capítulo anterior. Na quarta sessão, apresento as principais críticas de Searle à principal obra de Dennett, *Consciousness Explained*, que foi publicada em 1991, na qual Dennett desenvolve o seu conceito de consciência. Na quinta sessão, apresentarei as críticas de Searle ao conceito de *meme*, conceito utilizado por Dennett para compor o seu conceito de consciência que é fundamentado em uma analogia errônea. Após, vou procurar responder se humanos são zumbis sem consciência (pois, para Dennett, não pode haver diferença relevante entre humanos e zumbis, mesmo se assumirmos que zumbis não têm estados fenomenológicos “internos”, caso assumirmos ao mesmo tempo que zumbis são seres fisicamente idênticos aos humanos e que agem exteriormente tal como agem os seres humanos). Feito isto, partiremos as críticas de Searle à concepção científica de Dennett, que é o *verificacionismo*, como Dennett parece o entender: toma como inexistente o que não pode ser analisado através da perspectiva de terceira pessoa da ciência que dispomos hoje. Depois disso, apresentarei o *problema da representação*, com o qual a filosofia de Dennett e o funcionalismo de uma forma geral estão comprometidos. Na nona sessão apresento o famoso argumento do *quarto chinês* de Searle contra a tese de que mentes apenas envolveriam a manipulação de símbolos formais, bem como a extensão do argumento ocorrida da data de sua publicação até então. Por fim, apresento críticas à tese de Dennett da *postura intencional*, para mostrar o ponto mais relevante, encontrado nesta pesquisa a respeito das dificuldades enfrentadas pelo funcionalismo computacional dennetiano.

4.1 A negação do mental na filosofia analítica contemporânea

Começo esboçando um preconceito da filosofia analítica contemporânea a respeito do mental, que acredito ter gerado as críticas de Searle ao funcionalismo. Considero o preconceito como sendo, antes, uma espécie de confusão conceitual sobre questões epistemológicas e ontológicas do que, propriamente, um preconceito. Essa confusão acaba por expressar ideias fortes e conservadoras inerentes ao verificacionismo, reproduzindo uma ideologia. Aquilo parece não poder ser tratado ou resolvido acaba por ser negado (assim como fizemos a respeito da ideia de um ente abstrato, um Deus gerador de tudo, negando-o, pois não poderíamos verificar). Hoje, o último abrigo da religião, a alma, ou como a chamamos hoje, a mente, parece ter de ser negada, por não temos indícios de uma ontologia objetiva para ela; mais do que isso, a mente não parece suscetível de ser verificada, testada, analisada.

Um problema do funcionalismo, para Searle, é atribuir estados mentais a coisas que não possuem uma mente, como os computadores, por exemplo. Para Searle as mentes computacionais são derivadas de afirmações que fazemos do funcionamento destas máquinas. Mas antes de partir para as críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett, precisamos apresentar esse preconceito contra o mental demonstrado pela filosofia analítica.

Searle julga sua opinião minoritária dentro da filosofia da mente contemporânea. Isto porque a filosofia analítica defende uma espécie ideologia, que Searle não compartilha: nega-se a mente, ou seja, a mente não tem uma ontologia dentro da filosofia analítica contemporânea. Fazemos isto ao mesmo tempo em que atribuímos mente a coisas que de fato, não tem uma mente, derivando uma mente dos estados mentais de observadores conscientes a objetos inanimados, como os computadores. A mente existe ou não? Se sim, algo tem de ser ela, se não tudo pode ser uma mente. Do contrário, tudo seria uma mente. Afinal, posso lidar com inúmeras coisas em meu cotidiano atribuindo mente a essas coisas. Lembremos que para Searle, a sintaxe não é intrínseca à física. São observadores conscientes que lidam com símbolos abstratos através de conceitos e enxergam uma mente onde de fato não há.

Uma vez que somos seres conscientes que lidamos com conceitos, nossa imaginação e fantasia são muito ricas e, embora haja apenas um tipo de fenômenos mentais intrínsecos, que pertencem a um observador, que diz ter uma mente, ainda assim, podemos, através da intencionalidade do mental, derivar estados mentais a outras coisas que não possuem uma mente intrínseca, mas apenas derivada da nossa imaginação, criatividade, fantasia, etc. Assim

sendo, os estados mentais possuem a descrição intrínseca e a descrição atribuída por um observador. Descrevemos mentes derivando-as de nossas mentes existentes em nosso organismo, físico, químico e biológico.

Qual seria, assim, o preconceito da filosofia analítica contemporânea? Trata-se, com efeito, de um preconceito que se assimila a um ideário, ou seja, a um conjunto de ideias. E por isso que prefiro chamar esse ideário de "ideologia" e não de "preconceito contra o mental", como prefere Searle (SEARLE, 2010). Vários autores da filosofia analítica contemporânea expressam pensamentos como se fosse uma doutrina, ao menos aqueles que são considerados filósofos da mente. Por isso, ousou dizer que se trata de uma ideologia, uma vez que as visões da filosofia analítica a respeito da mente procuram demonstrar que os estados mentais não existem, pois estão abraçados a um duro verificacionismo. Isto nos dá uma base para tal afirmação, pois para grande parte da filosofia analítica é preciso provar, por exemplo, que dores existem e que sua forma de existir é exatamente a subjetividade. Os estados mentais têm sido, desde Hume e Kant, algo de difícil tratamento. Isso continua com Schopenhauer e Freud, dentre outros muitos autores. Nós tivemos o behaviorismo, uma corrente forte da psicologia, porém já abandonado, segundo Searle (2010); mas uma corrente que teve como objeto de análise o comportamento humano. Após isso, tivemos o behaviorismo brando de Ryle que se transformou, como veremos, em funcionalismo. O funcionalismo, por sua vez, pode ser dividido em duas vertentes: o funcionalismo de carburador e o computacional. O funcionalismo computacional possui grande destaque nos meios acadêmicos e de pesquisas nas ciências cognitivas, embora estejam enredados com várias críticas fortes, algumas delas do próprio Searle.

Searle diz que esse preconceito expresso pela filosofia analítica fica claro quando temos em mente as palavras que são utilizadas para tratar dos fenômenos mentais. São termos ou palavras que carregam um sentido chulo, depreciativo e desdenhoso para com os estados mentais, chamando-os de "misteriosos", fenômenos "ocultos". Esses termos são empregados por Rorty, Ryle e Dennett, por exemplo, mas há outro grande leque de autores que também os utiliza. Os antimentalistas tratam dos fenômenos mentais como sendo ingenuamente interpretados pelo senso comum. Esses antimentalistas não proporcionam uma ontologia para os fenômenos da mente além da linguagem. Dennett, um discípulo de Ryle (1970), seguiu essa linha. Agora, por que as mentes, ao contrário das pedras, as montanhas e a natureza não possuem uma ontologia própria? A resposta de Searle é de que a ontologia dos estados

mentais é subjetiva. Mas isso pressupõe, para muitas pessoas, uma epistemologia subjetivista, logo, uma capacidade de se obter qualquer conhecimento científico sobre tais fenômenos.

Parece claro, ao menos no que se refere ao senso comum, que não duvidamos de que existam promessas, desculpas e comandos. No entanto, a coisa toda é diferente quando filósofos estão a tratar de crenças, desejos e experiências visuais, porque notamos, ao longo da literatura contemporânea da filosofia analítica, uma série de dúvidas ontológicas a respeito desses conceitos. É exatamente neste ponto, que a opinião de Searle se torna minoritária, segundo ele mesmo. Searle notou isso ao ampliar sua análise dos atos de fala, ao procurar fazer com que os atos de fala pudessem explicar também os estados mentais Intencionais (intencionais no sentido de Searle: ver o capítulo 2. Sessão 2.1) (SEARLE, 2010, p. 336).

Como vimos no primeiro capítulo, os fenômenos mentais, assim como os processos e eventos linguísticos, possuem uma base que é biológica; são coisas reais do mundo natural, assim, como o são “a conversão, a lactação, ou qualquer outro processo conhecido de base biológica” (SEARLE, 2010, p. 336). É exatamente essa a opinião que Searle diz ser minoritária dentro do quadro preconceituoso que ele diz ter a filosofia analítica contemporânea. Essa ideologia (tal como prefiro dizer) a respeito da inexistência dos fenômenos mentais resulta em assumir que o problema mente/corpo é um problema intratável. Segundo essa ideologia, fenômenos mentais, como crenças, desejos e as próprias dores, deveriam ser negados, uma vez que não temos como saber do que são constituídos, se é que o são, pois não temos uma epistemologia apropriada para conhecê-los. Assim, negou-se e nega-se a visão do senso comum sobre a mente sem antes estudá-la e sem antes procurar explicar esses fenômenos subjetivos. Mas por que não proceder assim? De novo retornamos seguinte ponto. A ciência é análise e estudo daquilo que é objetivo, daquilo que está aí, de fato, existindo, constituído como algo material, físico, no mundo. Para Searle, no entanto, assim posso *comandar* alguém a fazer alguma ação (um fenômeno linguístico observável), também posso *desejar* que esse alguém faça algo. Mas até aqui o que temos é uma descrição da linguagem, a qual, não possui uma ontologia, a menos que nos enredaremos em provar como isso existe fora da própria linguagem. Contudo, não tomamos as ordens como possuindo alguma ontologia fora ou além da linguagem; mas deveríamos, se for assim, reconhecer a mesma existência física, embora subjetiva, a respeito dos desejos. Não estaríamos tomando uma atitude no mínimo contraditória ao deixar de reconhecer a existência da subjetividade?

Afinal, qual estatuto superior, diferente das ordens e dos atos linguísticos, teriam as crenças, os desejos e as dores?

É claro que a filosofia deve tratar apenas de coisas com um tipo claro de ontologia, ou seja, de coisas, que existem no mundo. Agora, como foi visto no primeiro capítulo, não é porque a subjetividade possui uma ontologia subjetiva que precisamos assumir que a subjetividade implique ter de assumir uma epistemologia subjetiva para que possamos conhecê-la (SEARLE, 2006 e 2010). Isso porque o problema é ontológico e não epistemológico. Dizer que alguns desses fenômenos, os estados mentais, devam ser tratados por nós seres humanos como algo real, que têm uma ontologia subjetiva, não implica que, para conhecê-los, precisaremos também de uma epistemologia subjetiva. Afinal, a base de todo o conhecimento que temos do mundo, a base da qual parte o conhecimento que temos ao menos, pelo que sabemos até agora, é a consciência humana. Se esses fenômenos fossem extintos, os fenômenos subjetivos, isto é, se eles sumissem do universo por um motivo qualquer, será que ainda, assim, poderíamos dizer que existiriam esses fenômenos (mente, subjetividade, dores e pensamentos, etc.) em nosso planeta? Haveria alguém para portar esses estados mentais e poder ter uma base, como a consciência, para assentar o mundo (fenômenos subjetivos)?

Agora o fato de, por exemplo, as dores terem uma existência subjetiva não implica que este fenômeno, a dor, por exemplo, ou os nossos estados mentais, como crenças e desejos, não existam, tão pouco que não possamos obter nenhum conhecimento a respeito deles que não seja um conhecimento subjetivo. Considere o pedaço de papel que seguro na minha mão e que pretendo depositar no banco. É dinheiro brasileiro. Como dinheiro, é óbvio que a sua existência depende de um observador: isso só é dinheiro porque eu, você e qualquer outra pessoa dotada de uma mente somos capazes de pensar que esse papel é dinheiro. Disso decorre que dinheiro enquanto tal tem uma ontologia subjetiva. Dinheiro não é apenas um pedaço de papel feito de celulose. No entanto, o fato desse pedaço de papel em minha mão ser uma nota de 50 reais é um fato objetivo, pois qualquer pessoa com uma mente sã e que sabe o que "Real" significa, caso veja-me com essa nota, concordará comigo que tenho um nota de 50 reais em minha mão. Não é uma simples questão de opinião subjetiva dizer que esse papel é uma nota de 50 reais; afinal, se você for um brasileiro adulto e são, é claro que, se você me avistasse com esse pedaço de papel na mão, você concordaria com minha asserção de que tenho uma nota de 50 reais na mão. Trata-se, claro, de um fato que depende de um

conhecimento objetivo, de que 50 reais podem custar, por exemplo, a vida de alguém, se ele estiver na mira da arma de um agiota por estar-lhe devendo 50 reais, ou ainda, que esse dinheiro pode ajudar a matar a fome de alguém que está sofrendo de inanição, etc. Embora isso possa soar pura retórica, a morte é provocada por causas objetivas, e sua causa pode bem ser a dívida com o agiota.⁶³

Mas como fenômenos mentais, como crenças, desejos e as próprias dores, parece não ter uma ontologia fora da linguagem humana, parece a muito que é preciso negar sua existência objetiva. Dennett acredita que o lugar desses fenômenos não está em nenhum outro lugar do mundo senão na linguagem (DENNETT, 1997, p. 31). Embora essa seja a concepção de Dennett, no entender de Searle, os processos e eventos linguísticos, assim como os estados mentais, possuem uma base biológica tão real como a digestão, a conversação, a fotossíntese ou outro processo conhecido pela biologia.

Ao ver de Searle, é fácil de notar porque na primeira fase da filosofia analítica, que era positivista e verificacionista, havia um desejo de eliminação do mental. Fica fácil porque o significado de uma afirmação é aceito pela comunidade de filósofos como sendo o seu método de verificação do comportamento, no que se refere a podermos conhecer as outras mentes de forma objetiva. Isso sugere que o verificacionismo tem como consequência imediata algum tipo de behaviorismo. Afinal de contas, como constatar o significado de uma afirmação sem ser por meio do comportamento?

Se "as afirmações sobre o mental são equivalentes, quanto ao significado, a afirmações sobre o comportamento" (SEARLE, 2010, p. 336), então, o significado das afirmações e das afirmações sobre o mental parecem ter de incorporar alguma forma de behaviorismo, porque o método de verificação do comportamento é o próprio significado dessas afirmações. Desse fato decorre que muitos filósofos contemporâneos da mente acabem sustentando pela porta dos fundos de suas teorias algum tipo de behaviorismo, mesmo que o considerem uma teoria científica insustentável (SEARLE, 2010, p. 336).

Vejamos agora as fontes das queixas e críticas de Searle ao funcionalismo dennetiano, sintetizadas em uma distinção de Searle: as atribuições de *fenômenos mentais intrínsecos* e as *atribuições mentais relativas ao observador*. Para clarear essa distinção que Searle, vou me

⁶³ A concepção de ontologia subjetiva parece não trazer como ela a consequência de implicar uma epistemologia subjetiva. Searle faz uma boa apresentação da ontologia de primeira pessoa na obra *Liberdade e Neurobiologia* (2004), no capítulo *Linguagem e Poder* (SEARLE, 2004, p. 73).

utilizar de alguns exemplos, que julgo, que se eu estiver certo, indisputáveis e incontroversos, pois são consequências triviais do raciocínio humano.

Quando digo, por exemplo, que estou tendo um leve desconforto nas costas, uma dor chata na coluna, e que meu orientador, o professor Azevedo, deseja viver, dentro do possível, com uma vida que ele considera feliz, estou atribuindo a mim mesmo e ao professor Azevedo fenômenos mentais intrínsecos. Agora, suponha que eu diga que a expressão “it’s raining” em inglês significa “está chovendo”, ou que meu telefone celular sabe o número do telefone da minha tia, estou nesses casos atribuindo um fenômeno mental que não é intrínseco à expressão “it’s raining” ou a meu celular. Isto porque essas afirmações podem ser maneiras que temos para falar de fenômenos mentais intrínsecos de falantes do inglês ou dos usuários de telefones celulares; ou seja, a princípio, nós e alguns animais temos mentes, mas não celulares e palavras de qualquer língua natural, como o inglês e o português. Afinal de contas, se palavras de uma língua possuem mente, então qualquer símbolo formal como números, letras e placas de trânsito também têm, porque o que definirá o que pode portar uma mente é aquilo que é ou carrega de alguma forma consigo símbolos formais. No entanto, símbolos formais são puramente sintáticos sem “poderes” semânticos; porém, seres que têm mente representam coisas no mundo, coisas que têm significados.

Em resumo, não existem dois fenômenos mentais, os intrínsecos e os atribuídos por alguém que possui uma mente. O que Searle está querendo nos mostrar é que quando estamos tratando das mentes, o que existe são “atribuições de predicados mentais que não atribuem um fenômeno mental intrínseco ao sujeito da atribuição” (SEARLE, 2010, p. 341). Quando dizemos que calculadoras sabem somar, subtrair, dividir e multiplicar, os únicos fenômenos mentais existentes estão nas mentes dos observadores, ou dos usuários de calculadora, e não nas calculadoras. Não há aqui uma atribuição de fenômenos mentais intrínsecos, apenas fenômenos mentais atribuídos por um usuário que tem uma mente intrínseca. Afinal se as calculadoras que apenas manipulam símbolos formais possuíssem uma mente, muita coisa também terá de portar estados mentais.

Espero ter demonstrado nessa sessão que há um preconceito ou ideologia na filosofia da mente contemporânea e que já sim duas atribuições de mentalidade, a atribuição que fazemos àqueles seres que julgamos que de fato possuem uma mente, seres que no mínimo, têm um cérebro, químico, físico e biológico, as atribuições que fazemos de acordo com o seu comportamento e funções. No entanto, há duas atribuições diferentes, as intrínsecas e as que

dependem de um observador que possui uma mente intrínseca, mas apenas um tipo de fenômeno mental, o intrínseco, o qual ocorre em seres que têm de fato uma mente e não em objetos inanimados, que apenas se comportam como se as tivessem. Agora veremos o primeiro funcionalismo que evoluiu do fisicalismo e, após, os entraves que as teorias behavioristas passaram. Essa corrente, como veremos, analisa os fenômenos mentais por suas causas, ou seja, por suas funções: para que servem estados mentais?

4.2 O funcionalismo de carburador

Apresento agora o funcionalismo em sua primeira versão. Esta primeira versão foi batizada de "funcionalismo de carburador" por Searle. Ele acredita que essa corrente da filosofia da mente incorre no mesmo tipo de problemas que o behaviorismo. A seguir, veremos por que o funcionalismo está envolvido com o problema de tomar como sendo fenômenos mentais as descrições que os observadores que possuem uma mente fazem. Isso porque veremos que utilizamos muitos objetos inanimados em nosso cotidiano, como computadores e calculadoras, por exemplo, que não são organismos ou sistemas biológicos, sem uma mente intrínseca, no sentido de Searle. Até porque tratamos os computadores como possuidores de uma mente com o propósito de nos comunicarmos e entendermos a nossa relação das coisas conosco e com o mundo dependendo do comportamento (pense num computador que joga xadrez conosco). Depois mostrarei como o funcionalismo emergiu do fisicalismo. Nesta sessão, apresentarei o primeiro tipo de funcionalismo do mental que dispomos na filosofia da mente, que Searle “apelidou” de *funcionalismo de carburador*. Faço isso, pois na próxima sessão apresento *funcionalismo da máquina de Turing*, também chamado de *funcionalismo computacional*, que é o funcionalismo adotado por Dennett para obter seu conceito de mente e sua explicação do que seja a consciência. É este *funcionalismo computacional* que vem a ser criticado por Searle, como demonstraremos ao analisar essas críticas nas próximas sessões.

Para notarmos por que o funcionalismo está envolvido com os mesmos problemas do behaviorismo, é preciso dizer que o fisicalismo⁶⁴ é o berço do funcionalismo. Agora, é preciso

⁶⁴ Fisicalismo é a teoria que afirma que tudo é físico, ou como alguns filósofos contemporâneos, por vezes, dizem, que tudo sobrevém sobre o físico ou é necessária em virtude do que é físico. O fisicalismo geral mente é entendido como uma tese metafísica, em paralelo com a tese atribuída ao trabalho de um filósofo grego, Tales de Mileto, onde este afirmava “que tudo é água”, ou ao idealismo do século XVIII filósofo Berkeley, onde “tudo é mental”. A idéia geral é que a natureza do mundo real (ou seja, o universo e tudo nele) está em conformidade com uma determinada condição, a condição de tudo ser físico. É óbvio que os fisicalistas não negam que o mundo possa conter muitas outras propriedades que à primeira vista não sejam físicas – como o são os itens de natureza biológica ou psicológica, ou moral, ou social. Mesmo assim, insistem, que no final das contas tais itens são física ou sobrevém no físico. Disponível em: Stoljar, Daniel, “Physicalism”, *The Stanford Encyclopedia of*

recordar que fisicalismo sofreu inúmeras objeções por parte dos dualistas, porque os filósofos da identidade⁶⁵ trouxeram à tona afirmações sobre os estados mentais, dizendo que esses, eram idênticos aos estados cerebrais. A grande maioria das objeções eram versões do argumento da lei de Leibniz⁶⁶ (minha dor nas costas está nas costas, mas meu estado cerebral está na cabeça, logo, minha dor nas costas, segundo a lei de Leibniz não pode ser idêntica ao estado cerebral). No entanto, Jack Smart⁶⁷ e seus colegas pensaram poder rebater essas objeções dizendo que não era uma dor nas costas em si, que estavam se referindo, antes, era a experiência da dor que era idêntica a um estado do sistema nervoso central (estavam se referindo a experiência da dor e não a própria dor). No entanto, não sei qual é a diferença clara que esses autores viam na experiência e no fato de ter a dor, porém, ainda assim, há duas outras objeções fortes, como veremos a seguir.

A primeira das *objeções* parte de uma suposição. Consideremos que o fisicalismo seja verdadeiro como uma tese de identidade contingente. Disso, podemos dizer que os estados mentais são idênticos a determinados estados físicos no cérebro. Agora, nos parece que

Philosophy, Edward N. Zalta (ed.) <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/>>. Acessado em: 24/05/2014.

⁶⁵ Os filósofos da identidade da mente sustentam que os estados e processos da mente são idênticos aos estados e processos do cérebro. Pode-se dizer que não precisam afirmar que a mente é idêntica ao cérebro.. A identidade da mente e o cérebro é uma questão de identificação de processos e, talvez, os estados da mente e do cérebro. Consideremos alguns exemplos para clarear a questão: considere uma experiência de dor , ou de ver alguma coisa, ou de ter uma imagem mental. A teoria da identidade da mente é no sentido de que essas experiências só são processos cerebrais, não apenas correlacionadas com processos cerebrais. Filósofos da identidade muitas vezes se descrevem como “materialistas”, mas “fisicalistas” pode ser uma palavra para melhor enquadrá-los. De forma que se pode ser um materialista sobre a mente, mas, no entanto, afirmar que há entidades referidas na física que não são bem descritas como o “material”. Parece absurdo tentar traduzir frases que contenham a palavra “cérebro” ou a palavra “sensação” em frases sobre os elétrons , prótons, entre outros fenômenos da física, como os neurônios, por exemplo. A teoria da identidade como eu a entendo aqui remonta no mínimo a U.T Place e Herbert Feigl em 1950. Historicamente esses filósofos e cientistas, como por exemplo, Leucipo, Hobbes, La Mettrie e d' Holbach , assim como Karl Vogt, e depois, Pierre -Jean- Georges Cabanis, também adotaram o materialismo. Mesmo, a teoria da identidade pioneira de maior destaque remonta as obras “é a consciência um processo cerebral ?” de UT Place (Place 1956) e H. Feigl “O Mental e o físico” (FEIGL, 1958). Disponível em Smart, J. J. C., "The Mind/Brain Identity Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/mind-identity/>, acessado em: 20/05/2014.

⁶⁶ A lei de Leibniz como é costumeiramente conhecida em filosofia, foi formulada pelo filósofo alemão Gottfried Leibniz (1646-1716). Esta lei afirma que se um objeto X é uma mesma coisa que um objeto Y, então todas as propriedades de X devem ser as mesmas de Y. Em decorrência disso, se X possuir ao menos uma propriedade que não esteja inclusa em Y, e vice-versa, esses dois objetos não podem ser numericamente idênticos. Sendo assim, essa é uma ferramenta útil para avaliar afirmações a respeito da identidade. Por isso, essa lei é usada, por exemplo, ao avaliarmos se estados mentais são idênticos a estados cerebrais (MASLIN, 2009, p. 290).

⁶⁷ John Jamieson Carswell (Jack) Smart, foi um filósofo australiano que era Professor Emérito da Australian National University da Austrália. Nascido em 16 de setembro de 1920, morreu com noventa e dois anos em 06 de outubro de 2012. Em vida trabalhou diverssas áreas da filosofia: metafísica, filosofia da ciência, filosofia da mente, filosofia da religião e filosofia política. Disponível em: “Obituary” <http://tribunes.canberratimes.com.au/obituaries/canberratimes-au/obituary-preview.aspx?n=jjc-smart-jack&pid=160330496&referrer=3096>, acesso em: 25/05/2014.

apenas alguns estados físicos do cérebro são estados mentais, enquanto outros estados cerebrais não são estados mentais. O que os diferenciaria? Ora, estados físicos que são estados mentais possuem propriedades mentais, já os outros estados físicos sem essas propriedades não são estados mentais. Porém, toda resposta fácil gera um problema difícil, pois agora nós acabamos de abraçar com esta resposta da hipótese do fisicalismo da mente ser verdadeiro com uma tese de identidade contingente um dualismo reformulado. Se Descartes pensava em duas substancias, a física (corpo) e a não física (alma), agora os filósofos da identidade pensavam em duas propriedades, as propriedades materiais e as propriedades mentais, o que de fato, não ajuda em nada, ao menos no que se refere ao problema mente corpo. “No lugar de entidades misteriosas e ocultas, ficamos com propriedades misteriosas e ocultas” (SEARLE, 2010, p. 342).

A resposta a essa objeção, foi dada por Smart, apontando que essas entidades podiam ser descritas em uma linguagem que não se mencionasse nenhuma propriedade que fosse mental. A proposta era ter uma linguagem para tratar do assunto que fosse neutra. Eu não diria mais, por exemplo, “eu estou vendo uma camiseta azul” e sim, que “alguma coisa está ocorrendo em mim que é semelhante ao que ocorre quando vejo uma camiseta azul”. No entanto, isso não parece ser uma resposta a essa objeção. Porque o fato de eu me referir ao meu automóvel sem mencionar que ele é um carro, como de fato eu faço, quando o chamo de tartaruga, não altera o fato, desse meu carro, ser concretamente um carro e passar a ser outra coisa, uma tartaruga, por exemplo. Da mesma forma que se “eu me referir a um objeto que tem propriedades mentais sem mencionar que ele tem essas propriedades, não altera o fato de que ele efetivamente as possui” (SEARLE, 2010, p. 343). Meu carro, por exemplo, pode ser designado como sendo um objeto fabricado pela Chrysler Corporation, mas isso não vai transformar meu carro em algo que seja mais ou menos aquilo que ele é, um objeto material que denominamos automóvel. Assim como o fato de podermos tratar dos estados mentais por meio de uma linguagem “topicamente neutra”, como queria Smart, não irá tornar os estados mentais, menos mentais. Como Searle alerta, essa é uma falácia recorrente na filosofia analítica, que é a mistura de características da linguagem que usamos para descrever um fenômeno qualquer com as características do próprio fenômeno (SEARLE, 2010, p. 343).

Acredito que Searle está fazendo o alerta acima ao próprio funcionalismo. Isso porque é comum esses autores descreverem, por exemplo, que meu computador sabe jogar xadrez e que ele quer me ganhar quando jogo xadrez com ele. Ao afirmarem o que ele sabe ou quer, ou

seja, ao dizerem que meu computador pensa e quer algo, os funcionalistas, como Dennett, estão nos dando uma explicação a respeito do que se passa quando eu jogo xadrez com meu computador. No entanto, ao fazerem isso, ao usarem a linguagem para descrever o fenômeno, ou seja, para explicar o que ocorre quando jogo xadrez com o meu computador, eles acabam misturando as características da mente daquele que joga, que são as características que deveriam explicar, com as características da linguagem, atribuindo a meu computador a crença (de que sabe jogar xadrez) e o desejo (de querer me ganhar). Assim, mistura-se as características da linguagem com as características do próprio fenômeno, que aqui seriam as características da mente e não as da máquina.

A segunda *objeção* forte à teoria da identidade diz respeito ao fato de que se duas pessoas estivessem no mesmo tipo de estado mental, por exemplo, acreditando que está a chover, necessariamente, ambas estariam no mesmo estado neurofisiológico, ou seja, as duas pessoas estariam no mesmo estado neurofisiológico para realizar esta crença. Ora, por várias razões, é um absurdo acreditar nisso. Seria o mesmo que apontar para minha e para a sua cabeça, num local específico dela, e dizer: “esta parte aqui, de nossos cérebros, acredita que está chovendo”. A resposta dada a essa objeção seria, segundo Searle, notar que muitas espécies de coisas podem ser de tipo idêntico em determinado nível de descrição. Embora, cada “instância seja instancialmente idêntica a determinado objeto no nível inferior da descrição e esses objetos no nível inferior da descrição não sejam de tipo idêntico” (SEARLE, 2012, p. 344). Todos os relógios são o mesmo tipo de coisa no nível de descrição “relógio”, todos eles servem para marcar as horas, mas mesmo que cada um dos relógios seja instancialmente idêntico à determinada realização física e essas realizações físicas (o material de que o relógio é feito, suas peças etc.) possam variar de relógio para relógio, por que isso não poderia ser aplicado aos nossos estados mentais?

De fato isso é o que foi considerado pelos funcionalistas. Eu e você, que estamos lendo minha dissertação, poderíamos ter a mesma crença, de que estamos, por exemplo, lendo esta dissertação, sem necessariamente ambos estarmos no mesmo estado neurofisiológico. Isso parece análogo ao fato de o carburador do seu carro e o meu desempenharem a mesma função, embora possam ser feitos de materiais diferentes. Agora, o que os estados mentais, nos pergunta Searle, possuem para que possamos enquadrá-los como sendo de tipo idêntico? Para Searle a resposta está na cara. Os estados mentais são de tipo idêntico pelas características mais comuns. Tanto faz que se sejam características da intencionalidade, da

consciência ou de outras características mentais. Porém, segundo Searle, há uma dura resistência por parte dos filósofos analíticos em aceitar essa resposta. Desde a obra de Ryle e seu behaviorismo brando⁶⁸, estaríamos cometendo um crime ao tratarmos os estados mentais no sentido do senso comum, como se fossem entidades realmente existentes. A proposta de Ryle e boa parte da filosofia da mente contemporânea é demolir a visão da mente como uma entidade fantasmagórica (visão cartesiana). Ryle então repudiou a visão da mente como uma substância imaterial, apelidado de o mito, ou dogma, do “fantasma na máquina”. No entanto, uma vez que Ryle seja classificado como behaviorista, mesmo estando o behaviorismo morto, a conclusão não é outra senão a mesma: a mente é a disposição para se comportar de tal e tal modo tal como pensava Ryle.

Para o funcionalismo de carburador, assim como os carburadores são idênticos por suas funções e não pelo material de que são feitos, assim são os estados mentais, que seriam identificados por suas funções e não pelo modo como essas funções são realizadas no cérebro. O mental se caracteriza pelo funcional e a analogia com artefatos conferiria clareza a essa corrente filosófica. As propriedades “misteriosas” e “ocultas” do *dualismo de propriedades* de Smart⁶⁹ agora seriam vistas em uma “linguagem neutra”, além de serem apenas propriedades funcionais metafisicamente inofensivas (SEARLE, 2010, p. 345). Aqui notamos que a teorias de identidade modificaram-se de uma teoria entre tipo-tipo (estados mentais tem o mesmo tipo dos estados cerebrais) para uma teoria instância-instância (funções mentais são funções cerebrais), o que acabou evoluindo para esse funcionalismo que Searle chama de *funcionalismo de carburador*, uma espécie de materialismo funcional que se tornou um materialismo eliminativo, pois agora a “análise do funcional teria eliminado todos os problemas que rondavam as propriedades irreduzivelmente mentais” (SEARLE, 2010, p. 345).

No entanto, as coisas não parecem tão fáceis se aceitarmos a distinção de Searle entre a mente intrínseca a um organismo biológico e as funções das coisas, objetos e artefatos, que são sempre funções relativas a um observador, que é físico, químico e biológico, que tem uma mente, se for um ser humano, e, ao que tudo parece, é consciente, que “coloca” função nas

⁶⁸ A obra de Gilbert Ryle (1900-1976) pode ser classificada como behaviorismo, até porque a ele é creditada a noção de disposição em teorias da mente e, sua noção a respeito do mental encontra-se exposta na obra *The concept of mind* (1949) (RYLE, 1970).

⁶⁹ Lembre que o *dualismo de propriedades* pode ser visto como parido por Smart, como vimos anteriormente, pois Smart ofereceu resposta às objeções que eram lhe feitas a respeito da suas afirmações de identidade entre o mental e o cérebro, através da “linguagem neutra”.

“coisas”. Mas por que essa distinção do *predicado mente* seria problemática à teoria *funcionalista de carburador*? Searle nos responde o porquê:

A atribuição de função a um sistema ou a um elemento de um sistema sempre é feita em relação a um objetivo, um propósito ou uma finalidade, e as funções nunca são apenas causas; são causas dentro de um contexto de uma teleologia (SEARLE, 2010, p. 345).

Vamos clarear objeção de Searle ao funcionalismo. Para isso, considere o exemplo do meu carro e seus poderes causais intrínsecos (objetivos) e dependentes de um observador (subjetivos). Meu carro causa muitas coisas intrinsecamente no sentido de Searle e outras coisas que são dependentes do observador. Assim sendo, meu carro tem poderes causais intrínsecos, ou seja, ele possui causas portadoras de uma ontologia objetiva (de terceira pessoa) e causas portadoras de uma ontologia subjetiva, que dependem de um observador para existirem (primeira pessoa). Entre as causas objetivas produzidas pelo meu carro está a pressão que ele exerce por ter um peso X e estar em cima de algo o tempo inteiro exercendo pressão. Além disso, meu carro exerce, ou seja, ele causa, vários sons no ambiente onde ele se encontra: ao fechar e abrir os vidros, a máquina elétrica das portas causa um som fanho contínuo até pararmos de pressionar o botão de sobe e desce. Meu carro também produz um barulho grave do motor quando está ligado que aumenta ou diminui, dependendo da aceleração que o motor esta exercendo.

No entanto, o fato de meu carro ter o propósito de me servir de motel quando estou sem dinheiro não é uma causa intrínseca do sistema de meu carro; antes, é uma característica que dou ao meu carro, assim como posso descrever várias outras características e poderes causais que ele tem que são completamente dependentes de quem observa; neste caso, que eu observo. Como, por exemplo, causar-me conforto para ir ao trabalho dentro do melhor horário que disponho, e segurança para trafegar tranquilo, dentro de minhas capacidades motoras, pois ele tem câmbio automático (conforto e segurança, neste caso, não são causas produzidas intrinsecamente, isto é, de forma objetiva, pelo meu carro, antes, são causas subjetivas, porém, essas causas não implicam em uma subjetividade epistemológica, pois podemos analisar essas causas objetivamente).

Além do mais, também é verdade que meu carro produz vários outros propósitos gerais para o seu sistema como um todo. Ele não rodaria, por exemplo, sem o sistema de

injeção de combustível, que é um sistema de alimentação de gasolina. No meu carro, esse sistema é eletrônico, mas ele poderia ser de outra forma em um motor a combustão, e também poderia ser feito por um carburador, por exemplo. Porém, assim como dizemos que o sistema de injeção é responsável por misturar ar e gasolina, estamos dizendo que o propósito geral do meu carro, ou de sua injeção eletrônica, é misturar ar e gasolina. Esses propósitos sempre são dependentes de um observador que os projeta, mesmo eles pertencendo ao sistema como um todo. Meu carro tem um índice de emissão de gases poluentes menor, por ter uma injeção eletrônica, o que é um fato objetivo e intrínseco do seu sistema; no entanto, se resolvo fritar bifés e ovos em cima da tampa quente da injeção que está sobre o motor ligado há algum tempo, a função do meu carro, ou do seu sistema de injeção, muda, embora não mude nenhuma das características intrínsecas do seu sistema. Isso porque ele continuará com seu sistema intrínseco, objetivo, independentemente de eu utilizá-lo como fogão para preparar alimentos. Sua injeção eletrônica continuará tendo um controle eficaz da mistura admitida pelo motor, mantendo a mistura de ar e combustível mais eficaz do que o é em carros carburados, além de causar também um menor consumo de gasolina que os antigos carburadores; porém, todas essas causas da injeção eletrônica, embora sejam causas objetivas do sistema, são também propósitos, e propósitos só existem para uma mente que possa ver esses propósitos como sendo uma coisa e não outra.

Além dos objetos e artefatos confeccionados pelo homem, como carros, calculadores, celulares, computadores e sofás, que têm suas funções relativas a um observador, Searle insiste que também há na natureza essa mesma distinção em sistemas que não são feitos pelo homem, como o coração, por exemplo:

O coração [...] causa a circulação do sangue, um barulho ritmado no peito e pressão no pulmão. Dizer que *sua função* é bombear sangue, é atribuir-lhe uma intencionalidade relativa ao observador. Uma chave linguística para esses fatos é que, assim, que atribuímos uma função a um elemento causal torna-se adequado todo um vocabulário intencionalista que seria inadequado para relações causais *tout court*⁷⁰. Assim podemos falar de “mau funcionamento”, “colapço”, “funcionamento apropriado” etc. (SEARLE, 2010, P. 347).

⁷⁰ No Dicionário da Língua Portuguesa 2003, da Porto Editora, *tout court* significa: sem mais; só isto; sem haver nada a acrescentar; simplesmente; somente, etc.

Dessa forma, fica claro que para Searle os estados mentais são intrínsecos a um sujeito que tem um cérebro. Isto acarreta uma consequência importante às teorias funcionalistas sobre o mental, uma vez que as funções, segundo Searle, são sempre relativas a um observador e, é claro, para se ser um observador dessas funções complexas como o é o ser humano, este observador também precisa ser consciente disso. Mas, segundo Searle, se as mentes são causadas pelos cérebros, os cérebros não teriam poderes causais independentes do observador, que poderiam ser vistas como funções do cérebro? Exato. No entanto, a respeito dos poderes causais do cérebro, Searle poderia se defender dizendo: “mesmo que os estados cerebrais tenham as mesmas relações causais, e mesmo que nós, possuidores de uma mente intrínseca sempre atribuíamos as mesmas funções a esses estados, ainda assim, as características que tornam estes estados *mentais* são intrínsecas a esse organismo; a sua natureza e não poderia ser atribuída por nenhuma atitude diferente que o observador tenha, pois as atitudes do observador dependem de uma mente. Mas a mente não só depende de um observador, como na verdade ela é tão intrínseca ao organismo que ela é propriamente o observador/organismo”.

O ponto de Searle está claro agora. Sua objeção a esse primeiro modelo funcionalista, ao funcionalismo de carburador é: estados mentais não podem ser definidos por suas funções, que é o que o funcionalismo de carburador o faz. Isso porque qualquer outra coisa pode assumir exatamente as mesmas funções que um observador definir como propósito, função de uma mente. Funções e propósitos são sempre relativas a um observador e dependentes de uma mente que os produza (intencionalize), sem que na verdade essa função ou propósito seja de fato uma mente, mas antes, algo derivado de uma mente. Assim, a mente não pode ser definida por sua função, porque essa função ou propósito não precisa ter qualquer uma das características intrínsecas que estávamos tentando definir. Tudo poderá ser uma mente, dependendo de sua função.

O que Searle quer com essa sua distinção entre descrição intrínseca de algo e uma descrição dependente de um observador é mostrar que uma mente é algo intrínseco a um observador, que ela é *a própria observação*, enquanto os aspectos funcionais *dependem dessa observação*, são derivadas desse ponto de vista do observador; ou seja, uma função é algo *derivado* da mente, mas não *a própria* mente. A mente é intrínseca nesse sentido, enquanto uma função é dependente de uma mente nesse mesmo sentido. Dessa forma, uma mente é quem coloca função nas coisas e não as funções que definem o que uma mente é, pois se uma mente for descrita pela sua função, qualquer coisa pode ser uma mente e, se qualquer coisa

pode ser uma mente, então a mente, como cada um de nós a conhece, deixaria de existir, pois se tornaria equivalente a tudo o mais que entendemos como essencialmente distinta dela. Não haveria, pois, mais diferença entre aquilo que atribui uma função e a própria função atribuída. Se uma mente, ou seja, essa entidade subjetiva que, assim supomos, depende do ponto de vista de primeira pessoa, deixar de existir, nós não teremos como fazer nenhuma descrição do que seja uma mente de acordo com sua função específica, justamente porque não teremos uma mente para poder fazer tal descrição. Mentes, como coisas distintas, não existiriam mais. Os estados mentais são definidos pelos funcionalistas de carburador pelos seus poderes *causais*. No entanto, de acordo com Searle, as causas são intrínsecas a um observador, observador este que de fato tem uma mente, porque tem um cérebro, muito embora as funções não sejam intrínsecas a uma mente, pois sempre poderemos dar a definição de função que quisermos. No entanto, para o argumento de Searle ganhar mais força, precisaremos saber se as características causais são suficientes para definir as características mentais intrínsecas. É o que procurarei analisar na próxima sessão.

4.3 O funcionalismo computacional adotado por Dennett: a máquina de refrigerante

O funcionalismo passou do *funcionalismo de carburador* para o *funcionalismo computacional* ou *funcionalismo da máquina de Turing*. Procurarei clarear essa diferença (com o modelo funcionalista da máquina de Turing fornecido pelo filósofo Ned Block (1980)), através do exemplo da máquina automática de coca-cola. Na concepção funcionalista do mental, os estados mentais são estados funcionais, mas não de qualquer tipo, pois embora os estados mentais sejam descritos de acordo com as suas funções, ou seja, pelo que eles causam ao exercer suas funções. No funcionalismo computacional os estados mentais são estados lógicos de um computador. Esses estados lógicos podem ser considerados intrínsecos de alguma forma, pois são causados pelas funções da máquina. É importante notar que são intrínsecos no sentido de Searle (pelo menos são intrínsecos no nível de descrição do programa de computador).

Essa concepção do mental que agora analisaremos é mais sofisticada do que a do funcionalismo de carburador. Isso porque quando esse tipo de funcionalista se pergunta a respeito da mente, esse teórico se pergunta: o que a mente causa, qual é a sua função? A resposta dada pelos funcionalistas da máquina de Turing, como é o caso de Dennett, é que “todos os processos mentais são processos computacionais”, pois como nós vimos no capítulo anterior esses processos se sofisticaram ao longo da evolução da nossa espécie por meio dos

memes⁷¹. Essas afirmações a respeito da mente como análoga a processos computacionais não são apenas de Dennett, afinal são coerentes com a psicologia cognitiva e inteligência artificial, para não dizer das ciências cognitivas a qual Dennett pode ser visto como um de seus fundadores, como vimos no capítulo anterior.

Vimos tratando de funcionalismo sem nos atermos a sua definição funcional em pormenores. Acredito que, antes de avançarmos ao conceito da máquina de Turing, isso seria bem vindo. Bem, dessa forma, para definirmos o que é *função*, ou seja, qual é a função da mente, de acordo com os funcionalistas do mental, é simples: 1) a função de uma mente para os funcionalistas é o que ela faz, que função ela desempenha e; 2) que tipo de mecanismo permite à mente desempenhar suas funções, ou seja, que tipo de coisas permite que a mente cause o que ela causa? É importante notarmos que uma função pode ser identificada abstratamente nesse sentido e de forma independente. Aqui, com independente, quero dizer, que quando estamos falando de funções da mente, é que as mentes podem causar o que causam independente do que quer que habilite uma mente ser executada por essa função já diagnosticada (no caso de animais humanos e não-humanos as mentes são biológicas, mas poderiam ser muito bem feitas de qualquer outro material, segundo o funcionalismo da máquina de Turing). Uma mente pode ser causada por qualquer coisa que execute o que uma mente causa, ou seja, qualquer coisa pode constituir a estrutura física de uma mente, desde que a essa estrutura possa causar o que uma mente causa, ela é, segundo os funcionalistas, uma mente, sejam eles, funcionalistas de carburadores ou computacionais.

Feita nossa delimitação mínima a respeito do que seja a mente segundo a sua função, passemos agora ao funcionalismo computacional, ou seja, *o funcionalismo da máquina de Turing*. Começemos então nos perguntando para o que é que serve um computador, ou seja, qual é o seu propósito? Acredito que todos os cientistas da computação e os funcionalistas de uma forma geral concordariam comigo que um computador serve para *computar*. Assim, para nós sabermos o que é uma mente, segundo o funcionalismo, o que é preciso é apenas descrever as funções de uma mente como reprodutoras de processos computacionais. Pimba! Num passe de mágica, nós temos a “misteriosa” e “oculta” mente decifrada. A mente é sua função, sua função é computar, computadores computam; logo, computadores têm uma mente, no que se refere à função, pois os computadores são análogos a nós, seres humanos, no que diz respeito à cognição. Porém, vejamos: o que um computador computa? Ele computa

⁷¹ Ver capítulo três, sessão 3.9. Os memes: da biologia de Dawkins para a filosofia de Dennett.

funções e como estamos tratando do funcionalismo da máquina de Turing, um computador é um “dispositivo criado para tomar certo *input* e transformá-lo, de acordo com um conjunto de instruções em um *output*” (MASLIN, 2009, p. 136). Assim, nosso cérebro pode ser visto por um *funcionalista computacional* como recebendo um *input*, uma informação, e produzindo um *output*. Para deixar isso mais intuitivo, considere uma percepção visual como exemplo: a percepção de uma mulher nua. Nosso cérebro recebe esse input, que ainda não é a experiência perceptiva de “uma mulher nua”, mas antes, apenas os dados crus que serão manipulados por nosso cérebro muito rapidamente, de acordo com um conjunto de instruções (sua estrutura) e gera um output, que é a percepção visual de ver uma mulher nua.

Como viemos analisando nesta Dissertação as críticas de Searle a Dennett, é importante ressaltarmos aqui, nessa apresentação do funcionalismo computacional ou funcionalismo da máquina de Turing, que John Searle sempre salientou que, no decorrer da história humana, os teóricos sempre mergulharam na explicação da mente como sendo análoga a alguma nova tecnologia de sua época. Assim, como a tecnologia “de ponta” hoje é a computacional, seria no mínimo estranho se a mente fosse tratada de uma forma que não fosse análoga ao funcionamento dos computadores, como comenta Maslin (2009):

Os antigos gregos relata Searle, pensavam que a mente assemelhava-se a uma catapulta. Leibniz, concebia a mente como um moinho. No século XX, para o filósofo Sir Charles Sherrington (1857-1952) a mente era como uma conversa telefônica. Não é de se admirar, portanto, nessa era da informação e do processamento de informação, que as mentes tenham sido concebidas como dispositivos computacionais naturais que tomam informação na forma de estímulos físicos ou sensoriais e a processem, transformando-a em um *output* comportamental (MASLIN, 2009, p. 136).

Agora vejamos o que os computadores fazem o que fazem, isto é, como que eles computam funções? Os computadores fazem isto por meio de algoritmos. Mas o que seriam algoritmos? Algoritmos são números finitos de passos distintos, que têm de ser tomados para que os valores que compõem aquilo que é o *input* de uma função sejam transformados através de um “passo a passo”, no *output* de uma função. Dessa forma, esse “passo a passo” é composto de etapas e essas etapas são submetidas a especificações que tem um modo bem claro e definido (MASLIN, 2009, p. 136). Isto é assim porque não podemos dizer a um computador aquilo que queremos fazer, tal como dizemos a uma pessoa. Não posso dizer para meu computador: “Anote o que eu vou lhe dizer agora”. Essa frase tem de ser dita em uma

linguagem de programação, numa sintaxe própria, como veremos na sessão a seguir, pois a função computacional requer apenas sintaxe e não semântica (como veremos nas sessões seguintes com do *argumento do quarto chinês* e do *problema da representação*). Por hora, considere um exemplo de uma função computacional simples, como aquilo que ocorre quando pressiono uma das teclas do alfabeto, que estão disponíveis no teclado do meu computador, para que eu possa pressionar e fazer com que ela apareça na tela de meu computador. A cada vez que pressiono uma das teclas no teclado do meu computador, ele segue passos; esses passos são cálculos lógicos, cálculos algorítmicos. Os computadores fazem esse processo de forma muito rápida, quase instantânea (embora haja um curto tempo entre o ato de apertar, calcular e digitalizar); o meu computador computa essas etapas, os algoritmos, e causa a digitalização na tela da letra do alfabeto que pressionei no teclado.

Assim, agora precisamos introduzir a ideia de uma máquina de Turing⁷² para compreendermos como esses programas do computador funcionam, ou seja, como é feita a função de calcular algoritmos e para quê. De antemão, uma máquina de Turing não é uma máquina de verdade, com engrenagens, roldanas e partes hidráulicas, pois é apenas um projeto lógico para uma máquina possível (tendo em vista ainda que essa máquina apenas computa símbolos). É estranho pensar que nós temos feito tanto e com tão pouco. A máquina tem uma explicação acerca de como os algoritmos podem ser computados (manipulados). “A máquina consiste em uma fita dividida em células e um dispositivo, um cabeçote, que pode escrever um símbolo em uma célula vazia ou reescrever um símbolo preexistente, mas apenas um símbolo em cada célula” (MASLIN, 2009, 138). Este cabeçote que compõe a máquina pode ler os símbolos da fita, fita esta que pode ser movida da esquerda para a direita e da direita para esquerda. Esta máquina pode se encontrar em apenas dois estados internos, que aqui chamaremos E1 e E2 (estado interno número um e estado interno número dois). A máquina de Turing pode apenas fazer quatro movimentos. Um dos movimentos é mover a fita para a direita ou esquerda, escrever um dos símbolos na fita, apagar um símbolo da fita, mudar o seu estado interno de E1 para E2 e vice-versa (MASLIN, 2009, 138), o que uma máquina de Turing pode fazer é apenas isso, manipular símbolos, sintaxe.

⁷² Máquinas de Turing receberam este nome para homenagear Allan Turing, uma brilhante matemático inglês responsável pela revolução que possibilitou o aparecimento do computador. Alan Turing era um estudante do *King's College*, em Cambridge, na Inglaterra, no ano de 1935, quando ele teve uma ideia para tentar resolver o chamado Problema de Hilbert, uma famosa questão matemática na época em que havia um grande debate entre os matemáticos de Princeton, nos Estados Unidos, que levou ao aparecimento de um novo tipo de cálculo lógico, criado para fornecer uma base matemática para a ideia de realizar uma computação. Depois de 10 anos em 1945, John Von Neumann decidiu usar essas ideias para, efetivamente, construir os primeiros computadores que dispomos hoje (TEIXEIRA, 1998, p. 19).

Suponha que essa máquina esteja operando, em funcionamento. O que ela faz? Bem ela reproduz as etapas que descrevi acima, ela segue uma programação. Essa programação é chamada de *Tabela de Ação*. Essa tabela é uma lista de instruções, como o é uma lista de receita. Por exemplo, a receita de um bolo que contenha como devemos misturar e preparar os ingredientes da receita de um bolo. Essa tabela de ação especifica o que uma máquina de Turing deve fazer. Suponhamos que a nossa máquina esteja em funcionamento, por exemplo, no Estado 1. De forma geral as instruções seriam: se a máquina estiver em estado X, então ela tem de escrever ou apagar o símbolo X, continuar no estado 1 ou mudar para o estado 2 e mover a fita para esquerda ou para a direita.

Um exemplo simples que pode nos clarear como uma máquina de Turing pode adicionar 1 a um número existente em sua fita, pode ser o símbolo com que um prisioneiro em uma penitenciária marca os dias que está encarcerado. Imagine um detento, como num filme, que está há três dias preso. O detento, nessa história hipotética, marcaria riscos “ I I I ”, com um giz, pedra, faca ou navalha (qualquer objeto que ele possa se utilizar para expressar seus riscos). Bem, com um objeto capaz de marcar a parede, ele representaria três dias com três riscos próximos uns dos outros, na parede. Se quisesse expressar quatro dias, faria quatro riscos, e assim sucessivamente.

Pense agora que essas marcas do prisioneiro do nosso filme hipotético pudessem ser feitas na fita de uma máquina de Turing. Cada uma dessas marcas de dias poderiam ser separadas, por exemplo, por zeros. Um risco representaria um dia, dois riscos, dois dias, etc. Esses riscos estariam separados assim: I 000 II 000 III 000 IIII 000 IIIII 000... Para nossa máquina de Turing ficar pronta, agora nós precisamos de uma tabela de ação que diga exatamente o que a máquina tem de fazer, para marcar 1 a um número existente. Veja o exemplo da figura que representa uma tabela de ação abaixo:

		I	0
E 1		* Mudar para estado E2 * escrever um I * mover a fita para a direita	* permanecer no estado E1 * escrever um 0 * mover a fita para a direita
Estado interno			
E 2		*permanecer no estado E2 * escrever um I * mover a fita para a direita	* mudar para estado E1 * escrever um I * parar

Para clarear a coisa toda, vamos supor que nossa máquina de Turing agora receba uma fita com um número dois impresso. É preciso lembrar que na fita a máquina representa um 2 assim como o faz um detento que marca na parede da cela dois dias, com dois riscos verticais, como está representado o I na tabela acima. Então aqui o dois ficaria representado na nova fita da máquina assim: I I. Não esqueça também que nossa máquina representa um número dois com espaços de zeros: 000 II 000. Qual a função que nossa máquina deve desempenhar se ela quiser adicionar 1 a esta fita com o número 2, se a máquina seguir as instruções da tabela de ação? Primeiro, nossa máquina de Turing começaria em E 1 (Estado E1) lendo o primeiro símbolo à extrema direita da fita. A instrução na tabela representada acima diz que a máquina deve escrever um 0 na coluna próxima da extrema direita. Dessa forma, mais uma vez a máquina escreve um 0, movendo a fita mais um espaço para a direita. À medida que a máquina vai se movendo da esquerda ela acaba seguindo as instruções expressas na tabela de ação. Agora vejamos outra tabela com o resultado obtido pelo funcionamento da máquina. É importante notar que o número sublinhado quer dizer o número em que o cabeçote se encontra. O ^ significa está representando na tabela abaixo, que é o cabeçote. O cabeçote permanece fixo enquanto a célula da fita se move da esquerda para a direita, O cabeçote apenas imprime e reimprime um número 0 ou I dependendo do Estado da máquina que o cabeçote estiver. Estando o cabeçote em E 1 ele lê o 0, grava um zero e move a fita para a direita, mudando para o estado E 2 lê o 1, grava um 1 e move a fita para a direita, assim:

Fita

- A) 000 11 000
- b) 00011000 ^0
- c) 000 110 ^00
- d) 000 11 ^000
- e) 0001 ^1000
- f) 000 ^ 1000
- g) 001 ^ 11000

Operação da Máquina

No estado E1, leia 0, grave 0, mova a fita para a direita
 No estado E1, leia 0, grave 0, mova a fita para a direita
 No estado E1, leia 0, grave 0, mova a fita para a direita
 Mude para o estado E2, leia 1, grave 1, mova a fita para direita
 Permaneça no estado E2, leia 1, grave 1, mova a fita para a direita
 No estado E2, leia 0, grave 1, mude para o estado E1, mova a fita para a direita
 No estado E1: a leitura da fita mudou, a máquina pára.

Vemos aqui que em F) a máquina de Turing se encontra no estado E2 quando encontra um risco I, e a tabela de ação neste momento instrui a máquina a escrever I, voltar ao estado E1 e então parar. O que está acontecendo na fita neste instante é que, agora, é que na fita temos três e não mais duas barras verticais, que representam o número três 3. Podemos ver aqui que a máquina pode adicionar um número. Nesse caso, ela adicionou 1 ao número dois, que foi de onde a máquina começou a rodar, como podemos ver na tabela acima.

A ideia aqui é simples, porém, a hipótese é que se essa computação pode ser feita por uma máquina de Turing, então qualquer outra função capaz de ser computada de acordo com um algoritmo desse tipo (uma série de passos simples em separado) pode também ser feita em uma máquina dessas. É claro que para operações mais complexas a tabela de ação deverá ser mais complexa. No caso de querermos dividir e multiplicar, por exemplo, não há nada que nos impeça de projetar tabelas de ação mais complexas, coisas que os projetistas da ciência da computação de fato fazem. Temos de salientar aqui que, embora os números em computadores reais não sejam representados tal como faz o presidiário, que risca barras verticais para marcar os dias nas paredes da sua cela, mas em códigos binários (1 = 001, 2 = 010, 3 = 011, 4 = 100, etc.), ainda assim os princípios da operação da máquina de Turing são os mesmos (MASLIN, 2009, p. 140).

Essas tabelas de ação que coordenam as atividades exercidas pelas máquinas de Turing podem ser usadas para desempenhar qualquer tipo de função além das funções matemáticas. Tome-se o caso da máquina de Coca Cola, um exemplo criado por Ned Block (1980), muito conhecido na literatura de filosofia da mente. Vamos chamá-lo de exemplo da máquina de máquina de refrigerantes. Imagine uma máquina de refrigerantes que apenas aceite moedas de R\$ 0,50 centavos e R\$ 1,00. Vamos estipular que o preço da lata de refrigerante é R\$ 1,00. Então, a máquina entregará uma lata (*output*) de refrigerante se uma moeda de R\$ 1,00 ou duas de 0,50 centavos forem inseridas (*input*). A primeira função da máquina é entregar latas de refrigerantes em troca de uma moeda de R\$ 1,00. A segunda função corresponde à parada da máquina. Ela ficará parada quando receber um input de 0,50

centavos. A terceira função da nossa máquina é a de entregar uma lata de refrigerante caso outra moeda de 0,50 centavos for adicionada àquela já inserida. A quarta função corresponde ao troco de 50 centavos e a entrega de uma lata de refrigerante, caso seja inserido o valor de R\$ 1,50. A ilustração da tabela de ação dessa máquina de Turing aplicada a uma máquina de refrigerante pode ser vista abaixo:

	R\$ 0,50	R\$ 1,00
E 1	* Não entregue um refri. * mude para o estado E2 (A)	* Entregue um refri. * permaneça no estado E1 (C)
Estado interno		
E 2	* Não entregue um refri. * mude para o estado E1 (B)	* Entregue um refri e R\$0,50 * Mude para o estado E1 (D)

Na tabela acima temos as seguintes funções exercidas pela máquina de refrigerantes.

1. O estado interno – E1 ou E2.

2. Input inseridos na máquina:

a) Uma moeda de 0,50 centavos;

b) uma moeda de R\$ 1,00 real (ou um total de R\$ 1,00 Real constituído por duas moedas de 0,50 centavos);

c) uma moeda de 0,50 centavos e uma moeda de R\$ 1,00 (ou R\$ 1,00 feito de duas novas moedas de 0,50 centavos);

São essas as quatro maneiras possíveis que a máquina pode se comportar de acordo com a sua programação. As maneiras A), B), C) e D) ocorreram dependendo do que o comprador de refrigerante fizer na máquina:

A) Aqui a máquina se encontra no estado E1. Se o comprador inserir 0,50 centavos, nada sairá da máquina, mas dentro da máquina, seu estado muda para E2.

- B) A máquina se encontra agora no estado E2, se uma moeda de 0,50 centavos tiver sido inserida. Se o comprador de refrigerante inserir mais 0,50 centavos, a máquina entregará o refrigerante e retornará ao E1, aguardando a chegada de outro comprador.
- C) A máquina se encontra agora no estado E1. Se um consumidor inserir uma moeda de R\$ 1,00, a máquina entregará um refrigerante e permanecerá nesse estado para aguardar outro comprador de refrigerante.
- D) A máquina encontra-se agora no estado E2. Isso porque 0,50 centavos acabaram de ser inseridos na máquina e uma moeda de R\$ 1,00 real acaba de ser inserida por engano do comprador. Então, a máquina no Estado E2 entregará um refrigerante ao comprador que se enganou, fornecendo 0,50 centavos de troco e então retornará ao estado E1.

O que isso tudo tem a ver com a mente? Segundo Dennett, a mente humana é concebida como uma tabela de ação enormemente complexa, que se encontra, como vimos no capítulo anterior, encravada nos processos neurofisiológicos de nosso cérebro. À semelhança de nossas máquinas de refrigerante, nós seres humanos partiríamos de inputs, que representam informações de entrada. Tratam-se de inputs de informação sensórios que são dirigidos para nossos cérebros para serem processados muito rapidamente e gerar outputs, respostas comportamentais, como as que temos quando sentimos uma dor, por exemplo.

Agora veremos dois argumentos de Searle contra o funcionalismo da máquina de Turing (computacional) adotado por Dennett.

O primeiro argumento Searle de Searle contra o funcionalismo da máquina de Turing chama-se o *argumento da anestesia*. Por hipótese, assumamos que Searle seja capaz de sentir dor porque seu cérebro instancia uma linguagem de máquina, isto é, uma *tabela de ação* complexa executada por Searle, que é o que uma mente faz, segundo o funcionalismo computacional. Agora suponhamos, por exemplo, que essa linguagem de máquina, isto é, a tabela de ação da máquina de Turing que comanda o sistema funcional do Searle, tenha sofrido uma pane devido a uma parte de seu sistema nervoso central ter sido anestesiado. Assim, Searle já não instanciara mais a linguagem de máquina. No entanto, Searle irá compensar esse defeito da tabela de ação, porque memorizou os passos da linguagem de máquina e poderá rodá-los no sistema como e quando quiser, de modo que ele conseguirá

percorrer os passos da máquina um por um, em sua mente. Nesse caso, sempre que algo fornecer um input sensorial a Searle, por exemplo, sempre que Searle receber um forte soco no nariz, como ele diz em seu argumento, obviamente ele não sentirá nada, porque está anestesiado. Mesmo assim, Searle vai “consultar” na linguagem de máquina aquilo que fará depois, pois ele memorizou a tabela de ação. Dessa forma, Searle seguirá todos os passos da linguagem de máquina até chegar ao output, e dirá ou escreverá “aí!” após ter recebido o output. Searle, porém, não sente nada, embora continue tendo os mesmos inputs sensoriais (soco no nariz), e como ele continua instanciando a linguagem de máquina, ele continuará dando a resposta correta, ou seja, continuará fazendo o trânsito correto entre o input e o output, mesmo que não sinta na verdade dor alguma, pois estará anestesiado.

Embora simples, o argumento é decisivo. Um autômato incapaz de sentir dores pode reagir a um soco no nariz de mesma forma semelhante a como reage uma pessoa. Funcionalmente, seu comportamento pode ser idêntico ao de uma pessoa dotada de consciência. Mas isso não é suficiente para fazer do autômato um ser dotado de estados mentais. Com efeito:

Linguagem de máquina mais *inputs* não podem ser fatores constitutivos da dor, nem ser suficientes para a dor, porque um agente humano poderia, em seus próprios processos mentais, instanciar qualquer linguagem de máquina e ter os *outputs* que se quisesse induzir nele, e ainda assim não ter as respectivas sensações se os seus estados neurofisiológicos específicos não fossem adequados. Isso dá a entender que a organização funcional não é a característica neurofisiológica que realmente importa (SEARLE, 2010, p. 353).

O segundo argumento de Searle contra o *funcionalismo computacional* chama-se o *argumento da biologia*. Searle começa dizendo que, segundo tudo o que já sabemos sobre a base causal das dores e outras sensações (cócegas, irritações, náuseas, etc.), essas sensações ocorrem em tipos bem definidos de sistemas nervosos de animais humanos e não humanos. Animais humanos, por exemplo, são capazes de sentir dor, assim como outras espécies de animais não humanos. No entanto, árvores e arbustos não o são, assim como não sentem dor as pedras, as cachoeiras e as montanhas. Uma consequência insólita do funcionalismo, diz Searle, é que qualquer tipo de substância seria capaz de sentir dor, desde que essa substância instanciasse uma linguagem de máquina correta, uma tabela de ação que fizesse o organismo causar as funções certas para a dor, muito embora, como diz Searle, os teóricos do funcionalismo computacional, como é o caso de Dennett, reconheçam e afirmem isso em

teoria, eles deixam a questão escondida, pois não detalham esse fato, ou seja: como seria para uma cachoeira ou montanha sentir dor? Digito agora minha dissertação em meu notebook. Suponhamos que meu computador portátil possa instanciar uma linguagem de máquina muito específica, a qual, instanciada pelos seres humanos, os faria sentir dor. Searle reconhece, neste ponto de seu argumento, que não conhece nenhuma linguagem desse tipo, mas prossegue com o contra-exemplo a título de hipótese para a refutação da tese funcionalista. O importante aqui é notarmos que a linguagem de máquina é puramente formal, lógica pura; é abstrata e não tem nada a ver com o material específico de meu notebook (plástico, aço, silício, etc.), onde a linguagem da máquina será instanciada. Afinal de contas, como disse um dos principais autores do funcionalismo computacional, Hillary Putnam, “sentir dor é possuir certo tipo de organização funcional”⁷³ (PUTNAM, 1975, p. 434). Ora, como meu notebook instancia a linguagem de máquina em sua tabela de ação, cada vez que eu socar suas teclas com meu punho, não deveria aparecer escrito na tela: “ai!”, “por favor, pare!”, “estou sofrendo uma dor terrível!”?

Nós podemos fornecer uma linguagem de máquina, ou seja, uma tabela de ação como descrevemos acima a respeito da máquina de refrigerantes em qualquer tipo de organização funcional, como bem colocou Putnam (1975), que a organização funcional disparará respostas apropriadas para a sensação de dor. Searle se pergunta: existe alguma razão para supormos que meu notebook está de fato com dor? (SEARLE, 2010, p. 355). A tese funcionalista não afirma, diz Searle, que um computador poderia estar com dor, antes ela diz que o meu notebook “está com dor”. Porque meu notebook se encontra, quando recebe os murros que dou no seu teclado, num estado funcional semelhante ao que os humanos se encontram quando estão com dor. A dor para o funcionalista da máquina de Turing, como Dennett e Putnam, não é nada a mais do que um simples estado funcional da máquina, um estado causado pela tabela de ação. Porém, como afirma Searle, apenas instanciar um estado funcional não é o mesmo que se encontrar em um estado mental qualitativo, como a dor:

É óbvio e empiricamente falso que o computador esteja com dor, porque, para dizer o mínimo, não é feito do material correto, e não é um sistema daqueles que sentem dor. Para sentir dor um computador deveria dispor de um sistema nervoso com neurônios, receptores de dor biologicamente específicos e assim por diante, e de alguma coisa que fosse casualmente, e não apenas formalmente, equivalente a um sistema nervoso animal (SEARLE, 2010, p. 355).

⁷³ “being capable of feeling pain is possessing kind of functional organization” (PUTNAM, 1975, p. 434).

Searle foi claro, mas convém dizer mais. Com "empíria" ele quer dizer que esta é uma questão empírica, ou seja, é algo passível de muitos testes e análises para sabermos se alguma outra espécie de sistema além dos sistemas nervosos de animais humanos e não humanos têm ou não têm dor. No entanto, para que se tenha dor, um sistema deve ter no mínimo poderes causais equivalentes ao que nós animais temos para tal efeito. Mesmo assim, se por um milagre divino meu notebook estivesse sofrendo uma dor terrível, mesmo que Deus se intrometesse nesta questão, de nada isso valeria para validar o funcionalismo de Turing, porque nada no hardware de silício do meu notebook causou, nem perto, aquilo que o sistema nervoso animal causa ao provocar dor em nós e em outras espécies biológicas que sentem dor. Entenda, o fato é que, para um funcionalista da máquina de Turing, do que é feito um sistema pouco importa, já que a questão da mente é formal. A estrutura de que é feito um tal sistema capaz de sentir dores e outras sensações, estados mentais e inclusive consciência é totalmente independente do seu funcionamento. Se meu computador rodar a tabela de ação que nós seres humanos rodamos em nosso sistema nervoso quando estamos com dor, então, meu cinzeiro transbordando de "bitucas" de cigarro também pode ser organizado segundo a mesma tabela de ação, as latas velhas de cerveja que estão no lixo, ou qualquer outro ser, por mais estranho que possa parecer, forçando ao máximo nossa imaginação, podem também sentir dor. Basta que sejam capazes de rodar o mesmo programa de computador. Searle argumenta contra o absurdo de fazermos uma afirmação desse tipo, tendo como base tudo aquilo que já sabemos a respeito da fisiologia dos seres vivos e, por isso, parece um tanto quanto contraintuitivo levar a sério que esses outros sistemas, como robôs, máquinas de escrever elétricas, computadores, etc. possam sentir dor, tal como a que nós sentimos, ao menos.

Searle acredita também que, unindo esses dois argumentos, obtemos uma sequência de afirmações, sendo que as duas mais importantes afirmações do funcionalismo organizacional, também chamado de funcionalismo da máquina de Turing ou computacional, são falsas. Quem queira defender este tipo específico de funcionalismo teria de defender estas afirmações abaixo:

- a) Para sentir dor ou ter qualquer outro estado mental, basta que um ser humano instancie certo tipo de organização funcional (tabela de ação de uma máquina de Turing), ou seja, possa rodar um programa de computador recebendo inputs e devolvendo outputs corretos (SEARLE, 2010, p. 356).

- b) Todo sistema, como um robô, por exemplo, que possua as mesmas funções que um ser humano, que possua a mesma organização funcional (a tabela de ação da máquina de Turing humana), que tenha a sua organização funcional correta com os inputs e outputs necessários, deve sentir dor por causa disso (SEARLE, 2010, p. 357).

Agora vejamos em detalhes o argumento da biologia. *Primeiro*, seja o teórico funcionalista, como o é Dennett ou um materialista não-redutivo, como é Searle, ambos partilham de uma suposição empírica: animais humanos e alguns não humanos compartilham de um sistema nervoso que é causalmente suficiente para que esses animais possam sentir dor e ter outros tantos estados mentais. *Segundo*, todo sistema que seja capaz de sentir alguma dor, ou portar estados mentais, terá os mesmos poderes causais para isso, que dispõem o sistema nervoso de animais humanos e alguns não humanos. *Terceiro*, instanciar certa organização funcional, como um programa, uma tabela de ação de uma máquina de Turing, não pode ser suficiente para produzir os estados mentais, porque é possível um agente humano, por exemplo, assim o fazer sem sentir dor nenhuma e dor é obviamente um estado mental (segundo o que demonstra o argumento da anestesia). *Quarto*, do que foi dito até então, um sistema não teria como ter os mesmos poderes causais de um sistema nervoso de um animal humano e de alguns não humanos se ele instanciar uma organização funcional com certas relações entre input e output, dadas as duas últimas afirmações. *Quinto*, os nossos sistemas nervosos humanos e os de alguns animais podem produzir estados mentais, capacidade esta que não é constitutiva, por termos certa organização funcional possuidora de relações corretas de input e output, como vimos acima. Sistemas diferentes dos nossos, como os robôs, não têm como ter estados mentais somente em virtude de uma determinada organização funcional com relações certas de input e output, porque robôs precisariam ter poderes causais equivalentes aos do cérebro, o que implica uma negação da afirmação B de um possível defensor do funcionalismo organizacional (SEARLE, 2010, p. 358).

4.4 A consciência negada: a crítica geral de Searle a *Consciousness Explained*

Nesta sessão será apresentada a crítica que tomamos como sendo geral à filosofia da mente de Dennett. Esta crítica se encontra por toda a obra de Searle, estando, porém, explicitamente exposta em *O mistério da consciência* de 1997. É neste livro que Searle critica especificadamente o conceito de consciência defendido por Dennett em *Consciousness Explained*.

Descreve-nos Searle a abordagem do conceito de consciência de Dennett, fornecendo ao leitor uma descrição de um experimento empírico um tanto quanto simples. Searle nos pede para darmos um beliscão em um de nossos braços. Ao darmos um beliscão em um de nossos braços, algo irá acontecer, o que é, porém, negligenciado pela abordagem de Dennett. O experimento, que soa como um deboche, nos dá oportunidade a uma pergunta objetiva: “O que aconteceu quando nos demos o beliscão”?

Searle dá-se seu próprio relato do acontecido durante e após o beliscão. Segundo os neurobiólogos, diz ele, a pressão de nossos polegares deu início a uma sequência de descargas neurais que começaram em nossos receptores sensoriais na pele, subiram na espinha pelo trato de Lissauer, indo ao tálamo e outras regiões básicas do cérebro. O sinal dado pelo beliscão na pele passou pelo córtex somatossensorial e talvez por outras regiões corticais. Assim, alguns milésimos de segundo *após* beliscarmos a nossa pele é que acontece a segunda etapa do processo: o *sentimento de dor*.

Há um “caminho” por onde o sinal da dor passou. Sabemos isso, pois podemos ver esse “caminho”, o que ele é e do que é feito, pois o caminho pelo qual nossas dores passam está disponível para a nossa observação em terceira pessoa. Esse caminho pode ser mostrado em uma peça anatômica em um laboratório de neuroanatomia. Ele pode, com efeito, ser visto de maneira científica, sob condições epistêmicas, em terceira pessoa, ao passo que a *qualidade* da dor não. O que é a dor? Searle admite que a dor seja um *quale* (ou *qualia*). Fenômenos qualitativos como a dor têm sua ontologia em primeira pessoa. Assim, não há como descrever uma sensação, como uma dor, em terceira pessoa. Você pode até dizer: “estou com dor”, mas não temos como saber se sua dor é maior ou menor do que a de outras pessoas apenas observando seu comportamento. Tampouco podemos fazer isso com as novíssimas ferramentas de investigação surgidas nas últimas décadas, como a PET (Tomografia por Emissão de Pósitrons) e a RMf (Ressonância Magnética Funcional), que nos propiciaram imagens de nosso cérebro e disponíveis após a metade da década de 1990 (TEIXEIRA, 2012, p. 14).

A opinião de Searle é de que o imageamento do cérebro ou dos lugares onde os “sinais” de dor passaram, onde as pequenas partículas que formam os nossos cérebros estão e são, que essas pequenas partes observáveis não são propriamente a dor. Elas *formam* a dor, mas nós ainda não sabemos como isso acontece. Para uma explicação filosófica da consciência, o que importa é este segundo aspecto, o *sentimento de dor*.

Em uma linguagem funcionalista, Searle nos mostra qual é a sua primeira crítica a Dennett, à ideia de que os sinais de *output* causam a dor que, por sua vez, faz com que você tenha uma disposição comportamental. Mas o essencial acerca da dor é que ela *constitui um sentimento qualitativo interno* específico (SEARLE, 1998, p. 118), os *qualia*, que Dennett nega em sua filosofia da mente (tal como vimos, no capítulo anterior). Para Searle, o problema para a filosofia ou para as ciências naturais é explicar esses *sentimentos*, pois eles são os *dados* que devem ser explicados por uma teoria que se proponha a explicar o “mistério da consciência”.

A trilha da dor esboçada por Searle, que trata de dados empíricos de terceira pessoa, que é adotada pela explicação da consciência de Dennett, como vimos em sua explicação da consciência no capítulo anterior, trata, sobretudo, da vasta carga de informações diferentes sendo processadas por nossos cérebros. Porém, ainda assim, essas informações circulando por diversos caminhos e se processando são apenas parciais para explicar os dados qualitativos de nossa consciência e o que são as nossas experiências conscientes. Isso porque deixam de fora a sensação qualitativa da dor, isto é, o que é a dor, propriamente, embora, sem dúvida nenhuma, conhecer o nosso cérebro ajude a resolvermos inúmeras questões funcionais. Agora, o fato de poder ter o comportamento (estar disposto a agir como se tivesse dor) não faz parte da experiência consciente, ao contrário, esse comportamento de dor é causado pela consciência de ter dor. Isto quer dizer que, na verdade, quando temos dor, temos sim um *qualia*. Temos dor, pois temos um *qualia* específico. Esse *qualia* específico é a dor. Essa dor, o sentimento provocado pela dor (*qualia*) nos dá a consciência de termos dor; do contrário, nem sequer sentiríamos dor, pois nosso organismo, quem sabe, saberia que tivemos uma lesão e tentaria se curar, mas nem sequer sentiríamos a dor. Considere, por exemplo, minha mão direita. Não tenho a inervação de meu braço direito devido a uma lesão. Tão pouco tenho os nervos que levam os sinais de dor, de minha mão ao meu cérebro. Minha mão direita não sente dor, pois eu não tenho o “caminho” por onde passam as informações sensíveis, de uma queimadura, por exemplo, em minha mão. No entanto, após a queimadura de minha mão, posso ter bolhas, o que significa que o organismo está a funcionar em minha mão, mesmo estando desligado o meu sistema nervoso a minha mão. No entanto, a informação não parece ser a dor, pois a informação é processada por nossos cérebros, causando a sensação de dor. Agora, como nossas informações sensíveis de nosso sistema nervoso causam os *qualia*, é algo que não sabemos. Os *qualia* parecem ser um efeito da diversidade de informação ocorrendo em nossos cérebros, embora a própria informação seja apenas uma parte, mas não

propriamente o sentimento qualitativo da dor. Assim, para Searle, Dennett não investiga os *qualia*, pois nega a existência desses fenômenos, possuem uma ontologia de primeira pessoa (SEARLE, 1998, p. 119). Além disso, segundo Searle, esses *dados*, os *qualia*, são propriamente a consciência. Para Dennett, os *qualia* são um julgamento errôneo sobre o que na verdade acontece em nossos cérebros e corpos. De acordo com Dennett, diz Searle:

temos inputs de estímulos, tais como a pressão na pele de meu experimento, e possuímos disposições para o comportamento ou, nas suas palavras “disposições reativas”. E, no meio, há “estados discriminatórios” que nos fazem responder distintamente às diferentes pressões na pele e para discriminar o vermelho do verde etc., mas o tipo de estado que possuímos para discriminar a pressão é idêntico ao estado de uma máquina para detectar a pressão (SEARLE, 1998, p. 119).

A máquina não possui nenhum tipo de sentimento interno, porque, para Dennett, acusa Searle, é tudo uma questão de fenômenos de terceira pessoa, inputs de estímulos, estados discriminativos e estados de sentimento, os estados mentais qualitativos que seriam dados de primeira pessoa, isto é, informações de sensação. Por isso, “o objetivo principal do livro de Dennett consiste em negar a existência de estados mentais internos, ou melhor, do que ele chama de ‘consciência’” (SEARLE, 1998, p. 120). Porém, como vimos na sessão anterior ao procurarmos dar uma definição de consciência, há sete aspectos ou características necessárias a uma explicação a respeito da consciência, características essas que envolvem de forma direta ou indireta aquilo que Searle acredita que uma teoria da consciência deva explicar. Afinal de contas, salvo algum tipo de patologia, todos nós temos a experiência de termos estados qualitativos que são conscientes a respeito de nossas vidas, isto é, do ambiente que nos cerca.

A consciência como vimos anteriormente em nossa tentativa de definição tem várias características, dentre elas, o *fluxo dinâmico*, que não passa de uma característica que nossa mente tem de nos apresentar nossos estados mentais conscientes como organizados. Esse fluxo é informação. Aliás, trata-se das diversas informações que temos ao experimentarmos ao estarmos vivos, pois a consciência é nos apresentada em um evento único, sintetizado. Com certeza, isso inclui os *qualia*, isto é, inclui, nessas informações que estão sendo passadas no fluxo de nossa consciência, as informações de sensação, de dor ou prazer, por exemplo. Além dessa característica que abarca a qualidade de nossas experiências, também vimos à consciência possuindo uma característica que é a *intencionalidade e transparência*. Essa

característica diz respeito as nossas mentes, pois tudo que temos em nossa consciência se refere a algo ou é uma representação de algo. Assim, essa característica da intencionalidade se refere ao conteúdo de nossas mentes, a própria informação, que por fim, também, se envolve com o conteúdo qualitativo de nossas mentes e consciência, como a dor que alguém está consciente. Posteriormente vimos também à *estrutura autoperspectivista da consciência*, que é um aspecto da consciência que diz respeito a sua organização fenomenal, ou seja, esta é a perspectiva da consciência a qual ela está ligada a um “eu” consciente, por isso, dizemos que quem sente uma dor, ou está provando uma prato saboroso tem a sua autoperspectiva daquilo que nós estamos, apenas observando, característica essa que está ligada também as os fenômenos qualitativos dessa pessoa ou qualquer outra, que está a experimentar um estado consciente. A *subjetividade* é análoga a objetividade, pois “o caminho por onde passa a informação”, os nervos por onde passam a informação de nossas sensações de dor ou prazer, podem ser averiguados e analisados objetivamente, em terceira pessoa, enquanto que a nossa consciência tem a sua autoperspectiva, ela que nos dá as experiências qualitativas, que são segundo Searle, de alguma forma, causadas por nossos organismos. Assim, todo esse poderio fenomenal que cada um de nós experimenta qualitativamente em primeira pessoa é uma característica essencial da consciência, como a característica da *unidade*, que está intimamente ligada à *autoperspectiva*. Já que nós, por exemplo, entendidos como sistemas conscientes, possuidores de estados mentais conscientes possuímos formas diversificadas de unidade, inclusive, os estados mentais qualitativos brutos e mais sofisticados, que são exigidos por Searle, que Dennett não se motiva a explicar. Outra característica da consciência que também é importante lembrarmos que existe, é a *estrutura fenomenal*. Um aspecto que trata da organização fenomenal, que está interligada aos *qualia*, pois a consciência organiza as experiências que temos, inclusive as qualitativas, tais como elas nos aparecem. Embora a estrutura fenomenal de nossa consciência também, represente complexidades do mundo e de toda a estrutura que organizada pela realidade vivida por nós, como sujeitos da experiência. Por fim, temos que averiguar também, que está incluso na exigência de Searle a Dennett, o *caráter qualitativo em si*, que é especificamente o caráter qualitativo que está faltando, segundo a crítica geral de Searle a Dennett, isso, se assumirmos o funcionalismo e as mentes como sendo análogas a programas a rodar em qualquer hardware como sendo uma analogia correta.⁷⁴

⁷⁴ O Filósofo australiano Frank Jackson elaborou um famoso experimento mental visando defender a existência dos *qualia*. É a história de Mary, uma neurocientista do futuro, que sabia tudo que há para saber sobre o cérebro

Searle conclui que, ao negar os *qualia*, a proposta de Dennett em relação a consciência é falha. Dennett adota uma postura científica que é uma versão do que Searle chama de Inteligência Artificial (IA) Forte. Porém, para entendermos melhor a crítica geral ao conceito de consciência de Dennett, considere-se o exemplo da seguinte suposição. Suponha que você esteja com insônia e que tenha tomado remédios demais para dormir, mas acabou bebendo também uma taça de vinho e, agora, está tendo uma alucinação de uma maleta aberta na mesa à sua frente, que está cheia de dinheiro. Para ter uma alucinação de fato não é preciso que haja qualquer coisa como uma mala cheia de dinheiro sobre a mesa que está a sua frente. Mas vamos agora examinar sua alucinação de perto. A mala e o dinheiro representam aquilo que é público e observável. Elas representam objetos e estados de coisas que eu e você julgamos poder encontrar no ‘mundo externo’. Mas no caso da alucinação, eles estão apenas na sua mente, pois fora disso não há nada. Não obstante a maleta e o dinheiro indiscutivelmente existem de algum modo aí, na sua mente. Ora, que modo de existência seria esse? Representações de objetos ou estados de coisas precisam, pois, existir de algum modo, e o único candidato é serem representações ou estados conscientes. É preciso avançar rumo a uma ciência que trate desses objetos ou estados. A abordagem de Dennett não nos ajuda a avançar rumo a uma concepção adequada sobre a mente que possa ser averiguável por nós, em terceira pessoa (HEIL, 1998, p. 211).

Pessoas normais sabem distinguir a aparência da realidade. Mas quando nosso objeto de estudo é a mente, a aparência é sua realidade, como vimos no segundo capítulo. Ao concordarmos que eu e você não vemos nada sobre a mesa, concluímos que o estado particular que consiste em “a mesa da sala da minha casa está com o tampo vazio” encontra-se representado na mente de ambos. Parece ser isso que Dennett quer fazer com os “*qualia*”. Mas como? É plausível que a mesa *experimentada* seja “meramente aparente”, pois poderíamos como na suposição estar tendo uma alucinação. O que significa que a experiência da mesa vazia é apenas uma questão de se considerar como estando a experimentar a mesa desse jeito e não de outro. Mas, se for isso, parece que mudamos de forma inoportuna a

humano. Porém, ela não enxergava nada colorido, pois seu cérebro tinha um defeito de nascença (via tudo preto e branco). Assim ela sabia se alguém enxergava o verde detectando a frequência da onda azul (o modo como essas ondas afetam a retina e como isso estimula partes do cérebro etc.). Um dia Mary foi operada e começou a enxergar e pela primeira vez viu um tomate vermelho, isto é, teve a experiência do vermelho, pois ela deixava algo de fora que não pode ser reduzido ao físico, o aspecto subjetivo. “O que acontece quando Mary é libertada de seu quarto preto e branco, ou ganha um monitor de televisão colorido? Ela aprenderá mais coisas, ou não? Parece óbvio que ela vai aprender mais coisas a respeito do mundo e da experiência visual que temos a respeito dele” (JACKSON, 1982) Jackson, Frank. "Epiphenomenal Qualia" IN: *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 127-36. Disponível em: <http://instruct.westvalley.edu/lafave/epiphenomenal_qualia.html>. Acesso em 4 mai. 2012.).

“qualidade fenomenal”. Tirando-a de uma primeira ordem (experiência perceptiva da mesa vazia), passando-a para uma segunda, “tal como a qualidade foi originalmente transferida de um mundo externo para a mente” (HEIL, 1998, p. 211). Porém, transferir a ordem de um fenômeno não aniquila com os *qualia*, apenas os tira de uma parte da mente e passa para outra.

É indispensável distinguir as qualidades dos próprios objetos experimentados: “Sua experiência visual de um tomate vermelho à luz do sol tem um caráter distinto” (HEIL, 1998, p. 211) da experiência do mesmo tomate à noite, embora o tomate seja um só. Não podemos confundir as qualidades da causa com as do efeito. Uma coisa é o que faz com que eu tenha a experiência do tomate vermelho (luz do sol ao meio dia), outra eu perceber o tomate (à noite, com uma iluminação baixa, por exemplo), ou ter uma alucinação de que estou vendo uma maleta cheia de dinheiro sobre o tampo da mesa da sala. A alucinação de uma maleta com dinheiro sobre o tampo da mesa pode ser uma experiência idêntica à visão uma maleta cheia de dinheiro na mesa; porém, embora estejamos "vendo" uma maleta no caso de uma alucinação, as qualidades dessa experiência não são de uma maleta de tal e tal cor com determinado dinheiro dentro, pois tais qualidades parecem estar na mente e não na experiência perceptiva da maleta com dinheiro sobre a mesa (porque ali não há nada de fato, se você estiver tendo uma alucinação). Na próxima sessão continuaremos o objetivo central deste capítulo, que é apontar as críticas de Searle ao conceito de consciência de Dennett, mostrando porque Searle considera a analogia entre genes e memes enganosa.

4.5 Memes: uma analogia incorreta

Nesta sessão, apresentaremos a crítica de Searle a um conceito fundamental da teoria da consciência dennettiana: os memes. Searle considera a analogia entre gene e meme uma analogia equívoca.

Vimos anteriormente que Dennett se opõe a essa visão “tradicional” procurando “promover a visão de séries de estados de informação agindo no cérebro” (SEARLE, 1998, p.121) através de sua teoria dos esboços múltiplos. Embora Searle admita que essa questão seja interessante, sobretudo para a neurobiologia (afinal de contas, “onde nossas experiências subjetivas estão localizadas, há um único local”?), Searle adverte que não é nisso que Dennett está interessado, pois Dennett não quer mostrar que nossas experiências subjetivas estão espalhadas por todo o nosso cérebro. Antes, o que Dennett quer, diz Searle, é atacar o que

chama de *Teatro Cartesiano*, não para fundamentar sua nova perspectiva para o estudo da consciência, mas sim para negar os estados subjetivos, isto é, os estados mentais experimentados com as suas qualidades específicas e distintas.

Por isso, Searle diz que Dennett ataca o *teatro cartesiano* não para mostrar ao leitor que tais *estados mentais* qualitativos ocorram em todo o cérebro e não em uma região específica e sim para negar os *qualia* (SEARLE, 1998, p. 121). Não obstante isso, Searle adverte-nos que, para explicar a versão de Dennett a respeito da consciência, é preciso explanar em maiores detalhes quatro noções utilizadas por Dennett: máquinas Von Neumann, conexionismo, máquinas virtuais e memes (tal como explanamos no capítulo anterior ao apresentarmos a filosofia da mente de Dennett):

A consciência humana é, ela própria, uma imensa coleção de memes (ou, mais precisamente, efeitos-meme em cérebros) que podem ser melhor compreendidos com a operação de uma máquina virtual “Von Neumannesca” implementada na arquitetura paralela de um cérebro que não foi projetado para nenhuma atividade do gênero (DENNETT, 1995, p. 223).

Dado esse conceito de consciência, estar consciente seria “implementar um certo tipo de programa ou programas de computador em uma máquina paralela que evolui na natureza” (SEARLE, 1998, p. 125). Agora, vejamos agora a crítica de Searle ao conceito de *meme*. Segundo Dennett, a nossa consciência não passa de efeitos desses memes em nossos cérebros. No entanto, essas máquinas biológicas, que rodam nossa consciência, não foram feitas pela natureza com esse objetivo.

Como visto no capítulo anterior, os *memes* são uma analogia aos *genes*. Assim como os genes nos utilizam para o fim de serem preservados, os memes utilizam os cérebros para se reproduzir. Os *memes* de Dawkins estão imersos no mundo cultural humano, efetuando uma evolução cultural por meio da evolução biológica. Memes seriam esses replicadores culturais que explicam nossa herança cultural. Mas, para Searle, a analogia entre gene e memes não é boa.

O mundo é físico é em sua maior parte um mundo inanimado e nós, seres animados, que temos intencionalidade e nos envolvemos com problemas teleológicos, somos herança de coisas inanimadas. Ora, se a evolução natural, nos ensinou algo, uma delas é que a natureza é cega, pois prossegue remando em um barco sem saber para onde vai. Como nos diz Searle, a

natureza prossegue através de forças “brutas e obscuras” (SEARLE, 1998, p. 124). Mas, se a natureza não é dirigida, isto é, se a natureza não tem um objetivo, ou seja, se ela não é consciente, como que é que a cultura evolui assim como as espécies? Como é que a cultura poderia ter um propósito, já que os genes, na verdade, não têm propósito algum? Aqui reside o ponto central da crítica de Searle ao conceito de meme. Segundo Searle, a grande contribuição de Darwin é que toda a teleologia que nós atribuímos às coisas que fazemos, com respeito à natureza, resulta apenas de uma ilusão. O processo evolutivo, como bem mostrou Darwin, ocorre, sem propósito algum. Assim, a analogia dos memes com os genes não é uma boa analogia.

Para Searle, a difusão de ideias através da imitação, tal como propõe a teoria dos memes, precisaria ser intencional, como o é a consciência humana. Mas isso contraria os ensinamentos de Darwin a respeito da evolução. Para que a analogia fosse correta, memes não deveriam ser compreendidos e interpretados, muito menos deveriam ter uma finalidade. Segundo a teoria dos memes, a evolução da cultura se dá apenas após uma *ideia* ser entendida como boa, isto é, desejável; só depois de serem julgadas é que as ideias podem evoluir, sendo imitadas ou rejeitadas. O imitador, o meme, aponta Searle, deveria ter um esforço consciente, o que não há no caso dos genes: “A transmissão de ideias através de imitação é totalmente diferente da transmissão de genes através da reprodução” (SEARLE, 1998, p. 125).

A crítica de Searle ao conceito de *meme* possui outros pontos fracos, segundo Searle. Um deles diz respeito ao fato de que os *memes* não podem ser *unidades culturais*, porque eles não são replicadores. Para que a analogia desse certo, os memes teriam de ser replicadores, como os genes. Porém, replicadores são unidades que fazem cópias de si mesmas. Alguns críticos do conceito de *meme* afirmam que não existe nenhum mecanismo que possa ser conhecido, que possa explicar como os *memes* são de fato copiados, pois uma ideia apenas pode ser copiada através da observação e inferência, como bem salientou Searle. Eu poderia, por exemplo, observar o meu orientador, que toma bastante café, e inferir que ele gosta de café, pois tem uma crença a respeito do café, que é de que o café ajuda na concentração e na leitura, e, dessa forma, assimilar a mesma crença de meu orientador (LEWENS, 2013).

Além disso, ideias também podem ser copiadas, por exemplo, usando a comunicação linguística. Posso estar convencido de que um carro de verdade é um Opala 72 e comunicar essa crença a um amigo. Meu amigo pode ser influenciado por ela e pode passar a achar o

mesmo sobre o Opala 72. Uma crença X faz uma cópia de si mesma seja por comunicação ou inferência. No entanto, a imitação é muito propensa a erros para apoiar uma replicação como a que acontece com os genes, pois se eu fizer um churrasco com base em uma receita secreta de meu pai, a respeito de como se deve espetar e salgar a carne, você pode comer o churrasco que eu fiz e tentar fazê-lo em sua casa. Porém, as chances do seu churrasco ficar igual ao meu, que você gostou, apenas através da imitação de minha receita são pequenas. Embora se esforce para seguir a mesma receita, ainda assim o gosto do churrasco não será igual. Existe, dessa forma, uma preocupação importante com o conceito de memes que está ligada ao fato de que, quando as ideias se espalham, isso não se dá através de uma cópia literal, como no exemplo que forneci da receita de churrasco de meu pai. Mesmo que você tente copiá-la, ainda assim isso não significará que o churrasco ficará igual ao que você comeu, pois dependeria dos ingredientes necessários serem os mesmos, na mesma ordem e tempo. Essas preocupações levantam sérios problemas para a generalidade do conceito de memes como análogos aos genes, pois nem todas as ideias são replicadores, tal como o são os genes. Por isso, nem todas as ideias são memes.

Ampliando a crítica ao conceito de memes, poderíamos dizer que as unidades culturais não formam linhagens, assim como os genes. Essa crítica se baseia no seguinte. Enquanto na replicação genética podemos traçar uma nova cópia de um gene de volta para um único pai, ideias raramente são copiadas a partir de uma única fonte de uma forma que nos permita traçar linhagens claras.

Os que adotam a teoria dos memes gostam de analisar a crença religiosa em termos de propagação de memes, tal como Dennett mesmo o faz. No entanto, as crenças religiosas podem muito bem se espalhar através populações de seres humanos sem os memes, pois é pouco provável que sejamos capazes de rastrear a fé, podendo voltar até sua origem, tal como podemos fazer com os genes. Isso porque as pessoas muitas vezes adquirem a crença em Deus através da exposição a vários crentes em sua comunidade local. O que não faz dessa crença em Deus um meme, pois não é causada por um símbolo que é identificável anteriormente que seja do mesmo tipo (LEWENS, 2013). Uma determinada crença em Deus pode, às vezes, ser causada pela exposição a um único evangelista, em outras vezes pode ter sido causada pela inculcação conjunta de dois pais biológicos e, às vezes, uma crença em Deus ainda pode ter sido causada pela imersão em uma comunidade difusa de teístas (LEWENS, 2013).

A analogia entre genes e memes fracassa, mais uma vez, se notarmos que a cultura não pode ser disseminada através de unidades discretas, como o são os replicadores dos genes. Toda e qualquer ideia, entre uma e outra, sempre está em uma relação lógica. Deve ser por isso que a capacidade de adquirir alguma crença depende das competências conceituais desse indivíduo. É impossível acreditar na teoria da relatividade sem compreendê-la. Da mesma forma, não se pode compreender a teoria da relatividade sem ter muitas outras crenças adicionais relativas à Física. E isso vale para tudo, e não só para teorias científicas, pois, dependendo de qual religião se está falando, a crença em Deus pode estar relacionada a várias outras crenças sobre o perdão, a vingança, o amor e assim por diante. Isso levou alguns críticos a argumentar que é um erro ter uma visão de cultura que possa ser reduzida em unidades discretas, como os memes, pois os memes não teriam capacidade replicativa de forma individual como os genes (LEWENS, 2013).

4.6 Humanos são zumbis sem consciência?

Nesta sessão veremos a crítica de Searle à tese de que nós, seres humanos conscientes, não seríamos em nada diferentes de zumbis sem consciência. Dennett de fato afirma isso, que zumbis fisicamente idênticos a seres humanos seriam iguais a nós, do que resulta que a consciência não é exatamente isso que cremos que ela seja (antes, ela é formada por diversos processamentos de informação inconscientes executados por diversas áreas da arquitetura paralela de nossos cérebros). Assim, já que Dennett exclui de seu estudo os dados qualitativos de nossos estados mentais conscientes, que mesmo assim, deveriam ser explicados pelo seu conceito de consciência, Searle acusa a teoria da consciência de Dennett de ter de aceitar nós seres humanos como sendo zumbis sem consciência.

Esta crítica está fundamentada também na crítica geral de Searle a Dennett, pois é uma acusação de “antimentalismo”, ou seja, Dennett é acusado de não acreditar em mente, tão pouco em consciência, ao menos, como Searle acredita que sejam, embora ambos sejam materialistas. Porque, segundo Searle, se a teoria da consciência proposta por Dennett estiver correta, nos obrigaria a aceitarmos que não há diferença no tocante a estados mentais e a consciência entre “seres humanos e zumbis inconscientes que se comportam exatamente como seres humanos” (SEARLE, 1998, p. 125). Ponto notado, segundo Searle, por diversos críticos de Dennett. Para Searle, Dennett responderia que zumbis com um comportamento complexo não poderiam ser "zumbis, pois qualquer máquina “capaz de se comportar como um ser humano deveria ter consciência” (SEARLE, 1998, p. 126). Não haveria, portanto, para

Dennett nenhuma diferença entre nós e essas máquinas. Ora, como zumbis que não possuem *qualia* (no sentido de Searle), se isso for verdadeiro, humanos também não possuiriam. Com isso, Dennett não quer, segundo Searle, trazer a uma máquina complexa a vida consciente, mas apenas negar a existência de tal vida consciente independente, “seja para nós, para animais, para zumbis, ou para qualquer outra coisa” (SEARLE, 1998, p. 126). Com efeito, para Dennett, o “sofrimento” de um zumbi não poderia ser diferente do nosso sofrimento (aqui Searle mais uma vez cita Dennett):

Porque as esperanças frustradas de um zumbi teriam menos importância do que de uma pessoa consciente? A um truque com espelhos aqui que deveria ser exposto e descartado. A consciência, você diz, é o que importa, mas daí você adere a doutrinas sobre a consciência que, sistematicamente, nos impedem de obter qualquer explicação que justifique sua importância. Postular qualidades internas especiais que são não apenas privadas e intrinsecamente valiosas, mas também que não podem ser confirmadas nem investigadas é apenas obscurantismo (DENNETT, 1995, p. 461).

Para Searle essa questão é retórica. Pois ficou definido de antemão que zumbis são inconscientes, ao passo que humanos, não. Sobre a acusação de obscurantismo, Searle nos pede para lembrar sobre o experimento do beliscão no braço e questiona: estaríamos sendo obscurantistas? Não haveria diferença entre nós e esses seres sem consciência? “Zumbis têm apenas um comportamento externo que se assemelha ao de pessoas que têm sentimentos e, para as quais, essas coisas, com certeza, literalmente importam” (SEARLE, 1998, p. 127).

Esta é a terceira crítica de Searle a Dennett; mas ela concede bastante à filosofia da mente de Dennett. Se aceitarmos sua teoria da consciência, diz Searle, teremos de aceitar a consequência de que nós, seres humanos, não possuímos nada que difira do que possuem zumbis inconscientes; ou seja, a mente de seres dotados de estados conscientes não poderia ser diferente da mente de seres sem tais estados. Há claramente algo de paradoxal na afirmação de Dennett; vejamos isso mais de perto.

Aceitando o que Dennett propõe, estaríamos aceitando uma não-teoria da consciência, ou como Searle diz, uma negação da consciência. Acreditamos não ser mal interpretados se passarmos em marcha lenta por esse ponto, uma vez que o argumento dos zumbis, não é algo novo, não em filosofia da mente. Afinal, surgiu em 1974 em um artigo de Robert Kirk⁷⁵, mas

⁷⁵ Robert (Bob) Kirk é um professor emérito do Departamento de Filosofia da Universidade de Nottingham. Conhecido por seu trabalho de suposição filosófica, onde zumbis, são seres inconscientes. Porém os zumbis de

ganhou destaque só em 1996, com o livro *The Conscious Mind*, de David Chalmers⁷⁶. O argumento dos zumbis tem várias versões, mas inicialmente o seu objetivo era fornecer uma refutação do materialismo.

Entretanto, o que Searle quer refutar não é o materialismo, mas antes o materialismo proposto por Dennett, um materialismo para o qual não pode haver *qualias*. Sintetizando e resumindo ao máximo o argumento dos zumbis, nós poderíamos dizer que se for possível pensar fisicamente em um zumbi, isto é, num ser que seria fisicamente idêntico a um ser humano, porém não dotado de estados qualitativos conscientes, ou seja, que não tivesse os *qualia*, então o fisicalismo sobre a consciência seria falso ou incompleto, pois a teoria acaba deixando algo essencial de fora. Afinal de contas, se esses estados forem físicos, faltariam a um zumbi algo físico. Mas isso seria contraditório, já que se assumiu que, salvo a consciência, zumbis seriam seres idênticos a nós em termos físicos. No entanto várias críticas surgiram ao argumento dos zumbis e Dennett tem sido considerado o inimigo número 1 dos zumbis, afirmando que eles são logicamente impossíveis (TOLEDO, 2005, p. 2).

Os zumbis são, por definição, seres que não têm nenhuma experiência consciente. No entanto, eles variam naquilo que em que são iguais aos seres humanos. Temos, portanto, como veremos aqui, três tipos de zumbis.

O primeiro tipo é o de tipo *comportamental*. Esse zumbi, o comportamental, como o próprio nome diz, tem o comportamento igual ao do ser humano; ele se mexe e fala como nós, etc. Por isso, esse tipo de zumbi pode “ser feito de qualquer coisa e pode funcionar internamente de qualquer maneira, desde que seja impossível que, só através do comportamento, você perceba que ele é um zumbi”. (TOLEDO, 2005, p. 29).

O segundo tipo é o zumbi *funcional*. Esse tipo não se comporta como um ser consciente comum, porém, ele tem a mesma organização funcional de um ser consciente comum: “Deve-se lembrar que a organização interna se define pelas relações causais que este tem dentro de si mesmo e com o meio ambiente, assim o material daquilo que realiza esta organização não precisa ser especificado” (TOLEDO, 2005, p. 29). Assim como um motor de um carro pode ser feito de materiais diferentes desde que seja mantido a sua função principal, um *zumbi funcional* também pode ser feito de qualquer coisa que suporte essa organização (TOLEDO, 2005, p. 29).

O terceiro tipo é o zumbi físico que é idêntico ao ser humano *partícula por partícula*. É “idêntico ao que os materialistas dizem que somos, mas sem experiências conscientes. Não possuem apenas uma cópia de nosso comportamento e de nossa organização funcional interna, bem como também, o zumbi físico é feito exatamente

Kirk são fisicamente e comportamentalmente idênticos aos seres humanos. Embora não tenha inventado a idéia, foi Kirk que introduziu o termo zumbi em seu paper de 1974 "senciência e Comportamento", ajudando a popularizar o conceito na década de 1970. Kirk continuou a publicar em consciência e fisicalismo durante os anos 1980 e 1990 e recentemente reverteu sua posição contra a possibilidade de zumbis em seus livros (KIRK, 2005).

⁷⁶David John Chalmers nasceu em 20 de abril de 1966. É um filósofo australiano e cientista cognitivo especialista na área da filosofia da mente e filosofia da linguagem. Chalmers é professor de Filosofia e Diretor do Centro de Consciência na Universidade Nacional da Austrália, mas também é professor de Filosofia na Universidade de Nova Iorque. Em 2013, no ano passado ele foi eleito membro da Academia Americana de Artes e Ciências (CHALMERS, 2014). Disponível em: <http://consc.net/chalmers/> acessado em: 18/03/2014.

da mesma coisa que somos feitos” (TOLEDO, 2005, p. 29). Este tipo de zumbi é uma cópia de um ser humano normal, porém ele não tem consciência. Ele teria um cérebro com neurônios e com a mesma química e mesmo funcionamento que os nossos cérebros têm, mas não teria as experiências conscientes subjetivas que temos. “Na verdade, nem mesmo ele poderia saber que é um zumbi. Se tudo nele é idêntico ao ser humano e, se nós não nos julgamos zumbis, ele também não se julgaria um”, por exemplo, (TOLEDO, 2005, p. 29).

Esses três tipos de zumbis decorreriam das formas conhecidas de materialismo, a saber, o behaviorismo, que define a mente através de termos do comportamento, e o funcionalismo, para quem a mente é o que o cérebro faz e a teoria da identidade, que diz que a mente é o cérebro. O defensor dos zumbis, no entanto, argumenta que é possível ter tudo isso sem ter consciência (TOLEDO, 2005, p. 29). No entanto, se Searle se mostra como um defensor de zumbis porque se serve dos zumbis para atacar Dennett, a sua defesa dos zumbis advém de outro ponto, que é a refutação do funcionalismo. Uma vez que o funcionalismo lida com o problema da representação, isto é, o funcionalismo parece não poder lidar com o fato de que nossas mentes têm um conteúdo, ponto que também é tratado por Searle no seu argumento do *quarto chinês* considerado descartado por Dennett.

Para Searle, embora a teoria de Dennett seja materialista, ela é também funcionalista, e uma teoria funcionalista da mente é incapaz de dar conta do problema da consciência. A consciência possui uma ontologia de primeira pessoa. No entanto, a teoria funcionalista materialista defende uma ontologia apenas de terceira pessoa, deixando a subjetividade e todas as nossas experiências consciente de fora de sua explicação. Assim, não precisamos apenas especificar que tipo de zumbi estamos falando, mas também qual a possibilidade que está perguntando (TOLEDO, 2005, p. 29), quando queremos saber se este ser, sem consciência, é possível. Para a crítica ao materialismo fisicalista, o que importa é apenas que o zumbi é possível e não impossível *logicamente* (TOLEDO, 2005, p. 29).

Um zumbi logicamente possível foi pensado em 1974 por Robert Kirk, em dois artigos onde defendeu que se zumbis físicos são possíveis logicamente, isso tornaria o materialismo mental uma teoria falsa. Contudo, devemos nos lembrar aqui que este não é o ponto de Searle. Em seu primeiro artigo, *Sentience and Behaviour*, Kirk nos relata a história de Dan, um rapaz que acaba perdendo gradativamente seus *qualia*. Dan vai perdendo suas experiências conscientes e acaba se tornando um zumbi; mas Dan mantém o seu comportamento igual ao de um ser humano normal (TOLEDO, 2005, p. 36).

Embora tenha sido Kirk o criador dos zumbis filosóficos, David Chalmers foi quem os tornou famosos, pois foi Chalmers quem colocou os zumbis logicamente possíveis no centro das questões atuais da consciência. O próprio criador dos zumbis filosóficos, Kirk, considera Chalmers como sendo o maior defensor dos zumbis atualmente. No livro *The Conscious Mind* (1996), “Chalmers defende um tipo de dualismo de propriedade que nos seria imposto pela refutação do materialismo e o principal argumento para tal refutação é o argumento dos zumbis” (TOLEDO, 2005, p. 38). É importante ressaltarmos que Chalmers tem uma proposta em mente ao pensar nos zumbis e Searle, afinal, Chalmers é um dualista e Searle, como ele mesmo diz, é um naturalista biológico que acredita que a consciência e a mente são um produto do cérebro. A consciência, sensações conscientes são provocadas pelos cérebros, que evoluíram e se desenvolveram na natureza através de sua biologia, como mostrado detalhadamente na última sessão do segundo capítulo desta dissertação.

Dennett, por sua vez, é um funcionalista. Para Dennett, como vimos, a mente é aquilo que o cérebro faz. De certa maneira, a mente é o cérebro, suas funções cerebrais são a mente;

portanto, a única forma de se tratar a mente é o materialismo. Por isso, para Dennett pesquisar a respeito da mente é analisarmos em por menor o funcionamento do cérebro. No entanto, as pesquisas cerebrais atuais não nos mostram como aponta Dennett no terceiro capítulo, que não existe um lugar em nosso cérebro onde tudo se processa, pois o *teatro cartesiano*, como Dennett o chama, é uma ilusão, pois o que acontece na verdade, como vimos é que a estrutura do cérebro é constituída de muitíssimos grupos de neurônios que estão trabalhando paralelamente, inclusive quando estamos fazendo algo totalmente simples, como enxergar o garfo e a faca que estamos segurando para comer.

A discussão a cerca dos zumbis é totalmente descabida no entender de Dennett, para não dizer ridícula, “uma vergonha para a filosofia” (TOLEDO, 2005, p. 53). Para Dennett o argumento dos zumbis, ou propriamente os zumbis não têm utilidade nenhuma, pois lida com uma linguagem antiquada. Dennett se pergunta várias vezes se “deveria ser imoral fazer um ser humano sofrer, mas não seria imoral fazer a mesma coisa com um zumbi idêntico a tal ser humano”? (TOLEDO, 2005, p. 53). Dennett concorda que o conceito de zumbis é atraente, afinal de contas é bem intuitivo, haja ver o cinema e a literatura que estão cheios de zumbis, mas conceber a ideia de que um zumbi seja de fato possível é uma falácia. Afinal, para Dennett aquele que argumenta em favor dos zumbis está dando pouco valor a tarefa de conceber algo logicamente (TOLEDO, 2005, p. 53).

Para apoiar a sua afirmação sobre a inutilidade filosófica do argumento dos zumbis Dennett fornece dois exemplos. Afirma que uma pessoa poderia dizer que pode imaginar duas pessoas fisicamente idênticas em que uma tem saúde e a outra não. Os órgãos das duas pessoas imaginadas, concebidas, são idênticos nas duas pessoas nessa concepção, porém, uma dessas pessoas tem os órgãos bons, isto é, saudáveis e a outra possui eles doentes. Para Dennett isto é impossível, pois “conceber isso é impossível, pois a saúde não algo extra que pode ser removido do corpo sem alterar nada” (TOLEDO, 2005, p. 53). A mesma coisa valeria no que diz respeito à consciência, pois não há como tirá-la do comportamento de alguém sem alterar absolutamente nada. Dessa forma, Dennett argumenta, através de seus exemplos que se a defesa poderia dar-se através do vitalismo⁷⁷. Um vitalista, poderia dizer,

⁷⁷ O vitalismo é a posição filosófica que postula a existência de uma força vital sem a qual a vida não poderia ser explicada. Seria uma força específica, distinta da energia, estudada pela Física e outras ciências naturais, que atuaria sobre a matéria organizada proporcionando a vida. Opõe-se ao mecanicismo que acredita na vida como fruto da organização dos sistemas materiais que lhes dão base e fundamento (BRIGANDT, 2014). "Reductionism in Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/reduction-biology/>>. Acessado em 12/03/2014.

por exemplo, que consegue imaginar um ser fisicamente idêntico a um cachorro vivo, mas que na verdade está morto, pois esse cão morto, um vitalista diria, não tem energia vital. Só que nada faltaria a um cão fisicamente idêntico a um cão que está vivo para que ele pudesse estar vivo. No entanto, “Chalmers diz que tais exemplos não são bons porque tanto a saúde quanto a vida podem ser definidos funcionalmente. O que o vitalista não acreditava era que só a matéria poderia realizar as funções necessárias a vida” (TOLEDO, 2005, p. 53). Essas funções da vida do cão poderiam estar justamente a serem descritas funcionalmente, pois podem ser reduzidas e mais, nós temos razões independentes para acreditar na consciência, porque sabemos de antemão o que ela é, o que não acontece com o vitalismo (TOLEDO, 2005, p. 54).

Dennett, no entanto, acredita que se zumbis são possíveis, todos nós, seres humanos, seríamos de fato, zumbis. Uma vez que Dennett é materialista, todos somos esse ser só físico, assim como é o zumbi. Porém, Dennett não se limita a descrever apenas os zumbis comportamentais, pois também fala de um zumbi que seria *em princípio* idêntico a um ser humano, como relatei anteriormente, como ao especificar os três tipos de zumbis, quando tratei de descrever o que seria um zumbi físico. Se zumbis são iguais a nós fisicamente, então, conclui Dennett, zumbis seriam em princípio *indistinguíveis* de um ser humano. A única visão coerente, com efeito, seria a de que a consciência é apenas epifenômica. Dennett, no entanto, argumenta que a visão de que a mente é um mero epifenômeno é absurda (TOLEDO, 2005, p. 55).

Concluimos daqui, que Dennett aceita o argumento dos zumbis, mas se zumbis físicos forem possíveis, então a consciência seria um epifenômeno⁷⁸. Só que o epifenomenalismo é uma teoria inaceitável, “pois a consciência não teria papel causal nenhum a representar e não poderia ter surgido dentro da evolução biológica” (TOLEDO, 2005, p. 55). Dessa forma, uma teoria desse tipo não poderia ser levada em conta. Dennett critica, assim, o epifenomenalismo e não os zumbis (TOLEDO, 2005, p. 55).

⁷⁸ Epifenômeno vem de epifenomenalismo, que é uma visão a respeito dos eventos mentais serem causados por eventos físicos no cérebro, mas que no entanto, não possuem nenhum efeito sobre eventos físicos. O comportamento seria causado por músculos que se contraem ao receber impulsos neurais e impulsos neurais são gerados pela entrada de outros neurônios ou de órgãos dos sentidos. “Na visão epifenomenalista, eventos mentais não desempenham nenhum papel causal no processo”. (ROBINSON, 2014) William, "Epiphenomenalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>>. Acessado em: 12/03/2014.

Chalmers obviamente não foi convencido por Dennett, além de outros muitos materialistas, que criticam também o argumento dos zumbis, pois acabaram discordando do exagero de Dennett ao criticar todo o tipo de zumbis (TOLEDO, 2005, p. 56). Afinal, materialistas afirmaram que zumbis são possíveis dentro do materialismo o que não acarretaria em epifenomenalismo. No livro *Mind out of Matter*, Gregory Mulhauser apresenta dois tipos diferentes de zumbis, mostrando que, contrário de Dennett, zumbis comportamentais, por exemplo, são logicamente possíveis. Fornece-nos em seu livro um manual de como construir um zumbi que podemos resumir assim: se em cada momento existe sempre um número finito de *inputs* ambientais que fazem alguma diferença no comportamento de um ser e um número também finito de *outputs* comportamentais, então, é só utilizarmos um modelo humano, chamado de Osmo, onde cada *input* possível de Osmo fosse um *output* que corresponde a tal *input* e ligar os dois em um zumbi, chamado de Cosmo. “Osmo pode ter vários possíveis *outputs* para cada *input*, mas isso não interessa, Cosmo só precisa de um deles para ter um comportamento que Osmo poderia ter” (TOLEDO, 2005, p. 56). O número de *inputs* que Osmo pode possui é enorme, assim, é finito já que a cada momento o número de *inputs* é finito e o número de momentos de sua vida também é finito. Assim, um zumbi está pronto e Mulhauser o “construiu”, pois uma máquina destinada a se comportar de certa maneira que em um determinado mundo possível seria idêntica a uma determinada maneira que um ser consciente se comportaria. Este seria de fato um zumbi, que aliás, é logicamente possível (TOLEDO, 2005, p. 56). Quanto aos zumbis físicos de Dennett, esses seriam muito complexos para serem construídos hoje em dia, além de totalmente contra-intuitivos, pois seriam iguais a nós, isto é, seres humanos conscientes. Na próxima, sessão, dando continuidade à exposição das críticas de Searle ao conceito de consciência de Dennett, pretendemos mostrar porque Dennett exclui os *dados* (*qualia*) que deveriam ser explicados em uma teoria da consciência.

4.7 A Crítica à concepção científica de Dennett

Aqui, apresentaremos a crítica ao conceito de consciência de Dennett, que se mostra negada. Veremos aqui o verificacionismo de Dennet, seu entendimento de que a ciência inclui somente o que pode ser verificado (ao menos dentro do modelo de ciência que temos atualmente, onde algo só é um objeto científico quando pode ser verificado na terceira pessoa, isto é, objetivamente, o que tende a excluir a subjetividade da consciência).

A fim de introduzir essa crítica, Searle nos convida a pensar se não seria possível para a ciência descobrir que Dennett está certo e que realmente esses *qualia* seriam apenas ilusão, tal como é o pôr do sol? Afinal sabemos que o pôr do sol não é exatamente como o vemos e sim uma ilusão provocada em nossa consciência perceptiva do sol "nascendo" de um lado do planeta e se "pondo" do outro. O que acontece em ciência não é a negação de tais *dados*, isto é, de nossas experiências, afirma Searle. A ciência não nega os dados alguns, ela apenas esclarece como acontece a nossa experiência, o que Dennett, não faz. Se Dennett é um filósofo e um cientista, como filósofo ele está comprometido com argumentos muito fortes; mas, se é um cientista, ele está negando os dados empíricos, o que não deveria acontecer.

A ciência não nega dados. Ela apenas apresenta mais dados para fornecer uma explicação alternativa desses outros dados que experimentados por nós, complementando e deixando mais clara as informações que já temos a respeito de como experimentamos esses *dados*. Ora, os *qualia* são dados. Searle está, assim, lançando uma crítica a respeito de uma futura possível descoberta científica de que os *qualia* não passam de dados fantasiosos. A ideia é a seguinte. Vamos supor que a ciência acabe nos revelando que, ao ter tentado resolver o tradicional problema mente/corpo, as teorias filosóficas tenham criado efeitos colaterais. Um desses efeitos inesperados foi teórico: os *qualia*. Vamos considerar a analogia fornecida por Searle, o exemplo da rotação da terra, que nos provoca a ilusão do sol estar nascendo e se pondo.

Ao observarmos o céu, a sensação que temos é de que as coisas estão girando a nossa volta e que a terra está parada. Era assim que se pensava, que a Terra era o centro do universo. Apenas quando deixamos de pensar que a Terra era o centro do universo é que foi possível parar de acreditar que apenas o céu se movia; mas isso só aconteceu no fim do século XV. Nessa época, *Nicolau Copérnico*⁷⁹ verificou que os planetas não podiam ser encontrados nas posições previstas pelos cálculos, e o erro era resultado da crença de que a Terra era considerada o centro do Universo. Assim, Copérnico lançou uma teoria em que o Sol estava no centro e que todos os outros planetas giravam ao seu redor. Após isso, Johannes Kepler, que viveu na mesma época de Galileu, conseguiu calcular a órbita de Marte. Porém, o fato da

⁷⁹ Nicolau Copérnico (1473-1543) foi um matemático e um astrônomo que propôs que o sol estava parado. Na verdade era a Terra que girava em torno dele. Copérnico criou um conceito de universo em que as distâncias dos planetas em relação ao sol tinham uma relação direta com o tamanho de suas órbitas. Na época a ideia heliocêntrica de Copérnico era muito controversa, mas a sua ideia foi o início de uma mudança na forma como o mundo era visto e Copérnico passou a ser visto como o iniciador da Revolução Científica. (RABIN, 2010), IN: "Nicolaus Copernicus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/copernicus/>>. Acessado em 10/03/2014.

Terra girar só se confirmou com o aparecimento da invenção da luneta. Foi com uma luneta que Galileu pode observar que havia outras luas e que essas estavam girando ao redor do planeta Júpiter; foi assim que se descobriu que o planeta Júpiter girava sobre si mesmo. Isso fez com que os astrônomos concluíssem que a Terra era apenas um planeta como muitos outros e não o centro do universo. Daí em diante começou-se a entender o dia e a noite. Afinal de contas, o dia e a noite acontece para nós que estamos na superfície da Terra, porque a Terra gira ao redor de um eixo imaginário, como se fosse um pião a girar no mesmo lugar (OLIVEIRA, 2014).

Mas o fato do Sol não girar em volta da Terra, e sim da Terra girar em volta do Sol, não elimina o fato de termos uma sensação de que quem gira é o Sol e não a Terra, em que pese sejamos nós, isto é, a Terra quem gira na órbita do sol, isso enquanto nosso planeta executa o movimento de revolver-se sobre si mesmo, causando em nós, habitantes desse planeta, a ilusão de que o Sol está a mover-se ao redor de nosso planeta. Searle conclui que isso permite-nos concluir que os *qualia* não deixam de existir ainda que possam ser explicados de outra forma pela ciência. A sensação de que os temos não será extinta, enquanto tivermos consciência dela, mesmo que nossa explicação possa ser melhorada ou aprimorada. Ao ver de Searle “a ciência preserva a aparência enquanto nos fornece um *insight* mais profundo da realidade por trás da aparência” (SEARLE, 1998, p. 130).

Ainda assim, nos sobraria uma objeção plausível a respeito da afirmação de Searle à filosofia de Dennett. Essa objeção se encontra no tocante aos *dados* da consciência, ao seu conteúdo, isto é, os *qualia*. O que diríamos se eles fossem uma ilusão? Bem, é notável que se nós assumirmos que os *qualia* existem, eles serão, obviamente, uma característica da consciência. Então a forma de existir dos *qualias* está ligada à consciência. Assim, se pedras não possuem consciência, não poderão ter *qualia* algum, mas se nós temos consciência, possivelmente, salvo algum tipo de patologia, nós os teremos. Assim sendo, se os *qualias* são características da consciência ou apenas propriedades dela, se estamos a nos referir à consciência, quando estamos tratando dos *qualia*. Uma ilusão, quando se trata da consciência, isto é, uma aparência quando tratamos da consciência, como vivos no segundo capítulo desta dissertação, segundo Searle, é propriamente a realidade, porque quando estamos nos referindo à consciência propriamente dita, a aparência é a realidade. Porque uma aparência é a realidade quando nós estamos a tratar da consciência? Porque essa não é uma questão epistêmica, pois isto não diz como podemos conhecê-la; antes, quando nós estamos nos perguntando como a

consciência existe, ela existe, subjetivamente. Aqui diria Searle, que pouco nos interessa, quando estamos a falar de qualidades de nossa experiência, isto é, dos *qualia*, como podemos conhecê-los, pois a questão é ontológica e não epistemológica. Isso porque se os *qualia* são uma característica da consciência e é sua existência que está em jogo, é a sua ontologia que está em jogo (uma ontologia subjetiva, assim como todas as qualidades das nossas experiências conscientes). Searle diz isso porque é a consciência que conhece as coisas, pois ela é a nossa base epistêmica fundamental. Sem consciência não conheceríamos nada, não se levarmos a sério o que Hume e Kant escreveram. Por isso, a consciência não pode conhecer com perfeição a si mesma, exceto conhecer o que ela está a nos apresentar, o que não impede das nossas consciências pensarem um modo de se fazer ciência delas.

Considere, por exemplo, o sentimento de uma dor no dedão do pé que é causado pela unha do dedão encravada. Se tenho a impressão de que tenho experiências conscientes como a dor em meu dedão do pé é porque estou as tendo de fato. “A experiência do sentir dor é idêntica à dor em um sentido que a experiência de se ver um pôr do sol não é idêntica a um pôr do sol” (SEARLE, 1998, p. 131). Da mesma forma, se escuto uma batida na porta, estou consciente dela, mas não estou consciente da batida na porta de minha casa da mesma forma que eu estou das dores que tenho ou posso vir a ter, pois as dores possuem, como vimos a partir da explicação a respeito da mente, um modo de existir que é *subjetivo*. Muitos estados mentais têm referência a coisas acontecendo no mundo, por meio da intencionalidade da mente. No entanto, muitos outros estados mentais, como as dores, por exemplo, se referem ao *próprio* estado mental da dor. Para tornar mais claro, o fato das dores serem experiências conscientes que temos subjetivas e que seu modo de existir é subjetivo não tem nada a ver com uma questão epistêmica. A questão aqui é ontológica.

Imagine que os seres que possuem um sistema nervoso em nosso planeta tenham sido completamente eliminados, isto é, que os seres que podem sentir dor estejam todos mortos. Poderíamos ainda dizer que a dor existiria no mundo real tal como ainda existiram as pedras e árvores? Há milhões de anos atrás, antes das espécies terem surgido no planeta Terra, havia dor? A questão não é provar como devemos estudar algo, ou como algo deve ser verificado; a questão é mostrar a maneira com algo existe, já que sabemos que a dor existe. Assim, a dor, a consciência e as nossas mentes existem subjetivamente. Porém, não vamos confundir o conceito de subjetividade ontológica com o conceito de subjetividade epistêmica. Como alguém pode saber se estou falando a verdade quando digo que nasci no Rio Grande do Sul?

Ora, averiguando minha certidão de nascimento. Como saberemos se estou falando a verdade quando digo que inventei a lâmpada? Ora, isso não depende da minha subjetividade, pois a lâmpada foi inventada por Thomas Edson e ele era Norte Americano e não gaúcho. Dessa forma, poderia algo sem subjetividade ser capaz de sentir dor? Nada nos sugere que isso seja possível, e deve ser por causa disso que Searle considera que a realidade da consciência é subjetiva, ainda que a objetividade da ciência a exclui, se adotarmos a perspectiva verificacionista e pragmatista de Dennett.

Dessa forma, Searle é claro quando diz que Dennett adota uma concepção de objetividade científica que exige “um ponto de vista de terceira pessoa”, pois de fato, é isso que a ciência exige mesmo e é o que Dennett faz. Primeiro, o objeto de investigação científica tem que ser algo averiguável e de conhecimento na terceira pessoa, e este objeto deve ter propriedades físicas, pois, de fato essas são as propriedades que podem ser analisadas na terceira pessoa (isso para que a análise do objeto científico não seja dependente do ponto de vista das pessoas envolvidas no processo). No entanto, Searle não acredita que a mente e consciência sejam entidades não-físicas, embora possuam uma ontologia distinta. Por isso, o problema é: que elementos de ontologia objetiva produzem experiências subjetivas, ou ainda, como ontologias objetivas produzem ontologias subjetivas?

As propriedades dos objetos científicos podem ser analisadas pela ciência. Essa é a visão que Dennett têm da ciência. Ela consiste na visão *verificacionista* da ciência. Aqui a “ideia de que apenas coisas que possam ser cientificamente verificadas realmente existem” (SEARLE, 1998, p. 131). Dessa forma, Deus, por exemplo não poderia ser conhecido na terceira pessoa, o que elimina Deus como objeto da ciência. Essa mesma visão, porém, leva Dennett a negar os fenômenos ontológicos de primeira pessoa. Aqui se encontra o erro substancial da teoria de Dennett para Searle. O verificacionismo conduz Dennett a negar que possa haver fenômenos cuja ontologia seja de primeira pessoa. E desse erro se derivaria todos os demais erros apontados por Searle quanto ao conceito de consciência de Dennett.

Para expor esse erro fundamental de Dennett, é fundamental entender a distinção de Searle entre o sentido epistêmico de primeira e terceira pessoas e o sentido ontológico dos mesmos. Para começo de conversa, o sentido epistêmico de primeira pessoa é aquele que depende do ponto de vista *subjetivo* do observador. Quando digo, por exemplo que: “os Ramones são a maior banda de rock de todos os tempos”, essa afirmação depende de mim, pois os Ramones para muitos nem sequer são uma banda de rock, tão pouco a maior banda de

rock de todos os tempos. Assim, o sentido dessa frase é epistemicamente subjetivo, em primeira pessoa. Agora, para que o sentido epistêmico seja de terceira pessoa, ele deve anunciar uma verdade que não depende “de quaisquer preconceitos ou posicionamentos por parte dos observadores” (SEARLE, 1998, p. 132), isto é, o sentido epistêmico não deve depender da subjetividade de quem pronuncia a frase, mas sim de algo que possa ser observado no mundo, que seja algo real, como por exemplo: “os Ramones são uma banda de rock formada nos EUA”, algo que, para confirmar, é fácil, é só irmos, por exemplo, a Nova York e perguntar se há lá uma banda formada em 1976, que terminou em 1996 e que tocava no bar CBJBS quando formada, ou então procurarmos por fontes confiáveis, livros, revistas e até na internet, para concluirmos que os Ramones são de fato uma banda formada nos EUA.

No entanto, além do sentido epistêmico de primeira pessoa e de terceira pessoa, como acabamos de ver, ainda há um terceiro sentido. Segundo Searle, este é o sentido que diz respeito à forma da existência de algo: o sentido ontológico. Um exemplo: “algumas entidades, montanhas, por exemplo, têm uma existência que é objetiva, no sentido de não dependerem de qualquer sujeito” (SEARLE, 1998, p. 132) para existirem. Porém, outras, a dor, por exemplo, dependem do observador para existir, pois têm de ser sentidas por um sujeito. O ponto é, para Searle, que a ciência não visa à *objetividade epistêmica*, isto é, ela não exclui a existência de coisas subjetivas. A ciência apenas pretende alcançar um conjunto de verdades livres dos preconceitos dos observadores. Por isso, essa *objetividade epistêmica* não exige a objetividade ontológica do objeto em questão, isto é, que o objeto exista para todos os sujeitos que sejam capazes de observá-los. Muitas pessoas, por exemplo, acreditam em Deus, pois ele dá um sentido à vida e ao universo, pois ele parece ter feito, segundo as pessoas que acreditam em Deus, essa “coisa” toda. No entanto, a ciência não requer a *objetividade epistêmica*, isto é, a ciência não exclui a crença na existência de Deus, afinal de contas, muitas pessoas acreditam nisso, embora, não consigam comprovar a sua existência. A ciência apenas se cala em relação a coisas que não pode provar e sobre elas não emite juízos.

Agora vejamos as dores e a consciência, que são entidades que têm uma existência subjetiva, isto é, possuem uma ontologia em primeira pessoa. Eu e a maioria das pessoas sadias temos estados mentais conscientes e dores, salvo algum tipo de patologia. Ao contrário da crença em Deus, quase todos acreditamos que há tais coisas como dores e estados conscientes, salvo também em razão algum tipo de patologia ou loucura. Por isso, não nos damos facadas no estômago, nem nos atiramos na frente de caminhões, ou caminhamos de

pés no chão. Não fazemos isso porque temos consciência da dor que isso pode nos causar. Uma prova de que há dores é que a forma objetiva como a medicina lida com elas. Os médicos reconhecem a ontologia subjetiva da dor. Afinal, como explicar a atividade clínica de psiquiatras e psicólogos sem assumir que a dor existe, ainda que subjetivamente?

Searle entende que Dennett exclui a investigação da subjetividade dada sua concepção de ciência. Contudo, “se tivermos uma definição de ciência que nos proíba de investigar esta parte do mundo, é a definição que deve ser mudada, não o mundo” (SEARLE, 1998, p. 132). Eis aí um motivo para desconfiarmos da veracidade da teoria funcionalista de Dennett a respeito da consciência. Não escapamos das dores do mesmo modo como escapamos de fantasmas e outras fantasias da mente humana, negando-os. Dores são reais, e não é possível nos livrarmos delas negando sua existência. Além disso, é a consciência o que nos permite saber que temos tais estados mentais qualitativos, como a dor e o prazer, algo importante, senão as coisas mais importantes em nossas vidas (como diriam os filósofos hedonistas).

Ao fazermos esta discussão da concepção científica de Dennett, é importante lembrarmos que para Searle o verificacionismo, assim como o positivismo, “estão oficialmente mortos” (SEARLE, 2010, p. 369). No entanto, esses modelos científicos parecem estar expressos claramente no funcionalismo de Dennett. Por isso, Dennett não se preocupa com os fenômenos intrínsecos da consciência, como crenças e desejos, por exemplo. Dennett preocupa-se com a atribuição e atribuir algo não é ter é dar, ou seja, receber, ao que se tem ou não, neste caso, uma mente. A abordagem de Dennett se dá única e exclusivamente na terceira pessoa, na perspectiva objetiva. Esta vagueza, diz Searle, decorre dessa abordagem, pois soa com um behaviorismo enrustido, pois a utilidade pragmática de Dennett acaba adotando um viés behaviorista com os seus “sistemas intencionais” e “posturas intencionais”. Não é útil, diz Searle, alguém observar uma dor, por exemplo, apenas de fora, porque essa perspectiva verificacionista acaba incorrendo em uma confusão ao se perguntar “qual é o papel funcional da atribuição de estados mentais a algo”? Por que o ponto de vista da primeira pessoa iria verificar algo que o ponto de vista da terceira pessoa deixa de fora? Para Searle, é uma falsa suposição dizer que os “estados mentais podem ser totalmente elucidados pelo exame do funcionamento” (SEARLE, 2010, p. 370) das atribuições mentais. Dizer como algo funciona parece requerer um dever aqui. As coisas X devem funcionar de forma Y, porque a forma Y é mais útil do que a forma Z; portanto, a forma Y é verdadeira em

decorrência de sua utilidade, pois Z é menos útil. O que não significa que Y ou Z existam de fato, pois são puras atribuições.

4.8 O funcionalismo e o problema da representação

A concepção funcional da mente é composta por várias fontes de pensamento. Primeiro, a ideia de que o pensamento precisa da linguagem para ser pensamento. Segundo, se o pensamento precisa da linguagem para existir e a linguagem, não passa de um sistema de símbolos, então, para podermos reproduzir uma mente artificial, precisamos reproduzir um sistema de símbolos. Assim, há outra fonte do pensamento computacional aqui, que decorre da ideia de que o pensamento precise envolver apenas a manipulação de sistemas de símbolos e nada mais (FETZER, 2000, p. 69).

Dessa forma, podemos ver aqui a concepção computacional da mente se tornando clara, pois se o pensar não possui mais nada além da manipulação de sistemas de símbolos, então coisas que manipulam símbolos são coisas que pensam. No entanto, a ideia de que sistemas de simbólicos tem capacidade de pensamento é uma terceira fonte da teoria computacional da mente. Porque se sistemas simbólicos são coisas que podem manipular sistemas de símbolos e se a capacidade de pensar não é nada além da habilidade de manipular símbolos, sistemas simbólicos podem pensar (FETZER, 2000, p. 69).

Por fim, ainda temos a fonte da concepção computacional da mente que acredita que coisas que pensam, seguindo-se as demais fontes da computação, poderiam ser submetidas a testes diretamente, pois testes que podem averiguar a capacidade de manipular símbolos são testes que podem comprovar a existência de coisas que pensam (FETZER, 2000, p. 69). Assim, para a concepção computacional da mente, todo o pensamento é computacional porque tudo que a mente faz é computar, isto é, uma mente apenas manipula símbolos. Daqui decorre o funcionalismo de Dennett, pois para Dennett precisamos saber apenas o que uma mente faz, a sua função, para descrevê-la. Porém, será que não existe mais nada no pensamento do que a capacidade de manipular símbolos? Se existir, o funcionalismo dennettiano que advém da concepção computacional da mente está envolvido com um grande problema.

Temos várias razões para duvidarmos da concepção computacional da mente adotada pelos funcionalistas em filosofia, para resolver, por exemplo, o problema mente/corpo. Porém, existe uma razão para duvidarmos da concepção de que o nosso cérebro seja análogo a

um computador digital. Essa razão assenta em uma enorme falha da concepção funcional da mente. A concepção computacional da mente não reconhece um fato óbvio que é o fato de que palavras em qualquer língua natural, como o português, por exemplo, simbolizam ou representam objetos e propriedades de coisas no mundo (FETZER, 2000, p. 70).

Se tivermos em mente que toda e qualquer operação que um sistema simbólico pode realizar depende exclusivamente das propriedades formais dos símbolos, que este sistema pode manipular e nada a mais que isso, o problema da representação se torna claro. Qualquer propriedade que não possa ser entendida como uma qualidade formal é uma propriedade que a concepção computacional da mente deixa de fora de sua análise, incluindo todas as demais “relações de representações para os objetivos e propriedades do mundo” (FETZER, 2000, p. 70). Uma vez que todas as palavras, frases ou expressões que ocorrem em uma língua podem ser definidas por meio de outras palavras, frases ou expressões o processo de incluir novas palavras deve continuar de forma indefinida. Se algumas palavras, frases ou expressões podem ser definidas por outras palavras, é certo que novas palavras, frases ou expressões podem acabar sendo introduzidas com o significado das outras velhas palavras, frases ou expressões (FETZER, 2000, p. 77). Podemos notar esse antagonismo da concepção computacional. Por exemplo, através do alfabeto português, que possui 23 letras se considerado sem o k, w, y ou 26 letras se incluirmos essas. Uma sequência de letras aleatórias, como “aef” do alfabeto português, pode ser manipulada por uma máquina; no entanto, essa manipulação das letras “aef” pela máquina não significa que ela esteja a representar alguma coisa, pois não está representando nada. Na sessão seguinte apresentaremos o argumento do quarto chinês de Searle, que pode ser visto como atacando exatamente essa fragilidade da concepção computacional da mente de não representar absolutamente nada.

4.9 O argumento do quarto chinês

Para uma apresentação do argumento de Searle nesta sessão, gostaríamos de começar com uma afirmação: “é certo que existem coisas de um tipo que parecem e até agem como coisas de outro tipo sem, eles serem desse tipo”. Para elucidar nossa afirmação, considere, por exemplo, os muitos humanos que já ouvimos pelo mundo emitindo o som de diversos animais sem que de fato eles sejam esses animais. O argumento de Searle nos ajuda a fazer uma distinção desse tipo a respeito dos computadores e mentes, afinal, como o argumento

demonstra, computadores podem reproduzir algumas características da mente, mas não todas, pois são computadores e não mentes.

Searle crê que presumimos em ciências cognitivas e em filosofia da mente, de forma muito clara o reducionismo que fazemos de diversos fenômenos complexos, quando nós os explicamos através de seus mecanismos básicos, que os compõem e os colocam em funcionamento. O cérebro humano, por exemplo, é muito complexo e não é porque mapeamos alguns mecanismos básicos que o põe em funcionamento, que isso conte, como termos desvendado o mistério da consciência, com a mesma clareza que reduzimos os diversos mecanismos básicos do seu funcionamento.

Acabamos por comparar estados ordinários de sensibilidade ou ciência com alguns fenômenos físicos como moléculas e montanhas, ou seja, nós misturamos ontologias objetivas com ontologias subjetivas. Essa mistura conceitual de ontologias diferentes parece tornar a consciência como algo “misterioso” e “místico”, que não tem condições de ser tratada. Porém, mesmo que “a consciência não aparenta ser “física” no sentido que afirmamos serem físicas outras propriedades do cérebro, tais como as descargas neuronais” (SEARLE, 1998, p. 24), ainda assim, não sim, não significa que ontologias de fenômenos físicos não possam apresentar uma forma subjetiva de existência.

Os filósofos, segundo Searle, ao tentarem creditar alguma existência a consciência, acabam por ter de adotar alguma versão de dualismo onde se encontram duas espécies metafisicamente diferentes: mental e físico, quando na verdade estamos falando apenas de ontologias distintas. Assim, a própria concepção dualista, acaba por inferir que se aceitando fenômenos mentais e fenômenos físicos você terá de ser um dualista, mas se aceitarmos o dualismo parece que temos de desistir de toda a visão científica de mundo que temos. Isso acontece porque ao fazermos uma distinção entre o mental e o físico, caímos em um abismo, na qual não há possibilidades de relacionar propriedades físicas a não-físicas, quando na verdade, acreditamos que deveríamos procurar entender como propriedades físicas de ontologia objetiva podem produzir outros fenômenos físicos que possuem uma característica subjetiva, como é o caso da consciência.

Para tentar solucionar essas questões, há um movimento muito abrangente e comum na filosofia contemporânea intitulado de "materialismo". Um expoente dessa concepção é justamente Daniel Dennett. Searle pensa que os estados mentais são descritos por Dennett em

termos puramente físicos, como exige a ciência, “e programas de computador são candidatos favoritos para fenômenos nos quais a consciência deve ser reduzida”⁸⁰ (SEARLE, 1998, p. 25). Searle defende que essa tentativa reducionista do mental é mal sucedida em relação ao dualismo, uma vez que ela acaba por contestar a real existência dos estados conscientes, que se propõe a explicar:

Acabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos, e subjetivos tais como nossas dores e alegrias, memórias e percepções, pensamentos e sentimentos, humores remorsos e apetites (SEARLE, 1998, p. 25).

As críticas de Searle ao funcionalismo devem-se ao seu famoso argumento do Quarto Chinês (TEIXEIRA, 1996). Searle nos pede para imaginar que você, um ser humano, execute as etapas de um programa elaborado para responder as perguntas em um idioma que você não compreende trancado em um quarto com dois acessos. Uma entrada ou buraco na parede, onde entram as perguntas que terá de responder, no caso do argumento, no idioma chinês e outra entrada ou buraco por onde você envia as suas respostas. Dessa forma, supondo que você não entende chinês e que você está trancado em um quarto cheio de caixas ou símbolos chineses (perguntas), você encontra um manual (programa) o que deve fazer, manual que se encontra em sua língua natal, por exemplo, o português. As regras lhe “ensinam” a manipular os símbolos (fornecer respostas a essas perguntas), assim, você entregará esses símbolos/respostas, aqueles que estão fora do quarto. Alguém poderá dizer que você é “um computador executando um programa para responder perguntas em chinês” (SEARLE, 1998, p. 38), mas não entende absolutamente nada de chinês, como sabemos. O ponto é que se você não entende chinês, executando as mesmas funções, que um programa de computador precise para entender chinês, tão pouco qualquer outro computador digital entende alguma coisa, pois nenhum computador tem algo que você, ou eu não tenha se nós lidamos apenas com símbolos, propriedades formais.

⁸⁰ Esta analogia entre Hardware (cérebro) e Software (mente) leva o nome de Funcionalismo. Teoria que deve sua proposta, principalmente ao matemático e lógico britânico Alan Turing (1912-1954). Turing pensou em uma máquina baseada em um sistema de input e output coordenados por um programa “computacional” de dados (TURING, 1996). O que permitiu aos filósofos pensar a mente humana como sendo um procedimento computacional. Para ver mais sobre esta teoria de Alan Turing e suas consequências para a filosofia da mente, ver o livro de Maslin, "Introdução a filosofia da mente" (MASLIN, 2009). Principalmente o capítulo 05 intitulado “Funcionalismo”. É importante frisar que a *consciência* não estava presente na proposta materialista do funcionalismo, uma vez que processamento de informação e experiência consciente podiam ser separadas. Mas como poderíamos simular a mente humana sem simular a consciência? Como ressalta João Fernandes Teixeira: “Não seria essa a diferença entre mentes artificiais e humanas?” (TEIXEIRA, 2008, p. 57).

Uma vez que, segundo Searle, para IA Forte, a mente é um software a rodar em um hardware (cérebro), analogamente, a mente roda no cérebro como um programa em um computador digital. O argumento tem uma estrutura que se mostra simples, mas onde as premissas são válidas e a conclusão se segue das premissas, como um argumento válido de ver:

1. Programas são totalmente sintáticos.
2. As mentes têm uma capacidade semântica.
3. A sintaxe não é a mesma coisa que semântica, nem é, por si só, suficiente para garantir o conteúdo semântico.

Consequentemente programas não são mentes. (p.39)

O argumento consiste de três passos:

1º O argumento articula o aspecto essencial das definições de Turing (o programa consiste totalmente em regras sintáticas, ou seja, regras para manipular símbolos), a física, as propriedades eletroquímicas do PC as suas propriedades, etc, são totalmente irrelevantes para a computação. Hoje usamos chips de silício, mas não há ligação alguma entre a física do computador (silício) e as propriedades abstratas.

2º O argumento diz o que sabemos sobre o pensamento: quando pensamos em palavras ou em outros símbolos precisamos saber o que significam. Posso pensar em português e não entender chinês. Mossas mentes possuem mais que sintaxe (símbolos formais), pois nossas mentes possuem conteúdos mentais, que são semânticos. Ponto visto na sessão anterior a respeito do problema da representação.

3º É exposta a conclusão do argumento do quarto chinês: que a manipulação de conteúdos formais (o que um computador faz) não estabelece, por si só, a existência de conteúdos semânticos e que, portanto, computadores e programas que só manipulam símbolos formais, não são mentes.

É preciso deixar claro aqui que o argumento foi inúmeras vezes mal interpretado na opinião de Searle, pois ele não estava querendo provar que uma máquina não podia pensar, ou ainda, que computadores não podem pensar, pelo contrário: “O cérebro é uma máquina, uma máquina biológica, portanto, pode pensar” (SEARLE, 1998, p. 40). Em tese, sabemos que

podemos construir cérebros artificiais, assim como outros órgãos. Além disso, os nossos cérebros por vezes computam (1+1:2), assim, “levando em conta certa definição de *computador*, os cérebros são computadores porque computam” (SEARLE, 1998, p. 40). O fato é outro, pois Searle não nega que computadores possam ter consciência como uma propriedade emergente, pois se cérebros humanos podem, porque então outras “coisas” não? O *problema real* advém do fato que a IA Forte não se restringe as capacidades específicas do *hardware* para produzir propriedades emergentes (produção de calor, ruídos, sons). Isso é irrelevante para a IA Forte. Não afirma que “determinados tipos de *hardware* produzam estados mentais, da mesma forma que produzam calor e nem que as propriedades do *hardware* possam fazer com que o sistema cause estados mentais” (SEARLE, 1998, p. 40). A IA Forte afirma que a execução de um programa certo em qualquer hardware é constitutivo de estados mentais e, isso como o argumento mostra não é a mesma coisa que uma mente, pois as mentes tem conteúdos semânticos, coisas que softwares e hardwares não tem. A IA Forte afirma: “o programa por si só já constitui uma mente. O programa executado, por si só garante a vida mental” (SEARLE, 1998, p. 40) e esse é o ponto que o quarto chinês refuta, lembrando que um programa é definido por termos sintáticos e que a sintaxe não garante conteúdo semântico, mental, pois programas sintáticos são puramente formais, não são representacionais, isto é, eles não representam nada.

Agora vejamos outro ponto que Searle alega. A sintaxe por si só, isto é daquilo que são feitos os programas de computador, a sua formalidade não é algo intrínseco a física do sistema. Porque a física de um sistema computacional, como os programas é formal e, essa sintaxe depende do olhar do observador. Um computador, não passa de uma máquina que possui um circuito eletrônico complexo. O computador torna simbólicas as pulsações elétricas, assim como uma caneta o faz, ao transformar riscos em símbolos no papel.

Somando 2 + 2 para obter 4, por exemplo, a computação não é um processo intrínseco em sua essência como a digestão ou a foto síntese, mas existe apenas quando relacionada a algum agente que forneça uma interpretação computacional do fenômeno físico em questão (...) a computação não é intrínseca à natureza, mas é relativa ao observador (SEARLE, 1998, p. 41).

Se as ciências naturais, como a física, química, etc., lidam com propriedades que não são intrínsecas aos observadores, significa que a física a química e a biologia, por exemplo, estariam existindo em nosso planeta, mesmo que nós não estivéssemos aqui para interpreta-

las. O mesmo não pode ser dito das propriedades observadas pelas ciências humanas. Porque um pedaço de papel se torna 100 reais, porque nós acreditamos que ele vale 100 reais, mas o fato do papel ser feito de celulose não faz com que ele valha 100 reais. Essas palavras a sua frente, compostas de material eletroquímico da CPU, ou de tinta, se já impresso, independem do observador, mas esse material, só se torna sentenças e palavras, porque você está aqui para observar e interpretar. Disso se segue a concepção intrínseca de consciência de Searle: “sou consciente independente do que outras pessoas pensem” (SEARLE, 1998, p. 42), porque é algo intrinsecamente subjetivo no sentido de Searle.

A mente é aquilo que o cérebro faz. Mas cérebros são análogos a hardwares e mentes a softwares. Ora, essa é uma analogia falsa. A computação não é algo natural. Antes, a computação é uma teoria, ela é artificial. Máquinas dependem de mentes para "observar". Máquinas e instrumentos não podem ter mentes; sua atividade depende do ponto de vista de quem é capaz de observar. Apenas um ser humano capaz de entender a teoria da computação pode inferir do comportamento de organismos artificiais. Afinal são os observadores humanos, detentores de mentes genuínas, que acabam atribuindo mentalidade a máquinas, artefatos, organismos artificiais, que não possuem uma mente natural. Além disso, a computação não é intrínseca a física. Como veremos o comportamento desses organismos artificiais feitos pelo homem ganha a atribuição de mente, de racionalidade, de crenças e desejos, sem que de fato esse organismo tenha uma mente, pois esse comportamento do organismo dotado de mente é atribuído pelo observador humano. Além disso, que realidade da química ou da física transforma as pulsações em símbolos computacionais? Nenhuma, “os impulsos elétricos são independentes do observador; mas a interpretação computacional” (SEARLE, 1998, p. 43) não. Assim, é o cérebro um computador? Não. o cérebro não é um computador para processos mentais que sejam semânticos, pois um computador, apenas possui sintaxe, porque é constituído de propriedades formais e a sintaxe não é algo intrínseco a física. Porém, nós podemos atribuir uma interpretação computacional ao cérebro? Sim, pois podemos fazer isso com qualquer coisa. A geladeira de onde retiro minhas cervejas por exemplo. Geladeira aberta = 1, fechada = 0; aceitando a definição de Turing. O fato é que não podemos encontrar na natureza processos computacionais sem a nossa interpretação, porque somente com nós possuidores de uma mentalidade intrínseca podemos ver a computação na física, mas ela propriamente dita, não é intrínseca a física:

O cérebro é (...) uma máquina (...) orgânica; e seus processos, como as descargas neurais, são processos orgânicos mecânicos. A computação não é um processo automatizado como as descargas neurais ou a combustão interna, (...) é um processo matemático abstrato que existe apenas em relação a (...) interpretes conscientes (SEARLE, 1998, p. 43-44).

Dessa forma, o argumento do quarto chinês permite mostrar que a semântica não é intrínseca à sintaxe e que o argumento contra a computação e os computadores que computam de uma forma geral apenas possuem uma sintaxe que é atribuída a eles, pois não existe sintaxe que seja intrínseca à física, ou seja: funções são atribuídas a um determinado sistema por aqueles que de fato possuem uma mente e derivam da sua mente uma mente para o objeto em questão, através da intencionalidade da mente.

4.1.0 Críticas à postura intencional

Nesta sessão manifesto a opinião de que a tese de Dennett da *postura intencional*⁸¹ é incorreta, pois ela requer que a análise do comportamento de organismos vivos, como cães e gatos, por exemplo, seja um pressuposto, e essa pressuposição exige que animais tenham racionalidade bem como crenças e desejos *apriori* em favor da utilidade da análise do comportamento de qualquer organismo vivo. No entanto, cães e gatos obviamente não podem ter uma comunicação racional, e tão pouco podem lidar com conceitos; portanto, a tese de Dennett, mesmo que preocupada com a pragmática, isto é, com a utilidade da disposição comportamental dos organismos, mostra-se contraditória. O que é preciso para a tese ser no mínimo plausível é demonstrar através dela que a utilidade é mais importante para a ciência do que a verdade e mais, que essa utilidade seja de fato útil, pois do contrário, se o pressuposto em favor da utilidade não é de fato útil, então Dennett, ao menos se meu ponto de vista estiver certo está enredado com um problema.

Essa crítica está ligada à pressuposição de crenças e desejos, bem como ao pressuposto de que há racionalidade em animais irracionais que não lidam com conceitos, afinal um animal racional é aquele que antes de tudo sobrevive com as regras da lógica e pode lidar com

⁸¹ Detalhes a respeito da tese da postura intencional disponíveis no capítulo dois. Sessão 2.2, 2.3, 2.4.

conceitos. Acredito que não podemos requerer que os animais lidem com conceitos ou que tenham uma linguagem racional que requeira conceitos, como nós humanos, pois cães e gatos, por exemplo, embora se comuniquem entre si, não se comunicam por meio de uma linguagem racional. Sua forma de comunicação não requer o emprego de conceitos. Animais têm sim sentimentos de dor e prazer, no entanto não podem ter desejos, afinal este é um conceito que precisa de outros conteúdos mentais que requerem a linguagem e a intencionalidade e, essa última, Dennett nega existir. Se tiver o desejo, tenho desejo de algo (intencionalidade), e sei descrever o desejo que tenho (conceitos); isso não ocorre com animais. Por isso, afirmamos que animais não têm (em termos estritos) desejo de comer isso ou aquilo, eles apenas sentem satisfação ou insatisfação, isto é, uma espécie de prazer ou dor em decorrência de sua fome, assim como também têm sentimentos agradáveis ao comerem algo que seja saboroso para eles. Mas para admitirmos isso, não precisamos aceitar que eles tenham desejos, pois (no sentido que estou empregando o termo “desejo”) desejos dependem de conceitos, do contrário seriam apenas dor e prazer (satisfação e insatisfação). Da mesma forma, animais não podem ter crenças, porque precisariam conceituar o que acreditam (definindo o conteúdo de suas crenças); isto é, precisariam de uma linguagem racional. Porém, os animais apenas lidam de forma inteligente com o mundo em vista da dor ou prazer que obviamente sentem. Esses animais também lidam de forma inteligente com o ambiente em que vivem, embora não lidem com conceitos, porque eles não fazem, por exemplo, ciência, pois animais não criam mecanismos artificiais para sobreviver ou viver melhor como o são a medicina, a gastronomia ou a rede elétrica, etc.

É importante destacar aqui que a pressuposição de crenças, desejos e racionalidade a qualquer organismo nem mesmo pode ser útil, de acordo com o meu ponto de vista, afinal a utilidade de uma pesquisa científica não depende de pressupostos falsos serem tomados como verdadeiros, pois é mais fácil descobrir se uma crença é verdadeira do que se uma crença é útil. Para clarear minha afirmação, considere um exemplo. Acreditar que o sol gira em torno da terra parece mais fácil, por exemplo, do que acreditar que a terra gira em torno do sol. Portanto, é mais útil, por ser neste caso, mais fácil. No entanto, descobrimos que nossa crença era falsa, isto é, que na verdade era a terra que girava em torno do sol, mas ainda não descobrimos qual era a utilidade de acreditar na nossa crença falsa exceto que ela era mais intuitivamente plausível, isto é, fácil. Assim, tornar a nossa vida mais fácil deveria ser o propósito do pragmatismo, pois toma o verdadeiro como sinônimo de útil e útil ao que parece, o que é mais fácil. Porém, acreditar que uma crença falsa seja útil não torna a vida de

ninguém mais fácil, pois é mais fácil descobrir se nossas crenças são verdadeiras do que se crenças fáceis e intuitivas são úteis, como vimos no exemplo a respeito da rotação da terra. Por isso, o resultado das pesquisas é útil quando ele tem um resultado verdadeiro, pois é mais fácil chegarmos à verdade tomando pressupostos verdadeiros do que crenças falsas. Dessa forma a verdade tem sim utilidade, o que não sabemos dizer a respeito da facilidade, a não ser a praticidade. Os pragmatistas, assim como Dennett, tomam uma crença como sendo verdadeira se ela tem consequências práticas que sejam boas, ou seja, uma crença é verdadeira se ela é útil. A verdade é trocada pela utilidade. Por isso, Dennett, um pragmatista, prefere, ao defender a tese da *postura intencional*, acreditar que cães e gatos tenham racionalidade e tenham crenças e desejos, pois acredita que fazer isso seja útil (o que, segundo sua visão, equivale a “verdadeiro”). Porém, acreditar que cães e gatos tenham crenças e desejos não torna nossa vida mais fácil; por isso, pouco ou em nada adianta acreditar que cães e gatos possuem racionalidade, bem como crenças e desejos (se isso for falso, ou seja, se isso implica outras questões contraditórias, como o fato de animais lidarem de forma inteligente através de conceitos). Assim, se não pudermos ganhar nada com essa transformação da utilidade em verdade, salvo acreditar naquilo que queremos acreditar, então acreditar por acreditar em vista da sua utilidade (facilidade ou praticidade) não pode ser o mesmo do que acreditar na verdade. Sendo assim, se acreditamos em algo que não é verdade, obviamente, o que não é verdadeiro é falso.

Sabemos que Dennett é um pragmatista e que o pragmatismo é uma escola filosófica surgida nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, sobre o problema que se colocava entre a filosofia e a ciência moderna. Afinal:

O pragmatismo formula, em princípio, que o interesse e a importância de um conceito residem unicamente nos efeitos diretos que o mesmo pode ter na conduta humana. Dessa forma, essa teoria se insurgiu contra disputas teóricas fundadas nas antinomias clássicas, tais como aparência/realidade, material/espiritual, subjetivo/objetivo, enquanto tópicos controversos da filosofia tradicional (NASCIMENTO, 2010, p. 3).

Assim, a tese da *postura intencional* de Dennett não põe em questão a preferência de uma ou outra noção a respeito da análise do comportamento, mas sim interpreta o comportamento tendo em vista suas consequências práticas. No entanto, não parece ter uma consequência prática relevante ao presumirmos que os animais possuem racionalidade,

crenças e desejos, pois isso acarreta nossa aceitação automática de que animais lidariam de forma inteligente e intencional com uma linguagem racional e abstrata, o que sabidamente é falso. Porque teríamos de aceitar junto com essa pressuposição de que animais, isto é, seres irracionais, são racionais que tem crenças e desejos teriam de lidar com conceitos, portanto, eles poderiam ter uma cultura, o que não é, mais uma vez, verdadeiro. Além do que, a utilidade dessa crença seria mais difícil de encontrarmos do que a verdade dessa crença, tornando a crença de que animais são racionais e têm crenças e desejos algo antipragmático.

Como vimos de acordo com Searle às descrições a respeito da mente são duas: as que Searle chama de descrição da mente como algo intrínseco e a descrição de uma mente atribuída. No caso de Dennett a respeito da postura Intencional esta é uma questão de base, afinal só existem, segundo Dennett, mentes que Searle chama de atribuída. É uma questão de princípio. Nós seres humanos utilizamos aquilo que Dennett chama de psicologia popular para nos relacionarmos com as pessoas e com o mundo, para fazermos nos entender e só e devemos sempre adotar essa postura com os objetos que estamos analisando e procurando prever o seu comportamento e que acreditamos se comportar de maneira racional.

Vimos na apresentação da filosofia da mente de Dennett no capítulo anterior que a *postura intencional* é uma atitude, que tomamos frente a um sistema, que consideramos intencional. Este sistema tem crenças e desejos assim como nós seres humanos e pode ser muito bem um computador, que joga xadrez, ou um robô sofisticado, afinal outros objetos eletrônicos sofisticados (micro-ondas, DVDs, televisões, etc.) são aconselhados por Dennett a utilizarmos a *postura de projeto* (manual de instruções do projeto). Bem, segundo Searle, cada um de nós é livre para adotar a postura que quiser frente a objetos, pessoas ou estados de coisas no mundo, afinal, somos livres, pois nos entendemos como tal. No entanto, espero ter demonstrado que a adoção da postura de intencional, que Dennett sugere adotarmos frente a sistemas que entendemos como sendo sistemas intencionais é uma tese falsa, já que ela é uma proposta pragmática, onde a importância de um conceito reside unicamente nos efeitos diretos que este conceito (postura intencional) pode ter na conduta humana. Porque os efeitos deste pressuposto na conduta humana é no mínimo um engano. Estaremos apenas nos enganando ao tomar animais como cães e gatos, por exemplo, como sendo seres vivos que lidam com conceitos. Isto porque a utilidade disso, segundo Dennett adviria da facilidade e praticidade proporcionada pela *postura intencional*. Agora, além de incorrer em alguns enganos conceituais básicos, como crenças e desejos, que são obviamente conceitos que animais não

lidam e por isso não os tem, ainda assim a postura intencional fracassa se seu ponto é pragmático, pois sempre é mais fácil encontrarmos a verdade de algo do que a sua utilidade, pelo mesmo motivo de atribuição de estados mentais e estados mentais intrínsecos de Searle. Por quê? Ora essas, afinal de contas é mais fácil sim, nós atribuirmos mente a tudo que se comporte como sendo um agente racional, no entanto, mais fácil não quer dizer mais útil como procurei demonstrar. Já que mais fácil é encontrar a verdade de uma crença e não a praticidade desta crença. Além de que, só quem possui uma mente, pode efetivamente atribuir uma mente a algo, a menos que se prove que ninguém tem mente, mas se formos por esse viés, estaríamos sempre dando respostas circulares as nossas e cometendo petição de princípio.

Para fins de demonstrar agora a argumentação de Searle contra a tese da postura intencional, suponhamos que a tese da *postura intencional* está correta, que além de ser útil, ela tem sim, um grande poder preditivo de explicação do mental (embora mente não exista de fato como um objeto, pois não é produzida por nada e não está em lugar nenhum, é apenas um fenômeno da nossa linguagem, como Dennett, um discípulo de Ryle, também afirma.). A estranheza de Searle contra essa tese reside no fato de parecer, intuitivamente implausível, já que parece haver sim, repito, intuitivamente, uma diferença entre o desejo de meu computador me ganhar no jogo de xadrez e o meu desejo de tomar uma cerveja estupidamente gelada. Como disse Searle, no caso do meu notebook está afirmação sobre o desejo dele me ganhar parece ser apenas uma comparação útil de se fazer para descrever em alguma circunstancia o seu comportamento. No entanto, meu desejo de beber cerveja não é atribuído a mim pela utilidade que eu adoto certa postura ou não e sim, que digo que tenho vontade de tomar uma cerveja bem gelada pelo fato de ter este desejo e não outra coisa qualquer, porque me sinto assim e não, de outra forma. Se eu quero beber uma cerveja gelada é uma coisa, pois tem um significado, querer comer uma pizza de calabresa é outro desejo, afinal, significa que quero outra coisa.

O ponto de Searle neste exemplo que forneci da diferença do desejo atribuído a meu computador e do relato de um desejo meu, há a diferença entre um fenômeno mental intrínseco meu, que é o desejo de tomar uma cerveja e o fenômeno mental intrínseco meu, que eu atribui ao meu computador ao dizer que ele quer me vencer na partida de xadrez (eu pensei intrinsecamente que o computador estava pensando: atribui através de minha mente um pensamento ao computador). “Em suma, saber se um sistema tem de fato crenças e desejos é

totalmente independente de acharmos útil, ou não, atribuir-lhe crenças e desejos relativos ao observador” (SEARLE, 2010, p. 364). Porque nós nos entendemos ao atribuir crenças e desejos aos computadores? Porque nós, literalmente, nos compreendemos como tendo crenças e desejos e por isso, fazemos tal analogia, com outros sistemas com base em nós mesmos, que temos os estados mentais intrínsecos, nossos e podemos poder atribuí-los a algo no mundo. Considere uma tábua caindo de cima de um andaime sobre a cabeça de um pintor. O pintor diz: “Ai! Tabua maldita, você quer me matar”. Obviamente a tabua de madeira do andaime não tinha esta intenção, mas por força de expressão o pintor a ela atribui uma intenção a ela, como ocorre conosco em muitos casos.

Além disso, a tese de Dennett sugere uma regressão ao infinito. Pense comigo, quando adoto tal atitude frente ao meu computador, esta postura me diz que sim, que meu computador pensa, isto é, que ele tem uma mente. No entanto, esta descrição de mente que eu tomo ao adotar a postura intencional frente ao meu computador é uma descrição intrínseca da mente do computador ou atribuída a mente do computador, ou seja, este pensamento que pressuponho que meu computador possui é um pensamento intrínseco meu que acabei de atribuir ao computador ou ele é um pensamento intrínseco do meu computador? Estou tendo realmente uma postura intencional, isto é, estou atribuindo mente ao meu computador ou estou tendo uma postura intencional frente a minha postura intencional? Se eu responder que estou sim, atribuindo uma mente ao meu computador, pois acredito que ele tem sim uma mente intrínseca e produzida pelo seu sistema, estou afirmando que a descrição de mente intrínseca realmente existe, o que contradiz Dennett, pois a descrição de mente seria intrínseca neste caso, ou o que ela seria? Dennett não acredita que haja este tipo de descrição intrínseca, pois nada, na opinião dele é intrínseco. Porém vejamos, se eu adotar a segunda resposta, dizendo que tenho uma postura intencional para com o meu computador, parece que uma regressão viciosa surge aqui, pois como estou tendo uma postura frente a minha própria postura? E quem tem uma mente? Deus? Bem, até chegar nele, demoraríamos um pouco, então, o melhor é seguirmos a analogia de Searle para esclarecermos as coisas.

Suponhamos agora que haja um grupo de filósofos advindos de uma longa tradição preocupada com o estatuto ontológico das mãos humanas. Agora imaginemos isto, acrescido do da ideia de que surgiu uma explicação funcionalista sobre a mão humana. De acordo com a versão de Dennett, um funcionalista, nós nem devemos nos preocupar com a questão das mãos existirem ou não no mundo e como elas existem. Basta apenas nós adotarmos certa

atitude frente aos sistemas que descrevemos como sendo “sistemas manuais”, adotando a “postura manual” para com esses sistemas. Parafraseando Daniel Dennett: “a definição de sistemas manuais não afirma que tais sistemas realmente tem mãos, mas que seu comportamento pode ser explicado e previsto quando a posse de mãos lhe é atribuída; e a decisão de adotar essa estratégia é pragmática e não está intrinsecamente certa ou errada”. Na opinião de Searle e também a minha, por outros motivos, que acima descrevi, esta decisão é redondamente inútil se é por isso que tomamos a racionalidade como sendo um pressuposto de qualquer comportamento, em vista da sua utilidade. Porém, eu tenho meus motivos que acima descrevi, Searle outros. Para Searle esta estratégia não serve para nada, porque a postura intencional para entender crenças e desejos é tão inútil quanto a atitude manual seria para que nós possamos conhecer as mãos. Ao invés de analisarmos as características intrínsecas das mãos para que possamos entendê-las de fato e saber do que são feitas, adotando tal postura nós estamos apontando para outro lado: “em quais condições nos parece útil falar e agir *como se* determinado sistema tivesse estados mentais (ou mãos)?” (SEARLE, 2010, p. 365). Acredito, como em outras críticas de Searle a Dennett, que o ponto de Searle em sua crítica a Dennett, é que o pragmatismo adotado por Dennett acaba por confundir questões ontológicas com epistêmicas, pois aqui no contraexemplo de Searle, o que importa é do que são feitas as “mãos” no mundo real, físico, químico e biológico e não, quando é útil ou não dizer que alguém tem mãos, pois o problema da consciência é antes de tudo, ontológico e não epistêmico. Como saberemos do que algo é feito através do desenvolvimento de um estudo para descobrir como estudar aquilo que efeito algo? Quero dizer, que primeiro temos de saber primeiro qual a ontologia do objeto em questão, para depois encontrar a epistemologia adequada para conhecê-la.

Encerro esta pesquisa com estas críticas a tese da postura intencional de Daniel Dennett, porque acredito que elas expressão o ponto de maior desacordo de Searle para com este tipo de funcionalismo, a qual, Dennett é um adepto, irrestrito do seu tempo. Dennett expressa o desacordo de Searle nessa tese. Sua pergunta muda o assunto. “Quando nos parece útil fazer alguma coisa?” Não é uma pergunta relevante para sabermos algo a respeito à cognição humana. Isso porque, Searle é um materialista e a cognição é determinada pela espécie que a desenvolve. Se assim o é, o conceito de mente e consciência em Dennett possuem vários motivos para serem postos em cheque, como vimos ao decorrer desse capítulo. Se a filosofia está procurando a ontologia da mente e uma epistemologia adequada para encontra-la. A pergunta de Dennett embora gere respostas criativas e instigantes, em

decorrência de seus estudos empíricos, ainda assim é conceitualmente ruim, porque não trás nela questões genuinamente filosóficas. Como aquilo que distingue o conceito de mente de todas as outras coisas presentes no mundo. Em suma, para Dennett parece não haver a distinção entre descrições intrínsecas e derivadas da mente.

Dennett segue uma atitude funcionalista em relação ao mental, que como vimos, carrega um preconceito quanto ao mental. Atitude idêntica a dos behavioristas, por considerar a mente intratável. No entanto, a subjetividade, como bem mostra Searle é algo real e existente no mundo e não nos limita a nada sobre ela conhecermos, afinal ela é uma experiência, a experiência subjetiva que temos de experiências objetivas, que em ultima instancia por serem representações, são representações de subjetivas de coisas reais existentes de alguma forma no mundo detentoras de uma ontologia. Seja esta ontologia subjetiva, como no caso de fantasias, ideias e alucinações, ou ontologias objetivas como o material de que é feito o meu computador, uma nota de dinheiro ou uma gota da água. É apenas um modo das coisas existirem e, se modelo de ciência que adotamos deixa a ontologia da mente de fora, talvez seja o modelo que deva ser abandonado e não as verdadeiras características da mente.

Os funcionalistas insistem, como Dennett o faz em sua tese da *postura intencional*, que arranjemos maneiras de observar a mente do exterior para poder analisá-la de acordo com a perspectiva objetiva da ciência, assim como os behavioristas tentaram a partir das manifestações corporais (ações), mas estas afirmações e tentativas fracassaram e vem fracassando, afinal sabemos o que causa nossas experiências subjetivas, mas pouco ou nada sabemos como é que passamos do objetivo para o subjetivo. Mesmo assim, espero ter demonstrado pelos argumentos da anestesia e da biologia de Searle contra o funcionalismo, que a força desta concepção funcional da mente é a sua hipótese e que esta hipótese fracassa. Afinal para um funcionalista computacional o que importa a respeito do mental é descobrimos todas as suas relações causais corretas, mas que isso, não é suficiente para passar da objetividade para a subjetividade e ainda, a consciência, como diz Searle, parece sim ser uma característica irreduzivelmente subjetiva. Além de apoiar-se em uma analogia errônea para tal (mente/software e hardware/cérebro), nas teorias funcionalistas da máquina de Turing, ainda assim, elas não se sustentam, porque ter as relações causais corretas não garante que tenhamos as propriedades mentais corretas. Porque o significado de um símbolo é diferente de um símbolo, pois a semântica não é intrínseca a sintaxe, logo, a sintaxe, que é o que os computadores lidam não pode causar a semântica, que é algo que as mentes lidam, já os

computadores, não. Além do mais, apenas mentes genuínas de observadores que lidam com semântica, podem significar a computação, a manipulação de símbolos, pois a sintaxe não é intrínseca a física, mas dependente de um observador que possa reconhecê-la, como vimos ao decorrer desta pesquisa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa é um estudo analítico sobre conceito de consciência. Buscando mostrar como a consciência é tratada na filosofia da mente contemporânea, partindo de duas concepções influentes acerca da consciência contemporaneidade. Seu foco principal foi à crítica de John Searle ao funcionalismo de Daniel Dennett. Onde um dos objetivos foi mostrar e avaliar as diferenças mais relevantes entre os conceitos de consciência de Searle e Dennett. Com o intuito de abarcar a consciência, mostrando como este conceito tem sido tratado nas pesquisas filosóficas atuais. Muito embora Searle e Dennett sejam considerados, sobretudo, filósofos naturalistas, ambos possuem uma concepção totalmente diferente das características da consciência e o que ela é de fato no mundo.

O trabalho mostrou que para Searle consciência é uma característica qualitativa das mentes humanas e animais, por isso qualia e consciência são tomadas por Searle como sendo a mesma coisa, uma vez que esta é característica da mente qualitativamente específica, a consciência é *qualia*. Além disso, como foi apresentada no segundo capítulo deste trabalho a intencionalidade é para Searle uma característica intrínseca da mente. Uma característica das mentes de se referir a objetos e estados de coisas no mundo, um “atributo” da mente produzido pelo nosso cérebro, de forma intrínseca, no interior dos microelementos (neurofisiologia) dos cérebros, assim como o é produzida a mente e a consciência. Nesta pesquisa foi apresentado também no terceiro capítulo, que essa mesma intencionalidade de Searle, é um termo irrelevante para Dennett, pois esta “intencionalidade”, como é tratada pelos filósofos não é um objeto que se refria a algo no mundo real, segundo Dennett. Porque não há em lugar nenhum do cérebro onde possamos encontrar essa “intencionalidade”, ou consciência, no sentido de Searle.

Para Dennett a intencionalidade é apenas uma postura que seres racionais tomam frente a outros seres racionais ou que outras “coisas” comportam-se como se assim o fossem. Agimos de tal e tal forma e pensamos de tal e tal maneira em decorrência de uma atitude que

tomamos frente a outros seres racionais e apenas isso. Não há intencionalidade, tão pouco qualias para Dennett, pois essas características que os filósofos como Searle acreditam ser possuidoras de algum tipo de ontologia física não possuem nenhum lugar para Dennett, assim como pensava Ryle a respeito das mentes, pois para Dennett, fora da linguagem e de seu uso, uma vez que mente, qualia e intencionalidade são apenas conceitos que não representam nenhuma ontologia física existente no mundo real, além de conceitos da própria linguagem, são, como pensava Ryle, um erro categorial.

Ao decorrer deste trabalho procurou-se apresentar os conceitos mais fundamentais da filosofia da mente de Searle e Dennett para o seu estudo da consciência, a fim de mostrar de forma clara as críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett. Vimos no segundo capítulo que Dennett necessita para sua construção teórica do conceito de consciência um conceito que parece estar fundado em uma analogia errada: os memes do biólogo Richard Dawkins. Memes são uma analogia com os genes, os memes são os reprodutores culturais enquanto os genes são os reprodutores da espécie, segundo Dawkins. Porém, esta analogia parece errônea porque a natureza não tem intencionalidade. Segundo Searle a única coisa que possui intencionalidade é uma mente consciente. Isso porque, afinal de contas uma das grandes contribuições de Darwin foi demonstrar que não há uma teleologia na natureza, as coisas se multiplicam e evoluem por puro acaso. Assim, é no mínimo estranho acreditar que a consciência, como diz Dennett seja apenas uma grande coleção de memes que evoluíram na natureza, a consciência é um efeito provocado pelos memes no cérebro humano. A consciência seria bem descrita, segundo Dennett pelo funcionalismo computacional, pois este mostra que a consciência nada mais é do que uma máquina virtual, que é implementada na arquitetura serial e paralela de nossos cérebros.

Ao vermos nesta pesquisa as críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett, pudemos notar que quando tomamos uma descrição sobre o que uma mente é, ou seja, quando descrevemos a mente como sendo um objeto real no mundo ou quando apenas a tratamos como sendo um conceito sobre algo que queremos explicar, existem duas descrições e não apenas uma. Segundo Searle, pudemos notar que existem descrições intrínsecas e descrições derivadas sobre o que seja uma mente. Intrínsecas são as descrições feitas por humanos, que obviamente tem uma mente, pois sem uma mente, como eles poderiam descrever que alguma coisa possui uma mente? Seríamos meros autômatos ao fazermos isso, ao nos comportarmos? Percebemos através da exposição das críticas de Searle ao funcionalismo de Dennett, que a

filosofia da mente de Dennett é obrigada a aceitar isso, tanto o é, que Dennett admite como vimos no último capítulo, que não há nenhuma diferença relevante entre seres humanos conscientes e zumbis que por definição são seres sem consciência. Isto porque, como vimos anteriormente, a perspectiva científica de Dennett exclui a existência de tudo aquilo que não pode ser verificado e analisado pela perspectiva empírica de terceira pessoa, portanto, aquilo que não é um objeto científico, não é um objeto, não ao menos um objeto com maior realidade do que uma superstição.

Dennett possui sim uma vasta e ampla gama de estudos sobre o mental, define seu conceito de consciência a partir do seu modelo de pesquisa, chamado de esboços múltiplos. Para Dennett as informações a respeito do mundo, sobre aquilo que o mundo o é, sobre os objetos e estados de coisas nele, nos chegam ao cérebro via sensorial. A nossa sensibilidade através de nossas percepções colhem as informações que são levadas de forma tão rápida, praticamente instantânea e, são processadas também muito rapidamente por nosso cérebro de forma serial e paralela como um supercomputador o faria. Porque para Dennett, como vimos, é certa a analogia entre mentes e softwares e hardwares e cérebros, pois o que uma mente é, é aquilo que ela faz, e o que uma mente faz, é aquilo que ela causa, embora ainda estejamos engatinhando a respeito de sabermos como nossos cérebros causam nossas experiências conscientes, para Dennett essa analogia é correta. Afinal de contas para Dennett, as mentes apenas computam, afinal ele é um funcionalista e o que um computador faz é computar, e o que o nosso cérebro faz? Ora, ele computa, como vimos nas descrições a respeito do funcionalismo, a partir da apresentação do exemplo da máquina de coca cola de Ned Block.

Assim sendo, Dennett está envolvido com o problema da representação. Um problema grave e já diagnosticado pelas ciências cognitivas atuais, pois nossos conteúdos mentais parecem ter sim algo a mais, do que apenas uma computação que envolve sistemas de símbolos, afinal tudo pode ser um computador, a estrutura física, como vimos, é irrelevante. Nossos conteúdos mentais não são apenas um sistema de símbolos ao que tudo parece, pois conteúdos mentais parecem ter ao menos, além disso, um significado. Este parece ser um problema com a qual este novo modelo para o estudo da mente funcionalista deve enfrentar. Afinal de contas, como mostra o argumento do quarto chinês de John Searle, mentes não são apenas sintáticas, pois não lidam apenas com símbolos, o que é aquilo que um computador faz: lida apenas com sistemas simbólicos, pura sintaxe. As mentes também são semânticas, pois todos os nossos conteúdos mentais tem um significado. Dessa forma esta pesquisa

apontou que uma das conclusões que Dennett tem que aceitar em seu conceito de consciência e, que ele não apenas aceita, como inclusive defende, é o fato de todos nós seres humanos sermos zumbis sem consciência, porque se nada tem um significado, mas apenas processamento de informação, nós agimos sobre o mundo, como sendo meros autômatos, pois se assim o somos, lidamos apenas com sintaxe e não com uma semântica, porque nossas mentes são apenas simbólicas, como mostra o problema da representação.

Dennett defende que a consciência como os filósofos a entendem é um mito, um mito que Dennett intitulou de teatro cartesiano. Dizendo ser uma grande ilusão acreditar que haveria um local no cérebro onde tudo se reuniria, pois não existe este local, já que nosso cérebro funciona através de seu todo complementando o seu funcionamento de forma contínua utilizando diversas partes, e não apenas uma, da sua neurologia. No entanto como vimos existe, segundo Searle, um preconceito contra o mental na filosofia analítica contemporânea. Uma vez que não podemos explicar de forma empírica o que uma mente, tão pouco a consciência, tendo em vista a enorme complexidade do cérebro humano, não significa que temos de negar aquilo que somos conscientes: “somos conscientes que temos consciência”, afinal esta é uma das características da consciência catalogadas e aceites pela filosofia contemporânea. Searle mesmo diz que se o modelo científico que dispomos deixa de fora a consciência, é o modelo que temos de abandonar e não a consciência, que é o objeto de estudo.

Também foram apresentadas no último capítulo desta pesquisa algumas críticas à postura intencional de Dennett, afinal de contas a tese de Dennett exige que em prol da utilidade e praticidade de sua tese da *postura intencional*, que nós admitamos que animais domésticos, por exemplo, lidem com conceitos, o que não é verdade, pois estes animais não foram capazes de desenvolver uma cultura, pois lhe faltam as capacidades abstratas da mente, de criar regras artificiais, por exemplo, e ser guiado por elas, como nós humanos o fazemos, justamente por isso, animais não fazem ciência. Neste ponto notamos que para Searle o erro da tese de Dennett vai pelo mesmo viés, porque acredita que é totalmente inútil tratar de ontologias derivadas como se elas fossem intrínsecas, já que computadores, por exemplo, não tem genuinamente uma mente, mas apenas uma mentalidade que é atribuída aos computadores por portadores de mentes intrínsecas (nós seres humanos). Searle se pergunta, do que adianta apostar numa tese inútil se ele muda a questão filosófica? Afinal pelo que

vimos, deixamos de lado a procura da ontologia subjetiva em prol da epistemologia objetiva sem abarcar o objeto em questão: a consciência.

De ante de todos os dados apresentados e alcaçados ao longo desta pesquisa podemos concluir que, se quisermos de fato adquirir uma compreensão abrangente e sistemica da consciência como temos da teoria atomica da matéria e na biologia evolucionista, que, nos fizeram alcançar inúmeros avanços científicos e tecnológicos. Nós precisaremos fazer uso devárias evertentes teóricas e empíricas para acabarcar a consciência. Já, que depois deste trabalho, podemos notar que é muito provável que isso exigirá diversas tipos de teorias sobre a mente, a consciência e o cérebro, pois se de um lado nós temos Searle preocupado com questões estritamente filosóficas, conceituais, lógicas e argumentativas, por outro, ao abarcar o estudo da consciência nos deparamos com Dennett que é um empirista a moda de Hume, que faz uma mistura entre teoria e a prática nos dias atuais, preocupado sobre tudo com experimentos empíricos e avanços tecnológicos fornecidos pela ciência.

Dessa forma existe algo claro que esta pesquisa trouxe a tona através dos estudos de Searle e de Dennett a respeito da consciência. O fato é que nós podemos sim, sem contradição alguma aceitar uma diversidade de modelos, onde cada um deles da sua forma, se propõe, cada um em seu “quadrado” a explicar a física, o comportamento das trilhas neurais e os aspectos cognitivos e funcionais da nossa representação e da consciência humana. Uma vez que os estudos de Searle e Dennett, assim como os de outros diversos autores, não podem abarcar todas as características da consciência, que nos dias de hoje queremos entender em uma unica e mesma teoria filosófica. É muito improvável que uma única linha de pesquisa, teórica, como o é o caso da filosofia, seja totalmente suficiente para abarcar bem todas estas características da consciência, explicando-as fielmente. Por isso, findando este trabalho, acreditamos que uma abordagem a respeito da mente e da consciência, se não do cérebro, que faça uma síntese da pluralidade de estudos, tenha as melhores chances de nos fornecer o melhor caminho para que possamos entender de fato a consciência e a relação dela com o mundo, afinal por hora, é ela, que nos parece ser a base epistemológica fundamental para conhecermos toda e qualquer outra coisa a respeito do mundo.

6 REFERÊNCIAS

BLOCK, Ned. **Troubles with funcionalism**. Readings in the Philosophy of Psychology. Vol. 1 London, Methuen, 1980.

BRIGANDT, Ingo and Love, Alan. Reductionism in Biology, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/reduction-biology/>>. Acessado em: 12/03/2014.

CARNEIRO, JUNQUEIRA, L.C. José. **Histologia Básica**. 10. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2004.

CHALMERS. David. **David Chalmers**. Disponível em: <http://consc.net/chalmers/> acessado em: 18/03/2014.

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

COSTA, Claudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Itatiaia, Belo Horizonte, 1979.

DENNETT, Daniel. **La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar**. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.

_____. **Tipos de mente: rumo a uma compreensão da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Brainstorms: Ensaio filosóficos sobre a mente e a psicologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **The Intentional Stance**. Cambridge: Bradford Books/MIT Press, 1996.

_____. **Brainchildren: Essays on Designing Minds**. Cambridge: MIT Press, 1998.

DOWNING, Lisa. **George Berkeley**. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Publicado a primeira vez em 10 de setembro de 2004. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/berkeley/>>. Acesso em 23 jan. 2014

EDWARD, Julia N. Zalta Tanney. **Gilbert Ryle**. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* disponível em <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/ryle>, acesso em 10/02/2014.

_____. **Folk Psychology as a theory**. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/> acessado em, 11/02/2014.

FEIGL, H. The “Mental” and the “Physical”, in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds.), **Concepts, Theories and the Mind-Body Problem**, 1958.

FETZER, James H. **Filosofia e ciência cognitiva**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

FILHO, Clézio Fonseca. **História da computação: O Caminho do Pensamento e da Tecnologia**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007.

GRAHAM, George, **Behaviorism**, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/behaviorism/> acessado em 05/04/2014.

GOODMAN, Russell. William James, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/james/>. Acessado em: 05/03/2014.

GULICKERT, Robert Van. **Tradução do verbete "Consciousness"**. Revista Investigação Filosófica, vol 2. Artigo digital, 2, 2012.

HANN, Chistian. Kant. In: Pecoraro, Rossano. **Os Filósofos Clássicos da Filosofia vol II. De Kant a Popper**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2008. p. 09-33.

HACKER. P. M. S. **The private language argument**. In: A Companion to Epistemology, org. Jonathan Dancy e Ernest Sosa. Oxford: Blackwell, 1992, pp. 368-374.

JACKSON, Frank. **Epifenomenal Qualia**. Disponível em: http://instruct.westvalley.edu/lafave/epifenomenal_qualia.html> Acesso em: 18 mar. 2012.

JACKSON, Frank. **Epifenomenal Qualia**. Disponível em: http://instruct.westvalley.edu/lafave/epifenomenal_qualia.html> Acesso em: 18 mar. 2012.

JOHN, Heil. **Filosofia da mente: uma introdução contemporânea**. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1998.

JUNIOR, Bento Prado. Apresentação. In: Searle, John. **O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennet e David J. Chalmers**. São Paulo: Paz e terra, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KEMMERLING, Andreas. John Searle: Intencionalidade. In: Jochem Henningfeld e Heins Jansohn, orgs. **Filósofos da Atualidade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 318 – 342.

KIRK. Robert, **Zombies and Consciousness**, Oxford University Press, 2005.

_____. “Zombies”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2012 Edition) Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/zombies/>>. Acessado em: 18/03/2014.

LEWENS, Tim. Cultural Evolution. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/evolution-cultural/>>. Acessado em 11/03/2014.

- MASLIN, K. T. **Introdução a filosofia da mente**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MATTHEWS, Eric. **Mente: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MARKOFF, John. **Artificial Intelligence**. Disponível em: “Oliver Selfridge, an Early Innovator in Artificial Intelligence, Dies at 82” in The New York Times. http://www.nytimes.com/2008/12/04/us/04selfridge.html?partner=rss&emc=rss&_r=0, acessado em 17/02/2014.
- MIGUENS, Sofia. **Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência: D. Dennett e os debates da filosofia da mente**. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- NAGEL, Thomas. **Como é ser um morcego?** Cadernos de história da filosofia da ciência. Campinas, série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005.
- NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. Revista Redescrições. **Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-Americana**, ano 1, número 4, 2010.
- OBITUARY, J.J.C. (Jack) SMART. View J.J.C. SMART's **Obituary by The Canberra Times**. Tributes.canberratimes.com.au. Retrieved 2012-10-14.
- MCBRIDE, Joseph. **Steven Spielberg**. Faber and Faber, 1997.
- OLIVEIRA, Henrique Jesus Quintino de. Astronomia. USP, São Carlos, disponível em: <http://www.cdcc.sc.usp.br/cda/ensino-fundamental-astronomia/parte1c.html>. Acessado em 10/03/2014.
- PLACE, U.T. ‘Is Consciousness a Brain Process?’, **British Journal of Psychology**, 47: 44–50, 1956.
- _____. **Consciousness a Brain Process?** British Journal of Psychology, XLVII: 44-50, 1956.
- PAULO, Gustavo Vargas de. **Dois diferentes perspectivas para o estudo da consciência na filosofia contemporânea da mente**. 123f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de filosofia e ciências, programa de pós-graduação em filosofia, área de filosofia da mente, epistemologia e lógica. Universidade Estadual Paulista, SP, 2012.
- PORTO, Charles A. **Dennett e a Postura Intencional**. In: http://www.cfh.ufsc.br/~posfil/charles.htm#_ftnref2, 2012.
- PUTNAM, Hillary. **Mind, language and reality: philosophical papers**, volume 2. Cambridge University press, 1975.

RYLE, Gilbert. **Introdução à psicologia: o conceito de espírito.** The concept of mind. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

RABIN, Sheila. Nicolaus Copernicus, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/copernicus/>>. Acessado em 10/03/2014.

RICHMOND, Thomason. **Logic and Artificial Intelligence**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/logic-ai/> acessado em 24/02/2014.

RIDLEY, Mark. In: Mark. **Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think : Reflections by Scientists, Writers, and Philosophers.** Oxford University Press, 2007.

ROBBINS, Philip. **Modularity of Mind**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/modularity-mind/>>.

ROBINSON, William. Epiphenomenalism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>. Acessado em: 12/03/2014.

RUSSELL, B. **Lógica e Conhecimento.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

RYLE. Gilbert. **O conceito de espírito: introdução a psicologia.** Lisboa: Moraes, 1970.

SEARLE, John R. **O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers.** São Paulo: Paz e terra, 1998.

_____. **Mente, cérebro e ciência.** Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Intencionalidade.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Intencionalidade.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **A redescoberta da mente.** 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Filosofia da Linguagem: uma entrevista com John Searle.** Revista Virtual de Estudos da Linguagem - ReVEL. Vol. 5, n. 8, março de 2007.

_____. **Liberdade e neurobiologia:** reflexões sobre o livre arbítrio, a linguagem e o poder político. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. **Consciência e linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Mentes, cérebros e programas.** In: Teixeira, João de Fernandes. Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente. São Carlos, 1996. p. 61-93.

SMART, J. J. C. “The Mind/Brain Identity Theory”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/mind-identity/>, 2014.

SILVA, Josué Cândido da. **Filosofia da linguagem (4): Wittgenstein e os infinitos jogos de linguagem** disponível em <http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/filosofia-da-linguagem-4-wittgenstein-e-os-infinitos-jogos-de-linguagem.htm>, acessado em, 12/02/2014.

SLOAN, Phillip. Evolution. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/evolution/>. Acessado em: 11/03/2014.

STOLJAR, Daniel, “Physicalism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/>.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente**. São Carlos: UFSCAR, 1996.

_____. **Filosofia da mente e inteligência artificial**. Campinas: UNICAMP, 1996.

_____. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A mente segundo Dennett**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. **Como ler filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **O que é filosofia da mente?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____. **Como ler a filosofia da mente?** 3ªed. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

TOLEDO, Gustavo Leal; Sergio L. De C. Fernandes. **O Argumento dos Zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis?** Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

TUCKER, Neely. **The New York Review of Books turns 50**. Washington Post, 2013.

TURING, Alan. **Computação e inteligência**. In: Teixeira, João de Fernandes. Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente. São Carlos, 1996. p. 19-60.

USGALIZ, William. John Locke. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/locke/>. Acessado em: 05/03/2014.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Org. G. E. Anscombe; R. Rhees; trad. G. E. Anscombe. Oxford: Blackwell, §§ 243-315, 1953.

ZALTA, Edward. Rationalism vs. Empiricism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2013 Edition. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/rationalism-empiricism/>. Acessado em: 24 jan. 2014.