Unesp - Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências

ANEXO AO PROCESSO Nº. 376/97
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO DEFENDIDA EM 22/08/2000

Intencionalidade e os Limites do Cognitivismo

Patrícia Coradim Sita

Marília
2000

unesp

UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Faculdade de Filosofia e Ciências

Campus de Marília

INTENCIONALIDADE E OS LIMITES DO COGNITIVISMO

Patrícia Coradim Sita

UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Faculdade de Filosofia e Ciências

Campus de Marília

Intencionalidade e os limites do cognitivismo

Patrícia Coradim Sita

Fac. de Filosofia e Ciências · BIBLIOTECA · Campus de Marília

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, como exigência parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Elias Humberto Alves.

1410001115

Marília / SP – agosto de 2000

Nº cham. 128.2
S623i

Nº Tombo 1.115
Aquisição D
Preço 5,00
Data __/__/__
Proced. Autor

Fac. de Filosofia e Ciências
BIBLIOTECA
Campus de Marília

Sita, Patricia Coradim
S622i Intencionalidade e os limites do cognitivismo / Patricia Coradim Sita. – 2000.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, 2000.
Bibliografia: f. 106-108.

1. Intencionalidade. 2. Filosofia da mente. 3. Ciência Cognitiva. I. Autor. II. Título.

CDD 128.2

UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Faculdade de Filosofia e Ciências

Campus de Marília

Intencionalidade e os limites do cognitivismo

Patrícia Coradim Sita

Comissão Julgadora

Prof. Dr. Elias Humberto Alves (Orientador)

Examinadores:

Profª. Drª. Maria Eunice Quilici Gonzales (Unesp)

Profª. Drª. Vera Vidal (Fiocruz)

Agradecimentos

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia, em especial, a Eunice, Betty e Mariana, que estiveram presentes na minha formação, instigando e estimulando meu aprendizado

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Elias Humberto Alves, pelo apoio e respeito à autonomia intelectual

Aos membros da banca examinadora do exame de qualificação, cujas sugestões enriqueceram não somente este trabalho, mas também minha postura frente a dificuldades e opiniões pessoais

Agradeço à FAPESP, pela bolsa concedida

Agradeço aos amigos, principalmente a Eloisa, Duda, Bianca, Max, Márcia, Ronaldo, Sônia, Amélia e Sandro, pelo carinho e apoio, com os quais pude contar sempre, cada um a seu modo

Agradeço aos meus pais e minhas irmãs, pela sinceridade, otimismo e exemplo, cujo apoio incondicional e incentivo irrestrito fizeram com que eu tivesse sempre a certeza de ter tomado as decisões corretas.

Intencionalidade e os limites do cognitivismo

Agradecimentos 4
Resumo 6
Introdução geral 7

Parte I **12**

Capítulo 1 ..... **12**

Fundamentos históricos da noção de intencionalidade *12*

Apresentação 13
Seção 1 – O dualismo mente - corpo 15
Seção 2 – A crítica ao dualismo de substância 21
Seção 3 – O problema da intencionalidade 31

Capítulo 2 ..... **38**

Intencionalidade *38*

Apresentação 39
Seção 1 – A interpretação husserliana da intencionalidade 40
Seção 2 – A caracterização da intencionalidade realizada por Searle 47
Seção 3 – A intencionalidade e a teoria searleana dos atos de fala 54

Parte II **65**

Capítulo 3 ..... **65**

A intencionalidade no contexto da ciência cognitiva *65*

Apresentação 66
Seção 1 – A ciência cognitiva e o desaparecimento da intencionalidade 67
Seção 2 – Críticas à abordagem cognitivista da mente 84

Capítulo 4 ..... **88**

A intencionalidade e o naturalismo biológico de Searle *88*

Apresentação 89
Seção 1 – Fundamentos do naturalismo biológico 90
Seção 2 – O naturalismo biológico e a dissolução do problema mente-corpo 95
Seção 3 – A intencionalidade reintegrada à ciência cognitiva 99
Considerações finais *102*

Referências bibliográficas *1066*
Abstract 10909

Resumo

O problema da natureza da intencionalidade, foco de discussões tradicionais, recupera sua atualidade principalmente se consideramos os recentes trabalhos de ciência cognitiva, que vem reavaliando tradicionais questões epistemológicas e aprofundando-se em pesquisas acerca dos fenômenos e estados mentais. Uma vez que aparentemente as tradicionais teorias acerca desses fenômenos não tem conseguido consensualmente explicar a presença dos aspectos intencionais e, a história da filosofia nos mostra inclusive que muitas vezes estados deste tipo têm sido subjugados pelos estudos mentalistas, nossa pesquisa centra-se na procura de uma possível explicação, por parte da ciência cognitiva, das características intencionais da mente.

unesp

Introdução geral

O objetivo deste trabalho é apresentar e discutir os principais aspectos do conceito de intencionalidade, parte fundamental do conjunto das questões que constitui a temática investigada pela filosofia da mente. A intencionalidade pode ser descrita, de modo a abranger suas diversas caracterizações, como a maneira através da qual a mente se refere a objetos. A explicitação da natureza da intencionalidade constitui um problema para a filosofia da mente e, por definição, apresenta uma ligação direta com as questões sobre a consciência.

O problema da natureza da intencionalidade, foco de discussões tradicionais na filosofia, recupera sua atualidade colocando-se como um tema recorrente na filosofia da mente contemporânea, sobretudo se considerarmos os recentes trabalhos na área da ciência cognitiva, que vem reavaliando tradicionais questões epistemológicas e aprofundando-se em pesquisas acerca dos fenômenos e estados mentais. A ciência cognitiva reúne pesquisadores de diversas áreas valendo-se da simulação da mente em programas computacionais. Os adeptos da ciência cognitiva, os quais denominaremos cognitivistas, em seu projeto explicativo da mente buscam, muitas vezes, abranger suas propriedades intencionais.

Os pesquisadores da ciência cognitiva utilizam-se do termo *intencionalidade* quando fazem referência à capacidade de máquinas e sistemas

artificiais de reportar-se aos objetos. McCarthy (1980), por exemplo, sustenta a idéia que o termostato tem estados intencionais em virtude da sua capacidade de representar (no sentido de apresentar) e controlar temperaturas.

Os cognitivistas remetem-se ao conceito de intencionalidade sem explicar, de forma definitiva, o que entendem por ele, como se houvesse uma definição consensual sobre tal conceito. Todavia, se nos voltarmos à história da filosofia, observamos que esse conceito é alvo de algumas polêmicas.

Não pretendemos pôr fim ao debate sobre a intencionalidade estabelecendo uma nova concepção para o conceito. Antes, nossa finalidade é estudar as idéias de filósofos que abordaram tal tema, em especial as propostas de Brentano, Husserl e Searle e, com base nas suas concepções, verificar se podemos encontrar, na ciência cognitiva, explicações para as propriedades intencionais da mente.

Neste momento, a hipótese que norteia este trabalho é que os cognitivistas utilizam indevidamente o termo *intencional;* em outras palavras, o que na ciência cognitiva é considerado intencional não tem as mesmas propriedades e características do que a filosofia, tradicionalmente, conhece por intencionalidade. Nesse contexto, resta investigar se tal apropriação do termo *intencional*, por parte dos cognitivistas, não o tornaria destituído de sentido.

Considerando o domínio extremamente amplo da ciência cognitiva, é importante ressaltar que neste trabalho estamos investigando questões de natureza primordialmente filosófica sobre a intencionalidade. Entendemos que essas questões são também de interesse para a ciência cognitiva, uma vez que a

consideração do aspecto intencional da mente parece ser indispensável a qualquer investigação a respeito de sua natureza.

Para que possamos compreender a origem dos problemas epistemológicos que afetam direta ou indiretamente a ciência cognitiva, bem como a filosofia da mente, optamos pela investigação de alguns aspectos tradicionais da história da filosofia – aspectos esses que foram, em maior ou menor grau, herdados pela ciência cognitiva. Metodologicamente, consideramos válida a recuperação de tais aspectos, tendo em vista sua inter-relação com o tema deste trabalho. Estamos nos referindo sobretudo à discussão monismo x dualismo, que pode ser encontrada com facilidade na história da filosofia. Como seus legítimos representantes citaremos os dualismos de substância e de propriedades, bem como o fisicalismo enquanto representante do monismo, destacando alguns tipos de materialismo e funcionalismo.

Nossa preocupação, na primeira parte da pesquisa, será a de estabelecer delineamentos e problemas das concepções apontadas, sem contudo nos determos numa abordagem detalhada da análise histórica dessas concepções. A ênfase ao aspecto dualista elaborado notadamente por Descartes deve-se a influência que a concepção e o método deste filósofo exercem não só sobre as pesquisas cognitivistas, mas também em toda filosofia da mente atual.

Segue-se a isso, já na segunda parte, uma exposição geral do campo de estudos da ciência cognitiva, onde apresentamos suas principais correntes: inteligência artificial e conexionismo ou redes neurais artificiais. Analisamos prioritariamente nessas correntes as abordagens dos aspectos subjetivos da mente

unesp

e um possível espaço à intencionalidade nos seus modelos. A questão central que direciona esta parte da pesquisa pode ser assim enunciada: podemos identificar aspectos intencionais no desenvolvimento dos modelos gerados pela ciência cognitiva, a despeito do modo como vêm sendo caracterizados os estados mentais? Na elaboração de uma resposta para o problema da intencionalidade e, apoiados nas idéias de Searle, procuramos apontar os limites da abordagem mecanicista dos estados mentais atualmente vigente na ciência cognitiva.

Em resumo, a estrutura deste trabalho está fundamentada em duas partes – cada uma contendo dois capítulos – e considerações finais. No capítulo 1 procuramos expor o contexto histórico-filosófico no qual situamos o problema da intencionalidade, a fim de indicar como a abordagem das atuais teorias sobre a mente influencia o tratamento dispensado à intencionalidade.

No capítulo 2, apresentamos as tradicionais concepções de intencionalidade nas perspectivas de Brentano e Husserl. Ambos autores elaboraram definições fundamentais para o estudo da intencionalidade, de modo que julgamos válida sua inserção neste trabalho. Investigamos também como a temática da intencionalidade vem sendo atualmente concebida, através da exposição de algumas idéias de Searle.

Os capítulos 3 e 4 constituem a segunda parte do trabalho. No capítulo 3, procuramos conhecer os motivos que levaram, aparentemente, a atual ciência cognitiva e parte da filosofia da mente a renunciar (ou ignorar) a característica intencional dos fenômenos mentais, tendo em vista, especialmente, a crítica searleana endereçada à ciência cognitiva. Isto será feito por meio de um

unesp

breve histórico, através de uma exposição geral do campo de estudos da ciência cognitiva, iniciado com a apresentação de suas duas vertentes: inteligência artificial e conexionismo. No contexto dessas vertentes, analisamos a possibilidade da (in)existência de um espaço à intencionalidade nos seus modelos.

No capítulo 4, tratamos da concepção de Searle sobre o conceito de intencionalidade, abordado sob a ótica da sua teoria da mente, denominada naturalismo biológico. Contemplamos também a posição desse filósofo ante à inserção de tal conceito nos estudos da ciência cognitiva.

Nas considerações finais, situamos as críticas e possíveis contribuições relacionadas ao problema da intencionalidade, apontadas durante o trabalho.

Parte I

Capítulo 1

Fundamentos históricos da noção de intencionalidade

Apresentação

O interesse pela intencionalidade como um problema genuinamente filosófico é devido, em grande parte, à sua história particular enquanto *conceito.* Atualmente, no entanto, sua possível relação com as teorias acerca dos fenômenos mentais mostra-se como um interessante campo a ser explorado. Segundo procuramos apontar, o estudo da intencionalidade, característica dos fenômenos mentais, revela-se especialmente atual, indicativo de uma perspectiva de análise promissora quanto ao seu desenvolvimento a partir dos pressupostos da filosofia.

Considerando que as discussões atuais das teorias acerca dos fenômenos mentais pressupõem uma familiaridade com discussões filosóficas a respeito da natureza dos estados mentais, no capítulo 1 procuramos expor o contexto histórico-filosófico no qual o problema da intencionalidade está envolto. Visando esclarecer como a mente vem sendo tratada pela filosofia, apontamos a influência da abordagem das teorias atuais sobre a mente no tratamento dispensado à intencionalidade. Para isso dividimos o presente capítulo em três seções.

Na primeira seção, caracterizamos o dualismo cartesiano na relação entre mente e corpo, através de exposição norteada pelos textos de Descartes, em particular, *Meditações* e *As paixões da alma*. Considerando a grande influência exercida pela filosofia cartesiana dentro do panorama dos cognitivistas, julgamos oportuna a apresentação, ainda que breve, das suas características mais relevantes para o desenvolvimento do tema em questão.

unesp

Na segunda seção, apresentamos o debate monismo x dualismo. Essa discussão, já clássica nos domínios da atual filosofia da mente e na ciência cognitiva, influencia a atual abordagem das características intencionais da mente.

Na terceira seção, considerando as teorias acerca dos fenômenos mentais apresentadas, situamos o problema da intencionalidade a partir do panorama tradicionalmente traçado pelos filósofos Brentano e Husserl. A opção por esses filósofos obedeceu critérios particulares de relevância para uma abordagem abrangente do problema original da intencionalidade. Deve-se, também, à importância de ambos como precursores e organizadores de uma vertente cara à filosofia da mente.

unesp

Seção 1 – O dualismo mente - corpo

A mente não é material, nem a matéria é mental, nem tampouco o processo cerebral é a causa ou o efeito do pensamento, como tampouco os dois processos são independentes e paralelos, explica Espinosa, nos livros II e III da *Ética*. Não existem dois processos, ou duas entidades. Segundo ele, o que existe é um único processo, visto ora interiormente como pensamento, ora externamente como movimento; apenas uma entidade, vista internamente como mente ou externamente como matéria, mas na realidade uma inextricável mistura e unidade de ambas.

Espinosa, por volta de 1660, ao desenvolver seu pensamento filosófico, recebe a influência de Descartes, que em 1641 havia enunciado a distinção entre mente e corpo nas *Meditações*. Espinosa concorda com o ponto de partida da investigação cartesiana, no que diz respeito à análise das substâncias mente e matéria. Segundo a leitura de historiadores da filosofia, o que ele critica é a separação das duas substâncias, argumentando que o que Descartes chamou de substâncias distintas são na realidade 'atributos' da única substância, Deus, pois "afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância." (p. 165, proposição XIV, *Ética* I). Ele afirma que "nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa" (*Ética*, p. 278).

Assim, de acordo com Espinosa, o corpo não é causa das idéias, bem como as idéias não são a causa do movimento do corpo. Ao contrário, são

constituintes de um único todo. Nessa perspectiva, não podemos aceitar a distinção estabelecida por Descartes entre mente e matéria, entre extensão e pensamento, pois se admitimos que a substância é una, o dualismo cartesiano não mais se sustenta.

A polêmica ilustrada acima pela posição de Espinosa pode ser encontrada reiteradas vezes na literatura filosófica atual, no que diz respeito à distinção entre o corpo e a mente, tal como enunciada por Descartes. Neste contexto, inserimos também a problemática da intencionalidade, comum em discussões na ciência cognitiva e filosofia da mente. Esta remonta à antigas discussões a respeito da natureza da mente, em particular, sobre seu estatuto material ou imaterial e sua característica fundamental, qual seja, a capacidade de referir-se a um objeto. Nesta seção procuraremos situar a noção de intencionalidade no contexto do dualismo/monismo, ressaltando a influência de Descartes nesse debate.

O intuito de Descartes nas *Meditações* pode ser descrito como uma busca pelos fundamentos do conhecimento científico. Para construir o edifício do conhecimento, à procura de uma verdade clara e distinta a partir da qual possa fundar tal construção, Descartes sugere a adoção de um método investigativo, a dúvida radical, que assim é considerada por equiparar o duvidoso ao falso.

Uma vez que normalmente nos apoiamos e partimos dos dados sensíveis e da nossa percepção do mundo para a solidificação do conhecimento, seguindo o curso do pensamento cartesiano, devemos assegurar-nos da (in)eficácia desses dados sensíveis quanto à construção do conhecimento. A análise dos dados

apreendidos através dos sentidos o conduz à seguinte conclusão: não há nada de seguro que possa ser conhecido se partimos do princípio de que o conhecimento resulta da experiência perceptiva. Como o filósofo aponta (sempre utilizando a primeira pessoa do singular) na *Primeira Meditação* (1973):

> Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (p. 118).

Para Descartes, pois, é preciso aplicar o método da dúvida radical de modo a desmascarar a suposta eficácia cognitiva dos nossos sentidos. Ao aplicar este método à experiência perceptiva como um todo (e não apenas àquelas evidentemente enganosas) Descartes abre mão, a princípio, do vínculo perceptivo com o mundo e enfrenta uma espécie de solipsismo metodológico. Este o encerra em si mesmo até de algum modo conseguir restaurar a possibilidade de conhecer verdadeiramente, isto é, até alcançar uma certeza **indubitável** que lhe permita reconstruir o edifício do saber.

Devemos ressaltar que, ao proceder desse modo, Descartes abre mão, inclusive, do estatuto cognitivo das experiências perceptivas relacionadas ao seu próprio corpo, dando início, assim, à ruptura que depois se efetivará entre as substâncias pensante e extensa. Ele dá prosseguimento à sua busca, avançando a investigação em direção às coisas das quais não pode duvidar, até dar-se conta de que, no momento em que duvida, depara-se com a certeza de sua própria existência enquanto ser pensante. Observa o filósofo que:

> ... após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo,* é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (1973, p. 125-6).

unesp

Assim, a partir dessa primeira certeza de seu empreendimento filosófico, Descartes sustenta a concepção de que os estados mentais revelam-se mediante a atividade introspectiva, independente do mundo físico, ao menos do ponto de vista metodológico.

Além disso, como Descartes aponta na *Sexta Meditação* (1973), as substâncias pensante e extensa, embora unidas e ligadas de algum modo, são distintas entre si e a primeira pode existir independentemente da segunda:

> ... embora eu tenha um corpo ao qual estou muito estritamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (p. 186-7).

Por mais que Descartes tenha procurado apontar que a união da alma (*res cogitans)* com o corpo (*res extensa*) compõe "... um único todo" (1973, p. 189) e, como observa Lebrun em nota explicativa desta passagem, por mais que consideremos que "... esta mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito...*" (Descartes, 1973, p. 190, nota 174), permanece o problema da relação substancial entre corpo e alma.

Em suma, segundo Descartes, espírito e matéria constituem duas substâncias distintas, heterogêneas. Essas duas substâncias distintas, uma material e outra imaterial, caracterizam o homem, distinguindo-o dos outros animais. O dualismo metafísico atribui à alma toda a atividade do pensar, enquanto que a realidade do corpo se limita aos movimentos produzidos por sua extensão. O problema decorrente da distinção entre a alma e o corpo pode ser assim formulado: uma vez estabelecida e verificada a união das substâncias material e

unesp

espiritual no homem, falta esclarecer de que modo se efetua a junção de elementos de natureza tão distintos, porém unidos.

Na *Sexta Meditação* (1973) e em *As paixões da alma* (1996), o filósofo pretende apontar a solução para a interação entre as duas substâncias no homem, quando sugere que a glândula pineal, o único órgão uno do cérebro, desempenha uma função unificadora das *res cogitans* e *res extensa*: seria uma espécie de sede da alma. Descartes aponta, como motivo de sua atribuição, além da unicidade, a mobilidade da glândula. Esta, como solução para o problema da interação mente/corpo, parece ter levado Espinosa a comentar, no prefácio a Parte V da *Ética,* e a indagar: "Que ele entende – por favor – pela união da alma e corpo? Que conceito claro e distinto tem ele – pergunto – de um pensamento estreitissimamente unido a uma parcelazinha de quantidade?" (p. 408-409).

A partir da idéia cartesiana da distinção entre substância extensa e substância pensante, formula-se o problema tal como o conhecemos, que denominaremos **dualismo cartesiano** ou **dualismo de substâncias**. Não obstante diversas tentativas, até então realizadas pelos filósofos modernos, de rever a distinção mente-corpo, sentimos ainda hoje suas conseqüências, uma vez que as diretrizes traçadas pelo cartesianismo dominaram os estudos da mente pelos séculos seguintes.

Convém lembrar que tanto o método cartesiano de investigação filosófica quanto as conclusões que Descartes estabelece sobre a natureza da mente marcaram e ainda marcam o modo de conceber-se os fenômenos mentais humanos. Assim, sua importância, inegável, não é abreviada ou subestimada pelas

unesp

críticas das leituras atuais. Devemos ter presente que o sistema cartesiano é constituído de tal forma que a distinção mente/corpo faz parte da estratégia metodológica do autor, atuando como uma das premissas iniciais, através da qual ele parte em busca de uma solução para o problema de fundar, adequadamente, o conhecimento.

Ainda que tivesse a proposta de fundar o conhecimento, não estando especificamente preocupado com características particulares da mente, como a intencionalidade, por exemplo, a formulação de Descartes, quanto à distinção mente-corpo, deixa como herança a concepção de mente contendo uma característica distinta do corpo.

A questão do dualismo se coloca, hoje, a partir da leitura feita do método e das soluções encontradas através do empreendimento cartesiano. Acreditamos que o problema da intencionalidade está inserido nesse contexto, conforme procuraremos apontar na seção 3 deste capítulo. Antes de iniciarmos a abordagem desse problema, núcleo central da dissertação, procuraremos apresentar, na seção seguinte, o debate entre as concepções dualista e monista da relação mente/corpo, focalizando nossa atenção na análise das críticas ao dualismo.

unesp

Seção 2 – A crítica ao dualismo de substância

Como apontamos brevemente na seção anterior, pensadores como Espinosa já denunciaram a fragilidade da concepção cartesiana, no que diz respeito à relação mente e corpo. Esse mesmo tipo de indagação se mantém constante na investigação filosófica contemporânea. Searle, por exemplo, argumenta que o "dualismo, sob qualquer forma, é hoje considerado fora de cogitação porque se admite que é incompatível com o enfoque científico global" (1997, p 9-10).

Na tentativa de encontrar uma maneira de solucionar ou compensar o problema legado por Descartes, surgiram várias concepções monistas de análise científica da mente. São consideradas monistas materialistas aquelas concepções que, apoiando-se nas contribuições da ciência contemporânea, enxergam a mente como indissociável dos processos corporais que com ela se identificariam ou que seriam sua causa. Mas, podemos incluir entre as teorias monistas um certo tipo muito particular de dualismo, conhecido como **monismo anômalo** ou **dualismo de propriedades**. Sua proposta considera a existência de duas propriedades diferentes em uma mesma e única substância, de modo que a mente tem propriedades diferentes das propriedades materiais. Por esse motivo, a mente, segundo Davidson (1980), por exemplo, deve ter uma linguagem apropriada para descrever suas intrincadas características.

Conforme expõe Dupuy (1996), pode-se dizer que, do ponto de vista ontológico, só haveria **eventos físicos** e que os eventos mentais seriam idênticos

unesp

aos eventos físicos. Tal relação de identidade não se daria entre classes, ou tipos, de eventos mentais e classes, ou tipos, de eventos físicos. Como essas classes são constituídas pelas propriedades dos eventos a que fazem referência, o **monismo ontológico** só diria respeito aos eventos (ou indivíduos particulares) reais, mas, o mesmo, se combinaria com um **dualismo de propriedades**.

Surgiria aqui o seguinte problema: se quisermos dar uma explicação causal de um evento mental e o fizermos em termos de conceitos ou propriedades mentais, tal explicação só teria um valor **intensional**[1] e, portanto, ela não instanciaria nenhuma lei determinista no sentido da física. O problema consiste, em última instância, em que, para Davidson, a relação causal é extensional e sustentada por uma lei da física. Conseqüentemente, qualquer explicação em termos de propriedades mentais não faria intervir o mental como mental.

Contudo, uma mudança maior na perspectiva dos filósofos da mente, quanto ao seu objeto de estudo, tornou-se fundamental e inevitável. Com efeito, a filosofia da mente contemporânea, 'naturalizando[2]' sua perspectiva de análise, passou a considerar a mente como um objeto público que pudesse ser submetido às condições intersubjetivas de teste, a fim de obter-se definições e apurar-se propriedades passíveis de reconhecimento público, como pertencentes à mente. Tais mudanças foram observadas principalmente a partir do início do século XX, com a intenção de nos fornecer uma teoria da mente que possuísse validade científica.

---

[1] Sobre intensão, ver capítulo 1, seção 3.
[2] Naturalizar no sentido de investigar a partir dos pressupostos das ciências naturais, tomadas como modelo de objetividade científica.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Consideramos o século XX como um campo fértil para o desenvolvimento de três sucessivas perspectivas monistas sobre a mente: o behaviorismo, o materialismo e o funcionalismo. Tais empreendimentos contêm algumas características em comum, como a reiterada busca pela abordagem científica do fenômeno mental. Esses empreendimentos buscam aplicar as diretrizes experimentalistas das ciências naturais, as condições intersubjetivas de teste, cujo modelo era a física, a todo tipo de fenômeno, mesmo àqueles que até então pareciam resistir a esse tipo de abordagem, como o estudo da consciência e da intencionalidade. Segundo Searle (1997), essas tentativas podem ser vistas como momentos de um mesmo movimento materialista.

Em suma, a diretriz atualmente dominante nos estudos da filosofia da mente e, como veremos, da ciência cognitiva, é constituída pela reiterada tentativa de explicar a mente a partir de uma explicação sobre eventos físicos.

Concordantes com os critérios de objetividade científica que se impuseram fortemente na pesquisa científica, os behavioristas procuravam limitar os processos mentais em objetos que pudessem ser publicamente observáveis. Dessa maneira, a meta do **behaviorismo psicológico** ou **metodológico** era a realização empírica desta redução, constituindo-a numa hipótese de trabalho científico. O behaviorismo sustenta a hipótese de que a psicologia, enquanto ciência, deve consistir na busca pela compreensão das correlações entre estímulos (externos) e comportamento. A ele foi acrescentada uma nova versão, conhecida como **behaviorismo lógico,** surgida da constatação de que um tal programa científico não seria válido sem uma redução completa dos fenômenos psicológicos

unesp

a comportamentos observáveis. Esses novos behavioristas (Hempel, 1980) propuseram uma epistemologia que procurava validar a pretensão de identificar a mente ao comportamento, afirmando que os termos mentais poderiam ser definidos (ou traduzidos) em termos de comportamentos, afastando para longe do vocabulário científico os termos de origem mentalista, ou seja, aqueles oriundos do vocabulário psicológico tradicional, tais como consciência, intencionalidade, estados mentais.

Seguiu-se a isto o **materialismo**, também conhecido como teoria da identidade mente/corpo ou mente/cérebro, defensor de uma identificação contingente entre estados mentais e estados cerebrais. Nessa abordagem há uma variação marcante de propostas, desde aquelas que negam a existência de fenômenos mentais como consciência, intencionalidade, até versões menos radicais que procuram 'naturalizar' os estados mentais, enxergando sua origem causal em processos neurofisiológicos.

Filósofos considerados materialistas como Place e Armstrong foram os primeiros a apontar a tese da identidade mente/cérebro como uma hipótese científica (Place, 1996). Esses filósofos não ignoravam, entretanto, o problema decorrente da redução dos fenômenos mentais a uma base puramente física. A perspectiva dominante desses estudos era a de que, embora ainda desconhecida, deveria haver uma maneira de reduzir esses fenômenos a uma base física, desfazendo os supostos mistérios em torno dos mesmos que o senso comum e a psicologia popular frequentemente lhes conferiam.

unesp

Consideramos fisicalista a perspectiva que sustenta, na filosofia das ciências, que o vocabulário da física é o único com validade científica e, por isso deve ser empregado em todos os campos do conhecimento. Assim, o fisicalismo defende a tese de que a cientificidade depende principalmente de se fundamentar, enquanto um modelo, a sintaxe da linguagem da física. A problemática semântica se faz presente como preocupação com os procedimentos capazes de justificarem os termos e as proposições da linguagem observacional. Esses procedimentos, supostamente, fazem referência direta a entes e estados de coisas no mundo.

A mais recente tentativa de abordagem do fenômeno mental é o **funcionalismo**, considerado hoje como a principal corrente sobre o estudo da mente. Sustenta a tese de que os estados mentais dependem muito mais das suas funções específicas do que do tipo de organização da sua matéria, não apresentando, os estados mentais, propriedades especiais. Assim, um estado neurofisiológico pode ser considerado estado mental devido à sua função. Dessa forma, os estados mentais podem ser definidos e caracterizados pela *função* que exercem num organismo ou sistema.

Segundo Searle, de acordo com os funcionalistas, "... falar de estados mentais é simplesmente falar de um conjunto neutro de relações causais" (1997, p. 64). Essas relações poderiam, em princípio, ser reproduzidas em quaisquer sistemas, desde que estes dispusessem das propriedades para causar os estados mentais, independentemente de qual seja o substrato sobre o qual ele se dá. Assim, exemplifica Searle (1997),

unesp

> ... um sistema feito de pedras ou latas de cerveja, se tivesse as relações causais corretas, deveria ter as mesmas crenças, desejos etc. que nós temos, porque tudo o que existe são crenças e desejos. (p.15).

Partindo desse princípio, o funcionalismo se considera neutro em relação ao fisicalismo ou dualismo. Uma vez que afirma, no entanto, que todo fenômeno mental pode ser instanciado a partir de uma base puramente física, ele não é incompatível com o fisicalismo.

Uma variável desta versão é o **funcionalismo computacional**, inicialmente formulado por Putnam (1980). Aqui, não obstante as várias nuanças de posicionamento, podemos situar a intenção comum de identificar os estados mentais à estrutura funcional de um programa de computador. Esse funcionalismo considera a mente como uma caixa preta, a qual é abordada em termos de inputs informacionais e da atividade funcional que os converte em informações de saída ou outputs.

Uma série de objeções foi levantada contra o funcionalismo, entre as quais algumas que apontam para o fato dessa perspectiva não considerar características intrínsecas do fenômeno mental, tais como as qualidades (*qualia*[3]) das nossas percepções. Searle (1987) procurou refutar a abordagem funcionalista da mente com o argumento do quarto chinês[4], através do qual enfatiza a

---

[3] Os *quale* designam, habitualmente, propriedades qualitativas dos estados mentais.

[4] O argumento do quarto chinês ilustra a objeção de Searle à vertente funcionalista e, em especial, à chamada Inteligência Artificial Forte, cujos alicerces podem ser encontrados no funcionalismo computacional. Trata-se de uma experiência intelectual concebida pelo autor, que tem a seguinte estrutura: "Basta imaginar que alguém que não entende nada de chinês seja trancado numa sala com uma porção de símbolos chineses e um programa de computador para responder perguntas em chinês. O input para o sistema consiste em símbolos chineses em forma de perguntas; o output do sistema consiste em símbolos chineses em resposta às perguntas. Podíamos supor que, de tão bom o programa, as respostas às perguntas fossem indistinguíveis daquelas de alguém que tivesse o chinês por língua materna. Mas, não obstante, nem a pessoa que está dentro da sala nem nenhuma outra parte do sistema entende literalmente chinês; e, porque o computador programado não tem

impossibilidade dos atuais modelos computacionais, que operam apenas num plano sintático, contemplarem o aspecto semântico do discurso. A sintaxe, enquanto conjunto estruturado de regras, permite uma abordagem computacional cujos resultados não são desprezíveis e, no entanto, para Searle sua atividade não consegue nem ao menos se aproximar da atividade humana consciente.

Searle adota uma posição discordante em relação à corrente fisicalista, quando preserva as idéias de consciência, intencionalidade e subjetividade na consideração dos estados mentais. Ao admitir a existência destas entidades, no entanto, ele enfatiza que não está aceitando os aparatos do dualismo cartesiano para garantir fenômenos do tipo consciência e intencionalidade. Searle parece estar sempre criticando a influência da investigação cartesiana na atual filosofia da mente, como que atribuindo a Descartes uma certa responsabilidade pelo estado atual de confusão em que estas encontram-se, graças a seu método de análise que instaura uma objetividade na pesquisa científica, já que nos deparamos hoje com teorias fisicalistas que procuram, antes de tudo, eliminar qualquer traço de subjetividade do estudo da mente. É como se a partir do estabelecimento da teoria cartesiana, os estudos a respeito dos fenômenos mentais tivessem que esclarecer que não estão se referindo a elementos subjetivos, os quais o dualismo evoca, segundo Searle, o que acaba levando a um terror de se cair no dualismo cartesiano:

---

nada que esse sistema não tenha, o computador programado, como computador, também não entende chinês." (1997, p. 69)
A conclusão sugerida por Searle é que, como o programa do computador estrutura-se em bases meramente formais ou simbólicas, ele não consegue reproduzir ou simular conteúdos semânticos (entendidos aqui como significado, compreensão, atribuição de sentido), que são propriedades essenciais da mente humana.

unesp

> A falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, "mental" e "física", são tão ameaçadoras para nós e têm uma história tão execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar a cartesianismo. (1997, p. 23)

Como conceito central da proposta cartesiana está a idéia de alma, a qual não é pública, nem observável, de modo que sua existência não pode ser provada empiricamente, conforme se esperaria segundo as regras de cientificidade vigentes.

Searle, como a grande maioria dos filósofos atualmente, não aceita os pressupostos que fazem parte da teoria cartesiana. No seu ponto de vista, muitas vezes os filósofos ou cientistas adotaram uma das várias formas ou manifestações do monismo fisicalista, como pressuposto em seus estudos, por 'receio' de caírem no dualismo cartesiano. Esse receio ocorre por causa das características que o dualismo confere à mente: imaterialidade, eternidade, intangibilidade. Os cientistas, não querendo aceitar esse tipo de abordagem da mente, preferiram abdicar dela e desenvolver suas teorias desconsiderando essas características e os demais aspectos relacionados à subjetividade da mente, fundamentais ao homem segundo Searle.

Para Searle, as tendências dominantes – e equivocadas – das propostas fisicalistas de solução para o problema mente-corpo, devem-se a uma leitura ingênua dos grandes êxitos das ciências físicas contemporâneas, manifestadas pelas diversas correntes supra citadas e suas respectivas tentativas de eliminar ou subestimar a especificidade dos estados mentais. Em particular, o tratamento dado à subjetividade, no estudo da filosofia da mente contemporânea e

da ciência cognitiva, é um sintoma dessa tendência equivocada, tratamento esse assim exemplificado por Searle:

> ... na filosofia da mente, fatos óbvios sobre o mental, tais como o fato de que todos nós realmente temos estados mentais subjetivos conscientes, e que estes não são suprimíveis em favor de qualquer outra coisa, são rotineiramente negados por muitos, talvez pela maioria dos pensadores avançados do assunto. (1997, p. 10)

A relutância dos filósofos da mente e dos cognitivistas em lidar com a subjetividade, considerada como um tópico inadequado para a investigação científica, é parte desse persistente 'anseio objetivante' dos materialistas. A subjetividade parece ser inaceitável quando se trata de caracterizações científicas, principalmente porque essas caracterizações se baseiam em observações e testes empíricos e sempre o fazem, segundo Searle (1997), focalizando o ponto de vista da terceira pessoa como o único cientificamente aceitável.

A observação da subjetividade da consciência é impossível, porque "onde está envolvida a subjetividade consciente, não há distinção entre a observação e a coisa observada" (Searle, 1997, p. 143-144). O ponto de vista do qual devemos partir, em sua opinião, é sempre o da primeira pessoa, do '*eu*'. Normalmente, a investigação científica é feita em torno de outras pessoas, na medida em que o objeto de estudo deve ser analisado *de fora*, para que essa análise tenha assegurada a imparcialidade necessária às abordagens científicas. Mas, continua ele, "... é importante enfatizar que o que estamos tentando atingir ao estudarmos outras pessoas é precisamente o ponto de vista da primeira pessoa. Quando estudamos *ele* ou *ela*, o que estamos estudando é o *eu* que é ele ou ela." (p. 34).

unesp

A visão searleana a respeito da postura que nos parece apropriada na análise dos estados mentais mostra-se concordante com a proposta do presente trabalho. Nosso propósito inicial, conforme anunciamos, é investigar o problema em que um aspecto da imagem que fazemos de nossa relação com os objetos, a intencionalidade, parece não ter lugar dentro de uma descrição pretensa e absolutamente científica do mundo e, nesse sentido, nos aliamos à posição de Searle.

Em resumo, sugerimos nesta seção que a herança cartesiana, deixada aos filósofos da mente contemporâneos, reside na busca de seu conhecimento seguro e objetivo. No entanto, esse método não parece ser apropriado ao estudo da mente, uma vez que ele exclui, entre outros, os seus aspectos subjetivos. Na próxima seção, situaremos o problema da intencionalidade no contexto da filosofia da mente tradicional.

unesp

Seção 3 – O problema da intencionalidade

Uma vez situado o debate entre algumas concepções filosóficas acerca da natureza da mente e de sua relação com o corpo, passaremos, nesta seção, a analisar como se coloca a questão da intencionalidade e por que ela é problemática. Em poucas palavras podemos dizer que intencionalidade, no seu sentido mais tradicional, é caracterizada como a qualidade de um ato mental na sua referência a um objeto. Esta noção foi inicialmente empregada em relação às atividades práticas, no sentido em que intenção designa o referir-se da atividade prática ao seu objeto. Não devemos esquecer, entretanto, da sua longa história na filosofia.

Antes, contudo, de iniciarmos uma análise da intencionalidade, julgamos importante fazer referência a outros significados desse termo. Podemos identificar dois sentidos para *intenção*. Um deles é muito utilizado pelo senso comum, é o significado mais conhecido: intenção enquanto substantivo que designa propósito, desejo ou vontade, cuja grafia é idêntica à *intenção* no sentido filosófico, que designa referência de um ato mental.

Outro caso, um pouco mais complexo, é o do falso cognato intensão, com-s, mais utilizado no sentido lógico, como o oposto de extensão, termo que muitas vezes está correlacionado com a *intenção*. A intensão-com-s pode ser caracterizada, segundo Searle, como uma propriedade de certa classe de sentenças, enunciados e outras entidades lingüísticas (1995, p. 31). Neste contexto, quando olhamos para alguma classe ou conjunto de coisas, podemos considerar essa

unesp

classe ou conjunto do ponto de vista intensional ou extensional. Se estivermos nos referindo às propriedades que definem um objeto, enquanto pertencente a esta certa classe, nosso olhar está dirigido a esse conjunto de coisas pelo ponto de vista intensional. Se estivermos nos referindo à classe ou ao conjunto inteiro, como um todo, estamos olhando pelo ponto de vista da extensão. Em suma, consideramos intensão (com-s) uma maneira de apresentar elementos da extensão, uma vez que esta designa todos os elementos agrupados sob um determinado conceito.

As relações de dependência entre intensões e extensões são tais que diferenças nas extensões permitem diferenças nos conteúdos (ou intensões), mas não vice-versa. Isto é, as extensões determinam a adequação de intensões diferentes. Assim, dois termos diferentes que tenham a mesma referência são intersubstituíveis. Vejamos o famoso exemplo de Frege: para a extensão *Planeta Vênus*, temos as intensões *estrela da manhã* e *estrela da noite*. A extensão é fixa, mantém seu referente, isto é, o planeta Vênus será sempre ele mesmo e não uma outra coisa. Suas formas intensionais, no entanto, podem sofrer alterações com o tempo, uma vez que a intensionalidade é passível de mudanças. Atualmente, as intensões para *Planeta Vênus* são *estrela da manhã* e *estrela da noite*, mas isso não é fixo, não é necessário que seja sempre assim. A intensão depende do contexto, para que se infira o significado.

Por outro lado, o significado de *intenção* no sentido substantivo está incluído na teoria da intencionalidade-conceito, como uma das formas desta, juntamente com outros estados mentais do tipo crença e desejo.

unesp

Como conceito, *intenção* surge inicialmente através das discussões dos escolásticos, principalmente a partir de Tomás de Aquino (1996). Ele, no entanto, não relacionava seu significado diretamente com a questão do conhecimento, com o modo pelo qual adquirimos ou lidamos com o que se conhece. Na parte das suas obras que trata das questões da moral, Tomás de Aquino se refere aos atos da Vontade. Segundo ele, a intenção pertence primariamente e principalmente àquilo que se dirige para um fim. Considerando-se o fim a alcançar, encontramos um desejo do bem que é apresentado ao espírito, embora, por si só, esse desejo seja ineficaz. A intenção torna eficaz esse bem. Nesse sentido, a intenção pode ser considerada como sendo o Ato da Vontade, enquanto meio para atingir um determinado objetivo (ou intenção de atingir um objetivo). Santo Tomás considerava a intenção como semelhante à 'coisa pensada'.

Já a escolástica medieval reduziu a intencionalidade a uma mera referência a um objeto e, por muito tempo, ela não teve outra utilização. Somente no séc. XIX (1874) Brentano recuperou essa idéia para considerá-la característica dos fenômenos psíquicos, como uma atividade central da consciência. Desde então, não obstante as diferentes interpretações acerca desse conceito, ele passou a significar, habitualmente, um tipo de direcionalidade.

Brentano (1995), cuja obra filosófica tem pouca divulgação em nossos dias, pode ser considerado, não obstante, um pensador de grande significação, seja pela conceituação de intencionalidade ou, sobretudo, como precursor da fenomenologia. Para ele, a intencionalidade consistia numa

unesp

direcionalidade ou referência da consciência a um objeto ou conteúdo imanente à mesma. No entanto, Brentano aderiu ao realismo aristotélico quanto à atribuição de existência às coisas do mundo exterior à consciência (Garcia-Rosa, 1990).

O conceito de intencionalidade pode, ainda, ser descrito como um critério que caracteriza e distingue os fenômenos psíquicos em sua realidade própria. O termo foi adotado por Brentano e mais tarde também por Husserl.

Uma vez que os fenômenos psíquicos se distinguem essencialmente da realidade restante, deve haver um critério que justifique essa distinção. Desse modo, por exemplo, podemos dizer que os fenômenos que pertencem ao domínio físico podem ser vistos como resultantes de causas exteriores aos próprios fenômenos. A sombra de uma árvore no chão resulta da iluminação, da sua posição em relação ao chão e ao sol, das características e capacidades refletoras do chão. Este modo de explicação, causal, não é passível de aplicação aos fenômenos psíquicos. Um fenômeno é psíquico quando apresenta o critério da intencionalidade.

Os fenômenos psíquicos tais como juízos, percepções, representações, atos emocionais, entre outros que se tornam conscientes através da percepção, são caracterizados por uma *intenção*, na medida em que visam objetos que estão *fora* da consciência. A intencionalidade, neste contexto, pode ser enunciada como um critério que caracteriza e distingue os fenômenos psíquicos em sua realidade própria. Esta caracterização é considerada uma das grandes idéias de Brentano. O que a particulariza é o pressuposto de que fenômenos mentais referem-se sempre a algo fora deles mesmos; a consciência sempre aponta

unesp

para um objeto externo a ela. Esta é uma importante característica do pensamento brentaniano que será herdada por Husserl (1996) e outros defensores da fenomenologia, como Merleau-Ponty (1971), por exemplo.

Intencionalidade é a referência intrínseca do fenômeno a algo que se situa fora dele (fenômeno) e constitui, portanto, uma característica diferente daquelas encontradas nos fenômenos físicos. Os fenômenos psíquicos podem ser classificados, segundo Brentano, conforme as características da sua *intencionalidade*, isto é, da sua referência ao objeto. Diz Brentano: "Na representação, algo é representado, no juízo algo é admitido ou rejeitado, no amor, no ódio, no desejo, algo é respectivamente amado, odiado, desejado etc." (citado em Husserl, p.200).

Brentano considera a representação como sendo o ato mesmo de representar, enquanto que representar é, segundo sua concepção, sinônimo de aparecer – aparecer na consciência. Tanto uma representação mental tem uma referência intencional para o objeto representado, como um sentimento de prazer faz referência para o objeto que suscita o prazer. Os atos de representação se referem a um 'objeto imanente' e são atos intencionais. Mas sua intencionalidade, ou seja, sua referência ao objeto, é diferente para cada um desses atos. Esta referência intrínseca de um fenômeno para algo fora de si é constitutiva do dado psíquico e não pode caracterizar outros tipos de fenômenos (físicos).

A consciência intencional para Brentano indica algo que pode ser real ou irreal, mas nunca falso ou verdadeiro. Assim, por exemplo, de uma árvore ou de um anjo, podemos dizer que são reais ou irreais, mas não podemos afirmar

unesp

que a árvore é verdadeira e o anjo falso, ou vice-versa. Como diz Merleau-Ponty (1971), não podemos constituir ou construir as coisas no mundo, só descrevê-las, no sentido que aquilo que é percebido é *encontrado*, já está dado, não é *feito*.

Nesta breve caracterização do pensamento brentaniano, podemos identificar um aspecto particularmente importante quanto à sua definição de intencionalidade, qual seja, a sua característica *relacional*, que, como tal, não pode ser reduzida a um estado cerebral. Intencionalidade neste sentido pode ser definida enquanto *relação* da consciência a algo. Para que um discurso tenha sentido é necessário que sempre se indique a que se está referindo. Não se pode, por exemplo, dizer simplesmente 'eu imagino' ou 'eu julgo'. Segundo Brentano, é preciso que se diga 'eu imagino algo', bem como 'julgo algo ou alguém'. Este sentido de relacionalidade é o de ser relativo a algo, aquele do qual podemos dizer que uma pedra, por exemplo, não tem. A pedra assenta-se sobre si mesma, ou seja, não precisa estabelecer com o outro uma relação de alteridade, não precisa perceber o outro. Ao contrário do que acontece com os fenômenos psíquicos, que parecem não ter sentido se estiverem contidos, assentados sobre si mesmos, sem estabelecer essa relação de alteridade (Stegmüller, 1977). Nesse contexto, Brentano diz que a intencionalidade não assemelha-se com as coisas no mundo físico, por isso é própria dos fenômenos psíquicos. Esta característica da intencionalidade como alheia ao mundo físico parece ter se mantido ao longo da história, embora recentes posições na filosofia da mente questionem, de alguma maneira, essa visão, como é o caso, por exemplo, da tentativa de naturalizar a intencionalidade por parte de Dennett (1997), a qual abordaremos no capítulo 2.

unesp

Assim, como no caso da intencionalidade, Brentano (1995) julga que existem outros fenômenos cujas características somente incluem-se no domínio psíquico, ou seja, não encontram correlatos nos fenômenos físicos. É o caso, por exemplo, dos atos do juízo, dos movimentos afetivos, das sensações. As sensações, um aspecto constituinte da consciência, foram privilegiadas na interpretação de Brentano (p. 85). Ele distingue três elementos na sensação: ato, conteúdo e objeto. A sensação é fundamentalmente uma ocorrência relacional, em que um sujeito 'percebe' um objeto (tem consciência, no sentido em que toma conhecimento deste objeto). Essa percepção (ou conhecimento) expressa a relação entre o sujeito e o objeto, caracterizando as ocorrências mentais como relativas, na medida que se relacionam a algo. Segundo esse raciocínio, os dados apreendidos pelos sentidos trazem consigo um conhecimento, que, por sua vez, consiste na percepção do que se pode chamar 'dado sensível'.

Pela ótica da postura brentaniana da intencionalidade, o referir-se a algo externo a si mesmo constitui a marca do pensamento intencional. Esta postura indica que devemos olhar separadamente para os fenômenos que nos aparecem, de acordo com as marcas deixadas através das sensações.

Conforme procuraremos argumentar nos capítulos seguintes, o problema mente–corpo se desfaz aqui apenas aparentemente. A pergunta que se coloca é: a ótica brentaniana da mente resolveria o problema da relação mente-corpo, enunciada na filosofia? A tentativa de resposta ao problema da relação mente-corpo, formulada pelo viés da intencionalidade, é a proposta que abordamos no capítulo 2.

unesp

Capítulo 2

Intencionalidade

Apresentação

Uma vez delineado o panorama filosófico que permeia a discussão sobre a intencionalidade, passamos a caracterizá-la segundo a perspectiva de Brentano, Husserl e Searle. O objetivo deste capítulo é expor o problema da intencionalidade, aprofundando-nos na sua caracterização através da exposição de duas abordagens encontradas em diferentes períodos da história da filosofia. O problema da intencionalidade é compreender em que consiste a *relação* verificada entre estado mental e as coisas acerca das quais esse estado se constitui.

Na seção 1, retomamos a discussão sobre a intencionalidade, tal como enunciada por Brentano, analisando, agora, seu contexto segundo a interpretação da fenomenologia husserliana. Na seção 2, oferecemos uma caracterização contemporânea da intencionalidade, através da exposição das idéias de Searle. Na seção 3, apresentamos um estudo da teoria dos atos de fala searleana, procurando estabelecer um paralelo entre esta e sua concepção sobre a intencionalidade.

unesp

Seção 1 – A interpretação husserliana da intencionalidade

Conforme vimos na seção anterior, Brentano julgou que o objeto da intencionalidade pudesse ser indiferentemente real ou irreal, à medida que o objeto a que se está relacionado através da consciência não precisa existir fisicamente. Nesse sentido, o termo 'relação' que está na definição brentaniana não deve ser entendido como se fosse uma relação entre dois entes necessariamente existentes no mundo real. Basta que exista uma das partes, a saber, o agente psíquico, para que se estabeleça a relação. Assim, por exemplo, quando pensamos em unicórnios ou outros seres imaginários, o nosso pensamento não deixa de ter um objeto, ainda que seja imaginário.

Os objetos do mundo real, dos quais Brentano não questiona a existência, deixam na mente uma impressão. Quando os objetos intencionais se referem a essa impressão, que está no conteúdo mental do sujeito, pode-se dizer que esta é uma referência indireta, na medida em que depende da formulação do sujeito, já que se refere ao modo como este apreendeu o objeto do mundo. Desse modo, os objetos intencionais podem fazer referência diretamente às coisas do mundo e, neste caso, estarão referindo-se diretamente a um objeto real, mas podem também referir-se aos objetos da imaginação, constituídos a partir das impressões apreendidas pelos sentidos, indiretamente. Se este for o caso, da referência indireta, não estaremos nos referindo aos objetos do mundo, mas sim, à uma construção da mente.

unesp

Nesse sentido, Brentano não nega a existência dos objetos reais; o objeto intencional pode referir-se a um objeto real, diretamente. Mas pode também se referir aos objetos da imaginação. Neste caso, trata-se de uma referência indireta, pois a *intencionalidade* não passa pelo objeto real, não se dirigindo para o mundo, mas para um conteúdo mental.

Uma vez estabelecida a definição de intencionalidade como uma relação entre um estado mental e as coisas acerca das quais esse estado se constitui, o problema da intencionalidade situa-se na tentativa de compreensão da natureza dessa relação. Vejamos em que consiste o tratamento husserliano para este problema.

Husserl (1996) inspira-se nas idéias de Brentano, aceitando a noção de intencionalidade como a definição da própria relação entre o sujeito e o objeto da consciência em geral.

Nas *Investigações lógicas*, Husserl afirma:

> ...A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência em sentido grave e concordante em indicar a corrente de consciência como unidade de consciência. (p. 207)

Husserl, embora herdeiro das idéias de Brentano, criticava a psicologia empírica na qual, segundo ele, seu mestre se apoiara. A luta contra esse psicologismo é um dos propósitos da fenomenologia husserliana, que considerava a lógica completamente independente da psicologia. Na sua crítica ao psicologismo, Husserl julga as coisas do mundo não como resultado de leis inerentes ao pensar. Nesse sentido, os dados do mundo natural e mesmo aqueles

unesp

resultantes da capacidade intelectual humana, como os números, não são fundamentados por quaisquer objetos de natureza psicológica.

Através do seu método fenomenológico, Husserl procura mostrar a pureza que julga existir nas leis lógicas, sobre as quais poderia ser fundamentada a filosofia, enquanto uma ciência rigorosa, segundo o modelo matemático. O método fenomenológico consiste na consideração ou reconsideração de todos os conteúdos da consciência. Essa consciência deve ser uma consciência fenomenológica, ou seja, deve se ater ao dado, ao fenômeno, entendendo por fenômeno o modo do objeto se apresentar à consciência (von Buggenhagen, 1965). A consciência não é algo integrante ao mundo das coisas, não é um fato observável; a consciência é estabelecida como um processo, no ato de constituir significações, dando sentido ao mundo das coisas. Essas coisas são o correlato da consciência, são aquilo que é visado por ela e dela recebe significado. A fenomenologia pode ser entendida enquanto método para a descrição das coisas no mundo, do jeito como elas são, tal como se apresentam.

Nesse contexto, entende-se que o sujeito dessa consciência não é meramente um ser do mundo, mas aquele que permite o nascimento deste mundo – seu aflorar – na medida em que as coisas só existem, significativamente, quando o sujeito se apercebe delas. Assim, o sujeito deve ser possuidor de uma consciência intencional, uma vez que toda consciência visa algo que não é a própria consciência e que não pode estar contido nela (Stegmüller, 1977). Husserl fala de uma consciência que não está fechada 'dentro' do sujeito, mas direcionada para fora, como movimento. Essa consciência, *intencional*, é como se fosse um

unesp

raio que clareia o que está 'lá', algo que, partindo do sujeito, ilumina aquilo que se constituirá no seu mundo, focalizando esse mundo. A realidade do mundo pode ser considerada o correlato intencional da consciência.

Como, senão através da intencionalidade, essa consciência poderia se referir ao mundo, se relacionar com as coisas no mundo? É da intencionalidade a responsabilidade de vincular consciência e mundo. Nesse sentido ele ressalta o caráter de direcionalidade dos estados intencionais. A consciência, segundo Husserl, tem seu papel reconhecido não pelo que possui ou contém do mundo, mas para o mundo ao qual se dirige. Essa consciência intencional, originária do sentido, tal como estabelecido por Brentano, apresenta ainda uma característica fundamental, mantida por Husserl, qual seja: ela nada perde da complexidade desses objetos do mundo. Uma vez originária do sentido, essa consciência permanece apta para apreender os dados tais como estes se apresentam, acompanhando sua evolução. (Husserl, 1996, p.34-6).

Husserl coloca o mundo natural em suspensão, 'entre parênteses' *(epoquê)*. Tal postura não reflete nem um ceticismo, nem o desejo de negar os dados do mundo. A *epoquê* faz parte da sua metodologia para apreender as coisas do mundo: é preciso quebrar a familiaridade com elas, suspendendo o relacionamento do homem com os elementos do mundo para que elas apresentem-se tais como são.

A distinção da visão husserliana em relação a outras que, aparentemente, seguiram um caminho similar, é que neste caso a suspensão não significa uma negação. A idéia, demasiadamente sintetizada aqui, é suspender a

realidade do mundo, entender a consciência, a consciência intencional e esperar a realidade concreta surgir, pois somente como decorrência desse entendimento é que o mundo exterior vai se revelar *em pessoa*, como diz Husserl. Ou seja, trata-se de colocar a fenomenologia antes das crenças e do juízo, a fim de poder explicar os fenômenos como dados da consciência. O que surge com essa suspensão é a consciência intencional atuante, diante da qual o mundo apresenta-se, revela-se.

Segundo a fenomenologia husserliana, devemos entender primeiramente como a consciência opera e estrutura-se, para depois, num próximo passo, entender sua relação com o mundo, esse mesmo que estava em suspenso durante a investigação da consciência. Retomando o que foi exposto, para tornar clara a relação entre suspensão das coisas do mundo e sua retomada pela intencionalidade, temos que, se por um lado, não é o mundo que determina a consciência, por outro, não é ela que contém ou determina esse mundo. Não é a consciência que possibilita a existência das coisas, mas é através dela que nos relacionamos com essas coisas e é para essas coisas no mundo que a consciência, intencional, se dirige. Todos os objetos dos quais a consciência é consciente são objetos intencionais.

A intencionalidade, no âmbito da fenomenologia, é aceita como a característica fundamental da consciência, permanecendo assim em boa parte da filosofia contemporânea. Talvez esta sua caracterização tenha sido, em parte, responsável pelo seu 'abandono' por certas posições da filosofia da mente contemporânea, como aquelas representadas pela vertente materialista. A intencionalidade não era abordada com grande ênfase pela filosofia da mente e, a

não ser pelos fenomenologistas, ficou fora dos grandes temas de discussões contemporâneas. Quando se tem em mente um padrão objetivo de pesquisa, baseado no modelo das ciências naturais, a análise de um conceito fundamentado como característico da consciência não parece ser de desenvolvimento promissor, uma vez que sequer chegamos a um consenso sobre a definição de consciência.

Enquanto característica da consciência, a intencionalidade é o referir-se ou reportar-se do ato de consciência a outra coisa, a alguma coisa que não é a própria da consciência. A intencionalidade define, para Husserl, a natureza da consciência em geral, a qual, por isso, é um transcender que constitui uma *relação* com o próprio objeto em pessoa (ele mesmo) e não com uma imagem sua ou representação. Nesse sentido, a relação do sujeito com o objeto não é psicológica: não se encaixa numa realidade específica, como a alma, mas é de natureza lógico-transcendental, é uma possibilidade que define o modo de ser da consciência. A consciência, nesse sentido, significa para Husserl (1996) uma relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto, mais precisamente, uma relação na qual o objeto se dá como tal para uma consciência. (p. 62-4).

Husserl procura com essa caracterização responder ao problema da intencionalidade, definindo a natureza da relação estabelecida entre estados mentais e as coisas que os constituem enquanto tal. O filósofo julga, em última instância, que a chave para entender o mundo está no homem, entendido como sujeito transcendental.

Percebe-se atualmente certa celeuma entre as diversas leituras de Brentano e Husserl, advindas de prováveis divergências na interpretação de seus

unesp

trabalhos que, no entanto, não serão privilegiadas nesta investigação, tendo em vista seu objetivo. Nosso propósito, através desta breve exposição geral das teorias desses autores, é situar a análise da intencionalidade numa discussão tradicional na filosofia, indicando algumas das várias interpretações possíveis e as tênues delimitações, não só entre teorias de autores diferente, mas entre as diferenças dentro da própria noção de intencionalidade.

Na próxima seção, apresentamos a posição de Searle sobre a intencionalidade, na tentativa de recuperar a análise dessa concepção que tanto enriqueceu a filosofia tradicional, mas que parece ter se perdido nas análises contemporâneas da filosofia da mente e daquelas desenvolvidas pelos estudos dos cognitivistas.

unesp

Seção 2 – A caracterização da intencionalidade realizada por Searle

Em *A redescoberta da mente*, Searle (1997) expõe sua solução ou hipótese explicativa para o 'velho' problema da relação mente-corpo, qual seja, o naturalismo biológico, que apresenta a seguinte tese fundamental: os fenômenos que ocorrem na nossa mente são processos biológicos tão naturais como a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática, resultantes de um processo evolutivo natural, causados por processos neurofisiológicos cerebrais de nível inferior, mas a eles irredutíveis (p. 7).

Através dessa explicação, Searle pretende difundir a idéia de que não é preciso recorrer ao argumento teológico cartesiano para preservar nossos fenômenos mentais e, tampouco, é necessário eliminar ou reduzir os mesmos a fim de se manter dentro dos padrões de cientificidade vigentes. Por padrões de cientificidade Searle entende uma visão de mundo completamente objetiva, mesmo quando essa objetividade mostra-se incompatível com nossas experiências cotidianas. Como conciliar nossa visão de mundo particular, de seres conscientes, dotados de intencionalidade, com a visão de mundo mecânica apresentada pela ciência? Ou seja, podemos nos basear em modelos computacionais de simulação de certas capacidades cognitivas como possíveis imagens da nossa vida mental? Este posicionamento vai permear toda a concepção searleana da intencionalidade.

Segundo ele, o problema com as atuais teorias acerca da mente é que elas não conseguem explicar o fato evidente de que os estados mentais são

unesp

subjetivos. Além disso, a constatação da subjetividade não implica na necessidade de sua redução ou eliminação. As teorias atuais da mente, do tipo materialista (Smart, 1970) constantemente confundem a eliminação da influência da subjetividade, na investigação científica, com a eliminação da própria subjetividade. A tese de Searle baseia-se na premissa de que, aceitando as características físicas do mundo, entre as quais localizamos os fenômenos biológicos, é possível estabelecer uma análise dos aspectos subjetivos da mente.

Uma vez que seu interesse pela noção de intencionalidade é resultado de uma busca por fundamentos para a teoria dos atos de fala[5], sua abordagem é permeada de analogias entre esses atos de fala, na filosofia da linguagem, e a intencionalidade dos estados mentais, na filosofia da mente. Sua estratégia, conforme dissemos anteriormente, consiste em ignorar as características da intencionalidade defendidas pela tradição que trata desse assunto, bem como rejeitar o modelo atualmente vigente na filosofia em relação aos aspectos subjetivos da mente. Isso posto, ele apresenta e defende sua visão, segundo a qual os fenômenos mentais como consciência e intencionalidade, possuem uma base biológica. Procede também a uma reinterpretação dos fatos relativos à atenção dispensada aos fenômenos mentais, procurando mostrar como a antiga interpretação não se sustenta e como a sua, nova, é muito mais clara.

Searle (1995) argumenta a favor de uma interpretação de intencionalidade distinta daquela proposta pela tradição, caracterizada na seção anterior. Ele adverte que sua teoria da intencionalidade não foi sequer inspirada

---

[5] Nos referimos a teoria desenvolvida por Searle em Speech Acts, 1969.

unesp

pelas idéias de Brentano ou Husserl, esclarecendo que as possíveis similaridades entre sua teoria e as desenvolvidas por esses autores não passam de coincidências involuntárias.

Searle procura integrar a noção de intencionalidade ao cotidiano normal científico, fazendo uma releitura de suas propriedades, mostrando como as dificuldades em absorver a característica intencional da mente, apontadas, segundo ele, pela ciência cognitiva atual, não passam de confusões e distorções decorrentes das heranças históricas envolvidas na noção de intencionalidade.

O livro de Searle (1997) é permeado de exemplos que procuram, mais do que ilustrar, persuadir o leitor em favor do seu ponto de vista. Nesta exposição trataremos primeiramente de expor sua teoria da intencionalidade e, num momento posterior, apresentar seu posicionamento na atual filosofia da mente.

Enquanto que para Brentano a intencionalidade é equivalente à 'consciência de' e está relacionada diretamente aos fenômenos mentais, sendo parte deles, enquanto atividade (de modo que tudo aquilo que possui intencionalidade é mental), para Searle desaparece a identificação entre estados mentais e estados Intencionais. Os estados Intencionais são estados mentais que se referem a alguma coisa – possuem um objeto; mas existem os estados mentais que não são intencionais, do tipo sentir fome, por exemplo, que não se direcionam necessariamente para um objeto.

Devemos notar, contudo, que apesar de diferenciar estados intencionais e mentais, Searle ressalta que isso não implica em estados mentais

redutíveis a estados cerebrais ou neuronais, uma vez que os estados mentais são ou podem ser estados conscientes, ao contrário dos cerebrais.

Segundo Searle existe um certo grau zero de intencionalidade, a dos estados mentais. Todas as pessoas têm estados mentais, embora nem todos os estados sejam conscientes. Alguns são estados inconscientes. Mas as pessoas também tem estados que não são mentais, ou seja, nem todos os estados de uma pessoa são estados mentais, alguns são simplesmente estados cerebrais. A relação entre eles se resume no fato de que os estados mentais são 'causados por' e 'realizados em[6]' nosso aparato cerebral.

Searle tem uma explicação aparentemente simples para essa sua constatação: os estados mentais são, segundo ele, tão reais quanto quaisquer outros fenômenos biológicos, podendo assim ser classificados ao lado de fenômenos tais como fotossíntese ou digestão. Do mesmo modo que a fotossíntese e a digestão são causados por fenômenos biológicos individuais e, por sua vez, causam outros fenômenos biológicos, os estados mentais seriam *causados por* um tipo de fenômeno biológico 'estado mental'. Essa idéia está por trás da tese do naturalismo biológico, que será exposta adiante.

Nosso intuito neste momento é simplesmente tentar explicar a concepção searleana da relação entre estados cerebrais e mentais. Ao mesmo tempo em que o cérebro causa o fenômeno mental, este fenômeno manifesta-se *(é instanciado)* em nossa estrutura cerebral. A idéia aqui é que ser *causado por* não é

---

[6] O termo original utilizado pelo autor, *'realized in'*, foi traduzido como 'realizado em', cuja tradução manteremos, considerando, entretanto, seu significado mais próximo à idéia de instanciado, incorporado, manifestado em.

unesp

incompatível com ser *realizado em.* Exemplificando, Searle (1995) cita o exemplo da relação das propriedades líquidas da água com o comportamento das moléculas individuais: "Se alterarmos o comportamento molecular, causamos uma alteração nas características superficiais;" e continua, tentando esclarecer a característica *realizado em*: "a liquidez de um balde d'água não consiste em algum tipo de suco adicional secretado pelas moléculas de H_2O. A liquidez, embora não epifenomênica, é realizada na estrutura molecular da substância em questão" (p. 368).

Nesse contexto, Searle define a intencionalidade como sendo uma "... propriedade da mente (cérebro) pela qual esta é capaz de representar outros objetos" (1995, p. 32). Dizer que os estados mentais têm intencionalidade é o mesmo que dizer que eles são direcionados a – ou são acerca de – alguma coisa no mundo. Nesse caso, estados mentais do tipo crença, desejo, temor, intenção são exemplos de estados que podem ser Intencionais, na medida em que estejam direcionados a algo, diferentemente de outros estados mentais que não se referem a coisa alguma, como uma depressão sem causa ou motivo definido. Ou seja, admitindo-se que alguém possa estar deprimido, sem que sua depressão esteja relacionada a alguma coisa, então o seu estado mental - a depressão - não é intencional. Isso significa que os estados mentais não são necessariamente intencionais, ou ainda, que não existe uma categoria fixa de estados mentais Intencionais. Eles o serão se satisfizerem determinada condição (isto é, se estiverem *direcionados a*) e, não serão, se não satisfizerem essa determinada condição.

Podemos inferir, conseqüentemente, que sendo referentes a alguma coisa, os estados intencionais devem ter um conteúdo. Esse conteúdo pode ser o mesmo para diferentes estados, por exemplo: posso duvidar que você vá fechar a porta tanto quanto posso esperar ou desejar que você a feche. Para um mesmo conteúdo (que você feche a porta) temos diferentes estados ou modos psicológicos – dúvida, expectativa, desejo. Isso significa, em outras palavras, que os estados intencionais, além de ter um conteúdo, referem-se a alguma coisa.

Estamos, pois, diante dos elementos que constituem um estado intencional: o estado ou modo psicológico do indivíduo e o seu conteúdo representativo. Enquanto o primeiro indica o tipo de estado mental em questão – se dúvida, expectativa ou desejo, como no exemplo acima – o segundo indica quais condições devem existir no mundo para que seja satisfeito o estado intencional. Searle nos adverte, entretanto, que ter um conteúdo é diferente de ter as condições de verdade asseguradas. O fato do estado intencional ter um conteúdo representativo e um estado psicológico a ele correspondente, ou seja, uma conjunção da característica mental (representada pelo estado psicológico) com a conceitual (representada pelo conteúdo representativo), não significa que as condições de verdade do estado intencional sejam asseguradas.

Como dissemos anteriormente, a tese da intencionalidade desenvolvida por Searle espelha-se na sua teoria dos atos de fala. Visando responder à pergunta sobre como linguagem e realidade se relacionam, Searle argumenta que são os falantes que estabelecem essa relação através dos atos de fala, dos quais podemos dizer que representam eventos do mundo. Primeiramente

unesp

ele estabeleceu a questão dos atos de fala; então, satisfeito com os resultados da sua investigação, ampliou sua análise para o problema mais abrangente de como a mente se relaciona com a realidade, com o mundo.

Seguindo o curso de seu pensamento, antes de avançarmos nos problemas da intencionalidade, faremos, na seção 3, uma introdução aos principais conceitos de Searle sobre os atos de fala, uma vez que a estrutura de raciocínio, subjacente às duas teorias, é similar. A mesma estrutura é aplicada com diferentes propósitos em ambas teorias (da intencionalidade e dos atos de fala), a partir de perspectivas distintas.

unesp

Seção 3 – A intencionalidade e a teoria searleana dos atos de fala

Austin (1962) pode ser considerado o fundador da vertente contemporânea da filosofia da linguagem cujo pressuposto obedece a seguinte descrição: a unidade básica da comunicação é o **ato locucional**. Em *How to do things with words*, desenvolveu uma teoria sobre os atos de fala, os quais denominava atos locucionais. Ele distinguiu três tipos de atos desempenhados na hora em que falamos alguma coisa: atos elocutórios (a própria emissão do som, quando falamos algo), ilocutórios (aquilo que não está expresso diretamente; refere-se ao que quer dizer, ao significado) e perlocutórios (manifesta-se quando conseguimos concluir, com êxito, o que era pretendido; é a reação do ouvinte decorrente da emissão lingüística, a influência desta emissão no ouvinte, o que realizamos como conseqüência do que foi dito). Segundo Austin, determinadas expressões implicam em determinados atos, de modo que as palavras substanciam um ato. Assim, através das manifestações lingüísticas seria possível realizar diferentes ações.

Os atos de fala, da mesma forma que os estados intencionais, são compostos de *modo psicológico* e *conteúdo representacional*. Atos de fala podem, em geral, ser descritos como a somatória da força ilocucionária, que por fim é o que determina como se dá o relacionamento entre linguagem e mundo, e conteúdo proposicional. A força ilocucionária é descrita em termos de atos ilocucionários,

que podem ser diferentes entre si, dependendo da sua utilização pelo falante, da sua utilidade.

Diferentemente de Austin (1962), que considerava os atos locucionais enquanto próprios atos de fala, Searle abandona a noção de ato locucionário, substituindo-a pelo que chamou *ato proposicional.* Com isso, ele estabelece modificações na relação de significação entre ato locucionário e ilocucionário, tal como proposta por Austin. Segundo Searle, os *atos ilocutórios* não podem ser dissociados do *significado* de uma frase.

Considerando-se que uma frase significativa é composta por força ilocucionária (indicativo de como a frase deve ser compreendida) e conteúdo proposicional (indicativo do sentido do que está sendo dito), Searle ressalta que ambos, isoladamente, não garantem a significação da frase. Esta significação só é assegurada através da união entre força ilocucionária e conteúdo proposicional. Em resumo, Searle apresenta o *significado* como característica, fundamental no seu entender, dos atos ilocucionários, na medida em que estabelecem (significado e ato ilocucionário) um relacionamento de interdependência, de tal modo que estes não podem ser entendidos dissociadamente.

Searle (1969) adota uma distinção entre cinco tipos básicos de atos ilocucionários: *assertivos*, *compromissivos*, *diretivos*, *declarativos e expressivos*. Podemos dizer que esses tipos de atos abrangem a totalidade dos modos de expressão do pensamento pela linguagem, seja de maneira direta, tais como estão apresentados, seja por sua combinação recursiva, possibilitando modos diferentes de realização.

unesp

Mas para que um ato de fala obtenha êxito no seu propósito, de relacionar mundo e linguagem, ele tem que adequar esse relacionamento ao que Searle chama *direções de ajuste*, que são agrupadas sob quatro categorias:

(1) *palavra-mundo*: as palavras têm que se adaptar ao mundo, se adequar ao mundo. É o caso, por exemplo, de: 'acredito que vai chover'. Para que esse ato seja satisfeito, as palavras têm que se adequar ao mundo, ou seja, é preciso que se tenha motivo para acreditar que irá chover e, também, é preciso que chova. Deste modo, o mundo determina a linguagem do falante, como no caso de 'está chovendo', ato que para ser bem sucedido depende de um estado de coisas no mundo, isto é, que esteja chovendo;

(2) *mundo-palavra*: nesse caso, o mundo tem que se adequar à palavra. É o caso, por exemplo, de 'desejo que chova'. Para que esse ato obtenha êxito (ou para que esse estado seja satisfeito, no caso da intencionalidade) é preciso que as coisas no mundo ocorram de tal forma que chova. Quando o dia estiver ensolarado e quente e não aparentando que vá chover, mesmo assim podemos desejar que chova, mas para que esse ato (desejo) seja satisfeito é necessário uma modificação do estado de coisas do mundo;

(3) *nula*: diz respeito exclusivamente a um estado psicológico do falante, sem interferência no mundo. É o caso de 'viva a chuva!', que nem representa um estado de coisas nem pretende alterar qualquer estado existente, simplesmente expressa o estado psicológico do falante. E uma última, a seguinte, que não se aplica aos estados Intencionais;

unesp

(4) *dupla direção de ajuste:* quando o que se fala interfere no mundo de tal forma que o mundo tem que se adequar ao conteúdo proposicional; é a realização da ação através da fala. É o caso de quando o Papa diz 'eu te excomungo'. Essa enunciação determina a ocorrência desse estado de coisa, através somente da sua enunciação. Nada mais é preciso acontecer para a realização deste ato, apenas sua própria enunciação.

Devemos notar que essas categorias, uma vez transpostas para a teoria da intencionalidade, passam por uma *substituição* no contexto das direções de ajuste. O relacionamento deixa de ser em relação a palavras e mundo, e se dá a partir do contexto mente / mundo.

Aliadas às direções de ajuste estão ainda outras duas características, as *condições de sinceridade* e as *condições de sucesso e satisfação* (1995, p.229). Na realização de um ato de fala, existe a expressão de um determinado estado psicológico, correspondente ao ato pronunciado. Assim, quando afirmo que está chovendo, estou expressando minha crença de que está chovendo, crença esta que é meu *estado psicológico* correspondente a este ato de fala. Uma vez tendo esta crença, está assegurada a *condição de sinceridade* deste ato, ou seja, a condição de sinceridade é representada pelo fato que eu realmente acredito que esteja chovendo.

Com as *condições de sucesso e satisfação* ocorre algo parecido. No entanto, ao invés da condição ser satisfeita, dependendo do meu *estado psicológico* ser correspondente ao ato enunciado, a condição de satisfação será satisfeita – ou não – em virtude da posição que ocupo em relação ao enunciado

unesp

emitido. Nesse caso, as condições são determinadas pelo ato ilocucional e seu conteúdo proposicional. Uma vez que o ato ilocucional possui dois valores - de sucesso e de insucesso - temos que: se der uma ordem, ela será satisfeita se for obedecida e, então, obterei sucesso na minha ordem. Se esta ordem for ignorada, como quando dou uma ordem sem ter autoridade para fazê-la cumprir, o sucesso não será obtido, o que significa que obtive insucesso na enunciação deste ato.

Julgamos que as condições de satisfação dos atos de fala, descritas acima, são similares às dos estados intencionais, e essa é uma das principais semelhanças que percebemos entre as duas teorias. Nesse sentido, os estados Intencionais determinam suas condições de satisfação, as quais serão – ou não – satisfeitas se conciliarem esses estados com o mundo (realidade), tal como ele é, lembrando que um dos pontos instigantes do estudo dos aspectos intencionais é aquele tocante à relação entre a mente e realidade (1995, p. 275).

Prioridade é dada, por Searle, às diretrizes básicas desses estados psicológicos, que além de indicativos do tipo de estado mental envolvido, determinam também a direção de ajuste entre o estado mental e o mundo, analogamente ao que acontece com a teoria dos atos de fala, conforme exposto acima. Em outras palavras, os estados psicológicos são essenciais na determinação da direção de ajuste entre os estados mentais e o mundo, além de serem responsáveis pela indicação do tipo de estado mental a que uma certa situação se refere, tanto na teoria dos atos de fala quanto na teoria da intencionalidade. No caso dos estados intencionais, julgamos que tendo em vista as características dos

unesp

seus componentes, bem como suas atribuições, podemos refletir satisfatoriamente sobre elas.

Devemos notar que a intencionalidade para Searle não é essencialmente lingüística, ou seja, não é uma propriedade da linguagem, mas dos próprios estados mentais que são direcionados a alguma coisa.

Considerando os tipos de condições de verdade das sentenças normalmente utilizadas para a atribuição dos fenômenos mentais intencionais, Searle considera a ocorrência da intencionalidade intrínseca quando atribuímos, de fato, um estado mental intencional a um determinado enunciado verdadeiro. No entanto, ele distingue situações em que o uso do termo intencionalidade não está diretamente relacionado ao estado mental. É o caso da intencionalidade derivada e da intencionalidade *como-se*.

O tipo derivado se presta para a atribuição de intencionalidade a uma sentença cujo significado, para quem a exprime, seria intencional. Segundo o exemplo de Searle (1997): "Em francês, "*j'ai grand soif*" significa "estou com muita sede" " (p. 117). Neste caso, "o significado lingüístico é uma forma real de intencionalidade, mas não é intencionalidade intrínseca. É derivado da Intencionalidade intrínseca daqueles que usam a língua" (p.118).

Já a intencionalidade *como-se* pode ser considerada um tipo particular de *intencionalidade*. Searle esclarece que casos nos quais usamos termos, num sentido metafórico, para fazer referência ao que poderia ser intencional, podem ser classificados de intencionalidade *como-se* figurativamente. É o que ocorre, por exemplo, quando dizemos que a impressora não *quer*

unesp

imprimir, ou que o sensor do alarme *sente* quando alguém entra na sala, ou que as avencas *gostam* de muita água. Usamos termos empregados para indicar estados intencionais em sistemas que não tem intencionalidade alguma, que não tem fenômenos mentais envolvidos, mas que, num certo sentido, se comportam *como se* tivessem.

Retomando nossa explicação sobre a natureza da intencionalidade na concepção searleana, vamos aplicar os conceitos acima delineados (estado psicológico, condição de satisfação, direção de ajuste e conteúdo representacional) em um exemplo ilustrativo da noção de estados intencionais: ***um desejo de tomar sorvete***. O *modo* ou *estado psicológico* deste estado mental é o desejo. Este modo psicológico deve refletir a *direção de ajuste* do estado mental, que, no caso, vai do mundo à mente a fim de ser satisfeito, já que para isso é preciso que haja um certo estado de coisas no mundo, isto é, o mundo tem que se adequar ao desejo que está na mente (é preciso que existam sorvetes). Concomitantemente, o *conteúdo representacional* delimita o que deve acontecer no mundo para que o estado mental seja satisfeito: que se tome o sorvete. Assim, podemos dizer que o desejo de tomar sorvete é um estado intencional que será satisfeito se se tomar o sorvete.

Tal situação, por sua vez levanta uma série de outras questões, pois para que desejemos tomar sorvetes é preciso que saibamos o que são sorvetes, que eles existem para ser tomados, que podemos tomá-los porque são feitos com essa finalidade e uma série de outras crenças e estados mentais que são pressupostas quando temos um desejo simples, como é o caso do desejo de tomar sorvete.

unesp

Desse modo, Searle ressalta que os estados mentais não existem isoladamente, mas fazem parte de um conjunto, que ele denominou *rede de estados intencionais*. Tal rede é responsável pelo sentido dos estados mentais envolvidos em uma situação. Como no exemplo acima, para que tenhamos uma determinada crença ou desejo é necessário que, antes, já tenhamos várias outras crenças, formando uma completa *Rede* de crenças e desejos.

Mas existe ainda um segundo fator que permite ou possibilita o funcionamento do contexto da nossa relação com o mundo (da nossa intencionalidade), a saber, o *Background*. A *Rede*, por si, não é auto-interpretativa, ou seja, não define o desejo ou a crença inicial, originária, de tal modo que é necessária a postulação de um *Background* de capacidades que não seja parte dessa *Rede*, mas que permeie toda a *Rede* de estados intencionais.

Todos temos certas capacidades de compreensão, habilidades, conhecimentos e aptidões naturais que, interagindo constantemente, permitem a atuação dos nossos estados mentais. Ao conjunto dessas capacidades, não intencionais, Searle (1995) denomina *Background.* Segundo suas palavras,

> ...os conteúdos Intencionais não determinam suas condições de satisfação isoladamente. Em lugar disso, os conteúdos Intencionais em geral e as experiências em particular estão internamente relacionados de maneira holística a outros conteúdos Intencionais (a Rede) e a capacidades não-representacionais (o Background). Estão internamente relacionados no sentido de que não poderiam ter as condições de satisfação que têm a não ser em relação ao resto da Rede e do Background. (p. 92)

Levando em conta a apresentação desses fatores, ao investigar o desejo de tomar sorvete, devemos considerar todos os estados mentais intencionais envolvidos indiretamente neste desejo (a *Rede*), bem como o

reconhecimento da própria capacidade de tomar o sorvete, uma capacidade pré-intencional (o *Background*).

Embora tenhamos dito, de maneira simplificada, que uma *Rede* engloba todos os estados mentais que um indivíduo possui e que, no *Background,* são realizadas suas capacidades pré-intencionais, a definição destes conceitos é um pouco mais complexa. Searle argumenta que, para ter realizadas e asseguradas as condições de satisfação, envolvidas num certo estado intencional, é preciso que este esteja inserido na rede de estados mentais que o indivíduo possui. Além disso, esse estado intencional é realizado "sobre um Background de práticas e suposições pré-Intencionais que, em si mesmas, não são nem estados Intencionais nem partes das condições de satisfação desses estados." (1995, p. 26).

Consideramos, no entanto, que o fenômeno *Background* não tem uma definição clara. Outros filósofos dedicaram-se ao tema, dando-lhe definições e finalidades distintas da proposta por Searle. Contudo, este conceito só é analisado incidentalmente neste trabalho, por força da sua indispensável ligação com os estados intencionais.

Tal como nós compreendemos, *Background* pode ser explicado como um produto da interiorização de princípios culturais, arbitrários, capaz de perpetuar, através da prática, esses próprios princípios arbitrários ou aleatórios interiorizados. *Background* seria como um tipo de hábito, embora desprovido dos aspectos mecânico e repetitivo que geralmente acompanham esta noção. Seria uma reunião de estratégias úteis ao indivíduo para enfrentar as situações

unesp

cotidianas, aliando tanto uma característica de transformação quanto uma certa previsibilidade.

O *Background* é como um princípio gerador inerente à prática, que não está atrelado a definição de consciência. Neste sentido, visa fundar ou permitir a possibilidade de uma análise alternativa à abordagem mecanicista. É como se fosse o produto de uma experiência cumulativa, uma estrutura interna possibilitando um cálculo inconsciente para agir sem a necessidade de uma reflexão prévia ou questionamento consciente.

Podemos assumir que o *Background* é um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação (Searle, 1995, p.198), sobre o qual são realizadas nossas capacidades e estados pré-intencionais. Searle explica que todo nosso conhecimento é fundamentado pela capacidade de representar aquilo que vemos do mundo e que, nesse contexto, o *Background* funciona como uma base dessas capacidades mentais não-representacionais, no sentido de que existem situações com as quais lidamos como se fossem representações, mas que não são representações. É importante salientar que o *Background* não reúne um conjunto de representações, mas é,

> ... antes, o conjunto de práticas, habilidades, hábitos e atitudes que permitem que os estados Intencionais funcionem nas diversas maneiras que funcionam e é nesse sentido que o Background funciona causalmente, ao fornecer um conjunto de condições capacitantes para a operação dos estados Intencionais.(1995, p.220).

De acordo com o exposto acima, nota-se que *Rede* e *Background*, apesar de interagirem, funcionam de maneiras distintas e, se por um lado, podemos ter acesso ao conteúdo da nossa *Rede*, não conseguimos normalmente acessar o conteúdo do *Background*.

unesp

Considerando a semelhança metodológica presente na abordagem searleana dos atos de fala e da intencionalidade, percebemos que ambas teorias tem mais que um método em comum. Segundo Searle, o problema da linguagem apresenta uma ligação direta com a filosofia da mente. Esse paralelo é evidente se notarmos que, quando se realiza um ato de fala, um estado intencional é expresso. A mente imprime sua intencionalidade nos atos de fala, no momento da realização desses atos. No entanto, tendo em vista o tema deste trabalho, voltaremos nosso foco à análise da intencionalidade e sua relação com a ciência cognitiva.

No capítulo 3, procuraremos investigar os motivos que levaram a atual filosofia da mente e a ciência cognitiva a ignorar (ou recusar) tanto a intencionalidade, no âmbito da fenomenologia, quanto na concepção a partir da análise searleana. Julgamos que a insistência de grande parte dos cognitivistas em ignorar o aspecto intencional, nos atuais estudos cognitivos da mente, indica uma séria lacuna na sua abordagem.

Para entender tal opção, investigaremos no próximo capítulo os pressupostos básicos da ciência cognitiva, de modo a verificar se existiria, ainda que em potencial, um lugar para intencionalidade.

unesp

Parte II

Capítulo 3

A intencionalidade no contexto da ciência cognitiva

Apresentação

O problema da intencionalidade abordado neste trabalho não é ignorado pelos estudiosos da ciência cognitiva. Entretanto, este problema não parece exercer uma forte influência em suas pesquisas e investigações. É no cerne dessa questão que situaremos o nosso foco de análise, de modo a examinar em que medida os modelos de funcionamento da mente propostos pela ciência cognitiva contemplam essa importante característica da mente, qual seja, o seu caráter intencional. Dando continuidade a nossa pesquisa, procuraremos nos aprofundar e sintetizar os problemas e as principais conclusões advindas das vertentes da ciência cognitiva, de modo a estabelecer um posicionamento quanto ao futuro da intencionalidade nos estudos acerca da natureza dos estados mentais.

Na seção 1, apresentamos os principais pressupostos das pesquisas da ciência cognitiva, bem como suas três vertentes básicas. Na seção 2, discutiremos o alcance do programa de pesquisa cognitivista, analisando as críticas sugeridas por Searle. Na terceira seção, esboçamos uma análise do sujeito cognitivo tal como proposto pelos pesquisadores da ciência cognitiva.

unesp

Seção 1 – A ciência cognitiva e o desaparecimento da intencionalidade

De acordo com Searle (1997), as teorias da filosofia da mente atuais têm assumido a estratégia de negar dados a respeito da natureza da mente, postulando como verdade fatos que lhe parecem obviamente falsos. Nesse sentido, referindo-se à ciência cognitiva e à grande parte da filosofia da mente, ele afirma:

> Era então, como ainda é, comum negar – implícita ou explicitamente – asserções como as seguintes: Todos temos estados de consciência internos subjetivos e qualitativos, e temos estados mentais intrinsecamente intencionais, como crenças e desejos, intenções e percepções. (p. 2)

A rejeição das características subjetivas da mente, intrinsecamente intencionais, encerra um dos principais entraves, segundo a concepção searleana, em direção a uma redescoberta da mente. A crítica do autor refere-se, principalmente, às abordagens monistas do tipo materialista e funcionalista apresentadas no capítulo 1 do presente trabalho, como também à posição sustentada por Dennett (1997). No entanto, tal crítica estende-se à ciência cognitiva uma vez que esta, diante da possibilidade de analisar a mente através de novos parâmetros, tomou o caminho inverso e incorreu, segundo ele, nos mesmos erros que incorreram as tradicionais correntes de investigação acerca da mente. Nesse sentido, Searle (1997) argumenta:

> A ciência cognitiva prometia um rompimento com a tradição behaviorista na psicologia, porque pretendia penetrar na caixa-preta da mente e examinar seu funcionamento interno. Infelizmente, porém, a maioria dos cientistas cognitivos da corrente principal simplesmente repetiu os piores erros dos behavioristas: insistiu em estudar apenas os fenômenos objetivamente observáveis, ignorando, dessa forma, as características essenciais da mente. Portanto, quando esses cientistas abriram a grande caixa-preta, só encontraram lá dentro uma porção de pequenas caixas-pretas. (p. 3)

A passagem acima ilustra o posicionamento de Searle quanto à perspectiva de sucesso no estudo da mente realizado pela ciência cognitiva tradicional. A crítica de Searle à ciência cognitiva, baseada em que tal campo do conhecimento não inclui noções de subjetividade, parece-nos, porém, equivocada ou, ao menos, mal dirigida.

Com efeito, Dupuy (1996) argumenta, em relação a Searle, que este não apreendeu a totalidade da proposta da ciência cognitiva, qual seja, estabelecer uma teoria da mente que não suponha a existência (ou a necessidade) de um sujeito cognitivo nos moldes tradicionais. Ele considera que Searle está criticando a ciência cognitiva por não desempenhar uma tarefa que ela, efetivamente, não se propôs a desempenhar. Segundo Dupuy (1996):

> O que o filósofo americano recusa aqui é muito mais do que o mero "teste de Turing (...) John Searle não vê, ou se recusa a ver (...*que*...) a concepção copernicana introduzida pela "ciência da mente" terá realizado uma desconstrução da metafísica da subjetividade que vai muito mais longe do que o processo filosófico que adotou esse nome. (p. 41)

Enquanto proposta de análise científica da mente, a ciência cognitiva pode ser caracterizada, em termos gerais, como uma área de investigação interdisciplinar cuja finalidade última é procurar responder a tradicionais questões epistemológicas, delimitadas pelo interesse numa ciência empírica da mente, e relacionadas, principalmente, com o compromisso de explicar a natureza do conhecimento a partir de alguns pressupostos comuns (Gardner, 1995).

Nesse sentido, não se trata de enunciar uma definição formal da ciência cognitiva, mas enumerar os pressupostos nos quais ela tem se apoiado. Entre estes incluem-se: (a) o estudo da natureza das representações mentais,

unesp

entendidas enquanto elementos mediadores entre o mundo e nossas percepções deste mundo; (b) a utilização de computadores como metáforas ou modelos de simulação e entendimento da mente humana; (c) a interdisciplinaridade, através da qual seria efetuada a união metodológica das diversas áreas do conhecimento científico, sob um mesmo método (o do fisicalismo), visando a interação dos esforços e resultados em prol de uma ciência única. Esses fatores estão presentes, de forma mais ou menos evidente, nos programas de pesquisa cognitivos e conferem características comuns ao empreendimento cognitivista efetuado por pesquisadores originários das mais diversas áreas do conhecimento (Gardner, 1995).

Na visão interna da ciência cognitiva, aqueles pesquisadores que seguem a idéia (advinda em última análise da filosofia cartesiana) de que o nosso conhecimento do mundo exterior é sempre mediado por objetos mentais abstratos (as idéias), que o representam, são conhecidos como *representacionistas*.

Existem duas vertentes básicas de pesquisa em desenvolvimento na ciência cognitiva, ambas representacionistas, denominadas *inteligência artificial* e *conexionismo*, que se esforçam para oferecer algumas respostas às questões analisadas pela ciência cognitiva. Atualmente, a estas se reúne uma terceira via, conhecida como *ciência cognitiva dinâmica*, que visa, como meta a longo prazo, superar o representacionismo, mas apresenta características comuns às vertentes acima, tais como o pressuposto da natureza mecanicista da mente.

O representacionismo, subjacente às duas vertentes da ciência cognitiva mencionadas, apresenta uma possibilidade para o desenvolvimento da

hipótese mecanicista, na medida em que procura situar os estados mentais como estados cerebrais.

O problema com essas concepções é que, na elaboração de uma resposta às críticas de perspectiva humanista (segundo as quais o homem é praticamente o único detentor da capacidade de pensar), o projeto cognitivista como um todo estabelece-se no desenvolvimento de uma teoria da mente que dispensa o sujeito do tipo fenomenológico.

Na concepção da ciência cognitiva, o sujeito é caracterizado apenas em um sentido particular e restrito, dispensando os atributos tanto da concepção humanista, no que diz respeito à atribuição de uma alma imortal, quanto da concepção metafísica cartesiana, postuladora de um sujeito cognitivo introspectivo, conhecedor das afecções resultantes da união mente-corpo.

Mas então, segundo a perspectiva dos cognitivistas, qual deve ser a imagem deste novo sujeito? As concepções da inteligência artificial e do conexionismo divergem nesse ponto. Os adeptos do conexionismo parecem entender o sujeito a partir de uma proposta auto-organizadora, destituído de um único centro organizador do universo cognitivo, mas resultante da dinâmica do fluxo da vida. Os pesquisadores da inteligência artificial, por sua vez, consideram o sujeito enquanto manipulador de regras pré-estabelecidas. No que segue, apontaremos as principais hipóteses norteadoras da inteligência artificial e, em seguida, do conexionismo.

unesp

A perspectiva da Inteligência Artificial

A primeira linha de investigação da ciência cognitiva é a inteligência artificial, também conhecida como funcionalismo cognitivista, devido à adoção da teoria funcionalista computacional como pressuposto. Esta sustenta a tese segundo a qual estados mentais podem ser caracterizados e descritos através das funções que elas desempenham (seja num organismo biológico ou num sistema mecânico). Sua idéia central pode ser assim sintetizada: "...o que torna algo uma mente não é aquilo de que é feito este algo, mas o que este pode fazer" (Dennett, 1991).

Essa concepção funcional foi estabelecida primeiramente por Putnam (1980). Ele concebia o funcionamento da mente ao modo de uma máquina de Turing. Fundamentalmente, a máquina de Turing é uma máquina abstrata, processadora de símbolos, com a qual se poderia, em princípio, executar qualquer tipo de operação simbólica.

A inteligência artificial realiza uma abordagem dos processos cognitivos através da elaboração de modelos computacionais que simulam aspectos do comportamento inteligente. A caracterização do sistema cognitivo, neste tipo de abordagem, é essencialmente abstrata. Ela estrutura-se a partir de um conjunto de algoritmos, regras, funções ou computações estabelecidas *a priori,* independentemente do substrato (neuro) fisiológico no qual o sistema cognitivo possa eventualmente vir a ser instanciado (Dreyfus, 1975).

Com isso, os pesquisadores da inteligência artificial pretendem elaborar teorias passíveis de testes empíricos, via implementação e simulações

unesp

dessas funções em máquinas. Para tanto é dada grande ênfase aos mecanismos racionais de resolução de problemas, supostamente característicos do comportamento inteligente.

Uma vez que partem de uma análise independente do plano biológico, postulando assim o plano representacional de análise, os pesquisadores da inteligência artificial acreditam na possibilidade de tratar a atividade mental como uma sequência bem definida de operações, denominada algoritmo. Este pode ser entendido como um procedimento regrado que estabelece ordenadamente um conjunto de instruções determinantes para a realização de uma tarefa qualquer, passível de cômputo.

De acordo com essa perspectiva, a capacidade da mente de manipular e codificar símbolos constitui sua própria essência representacional. Assim, quaisquer tipos de atividade mental do cérebro humano poderiam ser traduzidos em algoritmos, muito embora sua descrição resulte ser mais complexa do que a de um algoritmo qualquer, manipulado por computador.

Para os adeptos da inteligência artificial, se pudermos explicitar as regras que regem o comportamento inteligente, poderemos convertê-las em algoritmos, os quais, por sua vez, poderiam ser implementados em sistemas artificiais. Isso porque, segundo eles, o que chamamos de comportamento inteligente resulta do bom cumprimento das regras necessárias para a realização de tarefas. Ou seja, uma vez descobertas quais as regras que, quando aplicadas, resultam num comportamento inteligente, essas regras, quando implementadas em máquinas, resultariam, igualmente, em 'comportamentos mecânicos inteligentes'.

unesp

A tentativa, por parte dos pesquisadores da inteligência artificial, de imitar os processos humanos inteligentes (ou de construir métodos artificiais análogos à mente humana) e explorar essa analogia, especificamente entre processos mecânicos e processos de cognição da mente humana, remete-nos à questão: o que buscam nesses testes?

A inteligência artificial, numa ânsia de realizar um de seus principais projetos, ou seja, de simular o comportamento humano inteligente, esbarra numa questão que pode ser apresentada da seguinte maneira: poderia um sistema artificial representar o mundo exterior através de estados intencionais gerados por ele mesmo?

Nas pesquisas da inteligência artificial, as representações têm como meta a realização de um objetivo, que, no entanto, não é gerado pelos modelos, mas imposto pelos programadores. O objetivo, gerado a partir da perspectiva dos programadores, cria dificuldades ao projeto da inteligência artificial, na medida em que o sistema *mesmo* (em si) gera apenas um conjunto de símbolos, de modo que, se existe alguma possibilidade de intencionalidade, essa vem de fora do sistema.

Em resumo, pode-se dizer que estão incluídos, nos estudos da inteligência artificial, além de questões concernentes ao conhecimento humano, investigações acerca da capacidade computacional, por assim dizer, da mente.

Entendendo-se que os computadores podem servir como auxiliares diretos para a compreensão da mente humana, eles podem tanto servir para testar as hipóteses relacionadas com o funcionamento da mente humana, quanto podem

unesp

servir de modelo, através do qual seriam materializados, observados ou ilustrados. Para se testar, através do computador, as hipóteses de funcionamento do processo cognitivo, essas hipóteses devem ser formuladas de modo preciso, uma vez que somente partindo de um modelo bem estruturado e fundamentado podemos considerá-lo apto para o teste. Na medida em que não conseguimos, ainda, uma explicação suficientemente clara do processamento cognitivo humano, tal que permita a postulação de hipóteses precisas sobre seu funcionamento, torna-se inviável, até o momento, sua aplicação efetiva e utilização como modelo. Entretanto, uma questão que pode ser colocada aqui é: será a *precisão* um elemento realmente relevante para o estudo da mente?

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

A perspectiva conexionista

Outra linha de investigação na ciência cognitiva é a do conexionismo ou redes neurais artificiais. Os defensores desta vertente (Caudill & Butler, 1992) afirmam que uma rede neural artificial aprende a resolver problemas sem necessitar de um conjunto de regras pré-estabelecidas. No entanto, consideram que o sistema cognitivo não pode ser propriamente estudado independente da sua base física.

Nesse caso, o estudo dos processos cognitivos é realizado por meio de modelos de redes neurais artificiais, estruturadas a partir de unidades de processamento interconectadas (os neurônios-simile), uma vez que parte-se do princípio segundo o qual nosso cérebro pode ser descrito enquanto dispositivo mecânico, operando através de impulsos elétricos com milhões de neurônios dispostos em forma de redes inter-conectadas.

As unidades da rede neural, que processam informação distribuída e em paralelo, são arranjadas em camadas de *input*, *output* e uma ou mais camadas intermediárias. Tais modelos, estruturados em simulações nos computadores ou em realização física através das 'máquinas conexionistas', apresentam, segundo os defensores dessa vertente, capacidade de aprendizagem e adaptação a novas situações.

Seguindo este raciocínio, o conexionista dedica-se a estudar as propriedades dinâmicas dos sistemas, entre os quais situa-se o cérebro humano. Com base nas características dos processamentos cerebrais (e por considerarem

seu modelo como possuindo mais plausibilidade biológica), os conexionistas tomam como base de funcionamento da mente a estrutura organizacional do cérebro, a dinâmica do seu processamento e, não tanto, a análise racional desse processamento de informações, centrado em regras, como no caso da inteligência artificial.

Os conexionistas direcionam sua atenção aos estados físicos do sistema do conhecimento como um todo dinâmico, norteando-se, mais especificamente, pelas unidades de processamento do sistema cerebral, os neurônios. Nessa perspectiva, é atribuída importância às informações sobre o estatuto físico do organismo.

Segundo os conexionistas (Rumelhart, D. & Mcclelland, J, 1986), o problema com a inteligência artificial é que a utilização de regras abstratas ou algoritmos para a simulação da atividade cognitiva desconsidera que as leis físicas são elementos importantes para a caracterização do conhecimento. No conexionismo, as regras não são prioritariamente determinantes do processo, uma vez que somente no decorrer deste é que, através do treinamento, a rede aprende a reconhecer os padrões (ou regras) representacionais corretos para o cumprimento das suas tarefas. Ou seja, as regras não são explicitamente predeterminadas para a solução dos problemas.

Os conexionistas enfatizam a presença do que chamam *processos de auto-organização* em alguns dos seus modelos cognitivos. Podemos entender esses processos como designando o encontro de elementos distintos que,

unesp

interagindo uns com outros, de forma não supervisionada, resultam ou na criação de uma forma ou numa complementação da sua própria estrutura (Debrun, 1996).

Aceitaremos como explicação suficiente para esses processos, *grosso modo*, a idéia de auto-organização que corresponde ao que intuitivamente é inferido em relação ao termo: uma organização que produz a si própria. Analogamente, um sujeito ou sistema que se auto-organiza seria aquele capaz de organizar-se sem qualquer interferência exterior a ele.

Mas, para que possamos identificar um processo auto-organizado, temos que respeitar certos pressupostos. O encontro de elementos distintos que interagem, dando como resultado uma nova forma ou modificando os elementos iniciais, só pode ser considerado uma auto-organização se esta interação ocorrer de forma não totalmente supervisionada. Nesse sentido, o papel do acaso é particularmente importante. Para que o processo seja genuíno, ele deve resultar da livre interação entre as partes que, ao final, podem ou não se auto-organizarem. Desta maneira, temos que garantir o papel do acaso na auto-organização, o que por sua vez garante que a organização emergente do processo não estava implicada na construção do programa.

Segundo os conexionistas (Gonzales, 1996), a partir da dinâmica de interações entre unidades neurônio-símile, que se auto-organizam sem regras, é que emergem padrões de conectividade ou representações mentais. A crítica endereçada a essa tese refere-se à característica da emergência: como, a partir de partículas não inteligentes podem emergir as representações mentais? Os conexionistas argumentam que trata-se de uma propriedade coletiva, na qual cada

unesp

parte, separada, não produz representações, mas que, agrupada ou reunida sob determinadas situações, faz emergir representações, com as quais lidam os seres inteligente.

De acordo com essa idéia de auto-organização, as redes neurais 'aprendem' no decorrer do processo. Elas são capazes de absorver ou incorporar certas variações ou mudanças no meio, gerando uma resposta muitas vezes imprevisível, que não estava predeterminada no início do processo. Acredita-se que o mesmo ocorre com o cérebro humano. O homem é capaz de lidar com fatores imprevisíveis e de comportar-se diferentemente do que se esperaria que se comportasse em determinada situação. Mesmo que se diga que, em algum sentido, todos seguimos padrões de comportamento que poderiam ser traduzidos sob a forma de regras (culturalmente construídas), parece que somos capazes de interagir com os dados do momento e de agir conforme a situação se apresenta.

Assim, de acordo com os conexionistas, podemos dizer que do processo de auto-organização podem emergir resultados que só se conhecerão quando a rede se estabilizar; ou seja, não se trata de um resultado conhecido de antemão ou previamente determinado, na medida em que é resultado de uma organização interna espontânea. Nesse sentido, os padrões de conectividade emergem da atividade das redes; seria muito difícil determinar, *a priori*, quais conexões estariam sendo ativadas nessa rede. (Gonzales, 1996).

Para ser auto-organizado, um sistema deve poder alterar-se a si próprio sem a interferência de um supervisor absoluto ou de um supervisor onisciente; portanto, aquilo que motiva essa alteração deve resultar da dinâmica

unesp

interna do sistema e sua interação com o meio, segundo Debrun (1996) e Atlan (1992), por exemplo.

Um sistema fechado não pode se auto-organizar, pois ele tende a extinguir-se, já que não acompanha as mudanças do meio à sua volta. Mas tampouco o sistema auto-organizado pode aceitar desse meio exterior algo que imponha normas de organização que não resultem apenas da interação entre suas partes.

A partir dessas explicações preliminares, podemos caracterizar os modelos conexionistas auto-organizados como sendo aqueles que descrevem o processo cognitivo a partir de uma perspectiva microscópica, considerando o aparato físico e seus processos de auto-organização responsáveis pela produção de 'abstrações'. Quanto às representações mentais, os conexionistas levam em conta as interações entre o sistema e seu meio ambiente, a partir das quais julgam emergir as representações específicas.

Nesse esquema, a aquisição de representações ou a emergência de padrões de conectividade que representam os estados no mundo se daria mediante um processo de aprendizagem, através dos mecanismos de interação da rede neural com o mundo, responsáveis pelas marcas ou impressões deixadas na memória dessa rede.

Nesse sentido, as representações, nos modelos conexionistas, são consideradas como direcionadas a um objeto e, por isso, alguns pesquisadores lhes atribuem um tipo de intencionalidade (Churchland, 1994).

unesp

A idéia de que redes neurais artificiais têm um certo tipo de direcionalidade, apresentada como similar à intencionalidade, na medida em que elas representam estados do mundo, implica, no entanto, que essas representações seriam destituídas da noção de subjetividade.

Mas é questionável se existe, mesmo, intencionalidade nesses modelos, pois que tipo de intencionalidade seria essa, que dispensa a subjetividade? Certamente não é a intencionalidade tal como entendida por Brentano ou Husserl. Mesmo a noção de intencionalidade searleana indica a pressuposição de um sujeito.

Contudo, diferentemente de Brentano, Husserl e Searle, alguns autores como por exemplo Dennett (1997), consideram que a intencionalidade não pressupõe um sujeito consciente. Segundo Dennett, a *postura intencional*[7] pode ser atribuída a outros seres e sistemas e não somente os homens. Tal postura pode ser, inclusive, a "chave para desvelar os mistérios da mente" (p. 32).

A *postura intencional,* a qual Dennett refere-se, é adotada por nós em relação às outras pessoas freqüentemente, com naturalidade. Mas, parece que adotá-la em relação a alguma outra coisa, que não um indivíduo, seria um tipo de antropomorfização.

---

[7] Postura intencional, segundo Dennett é um tipo de estratégia que trata uma entidade qualquer como se fosse um agente, com o intuito de explicar ou predizer suas ações. Este agente deve ser, de preferência inteligente, mas não necessariamente, já que existem tipos distintos de sistemas intencionais – plantas, homens, ratos. Quando pretendemos predizer algo, sempre partimos da suposição que o agente fará um movimento inteligente. Atos estúpidos ou inesperados são difíceis de predizer e, por esse motivo, a nossa tendência é atribuir postura intencional aos seres racionais, o que é um equívoco.

unesp

Denneett argumenta que um certo tipo particular de antropomorfização pode ser bom, porque, através das similaridades, poderemos chegar às diferenças, diferenças que existem entre a nossa mente e a dos nossos ancestrais, em virtude da perspectiva evolucionista adotada por ele. Segundo essa perspectiva, podemos atribuir tipos primitivos de mentes aos seres vivos, uma vez que, claramente, somos fruto da evolução e, teoricamente, os outros seres tem, potencialmente, a capacidade de vir a alcançar o mesmo grau de evolução que nós mesmos.

Dennett (1997) vai mais além na sua teoria, considerando que não só animais e vegetais são dotados de conjuntos de células dotadas de uma mente simples, aos quais ele chama de *agentes*, mas inclusive artefatos humanos podem ser classificados como dotados de *agentes* (mentes) simples, como é o caso do termostato (p. 31). Dennett denomina sistemas intencionais esses agentes, sejam simples ou sofisticados.

Segundo esse autor, os sistemas intencionais não precisam, absolutamente, exibir consciência. Ele argumenta que o termostato seria um sistema intencional simples, em virtude de corporificar a informação sobre a temperatura do ambiente e direcionar seu comportamento em função de tal informação. Segundo sua definição, "alguma coisa exibe intencionalidade se sua competência é de algum modo *sobre* alguma outra coisa" (p. 39). Se o termostato traduz ou reúne as informações *sobre* a temperatura do ambiente, ele apresenta uma forma, ainda que rudimentar, de intencionalidade. Essa posição é compartilhada por outros autores, por exemplo, McCarthy, que defende a postura

unesp

de que o termostato tem estados intencionais em virtude de sua capacidade de representar e controlar temperaturas. (Block, 1990).

Um erro cometido pelos pesquisadores em relação aos sistemas intencionais é que, segundo Dennett (1997), ao aplicar a postura intencional para outras entidades, eles impõem sobre elas as nossas maneiras e nossas organizações, uma vez que esses candidatos a detentores de mente possuem, provavelmente, "conceitos" e maneiras particulares de discriminar coisas, bem mais simples ou diferentes que as nossas, de modo que nosso modelo não pode ser aplicado a eles. (p. 45).

Conforme Dennett, as redes neurais artificiais poderiam perfeitamente apresentar uma intencionalidade rudimentar, do mesmo tipo daquela apresentada pelo termostato ou pelo computador que joga xadrez.

Nesse caso, parece-nos que os autores apropriam-se do conceito (intencionalidade) e utilizam-se dele de maneira não rigorosa. A perspectiva evolucionista de Dennett presta-se bem ao seu propósito, pois de acordo com essa concepção, desaparecem os problemas relacionados com a consciência. Se tudo é parte de uma mesma linha evolutiva, trata-se apenas de uma questão de tempo, mesmo que estejamos falando em milhões de anos, para que outros seres e entidades desenvolvam sua inteligência e aprimorem suas habilidades, seu aparato cognitivo, sua linguagem e conseqüente capacidade de comunicação.

Resta-nos a pergunta: a partir de que ponto poderemos dizer que esses seres atingiram sua maturidade evolutiva, por assim dizer? Será que os cães, por exemplo, já não se desenvolveram o suficiente, segundo suas necessidades?,

unesp

como saber qual é a linha divisória, a partir da qual deixamos de tratar de uma intencionalidade rudimentar e passamos a falar em *intencionalidade* de estados mentais conscientes?

Seção 2 – Críticas à abordagem cognitivista da mente

Nesta seção, procuraremos sintetizar os problemas e as principais conclusões advindas das duas vertentes encontradas na ciência cognitiva, de modo a estabelecer um posicionamento quanto ao futuro das investigações da intencionalidade nos estudos acerca da natureza dos estados mentais.

Uma crítica ao projeto da inteligência artificial é apresentada por Searle. Os pesquisadores da inteligência artificial defendem a tese, herdada de Turing, de que em qualquer sistema, seja ele humano, natural ou artificial, uma vez apto a elaborar respostas adequadas e concordantes com os dados de entrada (ou estímulos) recebidos, poder-se-ia dizer, deste sistema, que ele apresenta um comportamento inteligente.

A caracterização da máquina abstrata de Turing parte da noção computacional de algoritmo que lhe permite computar um número infinito de funções. Apoiado nessa noção, Turing elaborou o conhecido Teste de Turing[8], cujo objetivo é mostrar como uma máquina simples, de manipulação simbólica, poderia simular o comportamento da mente humana.

---

[8] Trata-se de uma variação do que Turing inicialmente chamou de jogo da imitação: "É jogado por três pessoas: um homem (A), uma mulher (B), e um interrogador(C), que pode ser de qualquer dos sexos. O interrogador permanece num quarto, separado dos outros dois. O objetivo do jogo, para o interrogador, é determinar, em relação aos outros dois, qual o homem e qual a mulher. Ele os conhece por rótulos X e Y e no fim do jogo dirá "X é A e Y é B", ou "X é B e Y é A".(...) Para que tons de vozes não ajudem o interrogador, as respostas devem ser escritas, ou melhor ainda, datilografadas".
E agora formulamos a questão (conhecida como teste de Turing): 'O que acontece quando uma máquina ocupar o lugar de A neste jogo?' Será que o interrogador decidirá erroneamente com a mesma freqüência, quando o jogo é jogado dessa forma, do que quando o fazia ao tempo em que o jogo era jogado entre um homem e uma mulher? Essas questões substituem a pergunta original 'podem as máquinas pensar?'." (1973, p.50-1)

unesp

Ora, argumenta Searle, o teste de Turing é um equívoco, pois a máquina opera somente com as regras sintáticas da linguagem e o que aparenta ser um comportamento inteligente não passa de um conjunto de operações simbólicas em que não há espaço para o conteúdo semântico, ou seja, essas máquinas não apreendem o significado dos símbolos que manipulam.

Para ilustrar seu posicionamento, Searle desenvolveu aquele que ficou conhecido como o argumento do quarto chinês, apresentado na parte I deste trabalho (p. 26, nota 4), através do qual ele procura demonstrar sua argumentação e refutar a tese central da inteligência artificial segundo a qual a mente é – ou atua como – um programa de computador. Sua conclusão segue o seguinte raciocínio: considerando as hipóteses (sustentadas por cognitivistas) de que (1) o cérebro funciona como uma máquina de Turing; (2) o computador consegue, em certo sentido, passar da sintaxe para a semântica e, (3) uma vez que um homem, dentro do quarto chinês, opera segundo regras, sem conseguir inferir seu significado, isto é, este homem não consegue passar da sintaxe para a semântica, inferimos que (a) sua mente não é um programa do tipo da máquina de Turing, bem como (b) os modelos da inteligência artificial não constituem bons modelos da mente desse homem.

Outro ponto discutido por Searle é que não parece ser possível simular, num equivalente mecânico, o comportamento inteligente do cérebro, uma vez que sua estrutura e organização biológica são fundamentais para a causação dos fenômenos mentais. Segundo a teoria do naturalismo biológico, os fenômenos mentais resultantes da organização cerebral, a constituição física do cérebro e o

tipo de material biológico que compõe o cérebro, são características fundamentais para a constituição das suas capacidades mentais, de modo que nada do que algum modelo da inteligência artificial faça se aproxima do que faz o homem.

Em relação ao conexionismo, podemos distinguir momentos distintos segundo a concepção crítica de Searle. O paralelo *software-hardware* enquanto modelo para a compreensão e conseqüente solução do problema mente-corpo, por exemplo, foi alvo de muitas críticas endereçadas ao conexionismo, mas seu atual estágio de desenvolvimento (do conexionismo) indica uma superação desse problema.

Centraremos nossa atenção na possibilidade da vertente conexionista possuir alguns pontos em comum com a teoria do naturalismo biológico de Searle. Segundo ele reconhece, ambas consideram o cérebro como essencial à emergência das representações mentais. Para os conexionistas, as redes utilizam neurônios artificiais cuja interação, entre esses neurônios, leva a uma *emergência causal* das representações mentais. Como teremos oportunidade de apontar no próximo capítulo, o naturalismo biológico é concordante com essa hipótese, se esta for espelhada nos neurônios naturais, ou seja, *grosso modo*, as relações entre neurônios levam a causação de estados conscientes.

Uma diferença entre a teoria do naturalismo biológico e o conexionismo, que talvez comprometa sua similaridade, é que a propriedade emergente nas redes artificiais parece ser *relativa* ao observador, enquanto que no sistema biológico ela se mostra *intrínseca* ao processo. Por essa razão, entre outras, Searle retoma sua crítica ao conexionismo, considerando que este não

unesp

explica nem simula satisfatoriamente a relação cérebro / consciência, estando ainda longe de adotar uma postura adequada em relação à mente e seus fenômenos.

Na realidade, Searle critica o que considera a tentativa de "naturalizar" o conteúdo intencional, cuja estratégia reside, segundo ele, na desvinculação entre o problema da consciência e o da intencionalidade, conforme vimos através da postura de Dennett.

Considerando a dificuldade em aceitar uma postura científica objetiva em relação à consciência, uma vez que a consciência envolve elementos subjetivos, o conexionismo, entre outras concepções semelhantes, procura reduzir a intencionalidade à fenômenos físicos, mediados ou formulados em termos de relações causais entre pessoas e objetos ou estados de coisas no mundo.

A favor de uma pretensa obviedade contra a tentativa de naturalizar a intencionalidade, Searle arrola um argumento atribuído ao senso comum: todas as tentativas de reduzir o conteúdo intencional acabariam resultando em uma outra coisa e não em um conteúdo intencional descaracterizado.

unesp

Capítulo 4

A intencionalidade e o naturalismo biológico de Searle

Apresentação

Procuramos investigar detalhadamente, neste capítulo, a postura searleana em relação ao problema da intencionalidade, encarado sob a ótica do naturalismo biológico e sua inserção nos estudos da ciência cognitiva. Para tanto, na seção 1, apresentamos os fundamentos da concepção do naturalismo biológico. Na seção 2, discorremos sobre como tal naturalismo é atuante na resposta de Searle ao problema mente-corpo e, na terceira seção, procuramos apontar uma via através da qual a idéia de intencionalidade possa ser encarada pelos estudiosos da ciência cognitiva.

unesp

Seção 1 – Fundamentos do naturalismo biológico

A tese do naturalismo biológico de Searle (1997) pode ser enunciada da seguinte maneira: os fenômenos que ocorrem na nossa mente são processos biológicos, tão naturais como a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática, resultantes da evolução natural, causados por processos neurofisiológicos cerebrais de nível inferior. Contudo, os fenômenos mentais não se reduzem aos processos neurofisiológicos que lhes deram origem. Segundo essa idéia, a *organização biológica* humana é decisiva à emergência da consciência.

Searle considera a tese do naturalismo biológico como solução *evidente* ao problema mente-corpo. Ele encara o cérebro como um órgão biológico, como outro qualquer, ou seja, não lhe confere nenhum *status* especial. O que há de especial no cérebro é a sua capacidade de produzir e sustentar a consciência. Essa capacidade é a característica que o difere dos outros órgãos.

A novidade incorporada por Searle é quanto à noção de mente entendida não como fonte de subjetividade, mas como um elemento gerador de *formas* da nossa vida consciente. Segundo sua concepção, as características que normalmente são atribuídas à mente dependem da consciência, de tal maneira que o estudo da mente é o estudo da consciência.

Isso o conduz à localização de um problema: a consciência não é, normalmente, levada a sério. (1997, p. 327). A manutenção do enfoque segundo o qual a consciência não pode ser encarada como objeto de estudo científico leva a um obstáculo quanto à compreensão não só da consciência, mas de toda vida

unesp

mental do homem. Searle acredita que as noções envolvendo o conceito de mente dependem de uma correta compreensão do que entendemos por consciência.

Através da tese do naturalismo biológico, Searle pretende reintegrar a noção de consciência ao enfoque científico global, para o bem do progresso da filosofia da mente, entre outras concepções que, segundo ele, seriam beneficiadas com a postura do naturalismo biológico.

Embora reconhecendo a importância da perspectiva das ciências naturais como dominante no progresso científico, Searle acredita que é hora de encarar a consciência como um fenômeno biológico qualquer e, desse modo, (re)incorporá-la como objeto da ciência. Para tal, faz-se necessário situar a consciência dentro de uma teoria abrangente e aceita por toda comunidade científica, a ponto de tornarem-se partes da visão moderna de mundo. De acordo com Searle (1997), este é o caso da teoria atômica da matéria e da teoria evolutiva na biologia.

O autor argumenta, *grosso modo*, que a teoria atômica da matéria compreende o universo como constituído por elementos físicos, muito pequenos, aos quais denomina, num sentido não rigoroso, partículas. Assim, tudo o que existe é constituído pelos agrupamentos dessas partículas, organizadas em sistemas, cuja idéia intuitiva simples, por sua vez, "é que sistemas são conjuntos de partículas em que os limites espaço-temporais são fixados por relações causais. Assim, uma gota de chuva é um sistema, mas uma geleira também é" (Searle, 1997, p. 128-129). O que particularmente interessa a Searle é que "muitos

aspectos dos grandes sistemas podem ser *causalmente explicados* pelo comportamento dos pequenos" (p. 129).

Aliada a essa teoria, o autor acrescenta os princípios de evolução biológica através dos mecanismos da seleção natural, princípios segundo os quais certos tipos de sistemas vivos evoluem de maneira peculiar, especial, sendo capazes de transmitir pequenas alterações da sua constituição, que mostraram-se benéficas à própria manutenção, aos seus descendentes.

De acordo com a teoria darwiniana da evolução das espécies, a qual Searle incorpora em sua argumentação, a evolução foi resultante da ação conjugada de dois fatores, a saber: (a) hereditariedade, como princípio segundo o qual a prole se parece desde cedo com os pais, dando, contudo, espaço para pequenas variações acidentais e, (b) o princípio segundo o qual são extintas ou destruídas as gerações ou raças incapazes de manter a taxa de nascimentos mais elevada que a de morte. A hipótese subjacente a essa idéia é a de que a evolução é cega, ou seja, que há somente mecanismos cegos de evolução natural.

Da caracterização de ambas teorias (teoria atômica da matéria e teoria evolutiva da biologia), Searle infere uma concordância, verificada entre as mesmas, que lhe permite aliá-las segundo o propósito de explicação à sua tese. Da união das teorias, ele sustenta ser perfeitamente possível, a certos tipos de sistemas (chamados subsistemas), o desenvolvimento de células nervosas tais que, devido à sua extrema complexidade, sejam capazes de causar e sustentar estados e processos conscientes. Ele complementa, assegurando que esse desenvolvimento não é um privilégio dos cérebros humanos: "Não sabemos, atualmente, até onde a

unesp

consciência se estende para baixo na escala evolutiva" (p. 133). Esse raciocínio leva-o a sustentar a hipótese que consciência e outros eventos mentais são fenômenos biológicos como quaisquer outros:

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

Searle aponta essa concepção não como sendo sua opção em particular, mas como a única visão de mundo possível, considerando o estágio atual do nosso conhecimento sobre as particularidades do mundo. Ele considera que, se algo nos impede de aceitar essa concepção, esse algo deve ser resultante do profundo arraigamento que teorias do tipo dualista e materialista exercem sobre nós, na medida em que execraram a possibilidade de qualquer característica da mente ser estudada a partir de pressupostos físicos.

Segundo a concepção do naturalismo biológico, os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro e realizam-se na sua neurofisiologia. Mas, se consideramos que nenhum neurônio é consciente, como os cérebros causam suas mentes? Searle considera que este não é um problema específico dos filósofos; cabe às neurociências. Mas, enuncia uma tese que tenta possibilitar essa característica causal do cérebro biológico de produzir consciência.

Para tanto, ele parte da existência de características objetivas no cérebro, capazes de causar e sustentar pensamentos conscientes (1997, p. 342). Essas capacidades causais podem ser, eventualmente, bloqueadas por interferências tanto psicológicas (como o medo) quanto físicas (como uma lesão). Os estados inconscientes seriam, desse modo, estados conscientes que sofreram

unesp

algum tipo de interferência. A conclusão pretendida por Searle é que no cérebro não há nada além de estados e processos neurofisiológicos.

Os estados intencionais, conscientes, têm o que Searle (1995) chama de *forma aspectual*: todo indivíduo ao pensar, acreditar, desejar algo, sempre o faz sob algum aspecto. Alguém pode querer beber um copo d'água sem querer, conscientemente, beber um copo de H_2O, mesmo que ele tenha a informação ou o conhecimento que a composição química da água é H_2O. Para que uma situação tenha importância sobre sua forma aspectual, essa situação, esse dado, tem que ter uma significância para o indivíduo. E se não houver nenhuma forma aspectual, não haverá intencionalidade. Para que seja caracterizada a intencionalidade, é preciso que estejamos lidando com dados significativos para alguém.

unesp

Seção 2 – O naturalismo biológico e a dissolução do problema mente-corpo

Nesta seção, apontamos a solução apresentada por Searle ao problema da relação mente-corpo. Segundo ele, o que está por trás desse problema é a falta de uma correta caracterização da consciência, uma vez que pesquisadores adeptos das teorias do tipo fisicalista esquecem a própria característica da consciência.

Qual seria o interesse do problema mente-corpo se deixássemos de lado a consciência, pergunta-se, por exemplo, Nagel (1980), em relação a esse problema. Dada a complexidade da consciência, Nagel procura evidenciar o principal predicado, na sua concepção, dos estados mentais conscientes: o caráter subjetivo desse tipo de experiência, ou seja, que uma experiência é algo que pertence apenas a quem a experiencia, não sendo possível que duas ou mais pessoas compartilhem exatamente da mesma manifestação.

Em outras palavras, as experiências são fenômenos radicalmente subjetivos, onde cada ser consciente tem o seu próprio ponto de vista a partir do qual sua consciência acessa o mundo exterior. Nesse ponto localizamos um problema: se um dos principais intuitos da ciência é a busca de explicações a partir de um único ponto de vista objetivo, publicamente acessível, tal que possa ser aceito como correto, como adequar a noção de consciência a esses pressupostos científicos, como incluir os fenômenos subjetivos no rol das análises

unesp

científicas? Independentemente da análise de Nagel, consideramos que essa adequação, entre a noção de consciência e os pressupostos científicos, pode ser entendida como contendo um problema referente ao tratamento dispensado à consciência. Segundo nosso ponto de vista, esse problema estende-se às outras características subjetivas dos fenômenos mentais e, consequentemente, permeia a investigação sobre a intencionalidade.

A esse respeito, segundo Searle e de acordo com a postura do naturalismo biológico, o problema com a naturalização da consciência deixa de ser um problema, pois esta já é absolutamente natural, na medida em que é um *fenômeno biológico natural*. Não obstante isso, como a consciência pode ser considerada em relação ao problema mente-corpo? E porque Searle considera ser tão evidente a constatação que os fenômenos subjetivos podem ser estudados sem que se caia em algum tipo de dualismo? Esta seção é dedicada, prioritariamente, à posição searleana quanto a essa postura.

O dualismo surge, segundo Searle, se consideramos a visão de mundo segundo a qual a ciência deve centrar sua atenção nos fenômenos objetivos e livres de intencionalidade. Assim, de acordo com essa postura, só haveria lugar na investigação científica para os fenômenos objetivos. Diante dessa perspectiva, o que fazer com as características intrinsecamente subjetivas da natureza humana, como compreensão, consciência, intencionalidade?, como estudá-las a partir de uma conduta científica, de uma postura não mística?

A solução foi postular dois níveis distintos de análise: as físicas e as não-físicas. Os aspectos subjetivos da nossa vida mental, por exemplo, foram

unesp

destinados à análise dos assuntos não físicos, enquanto que as partes constituintes do cérebro ficaram no domínio dos estudos físicos. A partir dessa constatação, passou-se a conceber distintamente aspectos físicos e mentais. Essa visão, equivocada na opinião de Searle, tenha ou não um motivo para ter se estabelecido, foi retomada pelos estudos dos cognitivistas, que procuraram desatar o nó das relações físicas e mentais.

Segundo Searle, no entanto, os adeptos da inteligência artificial substituíram o problema original e adotaram um pressuposto equivocado de análise, baseado na asserção: 'cérebros são computadores'. Assim, ao invés de resolver o problema, tomaram-no como dado e reduziram as características, consideradas mentais, a simples manipulações físicas, o que não resolveu, absolutamente, o problema.

Os conexionistas avançaram mais e perceberam que, através de redes neuronais artificiais simplificadas, poderiam simular o processamento das informações no cérebro, fazendo *emergir* um certo tipo de estado mental. No entanto, não perceberam, ainda de acordo com Searle, que essa emergência não era intrínseca ao processo, mas apenas simulada, na medida em que dependia sempre de um observador, ou seja, precisava de alguém para interpretar aquilo que emergia.

Searle considera que, apesar de até poderem obter algum êxito em suas simulações, o problema com essas perspectivas é que partem sempre do problema original, o qual, segundo ele, é a sede do insucesso. Ambas vertentes da ciência cognitiva não se deram conta de que estavam sempre tentando responder

unesp

ao problema aparentemente legado por Descartes, assim como vinham fazendo as teorias da atual filosofia da mente.

Trata-se de um erro de princípio, diz Searle. Devemos desconsiderar esse pressuposto, qualquer que tenha sido o intuito para seu estabelecimento, pois ele contém um equívoco, a saber: não é preciso postular níveis distintos ou separar a vida mental da física. A mente (contendo consciência e estados subjetivos) é derivada, fisicamente, da interação físico-biológica que ocorre no cérebro, na qual o homem chegou por meio da evolução natural da espécie. Assim, não há uma resposta ao problema da relação mente-corpo, mas uma outra concepção, mais abrangente, na qual o problema sequer é colocado.

unesp

Seção 3 – A intencionalidade reintegrada à ciência cognitiva

Nesta seção vamos nos dedicar à análise de uma possível integração da intencionalidade, tal como especificada filosoficamente, com a tendência geral demarcada na ciência cognitiva. Concordantes com Searle, no que diz respeito à consideração de que a intencionalidade é um aspecto especificamente mental da vida biológica, analisaremos se, em algum sentido, esse aspecto pode ser aplicado aos modelos cognitivistas, sem que seja, por isso, descaracterizado. Nosso objetivo nesta seção é a análise de uma possível simulação da intencionalidade em máquinas, ou a possibilidade de organismos não biológicos apresentarem o que chamamos de intencionalidade.

Para que possamos responder essas indagações, bem como outras, delas derivadas, é preciso considerar um aspecto crucial nesta investigação. Quando pensamos em máquinas que apresentam algum tipo de intencionalidade, ou seja, que, dados *inputs* adequados, seriam capazes de referir-se e direcionar sua atenção a um dado (objeto) no mundo, faz-se necessário levar em conta algumas diferenças na atribuição de significado a esses atos.

Todos nós nos relacionamos com os objetos no mundo de maneiras distintas, dependendo do objeto em questão, dos modos psicológicos envolvidos, das conexões destes com nossa rede conceitual, enfim, do modo que somos atraídos ou repelidos, num sentido bastante geral, por esses objetos que nos afetam de algum modo. Se eles não nos afetassem, seriam o que podemos chamar 'neutros' para nós, ou seja, não haveria a necessidade de uma atribuição de

unesp

significado aos mesmos. Assim, seríamos – e somos – capazes de identificar tais elementos, descrever suas características, sem que isso implique uma atribuição de significado.

Chegamos a seguinte situação: possuímos uma *capacidade de identificação* das coisas / dados do mundo, mas essa capacidade, cognitiva, parece não ser exclusivamente humana. Outros animais e mesmo algumas máquinas, desde que treinados para esse reconhecimento, mostram-se capazes de desempenhar com grande êxito essa função de identificação. Nesse sentido, considerando a intencionalidade como mera direcionalidade direta entre seres e objetos, poderia-se admiti-la em máquinas. No entanto, essa capacidade de reportar-se, dirigindo sua atenção ao mundo, por si só, não se encaixa na definição de intencionalidade como atividade da consciência. Ela pressupõe uma compreensão mais ampla do relacionamento mente/mundo.

A capacidade de identificação, que permite um certo tipo de direcionalidade, é capaz de permitir também a identificação tanto de água como de H_2O. Seria, no entanto, incapaz de fazer a associação entre ambos. Ou seja, o fato de uma máquina ou rede neural artificial ser capaz de identificar ou dirigir-se a algo no mundo não implica que possua o domínio conceitual que possibilita tal identificação. Nesse aspecto, seria uma capacidade insípida, vazia, na medida em que tal mecanismo não consegue lidar com redes de conceitos, o que o homem, através da sua capacidade cognitiva aliada à consciência intencional, faz a todo momento. Sem o correlato intencional, aquilo que é visado perde seu sentido, uma vez que o sentido é atribuído, em sua essência, pela intencionalidade. Água e H_2O

unesp

denotam a mesma propriedade, mas constituem conceitos diferentes. A intencionalidade, tal como apresentada pelos cognitivistas, dá conta da direcionalidade da rede que identifica Água ou H_2O. Mesmo que fosse programada para associar Água e H_2O, ainda assim a identificação seria em termos das propriedades ordinárias desses elementos, mas a informação conceitual implícita na identidade de ambas, não seria apreendida. Desse modo, estamos diante do mesmo problema caracterizado por Searle como sendo a necessidade aspectual, inerente à intencionalidade e possibilitadora da apreensão do significado.

O significado que as máquinas atribuem a algo, a intencionalidade (*como-se* searleana) que poderíamos reconhecer nessas máquinas, ocorre num sentido pontual, cognitivo, típico de um pensamento lógico, do raciocínio formal. A intencionalidade vista pelos cognitivistas como a direcionalidade de um padrão de conectividade a um objeto no mundo, ou como o dado que o gerou, acaba por reduzir o intencional a algo meramente instrumental.

Considerações finais

Ao iniciarmos nossa investigação sobre a intencionalidade expondo as características de duas concepções filosóficas relativas ao problema da natureza dos estados mentais intencionais, o dualismo e o monismo, pretendíamos abrir caminho e iniciar nosso percurso fundamentados numa discussão central na história da filosofia da mente. Com isso, teríamos elementos para, em seguida, analisarmos criticamente a postura dos cognitivistas em relação à caracterização dos estados mentais intencionais.

A referência histórica a Brentano e Husserl, ao inserirmos a discussão da intencionalidade, teve o intuito de situar as circunstâncias originais em que foram elaborados e cunhados termos e expressões como *direcionalidade*, o ato de *dirigir a atenção a*, entre outros, a fim de possibilitar a verificação do seu significado e contrapô-lo ao atual. Guiamo-nos pela idéia que, conhecendo a definição do conceito, poderíamos trabalhar com mais liberdade na hora de analisarmos seu uso e atribuições pelos cognitivistas.

A opção por Searle deve-se não só à contemporaneidade desse filósofo com a ciência cognitiva, mas também à sua iniciativa de retomar uma análise dos fenômenos mentais, considerando que tais fenômenos podem ser dotados de intencionalidade. Esse seu posicionamento foi determinante na opção pela interlocução prioritária com esse autor.

unesp

Assim, delimitamos o objetivo deste trabalho como o esforço para compreender a aplicação que os cognitivistas fazem da intencionalidade nos modelos explicativos das atividades mentais.

Após a enumeração de algumas diferentes formas ou manifestações da intencionalidade e sua correlação com os significados; após a caracterização de como os pesquisadores na ciência cognitiva investigam os estados mentais intencionais humanos, bem como sua associação ou aplicação em máquinas ou sistemas artificiais, consideramos que os cognitivistas não fornecem uma explicação plausível das características intencionais da mente tal que dispense seus aspectos mentais ou conscientes.

Os estudos cognitivistas procuram dissociar intencionalidade e estados conscientes. Numa apropriação algo simplista do termo, encontramos aplicações da intencionalidade em casos de mera direcionalidade direta, desprovida de significado e desconsiderando todas as implicações que a consciência e os estados mentais têm ou exercem sobre a direcionalidade, no caso do conceito em sua acepção filosófica.

Não é nosso intuito desconsiderar o avanço que os estudos cognitivistas representam na busca da elucidação dos aspectos considerados mentais. O problema que procuramos apontar é aquele decorrente do emprego de um conceito filosófico, fundamental à explicação e às pesquisas sobre as características dos fenômenos mentais, justamente para eliminar, direta ou indiretamente, a possibilidade dessas pesquisas serem desenvolvidas.

unesp

A caracterização da mente restrita a atividades neurobiológicas e processos causais é comum na concepção fisicalista da ciência cognitiva. Embora a mente *intencional* searleana seja também realizada ou instanciada *sobre* processos causais eletroquímicos, tendemos a rejeitar a concepção de mente como simples derivada da ação de conjuntos de neurônios num cérebro *objetivado* – no sentido criticado por Searle (1997, p. 34-35).

Nossa tendência é concordar com os autores mencionados no trabalho (Brentano, Husserl e Searle) e assumir a postura que o pensamento não depende exclusivamente de conexões neuronais e interações orgânicas dos indivíduos. Concordantes com a fenomenologia, somos levados a dizer que o pensamento dependeria mais das relações do homem com o mundo, com a sociedade, com a alteridade, do que simplesmente das suas conexões sinápticas.

Os cognitivistas argumentam que não há nada de peculiar na intencionalidade, tal como caracterizada por eles. No entanto, analisando o conceito original de intencionalidade, chegamos a teses caras à filosofia da mente, como representação mental, consciência, *qualia*. Ou seja, procurando uma definição ou explicação para a intencionalidade, somos levados a concepções da filosofia da mente.

Ora, se a tentativa dos cognitivistas é analisar programas e mentes como análogos e, uma vez que utilizam o conceito de *mental* para caracterizar o que seria desprovido de mente (tal como compreendida tradicionalmente pela filosofia), ou ainda, para caracterizar o que seria a relação mente-mundo / máquina-mundo, concluímos que esses cognitivistas estão apropriando-se de um

unesp

conceito e alterando suas características intrínsecas. Esses cognitivistas agem, entretanto, como se o conceito ainda fosse o mesmo, ao que poderão concluir: máquinas têm ou apresentam intencionalidade tanto quanto qualquer mente, de modo que não há nenhum problema em eliminar conceitos subjetivamente confusos como consciência, *qualia*, entre outros.

Mesmo partindo de visões de mundo distintas, Brentano, Husserl e Searle chegam a um ponto comum: indicam que a intencionalidade não deve ser reduzida à mera direcionalidade, desprovida de significado. Cada um a seu modo, encontra especificidades nas relações entre homem (consciência) e mundo que guardam características peculiares e que, ao menos por enquanto, não se mostraram passíveis de simulação.

A contribuição que procuramos trazer aqui reside, justamente, na tentativa de mostrar que, talvez, filósofos e cognitivistas não estejam investigando os mesmos 'objetos'.

unesp

Referências bibliográficas

AQUINO, T. *Questões discutidas sobre a verdade*. Trad. L. J. Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

ATLAN, H. *Entre o cristal e a fumaça:* ensaio sobre a organização do ser vivo. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1992.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge: 1962.

BLOCK, N. The computer model of the mind. *Thinking:* an invitation to cognitive science. In: D. N. Osherson e E. E. Smith (org.). Cambridge (MA): The MIT Press, p. 247-289, v. 3, 1990.

BUGGENHAGEN, A. *Contribuições à história da filosofia alemã*. São José do Rio Preto (SP), 1965.

BRENTANO, F. The distinction between mental and phisical phenomena. In: ___. *Psichology from an empirical standpoint*. London: Routledge, 1995.

BUTTON, G. et al. *Computadores, Mentes e Conduta*. Trad. R. L. Ferreira. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

CAUDILL, M. & BUTLER, C. *Understanding Neural Networks*. vol. 1 Cambridge. Mass: MIT, 1992.

CHURCHLAND, P. M. *Matter and consciousness:* a contemporary introduction to the philosophy of mind. Cambridge (MA): MIT Press,1994.

DAVIDSON, D. The material mind. In: *Essays on actions and events.* Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 245-59.

DEBRUN, M. A idéia de auto-organização. *Auto-organização:* estudos interdisciplinares. In: M. Debrun, M. E. Q. Gonzales e O. Pessoa Jr. (org.). Campinas: Ed. UNICAMP, 1996. (CLE)

DENNETT, D. C. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.

___. *Tipos de mentes*: rumo a uma compreensão da consciência. Trad. A. Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

___. *Meditações.* Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril, 1973. (Os Pensadores)

DREYFUS, H. L. *O que os computadores não podem fazer*. Rio de Janeiro: A casa do livro Eldorado, 1975.

unesp

DUPUY, J. P. *Nas origens das ciências cognitivas*. Trad. R. L. Ferreira. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.

ESPINOSA, B. *Ética.* Trad. J. Carvalho, J. F. Gomes e A. Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores)

GARCIA-ROSA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente:* uma história da revolução cognitiva. Trad.: C. M. Caon. São Paulo: Edusp, 1995.

GONZALES, M. E. Q. Ação, causualidade e ruído nas redes neurais auto-organizadas. *Auto-organização:* estudos interdisciplinares. In: M. Debrun, M. E. Q. Gonzales e O. Pessoa Jr. (org.). Campinas: Ed. UNICAMP, 1996. (CLE)

HEMPEL, C. G. The logical analysis of psychology. *Readings in philosophy of psychology.* In: N. Block. Cambridge (MA): Harvard University Press, v.1, 1980.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas:* sexta investigação. Trad.: Z. Loparic e A. M. A. C. Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

KOVÁCS, Z. *Redes Neurais Artificiais:* fundamentos e aplicações. São Paulo: Edição Acadêmica, 1996.

McCARTHY, J. Beliefs, machines and theories. *The behavioral and brain sciences 3*. 1980.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MINSKY, M. *Computation: Finite and Infinite Machines*. Prentice Hall. Inc. Englewood Cliffs, 1967.

___. Inteligência Artificial In: *Computadores e Computação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. p. 151-60.

NAGEL, T. What is it like to be a bat? *Readings in Philosophy of Psychology.* In: N. Block. Cambridge (MA): Harvard University Press, v. 1, 1980.

PLACE, U. T. Is consciousness a brain process? *Mind and cogn*ition. In: W. G. Lycan (org.). Cambridge (MA): Blackwell Publishers, 1996.

PUTNAM, H. The Nature of Mental States In: *Readings in the Philosophy of Psychology*. vol. 1, 1980, p.223-31.

___. Reductionism and the Nature of Psychology. In: *Language, Mind and Knowledge*. University of Minnesota Press, 1988.

RUMELHART, D. & McCLELLAND, J. (orgs) *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*. vol. 1: Fundations. Cambridge: MIT Press, 1986.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. Trad.: B. Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 3v, 1977.

___ *Meu pensamento filosófico*. Trad.: B. Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

RYLE, G. *The concept of mind*. London: Barnes & Nables, 1949.

SEARLE, J. R. *Speech acts*. Cambridge University Press, 1969.

___. *Mente, Cérebro e ciência*. Trad.: A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

___. *Intencionalidade*. Trad.: J. Fischer e T. R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

___. *A redescoberta da mente*. Trad.: E. P. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SMART, J. J. C. Sensations and brain processes. *The mind/brain identity theory*. In: C. V. Borst. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

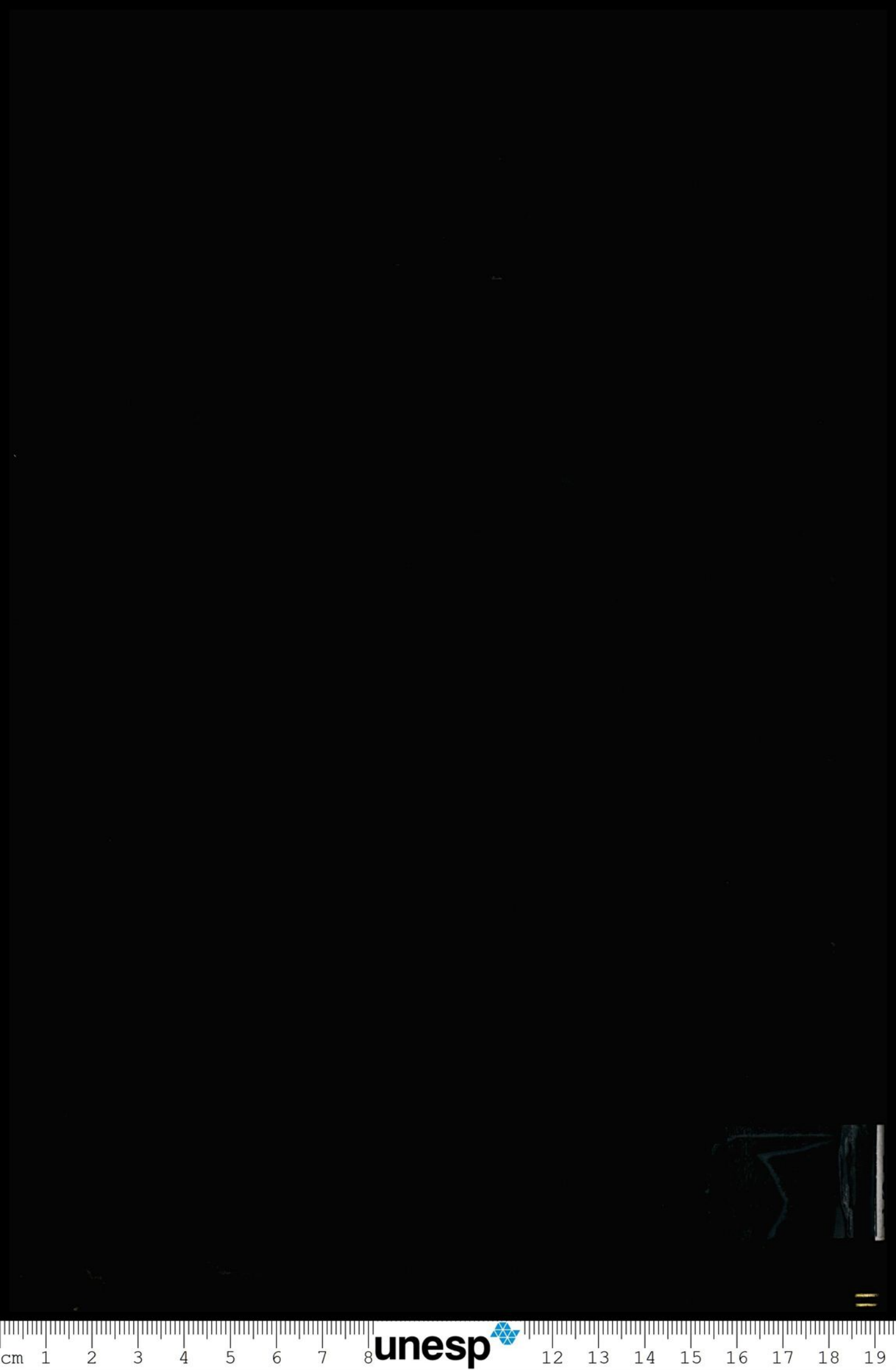
STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU, 2v, 1977.

TURING, A M. Computadores e inteligência. *Cibernética e comunicação*. In: I. Epstein (org.). São Paulo: Cultrix/Edusp, 1973.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Abstract

The problem of the nature of intentionality, the focus of traditional discussions recuperates its presence mainly if we consider the latest works in cognitive science, which comes from reevaluating traditional epistemological questions and to dive deeper into research about the phenomena and the mental conditions. Once that the traditional theories about these phenomena haven't consensually been able to explain the presence of the intentional aspects and, the Philosophy's History shows us that many times the conditions of these kinds have been subjugated by the mental studies, our research centers on the search for a possible explanation, on the part of the cognitive science, of the mind's intentional characteristics.


cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19