

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE FILOSOFIA DA MENTE, EPISTEMOLOGIA E LÓGICA

**DUAS DIFERENTES PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA  
CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DA  
MENTE**

Gustavo Vargas de Paulo

MARÍLIA  
2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE FILOSOFIA DA MENTE, EPISTEMOLOGIA E LÓGICA

**DUAS DIFERENTES PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA  
CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DA  
MENTE**

Gustavo Vargas de Paulo

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora:  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Claudia Broens

MARÍLIA  
2012

Paulo, Gustavo Vargas de.

P331d      Duas perspectivas para o estudo da consciência na  
filosofia / Gustavo Vargas de Paulo. - Marília, 2012  
122 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista,  
Faculdade de Filosofia e Ciências 2011

Bibliografia: f. 119-122

Orientador: Mariana Claudia Broens

1. John R. , 1932- 2. Dennett, Daniel Clement. 3. Filosofia  
da mente. 4. Consciência. 4. Subjetividade. I. Autor. II. Título.

CDD 128.2

**DUAS DIFERENTES PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA  
CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA DA  
MENTE**

Gustavo Vargas de Paulo

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Claudia Broens

---

1º. Examinador Prof.Dr. João de Fernandes Teixeira

---

2º. Examinador Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

---

## Agradecimentos

Dedico este trabalho à minha família sem cujo apoio não teria condições de realizá-lo.

Agradeço aos meus tios Ricardo e Hustana pelo apoio e consideração gratuitos.

Agradeço ao Prof.<sup>o</sup> Florêncio de Souza Paz por ter ainda na graduação despertado meu interesse pela área de estudos em que este trabalho se situa.

Agradeço à Prof.<sup>a</sup> Maria Eunice Gonzalez pela grande receptividade, pela atenção e pelo afinho na condução das pesquisas em que tive a oportunidade de participar.

Agradeço à minha orientadora Prof.<sup>a</sup> Mariana Claudia Broens pela grande receptividade, pela atenção, pela paciência e pelo cuidado e compromisso na condução de nossas pesquisas.

Agradeço aos Profs.<sup>o</sup> João de Fernandes Teixeira e Alfredo Pereira Junior pelas participações nas bancas examinadoras deste trabalho e pelas valiosas contribuições.

Agradeço à FAPESP pelo apoio financeiro disponibilizado para a realização desta pesquisa.

Agradeço enfim a todos os professores, amigos e colegas cujas conversas fizeram da filosofia um exercício prazeroso e instigante ajudando a compor trechos de idéias ou mesmo fazendo o meu caminho menos penoso e difícil.

*Quando as portas se fecham, a mente se abre*

*Quando as velhas idéias cedem, as novas renascem*

*Quando as velas se apagam, as luzes se acendem*

*Quando a voz da natureza não se cala, as pessoas a entendem*

*Vivo em minha própria casa*

*Jamais imitei algo de alguém*

*E sempre ri de todo mestre*

*Que nunca riu de si também*

Nietzsche

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é propor um estudo comparativo envolvendo duas diferentes perspectivas teóricas para o estudo da consciência situadas no contexto da Filosofia Contemporânea da Mente e das Ciências Cognitivas. Analisaremos criticamente seus pressupostos, suas divergências e o alcance de suas propostas considerando os filósofos da mente John R. Searle e Daniel C. Dennett como paradigmas representantes de cada uma das duas perspectivas. A filosofia da mente de John Searle caracteriza-se por levar em consideração os aspectos subjetivos dos estados conscientes em uma perspectiva que nunca permite dispensar ou desconsiderar os dados de primeira pessoa no estudo da consciência. Estes dados geralmente dizem respeito às experiências conscientes e às peculiares impressões e sensações internas tais como os *qualia*. Por outro lado, Daniel Dennett adota a perspectiva de terceira pessoa no estudo da consciência, buscando critérios científicos para o desenvolvimento deste estudo sustentado por dados publicamente observáveis e intersubjetivamente definíveis. Estes dados levam em conta as evidências comportamentais, informacionais ou neurofisiológicas que remetem a aspectos mentais, tentando assim estabelecer uma relação explicativa destes com o que se entende por consciência. No atual campo de pesquisas da Filosofia da Mente junto às Ciências Cognitivas não há consenso sobre o método mais adequado para o estudo da consciência sendo, ao contrário disso, composto por várias divergências. Por este motivo, consideramos relevante uma confrontação entre as principais perspectivas utilizadas no estudo do assunto. Buscaremos realizar esta tarefa analisando as contribuições das teorias estudadas para a elucidação da relação subjetividade/objetividade dos estados conscientes.

Palavras-chave: Filosofia da Mente; John Searle; Daniel Dennett; Consciência; Subjetividade.

## ABSTRACT

This research is a comparative study of two different theoretical perspectives on the study of the consciousness, in the context of the contemporary philosophy of mind and the cognitive sciences. We analyze their presuppositions, their differences, and the reach of the two proposals, considering the philosophers of mind John R. Searle and Daniel C. Dennett as paradigmatic representatives of each of the two perspectives. The philosophy of mind of John Searle is characterized by the taking into consideration of the subjective aspects of conscious states, in a perspective that never allows the discarding or ignoring of first person data. These data generally have to do with conscious experiences and with specific impressions and internal sensations such as *qualia*. Daniel Dennett, on the other hand, adopts the third person perspective in the study of the consciousness, seeking scientific criteria that are supported by publicly observable and intersubjectively definable data. These data take into account behavioral, informational, or neurophysiological evidence that refers to mental aspects, thus attempting to establish an explanatory relation between these aspects and what is understood as consciousness. In the current field of research in philosophy of the mind, as well as in the Cognitive Sciences, there is no consensus on the most adequate method for the study of the conscience, and in fact various tendencies exist within the field. For this reason, we consider it relevant to compare the two main perspectives in the study of the subject. We attempt to carry out this task by analyzing the contributions of the theories under consideration, in order to elucidate the subjectivity/objectivity relationship in conscious states.

Keywords: Philosophy of Mind; John Searle; Daniel Dennett; Consciousness; Subjectivity.

# SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
------------------------	-----------

## **1. John Searle e a consciência como um fenômeno biológico**

Apresentação.....	19
1.1 Teses centrais sobre a natureza da consciência segundo John Searle.....	20
1.2 Francis Crick: o <i>binding problem</i> e a hipótese dos 40 Hertz.....	25
1.3 Gerald Edelman: grupos de neurônios e o mapeamento de reentrada.....	30
1.4 A noção searleana de causação no estudo da consciência.....	36
1.5 Searle e o dualismo de propriedades.....	42

## **2. O novo modelo para o estudo da consciência segundo Daniel C. Dennett**

Apresentação.....	46
2.1 Daniel Dennett e a <i>Postura Intencional</i> .....	48
2.2 O <i>teatro cartesiano</i> .....	51
2.3 O Modelo dos <i>esboços múltiplos</i> .....	53
2.4 A mente como um <i>pandemônio</i> segundo Daniel Dennett.....	57
2.5 A Consciência e os memes.....	62
2.6 A <i>Máquina Joycena</i> : uma máquina virtual implantada evolutivamente no cérebro.....	64
2.7 Representações mentais e a consciência.....	69
2.8 O Uso da informação segundo Dennett.....	75

## **3. As controvérsias entre John Searle e Daniel Dennett a respeito do estudo da consciência**

Apresentação.....	81
3.1 Os pressupostos da filosofia de Searle.....	82
3.2 O argumento do quarto chinês e a crítica ao Funcionalismo.....	85
3.3 A crítica dennettiana ao quarto chinês.....	89

3.4 A crítica de Searle a Dennett e ao “materialismo contemporâneo”.....	94
3.5 Dennett <i>versus</i> Searle, Nagel, Jackson e Chalmers sobre a consciência.....	99
3.6 A Consciência segundo Dennett após <i>Consciousness Explained</i> .....	106
<b>4. Considerações Finais.....</b>	<b>114</b>
<b>5. Referências Bibliográficas.....</b>	<b>119</b>

# ÍNDICE DE FIGURAS E DIAGRAMAS

## Figuras

Figura 1: A causação searleana.....	39
Figura 2: Color Phi phenomenon.....	55
Figura 3: Ilustração do modelo funcionalista exposto em <i>Consciousness Explained</i> .....	67
Figura 4: A paródia do quarto chinês por David Chalmers.....	87

## Diagramas

Diagrama 1: Diferentes conceitos de consciência na Filosofia da Mente e nas Ciências Cognitivas.....	12
Diagrama 2: Classificação de diferentes posições na Filosofia da Mente contemporânea.....	116

## INTRODUÇÃO

*...neste mundo novo e desconhecido não tinham os seus antigos guias, estes instintos reguladores, inconscientemente falíveis; viam-se reduzidos a pensar, a deduzir, a calcular, a combinar causas e efeitos. Infelizes! Viam-se reduzidos à sua "consciência", ao seu órgão mais fraco e mais coxo! Creio que nunca houve na terra desgraça tão grande, mal-estar tão horrível!*  
(Friedrich Nietzsche, *A Genealogia da Moral*)

O objetivo central desta dissertação é efetuar uma análise comparativa de duas diferentes perspectivas teóricas para o estudo da consciência situadas no contexto da Filosofia Contemporânea da Mente e das Ciências Cognitivas. No decorrer dos estudos que possibilitaram esta investigação, identificou-se uma variedade de programas de pesquisa dentro do que podemos chamar Ciência Cognitiva, em referência à nova ciência da mente que vem surgindo desde os anos 50 do século passado, composta por várias disciplinas: Filosofia, Inteligência Artificial, Neurociência, Antropologia, Psicologia e a Linguística (GARDNER, 2003). Essa variedade de programas de pesquisa é marcada por divergências quanto aos métodos de estudo da mente e, no cerne destas divergências, encontra-se o problema central da *consciência*. Vamos tratar das diferentes propostas para o estudo da consciência, dando atenção especial às perspectivas adotadas pelos filósofos da mente contemporâneos John Rogers Searle e Daniel Clement Dennett. Será feito um recorte em relação à totalidade das obras dos dois apresentando os resultados e as propostas que mais interessam para a análise das duas linhas de pesquisa divergentes para a explicação da natureza da consciência.

Uma definição de consciência tem sido pouco arriscada pelas várias disciplinas que a estudam como tema central ou como tema relativo a outros aspectos cognitivos. A consciência em nosso trabalho será vista como uma propriedade da mente diferenciável tanto da auto-consciência, da senciência, da sapiência, da consciência moral ou da capacidade de dirigir a atenção a algum aspecto do ambiente, embora a diferença seja muitas vezes apenas terminológica e possa convergir em suas capacidades com estas outras propriedades das

mentes. Não daremos neste início de trabalho uma definição de consciência, mas mostraremos como o tema é visto dentro das Ciências Cognitivas em geral e posteriormente será visto que não há sequer consenso sobre a definição de consciência entre John Searle e Daniel Dennett. A seguir é esboçado um diagrama sobre os vários tipos de consciência que as disciplinas das Ciências Cognitivas geralmente atribuem às mentes seguido de uma breve descrição de cada um:

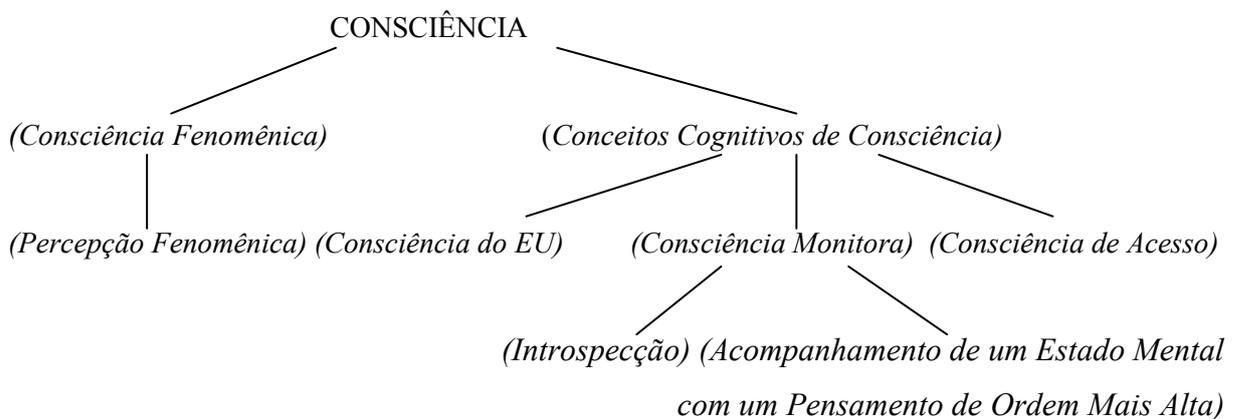


Diagrama 1: Diferentes conceitos de consciência na Filosofia da Mente e nas Ciências Cognitivas (PESSOA JR., 2012; GONÇALVES, 2012)

A consciência fenomênica remete à experiência subjetiva dos estados conscientes, em que as qualidades fenomenológicas das experiências nos aparecem de imediato, sendo diferentes para cada tipo de vivência específica. Assim, a experiência de beber vinho é diferente da experiência de beber cerveja, assim como ambas são qualitativamente diferentes da experiência de refletir sobre um problema filosófico ou da sensação que nos provoca uma volta em uma montanha russa. É importante lembrar que a consciência fenomênica inclui não só a percepção fenomênica do mundo exterior relativa às qualidades que os objetos externos nos provocam, mas também os aspectos qualitativos intrínsecos às percepções internas como percepções corporais como a fome e o frio, sensações provocadas por estados mentais como o medo ou a esperança ou a própria experiência do pensamento, como a experiência de resolver um raciocínio matemático. Estes aspectos qualitativos das experiências conscientes são chamados *qualia* (plural do latim *quale*) pela tradição filosófica e veremos ao longo desta dissertação como podem ser problemáticos para o estudo da subjetividade da consciência.

Entre os conceitos cognitivos de consciência, está a consciência do eu, que envolve a formação de um conceito de si mesmo com um ego ou *self* provido de unidade corporal e psíquica. Com esse tipo de consciência, podemos pensar sobre nós mesmos como seres providos de identidade distinta do ambiente que nos cerca, isto é, somos nós mesmos auto-conscientes ou conscientes do nosso eu.

A consciência denominada monitora na Figura 1 inclui a introspecção e a referência de um estado mental de ordem mais alta a outro de ordem menos alta. Na linguagem comum, a introspecção é o ato pelo qual o sujeito observa os conteúdos de seus próprios estados mentais, tomando consciência deles. Nas Ciências Cognitivas isso tem sido interpretado como uma espécie de escaneamento interno em que o sujeito visita conteúdos da memória. Iremos no decorrer de nossa exposição apontar alguns problemas com a noção usual da capacidade de introspecção das mentes. Em segundo lugar, a consciência monitora inclui também referência de um estado mental de ordem mais alta (ou superior) a outro de ordem menos alta. Estes estados mentais de ordem mais alta (primeira ordem, segunda ordem etc.) foram denominados pelo filósofo David Rosenthal (2004) *pensamentos*. Iremos mais à frente discutir o uso de Dennett da teoria de Rosenthal e mostrar como a auto-referência de estados mentais de diferentes ordens pode ajudar a esclarecer a noção de consciência.

Por último, a consciência de acesso é expressa pelo fato de que as representações mentais estão disponíveis para o uso comportamental ou verbal no controle global, mas não necessariamente para a consciência fenomênica, ressaltando a diferença desta última da consciência de acesso. Ned Block<sup>1</sup> define que a consciência de acesso é necessariamente reportável verbalmente, o que não acontece com os aspectos fenomênicos. Dessa maneira, um motorista pode estar dirigindo na estrada, fazendo as curvas e mudando as marchas automaticamente. De repente “acorda” e percebe que não estava consciente do que fazia<sup>2</sup>.

Os conceitos cognitivos de consciência se prestam mais ao estudo da consciência através da perspectiva de terceira pessoa em busca de uma teoria científica sobre o tema. Adotar a perspectiva de terceira pessoa significa exigir um estudo objetivo da mente em geral e da consciência em particular nos moldes das ciências modernas e contemporâneas, já que, não

---

<sup>1</sup> GONÇALVES, Jorge. <http://1er.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8360.pdf>. Data de acesso: 20/02/2012.

<sup>2</sup> Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, 1968, p. 93. *Apud* PESSOA Jr, Osvaldo. <http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/TCFC3-11-Lexico-2.pdf>. Data de acesso: 20/02/2012.

por acaso, esta é a perspectiva usada por estas ciências. Os dados considerados por esta perspectiva serão então objetivos e mostraremos logo à frente o que entendemos por este tipo de “objetividade”, exemplificando com tais tipos de dados. O uso desta perspectiva no estudo da consciência traz o peculiar problema de se estudar a consciência objetivamente, ou seja, o problema de se estudar a subjetividade objetivamente sem que ela perca suas próprias características subjetivas.

A consciência fenomenal, ao contrário dos conceitos cognitivos de consciência expostos acima, encontra sérias dificuldades para uma abordagem científica. O seu tipo de explanação e a relação das experiências conscientes subjetivas com os correlatos neurais e o funcionamento do cérebro em seu processamento de informações suscitou o surgimento de várias correntes e posições teóricas na filosofia da mente contemporânea e nas Ciências Cognitivas. Além disso, a elucidação das experiências subjetivas ocupou filósofos da corrente fenomenológica tais como Husserl<sup>3</sup>, Merleau-Ponty<sup>4</sup> e Sartre<sup>5</sup> sem sucesso na explicação científica dos aspectos de primeira pessoa da consciência.

Este tipo de explicação consiste no que David Chalmers denomina o “problema difícil” (*hard problem*) da consciência, em referência à dificuldade de explanação dos dados trazidos pela perspectiva de primeira pessoa no estudo deste assunto (CHALMERS, 2004, p. 2). Adotar a perspectiva de primeira pessoa significa estudar a mente como um fenômeno subjetivo no mundo, exigindo explicação não só dos fenômenos observáveis como dados neuronais ou comportamentais, mas, além deles, das experiências conscientes e das impressões e sensações subjetivas relativas a estas. Autores que adotam esta perspectiva geralmente consideram os estudos científicos da mente através da perspectiva de terceira pessoa como incompletos e transviados do objetivo principal, que seria o estudo da consciência e dos seus aspectos subjetivos (SEARLE, 1997, p. 19-42).

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl (1859-1938) - filósofo, matemático e lógico – é o fundador da Fenomenologia como método de investigação filosófica e estabeleceu os principais conceitos e métodos que seriam amplamente usados pelos filósofos desta tradição. Idealizou um recomeço para a filosofia como uma investigação subjetiva e rigorosa que se iniciaria com os estudos dos fenômenos como aparentam a mente para encontrar as verdades da razão.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) foi o mais importante fenomenólogo francês. Suas obras, “A Estrutura do comportamento” (1942) e “Fenomenologia da percepção” (1945), foram os mais originais desenvolvimentos e aplicações posteriores da Fenomenologia produzidos na França.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre (1905-1980) segue estritamente o pensamento de Husserl na análise da consciência em seus primeiros trabalhos, “A Imaginação” (1936) e “O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação” (1940), nos quais faz a distinção entre a consciência perceptual e a consciência imaginativa aplicando o conceito de intencionalidade de Husserl.

A consciência é um tema caro ao estudo dos aspectos mentais através da perspectiva de primeira pessoa, sendo a intencionalidade mental e a relação dos estados mentais com o cérebro temas correlatos que mantêm íntima conexão com o estudo dos estados conscientes. Searle (1995) reivindica que nem todos os estados mentais intencionais são conscientes e que nem todos os estados mentais conscientes são intencionais, mas que há uma ligação entre tais estados que não é acidental, devendo, portanto, ser esclarecida.

Em relação ao problema da relação entre mente e cérebro, Searle (SEARLE, 1995, p. 221-224) afirma que para que um estado seja classificado como “mental”, ele deve ser pelo menos potencialmente acessível à consciência. Isso significa que um estado cerebral pode permanecer inconsciente em um determinado momento vindo a emergir à consciência em outro, e que este princípio da conexão entre estados cerebrais inconscientes e estados mentais conscientes nos fornece um critério sobre o que é mental. Os estados cerebrais que não são potencialmente conscientes não podem ser classificados como mentais, mesmo que auxiliem a produção de estados mentais, como, por exemplo, o processo bioquímico de mielinização dos axônios o faz, mas nem por isso se caracteriza como mental.

John Searle conduz suas pesquisas sem dispensar os aspectos subjetivos do mundo. Embora não se auto-proclame defensor do estudo da perspectiva de primeira pessoa nem dispense o estudo científico da consciência, mostraremos aqui como Searle sustenta os aspectos de primeira pessoa da consciência evitando seu desaparecimento sob a corrente objetivista das teorias contemporâneas. Para o filósofo, parte da realidade é subjetiva e negar isto seria negar seu próprio objeto de estudo. A redução destes aspectos a outros quaisquer também não é aceita e, por isso, eles devem ser explicados como o que são e com suas características próprias. Para isso, ele postula três características indispensáveis: os estados mentais conscientes são internos, qualitativos e subjetivos. Estas características, junto com toda a visão de Searle sobre a consciência serão expostas no decorrer de nossa dissertação, assim como as propostas de Daniel Dennett, a seguir brevemente resumidas.

Dennett, em contraste com Searle, é um defensor do uso da perspectiva de terceira pessoa no estudo da mente e da consciência como uma propriedade mental, sendo que o autor não considera que a consciência deva ser estudada separadamente dos estados mentais inconscientes e dos demais processamentos de informação que ocorrem no cérebro. Para Dennett, a perspectiva de terceira pessoa usada em seu estudo da consciência é a mesma que

as ciências exigem e que os cientistas adotam em suas pesquisas, o que o leva a conceber os fenômenos mentais de forma objetiva, ou seja, de maneira que possam ser publicamente observáveis e intersubjetivamente definíveis, desprovidos de aspectos misteriosos ou indescritíveis. Entre estes aspectos estão os *qualia*, os quais o filósofo acaba por descartar, e que são tão fundamentais para Searle no estudo da consciência.

Em rejeição aos *qualia*, Dennett oferece uma intrincada teoria da mente e da consciência, cujas partes se articulam de forma a abranger vários aspectos dos tradicionais problemas da Filosofia da Mente. Em relação à consciência em particular, esta pode ser vista como uma *máquina Joyceana* (explicaremos o porquê desta denominação na seção 2.6 do segundo capítulo) serial instalada evolutivamente na arquitetura paralela do cérebro, de maneira que seu funcionamento seja identificado mesmo que essa instalação não seja feita com a alteração dos componentes do substrato físico, analogamente a um novo *software* instalado no mesmo *hardware*, sendo denominada por isso uma *máquina virtual*. Essa máquina virtual Joyceana constrói narrativas mais ou menos contínuas a partir dos esboços feitos constantemente em múltiplos lugares da arquitetura paralela do cérebro e, por isto, a mente será mais bem vista, segundo Dennett, como um *pandemônio* do que como uma *burocracia* em que a sequência de estados mentais/cerebrais estaria hierarquicamente organizada (elucidaremos o sentido de “pandemônio” na seção 2.4 do segundo capítulo). As narrativas que tomamos como conscientes seriam feitas a partir dos esboços múltiplos, o que implica uma divisão pouco nítida entre estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes, sendo que os primeiros só surgiriam após uma intrincada guerra entre os numerosos e variados *demônios* constituidores de nossas mentes. Iremos tratar de forma mais extensa das teorias de Searle e Dennett sobre a consciência nos próximos dois capítulos que lhes serão dedicados, nos limitando aqui a essa breve apresentação.

Contudo, a adoção de uma perspectiva para o estudo da consciência implicaria necessariamente em exclusividade desta e rejeição da outra? Dentro dos estudos contemporâneos sobre a mente há autores que sugerem a possibilidade de correlação dos dados trazidos pela perspectiva de terceira pessoa com os dados analisados sob a perspectiva de primeira pessoa. É o que faz David Chalmers (2004) ao avaliar os obstáculos e dificuldades para o alcance de uma ciência adequada da consciência, em que se sistematizaria a conexão dos dados levantados pelas perspectivas de primeira e terceira pessoas. Para

esclarecer o que entendemos por estes dados vamos utilizar a descrição feita por Chalmers (2004).

Dados que surgem quando adotamos a perspectiva de primeira pessoa e analisamos as experiências conscientes e os aspectos subjetivos do mundo estão relacionados com (CHALMERS, 2004, p. 2):

- Experiências visuais (p. ex., a experiência da cor e da profundidade)
- Outras experiências perceptuais (p. ex., experiências auditivas e táteis)
- Experiências corporais (p. ex., dor e fome)
- Imaginário mental (p. ex., recordar imagens visuais)
- Experiências emocionais (p. ex., felicidade e raiva)
- A ocorrência de pensamentos (p. ex., a experiência de refletir e decidir)

Por outro lado, dados considerados a partir da perspectiva de terceira pessoa são normalmente evidências comportamentais, disposicionais, informacionais e neurofisiológicas que remetem a aspectos mentais. Estes dados dizem respeito a (CHALMERS, 2004, p. 1-2):

- Discriminações perceptuais de estímulos externos.
- Integração de informações através das modalidades sensoriais.
- Ações automáticas e voluntárias.
- Acesso a informações externamente representadas.
- Reportabilidade verbal de estados internos.
- Diferenças entre o sono e a vigília

Nas pesquisas atuais não há um consenso sobre como conciliar as perspectivas de primeira e terceira pessoas ou mesmo sobre como correlacionar seus respectivos dados. A adoção de cada uma dessas perspectivas para o estudo da consciência acarreta consequências nos métodos utilizados para seu estudo, nos pressupostos assumidos e mesmo na concepção sobre

o que significa elucidar os problemas que dizem respeito aos aspectos das experiências conscientes.

As diferentes perspectivas adotadas por Searle e Dennett acabam por levar ambos a esperarem resultados diferentes das pesquisas sobre a consciência. Suas divergências também acarretam diferentes possibilidades teóricas quanto aos rumos para uma ciência dos aspectos relevantes dos estados conscientes. Um exame dos pressupostos e do pano de fundo teórico que guiam estas perspectivas é de fundamental relevância para o estabelecimento da compatibilidade ou incompatibilidade das duas e para a avaliação do significado dos resultados apresentados por cada filósofo.

Nossa pesquisa sobre as perspectivas de primeira e terceira pessoas no estudo da consciência é realizada através do recurso à bibliografia especializada da Filosofia da Mente e das Ciências Cognitivas, especialmente as obras de Searle e Dennett e outros autores que também se debruçaram sobre o tema. Este estudo pretende-se temático, de forma que as contribuições dos diversos autores consultados e que dizem respeito a aspectos das experiências conscientes abordados por Dennett e Searle sejam levadas em conta para uma análise aprofundada das duas perspectivas no atual estado das pesquisas sobre a mente conforme os objetivos propostos.

Os resultados conseguidos até aqui ressaltam a falta de acordo sobre um método para estudo da consciência e mostram a crescente necessidade de diálogo entre as mais diversas áreas para obter um maior poder de explanação sobre o assunto. A contraposição das teses de Daniel Dennett e John Searle é fundamental para a necessária análise da discussão levantada pelas diferentes perspectivas no estudo filosófico-interdisciplinar sobre a natureza da consciência.

Esta contraposição será feita neste trabalho através da apresentação das visões sobre a consciência de John Searle e Daniel Dennett, respectivamente, nos dois primeiros capítulos. No terceiro capítulo será feita uma relação entre as duas diferentes visões defendidas pelos dois filósofos ressaltando os argumentos formulados por cada um visando uma análise da discussão sobre a perspectiva mais adequada para o estudo da consciência. Por último, exporemos nas considerações finais um parecer sobre a análise das teses mais ou menos sustentáveis das teorias de Dennett e Searle junto a sugestões gerais para o estudo da consciência no desenvolvimento das pesquisas sobre o tema.

## CAPÍTULO I

### John Searle e a consciência como um fenômeno biológico

A consciência é a última fase da evolução do sistema orgânico, por consequência também aquilo que há de menos acabado e de menos forte neste sistema.

(Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*)

#### Apresentação

Iremos neste capítulo analisar as propostas do filósofo americano John Searle para o estudo da consciência, juntamente com seu parecer sobre duas diferentes teorias neurocientíficas que dizem respeito ao tema, a saber, as teorias de Francis Crick e Gerald Edelman. Estas duas teorias sobre a consciência foram consideradas por Searle no livro *O Mistério da Consciência* (1998), em que analisou criticamente obras fundamentais destes autores. Essas duas teorias representam, segundo Searle, linhas de pesquisa sobre a consciência relevantes no ramo das Ciências Cognitivas, sendo Francis Crick e Gerald Edelman neurocientistas que buscam a solução para o problema da consciência na interação neuronal feitas nos mecanismos cerebrais, embora proponham duas teorias diversas com características peculiares ao ponto de vista de cada um.

Analisaremos essas duas teorias porque para Searle, assim como para Daniel Dennett, a investigação sobre a natureza da consciência não é apenas um problema filosófico, e é importante ressaltar que, para ambos, a natureza da consciência só será realmente esclarecida quando se chegar a uma teoria científica ao menos tão boa quanto o modelo da estrutura atômica de Bohr, a física de Newton ou a evolução por seleção natural de Darwin. Dessa maneira, consideramos importante analisar o parecer de Searle sobre estas teorias que almejam tornar a consciência um tema científico. Além deste motivo relacionado à abordagem interdisciplinar de Searle, iremos ressaltar aqui que os pressupostos de sua filosofia se encaixam em uma linha de pesquisa sobre a consciência baseada na neurociência. Desse modo, as teses que Searle defende só poderiam ser realmente confirmadas em uma

futura ciência do cérebro que as demonstrasse ou considerasse relevantes. Diferentemente de outros filósofos ou cientistas cognitivos que apóiam uma ou outra tese funcionalista ou computacionalista baseada na Inteligência Artificial (IA), Searle não apóia nenhuma teoria específica sobre o funcionamento do mecanismo neuronal. Tentaremos mostrar aqui que sua proposta de considerar a consciência uma característica interna ao cérebro, sem deixar de lado aspectos subjetivos, juntamente com sua peculiar noção de causalidade, conduzem a uma filosofia que necessita ser amparada pelo ponto de vista neurocientífico.

Searle é professor da Universidade de Berkeley e se dedica há décadas aos problemas filosóficos relacionados à natureza e propriedades da mente, depois de trabalhar com a teoria dos atos de fala inicialmente esboçada por John Langshaw Austin. Em suas pesquisas sobre os atos de fala, Searle concluiu que as capacidades relevantes da linguagem derivam das capacidades da mente, sendo que a forma de se referir ao mundo pela linguagem é derivada da forma de se referir ao mundo pela mente e, dessa maneira, seria necessário entender as capacidades mais básicas da mente para o entendimento das capacidades linguísticas.

Sem deixar de lado os problemas que lhe chamaram a atenção desde o início, Searle ampliou seus temas e dialogou com filósofos, neurocientistas e cientistas cognitivos, apresentando suas principais propostas e criticando fortemente teorias opostas.

A partir de agora iremos expor resumidamente as principais propostas e características consideradas essenciais por Searle para o estudo da consciência. Em seguida, nas duas seções posteriores, nos dedicaremos às teorias de Francis Crick e Gerald Edelman, respectivamente, ficando as seções finais para a exposição da causalidade cerebral segundo o ponto de vista searleano junto a alguns comentários críticos sobre sua filosofia.

## **1.1 – Teses centrais sobre a natureza da consciência segundo John Searle**

Segundo Searle, o aspecto primário e essencial das mentes é a *consciência*, ou seja, ela é a “noção mental central” (SEARLE, 1997, p. 125), e, por isso, devemos entender as experiências conscientes para entender a mente. À primeira vista, convém evitar ambiguidades e confusões quanto à definição de *consciência*.

Para Searle não há problemas com uma definição descritiva e simples da consciência, trata-se de um estado que se inicia após acordarmos de um sono sem sonhos (pois os sonhos também são conscientes) e termina quando morremos, entramos em coma ou dormimos novamente. A consciência então é como um interruptor liga/desliga e quando ligado nos estados de vigília dirige nossa atenção à realidade e a nós mesmos através do que chamamos *experiências conscientes*. Um sistema pode estar consciente ou não, mas a partir do momento em que está consciente existem graus de consciência. (SEARLE, 1997, p. 124) As experiências conscientes são então experiências de ocorrências reais no mundo, mas não necessariamente de si mesmas. Isso quer dizer que consciência não implica *autoconsciência*. Quando chutamos uma pedra somos conscientes do chute na pedra, mas não necessariamente somos conscientes de sermos conscientes do chute na pedra. Nós, seres humanos, podemos refletir sobre as nossas próprias experiências conscientes, e assim somos conscientes de sermos conscientes, praticando, por assim dizer, a autoconsciência.

Seguindo com o estudo da consciência, Searle indica três características que não devem ser desconsideradas e tira daí conclusões e pressupostos para seu pensamento: os estados conscientes são internos, qualitativos e subjetivos. São internos no sentido de que acontecem dentro de um cérebro, necessariamente dentro de um organismo vivo, não podem andar por aí isentos de um corpo e de um cérebro. Em outro sentido, a consciência é interna porque os estados conscientes acontecem em uma determinada sequência de estados conscientes. Não há um estado consciente que exista por si só sem relação com outras experiências conscientes. Os estados conscientes são resultados de uma vida consciente, e são internos a um encadeamento de eventos relacionados à consciência. Portanto, ontologicamente, um estado consciente só existe por uma vida consciente.

Searle ressalta ainda que os estados conscientes são qualitativos porque são sentidos de um determinado modo, há uma qualidade para cada experiência consciente, que são por vezes chamadas *qualia*. Para cada característica de um estado consciente existe um modo de experimentá-lo. Quando somos conscientes de ouvir uma música, experimentamos esse estado de ouvir música de maneira diferente de quando bebemos vinho. Essa característica diz respeito ao sujeito que vive uma experiência consciente com uma qualidade própria.

A subjetividade dos estados conscientes decorre de que tais estados são experimentados sempre por um *sujeito* humano ou animal. A consciência então é dependente de um sujeito para existir. Com isso concluímos, com Searle, que a consciência tem uma

ontologia de *primeira pessoa*. Objetos inanimados não precisam de um sujeito para existirem, existem sem a convivência de seres vivos. Essa é, *grosso modo*, a chamada ontologia de *terceira pessoa* (cujas principais características apresentaremos posteriormente). A ontologia de primeira pessoa diz respeito à *existência* de algo, que não pode existir independentemente de um sujeito, já a ontologia de terceira pessoa diz respeito a objetos que não dependem de um sujeito para existirem.

Uma questão que costumeiramente se coloca no estudo da consciência é como se pode identificá-la em relação aos vários graus da escala evolutiva representados por animais dos mais variados graus de complexidade. Searle dará uma original resposta a esta questão que, embora considere aspectos do comportamento, não dispensa as experiências subjetivas do próprio observador. Primeiramente, outros animais, assim como os humanos, podem ser conscientes, podemos atribuir consciência a um cachorro ou a um babuíno, mas não *autoconsciência* no sentido anteriormente explicado. Isso parece estranho, pois sabemos que nós próprios somos conscientes, mas como atribuir consciência a outras mentes? Ou melhor, como descobrir outras mentes em outros seres, e, portanto, atribuir-lhes consciência? Por certo, no atual estado da pesquisa em neurobiologia não podemos abrir um cérebro e notar ocorrências envolvendo neurônios e sinapses que correspondam a estados conscientes. Nem há uma clara ocorrência comportamental em que somente por ela poderíamos identificar uma mente consciente.

Searle pondera que é pela observação da estrutura fisiológica dos animais aliada ao comportamento que notamos mentes e atribuímos consciência. Nossos próprios estados conscientes têm relação com alguns órgãos de nosso corpo cujas capacidades fazem com que eles apreendam dados vindos do mundo exterior. Alguns exemplos: quando temos uma experiência visual com nossos olhos, somos conscientes de ver algo; quando gritam nos nossos ouvidos, somos conscientes de ouvir aquele grito; quando nos relacionamos com o mundo através de nosso corpo, somos conscientes de órgãos que exercem determinada função, e assim temos consciência da nossa estrutura fisiológica. Sabemos como estes órgãos causam a consciência do mundo e temos comportamentos característicos de estados conscientes, porque somos os próprios *sujeitos* destes estados conscientes. É através da identificação desta mesma estrutura fisiológica e de comportamentos correspondentes a estados conscientes em outros seres que lhes atribuímos uma mente e uma consciência. De acordo com John Searle, podemos ver o que são as orelhas de um cachorro, a sua pele e os

seus olhos, e que quando alguém grita em seu ouvido obtém um comportamento apropriado como resposta a um grito no ouvido, e quando alguém belisca sua pele obtém um comportamento apropriado a um beliscão na pele. É importante esclarecer que não é necessário ter uma teoria completa da fisiologia ou da anatomia dos cachorros, o que se faz é relacionar por analogia funções de órgãos que causam as próprias experiências conscientes com a estrutura fisiológica de outros seres. Atribuo uma função a um órgão e a esta função uma capacidade. A outros animais, por exemplo, uma pulga, não poderíamos atribuir essas funções nem essas capacidades por motivo da ausência da estrutura fisiológica e dos comportamentos correspondentes que nós associamos à presença de experiências conscientes.

Além disso tudo, cabe esclarecer a relação entre os estados mentais conscientes e os estados mentais inconscientes tal como concebida por Searle:

*...a noção de um estado mental inconsciente implica acessibilidade à consciência. Não temos nenhuma noção do inconsciente, a não ser como aquilo que é potencialmente consciente.*<sup>6</sup> (SEARLE, 1997, p. 125)

Um estado mental inconsciente é entendido como um estado mental que pode vir a ter acesso à consciência, porque são estados mentais em que não estou pensando em determinado momento ou que reprimi. Por isso, cabe distinguir entre os estados mentais inconscientes e os eventos neurobiológicos não-conscientes, sendo estes últimos fenômenos puramente físicos e cerebrais, mas que são de algum modo responsáveis pela produção de fenômenos mentais. Estes eventos neurobiológicos não-conscientes não podem ser vistos como estados mentais genuínos porque não têm em princípio a capacidade de surgirem à consciência.

Depois de apontar todas estas características e distinções sobre a consciência, a questão da possibilidade do estudo científico dos aspectos de primeira pessoa dos estados conscientes se coloca dentro das pesquisas contemporâneas sobre a mente. Para mostrar que uma ciência objetiva da consciência envolvendo a subjetividade é possível, Searle formula um argumento separando a ontologia da consciência – o modo de existência – da epistemologia – o modo de conhecer. O argumento consiste no seguinte:

---

<sup>6</sup> *The notion of an unconscious mental state implies accessibility to consciousness.* We have no notion of the unconscious except as that which is potentially conscious. (SEARLE, 1994, p. 157)

Todos os aspectos do mundo que têm *ontologia* de primeira pessoa são subjetivos, dependem de um sujeito para existir, e todos os aspectos do mundo que têm *ontologia* de terceira pessoa não dependem de um sujeito para existir, são *objetivos*.

Já os aspectos de *epistemologia* da primeira pessoa são conhecidos apenas em relação a um sujeito singular, e sua realidade ou verdade depende dele; os aspectos de *epistemologia* da terceira pessoa são conhecidos independentemente das características de qualquer sujeito, e esta é a epistemologia exigida pela ciência.

Distinguindo que as ontologias dizem respeito ao modo de existir e as epistemologias ao modo de conhecer, Searle conclui que não é porque os aspectos mentais têm ontologia de primeira pessoa que não podem ser conhecidos pela epistemologia de terceira pessoa exigida pela ciência. Algo que existe subjetivamente pode ser conhecido objetivamente, existir subjetivamente (*ontologia* de primeira pessoa) é diferente de ser conhecido subjetivamente (*epistemologia* da primeira pessoa), e, por isso, a ciência pode conhecer, em princípio, os aspectos mentais subjetivos.

Por sua posição filosófica em que sempre ressalta os aspectos de primeira pessoa no estudo da mente, contrariando a tendência objetivista de muitos cientistas cognitivos e filósofos contemporâneos, Searle é muitas vezes perguntado (SEARLE, 1998, p. 136) sobre o que são as propriedades intrínsecas “mágicas” que ele postula para o entendimento da consciência. Em resposta, o filósofo diz que não há nada de mágico, por exemplo, na experiência subjetiva de levar um beliscão no braço e convida o leitor a dar um beliscão em si mesmo para se lembrar do que tratam as teorias sobre a consciência (SEARLE, 1998, p. 117-118). É claro que há uma sequência de descargas neuronais que se iniciam na pele e passam pelo córtex, mas é importante lembrar que tudo isso gera uma impressão subjetiva, diz Searle.

Uma vez feita esta breve apresentação de algumas teses centrais da abordagem searleana ressaltando aspectos de primeira pessoa no estudo da consciência, passamos, a seguir, a analisar a teoria da consciência proposta por Francis Crick.

## 1.2 – Francis Crick: o *binding problem* e a hipótese dos 40 Hertz

John Searle em seu livro *O mistério da Consciência* (1998) critica a proposta de Francis Crick para o entendimento da consciência com base em funções neurobiológicas, ressaltando aspectos importantes da teoria de Crick, mas sem deixar de apontar alguns problemas que decorrem dela.

Crick aborda a consciência como um problema científico legítimo (CRICK & KOCH, 1990 *apud* MIGUENS, 2002, p. 252), apresentando uma hipótese para o correlato neurofisiológico da consciência: a consciência corresponde a disparos em torno de 40 Hertz nas transmissões de impulsos elétricos feitos pelos neurônios do cérebro. Para ele, estes disparos sincronizados são de fundamental importância para a formação de um todo coerente em relação aos diversos tipos de informação ligados e manipulados pelas diversas partes do cérebro e seu estudo auxiliará a compreender a natureza da consciência.

Crick escolhe a percepção visual, já bastante estudada do ponto de vista neurobiológico, para demonstrar sua hipótese para o entendimento da consciência e a ligação desse tema com o problema da unificação da percepção visual em um todo coerente, conhecido como *binding problem*, o problema da unidade da percepção. Tal problema resulta da seguinte questão: se os diferentes aspectos dos objetos vistos, como cor, forma textura, dentre outros, são tratados por diferentes partes do córtex visual, como nós temos experiências visuais unificadas dos objetos percebidos? Como um processamento paralelo e distribuído de informação no cérebro pode gerar uma experiência consciente unificada? Se diferentes neurônios estão trabalhando em diferentes partes do cérebro, como eles são temporariamente ativados como uma unidade para o surgimento da consciência? Crick responde a esta questão sugerindo que o disparo sincronizado dos neurônios em uma determinada frequência seria o correlato neuronal para a consciência. Como o tálamo, além do córtex, também parece ter um importante papel para o surgimento da consciência (MIGUENS, 2002, p. 253), sugere-se que a consciência surgiria através do disparo sincronizado na frequência de 40 HZ dos neurônios dos circuitos que ligam o tálamo ao córtex. Essa hipótese ficou conhecida como *hipótese dos 40 Hertz* e foi um marco na investigação neurobiológica da consciência.

Conforme os objetivos da nossa pesquisa, vamos a partir daqui dispensar detalhes sobre a transmissão de sinapses de neurônio a neurônio e o detalhado funcionamento do mecanismo cerebral que envolve a transmissão de descargas elétricas, limitando-nos a apresentar os aspectos centrais da crítica de Searle ao livro de Francis Crick *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (1994), que inclui a já mencionada hipótese dos 40 Hertz.

Crick proporciona em seu livro uma série de explicações neurobiológicas cuja finalidade principal é o entendimento da consciência. O livro apresenta a proposta de que toda nossa vida mental é formada através do funcionamento do sistema nervoso, como mostra a seguinte citação:

A Hipótese Espantosa é a de que “você”, as suas alegrias e as suas tristezas, as suas memórias e as suas ambições, o seu sentido de identidade pessoal e livre arbítrio, não sejam de facto mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e das suas moléculas associadas.<sup>7</sup> (CRICK, 1998, p. 19)

Como notado por Searle, essa visão dos fenômenos mentais não é muito surpreendente quando apresentada por um neurocientista, consistindo mesmo em uma ortodoxia neurobiológica. Apresentada assim, essa visão é uma espécie de lugar comum para quem possui algum conhecimento científico, mas a verdadeira singularidade da proposta de Crick é que nossa vida mental possa ser explicada pelo funcionamento dos neurônios, não se limitando a uma afirmação genérica de que nossa vida mental tem realização física no cérebro. Essa singularidade é reforçada pelo contraste com outros teóricos que trabalham neste campo, como Gerald Edelman. Edelman considera que os neurônios são muito pequenos para serem o elemento funcional essencial gerador dos fenômenos mentais, preferindo abordar o tema através de “grupos de neurônios”, as chamadas redes neurais.

Como já apontamos, ao explicar a consciência através de mecanismos neurofisiológicos, Crick toma como ponto de partida o sistema visual, por este ser já bastante estudado no ramo da neurobiologia. Mas apesar de ter mecanismos conhecidos, o funcionamento do sistema visual é demasiadamente complexo e envolve processos neurofisiológicos que ainda não compreendemos para a realização de fenômenos mentais que consideramos bastante simples.

No decorrer do livro, Crick (1994) expõe informações úteis sobre o funcionamento do cérebro de acordo com as mais desenvolvidas pesquisas neurocientíficas efetuadas até então e apresenta uma

---

<sup>7</sup> ...“You”, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules. (CRICK, 1994, p. 3)

interessante hipótese sobre o correlato neural da consciência, mas é quanto ao conteúdo filosófico que Crick comete confusões e falácias, de acordo com Searle.

Francis Crick geralmente é hostil com filósofos, o que na opinião de Searle resulta em erros filosóficos. Essa hostilidade, a nosso ver é injustificada, pois além de resultar nas várias confusões filosóficas apontadas por Searle, parece paradoxal em relação à proposta do neurocientista de transformar um tema eminentemente filosófico, como a consciência e toda a problemática envolvendo os *qualia*, em um tema científico, pois ele poderia simplesmente circunscrever sua pesquisa aos processos neuronais sem prestigiar o vocabulário mentalista adotado pela Filosofia. Essa hostilidade parece ainda mais estranha quanto à proposta presente no subtítulo de seu livro: *A Busca Científica da Alma* na tradução em português (1998) (no original *The Scientific Search For The Soul*).

Searle aponta três erros filosóficos principais cometidos, segundo ele, por Crick. Vamos expô-los e mostrar sua particular relação com a proposta do filósofo para o estudo da mente, que contém um tipo específico de concepção da causalidade que teria consequências para a visão da relação cérebro-mente e para as pesquisas neurocientíficas, se levada a sério.

O primeiro erro diz respeito ao problema dos *qualia*. Searle acusa Crick de confundir o problema dos *qualia* com problema *do relato* dos *qualia*. O problema real não é saber se podemos relatar ou descrever as experiências conscientes qualitativas que sentimos. O problema real é saber como os circuitos cerebrais produzem estas experiências. Não basta afirmar a ligação dessas experiências com a materialidade do cérebro, é preciso esclarecer como os processos neuronais causam nossa vida mental.

Outro aspecto fundamental da visão dos *qualia* de Searle é que os *qualia* são o problema da consciência, ou seja, não há como separar os *qualia* da consciência porque, em última instância, ela consiste em *qualia*. Essa visão é peculiar e diverge bastante da posição de outros filósofos, como Daniel Dennett, que preferem rever os *qualia* dando preferência a tipos de processamento de informações cerebral. Esse tipo de visão classificaria Searle como um *qualófilo*<sup>8</sup> (MIGUENS, 2002, p. 262), porque ele considera que os *qualia* não podem ser eliminados e são o aspecto fundamental da consciência.

Em segundo lugar, há uma confusão entre dois tipos de reducionismo que induz Crick a defender a eliminação da consciência enquanto utiliza uma linguagem que não é reducionista. Isso acontece porque o reducionismo eliminativista difere do reducionismo

---

<sup>8</sup> *Qualófilos* seriam aqueles que consideram os *qualia* imprescindíveis em uma teoria das experiências conscientes. *Qualófobos* são aqueles que rejeitam essa visão e assumem a possibilidade de uma teoria da consciência sem os *qualia*.

causal. Na *redução eliminativista*, um fenômeno é reduzido a outro e sua existência é dispensada, na *redução causal* um fenômeno é explicado nos termos de outro, mas é considerado como existente, sendo que a descrição de um ou de outro depende do nível de explicação almejado. Nas palavras de Searle:

Em um sentido, a redução é eliminatória. Nós nos livramos do fenômeno reduzido mostrando que ele é realmente uma outra coisa. O pôr-do-sol é um bom exemplo. O sol não se põe realmente atrás do monte Tamalpais. Na realidade, o aparente pôr-do-sol é uma ilusão totalmente explicada pela rotação da Terra em seu eixo em relação ao Sol. Mas, em outro sentido de redução, explicamos um fenômeno, mas não nos livramos dele. Assim, a solidez de um objeto é totalmente explicada pelo comportamento das moléculas, mas isto não indica que o objeto em questão não seja realmente sólido ou que não há qualquer distinção entre, digamos, solidez e liquidez.<sup>9</sup> (SEARLE, 1998, p. 56)

Searle acusa Crick de pregar um reducionismo eliminativista enquanto pratica um emergentismo causal. Crick oferece o que, na visão de Searle, é uma explicação causal, isto é, ainda é possível falar de estados mentais e *qualia* e não apenas de estados cerebrais. Para Searle, o próprio fio condutor da exposição de Crick é emergentista e não eliminativista, sendo que as defesas de seu eliminativismo não se sustentam perante um nexo predominantemente causal da explicação. É como se a falta de clareza filosófica do neurocientista o conduzisse a uma visão não compatível com os resultados de sua pesquisa. Searle argumenta nesse sentido afirmando que a ontologia dos estados conscientes não é redutível às propriedades dos estados cerebrais, isto é, as descargas neuronais não são o que os estados conscientes são, e mesmo se houvesse uma ciência perfeita do cérebro, ainda haveria estes dois elementos distintos. Isto parece revelar um dualismo de propriedades por parte de Searle, mas já foi negada pelo filósofo a defesa de tal posição (2002). No final deste capítulo comentaremos a relação de Searle com o dualismo de propriedades na crítica a Crick e ao eliminativismo em geral.

Em terceiro lugar, a confusão entre reducionismo eliminativista e reducionismo causal apontada acima conduz Crick, segundo observa Searle, a uma confusão na estrutura lógica de

---

<sup>9</sup> In one sense, reduction is eliminative. We get rid of the reduced phenomenon by showing that it is really something else. Sunsets are a good example. The sun does not really set over Mount Tamalpais; rather, the appearance of the setting sun is an illusion entirely explained by the rotation of the earth on its axis relative to the sun. But in another sense of reduction we explain a phenomenon but do not get rid of it. Thus the solidity of an object is entirely explained by the behavior of molecules, but this does not show that no object is really solid or that there is no distinction between, say, solidity and liquidity. (SEARLE, 1997, p. 29)

sua explicação. Como o autor não admite que está procurando uma explicação causal para a consciência, sua proposta não se encaixa com sua exposição. Quando relata sua busca por “correlatos neurais da consciência”, estes termos não podem estar de acordo com sua proposta eliminativista, pois uma correlação é uma relação entre duas coisas diferentes. No caso da consciência, deveria haver somente as descargas neuronais, no caso da redução eliminatória da consciência a estas, e não experiências conscientes correlatas a descargas neuronais.

Outro aspecto interessante da visão de Searle sobre redução é que somente estabelecer correlações não explica nada. Mesmo se houvesse uma teoria que correlacionasse de forma satisfatória as descargas neuronais aos estados conscientes, isto não seria o bastante para se entender a consciência. Para isso seria necessária uma *teoria causal* que fornecesse uma explicação. No exemplo de Searle:

Pense na visão de um relâmpago e no som de um trovão. A visão e o som estão perfeitamente correlacionados, mas sem uma teoria causal você não tem uma explicação.<sup>10</sup> (SEARLE, 1998, p. 58)

Essa insatisfação com uma simples correlação na explicação da consciência diferencia Searle de outros filósofos como David Chalmers e Thomas Nagel quanto à adoção de um dualismo de propriedades, pois para Searle há uma relação causal entre estados mentais e cérebro e não uma relação de aspecto dual entre as propriedades do mesmo ente.

Além destes três erros contidos na exposição, Searle ainda discorda da afirmação de Crick de que a percepção visual é uma descrição simbólica dos objetos e tece elogios à sua forma de expor e ao seu conteúdo. Para Searle, não há motivos para se afirmar que o que percebemos no mundo é uma interpretação simbólica dos objetos. O que percebemos é o objeto real, sendo que Crick é levado por maus argumentos filosóficos do século XVII à afirmação de que não podemos conhecer os objetos diretamente, apenas por mediação dos processos cerebrais. O que acontece é que “fótons refletidos dos objetos atacam as células fotorreceptoras da retina e isso aciona uma série de processos neuronais (a retina sendo parte do cérebro)”, resultando em uma percepção do objeto real presente na realidade o qual originariamente refletiu os fótons (SEARLE, 1998, p. 59). Essa crítica decorre da posição realista de Searle, a qual considera que a realidade é uma só e que temos acesso a ela, sendo

---

<sup>10</sup> Think of the sight of lightning and the sound of thunder. The sight and sound are perfectly correlated, but without a causal theory, you do not have an explanation. (SEARLE, 1997, p. 32)

que podemos conhecê-la em princípio, bastando para isso termos as capacidades e ferramentas explanatórias necessárias.

Searle elogia a clareza da exposição de Crick e ressalta que suas objeções se referem ao conteúdo filosófico, sendo possível aprender sobre o funcionamento do cérebro mesmo com pressuposições equivocadas em relação a este conteúdo. O reconhecimento da contribuição do neurocientista é feito relatando a hipótese dos 40 Hertz e as dificuldades do problema da unificação da consciência, a qual contém o *binding problem*. Este reconhecimento de Searle parte em grande parcela de sua posição naturalista, o que o coloca bastante próximo dos avanços das ciências do cérebro, esperando algum *insight* esclarecedor que possa ajudá-lo a entender o problema da consciência. Apesar disso, Searle enaltece Crick por reconhecer o quão pouco sabemos sobre o tema no atual estágio da neurociência.

### **1.3 – Gerald Edelman: grupos de neurônios e o mapeamento de reentrada**

Seguindo com a análise de teorias da consciência, John Searle critica a proposta da teoria elaborada pelo neurocientista Gerald Edelman e exposta nos livros “The Remembered Present” (1989) e “Biologia da Consciência” (1995). A teoria da consciência de Edelman utiliza inicialmente uma teoria da categorização perceptiva até chegar aos graus mais elevados de consciência. Assim como Francis Crick, Edelman utiliza a percepção visual como introdução à sua teoria da consciência. Por este motivo, vamos expor brevemente os conceitos centrais da sua teoria da categorização perceptiva, avançando em seguida para as implicações para o entendimento da consciência. As três principais ideias de Edelman em sua teoria da categorização perceptiva que servirá de base para suas propostas sobre a consciência são: a noção de *mapas neuronais*, a teoria da *seleção do grupo neuronal* e a ideia de *reentrada*.

- Os mapas neuronais são conjuntos de neurônios cujos pontos estão sistematicamente relacionados a pontos localizados em células receptoras ou em outros mapas neuronais. É essa relação de um grupo de neurônios com outros que sugere a denominação de “mapas”, sendo que a informação direcionada a um ponto de um mapa pode ter consequências em outros pontos relacionados em outros mapas.

- A teoria da seleção de grupos neuronais sugere que o cérebro é geneticamente equipado com um excesso de neurônios, muitos dos quais morrem, sendo que outros sobrevivem e são fortalecidos. Isso implica que o cérebro não é um órgão instrutivo, no sentido de um mecanismo que aprende e se modifica de acordo com as instruções do ambiente, mas sim seletivo, se desenvolvendo de acordo com um processo neuronal muito parecido à seleção natural das espécies ou genes mais bem adaptados ao ambiente.
- A reentrada é um processo através do qual sinais paralelos vão de um lado para outro entre mapas. Isso significa dizer que um mapa emite um sinal a outro mapa que responde com um segundo sinal, e assim sucessivamente, de modo a ocorrerem várias trocas de sinais de forma paralela e simultânea. Para John Searle essa é a ideia mais importante da teoria de Edelman (SEARLE, 1998, p. 67).

Essas são as principais ideias de Edelman na elaboração de uma complexa teoria da categorização perceptiva que terá consequências para a especulação sobre o funcionamento da consciência. Sabemos que essa não é uma teoria comprovada e aceita sem reservas, mas pode ser considerada uma hipótese plausível, pois tem funcionado em simulações de computador feitas pelo grupo de Edelman. Searle ressalta este aspecto porque reporta notavelmente à sua noção de IA fraca, que consiste em simulações virtuais de teorias sobre a mente que não tem o compromisso de remeterem exatamente aos processos cerebrais que formam os fenômenos mentais, mas constituem uma maneira alusiva e parcial para entendermos alguns aspectos da cognição – ao contrário da IA forte que reivindica que a mente pode ser entendida em termos de sintaxe formal e implantação de *softwares* adequados em um *hardware* acessível. A seguir citaremos a visão de Searle sobre como as ideias de mapas neuronais, de seleção do grupo neuronal e de reentrada se articulam na construção da teoria da categorização perceptiva de Edelman baseada principalmente na obra *The Remembered Present*.

Existe um grande número de *inputs* de estímulos para qualquer categoria dada – alguns são das bordas ou margens de um objeto, outros da sua cor etc. –, e após diversos *inputs*, modelos específicos de grupos neuronais serão selecionados em mapas. Mas, agora, sinais similares ativarão os grupos neuronais selecionados previamente não só em um mapa, mas também em

outro ou até mesmo em um grupo completo de mapas, pois as operações, nos diferentes mapas, estão conectadas pelos canais de reentrada. Cada mapa pode fazer uso, em suas próprias operações, de discriminações realizadas por outros mapas. Logo, um mapa pode delinear as bordas de um objeto, outro pode esboçar seus movimentos e os mecanismos de reentrada podem, ainda, capacitar outros mapas para descreverem a forma do objeto a partir de suas bordas e movimentos. Como resultado, você pode obter uma representação unificada de objetos no mundo, apesar da representação ser distribuída por diversas áreas do cérebro.<sup>11</sup> (SEARLE, 1998, p. 67-68)

A teoria de Edelman do mapeamento através do mecanismo de reentrada oferece uma proposta do funcionamento da percepção e da coordenação da ação através dos mecanismos de categorização e generalização, dispensando a presença de um homúnculo escondido no cérebro, mas vamos nos focar aqui nas consequências de suas propostas para uma teoria da consciência. Inicialmente em sua teoria Edelman distingue dois tipos de consciência, a *consciência primária* e a *consciência elaborada*. O cerne do problema para sua teoria da consciência estaria no entendimento da consciência primária, já que os mecanismos de uma consciência superior, a consciência elaborada, partiriam de processos já existentes que possuem consciência primária. Vamos distinguir mais claramente estes dois tipos de consciência para, em seguida, continuarmos analisando sua teoria da categorização perceptiva envolvendo algumas conclusões finais sobre a consciência.

Podemos distinguir dois tipos de consciência nos animais, segundo Edelman, a mais simples delas é a “consciência primária”, apoiada, anatomicamente, nos sistemas córtico-talâmico e límbico (com o auxílio de núcleos do tronco cerebral). O primeiro organiza a informação enquanto o segundo atribui valores. A consciência primária é um estado de consciência ou entendimento dos acontecimentos, que considera apenas um “estar ciente” em relação ao mundo presente, não estando ligada a nenhum sentido de passado ou futuro. A consciência primária está embasada em um pequeno intervalo de memória, determinado no tempo presente, sendo que nela não encontraremos uma noção explícita ou conceito de um *eu* pessoal e nem lhe sendo atribuída a capacidade de modular um objeto no passado ou futuro,

---

<sup>11</sup> It has a large number of stimulus inputs for any given category-some stimuli are from the borders or edges of an object, others from its color, etc.-and after many stimulus inputs, particular patterns of neuronal groups will be selected in maps. But now similar signals Will activate the previously selected neuronal groups not only in one map but also in another map or even in a whole group of maps, because the operations in the different maps are linked together by the reentry channels. Each map can use discriminations made by other maps for its own operations. Thus one map might figure out the borders of an object, another might figure out its movements, and the reentry mechanisms might enable yet other maps to figure out the shape of the object from its borders and its movements. So the result is that you can get a unified representation of objects in the world even though the representation is distributed over many different areas of the brain. (SEARLE, 1997, p. 41-42)

ou como parte de uma cena. Isto não significa que um animal com consciência primária não desenvolva memória de longo prazo ou aja segundo ela, significa apenas que, em regra geral, ele não tem consciência desta memória ou lança mão dela para planejar ou agir no futuro. (EDELMAN, 1995, pp. 171-180)

O outro tipo de consciência, evolutivamente mais recente, é a *consciência elaborada*, que evoluiu a partir da anterior e se diferencia dela por permitir uma percepção de continuidade no tempo: *eu sou o mesmo que fui no passado e serei no futuro*. A consciência do indivíduo reconhece seus próprios atos/e ou estados afetivos, tendo lucidez de estar consciente (consciente da consciência, ou autoconsciência como apontamos na Seção 1.1). Nesta forma de consciência, há uma memória simbólica, um gigantesco avanço no processamento de informações pelo cérebro. É um saber não inferencial ou apriorístico dos acontecimentos, sendo inserido dentro de um contexto com ligações e inferências temporais, espaciais e fenomenológicas. O indivíduo consciente torna-se também capaz de introspecção – a possibilidade de refletir sobre si mesmo. Este progresso é possibilitado pela emergência de duas novas estruturas cerebrais, as áreas de Brocca, que evoluiu do córtex motor, e Wernicke, que evoluiu do córtex auditivo. Nos seres humanos, elas respondem, respectivamente, pela produção da fala e pelo entendimento da linguagem. (EDELMAN, 1995, pp. 181-197)

Edelman considera que as estruturas cerebrais desde o nascimento de um organismo são organizadas geneticamente para crescer de forma determinística em direção a alguma forma final conforme um processo de seleção de grupos neuronais. Como visto, ele pensa que o cérebro vem equipado com um excedente de grupos neuronais, alguns dos quais morrem enquanto outros florescem devido à interação auto-organizada com os estímulos do mundo exterior e entre si mesmos. Este *darwinismo neural* estaria bastante de acordo com os processos de desenvolvimento de muitos órgãos em muitas criaturas diferentes. Por exemplo, as asas de uma borboleta, enquanto no casulo, são inicialmente sólidas, a estrutura elaborada que elas apresentam na criatura emergente é o resultado da destruição dos componentes desnecessários.

Edelman, como Crick, se dirige ao *binding problem*, discutido na seção 1.2. No entanto, enquanto o interesse de Crick, como apontamos, estava na ligação do reconhecimento de diversas áreas dos objetos na modalidade sensorial única da visão, Edelman está mais interessado na ligação entre as várias modalidades sensoriais, conduzindo progressivamente ao reconhecimento e classificação de objetos repetidamente encontrados. Apesar da repetição

dos objetos expostos à percepção ser fundamental para a classificação destes em determinadas categorias, Edelman ressalta que alguns níveis primitivos de reconhecimento de aspectos dos objetos como forma, extensão etc., são geneticamente embutidos.

Ao atacar o problema da ligação multi-sensorial, Edelman enfatiza o fenômeno da reentrada, que já apontamos acima, e que pode ser confundido com um simples *feedback* a partir de células receptoras que ajudaria a fornecer representações mais abstratas do mundo do indivíduo aos grupos de neurônios próximos das fontes sensoriais que forneceriam as representações subjacentes mais primitivas. Edelman reforça que o mapeamento de reentrada não é apenas *feedback*, pois pode haver diversas trilhas de impulsos neuronais contendo informação operando paralelamente ao mesmo tempo. Para Edelman não há uma direção unilateral de impulsos dirigidos de uma parte dos mapas neuronais em direção a outras partes do sistema nervoso.

Os mapas a que se refere Edelman são literais, estruturas fisiológicas no cérebro, mais de trinta deles somente no córtex visual. Por meio da "reentrada", conjuntos de mapas evoluem conjuntamente. Um trabalho extensivo tem sido feito sobre a viabilidade deste processo de reentrada através de simulações computacionais dessas redes de mapas de neurônios, bem como a importância das estruturas de *feedback* em tais redes tem sido amplamente demonstrada.

O grupo de Edelman foi além com simulações de redes neurais usando simples estímulos sensoriais, como imagens em preto branco para redes que se auto-organizam de forma a reconhecer as letras em uma variedade de fontes. Eles têm programado robôs virtuais que podem aprender a coordenação de mãos e olhos simulados para explorar seus ambientes (por exemplo o robô Darwin III). (EDELMAN, 1992, p. 91-93 *apud* SEARLE, 1998, p. 68)

A partir dessas abordagens e resultados, Edelman avançou para conjecturar hierarquias de auto-organização para explicar a aquisição gradual de consciência e autoconsciência. Para esta abordagem, será fundamental uma concepção de memória como algo constante e dinâmico, organizada como parte do complexo de evolução, em vez de qualquer tipo de depósito separado e passivo.

Além dessa memória dinâmica e do mecanismo de categorização perceptiva já mencionado, para possuir consciência um organismo deve ter, segundo Edelman: sistemas de aprendizagem valorativa; um mecanismo de *distinção eu/não-eu*, para que se distinga do resto do ambiente, e estruturas cerebrais que possam ordenar os eventos no tempo. Além

disso, o sistema cognitivo do organismo deve possuir conexões de reentrada entre os sistemas de memória e os sistemas que são dedicados à categorização perceptiva, sendo que essas conexões tornam possível o aparecimento do primeiro grau de consciência denominado consciência primária.

Searle exalta Edelman e afirma que sua teoria é a melhor tentativa de esclarecer o problema da consciência encontrada na literatura biológica da época, mas também encontra alguns problemas, principalmente no que diz respeito a respostas vagas deixadas por sua teoria. Na visão de Searle, por exemplo, é possível imaginar um cérebro com todos os mecanismos descritos por Edelman, incluindo o mecanismo de mapeamento de reentrada, e, ainda assim, este cérebro não ser consciente. Isso não aconteceria porque as características qualitativas das experiências conscientes que Searle exige elucidadas em uma teoria da consciência, como veremos adiante, não poderiam ser explicadas pela ciência, mas justamente porque falta a teorias como as de Dennett e Edelman uma abordagem satisfatória para estas características.

Não consideramos esta uma crítica justa, pois de modo similar, quando Searle afirma que é possível imaginar um organismo conforme a teoria que Daniel Dennett propõe e ainda assim este ser um zumbi (Searle diz que a consciência não é apenas uma questão de se ter uma máquina Joyceana instalada no cérebro, conforme propõe a teoria de Dennett, que veremos no próximo capítulo), o filósofo não fornece critérios sobre o que falta na teoria para que se explique os *qualia* ou sobre o tipo de correlação almejada para vincular os aspectos de terceira pessoa explicados por Edelman e Dennett com os aspectos de primeira pessoa exigidos por ele. Ao que nos parece, na hipótese de que uma teoria como a de Edelman, ou de Dennett, esteja certa, não poderíamos conceber coerentemente um organismo que tivesse os mecanismos sugeridos por suas teorias sem que este tivesse capacidades correspondentes às experiências conscientes e aos *qualia* presentes nestas, restando algum tipo de correlação entre os dados de primeira pessoa e terceira pessoa a ser decidida entre uma identidade tipo-tipo ou ocorrência-ocorrência entre os estados mentais e os estados cerebrais. Em resumo, o problema da correlação entre os dados de primeira pessoa e os dados de terceira pessoa pode ser diferente do problema do esclarecimento da consciência através de uma teoria que explique mecanismos neuronais ou funcionais através da perspectiva de terceira pessoa, sendo equivocada a intuição de Searle de que qualquer teoria da consciência deva trazer

imprescindivelmente o esclarecimento dos *qualia*, embora a existência da perspectiva de primeira pessoa seja inegável do ponto de vista ontológico.

Ainda sobre os *qualia*, Searle discorda da visão de Edelman sobre o tema e do ceticismo em relação ao problema. Em *Remembered Present*, Edelman aponta que não há razão para esperarmos da ciência a resposta para o problema dos *qualia* no sentido da explicação sobre por que sentimos um determinado estado consciente, como o calor. Em *A Biologia da Consciência*, o autor afirma que a ciência com suas generalizações não pode explicar os *qualia*, pois os sentimos de formas diferentes conforme nossas características individuais. Searle, por sua vez, ressalta que a explicação sobre por que estamos em determinado estado consciente não obscurece a busca para uma explicação causal da consciência, que não precisará se ater às características individuais. Para o filósofo, o que a neurociência deve explicar é justamente como as experiências conscientes são formadas, isto é, *causadas*, no cérebro, incluindo dentro do tema geral “consciência” as especificidades gerais das experiências conscientes, como frio, calor, dor, o rubor do vermelho, o gosto salgado etc.

Para Searle, as explicações de Edelman compartilham com Francis Crick a convicção básica de que o cérebro causa a consciência, ou seja, devemos entender o cérebro para entendermos a consciência. Apesar de apresentar uma boa explicação sobre a categorização perceptiva envolvendo o mapeamento de reentrada em redes neuronais se dirigindo às especulações sobre a consciência primária, ainda resta a pergunta sobre como estes mecanismos causam os *qualia* que nos fazem experimentar o mundo conscientemente. Searle considera que este problema não pode ser deixado de lado, pois os estados qualitativos são a própria consciência, não podendo ser separados dela.

#### **1.4 – A noção searleana de causação no estudo da consciência**

Percebemos, a partir das teorias comentadas por Searle nas seções anteriores, o cuidado que ele tem de não só apresentar e entender claramente as respectivas teorias de Francis Crick e Gerald Edelman, como também a consideração destas como possíveis alternativas para o estudo da consciência com base neurocientífica, apesar da diferença de

abordagem entre elas. É notável que um filósofo como John Searle busque nas ciências o esclarecimento para tradicionais problemas filosóficos relativos à consciência e almeje que este tema possa finalmente constituir um tema científico sem perdas para a filosofia, mas pelo contrário construindo um diálogo interdisciplinar baseado na mútua contribuição. Considerando as diversas áreas de pesquisa nas Ciências Cognitivas envolvendo a natureza da consciência ou aspectos relacionados a ela, como a Inteligência Artificial, as ciências do cérebro ou até mesmo as propostas que fazem recurso a propriedades quânticas da matéria (Roger Penrose apresenta uma proposta deste tipo baseada no teorema de Gödel em sua obra *Shadows of the Mind, de 1994*), podemos cogitar que, apesar da abordagem interdisciplinar ser fundamental, as propostas menos adequadas ou consensualmente equivocadas para o estudo da consciência terão de ser descartadas. Por isso mesmo o trabalho de Searle nos parece fundamental ao criticar estas diversas teorias quanto à sua coerência relacionando-as a alguns problemas filosóficos tradicionais sobre a consciência.

Apesar da consideração de diversas propostas em vários ramos das Ciências Cognitivas ressaltamos, através das propostas para o estudo da consciência formuladas pelo filósofo e pelas teses centrais que defende, que o seu pensamento conduz naturalmente a um prolongamento de sua linha de pesquisa amparada pela neurociência. Esse parecer tem base na tese searleana de que os estados mentais são internos ao cérebro e são causados e realizados nele. Apesar de não rejeitar que uma máquina possa de algum modo reproduzir os estados mentais ou até mesmo pensar, Searle tem rejeitado frequentemente as propostas do funcionalismo e da IA, formulando até mesmo um argumento (o argumento do *quarto chinês* que será abordado mais adiante) para refutar os principais pressupostos destas linhas de pesquisa, como a reprodução de fenômenos mentais através da implementação de um determinado *software*, baseado em uma sintaxe, em um substrato material, ou seja, um *hardware*.

Vamos tentar demonstrar a aproximação de Searle com as neurociências através da exposição de sua noção de *causação*. Esclareceremos as principais características da concepção searleana de “causação” e, devido ao uso e singularidade deste termo, o utilizaremos e deixaremos o termo “causalidade” para a noção de causalidade tradicional. A aproximação seria mais bem expressa como uma tentativa de fazer uma “filosofia das neurociências”, já que a proposta de Searle sobre uma nova visão de causação ainda não foi testada e corroborada através de métodos científicos ou usada neurocientificamente como

uma possível alternativa para entender o que são os fenômenos mentais produzidos no cérebro. A causação proposta por Searle é chamada *botton-up causation* ou causação de baixo para cima.

Searle propõe essa noção de causação porque a noção tradicional de causalidade mecânica à maneira em que uma bola de bilhar “empurra” a outra e desse modo causa seu movimento gera equívocos no debate sobre a relação entre eventos mentais e físicos. Seguindo essa noção, analogamente, as características mentais subjetivas deveriam ser explicadas em sua relação com as características físicas: como poderiam os eventos mentais impelir os axônios e os dendritos nas descargas eletro-químicas das sinapses e como se insinuariam célula nervosa adentro e causariam os eventos cerebrais? Na concepção tradicional de causalidade, essa relação torna-se misteriosamente oculta e, no caso da eliminação das características mentais, pode-se rejeitá-la e optar por alguma versão da teoria da identidade ou pelo epifenomenalismo mental.

A concepção tradicional de causalidade usada na explicação teórica das relações entre corpo e mente tem como modelo as relações fenomenais contidas na natureza e identifica sequencias de causas e efeitos lineares no tempo. Leva consigo também a visão do universo físico causalmente fechado, em que cadeias de causas e efeitos se entrelaçam na totalidade do universo, sendo excluídos como causalmente ineficazes os fenômenos que se encontram fora desse circuito causal.

Essa noção clássica de causalidade obscurece as relações causais entre mente e cérebro e força o debate para a alternativa eliminativista ou para a identidade entre fenômenos mentais e neurológicos. Procurando uma explicação causal que esclareça as relações entre um fenômeno físico imediatamente causado por um evento mental, as teorias sobre a mente caem, quando escapam do dualismo, na ilusão sobre a unidade de descrição da natureza, buscando, em sua exposição sobre os aspectos mentais, elucidá-los como fenômenos objetivos observáveis em uma cadeia causal. No tradicional modelo da causalidade “bola de bilhar”, um evento mental é pensado analogamente à bola branca que, posta em movimento, causa impacto em uma segunda bola e assim sucessivamente. Desse modo e seguindo este modelo, “ao admitirmos a realidade e a eficácia causal do mental, temos de negar qualquer relação de identidade entre os fenômenos mentais e o cérebro; (...) ao contrário, se afirmarmos uma

relação de identidade, teremos de negar toda relação causal entre os fenômenos mentais e os físicos.”<sup>12</sup> (SEARLE, 1995, p. 367).

A noção de causa proposta por Searle para explicar a relação cérebro/mente reconhece a existência da causação *botton-up*, ou seja, de nível microscópico para nível macroscópico, sem exigir linearidade temporal entre os fenômenos físicos e mentais, ou seja, não é necessário que um fenômeno físico esteja no tempo  $t^1$  e o fenômeno mental esteja no tempo  $t^2$ , os dois podem estar, por exemplo, no tempo  $t^1$ . A proposta é de que os fenômenos mentais são causados pelas ocorrências neurofisiológicas do cérebro e realizados na mesma estrutura cerebral, por isso, pode-se adotar um nível de descrição para os fenômenos físicos ou então para os fenômenos mentais ambos no tempo  $t^1$ . Desse modo, como a causação não ocorre necessariamente de maneira linear, os eventos mentais podem ser explicados como sendo causados pelas correlações neuronais do cérebro e, ao mesmo tempo, realizando-se neste. A diferença é que, em nível micro, descrevemos fenômenos tais como ocorrências neurofisiológicas no cérebro e no resto do sistema nervoso central e em nível macro podemos aplicar atribuições mais gerais sobre os fenômenos mentais. Abaixo podemos ver uma ilustração sobre a noção searleana de causação *botton-up*:

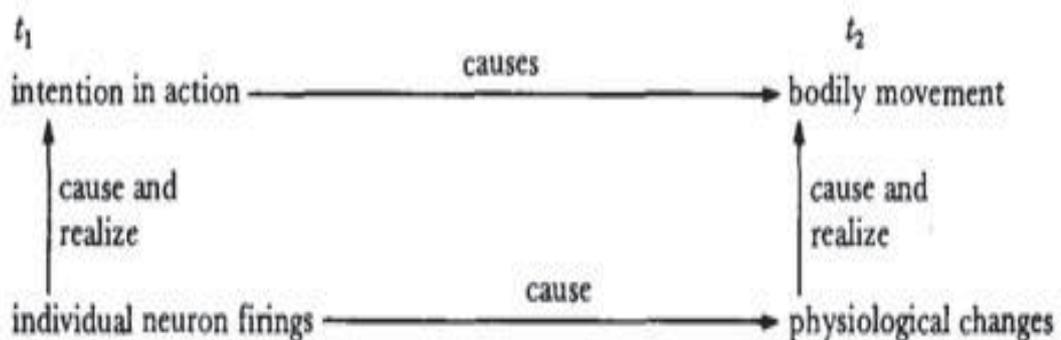


Figura 1: A causação searleana (SEARLE, 1983, p. 270).

A elucidação da relação causal micro/macro é feita por Searle com o exemplo da liquidez da água. O estado líquido da água é causado e realizado pelas moléculas constituintes deste mesmo estado e, mesmo assim, não se pode dizer que cada molécula individualmente

<sup>12</sup> ...by granting the reality and causal efficacy of the mental we have to deny any identity relation between mental phenomena and the brain; and, conversely, if we assert an identity relation we have to deny any causal relations between mental and physical phenomena. (SEARLE, 1983, p. 265)

seja líquida. Em nível de descrição micro explicamos as moléculas em uma determinada forma de organização e uma certa quantidade de movimento que podem causar, em nível de descrição macro, o estado sólido, líquido ou gasoso da água. A liquidez da água é então *causada por e realizada em* sua estrutura molecular, pois, quando se altera sua estrutura molecular, se altera seu estado físico, e a realização deste é feita não em lugar posterior ou exterior às moléculas, mas na própria estrutura molecular. A lição aqui é que a liquidez não é desprezível, não pode ser desconsiderada como uma característica epifenomênica da água, e que pode haver relações causais entre fenômenos em níveis diferentes do mesmo tipo de substância.

É através de exemplos cotidianos que Searle tenta mostrar a ocorrência da causação micro/macro em fenômenos comuns. Poder-se-ia perguntar como exatamente os eventos neurofisiológicos causam os fenômenos mentais e quais exemplos podem ser conseguidos em favor desta concepção, mas dado o progresso “agonizantemente lento” (SEARLE, 1995, p. 370) das descobertas científicas sobre as relações entre fenômenos mentais e o cérebro, lentidão essa ainda hoje característica dos estudos neurocientíficos, e o excesso de confusões conceituais, resta estabelecer um critério isento de confusões para estas relações.

Tendo em vista esse modelo de causação e realização dos fenômenos mentais na estrutura cerebral, parece restar ainda uma pergunta: como estes fenômenos realizados no cérebro mantêm relação causal com o mundo? Quando realizo a intenção de “ir ao cinema” no cérebro, como esta faz com que eu vá ao cinema? Quando eu tenho realizada em minha estrutura cerebral a intenção de “erguer o braço”, causada por uma série de descargas neurológicas, o que faz com que esta intenção leve meu braço a se erguer?

Searle novamente recorre à descrição em níveis na resposta a esta questão. Embora não se saiba quais eventos neurológicos causam a intenção de erguer o braço, sabe-se que os mecanismos neurológicos estimulam os movimentos musculares. Na explicação de Searle:

[os mecanismos neurológicos] estimulam os íons de cálcio a penetrarem o citoplasma de uma fibra muscular, o que desencadeia uma série de eventos que resultam no deslocamento da tropomiosina. A tropomiosina coloca em contato os filamentos espessos de miosina e os filamentos finos de actina que se entrecruzam. Alternadamente, os filamentos ligam-se a cadeias de actina, exercem pressão,

desligam-se, retrocedem, ligam-se novamente e exercem mais pressão. Isso contrai o músculo.<sup>13</sup> (SEARLE, 1995, p. 374)

Está aí, portanto, uma descrição em micronível de uma série de alterações fisiológicas que são provocadas por mecanismos neurológicos. Em outro nível, poderia dizer-se que a intenção de levantar o braço faz com que o braço se levante. No micronível, os mecanismos neurológicos causam e realizam a intenção de erguer o braço (descrição em nível superior), e o movimento muscular correspondente é causado por e realizado nos processos fisiológicos descritos acima. Nota-se que as descargas neuronais e as alterações fisiológicas estimuladas por elas se dão em tempos diferentes, e por isso não poderíamos dizer que o movimento muscular é realizado nas descargas neuronais ou que a intenção de erguer o braço é realizada nas alterações fisiológicas, diferentemente do que fazemos com as descargas neuronais e a intenção de erguer o braço ou as alterações fisiológicas e o movimento muscular.

Com essa argumentação concluímos que não podemos considerar o movimento muscular como um epifenômeno, e da mesma maneira não se pode considerar assim a intenção, pois são dois fenômenos descritos em nível macro causados e realizados em um micronível, e poderíamos descrever relações entre o nível macro da intenção e o nível micro das alterações fisiológicas, e inversamente, entre o nível micro dos mecanismos neurológicos e o nível macro do movimento muscular, descrições por hora impossibilitadas pela ausência de uma ciência perfeita do cérebro.

É importante observar que Searle não fala da identidade de fenômenos, mas da diferença de níveis. Quando se refere a um fenômeno mental dada a sua realização por descargas neuronais, não postula a identidade entre estes, mas chama a atenção para os diferentes níveis de descrição e para as diversas entidades a que eles nos dão acesso em cada contexto. Os níveis são por vezes confundidos ou mesmo desconsiderados, o que pode acarretar consequências desastrosas, como o conflito de hipóteses formuladas em pontos de vista diferentes.

---

<sup>13</sup> ...stimulate calcium ions to enter into the cytoplasm of a muscle fiber, and this triggers a series of events that result in the movement of the myosin cross bridges. These cross bridges connect myosin filaments to actin filaments. They alternately attach to actin strands, exert pressure, detach, bend back, reattach and exert more pressure. This contracts the muscle. (SEARLE, 1983, p. 270)

## 1.5 – Searle e o dualismo de propriedades

Com a atenção dada aos níveis de descrição, Searle pretende se livrar tanto do reducionismo eliminativista quanto do dualismo de propriedades. Vimos na seção sobre a teoria de Francis Crick que Searle rejeita o reducionismo eliminativista sobre a consciência, apesar de admitir o reducionismo causal. Também sabemos que Searle se esforça para evitar o dualismo de propriedades, tendo um artigo escrito justamente para esclarecer este ponto (SEARLE, 2002), esperando que com sua noção de causalidade possa evitar que seu pensamento caia neste tipo de dualismo. Apesar de aceitarmos a proposta de descrição em níveis para garantir que o estudo da consciência possa ser feito em nível micro ou macro, com possível relação causal entre eles, consideramos que as afirmações de Searle quanto à ontologia dos estados mentais não se sustentam em uma explanação completa que garanta a negação do dualismo de propriedades. Vejamos a seguinte citação de Searle, tirada de um contexto em que o filósofo critica Crick por pregar o reducionismo eliminativista:

O argumento normalmente usado em filosofia contra uma redução eliminativa da consciência afirma que, mesmo que tivéssemos uma ciência neurobiológica perfeita, ainda haveria dois elementos distintos, o padrão neurobiológico das descargas neuronais e, por exemplo, a sensação de dor. As descargas neuronais causam a sensação, mas não são a mesma coisa que a sensação. Em versões diferentes este argumento é apresentado por Thomas Nagel, Saul Kripke, Frank Jackson e por mim, dentre outros filósofos.<sup>14</sup> (SEARLE, 1998, p. 57)

Notamos que Searle diz que os padrões neurobiológicos e a sensação de dor não são a mesma coisa, isto é, são dois elementos de ontologias distintas. Mas Searle não fornece explicações posteriores sobre as ontologias dos dois tipos de elementos. Tradicionalmente, os estados mentais são vistos nas neurociências como ocorrências de estados do cérebro, sendo considerados estados da mesma substância material dos estados neurofisiológicos, aceitando-se ou não o vocabulário da psicologia popular (folk psychology) para descrevê-los. Na negação de que a sensação de dor seja a mesma coisa que os padrões neurobiológicos

---

<sup>14</sup> The standard argument in philosophy against an eliminative reduction of consciousness is that even if we had a perfect science of neurobiology there would still be two distinct features, the neurobiological pattern of neuron firings and the feeling of pain, for example. The neuron firings cause the feeling, but they are not the same thing as the feeling. In different versions this argument is advanced by, among other philosophers, Thomas Nagel, Saul Kripke, Frank Jackson, and myself. (SEARLE, 1997, p. 30)

transparece algum tipo de dualismo de propriedades, mesmo que com a descrição em níveis mencionada por Searle.

A descrição em níveis, como a entendemos, tendo como exemplos a contração muscular ou o estado físico da água, oferece exemplos da postura epistemológica do sujeito em relação à preferência por um determinado nível de análise (micro ou macro, por exemplo), isto é, diz respeito antes à situação epistemológica do observador do que à ontologia da realidade. Utilizando o próprio vocabulário de Searle, diz respeito antes à *epistemologia* do que à *ontologia*. Epistemologicamente, o observador pode escolher analisar o nível molecular da água ou sua liquidez, as alterações fisiológicas que ocorrem a nível intramuscular ou o movimento do braço visível em nível macro, mas não se pode dizer que a liquidez da água não seja a mesma coisa que o comportamento de suas moléculas ou que o movimento do braço não seja ontologicamente igual às suas alterações fisiológicas, mas antes são dois (a água líquida e o braço se movendo) acontecimentos<sup>15</sup> vistos cada um através de dois níveis de descrição diferentes. Aqui a explicação de Searle nos parece insuficiente, não havendo motivos razoáveis para, em uma adesão ao realismo como o filósofo o faz, não dizer que os dois níveis de descrição mencionados em cada exemplo são duas posturas epistemológicas diferentes diante do mesmo fato que existe independentemente (ou poderia existir em condições não planejadas) de qualquer postura epistemológica do observador.

Searle, diferentemente de Thomas Nagel e Frank Jackson em um primeiro momento, nega a todo custo o dualismo de propriedades em relação à consciência. O que o filósofo sugere é que a consciência seja tratada como um processo biológico juntamente com outros, como a digestão ou a fotossíntese; porém ainda temos problemas de definição tendo em vista a linguagem herdada para tratar a subjetividade dos fenômenos mentais (SEARLE, 2002, p. 5). Esse problema é causado pelo vocabulário deixado pela tradição, que não possibilita o uso dos termos mentais como referentes a processos físicos e biológicos.

O dualista de propriedades sofre consequências acerca de suas afirmações sobre a mente e a consciência, e tem que arcar com as escolhas a que induzem suas suposições. Primeiro, pode considerar o universo físico causalmente fechado, ou seja, todos os fenômenos do mundo constituídos por matéria em forma de partículas em campos de força mantêm

---

<sup>15</sup> Usamos as palavras “acontecimento” ou “fato” no lugar de “fenômeno”, que em termos kantianos significaria “o que aparece” ao sujeito, para mantermos a postura realista desejada referindo-se assim a qualquer ocorrência empírica que exista independentemente das categorias de percepção do sujeito.

relações causais diretas ou indiretas entre si, estando a consciência fora deste circuito causal. A consciência, como uma propriedade não física no caso da adoção deste tipo de dualismo de propriedades, estando fora do circuito causal do mundo, é reduzida a um epifenômeno. Para Searle isso não é nada atraente.

Em segundo lugar, o dualista de propriedades pode incluir a consciência como funcionalmente causal no mundo, porém isso acarreta problemas com nossa atual visão de mundo que inclui as ciências e uma série de pressupostos de senso comum sobre a realidade. Sabemos que ocorrências neurológicas causam o movimento dos músculos ou algum outro comportamento, e se, além do funcionamento causal neurológico, incluirmos fenômenos conscientes não neurológicos, teremos duas histórias causais a explicar e arcaremos com a *sobredeterminação* ou dupla causação, pois teremos de explicar como as propriedades mentais além das propriedades neurológicas causam o comportamento. Subjacente a este problema temos a dificuldade da interação entre uma propriedade física e uma não física, como uma propriedade mental subjetiva em um dos lados do dualismo.

Para Searle, não tem que se resolver como a consciência se relaciona com o circuito causal do mundo físico, pois ela é uma característica deste mundo (Searle, 2002, p. 2). Searle afirma que as pessoas não impõem problemas sobre como a solidez da pedra ou a liquidez da água se relacionam com o mundo de partículas físicas, e assim se deve prosseguir com a consciência, que se relaciona e é parte da estrutura de um só universo. Portanto, não se deve concluir que a consciência tem poderes além dos estados neurológicos do cérebro ou que é um epifenômeno, pois, assim como em um nível descrição inferior o estado de organização e movimento das moléculas causa a liquidez da água (sendo dessa maneira descrito em um nível de descrição superior), o estado neurofisiológico do cérebro causa a consciência, que é uma característica, ou propriedade, superior deste (Searle, 2002).

Sendo desta maneira, como Searle busca evitar tanto o epifenomenismo quanto a dupla causação em relação à consciência que poderiam ser conseqüências da adoção do dualismo de propriedades (incluindo-a como uma característica do mundo físico causada e realizada em cérebros de diversos tipos de seres), não vemos motivos para não afirmarmos a identidade desta com os fenômenos físicos através dos quais é causada e realizada, sendo as propriedades mentais consideradas em um nível de descrição e as ocorrências neurofisiológicas em outro, mas apesar disso dois níveis de descrição do mesmo processo.

Ao contrário do que possa parecer, isso não acarretaria a perda da subjetividade dos fenômenos mentais, embora estes sejam realizados através de processos materiais objetivos como quaisquer outros existentes na realidade. A consideração da subjetividade ou objetividade de um processo assim como a consideração de um nível de descrição micro ou macro para o estudo dos aspectos mentais dependeriam da postura epistemológica adotada pelo observador e da metodologia aplicada. Evita-se com a atenção a estes níveis de análise que são meios de acesso epistemológico exclusivamente do sujeito que observa e interage com a realidade a aplicação de categorias que não pertencem a ela, mas a quem busca compreendê-la.

## CAPÍTULO II

### O novo modelo para o estudo da consciência segundo

Daniel C. Dennett

Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência.

(Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*)

### Apresentação

Neste segundo capítulo iremos analisar a visão do filósofo Daniel Dennett sobre a consciência, expondo suas principais teses e argumentos para uma nova visão do tema. Basearemos esta exposição principalmente na obra *Consciousness Explained* (1991), sendo esta a principal obra de Dennett sobre o assunto, auxiliada por aspectos de *Intentional Instance* (1987) e *Content and Consciousness* (1969). Esclareceremos na próxima seção a diferença entre a visão de Dennett da consciência como produto do processamento de informações cerebrais e os termos mentais que usamos para atribuir estados mentais a outras pessoas, animais ou máquinas, utilizando o que o filósofo chama de *postura intencional*.

Buscaremos expor a esquemática e aparentemente paradoxal teoria de Dennett sobre a consciência, ressaltando seus aspectos ao mesmo tempo contra-intuitivos, como observa Searle (1998, p. 139) e renovadores, trazendo uma original visão da consciência. A visão da consciência relacionada aos estados qualitativos das experiências conscientes, os chamados *qualia*, é tradicionalmente defendida na filosofia, sendo de especial importância mostrar o quanto Dennett diverge das tradições filosóficas que trazem explicitamente ou implicitamente essa visão, procurando remover da noção de consciência uma série de conceitos e concepções que ele considera inadequados. Ressaltando que Dennett diverge da tradicional visão filosófica sobre a consciência, iremos mostrar também a sua profunda discordância quanto ao

método de estudo do tema defendido por John Searle, nos parecendo que este último filósofo está mais próximo da tradição que o primeiro.

O confronto e a relação entre as visões opostas de Dennett e Searle sobre a consciência serão explicitados no decorrer dos próximos capítulos, onde será feita uma análise sobre a fecundidade de teses específicas contidas dentro de cada visão geral e uma análise crítica de cada uma destas visões. Realizaremos neste capítulo a apresentação da teoria de Dennett sobre a consciência, dividindo-o conforme suas diversas partes que representam propostas para a elucidação de aspectos dos estados conscientes, sendo cada uma delas responsável por esclarecer alguns destes aspectos, desprovendo-os de propriedades que supostamente deveriam ser-lhe atribuídas, mas que se revelam ficções do ponto de vista do filósofo. É importante ressaltar que estas partes se entrelaçam e se completam em um esquema teórico bastante abrangente, o qual inclui uma visão filosófica sobre a consciência com aspectos do funcionalismo computacional, da teoria evolucionista da psicologia cognitiva, sob a perspectiva que as ciências contemporâneas utilizam para produzir seus maiores avanços.

Como apontamos anteriormente, Dennett é um defensor do uso da perspectiva de terceira pessoa no estudo da mente e considera que os dados explanados por tal perspectiva são aqueles que uma ciência da mente precisa explicar. Usar a perspectiva de terceira pessoa significa conceber os fenômenos mentais como dados objetivos, ou seja, publicamente observáveis e intersubjetivamente definíveis. Dennett almeja uma teoria científica da mente e de seus aspectos, sendo que um entendimento adequado dos aspectos mentais poderia exigir uma reformulação total de nossa visão dos problemas centrais sobre a mente, sobre a consciência (DENNETT, 1991) e sobre o vocabulário que utilizamos para nos referir aos estados conscientes.

Mostraremos posteriormente que Dennett oferece alternativas para que o estudo da consciência e de seus aspectos seja feito sem a postulação dos *qualia* porque o filósofo os considera como entidades misteriosas e inefáveis resultantes de más concepções filosóficas. Como uma alternativa, ele propõe a visão da consciência que encontra coerência teórica no encontro das noções de mente como um *pandemônio* e da *Máquina Joyceana* instanciada no cérebro, passando pelo modelo dos *esboços múltiplos*.

Dennett começou seus estudos em Harvard, onde foi aluno de Quine e começou a manifestar grande interesse pelos problemas da filosofia contemporânea. Apesar de discordar do professor em uma grande quantidade de pontos, Dennett seguiu estudando temas caros à filosofia de Quine, tornando-se parte de uma tradição que buscava a solução para os problemas envolvendo a mente não de forma internalista, mas de forma pragmatista. Essa tradição, iniciada pelos filósofos Charles S. Peirce, William James e John Dewey no fim do século XIX e que deu sustentação aos escritos de Quine, defende que entidades mentais são entidades que atribuímos nas práticas sociais para melhor anteciparmos a conduta futura com base nos hábitos de ação já manifestos. Este ponto de vista é fundamental para Dennett, que o adotou durante toda sua obra e defendeu que o entendimento das crenças, dos desejos e intenções de que falamos no dia-a-dia é coisa totalmente diversa do entendimento do que se passa no cérebro, ou seja, do que é chamado pela corrente naturalista “fenômenos mentais internos”. Cabe esclarecer aqui qual é essa diferença, porque ela será fundamental para a parte da obra de Dennett de que iremos tratar.

## **2.1 – Daniel Dennett e a *postura intencional***

Dennett utiliza uma mistura de teses originárias do *funcionalismo* inspirado pela inteligência artificial e do *pragmatismo* de inspiração ryleana para formular suas análises sobre a mente. Suas propostas para o estudo da organização mental/cerebral são principalmente de apelo funcionalista, baseando-se em analogias com as funções desempenhadas por *softwares* instanciados em *hardwares* ao propor suas concepções sobre o processamento de informação realizado na estrutura cerebral. Já suas análises da psicologia popular (a partir de agora PP) se fundamentam em uma interpretação *pragmatista* que o leva a entender o uso dos termos mentais comuns através da adoção da *postura intencional*. Mostraremos neste trabalho que a visão de Dennett sobre a PP é indissociável da postulação da tese da *postura intencional* (também por vezes traduzida por *atitude intencional*).

A visão de Dennett da PP chama a atenção para o uso de seus termos como uma prática comum na vida social dos povos. Essa prática surge do que Dennett chama a “adoção da *postura intencional*”, ressaltando que, para ele, é pela adoção desta postura que atribuímos

os termos mentais, intencionais ou psicológicos relacionando-os a tipos específicos de comportamentos.

Cabe elucidar a diferença entre o uso prático dos termos da PP e o estudo do funcionamento mental/cerebral que inclui o estudo da consciência. Como apontamos, Dennett prefere ver as crenças, desejos, intenções e outros estados mentais de que fala a PP da perspectiva pragmatista. Isso significa dizer que eles não estão no cérebro e que não há nada no cérebro que corresponda exatamente a eles. Para ele, os termos da PP são muito úteis e por isso falamos deles e os utilizamos cotidianamente, ou seja, adotamos a *postura intencional*, como Dennett defende na obra *Intentional Stance* (1987). Para esclarecer a concepção dennettiana de consciência, entendemos ser fundamental diferenciar os estados mentais da PP do processamento de informações que ocorre no cérebro, explanado por Dennett principalmente em sua obra *Consciousness Explained* (1991), incluindo o modelo dos “*esboços múltiplos*” e todos seus correlatos teóricos e consequências.

...ao contrário do acontece com a TSI [Teoria dos Sistemas Intencionais que trata da *postura intencional*], o MEM [Modelo dos Esboços Múltiplos] faz apelo a características dos substratos físicos que implementam processos mentais, concretamente a características dos processos neuronais. Assim, para além dos problemas (...) apontados (como a possibilidade de os modelos apresentados não constituírem uma *teoria* da consciência e a possibilidade de os modelos não capturarem a consciência *fenomenal*) não é sequer claro que as duas metades da teoria da mente (a TSI e o MEM) se articulem sem problemas. (MIGUENS, 2002, p. 250)

A *postura intencional* explicada por Dennett tem uma relação muito próxima com as análises de Gilbert Ryle, de quem Dennett também foi aluno. Em *The Concept of Mind* (1949), Ryle argumenta que não existem fenômenos internos misteriosos que correspondam aos nossos conceitos mentais, mas que estes são termos relacionados à disposição comportamental. Quando dizemos que alguém está com sede, isso quer dizer que essa mesma pessoa está disposta a buscar água e a bebê-la. De forma semelhante, quando dizemos que alguém acredita em algo, estamos prevendo uma determinada disposição comportamental relacionada a essa crença que poderá se manifestar em determinada situação. Dennett diria que nesses casos estamos usando a *postura intencional*.

Ao adotarmos a *postura intencional*, estamos considerando cada pessoa, animal ou máquina como um sistema intencional, um verdadeiro possuidor de crenças, desejos e intenções, que faria o melhor para si em cada situação. Isso presume racionalidade, por isso

presume também que dotamos este sistema de razão, ou seja, presumimos que ele não fará qualquer coisa tola como pular em um abismo ou se proteger perto de um predador. Isso é tudo que podemos saber quanto a crenças, desejos etc.; trata-se de considerarmos (ou não) um determinado sistema como capaz de possuir estados intencionais. Não haveria nada de inefável (os *qualia*) que possamos buscar que correspondam a estes estados, pois a *postura intencional* é adotada pelo observador em relação ao sistema, sendo resultante das nossas práticas sociais assim como do nosso entendimento de mundo.

A perspectiva dennettiana pragmatista da *postura intencional* pode aparentar uma contradição, pois implicaria em considerar que as crenças do sistema são verdadeiras, porém isso não necessariamente seria verdade. Dennett contra-argumenta apontando que, após todos os milhões de anos de evolução natural, o sistema deve ter pelo menos a maioria das crenças atribuídas verdadeiras, pois do contrário o indivíduo não teria sobrevivido ou sua espécie teria se extinguido. Além disso, devemos lembrar que a falsificação das crenças tem que ter início em algum lugar, tendo como base crenças consideradas verdadeiras. Um sistema intencional não poderia ter a maioria de suas crenças falsas, pois toda crença falsa tem que ter base em crenças verdadeiras, e um sistema com a maior parte das crenças falsas seria irracional, o que contrariaria o pressuposto pragmatista de que todo sistema intencional é dotado de razão. Além disso, para superar essa suposta contradição, Dennett nos lembra que essas não são necessariamente crenças reais, são crenças atribuídas ao sistema (cujo comportamento desejamos prever) como um todo em interação com seu ambiente. Assim Dennett afirma que há uma regra fundamental para a *postura intencional*, que citamos a seguir. Tal regra consiste em

...atribuir aquelas crenças que o sistema *deve* ter. Note-se também que a regra interage com a atribuição de desejos. Como nós atribuímos os desejos (preferências, metas, interesses) a partir dos quais traçaremos uma lista de crenças? Nós atribuímos os desejos que o sistema *deve* ter. Esta é a regra fundamental. Ela prescreve, como primeiro passo, que nós atribuímos às pessoas os principais desejos, ou os mais básicos: sobrevivência, ausência de dor, alimento, conforto, procriação, diversão.<sup>16</sup> (DENNETT, 1987, p. 20, tradução nossa)

---

<sup>16</sup> ...attribute those beliefs the system *ought to have*. Note also that the rule interacts with the attribution of desires. How do we attribute the desires (preferences, goals, interests) on whose basis we will shape the list of beliefs? We attribute the desires the system *ought to have*. That is the fundamental rule. It dictates, on a first pass, that we attribute the familiar list of highest, or most basic, desires to people: survival, absence of pain, food, comfort, procreation, entertainment. (DENNETT, 1987, p. 20)

É importante ressaltar que a tese de Dennett de que a PP resulta da adoção da *postura intencional* acarreta um anti-realismo a respeito dos termos mentalistas da PP. Em verdade, os termos mentalistas usados no cotidiano teriam importância tão-somente lingüística, o que impossibilitaria o estudo de sua referência fora dos jogos de linguagem em que são criados. Esse anti-realismo contrasta com a posição realista de outros filósofos da tradição analítica anglo-americana, tais como Searle e Fodor, que buscam entender os termos da PP como referentes a fenômenos reais e, sobretudo, *causalmente eficazes* no cérebro. Essa posição teórica de Dennett terá consequências profundas para sua análise do processamento de informações realizado no cérebro e para o estudo dos fenômenos de primeira pessoa como a *consciência*.

Podemos então concluir haver uma espécie de dicotomia na obra de Dennett, pois apesar de recusar os termos da PP e as pré-concepções trazidas por estes em um estudo aprofundado do funcionamento mental/cerebral, isso não implica uma *negação behaviourista dos estados mentais*: por um lado, a PP deve ser usada e estudada como um fenômeno social que nos ajuda a interagir com o mundo e com nós mesmos; por outro lado, a mente (incluindo a consciência) surge de uma série de etapas evolutivas e é um fenômeno real que encontra sua complexidade e verdadeira relevância muito além do comportamento observável, sendo seu intrincado processo de manipulação de representações e informações o seu definitivo objeto de estudo.

## **2.2 – O teatro cartesiano**

Antes de prosseguirmos com a análise de Dennett sobre a mente e mais especificamente sobre os processos mentais/cerebrais que dizem respeito à consciência, iremos expor uma noção contra a qual Dennett dirige suas críticas, se esforçando para afastá-la de sua teoria e do estudo da mente nas Ciências Cognitivas em geral. Essa noção é a de que nosso cérebro teria um local específico em que ocorreriam nossas experiências conscientes,

tal qual um teatro em cujo palco as cenas são apresentadas. Esse fictício *teatro* da mente é batizado por Dennett de *teatro cartesiano*.

O *teatro cartesiano* é resquício do já combalido dualismo substancial postulado por Descartes, cujas teses centrais foram alvo das severas críticas de Gilbert Ryle (1949). Descartes considera que corpo e mente constituem duas substâncias distintas, colocando a mente como uma *res cogitans*, ou substância pensante, e o corpo como uma *res extensas* ou substância com extensão. Dennett se preocupa em dizer por que o dualismo está abandonado (DENNETT, 1991, p. 21-43), mas os frutos de séculos de sua influência na tradição ocidental ainda permeiam partes do estudo sobre a mente.

Ao se deparar com o problema da interação entre as duas substâncias ontologicamente distintas, Descartes se viu forçado a explicar como e mesmo em que local as duas interagiam, isto é, como e onde matéria e mente, corpo e alma, se influenciavam causalmente. O primeiro problema permaneceu sem solução para o filósofo francês, mas Descartes tentou resolver o segundo problema escolhendo a glândula pineal como o local de interação entre corpo e mente. A glândula pineal seria, assim, o “quartel general” do cérebro, onde os produtos do pensamento entrariam em contato com o mundo e por onde nossas impressões sensíveis passariam à consciência. Essa foi uma péssima ideia de acordo com Dennett. O que permaneceu para os nossos dias foi uma espécie de materialismo cartesiano que nega a existência de uma *substância pensante*, mas aceita a ideia de que há um centro funcional no cérebro onde se dão as experiências conscientes. Dessa forma o estudo materialista da mente estaria aceitando buscar um local específico para a consciência, mesmo estando excluídas as hipóteses da glândula pineal e da substância pensante. Mas não é isso o que Dennett propõe, como podemos ver na seguinte citação:

O cérebro é o quartel-general, o lugar onde o último observador está, mas não há razão para acreditar que o próprio cérebro tenha algum quartel-general profundo, algum santuário interno, e que passar por este seja a condição necessária ou suficiente para a experiência consciente.<sup>17</sup> (DENNETT, 1991, p. 106, tradução nossa)

---

<sup>17</sup> The brain is Headquarters, the place where the ultimate observer is, but there is no reason to believe that the brain itself has any deeper headquarters, any inner sanctum, arrival at which is the necessary or sufficient condition for conscious experience. (DENNETT, 1991, p. 106)

O que importa ressaltar aqui, e questionar, é a concepção de que haveria um lugar que seria como um palco onde se apresentariam os conteúdos das nossas experiências conscientes, das quais seríamos nós mesmos os observadores. Dennett se esforçará para mostrar que não há nenhum lugar por onde a consciência tem de “passar” para se manifestar. Para Dennett, ela estaria, por assim dizer, *espalhada* por todo o cérebro, como procuraremos mostrar na próxima seção.

### 2.3 – O Modelo dos *esboços múltiplos*

Vamos introduzir agora o modelo dos *esboços múltiplos*, que é apresentado por Dennett como uma alternativa ao modelo do *teatro cartesiano*. Apesar de o modelo dos *esboços múltiplos* ser apresentado como um novo modelo para se pensar a mente e não uma teoria completa do funcionamento mental, ele toma prolongamentos em outras partes da obra de Dennett e, como tentaremos mostrar aqui, é bastante coerente com outras formulações teóricas propostas pelo filósofo, como as da mente como *pandemônio* e a *máquina Joyceana*.

Dennett enunciou o modelo dos *esboços múltiplos* em *Consciousness Explained* (1991), trabalho que ele próprio considera o auge de suas pesquisas em Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas (SEARLE, 1998, p. 117). Inicialmente, então, vejamos como o modelo dos *esboços múltiplos* é apresentado por Dennett:

De acordo com o modelo dos *esboços múltiplos*, todas as variedades de percepção – é claro, todas as variedades de atividade mental – são desenvolvidas no cérebro por múltiplos processos paralelos de interpretação e elaboração de entradas sensoriais. As informações entrando no sistema nervoso estão sob contínua “revisão editorial”.<sup>18</sup> (DENNETT, 1991, p. 111, tradução nossa)

---

<sup>18</sup> According to the Multiple Drafts model, all varieties of perception – indeed, all varieties of thought or mental activity – are accomplished in the brain by parallel, multitrack processes of interpretation and elaboration of sensory inputs. Information entering the nervous system is under continuous “editorial revision”. (DENNETT, 1991, p. 111)

O processamento de informações no cérebro ocorre de forma múltipla e paralela, não há uma corrente de informações canônica que se tornaria consciente depois de passar por um diretor central, como ocorreria segundo o modelo do *teatro cartesiano*. O processamento é feito e refeito em múltiplos lugares em frações de segundo e as contínuas partes e trechos são emendados e remendados, podendo se tornarem uma intenção comunicativa real e executável ou um pensamento coeso que vagará pela nossa mente.

A atividade do cérebro, de acordo com o modelo dos *esboços múltiplos*, é vista como um contínuo entrelaçamento de pensamentos e percepções que são trabalhados em várias ordens, por vários locais especializados, em que trechos são abandonados e reutilizados. Uma vez que iniciamos com uma representação ou uma percepção, estas são envolvidas nas correntes de manipulação de informações feitas no cérebro e acabam passando por essa contínua “revisão editorial”.

Uma implicação importante é que cada “observação” feita por cada porção especializada do cérebro não teria que ser feita mais uma vez por uma instância cerebral superior, novamente em contraste com o modelo do *teatro cartesiano*. Cada parte especializada no cérebro seria responsável por sua própria determinação no processamento de informações. Uma vez que um determinado conteúdo entra em algum fluxo de informações do cérebro, ele seria manipulado de forma indefinida por múltiplos processos ao longo do tempo, sendo que em qualquer momento haverá múltiplos esboços em elaboração como parte do processamento realizado no cérebro.

Dennett dá alguns exemplos práticos para esclarecer o modelo dos *esboços múltiplos*, citando o processamento das informações visuais que ocorre sem que tenhamos consciência, como quando as imagens da retina movimentam-se rapidamente, e para nos ajustarmos a estes movimentos ocorre um processamento automático de informações. Lembra Dennett que graças a tais processos as imagens de nossas experiências visuais não se parecem com as filmagens caseiras feitas por pessoas pouco hábeis que tremem as mãos quando apontam a câmera para algo ou alguém.

Nossos olhos têm que se ajustar ao movimento das nossas cabeças e ao movimento do nosso corpo, por isso eles trabalham em cerca de cinco *saccades*<sup>19</sup> por segundo, assim as informações colhidas por eles são “editadas” e “processadas” sem que tenhamos consciência.

---

<sup>19</sup> Do inglês *saccade*: movimento rápido dos olhos.

Os mecanismos que são usados pelos órgãos dos sentidos, como o globo ocular, e pelo processamento interno do sistema nervoso, sugerem uma gama de processos que ocorrem incessantemente e que pré-“interpretam” os dados sensoriais antes de que tenhamos consciência deles.

Outro exemplo que Dennett oferece é o chamado fenômeno *phi*, que foi trabalhado, entre outros, pelos psicólogos Paul Kolers e Michael von Grünau (KOLERS; GRÜNAU, 1976, p. 329-335 *apud* DENNETT, 1991, p. 114). O fenômeno *phi* consiste na característica peculiar da nossa percepção visual em que, se são colocados dois pontos movimentando-se rapidamente em sucessão separados por no máximo quatro graus no ângulo visual diante de nossos olhos, eles serão percebidos como um só ponto movimentando-se de um lado para o outro. Dessa característica da nossa percepção dependem as projeções de filmes feitas no cinema, que nada mais são do que imagens sucessivas que nos dão aparência de movimento, e outros fenômenos mais banais, como o uso em placas luminosas de luzes que piscam alternadamente, dando aparência de continuidade.

Uma questão filosófica sobre o fenômeno *phi* foi levantada pelo filósofo Nelson Goodman (GOODMAN, 1978, p. 73 *apud* DENNETT, 1991, p. 114), e é de particular interesse para Dennett e sua teoria: o que aconteceria se nos dois pontos que se movimentassem nestas condições fossem colocadas luzes com duas cores diferentes? A ilusão do movimento desapareceria ou mudaria em relação às cores? Vamos supor que o primeiro ponto é azul e o segundo vermelho. A resposta é que o ponto percorreria metade da distância com a cor azul e depois mudaria sua cor abruptamente para vermelho, permanecendo a ilusão de que um só ponto está a mover-se, porém agora com duas cores diferentes.

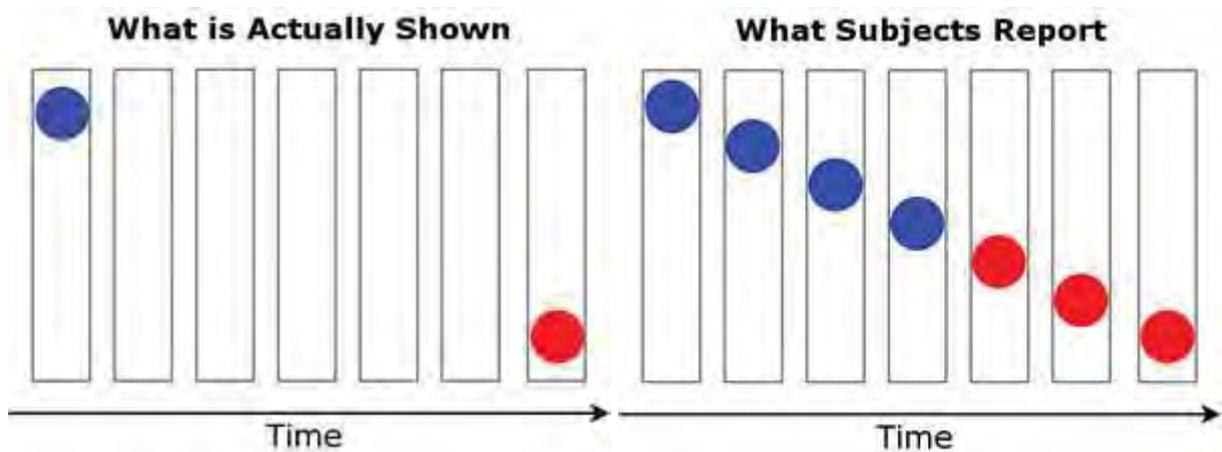


Figura 2: Color Phi phenomenon (Fonte: [http://www.ask.com/wiki/Color\\_Phi\\_phenomenon](http://www.ask.com/wiki/Color_Phi_phenomenon). Data de acesso: 10/04/2011).

Para Dennett, este resultado é importante porque mostra como a ilusão de um só ponto teve que ser “editada” pelo cérebro, e que não poderia haver percepção bruta que passasse diretamente dos sentidos para a consciência. Assim, para termos a ilusão de um só ponto a mover-se com duas cores diferentes, temos que ter recebido o estímulo do mundo real em que há dois pontos iluminados: o primeiro azul, a cor que aparece antes, o segundo vermelho, a cor para a qual a mudança é feita, pois é dos dois pontos movendo-se rapidamente em sucessão que provém a ilusão de um único ponto.

Assim, de certa forma, nossos olhos e nosso sistema nervoso identificam os dois pontos existentes no mundo, processam e editam a informação e nos entregam a ilusão de um ponto mudando de uma cor para outra. Seria impossível experimentar a ilusão do ponto azul tornando-se vermelho sem ter obtido primeiro a informação do azul, pois desse modo teria de haver pré-cognição do fato. O que parece decorrer deste experimento é que percebemos o segundo ponto vermelho inconscientemente, para somente após isso termos a experiência consciente do ponto único primeiramente com a cor azul, o intervalo de mudança abrupta do azul tornando-se vermelho e depois a cor vermelha, mas essa não é a conclusão que Dennett deseja tirar.

O experimento do fenômeno *phi* é importante, ressalta Dennett, por mostrar que há um processamento múltiplo e paralelo de informações no cérebro, em que os dados são “tomados” do mundo real e “manipulados” até chegarem à consciência. Mas isso não denota que há uma rota seqüencial do processamento inconsciente até que os dados processados cheguem à consciência, pois admitir isso seria compartilhar a visão contida pelo *teatro cartesiano* de que as informações são manipuladas até que cheguem a um diretório central que é a consciência. Para Dennett é até duvidoso se falar em “quando” o conteúdo se torna consciente. Voltaremos a esse tema posteriormente, quando tratarmos da concepção de Dennett sobre o que realmente pode ser chamado de consciência. Agora examinaremos outras noções que complementam o modelo dos *esboços múltiplos*.

## 2.4 – A mente como um *pandemônio* segundo Daniel Dennett

Dennett compara sua nova forma de se pensar a mente a um *pandemônio*, e a contrasta com a “burocracia” de um modelo mais convencional. O termo *pandemônio* usado por Dennett para designar o que acontece na mente tem o sentido de “todos os demônios”, dado na sua origem grega através do radical *pân*, que significa "todo", junto ao termo grego *δαίμων*<sup>20</sup>, que significa potência divina, espírito, destino ou "demônio". Estes *demônios* que trabalham na mente seriam denominações metafóricas para os correlatos neurofuncionais em atividade no cérebro supostamente responsáveis pelo controle da linguagem e do significado. Para Dennett (1991), o cérebro é constituído de pequenos “demônios especialistas”, processando informações de forma múltipla e paralela com vários esboços sendo feitos em vários lugares de sua anatomia em qualquer ponto do tempo. Estes pequenos “demônios” que constituiriam o *pandemônio* de nossas mentes estariam em constante luta e guerra entre eles. Isso quer dizer que não haveria uma narrativa única e canônica que percorreria o cérebro de forma seqüencial e “burocrática”. O contraste entre *burocracia* e *pandemônio* é elucidado ilustrando os estados mentais que ocorrem no cérebro como fenômenos lingüísticos, já que não temos uma ciência perfeita do cérebro que nos permita entender a “escrita cerebral” com o qual nossos neurônios supostamente trabalham e sua relação com a linguagem.

A inspiração inicial de Dennett para criar o modelo da mente como um *pandemônio* veio de um modelo cognitivo chamado *pandemonium* desenvolvido na década de 1950 por Oliver Selfridge (TEIXEIRA, 2008, p. 71). A intenção de Selfridge era fazer um computador aprender utilizando um software capaz de reconhecer padrões mal definidos, inaugurando assim um novo paradigma nas Ciências da Computação.

Esse paradigma traz a concepção da inteligência de forma distribuída e não unificada em algum tipo de coordenador central ou central significadora. A peculiaridade do software de Selfridge era que, em vez de haver um único programa para a execução do processamento de informações, havia um conjunto de miniprogramas denominados metaforicamente “demônios”. Como aponta Teixeira (2008), o funcionamento do software pode ser exemplificado na seguinte citação:

---

<sup>20</sup> Conforme aponta Chantraine, P. *Dictionnaire-Etymologique-Grec*. Paris: Klincksieck, 1968, p. 246. Acesso em 13/02/2012 no endereço: <http://www.archive.org/stream/Dictionnaire-Etymologique-Grec/Chantraine-DictionnaireEtymologiqueGrec#page/n259/mode/2up/search/d%C3%A9mon>

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

Seguindo com a elucidação do funcionamento mental, Dennett utiliza o diagrama da produção dos atos de fala elaborado pelo psicolinguísta holandês Pim Levelt (DENNETT, 1991, p. 233), segundo o qual haveria esquematizado em nossas mentes um “conceitualizador”, um “formulador”, que seria responsável pelas elaborações gramaticais e fonológicas da produção de nossos atos de fala, e um responsável pelo léxico. Dennett usa esse diagrama para entender erros comuns de nossa fala, como quando dizemos palavras diferentes do que queremos significar. Esses significados, no modelo burocrático convencional, teriam de vir de alguma “central significadora”. Acontece que o *conceitualizador* do modelo de Levelt se parece suspeitamente com essa central, assim Dennett poderá usar este esquema para ilustrar o desenvolvimento de um ato de fala desde a construção de seu significado até a expressão lingüística, completando-o com suas noções e reavaliando o seu aspecto burocrático.

Dennett sugere que se considere alguém que deseja ofender seu interlocutor dizendo algo sobre alguma parte de seu corpo, como seu pé. Em seu “conceitualizador” ocorreria algo como a seguinte seqüência de comandos, porém isso deveria ser feito em alguma versão do “mentalês”, e não na linguagem natural em que passamos a apresentá-los:

1. Vá para a ofensiva.
2. Faça alguma coisa desagradável, mas não muito perigosa para ele.
3. Insulte-o.
4. Difame algum aspecto de seu corpo.
5. Diga a ele que seus pés são muito grandes!

Dessa maneira o “conceitualizador” enviaria a mensagem: “Diga a ele que seus pés são muito grandes!” para o “formulador”, que seria uma espécie de “departamento de relações públicas” (DENNETT, 1991, p. 234) do esquema, que encontraria as palavras apropriadas e faria a construção gramatical correta, completando o ato de fala, como se segue:

6. Diga: “Seus pés são muito grandes”!
  7. Fale: yer FĪT ār tū bĭg! [Estes símbolos correspondem à frase anterior formulada agora em algum tipo de linguagem humana, como o inglês ou o português]
- (DENNETT, 1991, p. 234-235)

Esse modelo nos dá, segundo Dennett, uma visão burocrática e hierarquizada do que acontece no cérebro, onde cada parte especializada teria sua responsabilidade e exerceria sua função subordinada a outras partes, sendo que caberia ao “conceitualizador” toda a parte criativa, cabendo aos outros setores cumprirem sua determinação.

Dennett argumenta que o diagrama de Levelt recebeu influências da arquitetura das máquinas Von Neumann que foram inspiradas pelas reflexões de Alan Turing (DENNETT, 1991, p. 245) e que, como sabemos, são em grande parte responsáveis pelos computadores modernos e pela linguagem de programação usada nas ciências da computação até nossos dias.

Em uma máquina Von Neumann, uma mensagem pré-verbal pode ser codificada como algo do tipo: “10110101 00010101 11101101”. Depois de designado este conteúdo, ele pode ser traduzido para algum número decimal ou para alguma letra do alfabeto através de um fluxo de controle cuidadosamente designado que seguirá para os subagentes que analisarão a mensagem original, que poderá, por sua vez, ser traduzida para a tela do computador em um idioma natural, como o inglês ou o português.

Mas, para Dennett, o mistério da produção do significado permanece em tais arquiteturas, pois não há solução para o problema da criação do significado e da relação deste com as palavras escolhidas. Em uma máquina Von Neumann, a mensagem original dotada de

significado seria designada por alguém na linguagem binária apropriada, sendo, neste caso, o programador. No modelo de Levelt não poderia haver uma “pequena duplicata” de conceitualizador programando dentro do conceitualizador, pois este deve ser o responsável pela produção da mensagem original em *mentais* e, além disso, um conceitualizador dentro do outro implicaria o clássico problema de regressão ao infinito.

Notamos que, nesse modelo, a criatividade é quase toda usurpada pelo “conceitualizador”, que entregaria a mensagem pré-verbal pronta ao “formulador”, que só faz encaixar nesta as palavras adequadas. Assim, Dennett opõe a esse modelo que considera burocrático o modelo da mente como um *pandemônio*, em que os “demônios” responsáveis pela construção do significado interagiriam constantemente com os “demônios” responsáveis pela linguagem, em uma disputa em que vários segmentos de “demônios” lutariam para dar a vitória ao seu conteúdo, sendo exatamente neste processo que se dariam a construção dos atos de fala e das experiências conscientes. Elas surgiriam da junção, reaproveitamento e construção de conteúdos resultantes da luta dos pequenos “demônios”. Obviamente, alguns conteúdos serão desperdiçados e rejeitados.

Esse modelo difere bastante do modelo “burocrático” de Levelt, em que o conteúdo significante é passado aos subagentes que trabalham na parte lingüística. Ou seja, dois pontos resumem a diferença: a hierarquização e a separação dos processos de produção de significado e os processos lingüísticos.

No modelo de Levelt, há quase completa separação entre os processos de geração de mensagem (especificações de conteúdo) e de produção lingüística (especificações de comunicação).<sup>21</sup> (DENNETT, 1991, p. 240, tradução nossa)

Assim, no modelo da mente como um *pandemônio*, todos os demônios funcionam juntos em uma disputa em que há vencedores e perdedores:

[...] palavras e frases do léxico, junto com seus sons, significados e associações, colidem com construções gramaticais em um *pandemônio*, todos “tentando” ser parte da mensagem e alguns deles, conseqüentemente, fazendo uma contribuição substancial

---

<sup>21</sup> In Levelt’s model, there is nearly complete separation between the processes of message generation (specs-setting) and linguistic production (specs-meeting).<sup>5</sup> (DENNETT, 1991, p. 240)

para as reais intenções comunicativas que acabarão sendo executadas por uma quantidade deles ainda menor.<sup>22</sup> (DENNETT, 1991, p. 240, tradução nossa)

É importante reforçar que a produção do significado no modelo da mente como um pandemônio não é feita de modo em que o significado se determine de forma isolada e nem haveria uma direção unilateral de determinação do significado para a linguagem. Na construção do significado pelos demônios-significadores, estes são constrangidos pelos demônios-lingüistas em um jogo em que a linguagem determina o significado e vice-versa. A formação de um ato de fala pode ser resolvida de forma que o léxico, a gramática e a fonologia podem continuamente influenciar a formação do significado, que reverbera nos primeiros até que um determinado conteúdo seja eleito para a expressão.

O problema da criação do significado na mente como pandemônio é o problema da interação entre os demônios-significadores e os demônios-lingüistas. E como não há conteúdo entregue com instruções, estes podem questionar àqueles:

E se os demônios-lingüistas são, paralelamente, os perguntadores/concorrentes e os demônios-significadores são os respondedores/juízes? Intenções comunicativas completamente recém-criadas e executáveis – significados – poderiam emergir de um processo quase-evolucionário de esboço de atos de fala que envolve a colaboração, parcialmente serial, parcialmente paralela, de vários subsistemas nenhum dos quais é capaz por si próprio de realizar – ou ordenar – um ato de fala.<sup>23</sup> (DENNETT, 1991, p. 239, tradução nossa)

A importância do modelo da mente como um *pandemônio* proposto por Dennett é lembrar que pode não haver *uma* fonte de significado única, mas *várias* fontes para um conteúdo aparentemente homogêneo. Assim, haveria por todo o cérebro conteúdos esperando

---

<sup>22</sup> ...words and phrases from the Lexicon, together with their sounds, meanings, and associations, jostle with grammatical constructions in a pandemonium, all “trying” to be part of the message, and some of them thereby make a substantial contribution to the very communicative intentions that still fewer of them end up executing. (DENNETT, 1991, p. 240)

<sup>23</sup> What if the word-demons are, in parallel, the questioners/contestants, and the content-demons are the answers/judges? Fully fledged and executed communicative intentions – meanings – could emerge from a quasi-evolutionary process of speech act design that involves the collaboration, partly serial, partly in parallel, of various subsystems none of which is capable on its own of performing – or ordering – a speech act. (DENNETT, 1991, p. 239)

para serem idiomatizados ou dispensados, constituindo novos conteúdos ou gerando atos de fala ou experiências conscientes, embora Dennett atribua à noção de “consciência” sentido bastante diferente do usual baseado nos fenômenos a que temos acesso em primeira pessoa. Na guerra dos “demônios”, o significado seria antes *usurpado* do que *determinado*, e, de forma oportunista, os demônios relacionariam as palavras e a construção gramatical certas com o significado adequado. Nas próximas seções apresentaremos os problemas da unidade da experiência consciente e da indiferenciação entre inconsciente e consciente, que poderiam, à primeira vista, decorrer dessa concepção *pandemonial* de consciência. Entretanto, é necessário antes disso expor outro conceito fundamental para a teoria da consciência de Dennett, o conceito de “*memes*”.

## 2.5 – A consciência e os *memes*

“Meme” é um termo cunhado pelo biólogo inglês Richard Dawkins (1976) para se referir a uma unidade de reprodução cultural análoga aos genes. Assim como os genes se reproduzem usando os corpos como meio, os memes usariam os cérebros de uma espécie específica, o *homo sapiens*, para se reproduzirem. Dessa maneira, os genes são uma unidade de reprodução genética e os *memes* são uma unidade de reprodução cultural, entendida com a menor unidade que pode replicar a si mesma usando os cérebros e suas capacidades imersos no mundo cultural humano (ciência, mídia, literatura, filosofia, arte, frases de efeito etc). De acordo com Dawkins existem vários tipos de memes:

Exemplos de *memes* são canções, ideias, frases de efeito, roupas, modas, modos de fazer potes ou arcos em edifícios. Da mesma forma que genes se propagam no “tanque genético” pulando de corpo para corpo através de esperma e óvulos, memes se propagam no “tanque memético” pulando de cérebro para cérebro através de processos que podem ser chamados, em sentido amplo, de imitação.<sup>24</sup> (DAWKINS, 1976, p. 206, tradução nossa)

---

<sup>24</sup> Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or building arches. Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperm or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation. (DAWKINS, 1976, p. 206)

Para Dawkins os memes obedecem às mesmas leis de seleção natural que os genes obedecem, sendo que os mecanismos não são específicos para elementos biológicos, mas para quaisquer elementos que obedecem às leis gerais da seleção natural como variação, hereditariedade e aptidões proporcionadas pelos diferentes ambientes. Apesar de não serem idênticos aos corpos biológicos que os carregam, os memes não podem sobreviver sem os elementos físicos e certamente pereceriam sem eles. A evolução cultural dos memes só foi possível graças ao complexo processo evolucionário iniciado pelos organismos biológicos mais simples que possibilitou a oxigenação do planeta – dando assim oportunidade ao surgimento de outros organismos biológicos que inclusive se alimentavam das plantas e, por fim, alguns destes organismos desenvolveram cérebros que tiveram suas capacidades ampliadas junto à evolução dos memes transmitidos pela linguagem.

Apesar de depender dos elementos físicos, tais como livros, a reprodução física dos fatores que carregam os memes não garante sua sobrevivência. Apesar de não haver uma teoria sobre o que dá aos memes prevalência e sobrevivência, certamente há uma competição entre eles. Dawkins e Dennett não possuem uma teoria geral sobre o que fazem os memes sobreviverem e serem bem sucedidos em suas culturas, embora alguns fatores demasiado contingentes possam ser enunciados. A função dos memes é a de se replicarem, e certamente existem memes que propiciam diferentes padrões de conduta. Assim como um meme pode proporcionar um alerta geral sobre o perigo de uma doença outro pode induzir ao suicídio. Nem sempre os memes são bons para os organismos que ocupam ou para a cultura de que participam. Os memes da intolerância religiosa podem induzir um organismo a se sacrificar e os memes do nazismo podem induzir uma nação à autodestruição. O fato de que memes de Platão ou Aristóteles sobreviveram por séculos, embora os originais em que tenham sido escritos não existam mais, não garante a boa qualidade de suas idéias, apenas que foram bem sucedidas em se replicar.

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

Os memes têm particular importância para Dennett na explicação da consciência, pois é a partir de um conjunto de estratégias de auto-exploração e auto-manipulação que se formam, segundo ele, hábitos e disposições que alteram a estrutura comunicativa de nossos cérebros. Estes hábitos e disposições se espalham culturalmente, tornando-se memes que possibilitarão o surgimento de uma máquina virtual implantada na plasticidade do cérebro, sendo esta justamente o efeito de um complexo de memes (DENNETT, 1991, p. 210). O nível de descrição necessário para explicar essa máquina virtual será análogo ao nível de descrição dos *softwares*, constituído preferencialmente de regras do que de equipamentos. Dedicaremos a próxima seção à explicação da máquina virtual proposta por Dennett, ponto em que o filósofo considera aspectos como a unidade e a coerência sequencial da corrente fenomênica da consciência.

## **2.6 – A Máquina Joycena: uma máquina virtual implantada evolutivamente no cérebro**

Como vimos, para Dennett (1991), o cérebro processa informações de forma múltipla e paralela, com vários esboços sendo feitos em vários lugares do cérebro em qualquer ponto do tempo por pequenos *demônios* que constituem o *pandemônio* de nossas mentes, em constante luta e guerra entre eles. Isso quer dizer que não haveria uma narrativa única e canônica que percorreria o cérebro de forma seqüencial.

Mas, se todo o conteúdo está espalhado em nossos cérebros de forma múltipla e paralela, como teríamos a experiência consciente de uma narrativa coerente e contínua? Dennett vai responder a essa questão sobre a consciência evocando a diferença entre o processamento paralelo feito pelo cérebro e o processamento serial das máquinas Von Neumann.

Uma máquina Von Neumann pode simular qualquer procedimento, desde que este esteja bem explicado passo a passo, e essa foi provavelmente a grande contribuição de John Von Neumann, de acordo com Dennett. Como uma máquina Von Neumann pode computar procedimentos serialmente, desde que estejam organizados passo a passo, isso possibilita que

Dennett faça uma analogia entre esse tipo de máquina serial e a forma seqüencial de nossas experiências conscientes. Os processamentos massivos feitos de forma paralela em nossa mente poderiam ser adequadamente simulados de forma serial por uma máquina Von Neumann, e é isto que os cientistas cognitivos têm feito ao tentarem entender o processamento de informações do cérebro humano, simulando grandes modelos paralelos sobre a arquitetura serial de uma máquina Von Neumann.

Os computadores modernos são descendentes da arquitetura das máquinas Von Neumann. A estrutura funcional dessas máquinas é sobretudo formal (não sendo os equipamentos tão importantes quanto o conjunto de regras de programação) e sobre um único tipo de base física poderiam ser executados inúmeros procedimentos computáveis. Essa é a trivial divisão em nossos dias entre “hardware” e “software”.

Por isso Dennett aponta que a funcionalidade mental e as capacidades resultantes da evolução da consciência poderiam estar impossibilitadas para o escrutínio neuroanatômico, apesar da correspondência neuronal que qualquer atividade mental deva ter. Essa preferência por explicar a mente pelo modo em que as informações são processadas em detrimento da postulação de propriedades intrínsecas ilustra a visão funcionalista de Dennett, que faz uma analogia com os computadores ao tratar da consciência humana:

[...] nenhum cientista da computação tentaria entender as diferentes vantagens e desvantagens do *WordStar* versus o *WordPerfect* confiando em informações sobre as diferenças nos padrões de voltagem na memória, do mesmo modo nenhum cientista cognitivo deveria esperar esclarecer a consciência humana simplesmente confiando na neuroanatomia.<sup>25</sup> (DENNETT, 1991, p. 219, tradução nossa)

O que Dennett quer com toda a explanação sobre as máquinas Von Neumann e o processamento paralelo feito pelos neurônios do cérebro é propor uma visão peculiar da consciência humana: esta seria uma espécie de *máquina virtual serial* instanciada na arquitetura paralela de nossos cérebros. Uma máquina virtual não precisa estar presente

---

<sup>25</sup> ...no computer scientist would attempt to understand the different strengths and weaknesses of WordStar versus WordPerfect by building up from information about the differences in voltage patterns in the memory, so no cognitive scientist should expect to make sense of human consciousness simply by building up from the neuroanatomy. (DENNETT, 1991, p. 219)

fisicamente nos componentes elétricos ou orgânicos de um equipamento, mas sua forma de funcionamento pode ser identificada através dos padrões e regularidades desses componentes, assim dizemos que uma máquina virtual está sendo rodada na base física do equipamento.

Segundo Dennett, é exatamente porque essa máquina virtual simula serialmente fragmentos do processamento de informações feitos na arquitetura paralela do cérebro que teríamos a impressão de fragmentos contínuos de *narrativa* construídos em nossa mente. Por esse caráter fragmentário da consciência humana, Dennett batiza as máquinas virtuais implantadas no cérebro de “máquinas Joyceanas” (evocando o estilo característico de narrativa em fluxo presente na obra do escritor irlandês James Joyce). Por certo, nossas experiências conscientes não são um fluir único realizado ao longo de nossas vidas, mas segmentos mais ou menos contínuos, mais ou menos coerentes, que remetem a nossos pensamentos sobre determinados assuntos ou acontecimentos.

A máquina híbrida de Dennett – ou sua *máquina joyceana* – nos passa a imagem do pensamento (consciência fenomênica) como, essencialmente, uma reconstrução da entrada de estímulos unida por uma narrativa momentânea. (TEIXEIRA, 2008, p. 75)

A máquina virtual serial seria responsável por nossa impressão de controle sobre os segmentos narrativos, mas estes poderiam ser apenas *re-apresentações* simuladas serialmente do processamento paralelo realizado na arquitetura cerebral. Para Dennett, essa seria a grande característica da consciência e, se podemos falar de um *fluxo consciente*, ele seria retirado de um grande “campo de batalha” entre pequenos *demônios* que lutam para impor cada um seu próprio conteúdo na arena do processamento múltiplo de informações do *pandemônio* mental. Em síntese, Dennett expõe essa concepção:

Em nossos cérebros há uma coleção de circuitos cerebrais especialistas unidos, que, graças à família de hábitos inculcada parcialmente pela cultura e parcialmente pela auto-exploração individual, conspiram juntos para produzir uma máquina virtual mais ou menos em ordem, mais ou menos eficaz, mais ou menos bem desenhada, a máquina Joyceana.<sup>26</sup> (DENNETT, 1991, p. 228, tradução nossa)

---

<sup>26</sup> In our brains there is a cobbled-together collection of specialist brain circuits, which, thanks to a family of habits inculcated partly by culture and partly by individual self-exploration, conspire together to produce a more or less orderly, more or less effective, more or less well-designed virtual machine, the *Joycean machine*. (DENNETT, 1991, p. 228)

Como pode ser observado nesta citação, essa divisão entre dois tipos de processamento de informações não implicaria nenhum dualismo, pois a máquina virtual teria surgido graças ao conjunto de hábitos culturais e hábitos de auto-exploração mental, que nos tornam mais hábeis em aspectos cognitivos como a memória e a delimitação de um determinado tema específico em que deveríamos nos focar.

Essa poderia ser, segundo Dennett, uma das funções da consciência: a capacidade que temos de nos concentrar em determinado tema através de hábitos de pensamento, em que direcionamos para nós mesmos o que devemos fazer e ressaltamos a importância do assunto presente. Apesar disso, não podemos estar certos da função da consciência. Não seria absurdo, de acordo com o modelo de Dennett, supor que não existe *uma* função essencial desempenhada pela consciência. Alguns fatos narrados pela máquina Joyceana poderiam ser apenas resquícios de manipulação de informações trazidos à luz da consciência sem justificação.

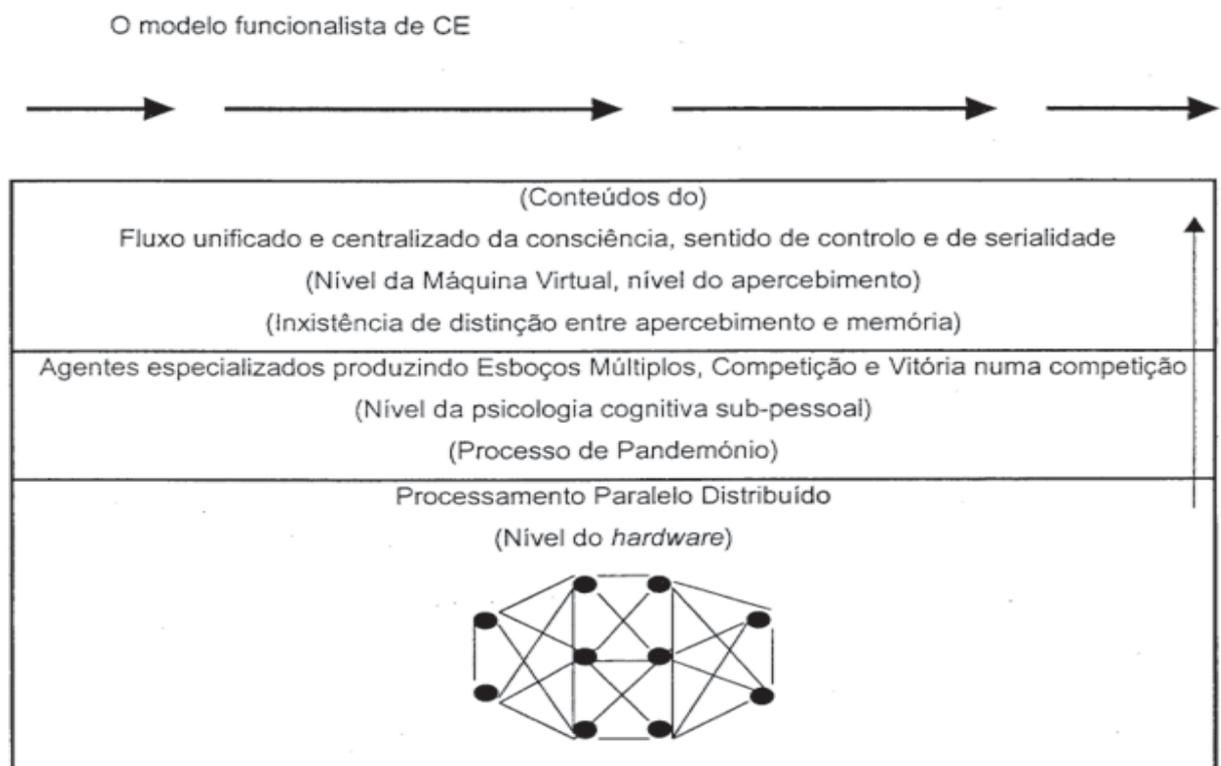


Figura 3: Ilustração do modelo funcionalista exposto em *Consciousness Explained* em que se articula o modelo dos esboços múltiplos, o postulado da mente como pandemônio e a tese da máquina virtual Joyceana implantada no cérebro (MIGUENS, 2002, p. 352).

Dennett antecipa algumas objeções que ele mesmo poderia receber ao propor que a consciência possa ser uma espécie de máquina Von Neumann virtual, e tenta com isso esclarecer ainda mais sua noção de máquina Joyceana. A primeira é que se uma máquina Von Neumann feita de componentes mecânicos e elétricos nunca esteve ou se tornaria consciente, por que, então, a máquina Joyceana implantada no cérebro teria a habilidade de tornar-se consciente? A explicação é que uma máquina Von Neumann, equipada com links receptores de informação dirigidos a redes ou componentes externos a ela, nunca tem de ser o objeto de seus próprios sistemas perceptuais, já os procedimentos de uma máquina Joyceana são constantemente objeto de suas próprias percepções, porque grande parte de seus sistemas perceptuais estaria voltada para si mesma.

A segunda objeção possível diz respeito ao processamento serial da consciência proposto por Dennett: se, de certa forma, temos a ilusão provocada por narrativas fragmentadas que nos contam trechos de experiências conscientes, a quem seria apresentada a ilusão deste processamento serial? Ao público de uma nova versão do “teatro cartesiano”? A pergunta efetivamente já pressupõe que estamos calmamente “sentados” para assistir a peça cartesiana, não sendo essa a proposta do modelo pandemonial de Dennett.

Para Dennett, não haveria uma maneira de se pensar o que ocorre na consciência de modo que nos deparamos com um solilóquio interior como ilustrado pelo famoso *Pensador* de Rodin: alguém imóvel, preso em um fluxo de consciência, que delibera internamente e põe questões a si mesmo. As técnicas usadas pelo pandemônio que é a mente seriam antes auto-exortações e técnicas mnemônicas que aprendemos por imitação e/ou reforço e que passam a ser hábitos cognitivos. Quando tentamos resolver nossas questões, trabalhamos com técnicas de busca de regularidades, reconhecimentos de padrões e associações por ritmos e rimas. Um *pensador* não poderia estar preso em um *teatro cartesiano*, pois efetivamente não há nenhum. Haveria, isso sim, uma atividade contínua do cérebro em que as informações são processadas através de hábitos de estimulação adquiridos ao longo da nossa vida infantil e adulta, inculcados pelo processo de aprendizado cultural na plasticidade dos nossos cérebros.

Seguindo na explicitação desse modelo, Dennett entende que não valeria de nada adquirir conhecimento se não pudéssemos usá-lo no momento certo e no prazo exigido. A tarefa mais complicada reside na escolha do conhecimento adequado que deveríamos usar em um contexto específico. Esses hábitos aprendidos ajudariam na tarefa de organizar o caos do

pandemônio mental orientando a vitória de um conteúdo específico, dando a ele a chance de ser associado ao tema de relevância no momento emergindo-o como uma narrativa joyceana para seu subsequente julgamento. Contar para si mesmo trechos ou palavras em solilóquio seria apenas mais um desses hábitos que reforçariam nossas chances de chegar a uma solução para nossos problemas.

Se a teoria exposta até aqui, contendo o modelo dos *esboços múltiplos*, as teses da mente como um *pandemônio* e da *máquina Joyceana*, pareceu não tratar da consciência é porque não existe uma linha divisória clara entre o que está definitivamente na consciência e o que está fora dela. Isso pode parecer contra-intuitivo à primeira vista, como é admitido pelo próprio Dennett, porque parece negar que há algo intuitivamente especial nas experiências conscientes, que as elevariam acima dos demais tipos de processamento de informações. Mas devemos notar que, apesar disso e por outro lado, muitos dos poderes da consciência poderiam ser explicados pelas atividades da *máquina Joyceana*.

## 2.7 – Representações mentais e a consciência

A partir do esquema geral de Dennett sobre o funcionamento mental e o lugar da consciência nele, surgem questões sobre inúmeros problemas específicos envolvendo os complexos fenômenos mentais como o significado, a relação da linguagem com o pensamento ou a relação do inconsciente com o consciente. Como se daria essa distinção entre experiências conscientes e o inconsciente? Distinção esta possibilitada pela evolução, ainda que pouco nítida e presa aos mecanismos mais básicos do processamento de informações/estímulos cerebrais/ambientais.

Apresentamos nesta seção um recorte das exposições de Daniel Dennett sobre a relação entre consciência e inconsciente, contidas principalmente em sua obra *Consciousness Explained* (1991). Em primeiro lugar, cabe esclarecer a relação das estruturas da linguagem com o pensamento, evitando que se recaia em mitos sobre este. Em seguida, será exposta a

proposta de Dennett para a explicação do funcionamento da consciência com base em representações mentais.

Para Dennett, a linguagem influencia os processos mentais e cerebrais, direcionando a maneira como produzimos nossos significados, disciplinando nossos hábitos de pensamento e organizando soluções para os nossos problemas. Dessa forma, “entre todas as estruturas com que lidamos no curso de nossas vidas, certamente a mais penetrante e poderosa fonte de disciplina de nossas mentes é nossa língua nativa<sup>27</sup>”. (DENNETT, 1991, p. 300, tradução nossa) Apesar disso, devemos resistir ao modelo de pensamento que produz a noção de que pensar é formar palavras, frases ou imagens na mente, e que nossas experiências conscientes nos apresentam figuras e monólogos nos quais conversamos com nós mesmos, tarefa difícil dada a própria relevância que Dennett atribui às capacidades linguísticas humanas em suas teorias sobre a consciência.

Dennett tenta explicar nosso conceito de *consciência* de forma que ela não se apresente como algo misterioso na mente, mas como algo que certamente é produto da evolução biológica e que está em íntima conexão com os tipos de processamento de informação mais simples que a precederam na cadeia evolutiva e que estão por certo em grande parte ainda presentes em nossos cérebros, embora não possamos ter consciência deles e muito provavelmente sejam base para os estados conscientes.

Para a distinção entre estados conscientes e inconscientes, daremos atenção às teorias sobre os estados mentais de ordem elevada (HOT ou *higher-order thoughts*), que asseveram que o que torna um estado consciente é a existência de estados mentais de ordem mais elevada em referência a ele. Dessa maneira, um estado mental de primeira ordem poderia ser referido por estados mentais de segunda ou terceira ordens, tornando-o consciente. Essas teorias, de abordagem tipicamente representacionista, foram defendidas, além de Dennett, por D. M. Armstrong (Armstrong, 1980 apud: Dretske, 1995, p. 104), David Rosenthal (1991) e Dretske (1995), entre outros.

Vamos então analisar essa possível elucidação dos estados conscientes a partir de uma investigação sobre os estados inconscientes. Se utilizarmos nossos conceitos cotidianos de

---

<sup>27</sup> But all the structures we become acquainted with in the course of our lives, certainly the most pervasive and powerful source of discipline of our minds is our native tongue. (DENNETT, 1991, p. 300)

*estados mentais*, os conceitos da psicologia popular, notaremos que não apenas *reportamos* crenças, desejos, esperanças, medos, frustrações etc., mas também os *expressamos*. Como alertado pelo filósofo David Rosenthal (2004), uma coisa é *expressar* estes estados, outra é *reportá-los*. Quando digo que alguém quer café através da observação de seu comportamento, estou *reportando* o desejo desta pessoa, mas estou *expressando* além do desejo dela por café minha crença em que ela quer café. Então, se eu *reporto* através de um ato de fala: “ela quer café”; eu *expresso*: “ela quer café”, e “eu acredito que ela quer café”. Nota-se que essa é uma crença sobre um desejo, um estado mental que se relaciona a outro. Vamos chamar estas seqüências de estados mentais como *crenças sobre desejos*, *crenças sobre crenças*, *medos sobre crenças*, *esperanças sobre desejos* etc., “estados mentais de segunda ordem”. É claro que há também estados mentais de terceira ordem, como minha crença em que você acredita que eu quero café. Poderíamos seguir assim indefinidamente com estados mentais de quarta, quinta, sexta etc. ordens.

E se eu reportasse meu estado mental de que “eu quero café”? Sobre esse modelo eu estaria expressando meu desejo por café e minha crença nesse desejo, um estado mental de segunda ordem. Da mesma maneira se eu dissesse “eu acredito que eu quero café” este seria um estado mental de segunda ordem que eu estaria reportando, e, além disso, eu estaria expressando um estado mental de terceira ordem, minha crença de que eu de fato acredito que quero café.

Esses estados mentais de alta ordem deveriam ter relação com a consciência, de acordo com Dennett e Rosenthal, já que a marca da consciência seria que seus estados podem ser *reportados*. Cada estado consciente deve ser acompanhado por pensamentos de ordem mais alta, diferentemente dos estados que não são conscientes. Assim, os pensamentos de ordem mais alta devem se referir ao estado consciente, gerando uma rede de referências ao pensamento consciente. Quando eu digo “eu estou com dor”, eu *reporto* meu estado consciente de dor, e *expresso* minha crença de que eu estou com dor, um pensamento de segunda ordem.

Note-se que aqui o termo “*pensamento*” é usado de forma técnica e não no sentido cartesiano em que todo pensamento seria consciente. Segundo Dennett, da forma que Rosenthal usa o termo, um pensamento pode ser tanto *inconsciente* como *consciente*. Isso gera uma importante distinção, porque os pensamentos de ordem mais alta não têm que ser

conscientes como o pensamento de primeira ordem, dessa forma o objeto da consciência deve ser o pensamento de primeira ordem, do contrário gerariamos circularidade infinita com uma crença sobre um desejo sobre uma esperança sobre um medo etc. todos presentes na consciência. De acordo com o exemplo acima, se eu digo “eu estou com dor”, eu expresso minha crença de que estou com dor, mas não teria necessariamente que ser consciente de tal crença, podendo esta surgir ou não à consciência em outro momento. Alguns pensamentos de segunda ordem também podem ser conscientes, mas eles são relativamente raros e só seriam conscientes da mesma maneira em virtude de pensamentos de ordens mais altas referidos a eles (terceira, quarta etc. ordens).

Sobre essa teoria, o próprio Dennett levanta uma possível objeção que poderia ser feita: se os estados mentais usados na psicologia popular não estão realmente presentes no cérebro, de acordo com a teoria de Dennett, por que as relações entre ordens feitas pelos termos usados para denominá-los explicariam um fenômeno do processamento de informações intracerebral como a consciência? Acontece que Dennett, referindo-se a Rosenthal (DENNETT, 1991, p. 307), diferencia *estados mentais* como crenças e desejos dos *pensamentos* ocorrentes no cérebro. Os estados mentais da psicologia popular são as disposições para o comportamento que são preditas para os sistemas intencionais de acordo com as circunstâncias, os *pensamentos* são ocorrências neuronais no cérebro, que podem ser despertados como um episódio relativo à manipulação de informações. Dennett exemplifica a diferença na seguinte colocação:

Sua crença de que cachorros são animais teria persistido de modo contínuo como um estado de sua mente por anos, mas meu direcionamento de atenção para isso agora teria provocado um *pensamento* em você – o pensamento de que cachorros são animais, um episódio que sem dúvida não teria ocorrido em você agora sem minha provocação.<sup>28</sup> (DENNETT, 1991, p. 307, tradução nossa)

Com essa teoria da consciência, Dennett consegue resolver o problema da relação da consciência com outros estados cerebrais não-conscientes sem postular uma propriedade intrínseca misteriosa para os estados conscientes, porque eles seriam conscientes justamente

---

<sup>28</sup> Your belief that dogs are animals has persisted continuously as a state of your mind for years, but my drawing attention to it just now has spawned a *thought* in you – the thought that dogs are animals, an episode that no doubt would not have occurred in you just now without my provocation. (DENNETT, 1991, p. 307)

por estarem acompanhados de *pensamentos* inconscientes, os estados mentais de ordem mais alta. Assim, a consciência estaria relacionada ao processamento de informações que ocorre constantemente no cérebro, não havendo uma separação entre consciência e inconsciência, mas uma *relação* que poderia ter sido desenvolvida a partir da reflexividade dos nossos *pensamentos*. Estes *pensamentos* seriam produtos da comunicação com outros e com nós mesmos, na qual monitoraríamos nossa própria atividade interna evitando falhas e aprendendo com nossos próprios erros. Mas pode ser contra-argumentado que esta concepção parece acabar com distinção entre *humanos* e *zumbis*, pois se podemos imaginar um zumbi tão complexo que seria capaz de monitorar suas próprias atividades internas, incluindo a possibilidade de reflexividade de pensamentos e estados informacionais de ordens altas, seríamos obrigados a admitir que ele é consciente, de acordo com a teoria de Rosenthal. Este zumbi poderia ser um robô, e certamente é possível imaginar um robô assim.

Tal zumbi, sendo capaz de relacionar vários *pensamentos*, alguns de ordem mais alta a outros de ordem menos alta, poderia acreditar que possui estados mentais, e até mesmo poderia acreditar que é um ser consciente, como qualquer outro no mundo, pois, além de possuir seus próprios estados internos de automonitoramento, poderia desenvolver formas de atos de fala para comunicar estes estados. Dito em outras palavras, o zumbi seria vítima de uma ilusão, a ilusão criada pela sua própria máquina virtual.

Dennett compara essa ilusão à ilusão do usuário de um computador, que, interagindo com este, tem limitado acesso aos eventos que realmente ocorrem dentro da máquina. Ele interage com uma elaborada metáfora audiovisual planejada pelos programadores, um drama que é encenado com a ajuda do teclado, do mouse e da tela. (DENNETT, 1991, p. 312) Pode arrastar o mouse, movendo assim o cursor sob seus olhos e estacionar sobre um arquivo ou uma pasta, podendo, através de um comando no teclado ou de dois cliques no mouse, abrir uma janela que lhe aparecerá na tela. Ele pode fazer várias coisas sem saber os detalhes sobre o que acontece dentro do computador, que está em um determinado estado *x*, realizando uma seqüência de manipulação de informações sobre o código binário suportado pelo substrato físico em questão, o equipamento bruto ou *hardware*. Aqui entra uma tentadora analogia do usuário do computador com a consciência, de acordo com Dennett. Da mesma forma que este usuário trabalha com ilusões fornecidas como metáforas audiovisuais sem necessitar saber sobre todo o funcionamento do computador, a maquinaria cerebral não forneceria todos os

detalhes de seu funcionamento à consciência, trabalhando com metáforas fenomenológicas e provocando a ilusão de um usuário simulado por sua própria máquina virtual.

Essa analogia parece exigir que a consciência seja explicada como o usuário autônomo do computador, um usuário a quem toda a ilusão seria apresentada, mas esse problema pode ser desfeito analisando o usuário e o computador como um só sistema. A divisão entre o usuário e o computador certamente é antropomórfica, não existindo de fato na natureza, sendo ambos, o usuário e o computador, constituídos por átomos e moléculas, caso queiramos analisa-los em nível micro.

A interface entre o usuário e o computador poderia ser encarada como um espaço de troca de informações do sistema em que os dados fornecidos pelo computador ao usuário através de *bits* e *bytes* são transformados em ondas eletromagnéticas e fótons e processados de acordo com os movimentos da retina junto à manipulação de informações neurofisiológica do cérebro daquele. Dessa forma, “o ‘observador externo’ pode ser gradualmente incorporado ao sistema”. (DENNETT, 1991, p. 312) Da mesma forma, a consciência não precisa ser vista como um ente autônomo, pois podemos *incorporá-la ao sistema* de forma que esta seja determinada por ele. Podemos do mesmo modo tolerar os estados inconscientes de ordem alta que são a interface para a produção dos estados conscientes, em uma relação de dependência de uns com os outros.

Para Dennett, não podemos continuar aceitando as parábolas filosóficas sobre os zumbis para demonstrar que há algo de especial na consciência que diferencia humanos de zumbis com capacidades que os levariam a agir como humanos, porque se aceitarmos a teoria de Rosenthal sobre os pensamentos de ordem mais alta referidos aos pensamentos de ordem menos alta, estes bastariam para um zumbi ser consciente. Para completarmos o entendimento da consciência e do cérebro, os zumbis e as categorias da psicologia popular só podem sobreviver como relíquias de uma crença obsoleta, apesar de que as últimas foram bastante úteis na exposição de sua lógica para proveito da teoria de Rosenthal.

## 2.8 – O uso da informação segundo Dennett

Iremos explorar aqui o uso do conceito de informação feito por Daniel Dennett, considerado uma vantagem em relação a Searle, dada a ausência do tema em sua obra, embora Dennett não problematize o conceito de informação de forma a buscar um diálogo com as várias teorias sobre o tema existentes. Não pretendemos aqui nos aprofundar no assunto nem almejamos uma crítica para avaliar a mais adequada definição de informação nas teorias contemporâneas. Apesar disso, não ignoramos que as discussões sobre essa definição têm progredido e que a controvérsia sobre um critério exato para a medida de informação em um sistema também tem avançado. Claude E. Shannon defende que a quantidade de informação está intimamente ligada à medida de desorganização de um sistema fechado. Tom Stonier defende justamente o oposto, trazendo as noções comuns de organização para contradizer o modelo de Shannon. Já Norbert Wiener alerta para a tendência das teorias contemporâneas de materializar todos seus termos, isto é, de referenciar seu corpo teórico à matéria. Essa tendência materialista pode trazer problemas para o estudo da informação, pois, como alerta Wiener, informação é diferente de matéria ou energia, sendo que os materialistas radicais não resistirão aos debates dos próximos anos. Por fim, Gonzalez e Pereira Junior (2008) discutem o conceito de informação no contexto dos fenômenos auto-organizativos, sugerindo que processos informacionais podem ser entendidos a partir do conceito de auto-organização secundária proposto por Debrun (1996), isto é, dos mecanismos que permitem a atualização dinâmica dos sistemas através da aprendizagem.

Para expor seu estudo dos processos informacionais, Dennett inicia em *Content and Consciousness* (1969) sua seção sobre o uso inteligente da informação colocando o clássico problema sobre como descrever em termos mentalistas relações entre eventos cerebrais. Dennett se pergunta sobre como descrever “relações entre estados e eventos internos ou cerebrais em caracterizações intencionais destes estados e eventos” (DENNETT, 1969, p. 44). A expressão “descrição intencional” e os termos intencionais em geral já foram vinculados aqui ao uso da postura intencional proposto por Dennett, mas é importante notar que esta é uma obra bastante anterior à sua formulação da teoria dos sistemas intencionais em 1987. De qualquer forma, é importante ressaltar que a descrição intencional colocada por Dennett é relativa a conteúdos ou mensagens significativas.

Essa descrição almejada por Dennett teria o mesmo problema em relação a robôs que executam um comportamento inteligente, mas de qualquer forma uma criatura só pode exibir comportamento intencional se tiver a capacidade de armazenar informação. O problema da descrição intencional poderia ser estendido desde sobre como descrever relações entre eventos neurais até sobre como descrever animais ou máquinas de forma intencional, isto é, sobre como descrever o comportamento destes diversos sistemas. A capacidade de armazenar informação seria o critério para esta descrição, mas este não seria um armazenamento qualquer, seria o que é chamado armazenamento inteligente da informação. Isso quer dizer que o sistema teria que armazenar a informação de forma que suas metas estejam vinculadas a ela e possa assim fazer o uso desta por si próprio. Nesta parte de sua filosofia, além do problemático uso do termo “informação”, Dennett ainda tem o problema adicional da definição sobre o que é “inteligente”. O filósofo tenta definir o que é inteligente através de alguns exemplos, evitando uma definição sistemática sobre o que é uma genuína inteligência. Para Dennett, uma biblioteca que armazena informação em um livro não o faz de forma inteligente, pois a mesma só terá um uso para um usuário externo ao sistema. Da mesma forma, um papagaio pode repetir uma expressão verbal ou uma montanha pode guardar informações geológicas ou paleontológicas, mas nenhum dos dois sistemas o faz de forma inteligente, pois não podem usar estas informações de acordo com suas metas ou interesses.

Dennett lembra (1969, p. 46) que as definições de informação encontradas na literatura são tipicamente de armazenamento não-inteligente de informação, mas o armazenamento não-inteligente de informação pode ser colocado como qualquer plasticidade realizável encontrada em um sistema entre um *input* e um *output* de seu comportamento. Dessa forma, não poderíamos presumir racionalidade e poderíamos ver qualquer modificação do sistema como uso não-inteligente da informação.

O uso inteligente de informação por parte de um sistema deve se dar por si próprio, não por seu programador ou criador. Isso implica que o sistema tenha interesses e necessidades, que só podem ser identificadas a partir dos estímulos ambientais e do contexto ambiental em que se situa. Por isso, nenhuma característica física ou formal intrínseca ao sistema será capaz de fornecer um critério sobre o que é um uso inteligente de informação, além de nenhum grau de complexidade do uso desta ou da capacidade de armazenamento ser capaz de possibilitar essa definição. A alternativa para a definição do uso do armazenamento inteligente de informação não é considerar os próprios mecanismos do sistema ou as relações

contidas entre um *input* e um *output*, mas separadamente ou adicionalmente a estas sua influência para a interação do sistema com o meio.

Apesar de não problematizar profundamente o conceito de informação, notamos que a presença deste conceito é totalmente compatível com a teoria dos sistemas intencionais de Dennett, aparecendo uma semelhança notável entre o uso de informação de forma inteligente por um sistema, proposto em 1969 em *Content and Consciousness*, e a pressuposição de racionalidade para que um sistema intencional seja passível de interpretação a partir de termos intencionais, proposto em 1987 em *Intentional Stance*. O uso inteligente da informação caracterizado da forma como o foi em *Content and Consciousness* poderia ser considerado um complemento para a teoria dos sistemas intencionais dennettiana.

Continuando com a caracterização de informação em *Content and Consciousness*, Dennett problematiza a quantidade de informação contida em uma emissão verbal ou sentença. Da mesma forma que na definição sobre o que é o uso inteligente da informação não será possível uma definição formal ou intrínseca à linguagem da quantidade de informação contida em uma sentença emitida, pois a quantidade de informação nela dependerá da relação entre o emissor e o receptor e dos sistemas que constituem ambos. Dessa forma, a emissão de uma sentença só conterá informação se afetar funções de um receptor descrito como um sistema intencional.

Dennett afirma que a medida da quantidade de informação de qualquer sinal não depende de quaisquer condições de estímulos ou estrutura sintática, mas da diminuição do grau de incerteza no receptor. Dessa maneira é dada ao receptor a oportunidade e a tarefa de eliminar e selecionar algumas possibilidades através do conteúdo informativo que recebe. Em um exemplo, Dennett diz que é possível saber qual é o atual dia da semana. O sinal pode excluir possibilidades (não é quarta-feira), limitar o problema (um dia entre quarta e sábado) ou mesmo resolver o problema em um passo só (é quinta-feira). (DENNETT, 1969, p. 186) Assim, poderíamos receber informações que ajudariam no problema, como o fato de sabermos que estamos trabalhando e, portanto, não é sábado, excluindo uma das possibilidades restantes. Da mesma forma que o tipo de informação considerada, a relevância da informação também será considerada pelo receptor, pois saber qual é o dia da semana não parece ser muito importante entre dois dias, mas para alguém que acorda de um coma certamente será relevante entre sete dias da semana e uma grande quantidade de novas informações a serem organizadas. Por isso o conjunto de possibilidades depende do receptor e

das funções a serem desempenhadas por seu sistema, além do que não é possível quantificar a informação ou mesmo enumerar as possibilidades a serem consideradas na grande maioria dos casos. A quantidade de informação recebida é relativa ao contexto do receptor e ao conhecimento já adquirido por ele. As relações linguísticas humanas através de emissões verbais não são facilmente delimitadas, diferentemente das máquinas com uma função limitada a ser realizada. Assim, Dennett dá uma peculiar definição da medida da quantidade de informação:

A informação recebida pelas pessoas quando estão falando depende do que elas efetivamente sabem e não é suscetível de quantificação precisa.<sup>29</sup> (DENNETT, 1969, p. 187, tradução nossa)

A consequência desta colocação é que a quantidade de informação pretendida por um emissor na mensagem dificilmente será a mesma da quantidade efetivamente recebida pelo receptor, sendo que este adaptará a mensagem recebida ao contexto e ao seu conhecimento previamente adquirido. É certo que quando eu digo algo pretendo transmitir certa quantidade de informação, mas algo que eu disse não será armazenado no receptor da mesma maneira que o efeito dessa informação é armazenado em mim ou mesmo da forma que eu almejo. De certa forma a informação é “armazenada” em mim, na mensagem que emito e no receptor, porém este armazenamento não será feito através de “blocos” de informação, mas através dos efeitos produzidos pelo conteúdo da mensagem nas funções do sistema intencional receptor, que determinará também a quantidade de informação transmitida por este conteúdo. De acordo com esse ponto de vista, duplicar a informação emitida no receptor será extremamente difícil, pois implicaria que o sistema intencional deste eliminasse as mesmas possibilidades realizando funções muito parecidas com a do emissor.

A problematização de Dennett sobre a quantidade de informação contida em uma sentença acaba resultando em uma definição de significado relativa também às funções do sistema e da escala de possibilidades considerada por ele. Assim, o significado de uma sentença é sua “função seletiva sobre a escala de possibilidades de um sistema apropriado”. (DENNETT, 1969, p. 188) Desse modo, se se pretende que o significado emitido seja o mesmo do significado recebido, deve haver uma similaridade nas funções seletivas do

---

<sup>29</sup> The information received by people when they are spoken depends on what they already know and is not amenable to precise quantification. (DENNETT, 1969, p. 187)

emissor e do receptor, o que também implicaria uma similaridade entre as constituições dos dois sistemas de armazenamento de informações. Isso faz do significado uma propriedade relativa, não absoluta, e é facilmente constatado na observação das nossas comunicações diárias, pois nota-se que a comunicação de uma mensagem só terá sucesso se ambos, o emissor e o receptor, tiverem os mesmos conhecimentos relevantes necessários. Este fato também é notado na tentativa de comunicação entre duas pessoas de idiomas diferentes, mas mesmo no diálogo entre duas pessoas do mesmo idioma o conhecimento adquirido pelo receptor multiplica a quantidade de informação adquirida. Em um tema específico, por exemplo, o *background* adquirido pela pessoa no assunto possibilitará não só o entendimento da estrutura sintática e semântica da proposição, mas também a adequação e o encaixe desta proposição em um número de outras proposições, trechos de proposições ou estruturas teóricas.

Em geral, para Dennett a caracterização da quantidade de informação em uma sentença depende da capacidade desta sentença de produzir efeito em uma pessoa considerada como um sistema intencional, sendo que a linguagem não carrega informação em si, mas relativamente a este sistema intencional. Consideramos a abordagem do uso da informação feito por Dennett em *Content and Consciousness* um ponto a ser considerado relativamente à sua teoria da mente, apesar de não haver um prolongamento em suas obras posteriores relativas à consciência e ao funcionamento do cérebro. A ausência do desdobramento da abordagem sobre informação é devida ao viés pragmatista e externalista desta abordagem, não havendo uma convergência a princípio com toda a estrutura teórica de viés funcionalista exposta principalmente em *Consciousness Explained*. Esse viés pragmatista de Dennett na fase de sua juventude correspondente à abordagem do uso da informação feita em *Content and Consciousness* nos parece ser devido à influência de Quine e Ryle, havendo posteriormente uma vinculação do filósofo à problemática desenvolvida na psicologia cognitiva e inteligência artificial resultando em suas obras posteriores sobre a consciência que fazem referência a processos cognitivos de base funcional possibilitados por estruturas neurais.

Pareceu-nos ser importante mencionar a abordagem de Dennett sobre a informação por este tema ser um possível candidato à ponte entre mente e cérebro necessária a uma teoria da mente e da consciência, e, apesar de Dennett não almejar construir essa ponte em sua obra de juventude ou mesmo na maturidade, consideramos essa abordagem uma vantagem em

relação à teoria de Searle, que não dedica seus esforços para esclarecer o que seria informação no contexto de suas propostas para o estudo da mente. Apesar da abordagem apresentada aqui ser de viés externalista, consideramos inevitável e de grande importância o encontro do tema “informação” com uma teoria internalista ou neurofuncional da consciência, o que é ressaltado pelas consequências das caracterizações do uso da informação feitas por Dennett na definição sobre que é significado e na influência da quantidade de informação contida em uma sentença nas funções seletivas de um sistema receptor de mensagens.

## CAPÍTULO III

### As controvérsias entre John Searle e Daniel Dennett a respeito do estudo da consciência

Enquanto uma função não está madura, enquanto não atingiu o seu desenvolvimento perfeito, é perigosa para o organismo: é uma grande sorte que ela seja bem tiranizada! A consciência é-o severamente, e não é ao orgulho que o deve menos. Pensa-se que este orgulho forma o *núcleo* do ser humano; que é o seu elemento duradouro, eterno, supremo, primordial! Considera-se que o consciente é uma constante! Nega-se o seu crescimento, as suas intermitências! É considerado como “a unidade do organismo”!

*(Friedrich Nietzsche, A Gaia Ciência)*

#### **Apresentação**

No nosso terceiro capítulo iremos apresentar as divergências diretas de Daniel Dennett e John Searle sobre alguns temas fundamentais da Filosofia da Mente tendo como foco principal a consciência. A exposição de problemáticas envolvendo a implementação de sintaxe em sistemas físicos ou controvérsias sobre os atributos da intencionalidade mental são relevantes a nosso ver porque fazem parte de cada uma das visões globais sobre o que é uma mente e quais são suas capacidades. No prosseguimento de cada uma destas teorias, acaba-se por encontrar o tema da consciência como problemática central, tanto no caso de John Searle, que rejeita desconsiderar ou mesmo revisar de forma muito drástica a noção filosófica de consciência, quanto no caso de Daniel Dennett, que, por colocar em prática essa revisão, acaba por colocar sua teoria da consciência cada vez mais próxima de suas teorias sobre os aspectos não-conscientes do cérebro.

As principais controvérsias abordadas neste capítulo serão em torno das noções de consciência, subjetividade e *qualia*, devendo-se atentar que não há um consenso sobre o significado desses termos entre Searle e Dennett. A natureza e propriedades da consciência, da subjetividade e dos *qualia* são alvo de discussões filosóficas tradicionais entre as diferentes

teorias que as investiga, notando-se que propriedades exigidas por um filósofo são dispensadas por outro.

Iremos iniciar expondo os principais pressupostos da filosofia de Searle, separando-as conforme seus temas em busca de uma maior clareza na exposição das controvérsias a serem apresentadas e de nossos pontos de vista sobre estes temas.

Em seguida abordaremos o argumento do quarto-chinês devido à sua grande influência nas Ciências Cognitivas e, sobretudo, devido à constatação que este experimento imaginário teria como ponto relevante a ausência de consciência, mesmo não sendo admitido por Searle. Basearemos a abordagem do quarto-chinês primeiramente em uma crítica de David Chalmers considerada por nós bastante relevante seguida na próxima seção pela crítica de Dennett juntamente com Douglas Hofstadter.

Depois disso, reservaremos algumas seções para a apresentação do debate direto dos dois filósofos, expondo críticas de Searle a Dennett e vice-versa, em que as questões dizem respeito principalmente a duas diferentes visões sobre os *qualia*, fruto de dois diferentes panos de fundo teóricos. Primeiramente apresentaremos a crítica de Searle a Dennett incluindo várias teorias contemporâneas que Searle considera equivocadas no estudo da mente e da consciência devido a aspectos também presentes nas teorias de Dennett. Em seguida, apresentaremos a posição de Dennett em relação a Searle incluindo alguns filósofos que compartilham de opiniões semelhantes às deste sobre os aspectos qualitativos da consciência tais como Thomas Nagel, Frank Jackson e David Chalmers. Por último, discutiremos uma apresentação mais atualizada da teoria de Dennett sobre a consciência que reforça a visão apresentada em *Consciousness Explained*.

### **3.1 – Pressupostos da filosofia de Searle**

As posições filosóficas de Searle estão ancoradas no (1) “realismo externo”, que afirma a existência de um mundo real externo independente de nossa percepção dele; na (2) teoria da verdade como correspondência e no (3) internalismo, afirmando que a Intencionalidade determina a referência dos estados mentais. Toda a filosofia de Searle é

coerente com esses pressupostos, sendo que a partir deles se formará um pano de fundo para a visão da consciência e uma proposta de pesquisa a respeito do tema.

A concepção searleana da consciência é relativa ao seu projeto global de pesquisa. Searle considera a mente como um produto natural como tantos outros no mundo, vista em um universo constituído por partículas em campos de força. Desse modo, a consciência se inclui nos fenômenos gerados pelas partículas que constituem o cérebro, estando este em sincronia com o que entendemos por mente devido à concepção internalista adotada. Citamos a seguir a relação proposta por Searle entre a mente, o cérebro e sistemas constituídos por partículas em campos de força:

Essas partículas são geralmente organizadas em sistemas. As fronteiras de um sistema são determinadas por suas relações causais. Exemplos de sistemas são montanhas, geleiras, árvores, planetas, galáxias, animais e moléculas. Alguns desses sistemas são sistemas orgânicos de cadeias de carbono, e entre esses sistemas orgânicos estão os organismos que hoje existem como membros de espécies que evoluíram durante longos períodos de tempo. O ponto no qual nossa discussão (...) adentra a história da física, da química e da biologia é o ponto no qual alguns desses tipos de sistemas orgânicos desenvolveram sistemas nervosos, e no qual esses sistemas nervosos desenvolveram o que chamamos de ‘mentes’, mentes humanas e animais. (SEARLE, 2000, p. 45).

Dessa maneira, Searle propõe encaixar sua visão da mente com nossa moderna concepção de mundo, mostrando que vivemos em apenas uma realidade, e não em duas ou mais. Nessa possível integração à visão de mundo moderna, são consideradas a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia, segundo ele, pela “quantidade avassaladora de provas ao seu favor” (SEARLE, 2000, p. 44).

As principais críticas de Searle às teorias alternativas da mente estão sempre colocadas de acordo com suas próprias concepções, principalmente sobre a subjetividade consciente. Nossa pesquisa pôde identificar didaticamente três partes dependentes e relacionadas entre as mais importantes contribuições de Searle, em que argumentos diversos são formulados na composição de um só tema. São estas:

1. A crítica às teorias que se inserem na corrente denominada “materialismo contemporâneo”, enunciada principalmente em *The rediscovery of the mind*, em que Searle critica e nega aspectos fundamentais do behaviorismo, das teorias de identidade tipo-tipo, das teorias de identidade ocorrência-ocorrência, do funcionalismo

computacional, da inteligência artificial e do materialismo eliminativo. Na rejeição de todas essas teorias, Searle diverge de grande parte dos estudos atuais e propõe idéias fundamentais que, segundo ele, devem ser seguidas por qualquer estudo sobre a mente, mas que são desconsideradas pelo materialismo contemporâneo.

2. A formulação do argumento do quarto chinês, feita inicialmente em 1980 no artigo *Minds, Brains and Programs*, apresentando uma crítica ao cognitivismo e ao funcionalismo da computação. Esse argumento, já clássico, combate a noção de que a sintaxe seria suficiente para a apreensão do significado, exigindo que o processo de compreensão precisa considerar o aspecto semântico. O argumento recebeu um grande número de respostas desde a década de 80 e tornou-se bastante popular como um ataque ao cognitivismo e à explicação da mente como um *software* rodado em um *hardware*, nossos cérebros.
3. A formulação da Teoria da Intencionalidade, completada por Searle na obra *Intentionality*, que contém um esclarecimento lógico do funcionamento dos estados mentais, empreendendo a elucidação do que Searle considera a capacidade básica da mente humana, a capacidade de se referir ao mundo, ou seja, a Intencionalidade.

As duas primeiras partes dizem respeito diretamente à nossa pesquisa sobre a consciência, embora não nos prendamos aos pormenores da crítica de Searle ao “materialismo contemporâneo” (denominação bastante inexata a nosso ver). A terceira parte sobre a teoria da Intencionalidade searleana nos interessa apenas indiretamente, embora exista uma conexão entre os estados conscientes e os estados intencionais que vai além do mero acaso<sup>30</sup>. Vamos

---

<sup>30</sup> A teoria da Intencionalidade de John Searle, assim como a teoria da Intencionalidade de Dennett, não possui fortes relações com sua teoria da consciência e funciona de forma independente desta. Não são esclarecidas quais as relações das representações mentais ou dos conteúdos intencionais com os aspectos qualitativos das experiências conscientes, sendo que as duas teorias de Searle se articulam de forma bastante vaga, embora consistam as duas em visões internalistas a respeito de seus objetos de estudo. A teoria da Intencionalidade é um típico ponto de vista analítico sobre as propriedades dos estados mentais com grande influência da teoria dos atos de fala formulada inicialmente por John Austin e depois desenvolvida pelo próprio Searle da obra *Atos de Fala*. Esta teoria nos parece bastante desenvolvida em comparação com sua teoria da consciência, mas apesar do grande recurso a termos técnicos e da riqueza de detalhes corresponde a um isolamento de sua teoria da consciência não abordando suficientemente a subjetividade implícita em seu funcionamento.

explorar a postulação de uma Intencionalidade intrínseca e uma Intencionalidade derivada proposta por Searle mais à frente quando discutirmos a crítica de Daniel Dennett e Douglas Hofstadter ao argumento do quarto chinês. Iremos primeiramente na próxima seção apresentar uma crítica feita pelo filósofo David Chalmers a esse argumento formulado por Searle. Essa crítica será fundamental para a formação de um ponto de vista a respeito do funcionalismo e de suas teses principais, defendidas, entre outros, por Dennett.

### 3.2 – O argumento do quarto chinês e a crítica ao Funcionalismo

O quarto chinês é um experimento imaginário que contém um argumento contra a noção de que os processos sintáticos sejam suficientes para produzir compreensão em um sistema, ou seja, de acordo com o argumento, um sistema que proceda apenas com base na sintaxe não pode atribuir sentido aos símbolos que manipula ou ao comportamento que conduz. Com esse argumento, Searle pretende refutar a noção de que a mente seja apenas um *software* rodado em nossa máquina cerebral, dizendo que os processos sintáticos que constituem um programa não são suficientes para a compreensão do significado. Em suas palavras o argumento é o seguinte:

Bem, imaginemos que alguém está fechado num quarto e que neste quarto há vários cestos cheios de símbolos chineses. Imaginemos que alguém, como eu, não compreende uma palavra de chinês, mas que lhe é fornecido um livro de regras em inglês para manipular os símbolos chineses. As regras especificam as manipulações dos símbolos de um modo puramente formal em termos da sua sintaxe e não da sua semântica. Assim a regra poderá dizer: ‘Tire do cesto número um um símbolo esticado e ponha-o junto de um símbolo encolhido do cesto número dois.’ Suponhamos agora que alguns outros símbolos chineses são introduzidos no quarto e que esse alguém recebe mais regras para passar símbolos chineses para o exterior do quarto. Suponhamos que, sem ele saber, os símbolos introduzidos no quarto se chamam ‘perguntas’ feitas pelas pessoas que se encontram fora do quarto e que os símbolos mandados para fora do quarto se chamam ‘respostas às perguntas’. Suponhamos, além disso, que os programadores são tão bons a escrever programas e que alguém é igualmente tão bom em manipular os símbolos que muito depressa as suas respostas são indistinguíveis das de um falante chinês nativo. Lá está ele fechado no quarto manipulando os símbolos chineses e passando cá para fora símbolos chineses em resposta aos símbolos chineses que são introduzidos. Com base nesta situação tal como a descrevi, de nenhum modo se pode

aprender chinês pela simples manipulação desses símbolos formais. (SEARLE, 1995, p. 40).

Com esse argumento, Searle pretende ter demonstrado que a semântica é necessária à compreensão. As entradas e saídas corretas para as frases em chinês não indicam de modo algum que o sistema compreende chinês. Assim como um computador digital é sintaticamente programado para a realização de seus procedimentos, o integrante do quarto manipula os símbolos em chinês sem nenhuma compreensão deles. As regras sintáticas não são suficientes para que o sistema compreenda o significado dos símbolos chineses que manipula, ele apenas se comporta *como se* compreendesse. Como já apontamos, este argumento tornou-se bastante popular e já recebeu diversas respostas de filósofos e cientistas cognitivos diversos. Verificaremos agora sua importância como uma crítica ao computacionalismo em Filosofia da Mente.

Apesar de Dennett afirmar que os especialistas já desconsideraram o argumento há anos, Searle não parece ter aceitado uma refutação definitiva. Ele continua argumentando que a simples distinção entre sintaxe e semântica é uma verdade lógica suficiente para denunciar as pretensões do funcionalismo computacional.

Alguns argumentos contra Searle dizem que a pessoa dentro do quarto não compreende chinês, mas sim o sistema como um todo. Mas Searle contra-argumenta afirmando que, do mesmo modo que o integrante do quarto não possui meios para ultrapassar a sintaxe e chegar à semântica, nenhuma outra peça do sistema, ou mesmo o sistema como um todo, atribui sentido aos símbolos que manipula.

Outro argumento oposto a Searle defende que se o sistema fosse um robô, e este se comportasse como se compreendesse chinês, teríamos que admiti-lo. Porém o filósofo aposta na distinção dos mecanismos causais que compõem o sistema. Se o sistema causal que produz o comportamento baseia-se apenas na sintaxe, então podemos dizer que não compreende, pois os mecanismos causais que compõem a mente humana apenas podem ser igualados por um sistema que reproduza suas propriedades causais, ou seja, as propriedades biológicas intrínsecas do cérebro humano que o capacitam a realizar os fenômenos mentais.

Um terceiro argumento de David Chalmers tenta demonstrar que o argumento de Searle não distingue entre sintaxe e implementação de sintaxe. Vejamos o quadro que compara o argumento de Searle com a paródia de Chalmers:

<b>Quarto Chinês</b>	<b>David Chalmers</b>
Os programas são sintáticos	As receitas são sintáticas
A sintaxe não é suficiente para a semântica	A sintaxe não é suficiente para ser-saboroso
As mentes têm semântica	Os bolos são saborosos
Implementar um programa é insuficiente para haver mente	As receitas não são suficientes para fazer bolos

Figura 4: A paródia do quarto chinês por David Chalmers (Fonte: MIGUENS, <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/ia.htm>. Data de acesso: 20/10/2011).

Dessa maneira Chalmers pretende mostrar que um programa sintático na prateleira não é como um programa rodando na máquina. A sintaxe implementada pode originar os poderes causais corretos de um sistema, assim como uma receita formal de um bolo pode originar o sabor, desde que as propriedades físicas do material tenham as características adequadas para a implementação da sintaxe da receita. O erro de Searle seria considerar a sintaxe formalmente sem as variadas possibilidades de implementação de acordo com as propriedades causais do sistema.

O argumento de Searle parece eficiente de acordo com seus próprios pressupostos, ou seja, quando se aceita a distinção sintaxe/semântica com a clareza que ele propõe. Apesar de a noção de “semântica” nos parecer um termo não claramente definido por Searle, as distinções do quarto chinês podem apontar as deficiências da explicação behaviourista que atribui mentes apenas através do comportamento: o integrante do quarto *não* compreende chinês, somente compreende as instruções que lhe são dadas, *mas* se comporta como se compreendesse. Para os efeitos do experimento, a parte relevante, a manipulação dos símbolos em chinês, é feita às cegas. Searle está certo ao dizer que não há compreensão das respostas enviadas para fora do quarto. Mas o que nos faz dizer enquanto observadores de fora do sistema que há um processo de manipulação da língua chinesa?

Essa questão remete a outro argumento formulado por Searle. A compreensão não é um processo intrínseco aos computadores digitais, eles somente manipulam zeros e uns sem nenhuma referência ao mundo. Somos nós que atribuímos compreensão ao processo. Da mesma forma, no quarto chinês nada atribui significação aos símbolos. O sistema pode se comportar sem nenhuma compreensão do que faz, mas somos nós que atribuímos a ele a manipulação dos símbolos corretos em chinês. Podemos atribuir, metaforicamente,

compreensão ao processo da mesma forma que atribuímos compreensão a um computador de mesa, mas não há nada de intrínseco ali. Para Searle, a intencionalidade de um sistema pode ser intrínseca, derivada ou metafórica. No caso dos computadores ou do quarto chinês não há nada de intrínseco porque é o observador que atribui ao sistema a compreensão do chinês. A chave para a compreensão está no mecanismo causal e não no comportamento, de acordo com Searle. (SEARLE, 1987)

A atenção de Searle para as propriedades causais do cérebro em detrimento da sintaxe formal de um programa é fruto de sua concepção da mente como um órgão biológico, um sistema causal com suas propriedades naturais características. A mente é uma característica dos corpos humanos que evoluiu após milhões de anos, sendo extremamente útil pelas suas propriedades, portanto um equipamento que pretenda produzir seus efeitos deve igualar suas propriedades causais.

Toda a argumentação de Searle revela sua atenção para o que considera primordial no estudo da mente: a consciência. Todo o argumento do quarto chinês é proposto de maneira que a manipulação dos símbolos é feita sem nenhuma consciência por parte do ocupante do quarto. Apesar de dizer que o ocupante não compreende o processo nem consciente nem inconscientemente, pode-se inferir que, para Searle, a consciência é parte fundamental do processo de entendimento do significado. Searle não admite que haja mente sem consciência. As propriedades chamadas semânticas parecem estritamente ligadas à consciência. A afirmação de que os computadores não pensam parece adquirir toda sua relevância filosófica não da separação apontada por Searle entre sintaxe e semântica, mas da ausência de consciência.

Como observado na crítica de Chalmers (In: MIGUENS, <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/ia.htm>), Searle não distingue entre sintaxe e implementação de sintaxe em seu argumento do quarto chinês. A sintaxe é a abstração formal de um processo, o que não acontece com o próprio processo implementado, que possui seus próprios poderes causais. A alegação de que um computador digital procede manipulando símbolos sem nenhum sentido é consequência da proposição de Searle de que a sintaxe é puramente formal e que é meramente simbólica mesmo quando implementada. Porém todo símbolo possui seus correspondentes em um substrato físico que procede causalmente dentro do sistema. O observador que interpreta o sistema não é alheio à sua causalidade física.

Resta concluir que o argumento referido identifica a insuficiência do comportamento para a atribuição de compreensão a um sistema, mas é precário na formulação da sintaxe como uma abstração formal, sem admitir sua eficácia de acordo com a ação real do sistema físico implementado. Dessa noção de sintaxe deriva grande parte da crítica de Searle ao cognitivismo, que formula os modelos da mente como uma questão de programas rodando em máquinas. Segundo nosso entendimento, a favor de Chalmers, a sintaxe, quando implementada em um sistema, não é uma mera abstração, mas um processo que relaciona sua própria estrutura formal sintática com as propriedades causais do sistema em que é implementada, assim a ação desse sistema é limitada por suas propriedades causais físicas, e o modo de ação dentro desse limite é formalizado e conduzido pela sintaxe.

### **3.3 – A crítica dennettiana ao argumento do quarto chinês**

Como visto acima, o argumento do quarto chinês é formulado por Searle contra os pressupostos básicos do funcionalismo computacional. Para o filósofo, um sistema apenas baseado na implementação de uma sintaxe não poderia apreender significados. Dennett, entre outros, acredita que por trás da pretensa argumentação de Searle se encontra a rejeição a todo tipo de compreensão do significado (ou de apreensão do aspecto semântico) que não seja consciente, esquecendo-se de todas as características não-conscientes do processamento de informações do cérebro. Iremos nesta seção apresentar a objeção de Dennett e Hofstadter, com o qual Dennett escreveu a obra *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self & Soul* (1981), partilhando assim pontos de vistas comuns a respeito da visão de mentes.

Dennett atribui a Hofstadter uma objeção definitiva ao argumento do quarto chinês e se coloca junto a ele contra Searle (DENNETT, 1981, p. 63-81). A objeção comum de Dennett e Hofstadter é uma das citadas acima e pretensamente já rejeitada por Searle. A objeção em questão é a que argumenta que o sistema só pode ser analisado e visto como passível de compreensão como um todo. O agente dentro do sistema é só uma parte do sistema e não podemos inferir ausência de compreensão porque este não consegue atribuir sentido aos símbolos que manipula. Para Dennett e Hofstadter, afirmando categoricamente a ausência de compreensão do significado, Searle ignora a diferença de complexidade entre

níveis e a diferença entre parte e todo, além de abstrair de sua noção de entendimento o fato de que a vida mental consciente humana, por exemplo, é feita a partir de setores do cérebro desenvolvendo atividades neuronais sem mente, sem consciência e sem entendimento (ao menos no sentido searleano).

O principal ponto do argumento do quarto chinês é a diferença entre *Intencionalidade intrínseca* (originária) e Intencionalidade atribuída (derivada). Para Searle, o quarto chinês descrito em seu argumento é apenas passível de atribuição de intencionalidade derivada, sendo que não há uma intencionalidade intrínseca gerada pelo sistema, o que Searle associaria com uma genuína compreensão de significado. A inexistência da diferença entre intencionalidade originária e intencionalidade derivada é fundamental para Dennett, sendo um ponto pilar de sua visão da intencionalidade mental, adquirindo posteriormente prolongamentos na sua teoria da consciência. Essa questão diz respeito principalmente à teoria dos sistemas intencionais, sendo mesmo basilar para esta teoria e para a postulação da denominada *postura intencional*. Para Dennett, toda intencionalidade é derivada, não existindo no cérebro uma prioridade ou antecedência em relação a robôs ou organismos primitivos. A intencionalidade pode ser atribuída a um conjunto de robôs trabalhando juntos em um pandemônio (semelhante ao descrito no Capítulo 2) do qual surgiriam pareceres e decisões para determinação de escolhas comportamentais. No caso de Dennett estar certo, não poderia haver um encontro das concepções comuns da psicologia popular com uma intencionalidade intrínseca responsável pelas propriedades mais básicas das mentes e nem poderia ser proposta uma intencionalidade intrínseca pelas ciências do cérebro, sendo que esta se dissolveria em componentes ainda mais básicos quando analisada mais minuciosamente.

Este desencontro acontece porque, para Dennett, a postura intencional está ligada à estratégia adotada pelo observador e em última instância a intencionalidade é uma questão a ser colocada em relação ao *interpretante*. A ausência de distinção entre a intencionalidade intrínseca e a intencionalidade derivada, como quer Dennett, acarreta o risco de a primeira ser abolida e isso poderia implicar a atribuição generalizada de intencionalidade.

A nosso ver, contrariamente à visão de Dennett, a unidade do interpretante na adoção de uma postura em relação ao mundo poderia constituir uma intencionalidade originária, sendo este o compromisso constitutivo que faltaria a uma teoria da intencionalidade para

preencher o vácuo entre subjetividade e objetividade existente a respeito da questão da diferenciação entre uma mentalidade genuína ou puramente derivada.

Caso Searle seja bem sucedido na justificação da diferenciação entre intencionalidade originária e derivada, a abordagem de Dennett ficaria comprometida. Iremos investigar a justificação desta diferenciação no argumento do quarto chinês, embora a filosofia de Searle na formulação deste argumento e em outros ramos de suas propostas para o estudo da mente não estabeleça uma ligação direta entre a aquisição de intencionalidade intrínseca por parte de um sistema e o surgimento da consciência ou das capacidades mais básicas das experiências conscientes.

Hofstadter critica o argumento do quarto chinês de Searle e diz que na verdade este é antes uma parábola que faz apelo à intuição do que um argumento propriamente dito. Na formulação do argumento e na visão da ação deste como puramente comportamental, Searle faz apelo à intuição de uma intencionalidade originária que estaria além do comportamento observável e que fundamentaria um verdadeiro entendimento. Searle admite o fato de seu experimento imaginário ser antes de tudo uma parábola e almeja dar forma de argumento a ele através das seguintes premissas: 1 – Os programas são puramente formais/sintáticos; 2 – A sintaxe não é equivalente, ou suficiente, para a semântica; 3 – As mentes têm conteúdos semânticos (SEARLE, 1987). Através destas premissas, Searle pretende refutar os pressupostos da IA forte de que qualquer sistema físico terá mente e consciência desde que implemente os programas necessários.

A crítica de Dennett se dirige a estas premissas e partilha de aspectos já apresentados na crítica de David Chalmers acima referida. Para Dennett é claro que somente a sintaxe de programas não basta para produzir mentes, pois algo como linhas de comando em uma folha de papel não teria efeito causal nenhum. Portanto, se Searle quer dizer algo relevante deve afirmar que os poderes causais necessários para a produção de mentes não têm a ver com a sintaxe e sim com a matéria física, mas, como visto desde a crítica de Chalmers, os programas não têm apenas efeitos sintáticos, mas também efeitos físicos conforme o *hardware* em que estão implementados.

Seguindo com a crítica de Dennett ao argumento do quarto chinês, este afirma que uma questão pertinente para se esclarecer os poderes do cérebro é a velocidade do processamento de informações, que é responsável pela inteligência dos agentes físicos

(DENNETT, 1987). Poderia ser que apenas um sistema com processamento em paralelo pudesse alcançar as capacidades do cérebro humano de produzir intencionalidade e consciência, e poderia, além disso, acontecer que apenas sistemas orgânicos fossem capazes de produzir essas capacidades com a proximidade dos tempos da inteligência humana. No entanto, esse é um motivo tecnológico e não conceitual para a refutação dos pressupostos da IA, pois a IA afirma que a implementação de um *software* em um *hardware* poderá ser responsável pela produção de uma mente, embora não especifique qual seria este *hardware*. Poderia acontecer que estes avanços tecnológicos fossem eficientes e que o *hardware* necessário seja conseguido, o que possibilitaria a criação de uma mente. Dessa maneira, para Dennett, Searle não consegue demonstrar que a sintaxe não basta para a produção de uma mente, mas apenas que um determinado *hardware* terá de ser adequado para instanciá-la, sendo ele o cérebro ou outro sistema qualquer.

Em suma, o resultado que Searle extrai do argumento do quarto chinês é de que um programa não é suficiente para criar uma mente. Dennett aponta que o argumento de Searle pode ser interpretados de duas formas: a primeira é a conclusão de que nenhum computador digital como os que vemos hoje poderia ser responsável pela implementação de *softwares* para a produção de mentes, ao menos com as capacidades que o cérebro humano exibe em termos de velocidade e complexidade do processamento de informações, deixando quanto a isso a questão dos *qualia* de lado. A segunda é a afirmação de que nenhum programa seria suficiente para produzir fenômenos mentais que nossos cérebros humanos produzem. Na análise destas duas asserções, Dennett responde que a primeira não é o ponto que Searle deseja sustentar, embora seja uma afirmação empírica plausível, e que a segunda não é coerente. Apesar de chamar a atenção para estes pontos, Dennett considera que a verdadeira preocupação de Searle em seu quarto chinês é a consciência e o “sentir-se ser” que a subjetividade consciente denota. Searle argumenta sustentando posições sobre a intencionalidade e a semântica, mas seus verdadeiros pressupostos estariam na noção de subjetividade consciente. A separação entre intencionalidade originária e intencionalidade derivada e entre semântica e sintaxe escondem o pressuposto de que Searle só aceita um entendimento genuíno com a consciência.

Apesar de não concordarmos com Dennett sobre a incoerência da afirmação de que de que nenhum programa seria suficiente para produzir fenômenos mentais que nossos cérebros humanos produzem, notamos que a consciência é o principal alvo da Filosofia da Mente de

Searle, como admitido por ele próprio (1997), e que a identificação da ausência de entendimento consciente no manipulador dos símbolos dentro do quarto e da ausência de entendimento genuíno e, portanto, de semântica no sistema do quarto-chinês conduz para a suspeição apontada por Dennett. Quanto à necessidade de um *hardware* adequado para a produção de mentalidade genuína, seguindo a própria crítica de Dennett sobre a possibilidade de avanços tecnológicos e que estes poderiam conduzir necessariamente a *hardwares* orgânicos, a afirmação mais adequada seria a de que os programas não são suficientes unicamente por seus procedimentos formais para a produção dos fenômenos mentais de que nossos cérebros são capazes, mas poderiam ser necessários ou mesmo possíveis, visto que um material específico com certa organização será também necessário para a produção desses processos junto a qualquer programa possível.

A nosso ver, a crítica de Searle se torna confusa quando a genuína mentalidade é vista *somente* como produto da causalidade física cerebral, não dando a possibilidade de uma interpretação sintática ou mesmo que esta causalidade, vista como necessária para a produção de mentes, seja conduzida pela sintaxe em sua ação. É certo que Searle, em *A Redescoberta da Mente* (1997), tenta justificar a prioridade da causalidade física, indo além da tese de que a semântica não é intrínseca a sintaxe. Além disso, a sintaxe também não é intrínseca à física. São os seres com mente que atribuem sintaxe a sistemas físicos, ficando esta atribuição meramente na condição do interpretante.

Dessa maneira, um computador tem poderes causais exclusivamente devido às suas propriedades físicas, pois realiza suas funções conforme o *hardware* que o constitui. A sintaxe não tem papel explicativo algum porque ela não está lá intrinsecamente e, portanto, para Searle, "sintaxe implementada" seria apenas outra forma de referência à causalidade como ocorre no mundo material cercada por leis físicas. Tudo o que há são sinucas causais, complexas ou não. Nada está efetivamente "lendo" ou "seguindo" regras formais, em parte alguma. Só há interação causal física, nada mais. Evidentemente, alguma sinuca causal será responsável, de um modo que não compreendemos, por fazer surgir a consciência. Mas a explicação real só poderá ser diretamente física (nem que, pra isso, revolucionemos a física). As noções de sintaxe, de sistemas formais, de algoritmo, não têm a menor condição de explicar a mente - ao contrário, tais noções só existem se, antes, existir uma mente que as atribua a algum sistema físico. Seguindo a posição de Searle, poder-se-ia dizer que o Monte

Everest continua de pé porque obedece a uma sintaxe implementada que lhe programa para não desmoronar, mas o que há na realidade é pura causalidade física.

Apesar desta justificação de Searle, reafirmamos nossa posição conforme a atuação da sintaxe como condutora da ação de um sistema físico, sendo, quanto à possível produção de mentalidade, este o mais específico e casual quanto se possa necessitar, como são nossos cérebros quanto à sua materialidade. Quanto à crítica searleana à noção de implementação de sintaxe usada na IA forte, não é difícil imaginar um programador que programe um sistema físico constituído por átomos e moléculas para que este, por exemplo, possa ficar de pé, e que o comportamento destes átomos e moléculas possa, pelo menos em parte quanto à sua organização, ser explicado pela sintaxe, mesmo que isso já tenha sido realizado pela natureza sem nenhuma necessidade de explicação ou entendimento consciente do que ocorre em sua causalidade física.

### **3.4 – A crítica de Searle a Dennett e ao “materialismo contemporâneo”**

Apesar de ser um tema atual e bastante discutido, o problema da consciência não é novo para a filosofia. A presença da consciência no mundo e a atribuição da existência de um sujeito através dela sempre intrigou os filósofos. Da problemática sobre como conciliar os aspectos subjetivos das experiências conscientes com a realidade física e material surgiu um movimento pendular no pensamento ocidental oscilando entre dualismo e materialismo (TEIXEIRA, 2008, p. 17), notado pelo menos desde Descartes até hoje. O dualismo de nossos dias é o dualismo de propriedades, sendo que o dualismo de substâncias quase não é considerado pelos filósofos contemporâneos da mente. O dualismo de propriedades surge da tentativa de compreender a mente sem dispensar a perspectiva de primeira pessoa, isto é, tentando entender como os estados mentais, que contêm as nossas experiências subjetivas, são gerados pelos estados cerebrais. O resultado é algum tipo de teoria emergentista do aspecto dual (NAGEL, 2004, p. 43-50) que considera eventos no mundo com dois tipos de propriedades: no caso dos eventos cerebrais, propriedades físicas e propriedades mentais, sendo as últimas responsáveis pela consciência e pela subjetividade.

Entre os materialistas (também podendo ser chamados monistas ou fisicalistas) a visão, dominante nos dias atuais, de que a mente pode ser explicada como resultante da interação de partículas físicas, resulta em teorias que se opõem a qualquer tipo de dualismo. Segundo Searle, o uso da perspectiva de terceira pessoa nestas teorias fornece várias propostas para a elucidação dos fenômenos mentais, dentre as quais podemos citar o *behaviourismo*, que propõe tratar os aspectos mentais como disposições para o comportamento. Além disso, Searle considera materialistas a *teoria de identidade tipo-tipo*, segundo a qual cada tipo de estado mental é idêntico um-a-um a um tipo de estado cerebral; a *teoria de identidade ocorrência-ocorrência*, que considera que cada ocorrência mental é idêntica a alguma ocorrência cerebral, não havendo um tipo específico para cada uma delas. Para Searle, fazem parte ainda das abordagens materialistas o *funcionalismo*, que torna a função desempenhada por um determinado estado cerebral em um conjunto de relações causais responsável pelo seu atributo mental; a *inteligência artificial*, que trata a mente de forma análoga a um *software* implantado em seu *hardware* físico, o cérebro, e, por último, o *materialismo eliminativo*, defendendo que as entidades mentais postuladas pelos termos da psicologia popular devem ser eliminadas em favor de uma taxonomia fornecida por uma ciência do cérebro (SEARLE, 1997, p. 51-70).

Para Searle todas estas teorias são inadequadas para o estudo da consciência, pois acabam reduzindo-a a alguma coisa que ela não é, como o comportamento observável, no caso do behaviourismo, ou os programas de computador, no caso da inteligência artificial. Isso é consequência da tendência objetivista do pensamento contemporâneo que confunde o status ontológico dos estados conscientes com seu acesso epistemológico e, auxiliada pela repulsa e pelo medo de cair em alguma espécie de dualismo, tenta transformá-los em algo objetivo no mundo. Searle não nega que uma ciência da consciência seja possível, mas esta deve explicar os aspectos de primeira pessoa da consciência e não transformá-los em outras coisas.

A crítica ao materialismo apresentada por John Searle é específica a cada uma das teorias recenseadas pelo filósofo: o behaviorismo, as teorias de identidade tipo-tipo, as teorias de identidade ocorrência-ocorrência, o funcionalismo da computação, a inteligência artificial e o materialismo eliminativo. Na apresentação dessa crítica Searle mostra alguns argumentos já acima referidos contra essas diversas teorias. As objeções do próprio Searle vão se

delineando ao longo dessa crítica e no restante de outras obras, e são nelas que vamos nos concentrar aqui.

Todas as objeções de Searle têm em comum sua concepção da mente e da consciência. De acordo com o “princípio da conexão” enunciado pelo filósofo, só temos noção de que um estado não-consciente (um estado neurofisiológico, por exemplo) pode ser mental se este puder se tornar consciente. A consciência é considerada o aspecto essencial de nossas vidas, e, portanto, qualquer teoria da mente que a negligencie pecará no mínimo por incompletude. As teorias defendidas por Dennett são julgadas como uma mistura de behaviorismo lógico e funcionalismo, consideradas por Searle deficientes ou mesmo inócuas porque não tratam o aspecto “primário e essencial” das mentes, a consciência.

A nosso ver, grande parte da filosofia de Searle depende da definição de “consciência”. Como anteriormente apontado, Searle considera que não há problema com uma definição simples de consciência, porque é o que nos “liga” ao mundo desde que acordamos e já não existe quando dormimos, entramos em coma ou morremos (SEARLE, 2000). Porém o aspecto não-analítico e descritivo da definição de Searle nos faz depender de um conhecimento intuitivo sobre a consciência. O filósofo mesmo diz que o fato de não termos uma teoria da consciência faz com que sejamos tentados a reduzi-la a algo considerado do ponto de vista da terceira pessoa, algo publicamente observável, desconsiderando o sujeito que experimenta os estados conscientes. Dessa maneira, o próprio objeto de estudo seria negado, de acordo com Searle, pois reduzir a consciência a uma outra coisa não é a forma correta de explicá-la. Assim Searle exige que os estados conscientes sejam estudados considerando-se suas características básicas: eles são internos, qualitativos e subjetivos.

Dessa maneira, a subjetividade é fundamental para Searle e apesar de considerar o universo como constituído por partículas em campos de força, o papel mais importante das teorias sobre a mente seria a investigação da maneira pela qual alguns sistemas formados por partículas materiais desenvolveram sistemas nervosos e através destes sistemas nervosos surgiu o que chamamos “mentes”.

Assim, Searle formula seu programa de equiparar a mente (e a consciência) a um fenômeno natural e biológico como tantos outros no mundo, para que se possa estudar os aspectos mentais subjetivos de forma acessível a uma teoria realista, considerando os fenômenos mentais parte efetiva da realidade. Mas isso não significa que os fenômenos subjetivos devam ter sua subjetividade desprezada em nome da objetividade científica. Para

Searle, os filósofos que simpatizam com a inteligência artificial forte não estariam no caminho correto. O diagnóstico é que assim como já compararam o corpo humano a um relógio ou outras máquinas mecânicas, hoje comparam a mente a um *software* e o cérebro a um *hardware*..

A consciência deve ser vista como um fenômeno biológico assim como a digestão ou a fotossíntese, e ao menos alguns dos poderes causais da mente estariam ligados às suas propriedades biológicas.

Em sua obra *O Mistério da Consciência* (1998), Searle dedica um capítulo para resenhar a obra *Consciousness Explained* de Dennett, cujo conteúdo foi analisado. O filósofo tece sua crítica e recebe respostas de Dennett em um apêndice. Essa discussão ilustra o essencial da discordância entre os dois filósofos e resume alguns pontos já apresentados aqui. Vamos nos dedicar a analisá-la a seguir.

Na sua resenha, Searle vai apresentar a crítica de que Dennett na verdade nega a consciência, e que em vez de tratar do assunto que está em pauta, ele termina por negar o objeto do assunto. Tudo isto acontece pela negação dos chamados *qualia* que Searle exige para o estudo da consciência. O filósofo acredita que tais sensações subjetivas são fundamentais e que em sua obra Dennett acaba por negá-las, resultando em um conjunto de explicações e exemplos que pressupõem a consciência, mas que acabam por negar sua existência.

Seguindo na crítica, Searle diz que Dennett parece combater o Teatro Cartesiano por achar que não há um único palco para a consciência, mas que ela está espalhada por todo o cérebro. Mas no final não é nada disso: para Searle Dennett não acredita que as experiências conscientes existam.

Searle não pensa que a noção de uma máquina virtual Von Neumann implantada na arquitetura paralela do cérebro possa explicar a consciência, e acrescenta que, se Dennett nega a consciência, ele não tem que dar explicações adicionais para explicá-la. Esse ponto de vista é identificado por Searle como “antimentalismo extremo” e não seria capaz de explicar as diferenças entre um ser consciente e um zumbi, que não tem quaisquer experiências conscientes, mas apenas comportamentos que se assemelham aos das pessoas que possuem essas experiências.

Em sua resposta, Dennett acusa Searle de simplificação do debate por estar adotando “intuições fundamentais” testadas pelo tempo, e diz que a menos que possamos rever essas

intuições o problema da consciência vai permanecer, objetando também que Searle não tem um programa de pesquisa, mas apenas um conjunto de verdades inspiradas por intuições enganosas.

Os dois se acusam mutuamente de estarem defendendo formas de “patologias intelectuais”. Quando toca no assunto da subjetividade consciente, Dennett diz que nenhuma teoria científica pode ser a respeito da consciência no sentido de Searle e que a perspectiva adotada por este leva a contradições e paradoxos.

A adoção de diferentes perspectivas tem levado a acusações mútuas de incompletude e ineficiência: Searle, por sua vez, afirma que Dennett acaba por negar as experiências conscientes e seus aspectos qualitativos, que seriam o principal objeto para uma teoria sobre a mente. Em resposta, Dennett acusa Searle de defender um “conjunto de verdades domésticas” contidas na tradição do pensamento ocidental (SEARLE, 1998, p.115-149).

A posição de Searle é bem peculiar e parece ser um projeto geral de resgate de alguns pontos triviais ignorados. Além do pressuposto realista e da defesa da teoria da verdade como correspondência, alguns pontos parecem sempre lembrados pelo senso-comum, como a indicação da qualidade das experiências, a primazia da semântica sobre a sintaxe, a crença na possibilidade de compreensão da realidade e a acusação de insanidade às teorias que não explicam os estados mentais enquanto estados mentais, mas reduzem-nos a algo como o comportamento ou as funções. Os estados mentais não são apenas comportamento e não podem ser estudados como uma questão da correlação de *inputs* e *outputs* ou como disposição para se comportar de determinada forma, como dizem respectivamente o behaviorismo metodológico e o behaviorismo lógico. Essas teorias desprezam, segundo Searle, as experiências qualitativas e acabam por deixar os fenômenos mentais de lado, desconsiderando que estes últimos causam o comportamento e que realmente são fenômenos internos e subjetivos da relação humana com o mundo.

Quanto ao funcionalismo, Searle também considera que as principais críticas são relativas ao desprezo pelas experiências qualitativas. O funcionalismo propõe explicar os estados mentais em termos das relações causais destes na totalidade do funcionamento de um sistema. Um estado mental é assim classificado porque ocupa uma função em suas relações causais com os outros estados mentais, com os estímulos recebidos pelo sistema e com o comportamento manifesto. O cérebro seria então um sistema causal em que duas ocorrências

diferentes de estados cerebrais seriam ocorrências do mesmo tipo de estado mental quando tivessem as mesmas relações causais com os estímulos de entrada, com os outros estados cerebrais/mentais e com o comportamento de saída correspondente (SEARLE, 1997, p. 63). Mas a explicação funcionalista não considera os *qualia* característicos de cada tipo de experiência, e Searle tenta demonstrar isso apresentando uma hipótese imaginária: uma parte da população poderia ter a experiência qualitativa que chamamos ver verde trocada para o que chamamos ver vermelho, e assim na percepção de um objeto percebido por *nós* como verde *eles* teriam a experiência do vermelho. *Eles*, apesar das experiências qualitativas diferentes, chamariam “ver verde” a experiência de um objeto que para *nós* seria chamado “ver vermelho”, e mesmo assim suas relações causais com o mundo seriam as mesmas que as nossas. Quando instadas a pegar um objeto verde estes pegariam o objeto correto, apesar de o perceberem de forma diferente da nossa (BLOCK E FODOR, 1972 ap. SEARLE, 1997, p. 65). A conclusão é que as relações causais não explicam um aspecto essencial da mente, as experiências qualitativas.

De fato, o pensamento de Searle parece ser uma tomada de posição do senso-comum com uma tentativa de união com o senso-científico, como identificado pela sua adoção da teoria da evolução das espécies e da teoria atômica da matéria na exigência de uma explicação geral de um só mundo onde “tudo se encaixa”. Sua posição lhe confere um aspecto original comparado aos estudos contemporâneos da mente: subjetividade e objetividade são conceitos exigidos na explicação de uma mesma realidade. Assim sua posição difere do materialismo de Paul e Patricia Churchland e do funcionalismo/behaviourismo de Daniel Dennett, pois põe propostas não como uma questão de redução ou negação dos estados mentais, mas de como iremos compreendê-los em uma explicação coerente com a totalidade do universo (SEARLE, 2000).

### **3.5 – Dennett *versus* Searle, Nagel, Jackson e Chalmers sobre a consciência**

Iremos explorar nesta seção as controvérsias entre Dennett e Searle, colocando ao seu lado filósofos que se assemelham em suas opiniões contra Dennett, como Thomas Nagel, Frank Jackson e David Chalmers. Mencionaremos alguns postulados teóricos ou

experimentos imaginários formulados por esses filósofos, visando entender suas posições quanto ao tema da consciência e dos *qualia*. Esta seção vai se servir das análises de Sofia Miguens na obra *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência* de (2002, p. 380-389) e poderia se chamar também *qualófono versus qualófilos*, devido à aversão de Dennett aos *qualia* e a análise dos últimos sobre o tema de uma forma mais ou menos crítica embora nunca depreciativa.

Segundo Miguens (2002, p. 380), os dois problemas em que recai a teoria dennettiana da consciência são 1 – saber como se sabe que se é consciente e 2 – saber o que se sabe quando se sabe que se é consciente. Seguindo os pressupostos da ausência de separação radical entre estados conscientes e estados inconscientes e o modelo dos esboços múltiplos em que a consciência está espalhada pelo cérebro, a resposta só pode ser continuista, isto é, não pode haver uma distinção radical entre conteúdo e consciência, isto é, entre a consciência e o resto do processamento de informações cerebral.

Dennett tenta, através de seu modelo e de seus pressupostos, afastar o epifenomenismo, o que tornaria a consciência ausente do circuito causal dos mecanismos cerebrais e, portanto, de qualquer modelo do funcionamento destes. A acusação de epifenomenismo pode rondar o modelo de Dennett, e a pesar a favor dessa acusação está o célebre Argumento do Conhecimento de Frank Jackson, formulado originalmente no artigo *Epiphenomenal Qualia* (1982). Dennett deve demonstrar que o argumento de Frank Jackson é absurdo, do contrário seu modelo e todas suas proposições sobre os *qualia* e a consciência iriam por água abaixo. O argumento consiste no seguinte:

Mary está fechada num quarto preto e branco, é educada por meio de livros a preto-e-branco e de aulas transmitidas numa televisão a preto-e-branco. Deste modo, aprende tudo o que há para conhecer sobre a natureza física do mundo. Conhece todos os factos físicos sobre nós e o nosso ambiente, num sentido lato de “físicos,” que inclui tudo em física, química e neurofisiologia *completas*, e tudo o que há para conhecer sobre os factos causais e relacionais que resultam de tudo isto, incluindo, claro, os papéis funcionais. Se o fisicismo [ou fisicalismo] for verdadeiro, Mary conhece tudo o que há para conhecer. Pois supor que não o conhece é supor que há mais para conhecer do que todo o facto físico, e isto é precisamente o que o fisicismo nega. Parece, contudo, que Mary não conhece tudo o que há para conhecer. Pois quando a deixam sair do quarto preto-e-branco ou lhe dão uma televisão a cores, aprenderá, digamos, como é ver algo vermelho. Isto é correctamente descrito como *aprendizagem* — Mary não dirá “pois.” Logo, o fisicismo é falso. Este é o argumento do conhecimento contra o fisicismo numa das suas versões. (JACKSON, 1986 in <http://criticanarede.com/mary.html>, Trad. Ricardo Miguel.)

Dennett considera que as intuições sobre os *qualia* através da experiência de ver cores invocadas pelo experimento imaginário de Jackson estão erradas. A suposição de que Mary aprenderia algo ao sair do quarto está errada e o pressuposto de que Mary tem todo o conhecimento sobre as causas físicas da visão de cor é inimaginável. É apenas possível imaginar que Mary tem todo o conhecimento atual sobre a neurofisiologia da cor. Dennett concorda com Jackson na afirmação de que Mary poderia aprender algo novo ao sair do quarto, mas o acusa de evitar explorar o que Mary poderia fazer ou reconhecer a partir do seu conhecimento neurofisiológico acerca da visão de cor. Mary poderia defrontar-se com um mundo novo e reconhecer propriedades que já poderia identificar através de seu aprendizado teórico. Assim:

Se se explorasse tal aspecto concluir-se-ia por exemplo que perante objetos Mary diria talvez “Isto é azul e é diferente disso, que é vermelho.” Ela fá-lo-ia a partir do seu conhecimento neurofisiológico, aplicado às suas próprias disposições reactivas perante tais objectos em situações concretas. Ter todo o conhecimento neurofisiológico significaria necessariamente conhecer os efeitos neuronais que o confronto com a propriedade “ser azul” provocaria. (MIGUENS, 2002, p. 381)

Para Dennett o caso do argumento do conhecimento de Frank Jackson é um caso ilustrativo do que ele chama em *Consciousness Explained* de “intuition pump” ou “tomar uma falha da imaginação por um *insight* acerca de necessidade”. Esse hábito de raciocínio consiste em trazer do senso comum ou da tradição filosófica intuições que parecem justificadas por eles, mas consistem na verdade em uma síndrome filosófica que traz concepções ou pré-concepções erradas sobre temas ainda não esclarecidos. No caso de Mary, ela não aprenderia nada, pois ela poderia usar seu conhecimento neurofisiológico sobre a visão de cores associado aos efeitos que os objetos coloridos têm sobre suas próprias disposições reativas para saber que o que está fazendo é ver cores.

O que Jackson pretende com o argumento do conhecimento sobre a neurocientista Mary é demonstrar que o fisicalismo é falso e favorecer o epifenomenismo, porque, de acordo com o experimento imaginário, além de toda a informação física sobre o que é ver cores, há também os *qualia* da experiência de ver cores. Para Dennett, o argumento contém intuições equivocadas e o epifenomenismo é absurdo, sendo que o último tem um parentesco muito próximo com os experimentos imaginários envolvendo os zumbis, que em geral separam a consciência do restante do processamento de informações cerebral, deixando os sujeitos dos

experimentos com meros atos semelhantes aos sujeitos conscientes embora sem experiências conscientes, admitindo-se assim que é possível imaginar-se a exclusão da consciência do circuito causal cérebro-mundo mantendo-o o mesmo. Dennett não considera que o epifenomenismo e os experimentos de pensamento com zumbis são de relevância para as Ciências Cognitivas e para o estudo da consciência, pois fazem parte de um conjunto de más concepções sobre a relação da consciência com o cérebro e com os *qualia* que supostamente se fazem presentes com ela. Somente é possível conceber os zumbis pressupondo-se o epifenomenismo: afastando-se essa hipótese como absurda, os zumbis funcionalmente complexos capazes de possuir estados informacionais reflexivos e estados mentais de segunda ordem seriam como nós.

No experimento do quarto chinês de Searle ocorre da mesma forma uma falha da imaginação que permite uma intuição errônea sobre as considerações envolvendo o experimento. Dennett afirma que Searle oculta o *insight* central das teorias materialistas que estudam a mente através da perspectiva de terceira pessoa, encobrindo que é possível interpretar mecanicamente o cérebro ou qualquer outro *hardware*. Seguindo em sua crítica, Dennett (1991, p. 406) afirma que a falta de detalhes sobre o funcionamento do quarto chinês conduz a falhas da imaginação, ou seja, não se sabe quais são as instruções que levariam o habitante do quarto a enviar respostas corretas para fora deste e qual o grau de complexidade necessário para que elas o habilitem a fazê-lo. A verdade é que um sistema com o nível de complexidade exigido por Searle teria meta-meta-conhecimento a respeito do seu próprio funcionamento e do mundo que o cerca, sendo que a imaginação detalhada deste sistema impediria a intuição de Searle de que falta semântica e compreensão para o sistema. Dessa forma, qualquer sistema funcionalmente complexo com as capacidades do quarto-chinês seria consciente, não sendo estendida a ele a acusação de que um *software* relativamente simples não possui compreensão e apenas obedece a regras. O argumento do quarto-chinês, assim como o argumento do conhecimento da cientista Mary, só persuade àqueles que não observam os detalhes da situação e os preenchem com intuições resultantes de falhas ou incompletudes da imaginação.

Em relação ao questionamento de Thomas Nagel sobre o que é ser um morcego<sup>31</sup>, que é notavelmente tomado como critério sobre o que é sentir-se como algo e ao mesmo tempo

---

<sup>31</sup> No artigo “Como é ser um morcego?”, escrito em 1974, o filósofo norte-americano Thomas Nagel discute sobre o fisicalismo e coloca o problema mente-corpo. Nesse artigo, Thomas Nagel utiliza um morcego como

suportando a separação entre a fisiologia e a fenomenologia de um sistema, Dennett considera falsa a suposição de que o conhecimento através da perspectiva de terceira pessoa não possa nos dizer nada sobre como é ser algo/alguém. O próprio conhecimento de Nagel sobre como pode ser diferente ser um morcego baseia-se na ecolocalização e na fisiologia destes animais. O modelo dos esboços múltiplos pretende preencher esse vácuo entre fisiologia e fenomenologia, vendo a consciência através de uma superveniência lógica aos funcionamentos organicamente complexos do sistema, sendo que uma máquina virtual que gerasse esses tipos de funcionamento tornaria o organismo consciente.

Embora em *Consciousness Explained*, obra em que formula o modelo dos esboços múltiplos e a tese da consciência como fruto da implementação de uma máquina virtual no cérebro, Dennett não traga tantos argumentos sobre a subjetividade da consciência e sua relação sobre como é ser alguma coisa como um sujeito consciente, há também implícita uma metafísica descritiva sobre a consciência que almeja explicar seu lugar no cérebro, no mundo e sua relação com capacidades não-conscientes. De acordo com Sofia Miguens (2002, p. 385), no modelo dos esboços múltiplos não estão em jogo apenas questões epistemológicas relativas à incorrigibilidade e questões ontológicas a respeito da distinção entre veículo da representação e aquilo que é representado: além disso, o modelo dennettiano representa a defesa de uma posição fisicalista funcionalista e uma proposta da superveniência lógica da consciência.

Nessa empreitada de vincular a consciência à fisiologia do cérebro e, mais do que isso, à organização funcional do cérebro, Dennett afirma que não há muito mais o que explicar a não ser as propriedades reativas relativas à consciência. Vinculando sua explicação às propriedades reativas e ao conteúdo, Dennett elabora uma espécie de *continuismo*.

---

"cobaia" para levantar o seu "arcabouço" teórico sobre os mistérios da consciência e a relação mente-corpo. Nagel levanta algumas indagações sobre a relação objetividade/subjetividade, questiona sobre as condições físicas e/ou mentais que dá a um ser as experiências particulares e singulares. Nagel considera que a constituição física do morcego, como por exemplo seu "sonar" não deve ser fisicamente nem operacionalmente semelhante aos sentidos humanos. Com isso, um morcego pode ter experiências únicas em relação aos humanos. Segundo Nagel, a nossa experiência advém da nossa constituição física que fornece o material básico para a nossa imaginação. Assim, a abrangência da nossa imaginação é limitada pelas nossas experiências. Com isso, abre a possibilidade de pensar que existem "coisas" e "fenômenos" com os quais nossa constituição física e mental não nos permite tomar conhecimento. No artigo, Nagel conclui que, sem dúvida, é possível a um ser humano acreditar que há fatos para a representação ou a compreensão dos quais os humanos nunca possuirão os conceitos necessários. Porque e/ou como isso acontece? Não sabemos. Nagel não deixa claro isso. Apenas explicita e/ou levanta questões sobre o assunto. Thomas Nagel convida-nos a "debruçar" sobre o problema geral da objetividade e subjetividade e elucidar as questões que daí decorrem. (Fonte: <http://pt.shvoong.com/humanities/503780-como-%C3%A9-ser-um-morcego/>. Data de acesso: 27/01/2012.)

Ao contrário de autores com David Chalmers e Frank Jackson, para Miguens Dennett não considera necessária a postulação de um “primitivo bruto” para a consciência, pois ela pode ser vista em seu modelo como experiências-como-juízos ou conteúdos vagando pelo cérebro esperando para serem idiomatizados. No modelo dos esboços múltiplos, os conteúdos se tornam conscientes quando são constituídos em narrativas pela máquina joyceana, sendo que mesmo um esboço de um conteúdo pode tornar-se parte de uma narrativa contínua apresentada de forma serial. Não há nenhuma propriedade mágica sobreposta a esses conteúdos quando ou para que eles se tornem conscientes, sendo que uma aparição fenomenal pode ser equivalente a um juízo sobre um conteúdo de experiência, levando ao referido continuísmo entre o perceber e a consciência. Um “primitivo bruto” para a consciência só seria justificável com uma separação ontológica entre consciência e não-consciência, mas o modelo de Dennett constitui uma proposta para que se apague essa separação, pois ela só poderia resultar em uma explicação circular da consciência que se explicasse a partir de si mesma sem sua exigida ligação como processamentos não-conscientes de conteúdos. A realidade é que o modelo de Dennett acaba vinculando a consciência com o apercebimento-de, o que pode provocar a acusação de que não passamos de zumbis, pois estes podem ter propriedades reativas despertadas em interação com o ambiente que comportamentalmente equivalem à manipulação de conteúdos, sem as propriedades subjetivas conscientes que constituem os *qualia*.

Pode-se acusar que o modelo de Dennett elimina os *qualia*, mas não que elimina a subjetividade. A unidade, a centralidade e o auto-apercebimento são explicados dentro deste modelo. (MIGUENS, 2002, p. 386) O que é banido são propriedades equivalentes a um sentir-se ser comum a todas as criaturas tão diferentes entre si, uma espécie de *qualia* genérico. Essa forma de sentir-se teria como identificação o *what-it-is-like* de Nagel<sup>32</sup>, embora este traga justamente a idéia da diferença do sentir-se ser. Dennett não exclui a primeira pessoa do mundo, dando presença a esta na forma do apercebimento do sujeito, apesar de considerar que a consciência fenomenal não poderia ser esclarecida com base nos *qualia* como princípio epistemológico e com a descontinuidade entre a consciência e o resto do mundo não-consciente.

---

<sup>32</sup> O questionamento sobre como seria ser um morcego mencionado acima.

A questão entre o absolutismo da terceira pessoa de Dennett e o fundamentalismo da consciência de Searle, Chalmers, Nagel e Jackson (MIGUENS, 2002, p.387) envolve em grande parte os pressupostos e os argumentos implícitos nestas diferentes visões. Por um lado, as conclusões de Dennett só podem ser aceitas se aceitarmos antes sua análise conceitual das experiências conscientes em termos de funções, disposições e juízos e a categorização do epifenomenismo como absurdo. Por outro lado, alguns autores, como Frank Jackson quando ainda era defensor do argumento do conhecimento, consideram o epifenomenismo a posição correta quanto à consciência. O choque de intuições sobre como a consciência deve ser estudada conduz a acusações mútuas de absurdo que obviamente não é considerado como tal pelos defensores das teorias.

De acordo com o modelo de Dennett, a fenomenologia da consciência não é senão apercebimento, fixação de conteúdos e juízos. De acordo com os fundamentalistas da consciência, esta se impõe por si própria e, portanto, não pode ser introduzida nos termos de outra coisa. Dennett pede a Chalmers (CHALMERS, 1997, p. 385 *apud* MIGUENS, 2002, p. 388) evidências para que se postulem experiências conscientes, mas para Chalmers elas não são postuladas para explicar outros fenômenos, mas são fenômenos por direito, que devem ser explicadas por si próprias. Ainda de acordo com Chalmers, se a consciência não pode ser explicada por si própria, ela deve ser considerada irreduzível assim como as entidades do espaço e do tempo na física, justamente porque estas são consideradas sem evidências auxiliares. Assim como a evidência do espaço e do tempo é espacial e temporal a evidência das experiências conscientes é experiencial do início ao fim.

Em suma, o modelo dos esboços múltiplos é um modelo cognitivo sobre a consciência que realiza uma espécie de *intencionalização* da consciência e uma intelectualização da fenomenologia. Apesar do ataque ao teatro cartesiano, Sofia Miguens considera que a noção de um centro funcional para a consciência ainda não é totalmente descartada (2002, p. 388) no modelo de Dennett, sendo compatível com o processamento paralelo distribuído e a noção de sociedade de agentes. Não consideramos essa noção necessária devido ao preenchimento da explicação das narrativas conscientes pela máquina virtual joyceana implementada no cérebro. As narrativas podem explicar os trechos de experiências conscientes, sem necessidade de uma integração funcional ou temporariamente localizada, desvinculando-se assim de algum resquício de cartesianismo.

Enquanto teoria da consciência, o modelo dos esboços múltiplos, junto ao postulado da mente como pandemônio e a tese da máquina joyceana implantada no cérebro, não é eliminativista acerca da consciência, sendo que o eliminativismo limita-se aos *qualia* como vistos pela tradição filosófica, contendo as características da incorrigibilidade, auto-acesso, diferença ontológica etc. A subjetividade da consciência é explicada, principalmente em *Consciousness Explained*, através da superveniência lógica desta em relação a processos não-conscientes, ou, mais concretamente, através da construção de narrativas seriais a partir dos esboços múltiplos construídos graças ao processamento paralelo distribuído realizado no cérebro. Miguens (2002) finaliza apontando que a explicação dennettiana não é apenas uma investigação da correspondência entre a fisiologia funcional e a fenomenologia, mas também uma metafísica fisicalista e funcionalista sobre o lugar da consciência no mundo. Por fim, a postura de Dennett é uma negação do abismo ontológico entre consciência e não-consciência, sendo que o seu caso com outros filósofos é uma discussão sobre o que é possível imaginar, sendo impossível em seu modelo imaginar pessoas manipulando competentemente signos chineses desconhecendo o idioma, espectros invertidos, zumbis ou Mary aprendendo algo novo ao ver um tomate.

### **3.6 – A consciência segundo Dennett após *Consciousness Explained***

Ao contrário do aconteceu desde *Content and Consciousness* (1969) até *Consciousness Explained* (1991), a visão de Dennett sobre a consciência não vem mudando desde então, pelo menos até suas últimas obras sobre o assunto, como *Sweet Dreams* (2005) e *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language* (2007, obra publicada junto a outros autores). Com o avanço de novas tecnologias e novos experimentos, Dennett tem coletado novos dados que ajudam a reforçar e esclarecer sua teoria da consciência.

Em *Brainchildren* (1998), o autor se dedica a responder algumas críticas ao seu modelo dos esboços múltiplos (DENNETT, p. 131), formulado em *Consciousness Explained*. Em particular, ao eliminativismo ou negacionismo sobre a consciência, Dennett oferece alguns esclarecimentos, já que foi acusado, entre outros, por John Searle (1997) de negar a consciência enquanto parecia explicá-la. Dennett inicialmente diz que a consciência não deve

se passar em alguma extremidade do corpo que seja responsável por receber algum sentido, mas seja como for que ela acontece, deve acontecer após os estímulos recebidos. Seguindo na defesa de seu modelo dos esboços múltiplos, Dennett menciona que, depois do teatro cartesiano ser desmantelado, o  $\pm$ fluxo da consciência $\pm$  tem que ser transferido para outro lugar, que no caso deste modelo seria o cérebro todo e não apenas um local específico. Mas o processamento de informações distribuído no cérebro e a formação de esboços por setores especializados ainda se depara com algumas questões sobre a consciência.

Uma das questões é que se, de acordo com seu modelo, há diversas micro-manipulações no cérebro, como podemos não ter distúrbios com várias correntes de consciência presentes formando assim uma experiência subjetiva “caleidoscópica”? Mas se estas micro-manipulações realizadas pelos demônios no pandemônio mental não são necessariamente conscientes, o que diferenciaria uma micro-manipulação não-consciente de uma micro-manipulação consciente, ou seja, que propriedade mágica daria a elas sua consciência? Ainda sobre as micro-manipulações, se estas podem ocorrer fora de ordem em meio à corrente de manipulação de informações paralela do cérebro, qual mecanismo as unifica e as torna coerentes em uma narrativa?

Dennett responde a estas questões reafirmando seu modelo:

A criação da experiência consciente não é um processo em lotes, mas um processo contínuo. As micro-manipulações têm que interagir. Uma micro-manipulação, como uma espécie de julgamento ou decisão, não pode apenas ser inscrita no cérebro de forma isolada, tem que ter as suas consequências – para guiar a ação e moldar mais micro-julgamentos feitos “à sua luz”, criando fragmentos maiores do que chamamos de narrativas. No entanto, isso é realizado através de casos específicos, sendo que a interação de micro-manipulações tem o efeito que um mínimo de coerência seja mantida, com elementos discrepantes caindo fora da disputa, não sendo necessária a assistência de um Julgador Central. Porque não há nenhum Julgador Central, não há nenhum processo adicional de ser apreciado-em-consciência, de modo que a questão sobre exatamente quando um elemento particular foi conscientemente (em oposição a inconscientemente) tomado não admite nenhuma resposta não-arbitrária.<sup>33</sup> (DENNETT, 1998, p. 134, tradução nossa)

---

<sup>33</sup> The creation of conscious experience is not a batch process but a continuous process. The micro-takings have to interact. A micro-taking, as a sort of judgment or decision, can't just be inscribed in the brain in isolation; it has to have its consequences – for guiding action and modulating further micro-judgments made “in its light,” creating larger fragments of what we call narrative. However it is accomplished in particular cases, the interaction of micro-takings has the effect that a modicum of coherence is maintained, with discrepant elements dropping out of contention, and without the assistance of a Master Judge. Because there is no Master Judge, there is no further process of being-appreciated-in-consciousness, so the question of exactly when a particular element was consciously (as opposed to unconsciously) taken admits no nonarbitrary answer. (DENNETT, 1998, p. 134)

Dennett continua afirmando que dentro deste modelo não há como se afirmar um momento certo em que um conteúdo se torna consciente, assim como não se pode afirmar a que momento o império britânico soube da assinatura do cessar-fogo na guerra de 1812. O império britânico não é nada mais do que o conjunto de instituições, burocracias e indivíduos que o constituem e nada acima disso. O momento correto não pode ser afirmado a não ser arbitrariamente ou aproximadamente, como uma data aproximada entre 24 de dezembro de 1814 e meados de janeiro de 1815. A consciência também é formada pelo conjunto de processos que ocorrem no cérebro e nada além deles, sendo que os candidatos para a classificação temporal dos conteúdos conscientes carecem de detalhes e são bastante gerais, como o domínio temporário no córtex cerebral. Dennett afirma seu realismo a respeito da consciência, mas alerta que uma busca do limite temporal da consciência é fruto de más concepções sobre a mente, de forma que não há como saber se estamos verdadeiramente relembrando uma falsa experiência ou falsamente relembrando uma verdadeira experiência (a distinção dennettiana entre experiência perceptual orwelliana ou stalinesca). Apesar de enfrentar as controvérsias sobre as implicações do seu modelo, não há eliminativismo ou antirrealismo sobre a consciência, pois

Experiências conscientes são eventos reais no tempo e no espaço, também reais, do cérebro, sendo conseqüentemente cronometráveis e localizáveis dentro dos limites de precisão dos fenômenos de seu tipo. (DENNETT, 1998, p. 135)<sup>34</sup>

Prosseguindo com as implicações do seu modelo, Dennett afirma que não há distinção exata entre *consciência* e *memória*, e que os processos de micro-manipulação no cérebro realizando revisões e interpretações de conteúdos não constituem uma “ponte” para o fluxo da consciência. Por estar envolta nas tarefas de “manipulação” de conteúdos, a consciência é mais bem vista como uma ***celebridade cerebral***. Aqui a distinção entre a verdadeira fama e a falsa fama televisiva é ilustrativa. Dennett afirma que a consciência é mais parecida com a fama do que com a televisão, pois já estamos em uma época em que o poder da mídia pode tornar qualquer um famoso instantaneamente por uma breve aparição, isto é, qualquer pessoa pode aparecer na televisão e ter seus quinze minutos de fama. No entanto, essa não é a

---

<sup>34</sup> Conscious experiences are real events occurring in the real time and space of the brain, and hence they are clockable and locatable within the appropriate limits of precision for real phenomena of their type.

verdadeira fama, pois ela desaparece na memória coletiva de forma tão rápida quanto apareceu, e temos exemplos diários desta forma passageira de “fama”, em participantes temporários de *reality shows*, em reportagens em que são dados ao falante alguns poucos minutos para determinado discurso ou para anúncio de um novo remédio, por exemplo. Na maior parte dos casos nenhuma dessas pessoas se torna uma celebridade (pelo menos devido a estas aparições tomadas por si), assim como alguns conteúdos no cérebro não chegam a se tornar uma verdadeira **celebridade cerebral**, pois os conteúdos conscientes são aqueles que perseveram e monopolizam recursos tempo bastante para realizar certos efeitos sobre a memória e o controle do comportamento (DENNETT, 1998, pp. 137-138). Dessa forma, existirão muito mais conteúdos perdedores do que vencedores e só a vitória tornará um conteúdo consciente.

Considerando a *fama instantânea* uma contradição em termos e o status da consciência no cérebro como análogo à “verdadeira fama” em sociedades contemporâneas, Dennett sustenta que não há propriedade mágica que se agarre a alguns conteúdos e os torne conscientes instantaneamente, assim como não há um momento mágico em que uma pessoa se torna famosa. Os dois atributos são conseguidos através dos efeitos e das interações, respectivamente, com os demais processos cerebrais ou com os demais processos sociais (mídia, projeção, interesse do público etc). Durante algum tempo, as neurociências propuseram as oscilações de 40 hertz como um possível candidato a esta propriedade correlata à consciência, mas Dennett discorda e vê alguns problemas com o que realmente está sendo proposto:

Se Crick e Koch são levados a propor um mecanismo para garantir celebridade cerebral - o mecanismo subjacente pelo qual alguns conteúdos ganham e outros perdem na competição - então eles não estão oferecendo uma visão rival, mas apenas especificando detalhes que deixei em branco no meu esboço. Ignore os problemas e suponhamos que eles estão certos (afinal, eu adoraria ter uma explanação dos mecanismos detalhados). Observe que é logicamente impossível para um mecanismo de oscilações de 40 hertz resolver questões temporais lançadas abaixo do mínimo de dois pulsos a cada 25 milissegundos, de modo que qualquer modelo de competição-por-frequência plausível certamente exigiria mais tempo - movendo-nos inexoravelmente para uma janela de indeterminação do tipo que eu postulei: várias centenas de milissegundos. Alternativamente, se [supõe-se que] Crick e Koch estão reivindicando que a frequência de 40 hertz *causa uma subsequente mudança de estado* (que poderia ser uma transdução instantânea em algum meio novo, por exemplo), então [isso] é simplesmente insistir no conceito de consciência que eu estou desafiando - o conceito que sustenta que a

consciência exige a entrada em um "círculo encantado".<sup>35</sup> (DENNETT, 1998, p. 138, tradução nossa)

Continuando a reafirmar consequências do seu modelo, Dennett permanece criticando a noção de *qualia* tal como usada na tradição filosófica. Não há nada “dentro” do cérebro que corresponda às propriedades qualitativas que entendemos por *qualia*. O que há, segundo ele, são disposições reativas resultantes de processos cerebrais que nos fazem comportar de acordo com as cores que existem no mundo e nos capacitam a dizer que há algo azul ou vermelho, a nós seres que possuímos uma linguagem verbal. Mas se nos comportamos em relação às cores, elas realmente existem no mundo? O que elas são? Nesse ponto Dennett remete à clássica discussão em torno às propriedades primárias e propriedades secundárias mencionadas por John Locke (DENNETT, 1998, PP. 142-144). As propriedades primárias são aquelas que recebemos por influência direta dos objetos, tais como extensão, peso e figura. As propriedades secundárias derivam destas propriedades primárias e apenas se configuram em relação às disposições das mentes. As cores seriam uma destas propriedades secundárias e é considerado pela ciência que estas são fruto da reflexão de ondas de acordo com a superfície física dos objetos. Mas não se conclui do fato de que as cores são derivadas de propriedades primárias de objetos que o seu verdadeiro lugar seria no cérebro? Não há nada *no* cérebro que seja azul ou vermelho. Os *qualia* das cores seriam propriedades reflexivas dos objetos que são interpretadas pela multiplicidade do processamento de informação cerebral, sendo que não há nenhuma propriedade qualitativa intrínseca que equivalha a como elas nos parecem e disso se concluiria, segundo Dennett, que uma propriedade qualitativa intrinsecamente consciente é um mito.

Não haveria cores se não houvesse observadores para percebê-las, e da mesma forma que só faz sentido perguntar “qual cor” em relação a um sistema visual específico, não se

---

<sup>35</sup> If Crick and Koch are taken to be proposing a mechanism for *securing cerebral celebrity* – the underlying mechanism by which some contents win and others lose in competition – then they are not offering a rival view, but merely specifying details I left blank in my sketch. Ignore problems and suppose they are right (I would love to have an account of detailed mechanisms, after all). Notice that it is logically impossible for a 40-hertz oscillation mechanism to resolve temporal onset questions below the two-pulse minimum of 25 milliseconds, and any plausible competition-for-entrainment model would surely require more time – moving us inexorably into a window of indeterminacy of the size I postulated: several hundred milliseconds. Alternatively, if [is supposed that] Crick and Koch are claiming that 40-hertz entrainment *causes a subsequent state-change* (which could be an instantaneous transduction into some new medium, for instance), then [it] is simply insisting on the very concept of consciousness I am challenging – that consciousness requires entrance into a “charmed circle”. (DENNETT, 1998, p. 138)

pode perguntar que qualidade corresponde à cor no cérebro. Assim, de certa forma, as cores existem no mundo independente de um observador como propriedades primárias de objetos, mas a “qualidade” das cores só pode ser questionada quando essas propriedades primárias despertam as disposições reativas de um sistema cognitivo com algum tipo de capacidade visual específica. Dessa forma, as qualidades do infravermelho ou da radiação ultravioleta não são visíveis dentro do espectro humano de cores, mas poderiam ser para outros tipos de sistemas visuais, além do que isso nos faz tentar uma arriscada analogia com tipos de *qualia* que se fazem presentes em outras sensações, como por exemplo, a da dor. Poderiam existir tipos de propriedades primárias relacionadas a um tipo de dor para a qual não seríamos sensíveis, ou seja, um tipo de ultrador que não despertaria nossas disposições reativas.

A negação de uma propriedade além das disposições cerebrais reativas para os *qualia* pode parecer estranha quando nos imaginamos capazes de introspectivamente comparar cores através da imaginação e decidir, por exemplo, se o vermelho da estrela soviética é mais vermelho que o vermelho da roupa do papai Noel. Nossos “olhos da mente” podem seguramente asseverar juízos sobre cores, mas outros mecanismos também o fariam, e para tentar esclarecer isso Dennett propõe um possível robô exercendo a tarefa:

...nosso robô, com uma câmera de TV alimentando seu sinal em um tipo de sistema CAD de cores, o qual digitaliza a imagem codificando em cores cada quadro. Nenhuma informação é perdida. Ir ao digital do analógico simplesmente garante grande fidelidade (como no caso dos CDs) e facilita a explanação no experimento imaginário. Vamos supor que o computador pode discriminar 1024 cores, numeradas de 0 a 1023 (ou em código binário, 0000000000 a 1111111111). Também códigos de saturação para cada número entre 0 (preto) e 15 (branco). Cada valor destas três variáveis é associado com uma tonalidade especial, intensidade e brilho, e para adicionar um toque humano, nós podemos imaginar as cores sendo associadas aos números não em uma ordem arranjada, mas no tipo particular de ordem que a visão humana proveria, com seus sensores vermelho-verde-azul (RGB) na retina, alimentando-se em um sistema de processos oponentes (o qual nos daria as cores complementares das imagens consecutivas).<sup>36</sup> (DENNETT, 1998, p. 148-149, tradução nossa)

---

<sup>36</sup> ...our robot, with a color TV camera feeding its signal into a sort of color CAD system, which digitizes the images, color coding each frame. No information is lost. Going to digital from analog simply makes for greater fidelity (as in the case of compact discs), and ease of explanation in the thought experiment. Let's suppose the computer can discriminate 1024 colors, numbered from 0 from 1023 (or in binary, from 0000000000 to 1111111111). It also codes, for every number, a saturation number between 0 (black) and 15 (white). Every value of these three variables is associated with a particular hue, intensity, and brightness, and to add a human touch, we can imagine the colors being assigned numbers not just in a orderly fashion, but in the particular sort of order that human color vision would provide, with its red-green-blue (RGB) sensors in the retina, feeding into a an opponent-process system (which gives us the “complementary colors” of afterimages). (DENNETT, 1998, p. 148-149)

O que Dennett quer dizer com a exemplificação do robô é que o sistema possibilitaria algumas comparações entre cores, apresentando diante de sua câmera, por exemplo, a cor vermelha da bandeira americana e pedindo que a comparasse com o vermelho da roupa vestida pelo papai Noel. O robô viria a buscar em sua memória o vermelho correspondente ao pedido, surgindo dessa forma alguns efeitos psicofísicos através da subtração do número correspondente a uma cor do número correspondente a outra. Estamos ignorando muitos detalhes aqui, mas para Dennett ainda não foi mostrado que há alguma propriedade a mais necessária para a análise das cores pelo robô e que seu procedimento difere do nosso.

Os experimentos imaginários também ajudam Dennett, assim como Searle, a esclarecer algumas proposições em suas teorias. Se, por exemplo, se invertessem os números correspondentes aos *qualia* no robô, teríamos uma espécie de inversão do espectro, com o robô relacionado cores vistas a números de cores diferentes do registrados em sua memória. Porém, se mudarmos também os números registrados na memória, o robô se comportaria da mesma forma, apenas associando números diferentes do passado para classificar as cores, isto é, seria uma réplica funcional. Isto traz problemas quanto à relação das funções mentais com as experiências conscientes, pois se postularmos experiências relacionadas a estas funções, várias delas podem estar relacionadas a uma experiência, que pode ser, por exemplo, a de ver amarelo, resultando em uma inevitável alternativa dualista. Mas essa idéia da inversão do espectro de cores só funciona se houver uma central para a qual os efeitos da cor se dirijam. Se, do contrário, os diversos efeitos dos dados colhidos pela câmera interagem com a memória e com o comportamento em um processo em que não há um único número para cada cor, mas são utilizados diferentes sistemas codificadores? A idéia de inversão dos *qualia* das cores se torna indefinida pelo sistema, exatamente a mesma situação que existe com a percepção humana.

Através deste experimento imaginário, Dennett tenta refutar a noção de *qualia* usada na tradição filosófica e que parece estar presente quando se pensa na possibilidade de um espectro invertido. Além disso, em seu livro *Sweet Dreams* (2005), ele propõe uma curiosa noção para os sonhos, entendidos algumas vezes como um tipo de experiência consciente, como o faz Searle. Para Dennett os sonhos são, na verdade, reinterpretções de disposições reativas ou ocorrências neurofisiológicas que temos e que ocorreram em momentos anteriores

---

e não são, necessariamente, conscientes. Quando nos lembramos de um sonho, estamos interpretando processos cerebrais em um momento que pode ser a transição do sono para a vigília (momento em que acordamos). Apesar de acharmos a noção de Dennett de que os sonhos são eventos de fronteira entre o sono e a vigília extremamente improvável também parece intuitivamente difícil concordar com a asserção de Searle de que os sonhos são conscientes. O que podemos concluir com as rejeições à visão tradicional da idéia de sonhos e também à possibilidade do espectro invertido é a negação categórica da concepção dos *qualia* trazida pela tradição filosófica, mas não da consciência. O que Dennett nega é o acesso privilegiado, a incorribilidade, a centralidade e o recurso a propriedades privadas inefáveis associadas aos *qualia*. Assim, de acordo com Dennett:

Desde que "*qualia*" é um jargão filosófico, não uma palavra cotidiana, eu penso que é apropriado usá-la no sentido "controverso" que a maioria dos filósofos têm favorecido. Nesse sentido, não há *qualia*. Não há outro sentido que tenha um significado claro e consensual, então eu tenho recomendado o abandono da palavra, mas parece que perdi a batalha.<sup>37</sup> (DENNETT, 1995, tradução nossa)

---

<sup>37</sup> Since "qualia" is a bit of philosophers' jargon, not an everyday word, I think it is appropriate to use it in a "contentious" sense that most philosophers have favored. In that sense, there are no *qualia*. There is no other sense that has a clear and agreed-upon meaning, so I have recommended abandoning the word, but I seem to have lost that battle. (DENNETT, 1995)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Trata-se ainda de uma tarefa eminentemente actual, que o olho humano começa apenas a entrever, a de se incorporar o saber, de o tornar instintivo no homem; uma tarefa de que só se dão conta aqueles que compreenderam que até aqui o homem só incorporou o erro, que toda a nossa consciência se relaciona com ele.*  
(Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*)

Iremos nesta seção expor nossas últimas palavras a respeito deste estudo sobre a consciência tal como vista pelos filósofos John Searle e Daniel Dennett. Tentaremos mostrar em que aspectos cada proposta de pesquisa possui mais fertilidade para os futuros estudos sobre a consciência e a mente em geral, não sendo nosso objetivo um parecer definitivo sobre o tema, tendo em vista que a consciência se tornou um dos mais controversos e obscuros temas na atualidade das pesquisas da Filosofia da Mente e das Ciências Cognitivas em Geral.

Nossa maior dificuldade é esclarecermos quais aspectos consideramos equivocados ou não nas filosofias da mente de Searle e Dennett sem emitirmos uma opinião categórica sobre qualquer uma das perspectivas em geral. Essas considerações serão uma mescla de alguns pontos das duas perspectivas para o estudo da consciência visando uma classificação geral sobre propostas mais ou menos adequadas.

Nossa conclusão é a de que não é necessário descartar uma visão em sua totalidade, mas submeter suas propostas a rigorosos critérios que investigam sua coerência juntamente à análise de suas evidências. Apesar de não tomarmos partido da teoria da consciência de Searle ou da Dennett, oferecemos um parecer geral resultante de nossos estudos em que se obteve uma visão panorâmica e relacionada das duas teorias da consciência contidas em duas filosofias da mente bastante diferentes e, por assim dizer, opostas, considerando a possibilidade de conciliação destas.

Em geral, consideramos as propostas de Daniel Dennett para o estudo da consciência mais ricas e mais férteis, tanto pela grande quantidade de prolongamentos de sua pesquisa, quanto pelo diálogo que promove com as Ciências Cognitivas. Entretanto, sua visão da consciência, principalmente em relação aos aspectos qualitativos de primeira pessoa, peca pela radicalidade, nos sendo preferível a visão de Searle sobre os *qualia*. Não concordamos

com Searle na acusação de que Dennett nega a consciência, porém uma visão menos revisionista sobre a consciência poderia ser adequada ao seu modelo de modo a incluir aspectos qualitativos de primeira pessoa. Não é necessária a eliminação ou negação dos *qualia*, embora estes possam ser inacessíveis à perspectiva de terceira pessoa e possam não ser claramente elucidados a partir de dados neurofisiológicos, como em uma moeda em que não se pode ver ao mesmo tempo os dois lados.

Assim, o lado da subjetividade estaria sempre presente junto do lado da objetividade, embora não tenhamos acesso epistemológico simultâneo aos dois lados. Não estamos propondo aqui nenhuma espécie de dualismo ontológico, apesar de não negarmos alguma espécie de dualidade epistemológica resultante de dois níveis de análise diversos. Quando à ontologia, uma teoria da identidade ocorrência-ocorrência (*token-token identity*) em sentido fraco não nos parece inadequada para explicar a presença da subjetividade no estudo científico da consciência. Os *qualia* de fato parecem existir, mas *tal como nos aparecem* podem ser mera ilusão quanto à nossa interpretação sobre eles em primeira pessoa através de qualquer método como a introspecção, ilusão esta decorrente da manipulação de informações neurofuncional a ser explicada pela perspectiva de terceira pessoa.

Concordamos com as conclusões de Searle contra a Inteligência artificial forte, embora o argumento contido no experimento imaginário do quarto-chinês não seja a razão de nossa concordância devido às falhas já apontadas nesse argumento. De um lado, somente sintaxes implementadas através de programas não parecem suficientes para produzir a apreensão de significados, isto é, capacidades de mentes, mas, por outro lado, o quarto-chinês só funcionaria da forma exigida por Searle se tivesse o substrato físico adequado.

O funcionalismo na sua versão usada pela IA forte deve ser revisto em favor de um funcionalismo “mitigado” que considere os *hardwares* a serem implementados e os poderes causais possibilitados pela fisiologia do cérebro e do restante do sistema nervoso. Dessa forma, o funcionalismo e as neurociências poderão caminhar em uma cruzada interdisciplinar que almeje esclarecer como a consciência é realizada pelo cérebro. Paul Thagard oferece uma proposta deste tipo em seu livro *Mente: Introdução à Ciência Cognitiva* (1998, p. 150), sugerindo que as emoções podem ser um caminho para a interação de uma visão biológica das estruturas cerebrais com outros tipos de visões computacionais-representacionais da mente. Isso aconteceria porque os fundamentos das emoções são mais bem entendidos do ponto de

vista biológico, sendo necessário, devido à dificuldade do tema da consciência, focar aspectos particulares das sensações relativos às experiências conscientes.

Abaixo segue uma versão simplificada das posições defendidas por Searle e Dennett entre outros autores, em que consideramos como materialistas as teorias que apóiam seus estudos na materialidade do cérebro, excluindo assim o dualismo e o funcionalismo (contrariamente à classificação de Searle já exposta em que está incluído também o funcionalismo e a inteligência artificial no que ele chama de “materialismo contemporâneo”):

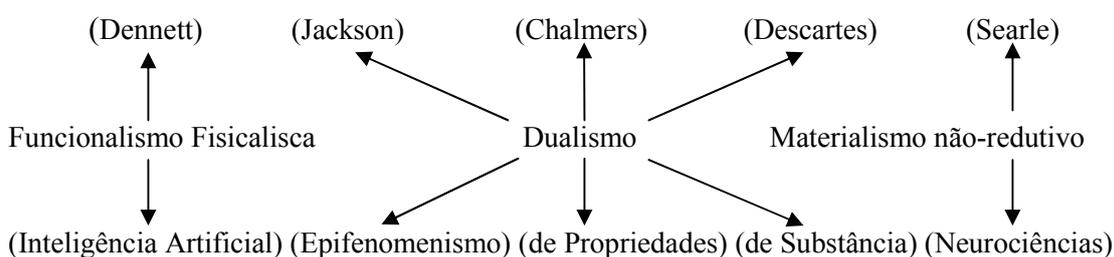


Diagrama 2: Classificação de diferentes posições na Filosofia da Mente Contemporânea.

A versão fisicalista do funcionalismo defendida na Filosofia da Mente de Dennett rejeita os pressupostos sobre a causalidade cerebral colocados por Searle. Ao ressaltar de forma tão efetiva as funções, em detrimento do material específico do cérebro, Dennett recai em um aparente desvio de seu naturalismo, representado pela efusiva adoção do evolucionismo (essa aparente contradição parece aliviada na proposição de Dennett de que biologia é engenharia) (DENNETT, 1995, p. 194). O mais curioso é que tanto Dennett quanto Searle consideram a teoria da evolução pressuposto para suas propostas, mas chegam a usos completamente diferentes do naturalismo inspirado por esta teoria. Essa discordância acontece porque Searle considera as interpretações “finalistas” ou “teleológicas” da teoria da evolução uma caricatura do pensamento de Darwin, desconsiderando qualquer tipo de intencionalização ou direção para um fim. Em particular ele dirige essa crítica ao conceito de “memes” usado por Dennett e Dawkins, dizendo que este conceito já pressupõe características mentais como a intencionalidade e a teleologia, sendo, portanto, falsa a analogia com os genes que atuam através de forças brutas e cegas (SEARLE, 1997, p. 105). Dennett, ao contrário, considera que uma visão retrospectiva dos processos evolucionários pode considerar seus resultados em um percurso específico.

A nosso ver, as especificidades material e organizacional do cérebro são de suma importância para a realização dos fenômenos mentais, embora os processos realizados na estrutura cerebral só possam ser entendidos através de suas funções, tendo como pano de fundo uma teoria sobre este funcionamento. Dessa maneira, embora não consideremos as visões de Searle e Dennett conciliáveis e muito menos suas perspectivas sobre os vários aspectos da mente compatíveis, apoiamos a adoção de uma versão mais fraca do funcionalismo apoiada pelo estudo da especificidade material e organizacional do cérebro feito pelas neurociências.

Adicionalmente a estes apontamentos, temos que considerar alguns problemas com as teorias de Dennett e Searle. Em relação à adoção por Dennett da teoria sobre os estados mentais de ordem elevada (HOT ou *higher-order thoughts*), consideramos não esclarecida a questão sobre qual é a relação de uma teoria deste tipo com seu modelo dos esboços múltiplos, sua concepção pandemonial da mente e toda a explicação sobre a construção de narrativas conscientes em meio ao pandemônio mental. A construção de narrativas pela máquina joycena implantada no cérebro elucida várias características da consciência, mas, a nosso ver, não é dada uma relação destas narrativas com a teoria sobre os estados mentais de ordem mais elevada relacionados aos estados mentais de ordem menos elevada, restando a se questionar como uma teoria representacionista deste tipo se compatibilizaria com sua concepção pandemonial da mente. As duas propostas para a elucidação da consciência ficam por assim dizer desconexas.

Quanto à Searle, devemos ressaltar sua simplicidade e clareza na exposição de idéias, embora essas características benéficas derivem em muito da adoção de axiomas considerados por Dennett equivocados. As afirmações da validade dos termos da psicologia popular, da consideração dos aspectos qualitativos das experiências conscientes e da realização cerebral destas levam Searle a um estilo de escrita límpido e seguro, embora dependa de suposições ainda não tão bem esclarecidas pelas ciências. Essa dependência das ciências em geral e da neurociência cognitiva em particular tem bloqueado os posteriores desenvolvimentos das pesquisas de Searle sobre a consciência, devido às suas propostas filosóficas sobre a relação mente-cérebro não terem prolongamento científico para a construção de uma teoria interdisciplinar sobre a consciência.

Embora a tensão entre subjetividade e objetividade permaneça nas obras filosóficas dos dois autores e na filosofia contemporânea da mente em geral, temos em vista que são duas

grandes contribuições sobre a problemática da consciência nos últimos anos, resgatando a importância da filosofia no contexto da pesquisa interdisciplinar, sanando novas teorias de antigos erros filosóficos e possibilitando um intenso diálogo com as Ciências Cognitivas. De forma alguma pretendemos nesta pesquisa esgotar o pensamento dos dois autores ou abordar temas correlatos ao da consciência. Partes importantes da teoria de Dennett sobre os aspectos mentais como os tipos de mentes evolutivamente diversos foram deixados de lado. A relação da consciência com os tipos de mentes darwinianas, skinnerianas, popperianas e gregorianas (DENNETT, 1997, 1998) serão tema de uma futura pesquisa, assim como a relação da consciência com temas morais como o livre-arbítrio analisada por Searle na obra *Liberdade e Neurobiologia* (2004), texto em que considera fenômenos quânticos no esclarecimento desta relação. Do mesmo modo, pretendemos futuramente dar continuidade a esta pesquisa de forma a buscar um maior esclarecimento sobre a relação dos estados conscientes com os estados intencionais, investigando as correspondências entre uma teoria da consciência e uma teoria da intencionalidade.

Temas mais populares que consideramos relevantes também foram conscientemente deixados para uma oportunidade posterior, tais como a possibilidade da criação de vida artificial inteligente. O que significaria exatamente uma “vida artificial inteligente”, isto é, este tipo de vida deveria ser necessariamente consciente para cumprir os critérios humanos de inteligência? Poderia haver uma espécie de vida inteligente sem consciência? Além da já problemática definição de “vida” ainda teríamos as não menos problemáticas definições de “inteligência” e “consciência”, cujos critérios de definição ainda não encontram consenso filosófico ou científico. Por estas e outras questões, consideramos extremamente relevantes as futuras pesquisas sobre estes temas tendo como motivador a saudável interdisciplinaridade das Ciências Cognitivas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNETT, Maxwell. DENNETT, Daniel. HACKER, Peter. SEARLE, John. ROBINSON, Daniel N. *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*. USA: Columbia University Press, 2007.

Color Phi phenomenon. [http://www.ask.com/wiki/Color\\_Phi\\_phenomenon](http://www.ask.com/wiki/Color_Phi_phenomenon). Data de acesso: 10/04/2011.

CRICK, Francis. **The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul**. New York: Simon e Schuster, 1994.

CRICK, Francis. **A Hipótese Espantosa: Busca Científica da Alma**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CHALMERS, David J. How Can we Construct a Science of Consciousness?. **The Cognitive Neurosciences III**. MIT Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Moving Forward on the Problem of Consciousness**. In SHEAR, 379-422, 1997.

DAWKINS, R. **The Selfish Gene**. Oxford: Oxford University Press. 1976

DEBRUN, M. A ideia de auto-organização. In: DEBRUN, M.; GONZALEZ, M.E.Q.; PESSOA Jr., O. (Orgs.). **Auto-organização: estudos interdisciplinares**. Campinas: CLE/UNICAMP, 1996. p. 03-23. (Coleção CLE, v. 18)

DENNETT, Daniel C. **Brainchildren: essays on designing minds**. USA: Bradford Books, 1998.

\_\_\_\_\_. **Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology**. Cambridge: MIT Press/A Bradford Book, 1978.

\_\_\_\_\_. **Brainstorms: escritos filosóficos sobre a mente e a psicologia**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Consciousness Explained**. Printed in U.S.A. by Little, Brown & Company: 1991.

\_\_\_\_\_. **Content and Consciousness**. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1969.

\_\_\_\_\_. **Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness**. New York, NY: Basic Books, 1996.

- \_\_\_\_\_. **Tipos de Mentes: Rumo a uma compreensão da consciência.** Trad. Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- \_\_\_\_\_. **The Intentional Stance.** Cambridge: MIT Press/A Bradford Book, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Interview with Michael Gazzaniga.** *Journal of Cognitive Neuroscience*, 7, pp. 408-414. 1995.
- \_\_\_\_\_. **Darwin's Dangerous Idea.** New York: Penguin Books, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A Perigosa Idéia de Darwin.** Trad. Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Making Sense of Ourselves.** *Philosophical Topics*, 12 (1), 63-81, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Sweet Dreams: philosophical obstacles to a science of consciousness.** USA: MIT Press, 2005.
- DRETSKE, Fred. **Naturalizing the Mind.** Cambridge, Mass: The MIT Press, 1995.
- EDELMAN, Gerald. **Biologia da Consciência: as raízes do pensamento.** Trad. Jorge Domingues Nogueira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- EDELMAN, Gerald. **Bright Air, Brilliant Fire: on the Matter of the Mind.** New York: BasicBooks, 1992.
- EDELMAN, Gerald. **The Remembered Present: a Biological Theory of Consciousness.** New York: BasicBooks, 1989.
- ELTON, Matthew. **Daniel Dennett: Reconciling Science and Our Self-Conception.** UK: Polity Press, 2003.
- FETZER, James H. **Filosofia e ciência cognitiva.** Trad. Cleide Rapucci. Bauru: EDUSC, 2000.
- GARDNER, Howard. **A Nova Ciência da Mente: Uma História de Revolução Cognitiva.** Trad. Cláudia Malbergier Caon. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- GONÇALVES, Jorge. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8360.pdf>. Data de acesso: 20/02/2012.
- GOODMAN, N. **Ways of Worldmaking.** Hassocks, Sussex: Harvester, 1978.
- JACKSON, Frank. **The Journal of Philosophy.** Trad. de Ricardo Miguel. Vol. 83, Nº 5, pp. 291-295, 1986.
- JOHNSON, Steve. **Emergência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

MIGUENS, Sofia. **Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência: D. Dennett e os debates da Filosofia da Mente**. Porto: Campo das Letras, 2002.

MIGUENS, Sofia. <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/ia.htm>. Data de acesso: 20/10/2011

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. <http://pt.shvoong.com/humanities/503780-como-%C3%A9-ser-um-morcego/>. Data de acesso: 27/01/2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. In: <http://www.citador.pt/textos/a-consciencia-friedrich-wilhelm-nietzsche>. Data de acesso: 05/02/2012

\_\_\_\_\_. **A Genealogia da Moral**. In: <http://www.citador.pt/textos/a-ma-consciencia-como-inibicao-dos-instintos-friedrich-wilhelm-nietzsche>. Data de acesso: 05/02/2012

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Abril Cultural: Ed. Os Pensadores. In: <http://filosofiadalinguagem.blogspot.com/2006/07/34-nietzsche-sobre-linguagem-e.html>. Data de acesso: 05/02/2012

KOLERS, P. A., von GRÜNAU, M. Shape and Color in Apparent Motion in: **Vision Research**. 16. 1976.

PENROSE, Roger. **Shadows of the Mind: a Search for the Missing Science of Consciousness**. Oxford University Press, 1994.

PEREIRA JUNIOR, A.; GONZALES, M. E. Q. . O Papel das Relações Informacionais na Auto-Organização Secundária. In: Ítala M. D'Ottaviano; Maria Eunice Q. Gonzales. (Org.). **Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares - Coleção CLE**. 1 ed. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia - UNICAMP, 2008, v. 52, p. 177-196.

PESSOA Jr., Osvaldo. **Tipos de “Consciência”**. <http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/TCFC3-11-Lexico-2.pdf>. Data de acesso: 20/02/2012.

ROSENTHAL, David. **The nature of Mind**. New York: Oxford University Press, 1991.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. London: Penguin, 1949.

SEARLE, John R. **Minds, Brains and Science**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Mente, Cérebro e Ciência**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. **Intentionality: An Essay In The Philosophy of Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Intencionalidade: Um ensaio em Filosofia da Mente.** Trad. Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **The Rediscovery of the Mind.** Cambridge, MA: The MIT Press/Bradford Books, 1992.

\_\_\_\_\_. **A Redescoberta da Mente.** Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **The Mystery of Consciousness.** New York, NY: New York Review of Books, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Mistério da Consciência: e discussões com Daniel C. Dennett e David Chalmers.** Trad. André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. **Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World.** New York, NY: Basic Books, 1999.

\_\_\_\_\_. **Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no Mundo Real.** Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. **Why I Am Not a Property Dualist.** Journal of Consciousness Studies, 2002.

TEIXEIRA, J. de F. **A Mente segundo Dennett.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

TEIXEIRA, J. de F. **Como ler a Filosofia da Mente.** São Paulo: Paulus, 2008.

THAGARD, Paul. **Mente: Introdução às Ciências Cognitivas.** Trad. Maria Rita Hofmeister. Porto Alegre: ArtMed, 1998.