

Reginaldo José Barboza

ANEXO DO PROCESSO 445/00

Defesa 08/11/2002

O Conceito de Intencionalidade em John R. Searle: Implicações
em Termos de Causação, Ação e Relação Mente-Corpo

Marília
2002



REGINALDO JOSÉ BARBOZA

O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM JOHN R. SEARLE: IMPLICAÇÕES EM TERMOS DE CAUSAÇÃO, AÇÃO E RELAÇÃO MENTE-CORPO.

1410001481



Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia (Área de Concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente).

Orientadora: Profª Drª Carmen Beatriz Milidoni.

Marília
2002



Tese. 1481



UN001138860

to 100004

Nº cham 121
B239c

Nº Tombo 1.481

Aquisição D

Preço R\$ 5,00

Data 11/09/03

Proced. Autor

- Intencionalidade (Filosofia)
- Consciência (ética)
- causalidade
- corpo e mente

114p

Barboza, Reginaldo José.

B239c

O conceito de intencionalidade em John R. Searle: implicações em termos de causação, ação e relação mente-corpo / Reginaldo José Barboza. -- Marília, 2002.

114 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2003.

Bibliografia: f. 112-114

Orientadora: Profª Drª Carmen Beatriz Milidoni.

1. Intencionalidade – filosofia.
2. Consciência.
3. Causalidade.
4. Intencionalidade.
5. Postura intencional.
6. Relação mente-corpo. I. Autor. II. Título.

CDD 128



REGINALDO JOSÉ BARBOZA

**O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM JOHN R. SEARLE: IMPLICAÇÕES
EM TERMOS DE CAUSAÇÃO, AÇÃO E RELAÇÃO MENTE-CORPO.**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e
Ciências da Universidade Estadual Paulista “Julio de
Mesquita Filho”, Campus de Marília, para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia (Área de Concentração:
Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente).

Aprovada em 08 de Novembro de 2002

Comissão Examinadora:

Profª Drª CARMEN BEATRIZ MILIDONI (UNESP – MARÍLIA)
(orientadora)

Profª Drª ÍTALA MARIA LOFFREDO D'OTTAVIANO (CLE – UNICAMP)

Profª Drª MARIANA CLAUDIA BROENS (UNESP – MARÍLIA)



AGRADECIMENTOS:

Primeiramente, agradeço a Betty – minha orientadora e amiga – pela competência, dedicação e carinho com que conduziu este Trabalho. O seu conhecimento, a sua experiência e, sobretudo, a sua força de vontade aplicada ao longo desses anos, em que estivemos juntos, servem como exemplo para todos nós.

Em especial agradeço também a Patrícia, namorada, que esteve presente desde o início do meu Curso. Aos meus familiares, em particular a minha mãe Iracema e ao meu pai Francisco que me apoiaram e acreditaram na minha decisão acadêmica: fazer um curso de Filosofia!

Aos professores e professoras do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Mente e Ciência Cognitiva dessa Pós-Graduação (em ordem alfabética) Alfredo P. Jr., Maria Cândida S. Del Masso, Maria Eunice Q. Gonzáles, Mariana C. Broens, Michael B. Wrigley etc., por terem demonstrado muita seriedade, profissionalismo, amizade, simpatia etc. ao longo desses anos.

A todos os colegas do Mestrado que, de uma maneira ou outra, compartilharam comigo os seus conhecimentos.

Fundamentalmente a FAPESP que, durante dois anos de Mestrado, me forneceu uma Bolsa de Estudos. Com esta Bolsa pude comprar todo o material necessário para desenvolver a Pesquisa e, além disso, tive ótimas condições para poder apresentar os resultados desta em Congressos, Encontros, Simpósios etc. ocorridos em outras Universidades tanto Estaduais como Federais.

RESUMO

Neste trabalho analisamos o conceito de Intencionalidade formulado pelo filósofo John R. Searle e estabelecemos as conexões entre Intencionalidade e a relação mente-corpo. Em consonância com tais conexões, examinamos também os conceitos de percepção, ação e causalidade no campo da Intencionalidade delineado por Searle. Damos especial relevo à idéia de causação mental ou Intencional e a seu papel no plano da ação, como também à interação deste tipo de causação com a causação que, em outro nível, causa os próprios estados Intencionais. Finalmente, analisamos as idéias de intencionalidade propostas pelo filósofo Daniel C. Dennett e tecemos críticas a esse respeito.

Palavras-chave: Intencionalidade; consciência; causalidade; postura intencional; intencionalidade e relação mente-corpo

ABSTRACT

In this work we analyze the concept of Intentionality formulated by the philosopher John R. Searle and we establish the connections between Intentionality and the relation between the mind and the body. In consonance with these connections, we also examine the concepts of perception, of action and causality in the context of Intentionality as delineated by Searle. We give special importance to the idea of mental or Intentional causation and its role in the planning of action, as well as to the interaction of this type of causation with another type that, on another level, causes Intentional states. Finally, we analyze the ideas of the Daniel C. Dennett about the concept of intentionality and we offer some criticisms of them.

Keywords: Intentionality; consciousness; causality; intentional posture (stance); relationship mind-body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO I – O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM JOHN R. SEARLE.....	09
Apresentação do I Capítulo.....	09
1.1. Intencionalidade caracterizada em termos de direcionalidade, representação e condições de satisfação.....	10
1.2. Intencionalidade, intensionalidade e extensionalidade.....	20
1.3. As diferenças entre as concepções de Searle e Brentano sobre <i>Intencionalidade</i>	24
1.4. Intencionalidade da percepção e o realismo ingênuo.....	31
CAPÍTULO II – REDE E BACKGROUND.....	39
Apresentação do II Capítulo.....	39
2.1. A Rede.....	39
2.2. Background.....	41
CAPÍTULO III – INTENCIONALIDADE, CAUSALIDADE E CONSCIÊNCIA NA VISÃO DE JOHN R. SEARLE.....	49
Apresentação do III Capítulo.....	49
3.1. Causação Intencional da ação e causação humeana.....	49
3.2. A causação dos estados Intencionais.....	59
3.3. Intencionalidade, consciência e a relação mente/corpo.....	67
3.4. O lugar da consciência no mundo.....	79
CAPÍTULO IV - A INTENCIONALIDADE DE UMA PERSPECTIVA EVOLUCIONÁRIA: DANIEL C. DENNETT.....	83
Apresentação do IV Capítulo.....	83
4.1. O que são mentes?.....	84
4.2. Intencionalidade na visão do Dennett.....	88
4.3. Intencionalidade e perspectiva evolucionária.....	91
4.4. Sensibilidade e “senciência”.....	95
4.5. O processo do surgimento da Intencionalidade.....	98

CONCLUSÃO.....	106
----------------	-----

REFERÊNCIAS.....	112
------------------	-----

INTRODUÇÃO

Pretendemos discutir nestes e trabalhar como o filósofo John Searle aborda o conceito de Intencionalidade. Fundamentalmente questionaremos, à luz do pensamento desse autor, o que significa dizer que há Intencionalidade em estados mentais como crenças, desejos, intenções etc. Um breve contraponto histórico será também traçado entre as idéias de Intencionalidade em Brentano e em Searle. Propomo-nos também a examinar a importância, para o conceito de Intencionalidade, das idéias searlianais de “Rede” e “Background”.

Uma vez delimitado o campo da Intencionalidade, passaremos a inquirir qual é: primeiro, a diferença existente entre intenção e Intencionalidade; segundo, como se relacionariam Intencionalidade, percepção e ação; terceiro, qual é a relação entre Intencionalidade e a noção de causalidade.

Como um suporte para melhor delinear o conceito de Intencionalidade incluiremos uma análise da relação mente-corpo e de conceitos conexos fundamentais como os de consciência, causalidade e intencionalidade.

Finalmente, serão objeto de tematização as idéias sobre Intencionalidade elaboradas pelo filósofo Daniel C. Dennett, e isto apenas com o intuito de iluminar, pela força do contraste entre o pensamento de Dennett e o de Searle, a posição deste último no cenário da Filosofia da Mente atual, no que tange ao conceito de Intencionalidade.



CAPÍTULO I - O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM JOHN R. SEARLE.

APRESENTAÇÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO

O conceito de Intencionalidade ocupa hoje um lugar importante no cenário filosófico-científico. Devido, principalmente, ao desenvolvimento da Ciência Cognitiva e da Filosofia da Mente, o homem procura saber o que é essa propriedade denominada 'Intencionalidade', ou, o que é que existe em nosso cérebro e que nos faz tender para algo no mundo além de nós mesmos (isto é, além do nosso cérebro). Em outros termos, como é possível falar de algo que há no cérebro e que tem o 'poder' de apontar, metaforicamente falando, uma 'flecha' para o mundo. Para alguns, Intencionalidade e consciência são indissociáveis. Husserl¹, por exemplo, considerava que "toda consciência é consciência de algo"; já para Searle, consciência não é o mesmo que Intencionalidade - são propriedades distintas.

Contudo, existem outras dissensões teóricas ao se tentar entender a maneira como nossas percepções agem; ou seja, do ponto de vista filosófico, a maneira como podemos perceber o mundo (como podemos ter acesso ao mundo) causa divergências profundas entre os autores em geral.

Enfim, foi pensando justamente em assuntos dessa natureza, já mencionados acima, que resolvemos iniciar uma investigação filosófica. Abordaremos, assim, na seção 1.1 deste primeiro capítulo, a definição de Searle quanto à noção de Intencionalidade, em relação aos termos direcionalidade, representação e condições de satisfação. Outra noção fundamental, que será destacada por nós, na seção 1.2, diz respeito às diferenças existentes entre Intencionalidade-com-c, intencionalidade-com-s e extensionalidade. Já na seção 1.3 não podíamos deixar de fora um filósofo, que ao nosso ver, é o mais importante da modernidade no que tange ao conceito de 'Intencionalidade', a saber, Franz Brentano. De fato, a nossa intenção é contrapor as idéias de Searle às idéias de Brentano sobre as noções do que vem a ser 'Intencionalidade' e 'objeto Intencional', para ambos. Por fim, na seção 1.4, veremos o que Searle entende por Intencionalidade da percepção e, além disso, o que seria aquilo que ele

¹ Estamos apenas mencionando como exemplo o nome de Husserl em nossa 'apresentação'; não temos, pois, pretensão alguma de realizar aqui uma abordagem mais detalhada sobre a sua concepção do que poderia ser Intencionalidade ou mesmo Consciência.

mesmo denominou como 'realismo ingênuo', que serve para 'combater' teses como a representacionalista e a fenomenalista.

1.1. Intencionalidade caracterizada em termos de direcionalidade, representação e condições de satisfação.

Temos como objetivo inicial, nesta seção, investigar e também na medida do possível criticar o que John Searle compreende por Intencionalidade². Para tanto, deveremos examinar qual seria a relação que o conceito de Intencionalidade teria com as noções de direcionalidade, representação e condições de satisfação.

Conforme o pensamento desse autor vemos que: "Intencionalidade é aquela propriedade de muitos (...) estados mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo". (Searle, 1995, p. 1).

Dentre todos os estados mentais que possuímos, como crenças, desejos, ansiedade, amor etc. alguns serão essencialmente intencionais enquanto que outros não. "Minhas crenças e meus desejos devem ser sempre referentes a alguma coisa. Mas meu nervosismo e ansiedade não-direcionada não precisam ser *referentes* a alguma coisa, nesse sentido". (Searle, 1995, p.2).

Searle considera a Intencionalidade, assim como a consciência³, como sendo parte da estrutura biológica; do mesmo modo também, por que não dizermos, faz parte da estrutura biológica a maneira como experienciamos nossos próprios estados mentais - sendo este um modo subjetivo, de primeira pessoa.

No entanto, para este autor há uma diferença entre esses conceitos (Intencionalidade e consciência/experiência – ou o modo como experienciamos nossos estados mentais); pois para Searle, Intencionalidade é sempre Intencionalidade "de" alguma coisa, ou ainda, um estado Intencional sempre será referente a alguma coisa em relação aos estados de coisas no mundo. (Searle, 1995, p.2). Quanto à consciência/experiência, nem sempre o "de" (de consciência de)

² Os detalhes a respeito do conceito de "Intencionalidade" serão esclarecidos na seção 1.3.

³ De um modo geral. Searle dirá que nossa mente é causada pelo cérebro, ao mesmo tempo em que é realizada nele. Contudo, apesar de haver essa relação causal, isso não implica que a mente esteja reduzida ao cérebro. Discorreremos mais sobre isso no capítulo III.

está relacionado a alguma coisa. A respeito disso, a pergunta que se faz é: qual seria então a relação entre consciência/experiência e Intencionalidade? Conforme Searle, em primeiro lugar, é possível termos um estado Intencional sem que estejamos conscientes deste estado e vice-versa: por exemplo, podemos estar conscientes de que estamos bastante ansiosos ou até mesmo depressivos e podemos não saber o motivo, a razão de estarmos assim; por outro lado, muitos de nós acreditamos que pertencemos, desde que éramos crianças, a uma família; no entanto, poucos são aqueles que pensam conscientemente sobre isso; em segundo lugar, no que tange à nossa experiência, em particular de ansiedade, e à diferença que esta pode ter com a Intencionalidade, este autor diz: “Em minha explicação, o “de” na expressão “a experiência de ansiedade” não pode ser o “de” da Intencionalidade, pois a experiência e a ansiedade são idênticas” (Searle, 1995, p. 3).

Por outro lado, a noção “Intencional” se refere aos estados mentais que normalmente temos, como: crenças, desejos, esperança, temores, intenções,⁴ etc.. Ao contrário dos atos mentais que são coisas que se *fazem*, os estados e eventos mentais não *fazem* nada, simplesmente ou naturalmente os temos; assim diz Searle:

“... não existe uma resposta à pergunta “o que você está fazendo agora?” nos termos: “estou agora acreditando que vai chover”, ou “esperando que os impostos diminuam”, ou “temendo uma queda na taxa de juros”, ou “desejando ir ao cinema”. (Searle, 1995, p. 4).

Com relação à Intencionalidade em termos de “direcionalidade” devemos estar cientes de que certos estados Intencionais estão “direcionados” a estados de coisas no mundo que efetivamente não ocorrem; a respeito disso o próprio autor em consideração afirma: “Posso esperar que esteja chovendo mesmo que não esteja chovendo e posso acreditar que o Rei da França é calvo, mesmo que não exista nenhum Rei da França” (Searle, 1995, p. 6.). Todavia, este ponto ficará mais claro adiante.

Um ponto básico, para Searle, é o de apresentar a Intencionalidade em termos de Representação. Para tanto, conforme este autor, temos que levar em consideração aqui o

⁴ Precisamos deixar claro que para Searle o termo “Intencional” ou “Intencionalidade”, com “I” maiúsculo, implica naquela propriedade conforme a qual os estados mentais Intencionais apontam para algo no mundo; já a “intenção” com “i” minúsculo refere-se apenas a um tipo de estado mental Intencional, como é o caso da crença, desejo etc.

modelo do ato de fala⁵, já que este servirá como suporte para compreendermos a articulação entre Intencionalidade e “representação”; no entanto, devemos ter em mente que este tipo de “representação” irá se diferenciar em muito da noção representacionista clássica (cartesiana, humeana, kantiana entre outras).

Explicaremos agora o que vem a ser essa representação e de que modo seria possível a junção desta com a Intencionalidade. A correlação entre mente e linguagem fornecida pela teoria searliana nos esclarece que os estados Intencionais, assim como os atos de fala, representam objetos e estados de coisas; porém, ambos representam de modos diferentes: sendo os primeiros (estados Intencionais) intrínsecos à mente e os segundos (atos de fala) extrínsecos a ela.⁶ Lembramos apenas que, nesse sentido, o autor utiliza a linguagem apenas como um instrumento heurístico para poder explicar a Intencionalidade, sendo, portanto, a Intencionalidade uma propriedade dos estados mentais que de maneira alguma dependerá da linguagem para existir.

Em outras palavras, podemos dizer que não é possível pensarmos a linguagem existindo por si só; isto é, ela não existiria no mundo sem que antes tivesse sido em princípio gerada por indivíduos humanos através de algo como a Intencionalidade. “A linguagem é derivada da Intencionalidade, e não o oposto” (Searle, 1995, p. 8).

O que interessa é que Searle acredita que há uma grande semelhança entre estados Intencionais e atos de fala. Sendo assim, ele destaca quatro pontos dessa possível ligação ou existência de semelhanças, a saber: 1º Conteúdo proposicional/representativo e força ilocucionária/modo psicológico; 2º Direção de adequação ou ajuste; 3º Possível correspondência entre estados Intencionais e atos de fala; 4º Condições de satisfação. Discorreremos agora sobre cada um deles:

1º Assim como a teoria dos atos de fala comporta o seguinte esquema:

┌ conteúdo proposicional (crença, desejo etc.)

F (p)

└ força ilocucionária (ordem, pedido etc.)

⁵ O ato de fala é proposto por este autor que considera a linguagem um recurso fundamental para se poder explicar o que ocorre na mente.

⁶ Essas diferenças, entre a Intencionalidade intrínseca e a Intencionalidade extrínseca, assim como a idéia dos atos de fala serem derivados dos estados Intencionais, serão esclarecidas melhor posteriormente.

há também na teoria dos estados Intencionais o seguinte esquema:

$S(r) \rightarrow$ conteúdo representativo

↓

modo psicológico

Portanto, aquilo que está inserido no contexto da teoria dos atos de fala, a saber: o conteúdo proposicional e a força ilocucionária, é aplicado também aos estados Intencionais.

Para esclarecer melhor a esquematização dos estados Intencionais citamos agora um exemplo dado por Searle: “Assim, por exemplo, se um homem ama Sally e acredita que está chovendo, seus dois estados Intencionais podem ser representados nos seguintes termos: Ama (Sally), Acredita (que está chovendo)”. (Searle, 1995, p. 9). Lembramos que as palavras que estão fora dos parênteses se referem ao modo psicológico e as que estão dentro ao conteúdo representativo.

2º Neste ponto investigaremos o que Searle diz sobre as direções de adequação existentes nos atos de fala e como ele transportará tal noção à teoria dos estados Intencionais.

Nos atos de fala existem membros da classe assertiva como enunciados, descrições, asserções etc. que podem se ajustar ou não aos estados de coisas no mundo. Deste modo, se alguém afirmar algo como “está chovendo lá fora” tal afirmação poderá ser verdadeira ou falsa conforme esse ajuste se dê ou não; portanto, teremos aqui nesta asserção uma direção de ajuste palavra-mundo em que a palavra deve estar adequada aos estados de coisas do mundo: se houver falha, esta será da palavra e não do mundo.

Há de se considerar também outros tipos de classes nos atos de fala; é o caso das classes: compromissiva e diretiva que envolvem algo como, por exemplo, uma promessa ou uma ordem em que a direção de ajuste será mundo-palavra; ou seja, se alguém fizer uma promessa ou emitir uma ordem e estas não forem cumpridas ou não forem obedecidas, não será a palavra que estará em falta e sim o mundo na pessoa que quebrou a promessa ou que desobedeceu a ordem dada: “Se a declaração for falsa, a falha é da declaração (direção de ajuste palavra-mundo). Se a promessa for quebrada, a falha é de quem promete (direção de ajuste mundo-palavra)”. (Searle, 1995, p. 10-11).

Há casos nulos ou em que não há direção de ajuste algum como, por exemplo, quando uma pessoa pede desculpas para outra. Neste caso, a pessoa apenas realizou um ato de fala em que a proposição expressa se pressupõe como verdadeira; isto é, ela reconhece que de fato insultou outrem e por isso resolveu expressar “desculpas”; mas tal ato em si não implica nem em verdade nem em falsidade; o que cabe aqui é averiguar se o pedido de desculpas está de acordo com a situação.

Já em relação aos estados Intencionais ocorrerá algo semelhante com tudo isso que acabamos de mencionar. Nos estados mentais Intencionais como, por exemplo, as crenças, dizemos que a direção de adequação ou do ajuste será mente-mundo. Se por acaso a crença de alguém não corresponder ao estado de coisas no mundo será a crença que falhou e não o mundo; portanto, será preciso corrigir a crença adequando-a aos estados de coisas do mundo. “É responsabilidade da crença, por assim dizer, corresponder ao mundo e, ali onde essa correspondência não ocorre, corrijo a situação mudando a crença”. (Searle, 1995, p. 11).

Contudo, existem estados mentais Intencionais como a intenção (pretender fazer algo) ou o desejo em que a direção do ajuste é mundo-mente. Pois, se alguém tiver a intenção ou o desejo de fazer algo e, por fim, tanto uma como a outra não se realizarem, a falha será do mundo e não da pessoa que têm tais estados - como afirma Searle: “Todavia, se deixo de levar a cabo minha intenção, ou se meus desejos não são realizados, não posso corrigir a situação simplesmente mudando a intenção ou o desejo”. (Searle, 1995, p. 11).

Da mesma forma como há nos atos de fala direções de ajuste nulas há também em relação aos estados Intencionais algo semelhante. Uma pessoa pode estar satisfeita (feliz) por ter ganhado um prêmio; embora a satisfação desta pessoa inclua a crença de que tal prêmio será dado a ela, isso não implica em dizer que a satisfação seja em si mesma verdadeira ou falsa (da mesma forma como é em relação à crença); o que podemos dizer neste caso é se um estado de satisfação pode ser apropriado ou não a uma dada situação.

Tentando esclarecer melhor essa relação, segue-se um esquema:

ATOS DE FALA

Expressões		
Classes/	Correspondentes / direção de ajuste	
declarativa	verdadeiras ou falsas	palavra-mundo
compromissiva.	cumpridas ou não cumpridas.	mundo-palavra
Diretiva	obedecidas ou não obedecidas.	mundo-palavra

ESTADOS INTENCIONAIS

Estados / Podem ser / Direção de ajuste		
crenças	verdadeiras ou falsas	mente-mundo
intenções	cumpridas ou não cum.	mundo-mente
Desejos	realizados ou não real.	mundo-mente

Em suma, assim como podemos falar da relação palavra-mundo ou mundo-palavra (direção de ajuste) na teoria dos atos de fala, do mesmo modo poderemos falar da relação mente-mundo ou mundo-mente (direção de ajuste) na teoria dos estados Intencionais.

3º Segundo Searle, ao realizarmos qualquer ato ilocucionário que tenha um conteúdo proposicional estaremos assim expressando diretamente um certo estado Intencional com esse conteúdo proposicional, sendo que tal estado Intencional juntamente com o conteúdo Intencional caracterizaria a condição de verdade ou sinceridade desse tipo de ato ilocucionário realizado.

Neste caso, se “x” diz “está chovendo” pressupõe-se que “x” está expressando sua crença de que está chovendo neste momento. Ou ainda, se “x” diz “prometo ir ao cinema”, “x” também tem a intenção de ir até lá. Assim, conforme Searle: “A realização do ato de fala é necessariamente⁷ uma expressão do estado Intencional correspondente ...”. (Searle, 1995, p 12).

Entretanto, logo em seguida, em um outro trecho de seu livro, Searle parece não se dar conta da expressão “necessariamente” usada por ele, já que ele mesmo afirma:

“Ora, dizer que o estado Intencional que constitui a condição de sinceridade é expresso na realização do ato de fala não quer dizer que se deva sempre ter o estado Intencional que se expressa. É sempre possível mentir ou realizar algum outro ato de fala insincero”. (Searle, 1995, p 13).

⁷ O grifo é nosso.

Mas, afinal de contas, indagamos, trata-se aqui de um paradoxo, no sentido em que, é possível um indivíduo emitir uma sentença e isto não corresponder de fato ao que ele pensava? Se esse não for o caso, então, em que medida os atos de fala podem ou não expressar alguma verdade sobre o nosso conteúdo Intencional? E a resposta para tal questão, segundo Searle, é que um falante pode perfeitamente emitir uma dada sentença e ao mesmo tempo dissociar-se dos comprometimentos desta. Assim, alguém pode pedir *x* e desejar *y*: pode pedir uma refeição em um restaurante e ao mesmo tempo não desejar se alimentar – é o caso, por exemplo, de alguém que está muito gripado e, muitas vezes, não sente fome alguma.

4º Neste último ponto de semelhança Searle dirá que a noção de condição de satisfação se aplicará tanto aos estados Intencionais quanto aos atos de fala – mas isso ocorrerá desde que seja nos casos em que haja uma direção de ajuste ou de adequação.

Posto isto vemos que, ao se realizar um ato ilocucionário, este irá ou não corresponder-se com a realidade. Assim, por exemplo, se um enunciado corresponder à realidade ou se ele for verdadeiro podemos dizer então que o enunciado é satisfeito. No mesmo sentido, se “*x*” tem uma crença e esta corresponder ao mundo ela então será satisfeita ou será verdadeira.

Contudo, é possível questionarmos o seguinte: se “*x*” enuncia que tem dor de cabeça, como fica este critério de satisfação adotado por Searle; em que sentido este enunciado é verdadeiro ou não? E ainda, se *x* e *y* dizem, por exemplo, que acreditam em “Ets”, pois já puderam se comunicar com eles, perguntamos: esse critério de satisfação será válido apenas porque eles (*x* e *y*) tiveram essa oportunidade enquanto que nós ainda não?

Vemos que esse critério de satisfação (que envolve a noção de verdade como correspondência) aplicado tanto em relação aos atos de fala quanto aos estados Intencionais nos parece demonstrar que a tese searliana, neste sentido, é “puramente internalista”, no sentido em que, como diz Searle: “...assim como as condições de satisfação são internas ao ato de fala, as condições de satisfação do estado Intencional são internas ao estado Intencional”. (Searle, 1995, p.14-15).

As condições de satisfação descritas por Searle têm lugar no “mundo” - normativo/ideal, ou são “internas” do ponto de vista lógico/estrutural, ou ainda, podemos dizer, próprias do plano do que se estipula, se espera, se requisita; enquanto que a efetiva satisfação dessas condições ocorre no “mundo externo” - real, ou no plano da efetivação

do requisito.

Em consequência disso, se por acaso digo algo como: “acredito que está chovendo”, o próprio estado de crença (estar acreditando) ou o próprio ato de fala (enunciado) já representa sua condição de satisfação: se de fato estiver chovendo então o estado Intencional em questão (crença) representa-o verdadeiramente e se não estiver chovendo este estado representará uma crença falsa.

Tentando compreender melhor a noção de “representação” diremos que para Searle esta não implica em uma espécie de mediação existente entre nossa mente e o mundo, como requer a filosofia tradicional. A representação no sentido searliano estaria contida no próprio ato da fala ou no próprio estado Intencional. Isto ocorreria de maneira imediata tanto no ato como no estado na medida em que o mundo se faz presente ao indivíduo. Ou seja, há representação no momento em que ocorre a presença ou a apresentação de um estado mental juntamente com sua condição de satisfação.

Em outros termos, o conteúdo proposicional (por exemplo, está chovendo) determina um conjunto de condições de satisfação, enquanto que o modo psicológico (a crença de que está chovendo) determina a direção do ajuste (no caso, mente-mundo). Para Searle, não existe (ontologicamente) algo como “representação”, que esteja sobrevoando nossa mente, senão apenas algo como conteúdo proposicional, modo psicológico e direção de ajuste que faz parte da estrutura dos estados Intencionais ou dos atos de fala.

Em um outro trecho deste mesmo livro o presente autor afirma ainda: “... a chave para o entendimento da representação está nas condições de satisfação. Todo estado Intencional com uma direção de ajuste é uma representação de suas condições de satisfação”. (Searle, 1995, p. 18).

Da mesma maneira que trazemos à luz noções searliananas de direcionalidade, representação, condições de satisfação entre outras, faz-se necessário agora abordarmos também as noções de referência (objeto referido ou objeto Intencional) e conteúdo Intencional. Será neste momento que tentaremos explicitar melhor o problema ontológico acerca do estatuto dos objetos Intencionais esboçado anteriormente (mais precisamente na página 2). Ou ainda, em outros termos, podemos indagar: de que forma se relacionam os estados Intencionais (que envolvem um certo tipo de representação) com os estados de

coisas no mundo?

É certo que, para Searle, um objeto Intencional é apenas um objeto como outro qualquer e que este objeto não tem nenhuma posição ontológica peculiar. *Grosso modo*, podemos dizer que um objeto Intencional é aquilo a que se refere um estado Intencional; por exemplo, Pedro admira Maria: o objeto Intencional de Pedro é Maria, ou seja, a mulher real, e não alguma obscura entidade intermediária entre Pedro e a mulher.

Entretanto, consideramos que a questão chave proposta na teoria searlina é: “Um estado Intencional tem um conteúdo representativo, mas não se refere e nem está direcionado a tal conteúdo” (Searle, 1995, p.23-24). A partir desta questão podemos investigar se os estados Intencionais que não possuem uma direção de ajuste seriam também representações? Bom, se concebermos estados Intencionais que são como formas de imaginação e de fantasia, dado que estas não se “referem” a objetos do mundo, assim como há atos de fala que são como ficções, e que, portanto não correspondem a nada no mundo, a resposta então será sim.

Para Searle é certo que tanto na imaginação como na fantasia permanece algo: o conteúdo representativo – logo, ambos estados são Intencionais; porém, este conteúdo não pode ser confundido com os objetos do “mundo” ao qual a fantasia ou a imaginação estejam se “referindo”⁸. Ou seja, um estado mental como a imaginação não possui necessariamente uma direção de ajuste “mente-mundo” e mesmo assim Searle a considera como uma forma de representação que tem seus conteúdos estocados⁹.

No entanto, questionamos: o que vem a ser este tipo de imaginação enquanto estado Intencional que representa suas condições de satisfação? O que seria esse tipo de imaginação senão uma “pura imagem” a passear em nossa mente? Pois, este autor afirma que na imaginação a direção do ajuste (mente-mundo) é rompida e que o seu conteúdo representativo estaria estocado: estocado onde, há algum lugar específico para isso? E, qual seria o processo para que esse conteúdo representativo fosse estocado: a partir da vivência que temos do mundo? Será que podemos imaginar algo sem de fato termos contato com o mundo ou pelo menos com parte dele? Tomemos aqui uma dada situação para esclarecer melhor isso: por exemplo, ao imaginarmos uma sereia teremos formado em nossa mente uma junção entre

⁸ Por exemplo, o mundo das fadas.

⁹ Ver Searle, 1995, p. 25.

mulher e peixe, e mesmo não existindo no mundo tal ser¹⁰ categoricamente afirmamos que a nossa imaginação foi sobre seres (sereias) que de certa forma existem (mas não no mundo dos objetos ordinários).

Concebemos que a possível resposta de Searle para estas questões pode ser verificada na seguinte citação:

“Fantasias e imaginações têm seus conteúdos e, portanto, é como se tivessem condições de satisfação, do mesmo modo que uma asserção simulada (ou seja, ficcional) tem um conteúdo e logo é como se tivesse condições de verdade, embora em ambos os casos os compromissos com as condições de satisfação sejam deliberadamente suspensos. Não é uma falha da asserção ficcional o seu caráter inverídico e não é uma falha de um estado de imaginação que nada no mundo a ele corresponda.” (Searle, 1995, p. 25).

Entretanto, já concluindo, voltemos agora a falar sobre representações. Se Searle nega as representações no sentido clássico, tratando-as como sendo uma “obscura entidade intermediária”, por que então ele afirma algo do tipo: “... só é preciso lembrar que, como acontece com as representações em geral¹¹, é possível haver um estado Intencional sem haver de fato coisa alguma que o satisfaça” (Searle, 1995, p. 26).

Podemos até compreender que seja possível haver um estado Intencional sem existir algo que o satisfaça¹², mas o que este autor quer dizer com “representações em geral”, e ainda, seria possível uma representação gerar outra representação? Não sabemos muito bem como responder isso, mas considerando que tal pergunta tivesse uma resposta positiva então poderíamos concluir que essa geração “espontânea” de representações, “ocorrendo internamente” em uma mente, implicaria na “existência” de homúnculos que fariam usos dessas representações?

Em síntese, após analisarmos a relação que o conceito Intencionalidade mantém com os termos: direcionalidade, “representação” e condições de satisfação, constatamos que a noção de representação adotada por Searle não nos parece estar muito clara. Contudo, para

¹⁰ Como se sabe, a sereia nada mais é que um ser mitológico.

¹¹ O grifo é nosso.

¹² É o caso, por exemplo, da crença de que está chovendo “lá fora”, mas que ao observamos pela janela constamos o contrário.

avancarmos no sentido da posição searliana quanto à Intencionalidade, de um modo geral, abordaremos a seguir qual seria a diferença, segundo Searle, entre Intencionalidade-com-c, Intencionalidade-com-s e extensionalidade. Além do mais, veremos também na próxima seção de que maneira o autor compreende a existência da Intencionalidade sob dois pontos de vista: os da Intencionalidade intrínseca e a extrínseca.

1.2. Intencionalidade, intencionalidade e extensionalidade.

Discutiremos agora, de acordo com a concepção searliana, qual a diferença entre Intencionalidade-com-c e Intencionalidade-com-s, sua relação com a extensionalidade e, em seguida, a diferença entre a Intencionalidade intrínseca e a Intencionalidade extrínseca.

A respeito da Intencionalidade-com-c Searle dirá que: “A Intencionalidade-com-c é aquela propriedade da mente (cérebro) pela qual esta é capaz de representar outros objetos ...” (Searle, 1995, p. 32). Nesse sentido, entendemos que a Intencionalidade-com-c se aplica aos estados mentais e que estes fazem parte única e exclusivamente da subjetividade do indivíduo; assim como Searle afirma, este tipo de Intencionalidade não é uma característica logicamente complexa, isto é, resultante da formação de elementos mais simples.

Já em relação à Intencionalidade-com-s, conforme diz Searle:

“A intencionalidade-com-s é uma propriedade de certa classe de sentenças, enunciados e outras entidades linguísticas”; assim, continua ele: “... uma sentença é intencional-com-s quando deixa de satisfazer certos testes de extensionalidade, tais como a substitutibilidade de idênticos e a generalização existencial.” (Searle, 1995, p. 31).

Em outros termos, a Intencionalidade-com-s se aplica às frases ou aos enunciados que geralmente relatamos sobre os estados mentais (dotados de conteúdos) de outrem. Assim, por exemplo, se dissermos algo do tipo: “João acredita que Pedro matou Paulo”, este enunciado realizado por nós a respeito da crença de João, portanto de seu estado Intencional, nada mais é que uma frase intencional, ou ainda, uma frase dotada de uma Intencionalidade-com-s; podemos dizer ainda que ao lermos tal sentença estaremos apenas fazendo uma

apresentação de uma representação que é o estado Intencional de João (acreditar); já a crença de João implicará em uma extensionalidade, ou seja, ela é verdadeira se e somente se houver um único x tal que $x = \text{Pedro}$ e um único y tal que $y = \text{Paulo}$, e x matou y .

Vemos até agora que, de certa maneira, a Intencionalidade-com-c pode se relacionar com a intencionalidade-com-s. A noção de Intencionalidade-com-c se aplica aos estados mentais e a intencionalidade-com-s se aplica às sentenças e a outras entidades lingüísticas.

Contudo, é importante ressaltarmos que ao fazermos apenas um enunciado sobre os estados mentais de outrem (ou apenas apresentar o conteúdo desse enunciado) não estamos nos comprometendo com suas condições de verdade; pois, é nesse sentido que Searle diz que estamos fazendo apenas uma apresentação da representação.

No entanto, quando nós passarmos a acreditar na crença de João ou quando enunciarmos que “acreditamos que João acredita que Pedro matou Paulo” estaremos então tendo uma representação da representação, pois o nosso enunciado não deixará de conter uma Intencionalidade-com-s, mas estaremos comprometidos com as condições de satisfação que serão fornecidas pela própria representação original: estaremos comprometidos com a representação de João (o seu estado Intencional – crença - portanto com o seu mundo mental) e não com os fatos do mundo real: se de fato Pedro matou ou não Paulo.

Incluiremos nesta discussão, a fim de esclarecer melhor essa relação, outros exemplos de generalização existencial e de substitutibilidade de idênticos.

Consideremos as seguintes frases:

a) Pedro acredita que João é uma pessoa traiçoeira;

a')

b) João é uma pessoa traiçoeira.

Segundo a teoria searliana, proposições ou frases como a') (oração subordinada) e b) carregam o mesmo significado mas ambas têm propriedades lógicas diferentes; e, ao contrário da frase a), a frase b) é tratada como uma asseveração.

Enquanto que a frase a) é concebida como sendo uma proposição intensional, a frase b) será concebida como sendo uma proposição extensional. A primeira frase é intensional porque o relator ao expressá-la não estará se comprometendo com as condições de verdade da sentença, ou seja, o que relator faz é simplesmente repetir a proposição do falante original. Já a sentença emitida pelo falante não é apenas uma simples expressão mas sim uma asseveração sobre algo no mundo, a saber: (a frase b) João é uma pessoa traiçoeira; neste caso o falante fica inteiramente comprometido com as condições de verdade dessa proposição.

No caso da frase a), por esta ser intensional e, portanto, não comprometer o relator com as condições de verdade (totalmente ao contrário da frase b)), não podemos aplicar a generalização existencial: (Existe um x tal que) x é traiçoeiro, e nem a substitutibilidade de idênticos: x é uma pessoa traiçoeira e $x = y$ logo, y é uma pessoa traiçoeira. Se fizéssemos algo assim estaríamos admitindo que o relator está comprometido com o valor de verdade da sentença e, além disso, sabemos que toda substituição de idênticos, num contexto intensional, muda o sentido da sentença substituída. Para ilustrar este último ponto nos remeteremos ao seguinte exemplo dado por Searle:

“Jones viu que o presidente do banco estava parado diante do banco

juntamente com os enunciados de identidade

O presidente do banco é o homem mais alto da cidade

e

O banco é o edifício mais baixo da cidade

não implica que

Jones viu que o homem mais alto da cidade estava parado diante do edifício mais baixo da cidade.

Mas

Jones viu o presidente do banco,

juntamente com o enunciado de identidade, implica que

Jones viu o homem mais alto da cidade.” (Searle, 1995, p. 59-60)

Se, assim, a generalização não é uma forma válida de inferência em relação à frase a) uma vez que o relator não se compromete em asseverá-la ou atestá-la de fato; mesmo que o objeto referido na sentença não exista isso não vai importar, pois o relator não está comprometido com a verdade desta – como vimos, ele apenas a repete.

A partir do que acabamos de apresentar podemos concluir a seguinte afirmação: toda proposição asseverada, ou que comprometa o falante diretamente, é extensional e, desta maneira, será sempre possível neste caso aplicarmos tanto a generalização existencial quanto a substitutibilidade.

Como vemos, Searle se utilizou estrategicamente dos atos de fala para explicar como funciona a Intencionalidade do mental. E por falar nisso devemos também mencionar aqui a diferença que há entre a Intencionalidade intrínseca ou original e Intencionalidade extrínseca ou derivada.

O primeiro tipo de Intencionalidade abarca tudo aquilo que há de maneira original em nossa mente, ou seja, todos os estados mentais que possuímos: crenças, desejos, amor, ansiedade, desprezo etc.

Já o outro tipo de Intencionalidade (extrínseca) implica nos meios pelos quais podemos exprimir tudo o que há em nosso “interior”; assim, podemos exprimir um desejo escrevendo-o em uma carta, simplesmente enunciando-o etc.; todas as formas possíveis e imagináveis de se expressar um pensamento, uma vontade por meio de palavras, gráficos, desenhos etc.

Contudo, seguindo o raciocínio searliano quanto à sua noção de Intencionalidade introduziremos na próxima seção as idéias de um dos pais da Fenomenologia e da psicologia científica: Franz Brentano. Ou seja, veremos de que modo podemos relacionar a teoria de Searle à teoria de Brentano no que diz respeito à Intencionalidade e “objeto intencional”. Aliás, de antemão já indagamos: o que vem a ser “Intencionalidade” e “objeto intencional” para Brentano, já que este pensador não utilizou, em seus estudos, propriamente de tais termos?



1.3. As diferenças entre as concepções de Searle e Brentano sobre *Intencionalidade*

O nosso objetivo nesta seção é caracterizar o que Franz Brentano e John Searle compreendem por “Intencionalidade”; e realizar um contraponto entre eles; para tanto, tentaremos clarificar a posição desses autores a respeito de que modo o “objeto Intencional” se apresenta ou “representa” na mente. Estendendo um pouco o escopo de aplicação do conceito de Intencionalidade discutiremos a noção de “objeto Intencional” em sua relação com o comportamento humano e, conseqüentemente, analisaremos até que ponto essa relação é possível de ser estabelecida na concepção dos autores em consideração.

A posição de Brentano em relação à Intencionalidade.

Inicialmente, faz-se necessário dizer que Brentano não utilizou propriamente em seus estudos o termo “Intencionalidade”, assim como este vem sendo abordado atualmente pela Filosofia da Mente, mas sim cognatos como “intencional”, “intencionais”, etc.

Quando este autor questiona em seu livro de 1874¹³ se os fenômenos psíquicos poderiam ser tratados da mesma maneira como os fenômenos físicos o são,¹⁴ observamos que ele irá enquadrar entre os fenômenos psíquicos realidades como a representação (*Vorstellung*) e a consciência, na medida em que as mesmas são portadoras de “Intencionalidade”. Isto porque, ele mesmo se referiu à noção de referência intencional ou presença intencional como pertencendo exclusivamente aos fenômenos psíquicos, caracterizando ainda os fenômenos psíquicos como fenômenos que contêm intencionalmente um objeto.

“O que caracteriza todo fenômeno psíquico, é o que os escolásticos da Idade média chamaram de *in-existência intencional* (ou ainda mental) de um objeto e que nós podemos chamar – usando expressões que não excluem o equívoco verbal – *de relação a um conteúdo, direção a um objeto* (que não precisa ser entendido como real) ou *objetividade imanente (...)*” (Brentano, 1995, p. 88).

¹³ BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874). London and New York. Publ. Routledge. 1995.

¹⁴ Obs.: Sabemos através do enfoque da filosofia cartesiana que os fenômenos físicos possuem extensão, enquanto que os fenômenos mentais são desprovidos de tal propriedade.

Segundo Brentano, a marca distintiva dos fenômenos psíquicos é a Intencionalidade, a relação que a consciência mantém com algo que se oferece a título de objeto; contudo, esse objeto não necessita existir em si mesmo; assim, conforme nos é dito pelo famoso exemplo: “Um centauro é tão objeto de minha consciência como o livro que se encontra à minha frente.” Neste sentido, podemos portanto falar de Intencionalidade, na concepção brentaniana, sem que para isso precisemos ter o conceito de Intencionalidade explicitado em sua obra, isto é, apesar da ausência, nessa obra, de uma definição do termo correlato ao conceito.

“Esta in-existência intencional é característica exclusiva dos fenômenos mentais Nós, portanto, podemos definir fenômenos mentais dizendo que eles são aqueles fenômenos que contêm intencionalmente um objeto em si mesmo” (Brentano, 1995, p. 89).

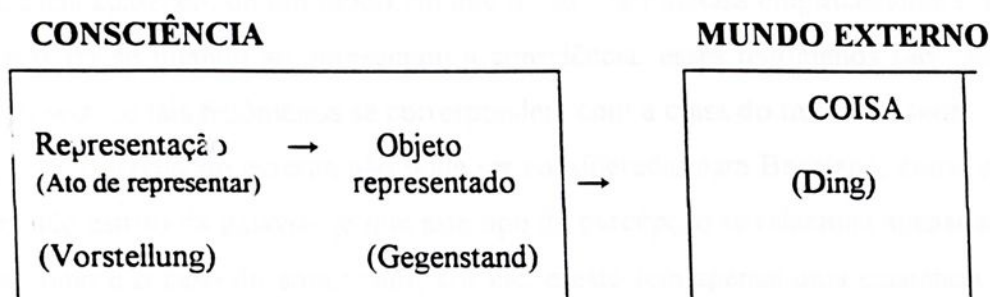
Para Brentano, há três modos de referência intencional ou três formas de atos psíquicos: 1º Representações, 2º Juízos e 3º Emoções. Entre essas formas de *intentio* ele irá atribuir uma maior ênfase à representação visto que, segundo entende o autor, ao falarmos de um ato psíquico não poderíamos deixar de lado o elemento “representação”. Ou seja, o que este autor afirma é que todo ato psíquico é uma representação ou repousa sobre uma representação, ou ainda, “que representações são o fundamento de outros fenômenos mentais” (Brentano, 1995, p. 80).

Contudo, devemos compreender que o objeto da representação não é objeto enquanto coisa real do mundo externo. Esse objeto (*Gegenstand*) diz respeito ao conteúdo do ato, ao objeto representado ou “mentado” que se correlaciona, digamos assim, ao ato de representar ou a representação (*Vorstellung*) que é independente da coisa (*Ding*) existente no mundo externo.

Segundo Garcia Roza, que nos tem ajudado a entender melhor o pensamento brentaniano, segue-se um esquema abaixo (no qual foram realizadas algumas modificações por parte da Profª. Carmen B. Milidoni ¹⁵) e em seguida seu comentário.

15 Profª. do Dep. de Filosofia da UNESP-Marília.





“Todo fenômeno psíquico e, portanto, toda representação implica um ato e um conteúdo do ato (objeto), de tal modo que um não pode se dar sem o outro. Não há percepção sem objeto percebido e vice-versa.” (GARCIA-ROZA, 1990., p. 119).

Sendo assim, ao falarmos de Intencionalidade, conforme a concepção brentaniana, estaríamos falando de um conteúdo imanente exclusivo de um sujeito que intenciona (*intentio*) algo. Conforme Brentano, será a relação que as representações mantêm com outras representações já existentes em nossa consciência – crenças, desejos etc. - que fornecerá as condições ao surgimento do objeto representado (objeto - *Gegenstand*) e à sua interação com o ato de representar. Em outras palavras, a representação não é a reprodução da coisa externa mas sim resultado da relação entre várias representações.

Neste sentido, compreendemos que, para Brentano, o mundo externo venha exercer pouca importância na construção dessa representação ou para a maneira como isso será “intencionalizado”. Aliás, não deveríamos aqui nem mesmo mencionar palavras como “construção”, já que a representação, sendo uma forma de Intencionalidade, seria um fenômeno psíquico ou um ato que ocorre de imediato.

Entretanto, filosoficamente, podemos questionar a respeito do que vem a ser esse ato que ocorre de imediato. A resposta para isto, conforme nossa interpretação dessa teoria em questão, remete para as duas formas de percepção existentes no ser humano, conforme Brentano: a percepção interna e a percepção externa.

A percepção interna, *grosso modo*, (na qual encontramos o conhecimento, alegria, desejo etc.) se caracteriza como sendo imediata, infalível, auto-evidente. Ou seja, essa percepção ocorre, cartesianamente falando, num sujeito absoluto que tem a certeza a priori de seus estados mentais. Ou ainda, os fenômenos que se apresentam no interior da

consciência aparecem de um modo em que o “eu” não precisa empiricamente constatar se eles são reais ou se quando se apresentam à consciência, esses fenômenos são “verdadeiros” ou não, ou seja, se tais fenômenos se correspondem com a coisa do mundo externo.

Já a percepção externa não pode ser considerada, para Brentano, como uma percepção no sentido estrito da palavra, já que este tipo de percepção se relaciona apenas a um fenômeno físico como é o caso do som, calor, cor etc. e este tem apenas uma existência intencional no sentido em que todo fenômeno físico in-existe enquanto objeto na consciência do sujeito.

Até aqui podemos resumir isso que foi dito acima do seguinte modo; para Brentano, o que todos os fenômenos mentais têm em comum é o fato de que eles são apenas percebidos na consciência interior, enquanto que no caso dos fenômenos físicos apenas a percepção externa é possível.

Entretanto, dando continuidade ao nosso estudo, veremos agora qual a relação de toda essa concepção brentaniana envolvendo a noção de “Intencionalidade” com o “objeto Intencional”, sendo que, neste caso, como dissemos anteriormente, tomaremos aqui como exemplo de objeto Intencional o comportamento ou mesmo a ação do indivíduo no mundo.

Antes de tudo precisamos reforçar que, ao abordamos conceitos como representação, Intencionalidade, consciência, devemos estar atentos para o fato de que na teoria brentaniana representar tem o significado de representar algo, desejar tem o significado de desejar algo e tencionar (pretender fazer algo) significa tencionar algo, mas como vimos esse “algo” não diz respeito ao mundo externo e sim ao ato representado, intencionado etc.

Ainda que Brentano não tenha tratado especificamente da relação sujeito-ação, interpretamos que, segunda sua concepção, a ação de um sujeito no mundo será efetivada através de uma interação em que o “mundo externo” parece ter pouca importância sobre ele, na medida em que o mesmo foi colocado entre parênteses. Em outras palavras, o sujeito possuidor de uma consciência (e esta dotada de uma representação (*Vorstellung*) e, portanto, de uma Intencionalidade) será capaz de agir no mundo, devido à interação que há entre as suas representações e o objeto representado (*Gegenstand*).

Ao remetermos esta especulação filosófica a uma abordagem da relação entre causas e efeitos diríamos que o ato de representar juntamente com o objeto representado por si só é capaz de gerar a ação no sujeito. Assim, o que entendemos como causa seria justamente a

relacionalidade que a consciência pode manter consigo mesma, sendo o efeito o comportamento que, como fruto dessa representação (puramente mentalista) acaba sendo externalizado.

Enfim, em poucas palavras dizemos que para Brentano a Intencionalidade é algo exclusivamente do sujeito e que o comportamento deste no mundo depende quase que totalmente de tudo aquilo que este sujeito é capaz de representar.

A posição de Searle em relação à Intencionalidade.

Conforme o pensamento de Searle:

“(...) a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou sejam acerca de, objetos e estados de coisas no mundo. Se, por exemplo, eu tiver uma crença, deve ser uma crença de que determinada coisa é desse ou daquele modo (...)” (Searle, 1995. pág. 1).

Considerando-se que a Intencionalidade possui a característica de ser direcionada para algo, podemos indagar: será que os estados mentais Intencionais são realmente as causas de nossas ações? E ainda, será que todos os estados mentais têm Intencionalidade ou, em outras palavras, será que todos eles são dirigidos a algo no mundo ou mantêm uma relação ordinária com os estados de coisas no mundo? Em outras palavras, o que queremos saber é: qual a relação dos estados Intencionais e os objetos Intencionais?

Antes mesmo de responder tais questões, Searle afirma, e nós apresentamos aqui o que ele disse, que há duas distinções fundamentais. A primeira é que a Intencionalidade não é a mesma coisa que a consciência¹⁶. Muitos estados conscientes não são Intencionais como, por exemplo, um sentimento súbito de exaltação; e muitos estados Intencionais não são conscientes; por exemplo, podemos ter muitas crenças e não estar pensando ou nunca ter pensado nelas. No entanto, o autor concebe que a crença inconsciente nada tem a ver com o “inconsciente” proposto por Freud, isto é, não implica nenhum tipo de repressão; trata-se apenas de crenças que temos, sem pensar nelas normalmente.

16 Discutiremos melhor a relação entre a Intencionalidade e Consciência e, além destas, muitas outras noções que apareceram adiante nesta seção como: intenção, ação, relação causa/efeito, no capítulo III.

Para tanto, este autor menciona alguns exemplos de estados que podem ser Intencionais: crença, temor, esperança, desejo, amor, ódio, depressão entre outros. Dentre esses estados apresentados, alguns são essencialmente direcionados como nos casos do amor, ódio, crença, desejo, intenção, enquanto que outros podem ser direcionados como nos casos da depressão e da exaltação.

A segunda distinção significativa é que há uma diferença entre a “intenção” (pretender fazer algo) e a “Intencionalidade”. Mesmo que as crenças sejam Intencionais, elas de modo algum contêm a noção de intenção (pretender algo); é o caso, por exemplo, de que alguém que tem uma crença (acredita que vai chover) e que nem por isso pretende fazer algo a respeito (não tem a intenção de levar um guarda-chuva).

Deste modo, para que essa distinção fique clara, esse autor destaca a letra inicial de “Intencionalidade” como sendo maiúscula. A Intencionalidade é direcionada; ter a intenção de fazer algo é apenas uma forma de Intencionalidade entre outras: crenças, desejos, esperanças, temores etc.

Em relação à distinção entre “intenção” e “Intencionalidade” existem outras confusões por parte de alguns autores. Trata-se da questão ou diferença que há entre atos mentais e estados ou eventos mentais.

Atos mentais, conforme o pensamento de Searle, podem ser descritos como coisas do tipo: beber cerveja, escrever livros, fazer cálculos aritméticos de cabeça, formar imagens mentais etc., portanto, ter atos mentais indica que há um esforço mental por parte do indivíduo ao realizar uma ação. Já os estados mentais são coisas do tipo: acreditar, esperar, temer, desejar etc. Enfim, a distinção é que atos mentais são ações ou mesmo atividades (são coisas que *se fazem*), enquanto que estados mentais são estados que ocorrem naturalmente em nossas mentes.

Há segundo esse autor uma conexão, se assim podemos dizer, entre o ato de fala (que possui fatores “externos” como sons, ruídos) e a Intencionalidade (que é algo “interno”, que faz parte dos pensamentos, sentimentos, significados que damos às coisas etc.) Podemos inquirir: será que a fala deriva da Intencionalidade?

A resposta para isso (como já vimos na seção 1.2), é que sim, já que conforme Searle existem dois tipos de Intencionalidade: uma intrínseca e a outra extrínseca. A primeira diz

respeito a todos os tipos de estados mentais que possuímos de forma original¹⁷ em nossa mente, enquanto que a Intencionalidade extrínseca ou derivada são todos os meios como a fala, artefatos, palavras, mapas, gráficos etc., pelas quais podemos externalizar aquilo que está em nossa Intencionalidade intrínseca.

Para Searle, a Intencionalidade não difere muito da maneira como ocorre a consciência no cérebro. A Intencionalidade seria então apenas uma simples característica do cérebro. Ela é um estado mental causado pelos processos biológicos ao mesmo tempo em que ocorre no sistema biológico. Conforme este autor, todos os estados Intencionais, como a sede, a fome etc., possuem um conteúdo Intencional; o conteúdo determina sob que condições se satisfaz ou se realiza um estado Intencional. Ter sede, por exemplo, é entre outras coisas ter o desejo de beber água e tendo ocorrido isso pretender-se-á então ter cessado esse desejo, até que ocorra uma nova explosão nervosa entre os neurônios que desencadeará uma nova sequência biológica e uma nova Intencionalidade leve o indivíduo a beber água novamente.

A Intencionalidade para Searle é então aquela propriedade que poderíamos simbolizar como uma “flecha metafórica” apontando para o mundo, ao contrário de Brentano, em que essa flecha aponta para um objeto no interior da própria consciência. Enquanto que para Brentano o sujeito é o “dono” de seus estados subjetivos já que há um objeto imanente em sua consciência, para Searle, os estados Intencionais não possuem esse objeto exclusivamente imanente na consciência senão que implicam um direcionamento para o mundo.

Nós, assim como Searle afirma, somos capazes, quase sem esforço algum, de identificar o próprio comportamento e explicá-lo; como também de fazê-lo através de um domínio “inconsciente”, de um conjunto de princípios que pressupomos ou que adquirimos do meio social, ao afirmarmos coisas de sentido comum, normal em relação ao das outras pessoas.

Podemos dizer que, para Searle, o comportamento de um indivíduo (o objeto Intencional) dependerá exclusivamente da relação interacional entre aquilo que o meio lhe oferece em certa medida e aquilo que ele, enquanto ser consciente, possui em sua mente (os estados Intencionais dotados de um conteúdo Intencional).

¹⁷ Pelo que entendemos é uma Intencionalidade que é construída a partir da interação que o indivíduo tem com o meio e, ao se formar essa Intencionalidade no indivíduo, ele a tem de forma original, isto é pertence essencialmente (ou subjetivamente) a ele.

Em outros termos, a Intencionalidade do indivíduo é construída a partir do mundo externo ou sobre aquilo que todos podem compartilhar; o mundo interno do indivíduo (estados mentais, por exemplo, que pertencem em primeira instância ao indivíduo que os têm e daí sim poderá ser compartilhada a partir da Intencionalidade extrínseca com outros) tem o poder representacional, portanto uma mediação, de transformar aquilo que foi recebido (input) e daí emitir (output) ou gerar um comportamento no mundo, sendo que este comportamento poderá novamente influenciar o mundo interno desse indivíduo e assim sucessivamente.

Se fossemos falar em relação de causa e efeito, *grosso modo*, há em nossa abordagem, de acordo com aquilo que compreendemos sobre a teoria searliana, uma relação em que dadas as condições iniciais da experiência subjetiva de um indivíduo (dotada de um conteúdo Intencional), sendo esta causada pelo objeto Intencional, logo em seguida haverá uma interação constante entre o “mundo interno” desse indivíduo e o “mundo externo”.

Enfim, em poucas palavras dizemos que para Brentano a Intencionalidade é algo exclusivamente do sujeito e que o comportamento deste no mundo depende quase que totalmente de tudo aquilo que este sujeito é capaz de representar por si mesmo. Para Searle o “mundo interior” do indivíduo, onde se localiza a Intencionalidade, é uma propriedade de superfície de um sistema biológico. O seu comportamento depende em certa medida tanto desse mundo quanto do “mundo externo” envolvendo o objeto Intencional; portanto, há aqui uma relação interacionista.

1.4. Intencionalidade da percepção e o realismo ingênuo.

Ao contrário de alguns filósofos, que tentam negar, ou simplesmente desconsideram, a existência das experiências perceptivas, Searle a considerará como sendo um fato a compor o “mundo mental” do indivíduo. No decorrer do nosso trabalho explicitaremos melhor isso; por ora exporemos os pontos principais sobre a Intencionalidade da Percepção em termos da teoria searliana e, em seguida, no campo mais genérico da filosofia da percepção, no que tange às relações de nossas experiências perceptivas “internas” com o mundo externo, confrontaremos a posição defendida por Searle, a saber: o “realismo ingênuo”, com as teses representacionista e fenomenalista.

É importante iniciarmos esta discussão dizendo algumas coisas, a saber: a) Searle aborda o tema da percepção e tomará sempre como exemplo a experiência visual enfocando-a numa discussão filosófica e não fisiológica; b) Para Searle, quando alguém tem uma percepção visual de qualquer objeto presente, não é a experiência visual que é vista e sim o próprio objeto material ou o objeto Intencional que se apresenta ao indivíduo. c) Searle considera que há uma distinção entre percepção e experiência; assim, diz ele:

“A noção de percepção envolve a noção de sucesso de um modo que não se verifica na noção de experiência. A experiência precisa determinar o que é tomado por sucesso, mas é possível ter-se uma experiência sem sucesso, ou seja, sem percepção”. (Searle, 1995, p. 55).

Um indivíduo pode, por exemplo, ter a experiência visual de um carro; contudo, esse carro pode não existir no estado de coisas do mundo; logo, o que este indivíduo teve foi apenas uma alucinação, ou seja, teve uma experiência visual sem que houvesse o objeto Intencional correspondente que preenchesse as condições de satisfação do conteúdo Intencional.

Podemos resumir essa noção searliana de experiência e a relação desta com a Intencionalidade do seguinte modo. Ao falarmos de experiência devemos compreendê-la no âmbito da Intencionalidade. Nas palavras de Searle: “Ao ver o carro, (...), *tenho* uma experiência visual, e esta é experiência *de* um carro, em um sentido de “de” que pede uma explicação” (Searle, 1995, p. 54). Para clarear ainda mais isso, o autor em outro trecho diz: “A experiência visual é tão *direcionada a* ou *de* objetos e estados de coisas no mundo quanto qualquer dos estados Intencionais...tais como crenças, temor ou desejo”. (Searle, 1995, p. 56). Se uma pessoa tem a experiência visual de um objeto significa dizer que parte do conteúdo dessa experiência é de que haja esse objeto diante dessa pessoa. Portanto, “se “x” tem uma experiência visual, logo x tem uma experiência visual de que há...”.

Ou seja, Searle compara a experiência visual a outros estados Intencionais pelo fato de a experiência visual conter suas condições de satisfação da mesma forma em que há condições de satisfação contidas nas crenças, desejos etc. Em outros termos, o conteúdo Intencional de uma experiência visual ou de uma crença irá determinar sob quais circunstâncias, ou

melhor, condições a experiência visual ou a crença é verdadeira. Conseqüentemente, as experiências visuais assim como ocorre com as crenças são intrinsecamente Intencionais, isto é, de primeira pessoa.

Conforme Searle, há três grandes semelhanças entre as experiências visuais e as crenças:

A primeira é que ambas possuem conteúdos Intencionais que equivalem a uma proposição completa; sendo que, a proposição completa aqui não deve ser tomada no sentido lingüístico mas no sentido de que "... o conteúdo [Intencional] requer a existência de todo um estado de coisas para ser satisfeito" (Searle, 1995, p. 58). Tomemos aqui o seguinte exemplo: ao se declarar algo do tipo (uma proposição completa) "vejo que há uma bola azul em minha frente", é fato dizer que a experiência visual em si mesma não é verbal; contudo, deve haver no conteúdo Intencional da experiência visual, assim como há na crença, uma proposição completa, porém não no sentido literal mas como condições de satisfação implícitas neste conteúdo Intencional: para que o conteúdo Intencional da experiência visual de fato seja satisfeita deverá haver aquela bola azul e não outra coisa.

A segunda semelhança é que, assim como as crenças, as experiências visuais têm a direção de ajuste mente-mundo. Se por alguma razão (alucinação, ilusão) as condições de satisfação do conteúdo Intencional não forem satisfeitas (por exemplo, se não há bola azul em nossa frente) a falha não residirá no mundo e sim na própria experiência visual; deste modo, poderemos dizer que essa experiência visual é inverídica ou que está distorcida etc.

Em último lugar, retomando um pouco daquilo que já dissemos, Searle afirma que, assim como descrevemos uma crença como sendo uma crença que, do mesmo modo só podemos descrever uma experiência como sendo uma experiência de. Contudo, jamais poderemos confundir as propriedades específicas implícitas nas condições de satisfação do conteúdo Intencional com as propriedades gerais das experiências perceptivas. Quando afirmamos que vemos que há uma bola azul em nossa frente a nossa experiência visual não contém a cor e nem a forma deste objeto: "Assim como quando acredito que está chovendo não tenho literalmente uma crença molhada, quando vejo algo amarelo não estou tendo literalmente uma experiência visual amarela". (Searle, 1995, p. 62).

Ou ainda: "A experiência visual não é o objeto da percepção visual e as



características que especificam o conteúdo Intencional em geral não são, literalmente, características da experiência” (Searle, 1995, p. 63). Em outras palavras, quando temos uma percepção visual não estamos tendo a experiência visual sobre a própria experiência visual mas sim sobre o objeto ao qual se apresenta a nós.

Entretanto, diferentemente de outros estados Intencionais, a experiência visual, para Searle, é um estado mental Intencional necessariamente consciente: “...as experiências visuais e outros tipos de experiência perceptiva são *eventos mentais conscientes*”. (Searle, 1995, p. 64).

Além disso, outra diferença importante também, entre a Intencionalidade da percepção e os outros estados Intencionais, é que parte das condições de satisfação da experiência visual deve ser causada pelo resto das condições de satisfação desta experiência visual. Ou seja, para que o conteúdo Intencional da experiência visual possa de fato ser satisfeito é necessário que o objeto Intencional não esteja apenas presente à experiência visual mas que ele, sobretudo, cause esta experiência visual. Nas palavras de Searle:

“Portanto, o conteúdo Intencional da experiência visual requer, como parte das condições de satisfação, que a experiência visual seja causada pelo resto dessas mesmas condições, ou seja, pelo estado de coisas percebido. Logo, o conteúdo da experiência visual é auto-referente...”
(Searle, 1995, p. 68).

Cont. Intencional/Exp. visual — objeto	
(requisito) — (requerido)	
condições de satisfação — satisfaz (ou não)	→ Para que o conteúdo Intencional da experiência visual seja satisfeito é necessário que o objeto Intencional exista enquanto estado de coisas no mundo e que este objeto cause a experiência visual.

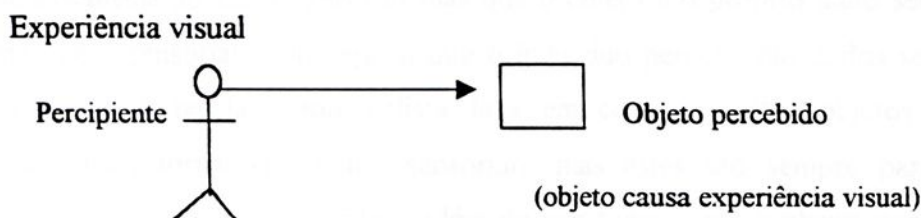
Falando em noções como auto-referência causal faz-se necessário explicarmos o que Searle entende por isso e qual seria a relação desta com o representacionalismo, o

fenomenalismo e o realismo ingênuo defendido por ele.¹⁸

Searle considera a percepção como sendo: "...uma transação Intencional e causal entre mente e mundo. A direção do ajuste é mente-mundo, a direção de causação é mundo-mente...". (Searle, 1995, p. 70).

Tanto a direção do ajuste como a direção de causação agirão sempre em conjunto uma com outra; portanto, elas não são independentes: uma só se realiza se for causada pela outra, ou ainda, para que o conteúdo Intencional da experiência visual seja satisfeito é necessário que o objeto Intencional exista enquanto estado de coisas no mundo e que o fato de este existir seja a causa da experiência visual.

Após explicarmos essa transação Intencional e causal fica patente o que Searle entende por realismo ingênuo: o realismo ingênuo defendido por ele está baseado no fato de que existem experiências perceptivas e que estas possuem Intencionalidade: elas têm um conteúdo Intencional e uma direcionalidade para um estado de coisas no mundo. Conforme o esquema deste autor (Searle, 1995, p. 81.), o realismo ingênuo pode ser representado assim:



Em conjunto com esse esquema segue-se a seguinte citação:

"O fato de uma seta representar a percepção visual pretende indicar que a experiência visual tem um conteúdo Intencional, está dirigida ao objeto Intencional cuja existência é parte de suas condições de satisfação (e, com certeza, não pretende sugerir que a experiência visual existe no espaço físico entre o percipiente e o objeto)". (Searle, 1995, p. 81).

¹⁸ Logo veremos que existem também outros autores que defendem o realismo ingênuo, porém não da mesma maneira que Searle.

Nos casos de alucinações, embora o percipiente tenha uma experiência visual, o objeto não se faz presente: houve um conteúdo Intencional na experiência visual mas este não foi satisfeito pelo estado de coisas no mundo.

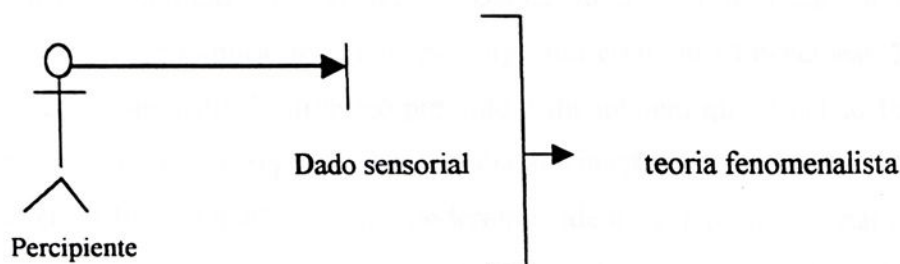
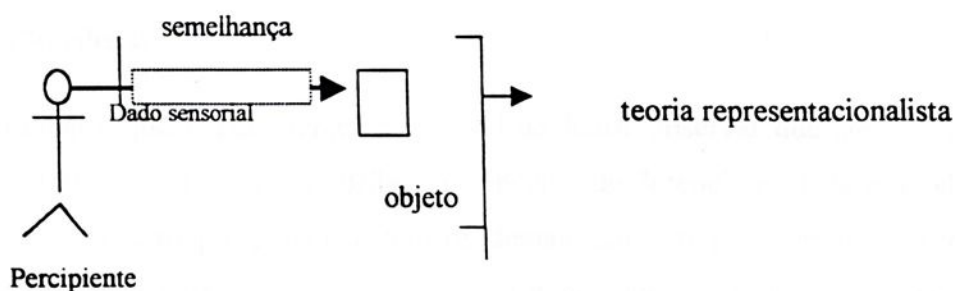
Posto isto, pretendemos agora esclarecer qual é a posição do representacionalismo e do fenomenalismo frente às discussões envolvendo a noção searlina de percepção.

Na teoria representativa, quando um indivíduo tem uma experiência visual ou, como preferem os representacionalistas, um dado sensorial, tal indivíduo teria em sua mente uma cópia ou representação do objeto material. Neste caso, esse objeto material se assemelha ao dado sensorial e, sendo assim, o que este indivíduo estaria vendo não é o objeto material senão o dado sensorial. Ora, dizer isso implica em admitir que, se não temos um acesso direto ao objeto material, o que temos então é apenas uma representação do objeto através do dado sensorial e que, portanto, jamais teríamos certeza se o estado de coisas no mundo existe de fato ou se é mera ilusão sensorial.

A teoria fenomenalista, diferentemente da representacionalista, admite que o objeto material não se assemelha ao dado sensorial mas que o objeto é o próprio dado sensorial ou uma reunião de dados sensoriais. Ou seja, o que o indivíduo percebe são dados sensoriais e nada mais que isso. A teoria fenomenalista leva em conta que “os objetos materiais publicamente acessíveis tornam-se dados sensoriais, mas estes são sempre particulares”. (Searle, 1995, p. 84). Nisto está implícita a idéia de que tudo o que é observável enquanto estado de coisas no mundo, o que deveria ser publicamente observável, torna-se observável apenas e exclusivamente na forma de “meus” dados sensoriais particulares; aquilo que um outro indivíduo estaria percebendo seria então os seus dados sensoriais particulares, de modo que os objetos que um indivíduo percebe se tornam ininteligíveis para o outro. A teoria fenomenalista, portanto, dá margem ao solipsismo já que somente “eu” tenho acesso aos “meus” dados sensoriais - e ninguém mais.

Conforme o esquema parecido com aquele encontrado na obra de Searle:¹⁹

¹⁹ Ver Searle, 1995, p. 83.



O problema em relação aos outros realistas ingênuos, e aqui Searle se refere diretamente a Austin, é que eles descartam, juntamente com a hipótese do dado sensorial, o papel das experiências perceptivas e, principalmente, diríamos, a Intencionalidade dessas experiências.

Para concluir, podemos dizer que, de acordo com a crítica apresentada na teoria searlana, ambas as teorias (mencionadas acima) desmerecem aquilo que Searle vem chamando a atenção, a saber: o fato de que temos experiências visuais (sendo estas, parte das experiências perceptivas) e que estas possuem um conteúdo Intencional; para que este conteúdo Intencional se realize ou seja satisfeito faz-se necessária a presença do objeto Intencional nos estados de coisas do mundo - que haja uma Intencionalidade envolvida na percepção. Além do mais, como vimos, para Searle, é necessário que compreendamos bem a noção de causalidade e auto-referencial para que assim possamos entender melhor como se dá a relação entre as experiências perceptivas do indivíduo e os estados de coisas no mundo. É fato que, para este autor, o acesso que temos ao objeto material ocorre de um modo direto entre a experiência visual e o objeto, ou seja, não há nada entre nós e o objeto material, ou ainda, não há uma mediação entre a experiência visual e o objeto material como almejam

os representacionalistas.

Acreditamos que é perfeitamente possível ao leitor observar que até agora tivemos, como “fio condutor”, em nosso trabalho, o conceito de Intencionalidade e a relação que porventura este conceito pode manter com os demais conceitos ou termos já mencionados (direcionalidade, representação, percepção etc.) O nosso desafio ou a nossa proposta para o desenvolvimento do segundo capítulo “Rede e Background” é o de tentar entender questões do tipo: 1º como Searle explica de que modo surge um conteúdo Intencional; 2º como pode haver um conteúdo Intencional intrínseco presente à mente sem que o objeto Intencional não esteja presente no mundo; ou seja, no caso de uma alucinação, o que faz com que o indivíduo tenha um conteúdo Intencional?; 3º como poderemos identificar ou diferenciar um objeto real de uma alucinação; 4º seria (ou estaria) este conteúdo Intencional algo inconsciente ou “estocado” na memória?; e por fim, haveria, para Searle, uma espécie de memória específica onde estariam guardados todos os conteúdos Intencionais prontos para serem trazidos à consciência quando fossem requisitados pelo indivíduo?



CAPÍTULO II - REDE E BACKGROUND.

APRESENTAÇÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO

Neste capítulo pretendemos fazer um entendimento a respeito da noção de Rede e de Background conforme a concepção searliana.

Consideramos que, parte das questões levantadas por nós no capítulo precedente pode ser respondida de acordo com as noções de Rede e Background. Segundo Searle, de um modo geral: "...os conteúdos Intencionais não determinam suas condições de satisfação isoladamente". (Searle, 1995, p. 92). Neste sentido, o conteúdo Intencional, ou os conteúdos Intencionais que estão ligados uns com os outros se relacionam internamente de maneira holística com a *Rede* e o *Background* ou capacidades não representacionais.

Levando-se em conta essa noção de *Rede* e de *Background*, nós entendemos que o conteúdo Intencional surgiria ou seria fruto de uma sequência interna de experiências passadas que o indivíduo teve; e tais experiências passadas, trazidas à consciência através das lembranças, forneceriam as condições de satisfação do conteúdo Intencional das experiências presentes (falamos no capítulo anterior a respeito de um determinado objeto que se faz presente à experiência visual).

Entretanto, vamos de maneira mais detalhada iniciar a nossa discussão descrevendo a noção de Rede e logo em seguida passaremos para a noção de Background.

2.1. "A Rede"

Todos os estados Intencionais estão submersos em uma Rede de outros estados Intencionais, ou seja, não há como pensar que uma crença exista por si só, independentemente de outras crenças, desejos etc. Assim, por exemplo, se alguém tem a intenção de se efetivar em qualquer cargo público acredita que para isso é necessário estudar; este alguém deseja estar empregado, teme não passar no exame, espera realizar seus sonhos de consumo etc. Um estado Intencional, ao ser "acionado" ou estando "desperto", imediatamente irá envolver

outros estados compostos na Rede.

Podemos entender essa Rede como sendo, portanto, uma rede holística no sentido em que, de uma maneira ou de outra, todos os estados Intencionais estão ligados uns aos outros. “Os estados intencionais não atuam de modo autônomo. Não determinam condições de satisfação isoladamente” (Searle, 1997, p. 251). Mas, Searle argumenta que a maior parte dessa Rede não está presente de maneira consciente em nossa mente; todavia, a questão do estatuto ontológico daquelas porções da Rede que são inconscientes é uma questão complexa já que o inconsciente searliano, a diferença do freudiano, é neurofisiológico. Trata-se, nas palavras de Searle, de “(...) uma neurofisiologia ocorrente capaz de causar estados e eventos conscientes”. (Searle, 1998, p. 243).

Nessa Rede, parece-nos que todos os estados Intencionais se organizam por eles próprios, isto é, se compõem ou se constituem sem a necessidade de um sujeito controlador (no sentido cartesiano); em todo caso, esta é a idéia que Searle parece passar. Embora a formação de tais estados Intencionais deva-se, em última instância, ao fato de o cérebro poder interagir com o meio, podemos dizer que, na perspectiva searlina, se há alguma subjetividade presente, ela assume a forma de um ponto de vista ou perspectiva (de alguém, isto é, de um certo indivíduo).

Por outro lado, o modo como esses estados Intencionais se organizam contribui na maneira em que cada indivíduo irá acreditar, desejar e também agir no mundo. Entretanto, como o próprio autor afirma, além da Rede, é necessário postularmos um Background de capacidades que não sejam, elas mesmas, parte dessa Rede. (...) a Rede toda tem necessidade de um Background, porque os elementos da Rede não são auto-interpretativos ou auto-aplicáveis.” (Searle, 1997, p. 251).

Ou seja, é necessário considerarmos que, segundo Searle, não é o conteúdo da Intencionalidade que é auto-interpretativo uma vez que em relação a esse conteúdo há uma série indefinida de aplicações diferentes; assim, por exemplo, é perfeitamente possível um indivíduo ter uma crença e o conteúdo desta ser aplicado a um número indefinido de formas diferentes e inconsistentes. Em outras palavras, pode-se dizer que o conteúdo isoladamente não é capaz de determinar nada, isto é, o conteúdo desta crença está sujeito a diferentes interpretações e aplicações.

É possível dizer que a Rede, portanto, fornece condições necessárias mas não suficientes em nosso processo cognitivo como um todo (percepção, ação etc.), pois ela somente atua relativamente a um conjunto de capacidades de Background.

2.2. "O Background"

Diferentemente da Rede, que é uma Rede de Intencionalidade (composta por estados Intencionais) o Background consiste em fenômenos que não são estados intencionais, mas um conjunto de capacidades. (Searle, 1997, p. 267).

O Background se constitui como um conjunto de precondições da Intencionalidade; isto significa que ele é não Intencional.

Com isso, vemos que o Background não é em si mesmo uma forma de representação, mas sim:

(...) "um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação. Os estados Intencionais apenas têm as condições de satisfação que têm e, portanto, apenas são os estados que são sobre um Background de capacidades que, em si mesmas, não são estados Intencionais" (Searle, 1995, p.198).

Nesse sentido, o Background configura-se como a condição necessária para que um estado Intencional se manifeste como ele é: se alguém tem a intenção de ir ao cinema esse alguém deve saber como (know-how) funciona um cinema; deve saber que tem que comprar ingresso, que o cinema é um local onde passam determinados tipos de filmes e que, para chegar até lá, é necessário percorrer um determinado caminho, pegar uma condução etc. Trata-se, em suma, de se possuir um "saber prático". Nas palavras de Searle: "(...) preciso saber como as coisas são e preciso saber como fazer as coisas, mas esses tipos de "saber como" em questão não são, nesses casos, formas de "saber que" (know-what)" (Searle, 1995, p.198).

Para termos algo como a intenção (ou qualquer um dos estados Intencionais) precisamos reconhecer, como diz Searle, que temos os recursos biológicos e culturais que nos capacita a ter tal estado Intencional. Os recursos biológicos são nomeados por este filósofo

como sendo o “Background de base”. Neste tipo de Background estão incluídas as capacidades comuns que todos os seres humanos têm, mediante a sua constituição biológica como: andar, correr, pegar, perceber etc (Searle, 1995, p.199). Quanto aos recursos culturais, nomeadamente “Background local”, implica em práticas culturais locais (aquilo que aprendemos no ambiente cultural onde vivemos) como comprar ingressos, comer pipoca, tomar um refrigerante ou um suco, ou seja, cumprir certos rituais que em um determinado local (cidade, estado etc.) é considerado comum a todos. Deste modo, o que temos é: por um lado, um Background (base) que naturalmente faz parte de nós, ou de nossa estrutura biológica (nascemos com ele) e, por outro lado, um Background (local) que adquirimos na vivência com os outros seres.

O Background, de um modo geral, capacita o indivíduo a interpretar não somente sentenças mas também ações humanas. É mediante o Background que temos certas expectativas sobre certos acontecimentos ou como as coisas devem acontecer no mundo; assim, por exemplo, se alguém quer ter o seu cabelo cortado essa pessoa espera que o cabeleireiro não o corte com um cortador de grama. É nesse sentido que Searle diz que o Background nos fornece as condições para entendermos como as coisas são e como devemos agir diante delas: “(...) se alguém diz: *Go cut that mountain*” (Vá cortar aquela montanha), a reação correta não é: “*I do not understand*” (Não compreendo). (...) Antes, a reação correta é: “How do you want me to cut it?” (Como você quer que eu a corte?).” (Searle, 1997, p.261).

Assim, vemos a importância que tem o Background não apenas em relação aos nossos estados Intencionais mas também em relação aos nossos comportamentos intencionais, pois, no nosso cotidiano, nos comportamos diante dos objetos sem ter que ficarmos atribuindo crenças, desejos etc. sobre eles:

“(...) meu comportamento intencional, uma manifestação de minhas capacidades de *Background*, compromete-me com a proposição de que os objetos são sólidos, ainda que eu não tenha formado nenhuma crença concernente à solidez dos objetos.”

(Searle, 1997, p. 264)

Searle acredita que é defensável a hipótese do Background devido a três fatores que este fenômeno nos proporciona; a saber, primeiro: a compreensão do significado literal, segundo: a compreensão das metáforas e, por fim, as habilidades físicas.

Passemos agora a explicação sobre cada um deles.

Podemos dizer que a capacidade que temos em entender o significado literal de uma sentença deve-se ao fato de possuímos um Background. Para Searle, compreender é mais que apreender o significado; compreender uma sentença ou um ato de fala pressupõe conseguir interpretar o que está escrito ou sendo dito e, para tanto, é necessário que tenhamos uma Rede de estados Intencionais sobre um Background de capacidades e práticas sociais.

Mesmo que consigamos compreender o significado das palavras do tipo: “Pedro abriu o céu” (ou seja, sabemos o que é Pedro, o que é abrir algo, o que é céu) ainda assim não compreendemos o significado da sentença “Pedro abriu o céu”; logo, mesmo forçando uma interpretação para tentar entendê-la não conseguiremos devido ao Background (que é o conjunto de capacidades ou práticas sociais) que não nos fornece algo dessa natureza: compreender o que significa “abrir o céu”. Isso implica que para entendermos uma sentença qualquer é necessário que esta esteja incluída no contexto de uma Rede de estados Intencionais e sobre um Background de capacidades práticas, sociais. Assim, é cabível dizer que não temos práticas comuns ou um Background de como devemos “abrir céus”, por isso que não temos uma idéia clara sobre isso.

É muito fácil para nós entendermos uma sentença do tipo “Maria abriu a janela” ou “João abriu a carteira” pois sabemos, devido ao Background, qual é o significado do verbo “abrir” contido nessas duas sentenças. Como diz Searle: “(...) o conteúdo semântico só funciona sobre um Background que consiste em um saber prático, cultural e biológico; é esse saber de Background que nos permite entender os significados literais” (Searle, 1995, p. 206).

Quanto ao segundo fator que o Background nos proporciona, a compreensão das metáforas, devemos saber que não há regras ou princípios que sejam tão exatos ou algorítmicos que nos permitam compreender o significado metafórico de uma sentença. Assim, por exemplo, se dissermos “Maria é uma pessoa doce” vemos que não há uma semelhança literal, ou regras e princípios que forcem associar pessoa e doce, pois doce diz respeito a um sabor e, neste caso, associamos-o a personalidade de Maria (vemos assim que é uma associação metafórica não determinada por regras).

Com isso, Searle pretende demonstrar que o poder que temos de interpretar uma metáfora deve-se ao fato de possuímos capacidades mentais não-representacionais de

fazermos determinadas associações, como é o caso de “pessoa doce”, e que, em última instância, a compreensão desta metáfora é de responsabilidade, por assim dizer, do Background que possuímos.

“Não conheço nenhum modo melhor de descrever essas capacidades [interpretar metáforas] do que dizer que se trata de capacidades mentais não representacionais.” E ainda: “(...) tal alegação seria enganadora caso se considerasse que implica o fato de um conjunto completo e algorítmico de regras para a metáfora demonstrar a inexistência de um tal Background (...)”. (Searle, 1995, p. 207).

O último fator que caracteriza a hipótese do Background diz respeito às habilidades físicas. Algumas habilidades físicas requerem regras ou instruções (ou representações explícitas) para poderem ser aprendidas; é o caso, seguindo o exemplo de Searle, da habilidade para poder esquiar. Para poder esquiar o esquiador antes de mais nada ouve as regras necessárias e somente depois vai praticar este esporte. Contudo, é necessário termos em mente que:

“Depois de algum tempo, porém, o esquiador se aprimora; já não precisa lembrar-se das instruções, mas apenas se põe a esquiar. Segundo a visão cognitivista tradicional, as instruções foram internalizadas e passaram a funcionar inconscientemente, mas ainda como representações”. (Searle, 1995, p. 208).

Ao contrário da visão cognitivista tradicional, Searle considera que as regras apreendidas pelo esquiador não serão tão importantes para este no futuro, quando o esquiador estiver mais treinado neste esporte. As regras são, neste caso, bastante importantes apenas para o início da experiência (de esquiar) adquirida pelo esquiador, mas logo depois elas deixam de ter a importância que têm. Nas palavras de Searle: “A prática faz a perfeição”, não por resultar em uma perfeita memorização das regras e sim porque a prática repetida permite que o corpo assuma o comando²⁰ e que as regras recuem para o Background” (Searle, 1995, p. 209).

²⁰ O grifo é nosso.

Isto implica que o corpo acaba automaticamente assimilando o comando de toda a situação no momento em que o esquiador enfrenta ao esquiador e a Intencionalidade do competidor, como afirma o filósofo, concentra-se em vencer a corrida.

A defesa de Searle em provar a hipótese do Background consiste na idéia de que todos os nossos estados Intencionais (conscientes ou não) fazem parte de uma Rede complexa. Esta Rede está submersa em um Background de capacidades, sendo que estas capacidades influenciam nossas habilidades, aptidões, atitudes não-representacionais, posturas e etc. Conforme afirma o presente autor, os nossos estados intencionais como a nossa percepção, a ação ou memória não existiriam sem o Background. (Searle, 1995, p.210).

Searle deixa claro que a nossa vida mental Intencional assim como nossas capacidades cognitivistas são inteiramente reduzidas a representações como crenças, desejos, regras internalizadas etc. Temos certas aptidões como é o caso, por exemplo, de andar, que não requer internalização alguma de uma série de regras; o fato é que nós simplesmente andamos, nós simplesmente agimos; se, no momento de andar ou correr, fôssemos pensar sempre em regras é bem provável que ficaríamos travados ou seríamos como uma tartaruga (muito lenta).

Já em relação ao ato de fala precisamos sim de regras, mesmo porque somos nós quem atribuiremos significação às proposições ou aos sinais gráficos em um papel. Nós, enfim, damos “vida” ao monte de “rabiscos” (escrita) e é justamente esta capacidade que temos em aplicar ou interpretar conteúdos Intencionais que Searle diz ser uma característica do Background.

Sendo o Background um conjunto de habilidades, suposições e pressuposições pré-intencionais, posturas, práticas, hábitos e etc. isto indica que este fenômeno é construído também pelo indivíduo ao longo de sua vida. O que queremos dizer é que, cada indivíduo, que é um ser biológico e social, desenvolverá um Background conforme a relação deste (cérebro-mente) com o mundo (relações sociais, culturais). Nesse sentido, o mundo apenas é importante para o Background por causa da interação que o indivíduo pode manter com o mundo. Empiricamente, o Background é fruto de “uma história biológica específica e um conjunto específico de relações sociais com outras pessoas e relações físicas com objetos naturais e artefatos.” (Searle, 1995, p.214).

O que está sendo dito aqui é que o Background é mental, no sentido em que pertence a uma estrutura biológica humana (o corpo humano) e que ele se constitui, ou melhor, se constrói na experiência, na prática, na vivência do indivíduo. O Background é mental também no sentido em que ele é formado por um conjunto de hábitos que o indivíduo tem de forma inconsciente (ou não representacional).

O Background é não-representacional no sentido em que ele não representa nada, ou seja, o Background funciona apenas como uma pré-condição da Intencionalidade. O erro, afirma Searle, de considerarmos o Background como uma representação surge do fato de não possuímos um vocabulário que dê conta de descrevê-lo adequadamente. Sempre quando nos referimos aos nossos estados mentais estamos usando uma linguagem de primeira ordem; assim, quando um indivíduo profere algo do tipo: “acredito que...” “desejo que...” na verdade ele está expressando os estados mentais que têm em um determinado momento e tais estados representam algo no mundo (são acerca de). Já em relação ao Background não podemos nos referir do mesmo modo que nos referimos aos estados Intencionais uma vez que:

“Simplesmente não existe vocabulário de primeira ordem para o Background, porque este não tem Intencionalidade. Como pré-condição da Intencionalidade, o Background é tão invisível para a Intencionalidade quanto o olho que vê é invisível a si mesmo”.
(Searle, 1995, p. 218).

E, seguindo essa linha de raciocínio, temos:

“O uso comum convida-nos a tratar - e podemos tratar e tratamos - os elementos do Background como se fossem representações, mas não decorre disso, nem se verifica, que, ao funcionarem, tais elementos funcionam como representações. O preço que pagamos por ir deliberadamente contra a linguagem comum é a metáfora”, o oxímoro e o neologismo sem rodeios. (Searle, 1995, p. 218).

Sem um vocabulário que de conta de descrever precisamente o Background fazemos um uso metafórico para tentar abarcá-lo. O Background fornece as condições necessárias mas não suficientes (determinantes) aos nossos estados Intencionais. Isto é, ele funciona de maneira causal em relação aos nossos estados Intencionais; ele nos capacita, nos proporciona condições necessárias, porém não suficientes para podemos desejar algo,

acreditar em algo, entender algo etc. No entanto, as condições de satisfação de um estado Intencional dizem respeito ao conteúdo Intencional desse estado, neste caso, o Background apenas serve como um apoio, um pano de fundo, um coadjuvante, um auxiliador fundamental (porém não suficiente) para que haja qualquer estado Intencional: o Background não vai influenciar as condições de satisfação, isto diz respeito ao estado Intencional. Portanto, é no próprio conteúdo Intencional, que está ligado a uma Rede de estados Intencionais, que se alcançarão as condições de satisfação e não no Background.

Para ilustrar isso, vamos pensar no seguinte: se João tem o desejo de comer maçã, o próprio estado Intencional (no caso o desejo) deve conter em si, juntamente com outros estados Intencionais (expectativa, crença, esperança, temor etc) as condições de satisfação (possui uma direção de ajuste e uma direção de causação); mas se este estado Intencional será ou não satisfeito, isto no momento não nos interessa, o fato é que este desejo aponta para algo no mundo, ele é acerca de.

Entretanto, sendo João um ser biológico, naturalmente ele tem o desejo e sendo ele um indivíduo sócio-cultural também, ele entende que maçãs são certos tipos de alimentos que podem ser consumidos sem problema algum (porque assim outros indivíduos já fizeram e nada de mal lhes aconteceu), logo, o que temos é o fato de João possuir um Background que o capacita (e isso foi construído ao longo de sua vivência) a ter o desejo que tem, ou seja, representar para si algo do mundo por intermédio do Background que em si mesmo não é representacional.

Vemos assim que o mundo real existe na medida em que realizamos certas práticas, e ele existe juntamente com a nossa representação. Ou ainda, o mundo real não existe apenas através de nossas representações (entendendo representação aqui no sentido clássico) mas mediante a vivência que mantemos com relação a ele. Representar, no sentido searliano, pressupõe interação; não existe representação independente do mundo. Ou seja, não existe representação que esteja simplesmente “passeando” sem rumo em nossa “cabeça”; podemos dizer que ela transita entre nossa malha neuronal mas ela tem um endereço certo ao qual se corresponde: o mundo.

Portanto, em resumo, representações existem porque o Background capacita a sua existência, porém o mundo real não existe para nós porque existem apenas representações

mas sim porque temos ou realizamos uma série de práticas. Deste modo, para Searle, é fato que temos representações mas para que esta seja satisfeita é necessário levar em conta os objetos do mundo. Lembramos aqui a posição searlina (realista ingênuo - Searle, 1998, p. 68) em relação à idéia de auto-referência em que o conteúdo Intencional da experiência, conforme diz o autor, requer como parte das condições de satisfação que a experiência visual seja causada pelos objetos nos estados de coisas percebidos no mundo. Assim, em termos representacionais, como salienta Searle: “(...) o próprio fato de termos representações só pode existir sob um Background que confira às representações o caráter de “representar alguma coisa”. (Searle, 1995, p.221).

De fato, a nossa intenção em relação ao terceiro capítulo é justamente trabalhar questões conexas com a Intencionalidade para aprofundar ainda mais esta noção.

A seguir vamos investigar os seguintes assuntos: causalidade, causação dos estados Intencionais, relação mente-corpo e consciência. Apenas como exemplo do que nos espera, podemos adiantar que, em relação à causação realizaremos uma discussão em torno das idéias de Searle e Hume, e a respeito da relação mente-corpo, veremos a posição searlina como contraposta à posição cartesiana.



CAPÍTULO III - INTENCIONALIDADE, CAUSALIDADE E CONSCIÊNCIA NA VISÃO DE JOHN R. SEARLE.

APRESENTAÇÃO DO TERCEIRO CAPÍTULO

Muitas coisas já têm sido ditas por muitas pessoas a respeito da teoria searlina; isto é, não apenas diversos pensadores já comentaram seu conceito de Intencionalidade como também, dentre outros assuntos, o seu conceito de causação e a problemática da relação mente-corpo.

Há relatos ou críticas que não nos parecem possuir um sentido, isto é, que não parecem corresponder de fato à teoria searlina. Estamos falando aqui sobre as pessoas que consideram Searle um dualista e um internalista cartesiano. Compreendemos que há um certo exagero por parte de quem pensa assim.

Na medida do possível, tentaremos pois, neste segundo capítulo, mediante os nossos estudos, esclarecer algumas das noções searlinas tais como: na seção 3.1 veremos a forma como Searle admite a existência de uma causação em relação (ou em conjunto) à ação. Veremos ainda nesta seção, que Searle, ao contrário do pensamento humeano, considera que um indivíduo pode perfeitamente, de uma forma direta, experimentar uma relação causal. Na seção 3.2 tentaremos explicar a maneira como Searle concebe a causação dos estados Intencionais e, para terminar este capítulo, encerrando assim as discussões em torno das idéias searlinas, apresentaremos e discutiremos o dualismo substancial proposto por Descartes e o porquê dessa noção ser considerada um 'problema' para os outros autores mas não para Searle. Por fim, na seção 3.3, saberemos um pouco mais a respeito da Intencionalidade searlina em a sua definição do que seja a 'consciência'; veremos ainda, a sua noção sobre a relação mente-corpo.

3.1. Causação Intencional da ação e causação humeana.

A questão que se coloca agora, seguindo a abordagem que estamos fazendo a respeito das idéias searlinas, é a seguinte: são os estados Intencionais causados, eles

mesmos, por processos cerebrais? Para tanto, vamos levar em consideração o que a teoria searlina tem a dizer sobre a causação Intencional. Seria este tipo de causação a mesma descrita por David Hume (séc XV^{II})?; se não o for, então de que maneira Searle descreverá a noção de causa e efeito sem cair na visão clássica desses termos?

Para que a nossa discussão tenha de fato uma clareza maior sobre tais noções realizaremos primeiramente um breve histórico sobre as idéias de Hume e em seguida partiremos para concepção de Searle sobre este caso.

De acordo com a teoria humeana, a relação de causa e efeito é fruto de raciocínios que se referem às relações de fatos; isto é, Hume considera que em nosso mundo há apenas a ocorrência de regularidades entre os eventos e, que após constatarmos várias dessas regularidades no mundo, supomos (através do raciocínio indutivo) que haja (neste mundo) algo como uma relação de causa e efeito; logo, essa relação, para Hume, estaria presente somente em nossa “cabeça” e não no mundo.

Deste modo, quando as regularidades entre os eventos do mundo exterior se apresentam aos sentidos, estes eventos não contêm em si (a priori)²¹ nada que justifique a denominação que damos a eles: chamar um evento de causa e o outro evento de efeito; assim, por exemplo, nada nos garante a priori que uma faísca irá causar o efeito de explodir um barril de pólvoras. Assim sendo, se não fosse pela experiência a nossa razão jamais poderia inferir o que quer que seja acerca da existência real e de um fato. “Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer evento particular ou inferir alguma causa ou efeito sem a ajuda da observação e da experiência.” (Hume, 1999, p. 52).

Conseqüentemente, conforme vemos na teoria humeana, é através do costume ou do hábito, que acreditamos (indutivamente) que tudo o que tem ocorrido no passado ocorrerá também no futuro. Ou ainda, sempre que experienciamos um evento seguido de outro costumamos dar o nome para o primeiro de causa e para o segundo de efeito. “De causas que parecem *semelhantes* esperamos efeitos semelhantes. É este o resultado de todas as nossas conclusões experimentais”. (Hume, 1999, p. 56). E ainda: “... destacamos apenas que, depois

²¹ Como veremos logo em seguida, para Hume, o hábito tem uma influência muito grande em nossa vida. Pois é através do hábito (após realizarmos várias experiências no mundo) que tendemos a fazer generalizações sobre as possíveis regularidades entre os eventos que podem ocorrer no mundo, e através desse raciocínio indutivo “erroneamente” chamamos as simples regularidades no mundo de “relação causa e efeito”.

da repetição de casos semelhantes, o espírito é impelido pelo hábito, devido à aparição de um evento, a aguardar aquele que usualmente o acompanha e em acreditar em sua existência". (Hume, 1999, p. 85).

Sabemos ainda que, para Hume, todas as nossas idéias são formadas por impressões que recebemos através dos sentidos, mas, como já foi observado, será mediante o "trabalho" do nosso raciocínio ou do nosso pensamento que descobriremos o efeito de uma causa. Por mais que experienciamos a ligação entre um evento x e um evento y, por exemplo: "O impulso de uma bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda. Eis tudo que se manifesta aos sentidos externos" (Hume, 1999, p. 76), ainda assim não teremos certeza alguma de que há nesta relação uma conexão necessária. Logo, essa relação de causa e de efeito só existe enquanto sentimento ou enquanto idéia em nossa mente e não enquanto ocorrência de objetos de fato: objetos da natureza.

Entretanto, Searle irá desconsiderar esta concepção clássica de causação. Para este pensador, causalidade, assim como Intencionalidade pode ser entendida como sendo uma propriedade natural, ou ainda, que integra a ordem natural (existe na natureza). Em outras palavras, a pretensão de Searle é dizer que há uma intencionalidade na causalidade e que a Intencionalidade já é naturalizada²². Deste modo, o conceito de causalidade não seria encarado nos mesmos moldes de uma filosofia transcendental ou cética, assim como é a humeana.

Isto posto, estamos agora atentos para examinar as seguintes questões, no marco do pensamento searliano: a) como fica a relação entre causalidade e Intencionalidade? b) podem os estados Intencionais agir causalmente? c) onde residiria a causa desses estados Intencionais?

O que ocorre, pontua Searle, é que o modelo de causação tradicional (humeano) considera impossível que possamos observar quaisquer conexões ou relações causais entre o primeiro e segundo evento (pensamos aqui no famoso exemplo da bola de bilhar A colidindo com a com a bola de bilhar B); sendo assim, o que podemos observar seriam apenas regularidades ou que um evento (o movimento da bola de bilhar B) foi seguido de outro (o

22 Sem que isto implique em "des-subjetivar" a Intencionalidade. Ou seja, Searle destaca justamente o aspecto subjetivo que há na Intencionalidade.

movimento da bola de bilhar A). Em contraposição a esta idéia, para Searle, é certo que: "...quando testemunhamos essa cena [o movimento das bolas de bilhar] não vemos realmente, nem observamos de forma alguma, quaisquer conexões causais entre o primeiro e o segundo evento" (Searle, 1995, p. 156). Contudo, essa visão humeana necessita de alguns esclarecimentos e para tal Searle, em um trecho seguinte, diz: "O nexos causal em si não é observável. É possível observar regularidades causais... [um evento seguido de outro]... além das regularidades não se pode observar uma relação de causação entre eventos" . (Searle, 1995, p. 156).

O autor em questão faz várias objeções a respeito da teoria clássica de causação. A primeira objeção, conforme este autor é que sabemos, com base na sabedoria ou na comunicação de senso comum, que a experiência de perceber um evento seguido de outro é bem diferente da experiência de perceber o segundo evento enquanto causado pelo primeiro. A segunda objeção é a de que a teoria clássica não nos esclarece como devemos fazer para diferenciar as regularidades causais de outros tipos de regularidades contingentes. A terceira objeção é que a abordagem clássica erra quando supõe que há dois tipos de causação, uma do agente e outra do evento. E por fim, essa abordagem clássica não considera que as causas de fato estejam presentes (ou pelo menos não deixa claro isso) no mundo externo.

Segundo Searle, a interpretação fornecida por Hume nega a visão baseada no senso comum de que as relações causais estejam realmente "lá fora" (na natureza) além das regularidades. Pois, como vimos, a relação entre causa e efeito é, para Hume, fruto da imaginação, ou seja, encontra-se no pensamento do indivíduo e não na natureza.

Observamos assim que de acordo com a abordagem clássica humeana estaríamos impossibilitados de distinguir entre relações que envolvem causadores como, por exemplo, no caso do enunciado "x": "o movimento da bola de bilhar A foi o causador do movimento da bola de bilhar B" e outros tipos de relações causais; como diz Searle: "...nem todas as relações causais são causadoras". (Searle, 1995, p. 161). Assim, por exemplo, seja o enunciado "y": "as bolas estão inertes em cima da mesa de bilhar"; neste enunciado (y), se consideramos que essas bolas estão em um estado de inércia, então diremos que elas estão sujeitas a um outro tipo de regularidade ou força causal (que é a lei da gravidade); logo $x \neq y$ porque há duas situações descritas aqui: em "x" existe uma relação causal envolvendo um causador

enquanto que no segundo caso “y” não há uma relação deste tipo, ou ainda, o enunciado “as bolas estão inertes em cima da mesa de bilhar” não descreve nenhum causador do tipo “x”.

A teoria searliana aponta ainda para uma certa situação em que há *aspectos causalmente relevantes* e outros que não são. Um exemplo de aspecto não relevante em termos causais pode ser entendido da seguinte maneira: a ação de um indivíduo p, ao colocar uma chaleira com água para ferver, causou o fenômeno visto pelo indivíduo q - depois de alguns instantes a água estava fervendo.

O aspecto não relevante, do ponto de vista causal, consistiria na ação de p vista por q (isto é, quando p coloca a chaleira com água para ferver); não há aí a implicação de dois eventos causalmente relacionados; ou seja, não podemos afirmar que a ação de p causou o fenômeno (água fervendo) visto por q; somente é possível dizer que a experiência visual de q não faz parte do aspecto causal do fenômeno. E nem foi causada pela ação de p.

Ao abordarmos as relações entre p e q sob a ótica de elas implicarem relatos extensionais ou intensionais, veremos que a forma “p causou q” é extensional e a forma “p causalmente → o fenômeno visto por q” é intensional. Como vimos no capítulo precedente, no enunciado extensional o falante se compromete com as condições de verdade envolvidas, já no caso do enunciado intensional o relator não se compromete da mesma forma que o falante original uma vez que ele apenas relata a sentença.

Outro fato curioso que encontramos na teoria searliana diz respeito aos tipos de *explicações causais* relacionadas a estados, às experiências e às ações humanas que não se adaptam à interpretação da concepção clássica de causação.

O problema, colocado por Searle, pode enfim ser exposto por nós da seguinte maneira:

Será que quando um indivíduo diz: “tomei água porque estava com sede”, há “por trás de” tal enunciado leis gerais ou universais que correlacionam o “evento” do primeiro tipo (tomar água) com o evento do segundo tipo (estar com sede)? Ou ainda, será que este indivíduo estará comprometido com a existência de uma lei relativa ao significado das palavras enunciadas?

Segundo o autor em consideração, é pouco provável que isso ocorra, isto é, que haja qualquer regularidade universal (lei) determinando tanto a ação do indivíduo²³ ou aquilo que este emite (“estou com sede”). Isto não quer dizer que Searle despreze a existência de leis físicas atuando nos neurônios ou até mesmo nas moléculas que descreveriam o caso: qual foi a reação físico-química que ocorreu para que este indivíduo tenha tido a sede; assim, nos parece que ao afirmar o comprometimento da ação de um indivíduo com qualquer regularidade universal estaríamos apenas puramente no campo da especulação sem nenhuma base empírica para corroborar os possíveis indícios, pois ninguém sabe de fato medir com precisão, ou sabe a priori, qual seria a próxima ação de um indivíduo se ele apenas estivesse estado com sede. Neste sentido, Searle afirma: “...embora eu de fato acredite na provável existência de leis universais da percepção e da ação intencional, de modo algum é óbvio que, ao fazer essas alegações causais isoladas, eu esteja comprometido com a existência de tais leis universais”. (Searle, 1995, p. 164).

Contudo, a pretensão deste autor é chamar a nossa atenção para o fato de a *causação Intencional*²⁴ basear-se em um tipo de explicação diferente da explicação fornecida pela teoria tradicional (da regularidade causacional). Para tanto, a indagação que se coloca é a seguinte: como diferem os dois tipos de explicações, a da causação Intencional e a da teoria tradicional?

Quanto a isso, há três respostas:

1º No caso da explicação por causação Intencional, é possível conhecermos em cada caso, “...tanto a resposta para a pergunta causal como a verdade contrafactual correspondente sem nenhuma observação adicional além da experiência do evento em questão”. (Searle, 1995, p. 165).

2º Ao se fazer uma dada alegação causal do tipo Intencional Searle diz que não estaríamos nos comprometendo com a existência de nenhuma lei causal, mesmo acreditando-se na existência de tais leis.

A teoria humeana postula que a causação não tem nada além de regularidades ou ainda que para cada enunciado causal verdadeiro deve haver uma regularidade. Ao contrário disso,

²³ Isso não quer dizer que Searle não acredite em leis físicas, pois como ele mesmo afirma: “Como filho da era moderna, acredito na existência de toda sorte de leis físicas, conhecidas e desconhecidas...”. (Searle, 1995, p. 164).

²⁴ A causação Intencional, *grosso modo*, ocorre quando na explicação causal está envolvida a Intencionalidade.

Searle considera que, em primeiro lugar, o termo "causa" designa uma relação real no mundo real e, em segundo lugar, o enunciado de que esta relação existe em uma instância particular não implica por si mesmo uma correlação universal de instâncias semelhantes.

3º Aqui Searle supõe, ainda ao contrário de Hume, que existe uma conexão lógica ou interna entre causa e efeito e não apenas uma relação lógica entre a *descrição* da causa e a *descrição* do efeito. Isto é, a causa não seria apenas uma descrição do efeito, mas ela estaria logicamente relacionada ao efeito; por exemplo, o desejo de beber água contém em si, como parte das condições de satisfação, que se beba a água. É neste sentido que o conteúdo Intencional estaria causalmente relacionado com suas condições de satisfação. Ou ainda, devemos considerar que há uma interação entre o conteúdo Intencional e as condições de satisfação.

Há casos em que experimentamos diretamente a relação causal: a relação de uma coisa a determinar a ocorrência de outra. Por exemplo, no caso de uma ação: se um indivíduo ergue o braço, parte do conteúdo de sua experiência é que seja esta que determine a subida de seu braço; no caso da percepção: se um indivíduo vê uma flor, parte do conteúdo da experiência é que esta seja causada pelo fato de existir uma flor presente.

Sendo assim, no primeiro caso (experiência de agir) Searle diz que não há uma lei predizendo a ação do indivíduo, pois o causador ou aquele que irá experienciar é o próprio indivíduo e este está em contato direto com o objeto (o seu braço); logo, este indivíduo não observa dois eventos: a experiência de agir (que faz parte do conteúdo Intencional) e o movimento do braço (que faz parte do objeto Intencional). Por outro lado, além do caso em que podemos experienciar algo que é causado pelo mundo (a presença de uma flor), há também situação em que podemos experienciar algo que causado por nós mesmos: quando um estado mental causa o outro.

Essa relação experiência/Intencionalidade, descrita acima, serve para nos mostrar que há uma diferença muito grande entre a teoria searlina e a teoria tradicional da causalidade. A segunda teoria não admite que haja uma experiência de causação em relação ao estado de coisas no mundo; já na primeira teoria, não apenas se verifica com frequência a experiência de causação como também toda experiência de percepção ou de ação é precisamente uma experiência de causação em particular, ou seja, podemos considerar que a causação é



sempre parte do conteúdo da experiência do objeto que estiver presente para o indivíduo. Nas palavras de Searle: “A noção básica de causação (...) é a noção de fazer alguma coisa acontecer.” (Searle, 1995, p. 170).

Dito de outra maneira, quando percebemos ou agimos sobre o mundo o que temos são estados Intencionais auto-referentes e, além disso, a causação como sendo parte do conteúdo das experiências perceptivas (quando, por exemplo, vemos algo) e das experiências da ação (quando, por exemplo, erguemos o braço). Assim, tanto o objeto que é visto como o movimento que é causado pela intenção em ação, ambos fazem parte do conteúdo da experiência; eles (percepção e movimento) são objetos da experiência: ninguém vê ou ergue uma causação, o que podemos ver são variados tipos de objetos e o que podemos erguer são, através dos vários músculos de nosso corpo, os objetos nos estados de coisas do mundo.

Algumas objeções feitas por Searle à concepção tradicional de causação poderão nos esclarecer melhor sua própria teoria da causação:

A) Searle diz que, não é através da observação que fazemos de nós mesmos, ao realizarmos ações intencionais, mas através da realização das nossas ações que ficamos conscientes da causação; assim, não se trata apenas de que “...o conceito de causação participe da descrição da ação, mas sim que parte do fenômeno real da ação é a experiência de causação”. (Searle, 1995, p. 172). Contudo, há casos, como já vimos, em que “...a própria experiência é o causador; [e que] quando bem sucedida causa aquilo a que está direcionada”. (Searle, 1995, p. 172).

B) O indivíduo sabe ou tem consciência, através de um modo direto (de primeira pessoa), daquilo que ocorre consigo; ele está consciente da noção de causação que ocorre tanto na percepção quanto na ação. Em relação à percepção, por exemplo, sabemos, conforme argumenta Searle, que os eventos e estados físicos causam as experiências visuais e que no caso da ação as experiências de agir causam movimentos corporais e outros eventos físicos. “Em cada caso, contudo, estamos diretamente conscientes do nexos causal, pois, em cada caso, parte do conteúdo da experiência é tratar-se esta da experiência de alguma coisa a causar ou sendo causada.” (Searle, 1995, p. 172).

Para Hume, o conteúdo da experiência não é capaz de mostrar ao indivíduo quando ele está sob uma relação de causa e efeito. Para Searle, o nexos causal, ou ainda, a relação

causal existe tanto na percepção quanto na ação e é interno à experiência e não objeto desta. O que experimentamos é a relação causal e esta não é inferida da regularidade.

Conforme a idéia de Searle baseada em alguns exemplos da teoria piagetiana, nós, adultos, assim como as crianças, aprendemos através da transitividade da relação por-meio-de (Searle, 1995, p. 176.). Em outras palavras, tudo, ou quase tudo aquilo que temos adquirido como conhecimento é fruto de uma aprendizagem por-meio-de ações (envolvendo aqui possíveis acertos e erros) que realizamos no meio ambiente. Ao manipularmos os objetos descobrimos, mediante a percepção, que há regularidades causais no mundo; desta maneira descobrimos também que há Intencionalidade na causação ou que esse tipo de causação é de uma causação Intencional.

Vemos, portanto, que um indivíduo, ao estar causalmente relacionado com os eventos (isto é, quando ele pratica uma ação ou tem uma percepção), é capaz de experimentar o nexos causal e, sendo assim, ele não apenas observa os eventos como uma sequência de eventos. No entanto, quando um indivíduo está apenas observando a causação de eventos ocorridos independentemente de sua participação, aí sim pode-se dizer que ele não estará experimentando o nexos causal do mesmo modo que ele o experimenta, por exemplo, quando está agindo ou percebendo.

Através de sua concepção, diríamos, realista causacional (em que os eventos são concebidos como sendo causalmente relacionados) Searle considera que, primeiramente, não existe problema em conceber que a “causa” seja uma relação real no mundo real e, secundariamente, que não há problema cético quanto ao fato de considerarmos que há relações causais que não sejam experimentadas (ou observadas no momento em que tais relações ocorrem no mundo).

Searle admite ainda que, tanto em relação à experiência de agir como em relação à experiência de perceber, é possível que não haja por parte do indivíduo uma experiência de causação; para explicarmos isso podemos, por exemplo, dizer que, em relação à experiência de agir, um indivíduo que esteja com o braço anestesiado pode supor que o movimento corporal de seu braço esteja sendo causado pela sua própria experiência e na verdade este movimento pode perfeitamente estar sendo causado por outra coisa. Do mesmo modo, é possível que se tenha uma experiência visual de um objeto vermelho (esse objeto será a

causa da experiência) sem que a experiência de causação seja vermelha; pois o que se tem é a experiência de alguma coisa vermelha e não uma experiência de causação vermelha.

Nesses dois casos (experiência de agir e experiência perceptiva) as experiências serão satisfeitas se elas próprias causarem ou forem causadas; todavia, o fato de um evento ser efetivamente satisfeito não faz parte, em si, do conteúdo Intencional. Assim sendo, não há nada, diz esse autor, na experiência de agir e na experiência de perceber que garanta o fato de serem elas causalmente efetivas.

De acordo com a concepção causacional searliana os estados perceptivos e as ações são, portanto, ambos concebidos como sendo transações causais e Intencionais e possuem uma direção de ajuste mente-mundo; contudo, Searle não considera isso como sendo subjetivo já que para ele essa causação ocorre no mundo real.

Até o presente momento o que vemos é a pura rejeição declarada por Searle a empiristas como Hume e a intelectualistas como Kant. O primeiro considera (com seu ceticismo) que "...ninguém poderia experimentar uma impressão como causal enquanto parte do conteúdo da impressão" (Searle, 1995, p. 182); já para o segundo, as experiências que nós temos chegam como causais porque possuímos o conceito de causalidade como sendo um conceito a priori.

Contra-pondo-se à visão tradicional, Searle dirá que podemos sim experimentar a causação (é o exemplo de quando uma criança aprende por-meio-de), sem precisar ter um conceito apriorístico de causa para tanto (desde criança descobrimos que há relações causais ocorrendo no mundo), assim como não necessitamos de um conceito apriorístico de uma cor para experimentar essa cor (podemos, por exemplo, experimentar o vermelho sem ter uma idéia do que ele seja). Enfim, o que Searle defende é a existência de Intencionalidade na percepção e na ação.

Pensamos que, mesmo sendo possível uma causação do tipo searliana, em oposição à causação humeana, ainda assim há uma lacuna neste tipo de causação que consideramos ser de fundamental importância sanar e que destacaremos aqui.

A lacuna de que estamos falando, e que consideramos que deva ser abordada por nós diz respeito à relação entre estado intencional e ação; ou seja, como ficaria a noção causacional searliana em relação a estes termos? Ou ainda, indagamos: de que modo

podemos conceber uma causação nos estados Intencionais e em que ponto estaria a ação envolvida neste tipo de causação? Para responder tais questões consideramos necessário o desenvolvimento da próxima seção.

3.2. A causação dos estados Intencionais.

Examinaremos agora de que maneira os estados Intencionais podem ser causas de nossas ações e como isto teria lugar. Contudo, antes de abordarmos essa questão vamos compreender o que Searle considera como sendo ações (e a relação desta com a intenção – intenção prévia e intenção em ação) e, em seguida, descreveremos qual a noção de causação defendida por ele. Mais adiante veremos de que modo os estados Intencionais são causados e qual a relação disso tudo com a problemática da relação mente e corpo. Para finalizar, examinaremos a relação entre consciência e Intencionalidade.

A intenção, que é um estado Intencional, tem como parte de suas condições de satisfação a ação ou, de outro modo, podemos dizer: as condições de satisfação da intenção residem na ação. Sendo assim, se alguém conseguir cumprir sua intenção esse alguém realizou uma ação.

No entanto, em que sentido a relação existente entre a intenção e a ação nos permite afirmar que uma é condição de satisfação da outra? A resposta para tal, de acordo com a teoria searlina, se baseia na seguinte idéia: para sabermos se um verbo (ou uma frase) denota ou não um tipo de ação devemos verificar se o mesmo pode ou não ocorrer no imperativo; uma pessoa poderá ordenar à outra para que esta corra, caminhe etc.; porém, jamais uma pessoa poderá ordenar a outra para que esta tenha estados Intencionais como acreditar, querer etc. Assim, vemos que para Searle, realização de uma ação envolve realização de movimentos físicos.

Ao contrário, por exemplo, das crenças e dos desejos, em que um indivíduo pode tê-los sem que de fato precise existir um estado de coisas correspondente a eles (isto é, poderá não existir o objeto em que se acredita ou poderá não existir o objeto que se deseja), na

intenção em ação não poderá haver ações sem que haja intenções correspondentes²⁵. Temos assim aquilo que Searle caracterizou como sendo ação intencional: "...uma ação intencional equivale simplesmente às condições de satisfação de uma intenção. Desde esse ponto de vista, tudo quanto pode constituir a satisfação de uma intenção pode ser uma ação intencional" (Searle, 1995, p. 113).

Em relação à ocorrência de um estado Intencional, como a crença e o desejo, não importa de que maneira as condições de satisfação se deram; já com relação à intenção isso é diferente, pois o que vai importar para a realização das condições de satisfação desta é o modo como foi realizada a ação. Para que isto fique claro vamos contextualizar agora o exemplo de três estados Intencionais: crença, desejo e intenção: assim, se um indivíduo acredita que está chovendo lá "fora" basta-lhe ir lá fora e verificar; caso estiver chovendo, então essa crença é verdadeira. Do mesmo modo acontecerá com o desejo. Se um indivíduo deseja se casar e ter filhos, e se de fato isso ocorrer, então esse desejo foi realizado. Nesse sentido, não importa nem como a chuva ocorreu e nem como se deu o processo do casamento; já em relação à intenção de, por exemplo, matar alguém, sua satisfação vai depender da própria ação intencional (que é a condição de satisfação) por parte daquele que pretendeu cometer o assassinato, e não simplesmente do fato de que a vítima morreu acidentalmente. Por exemplo, x pretendia matar y com um tiro, porém, meio atrapalhado com a sua arma, x acabou disparando o tiro acidental contra a porteira de um curral cheio de cavalos; estes, por sua vez, assustados com o barulho, correram em direção a y e pisotearam-o. Portanto, a intenção prévia de x neste caso específico não foi realizada.

Além dessa diferença entre a intenção e os outros estados Intencionais, como a crença e o desejo, há também uma diferença entre a intenção prévia e a intenção na ação. Intenção prévia é simplesmente aquela intenção (pretender fazer algo) que o indivíduo tem antes de agir: este indivíduo planeja ou tenciona realizar alguma ação antes da realização da ação em si. Já a intenção na ação nada mais é que a própria ação, ou seja, a intenção está na própria ação sem que necessariamente haja uma intenção prévia. Por um lado, a intenção prévia,

²⁵ Como há exceção em toda regra, aqui Searle admite uma: é o caso, por exemplo, de um acidente em que um indivíduo teve uma ação, porém pode ter sido sem uma intenção correspondente.

segundo Searle, pode ser vista em expressões lingüísticas do tipo: “farei A” ou vou “fazer A”; por outro lado, na intenção na ação verificam-se expressões do tipo: “estou fazendo A”.

Ao tratarmos ainda dessa diferença destacaremos agora em outros termos um exemplo fornecido por esse autor, a saber: pode ocorrer de eu ter uma intenção prévia de ir dirigindo (um carro) a um determinado lugar. Ao começar dirigir, sem que eu tenha a intenção prévia de trocar de marchas, eu realizo ações subsidiárias (para que o carro continue movimentando-se) não representadas na intenção prévia; ou seja, simplesmente tenho a intenção na ação: simplesmente ajo trocando de marchas para que o carro me leve onde eu queira. Assim sendo, afirma Searle: “Todas as ações intencionais têm intenções na ação, mas nem todas têm intenções prévias. Posso fazer algo intencionalmente sem ter formado uma intenção prévia de o fazer e posso ter uma intenção prévia de fazer algo e todavia não fazer nada no sentido dessa intenção” (Searle, 1995, p. 119).

A respeito da relação mencionada acima pode-se indagar: qual é a estreita ligação entre intenção prévia e a intenção na ação? Para tanto, a resposta que o presente autor nos fornece é que tanto uma intenção como outra são causalmente auto-referentes no mesmo sentido em que o são as experiências visuais e as lembranças. Isto é, tanto na intenção prévia como na intenção na ação temos que levar em conta uma conexão causal entre intenção e ação. Assim, por exemplo, se um indivíduo tenciona matar outro e acidentalmente ele mata, sua intenção não foi realizada uma vez que não houve uma conexão causal auto referente entre a ação e sua intenção: como já dissemos, a morte de y não ocorreu em função da própria ação direta de x.

Entretanto, outra analogia destacada por Searle diz respeito à percepção e a ação. Vimos que uma das características relevantes da percepção, em relação, por exemplo, ao conteúdo Intencional das experiências visuais, é considerar que haja um objeto Intencional sob o campo visual. Ou seja, para que ocorra uma experiência visual são necessários: a presença e as características do objeto Intencional como condições de satisfação.

Sendo assim, do mesmo modo que, por exemplo, há a experiência de se ver uma mesa, Searle irá dizer que há também a experiência de se erguer o braço. Isto é, se na situação perceptiva descrita acima há dois elementos: a experiência visual e o objeto Intencional, há também em relação à ação dois componentes: a experiência de se erguer o braço e o

movimento físico do braço. A intenção, portanto, se dirige a uma ação (movimento físico) mas esta só ocorrerá se houver uma interação nessa relação ou uma auto-referência causal. Se em qualquer caso ocorrer somente a experiência, então poderemos dizer que houve uma experiência com uma Intencionalidade cujas condições de satisfação experiência não foram satisfeitas; logo, não teremos visto nada ou não teremos erguido o braço.

Denominadamente falando o que temos é: há na percepção visual uma forma de experiência visual e na ação uma experiência de agir que, *grosso modo*, nada mais são que Intencionalidade representacional²⁶. Mas existe uma diferença entre essas experiências; essa diferença se encontra na direção de ajuste e na direção da causação.

Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, no que tange à percepção, a experiência visual está para o objeto numa direção de ajuste mente-mundo (vemos o objeto) enquanto que a direção de causação ocorre a partir do objeto para a experiência visual (ou seja, o objeto causa a nossa experiência): o componente Intencional para ser satisfeito deve ser causado pela presença e pelas características do objeto.

Quanto à experiência de agir, o componente Intencional tem a direção do ajuste mundo-mente (tentamos realizar uma ação no mundo, mas podemos não ter sucesso) e a direção de causação parte da experiência de agir para o evento (quando conseguimos realizar uma ação no mundo a experiência de agir é a causa dessa ação).

O que há de comum entre a experiência visual e a experiência de agir é que ambas têm como representação (ou ambas representam) suas condições de satisfação e que, tanto na ação quanto na percepção, há uma transação causal e Intencional entre mente-mundo. O importante aqui é estarmos cientes de que a definição de “experiência visual” assim como a definição de “experiência de agir” são apenas nomes daquilo que nos fornece, sobre a primeira, o conteúdo Intencional da percepção visual e, sobre a segunda, o conteúdo Intencional da ação Intencional. Logo, esses tipos de experiências, como diz Searle: “Não são atos, absolutamente, pois não realizamos nossa experiência de agir, assim como não *vemos* nossas experiências visuais” (Searle, 1995, p. 124). Atos se referem às nossas ações no

²⁶ Intencionalidade representacional, segundo a teoria searlina, responde à seguinte pergunta deixada por Wittgenstein: “se eu erguer o braço, o que restará se eu subtrair o fato de que meu braço se levantou?” Cfr. p. 123.

mundo; em relação à experiência de agir é correto dizer que não se trata de ser esta realizada ou não, pois ela é (assim como é a experiência visual) algo que podemos ou não ter.

Pode também ocorrer de haver um componente Intencional sem o movimento corporal. É o caso, por exemplo, da experiência feita por William James²⁷ que consistia em pedir a um paciente seu que estava com o braço anestesiado para erguê-lo; disso ficou constatado que mesmo tentando (ou tendo intenção de) erguer o braço esse paciente, obviamente, não conseguiria realizar tal ação.

Por outro lado, pode também ocorrer de haver um movimento corporal sem que haja o componente Intencional. É o caso, por exemplo, da experiência feita por Penfield que ao colocar um eletrodo na região do córtex cerebral de um paciente verificou que este paciente teve um movimento corporal sem um componente Intencional.

Uma pequena conclusão do que vimos até agora, pode ser vista no seguinte quadro apresentado na teoria searlina²⁸:

	Percepção visual	Ação intencional
Componente Intencional	Experiência visual	Experiência de agir
Condições de satisfação do componente intencional	que haja objetos, estados de coisas etc., com certas características e certas relações causais com a experiência visual	que haja certos movimentos corporais, estados etc. do agente e que estes tenham certas relações causais com a experiência de agir.
Direção do ajuste	mente-mundo	mundo-mente
Direção da causação	mundo-mente (ou seja, a presença de características do objeto causa a experiência)	mente-mundo (ou seja, a experiência causa os movimentos)
Características correspondentes do mundo	objetos e estados de coisas	movimentos e estados do agente.

Dando prosseguimento à nossa discussão, descreveremos agora as relações, de acordo com a teoria searlina, que há entre Intencionalidade prévia, intenção na ação, movimento

²⁷ Ambos os exemplos, sobre as pesquisas de William James como as pesquisas de Penfield, que estão logo em seguida, foram fornecidos por Searle. (Searle, 1995, Cfr. p. 125).

²⁸ Ver Searle, 1995, p. 127.

corporal e ação. Antes disso, devemos deixar claro que o presente autor considera idênticos o conteúdo Intencional da intenção na ação e a experiência de agir; conseqüentemente, em se tratando da Intencionalidade, podemos dizer que a experiência de agir é simplesmente a intenção na ação.

No entanto, estas duas noções, intenção prévia e intenção na ação, são apresentadas, na opinião de Searle, como noções diferentes, porque na primeira há uma experiência consciente com um conteúdo Intencional e na segunda há apenas o componente Intencional estando ou não contido em alguma experiência consciente da ação. Um bom método, seguindo a proposta dessa teoria para explicar as relações entre intenção e ação consiste em podermos explicitar os conteúdos Intencionais dos dois tipos de intenções.

Já vimos que a ação, em certa medida, é a condição de satisfação daquilo que está no conteúdo Intencional. Por exemplo, imaginemos que um indivíduo tenha em seu conteúdo Intencional a intenção prévia de erguer o braço. A questão que se levanta é: como ocorre a relação entre a intenção prévia e a ação?

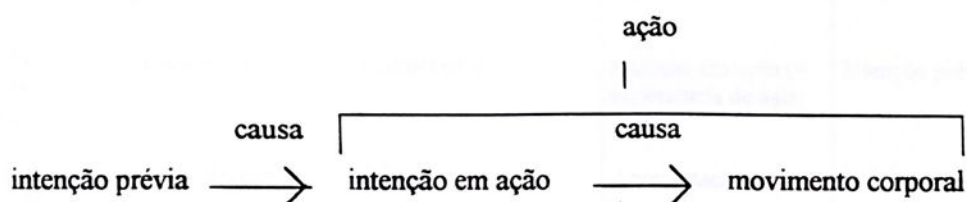
O conteúdo representativo da intenção prévia desse indivíduo pode ser expresso de acordo com o exemplo seguinte: o indivíduo realiza A (a ação) através da realização de B (intenção prévia). Posto assim, vê-se então que B (intenção prévia) refere-se a A (ação completa que não só inclui o movimento mas também a experiência de agir) e é causalmente auto-referente.

Mas qual será agora a relação entre o conteúdo Intencional da intenção na ação e o da intenção prévia?

Como resposta o autor descreve um outro método "...para identificar um conteúdo Intencional com uma direção de ajuste é sempre [bom] interrogar o que deve ocorrer para que o conteúdo Intencional seja satisfeito...". (Searle, 1995, p. 130); agindo assim será possível identificar a intenção e suas condições de satisfação.

Searle afirma ainda que a intenção prévia representa a ação completa enquanto que a intenção na ação apresenta o movimento físico mas não a ação completa. No primeiro caso, o objeto Intencional é a ação completa, e no segundo é o movimento. Apesar de ambas serem diferentes (intenção prévia e ação completa) elas mantêm uma relação: a ação completa é representada como uma unidade pela intenção prévia e além disso há uma espécie de tríade

causal entre a primeira, intenção prévia, que ocasiona a segunda, intenção na ação, que causa o terceiro, movimento corporal. A seguir veremos um esquema encontrado na obra de Searle e que nos ajudará a compreender melhor esta idéia²⁹.



Ao fazer uma comparação entre a percepção e a ação Searle dirá que assim como a intenção prévia está para a ação a lembrança está para a visão. Em relação às condições de satisfação pode se dizer que o conteúdo Intencional da experiência visual será satisfeito se nós de fato vemos um objeto Intencional no estados de coisas do mundo e, conseqüentemente, o conteúdo Intencional da experiência de agir será realizado quando de fato nós agirmos no mundo.

Destacaremos a seguir um esquema proposto por Searle que ilustrará melhor isso³⁰:

²⁹ Ver Searle, 1995, p. 131.

³⁰ Ver Searle, 1995, p. 135.

	Percepção visual	Lembrança	Ação intencional	Intenção prévia
Como é relatado	Vejo a flor	Lembro-me de ver a flor	Estou erguendo o braço	Tenciono erguer o braço
Natureza do componente Intencional	Experiência visual	Lembrança	Intenção em ação (= experiência de agir)	Intenção prévia
Apresentação ou representação	Apresentação	Representação	Apresentação	Representação
Condições de satisfação do componente Intencional	Que haja um <i>estado de coisas</i> em que a flor está presente e que esse estado de coisas cause <i>essa experiência visual</i>	Que haja um <i>evento</i> de ver a flor com dois componentes, o estado de coisas em que a flor está presente e a <i>experiência visual</i> , e que o evento cause <i>essa lembrança</i>	Que haja um <i>evento</i> do braço e que <i>essa</i> intenção em ação cause tal <i>evento</i>	Que haja uma <i>ação</i> de erguer o braço com dois componentes, o <i>evento</i> do braço a erguer-se e a <i>intenção em ação</i> , e que tal <i>intenção prévia</i> cause a ação
Direção do ajuste	Mente-mundo	Mente-mundo	Mundo-mente	Mundo-mente
Direção da causação	Mundo-mente	Mundo-mente	Mente-mundo	Mente-mundo
Natureza da auto-referência do componente Intencional	Como parte das condições de satisfação da experiência visual, deve ser causada pelo resto de suas próprias condições de satisfação	Como parte das condições da lembrança, deve ser causada pelo resto de suas próprias condições de satisfação	Como parte das condições de satisfação da intenção em ação, deve causar o resto de suas próprias condições de satisfação	Como parte das condições de satisfação da intenção prévia, deve causar o resto de suas próprias condições de satisfação
Objetos e eventos correspondentes no mundo (objetos Intencionais)	Flor	Flor - evento de ver a flor	Movimento do braço	Movimento do braço ação de erguer o braço

Com relação a esse quadro Searle faz algumas ressalvas, a saber: nem a lembrança nem a intenção prévia são essenciais para a percepção visual ou para a ação intencional, pois é possível ver algo e não se lembrar, assim como é possível realizar alguma ação intencional sem ter uma intenção prévia de realizá-la. Este autor não inclui todos os detalhes sobre a aparência da flor e o modo como é realizado o ato de erguer o braço. A percepção e ação, para ele, não funcionam independentemente uma da outra.

Além disso, Searle também hesita em dizer (e sobre isso concordamos inteiramente

com ele) que a intenção prévia causa a ação ou que a intenção prévia causa a intenção em ação causadora do movimento. Pois esses fatores podem implicar, podemos dizer, numa rede em que se interligam e se relacionam causalmente ou não. Isto é, posso apenas ter uma intenção prévia sem que esta desencadeie uma ação, um movimento corporal; contudo, não há como eu ter um movimento corporal sem uma intenção na ação.

Após termos perpassado neste terceiro capítulo por essas duas seções em que abordamos noções como causação Intencional, causação humeana e causação dos estados Intencionais, nos propomos em seguida, na próxima seção, trazer à tona outras noções também importantes como é o caso da definição do que seja a consciência e o entendimento do que vem a ser a relação mente-corpo. Afinal de contas, qual será a posição de Searle em relação a um tema tão problemático como é o caso de se tentar caracterizar a consciência e/ou tentar resolver o ‘problema’ mente-corpo, isso sem ser um radical mentalista ou fisicalista?

3.3. Intencionalidade, consciência e relação mente/corpo.

Desde de Descartes a relação mente-corpo vem sendo muito discutida, pois foi este filósofo quem a sistematizou inaugurando assim o debate sobre “o problema mente-corpo” com um viés filosófico/científico. Para Searle, no fundo, não há problema algum a ser resolvido, já que, segundo ele, não existem dois reinos ontologicamente diferentes, sendo um a mente e o outro o corpo. Em outras palavras, esse “problema” parece fazer sentido apenas na teoria cartesiana e, deste modo, ele realmente acaba sendo insolúvel.

A respeito da posição searlina em desconsiderar a existência do problema cartesiano, temos duas questões a serem feitas: 1ª) como o presente autor irá defender a sua noção de que há fenômenos mentais que se relacionam a fenômenos físicos? – pois como já vimos, para Searle, é um fato que tais fenômenos existem- e 2ª) sendo muitos desses estados mentais, concebidos por Searle, como Intencionais, de que modo esses estados Intencionais são causados, eles mesmos, por processos ocorrentes no cérebro?

Antes de qualquer coisa, queremos lembrar apenas que, devido à profundidade dessas questões faremos nesta seção apenas uma breve apresentação das respostas, pretendemos discuti-las com mais detalhes logo adiante.

A crítica de Searle em relação a autores que não admitem a existência dos estados mentais é a de que eles permanecem numa discussão em que o alvo ainda é o dualismo cartesiano.

Deste modo, o argumento de Searle se baseia na seguinte idéia: se uma pessoa, por exemplo, estivesse estudando partes do corpo humano como é o caso das mãos, do coração e assim por diante, esta pessoa obviamente, num primeiro momento deveria aceitar a existência desses órgãos para depois realizar estudos de suas estruturas e funções. Sobre isso Searle comenta:

“Ninguém pensaria em dizer, por exemplo, ‘Ter mão é apenas estar disposto a certos tipos de comportamento tais como pegar’ (behaviorismo manual), ou ‘As mãos podem ser definidas inteiramente em termos de suas causas e efeitos’ (funcionalismo manual), ou ‘Para um organismo, ter mãos é simplesmente estar em um certo estado computacional com os tipos corretos de inputs e outputs’ (funcionalismo manual de máquinas de Turing), ou ‘Dizer que um organismo tem mãos é apenas adotar uma certa postura em relação a ele’ (a postura manual). (Searle, 1995, p. 364 –365).

Com isso, este autor quer dizer que considera estranho o motivo pelo qual muitos filósofos não tratam a mente dessa maneira, isto é, como qualquer outro órgão do corpo humano. O problema, portanto, parece ser muito mais de ordem, diríamos, “paradigmático” ou concernente a qual paradigma deve ser adotado, em vez de considerar se o problema mente-corpo cartesiano de fato existe.³¹

Entretanto, as respostas dadas por Searle àquelas duas questões feitas por nós no início desta seção, a saber, primeira, como os fenômenos mentais se relacionam com os fenômenos físicos e, segunda, como os estados Intencionais são causados por processos ocorrentes no cérebro, podem ser respondidas da seguinte maneira. Em primeiro lugar este autor considera que, mesmo não havendo ainda uma ciência que descreva o funcionamento do cérebro em seus mínimos detalhes, isso não criaria um impedimento em nossa interpretação filosófica a respeito do caso sobre a possibilidade de dois fenômenos (físico e mental) se relacionarem.

³¹ Mais uma vez lembramos que estamos fazendo aqui um breve ensaio sobre as idéias cartesianas, pois veremos de um modo mais detalhado esse problema e a “solução” searlana logo adiante.

De acordo com a concepção searlina, os estados mentais são como quaisquer outros fenômenos biológicos da natureza³²; neste sentido, este autor assevera que “os estados mentais são causados por fenômenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenômenos biológicos” (Searle, 1995, p. 366).

Em segundo lugar, para explicar a relação causacional envolvida na relação entre os fenômenos mentais e os fenômenos físicos, o presente autor, buscou exemplos tanto na física quanto na biologia.

Para ilustrar essa afirmação searlina faremos uma indagação referente à biologia que, em outras palavras, diz: como ocorre a intenção na ação e o movimento corporal?

Para tanto, a resposta é: há dois níveis de descrição presentes nessa questão, um nível em que existem processos neurológicos (como é o caso da intenção em ação) e o outro nível em que existem processos fisiológicos (como é caso do movimento corporal). Ou seja, em um nível inferior ou ao micronível dos processos neurológicos ocorre uma causação entre as substâncias físico-químicas que, por sua vez, causam o “aparecimento” da intenção em ação; neste caso, portanto, a intenção em ação é um processo que deve ser visto como causado por micro-elementos e realizado na estrutura desses micro-elementos. Em relação ao movimento corporal a idéia é a mesma, haverá pois no nível inferior ou no micronível dos processos fisiológicos a ocorrência de uma causação entre as substâncias físico-químicas de maneira que o movimento corporal deve ser causado por processos fisiológicos (micronível) e realizado na estrutura desses micro-elementos. Vejamos como fica essa noção nas próprias palavras de Searle: “No micronível, a intenção em ação é causada pelos processos neurológicos e neles é realizada, e o movimento corporal é causado pelos processos fisiológicos resultantes e neles se realiza.” (Searle, 1995, 374).

Através dessa noção: “causado por” e “realizado em”, vemos, conforme Searle, que os estados mentais, então, seriam causados por processos ocorrentes no cérebro e realizados na estrutura cerebral.³³ Mas, neste momento o que nos interessa mais é responder à segunda questão que fizemos, a saber: os estados Intencionais são causados, eles mesmos, por

³² Searle denomina como “Naturalismo biológico” sua concepção acerca dos fenômenos mentais. Eis aqui um termo chave na teoria searlina que precisa também ser discutido com mais cuidado posteriormente.

³³ Contudo, brevemente explicaremos melhor também essa relação “causado por” e “realizado em” e as suas implicações.

processos ocorrentes no cérebro? Ou como Searle: "... como pode a Intencionalidade funcionar causalmente?" E ainda: "... como pode a própria Intencionalidade ter qualquer eficácia causal?" (Searle, 1995, p. 372).

Na verdade, essa segunda questão não irá se diferenciar do modo como foi respondida a primeira questão. Assim, seguindo a ilustração que vamos mostrar agora, que em parte diz respeito à teoria searliana, temos a seguinte idéia: ao se ter sede é bem provável que haverá o desejo de se beber água; isto posto, pergunta-se: o que foi que ocorreu nesta situação para que houvesse tal desejo? E respondemos, ora foi a sede! E a sede, nada mais é senão o resultado de um conjunto de substâncias que causam outras substâncias³⁴ e estas agem no campo neuronal do hipotálamo. Logo, a secura na garganta ou os processos fisiológicos (ação entre as substâncias no campo do hipotálamo) acabaram causando processos neurológicos (o desejo de beber água) que, por sua vez, são realizados na estrutura desses processos. Assim, vemos que Searle não descarta a idéia de que há regularidades causais quando o assunto é causação Intencional "... por exemplo, as intenções prévias causam ações, a sede causa o beber, as experiências visuais causam crenças" (Searle, 1995, p. 376).

Nossa conclusão até agora, sobre essa noção causacional searliana, é de que Searle tem realmente a intenção de relacionar os fenômenos mentais aos fenômenos físicos e mostrar que os estados Intencionais são, eles mesmos, causados por processos ocorrentes no cérebro e realizados na estrutura onde ocorrem esses processos. Porém, não estamos ainda totalmente convencidos dessa idéia causacional, ou de que modo Searle explica, diríamos, a "ponte x entre A e B", ou seja, como de fato as simples (e ao mesmo tempo complexas) células neurais (algo físico) podem se "transformar", causar ou, melhor ainda, transduzir em, por exemplo, consciência?

Com relação a essa questão, como dissemos no início desta seção, esse autor diz que estamos longe de obter respostas empíricas sobre como seriam em detalhe as descrições de um fenômeno ao nível inferior. Mas, hipoteticamente, a concepção searliana sugere a idéia de que este fenômeno (a consciência) seria causado por e realizado em estruturas do micronível neuronal.

³⁴ Pelo fato de acharmos que não será prejudicado o entendimento do leitor, sobre a idéia que estamos querendo passar, não mencionaremos em detalhes aqui essas substâncias, para isto ver Searle, 1995, p. 370.

Searle reconhece (e sobre isso parece-nos que ele não está totalmente enganado) que mesmo havendo uma explicação futura na qual mudasse totalmente suas respostas sobre o modo como o cérebro funciona ainda sim será necessário admitir duas coisas a saber: 1ª temos que reconhecer a realidade da Intencionalidade do cérebro (existem estados mentais Intencionais realizados no cérebro, portanto estados que apontam para algo além deles mesmos) 2ª precisamos explicar de alguma maneira as capacidades causais (como o cérebro causa a mente).

Problematização da relação mente-corpo.

Pretendemos agora, saber qual a resposta que Searle oferece à problemática relação mente e corpo cartesiana e, a partir de sua resposta, analisar de que maneira essa relação se articula com a Intencionalidade. Lembramos apenas que o nosso objetivo aqui não é discutir a fundo a teoria cartesiana mas sim apresentar, *grosso modo*, a diferença substancial presente nela entre mente e corpo; ademais, queremos saber por que essa relação é vista como um problema.

De acordo com a teoria do dualismo cartesiano há de se considerar uma divisão substancial entre mente e corpo; a mente (que em francês se lê como *esprit* e em latim *mens*), para Descartes, nada mais é que uma “coisa pensante” (*res cogitans*) e o corpo (que em latim se lê *corpus*) uma “coisa extensa” (*res extensa*).³⁵

Várias são as passagens que podemos encontrar no livro de Descartes (*Meditações*) que deixa claro esse dualismo substancial; logo de início, por exemplo, na segunda *Meditação*, vemos que Descartes esboça uma definição a respeito do que vem a ser o “EU”: “Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (Descartes, 1999, p. 262). Ou seja, o “Eu” cartesiano é composto de faculdades ou, poderíamos dizer, formado por puros estados mentais; sendo que, estes estados poderiam perfeitamente existir independentemente do corpo. Assim, na sexta *Meditação* este filósofo

³⁵ Ver mais sobre essas e outras noções cartesianas in: *Dicionário de Descartes*. John Cottingham; tradução, Helena Martins, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

afirma "...sou apenas uma coisa pensante e sem extensão...é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele." (Descartes, 1999 p.320).

Entretanto, após Descartes ter tido uma percepção clara e distinta daquilo que ele mesmo afirmou (isto é, de que havia diferenças radicais entre o corpo e a mente) ele em seguida, para não tentar "cair" num grande paradoxo, formula a idéia de que há uma certa união ou mistura importante entre o corpo e a alma; tentando argumentar sobre isto este pensador diz: "...não apenas estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas (...), além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um único todo." (Descartes, 1999, p.323).

Contudo, o grande paradoxo, por assim dizer, ou ainda o grande problema permaneceu: como podem duas substâncias (uma puramente pensante e a outra não pensante) estarem unidas? Ou, como a mente, sendo esta uma faculdade puramente mental, etérea, influenciaria algo como o corpo³⁶ – portanto, algo físico - fazendo com que este desencadeasse ações voluntárias no mundo? Descartes, neste sentido, como vimos acabou criando um problema e também argumentos metafísicos insuficientes para tentar resolvê-lo.

A seguir, vamos procurar entender de que maneira Searle tece crítica a concepção dualista cartesiana.

Crítica de Searle ao cartesianismo.

Em contrapartida, Searle considera que não há problema algum a ser "resolvido"; ou seja, este autor parte do princípio de que o problema apenas existe no bojo da teoria cartesiana: quem aceitar as premissas dessa teoria será então obrigado a concordar com a conclusão.

Isto posto, passaremos agora então a descrever as idéias que Searle coloca em lugar da teoria cartesiana. Para tanto, comecemos a dizer o que Searle compreende por Consciência.

³⁶ Segundo a teoria cartesiana, o corpo humano, assim como todos os outros corpos naturais, pode ser comparado a um mecanismo ou a um artefato.

Conforme o presente autor, consciência (*consciousness*) tem um sinônimo aproximado daquilo que entendemos como sendo “ciência” (*awareness*); logo, consciência neste sentido está ligada à cognição, à conhecimento.

Entretanto, segundo a teoria searlina, é difícil o modo como podemos situar a consciência em uma concepção científica de mundo, já que, considerar a existência de uma “mente” parece ser um “crime” intelectual próprio de um cartesianismo ultrapassado. O “erro” de Descartes, pois, teria sido o de conceber a existência da mente num plano ontologicamente diferente ao plano do corpo. É claro que devemos respeitar as razões metafísicas (as quais não convém abordamos aqui) e o tempo histórico em que Descartes viveu; porém, não é possível aceitarmos mais suas idéias, conforme pensa Searle.

A Posição searlina sobre a interação mente-corpo.

O nosso principal interesse neste estudo é compreender o que é a consciência para Searle e qual o lugar desta no mundo. Ao que sabemos, este autor, através daquilo que ele denominou como “naturalismo biológico”, considerou que a consciência, em termos filosófico-científicos*, deve ser compreendida como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro como, por exemplo, a secreção da bilis, a digestão etc. Aliás, em um determinado momento de sua obra, Searle, em outras palavras, indaga o porquê de não tratarmos o processo digestão-estômago como sendo um problema do mesmo modo que tratamos a relação mente e corpo. E, a sua resposta é de que na verdade não há problema algum a ser tratado pois podemos obter respostas sobre como seria essa relação através daquilo que conhecemos sobre a neurofisiologia.

Assim, o que este autor tenta demonstrar é que há uma diferença radical entre o dualismo cartesianismo e a sua teoria. Mas será que de fato há mesmo essa diferença?

Não podemos, conforme Searle, ficar presos a um vocabulário do século XVII e ademais não precisamos também nos prender ou ter que necessariamente escolher entre ter que ser dualista ou ter que ser monista. No entanto, já que não precisamos fazer essa escolha, ou não devemos estar inseridos em nenhuma dessas “gavetinhas”, como poderemos

* John Searle situa essa questão num plano científico, mas sua problematização é feita de um ponto de vista filosófico.

“enquadrar” a posição searliana? Todavia, sobre essa questão teremos algo a falar mais adiante. Por ora vamos analisar de que modo a consciência para Searle pode ser vista na concepção do mundo atual.

Para tanto, Searle sugere que vejamos a mente sob a descrição de ser ela “causada por” e “realizada em” uma estrutura cerebral. A respeito dessa descrição **temos duas questões a fazer**: primeiro, como podemos entender esse processo de causação sem nos remeter à idéia (problemática) causacional cartesiana? Isso é, de que a mente é ontologicamente diferente do corpo? E segundo, como podemos entender esse modo da consciência de ser “realizado em”?

Resposta à primeira questão.

Em relação à primeira questão vamos nos estender um pouco mais na resposta, visto que incluiremos aqui a noção searliana de realidade física para explicar a consciência.

Searle argumenta que o processo que ocorre com a consciência é semelhante ao processo que ocorre com o restante dos objetos da natureza. Isto é, assim como podemos entender, através da moderna teoria atômica e através da teoria da biologia evolutiva, a maneira como os objetos estão dispostos no mundo, do mesmo modo poderemos entender também como a consciência está disposta no corpo.

Neste sentido, a teoria searliana nos propõe a idéia de que a consciência é física; ou seja, no mesmo sentido como entendemos a liquidez, enquanto uma propriedade física de nível superior da água (portanto, a liquidez consiste em uma propriedade emergente de um sistema de moléculas de H₂O), a consciência deve ser entendida como uma propriedade mental física de nível superior do cérebro. Vemos assim que o sentido da palavra “físico”, para Searle, não se contrapõe ao de “mental” ou, ainda, que o “mental”, e a consciência, como um dos seus traços, é um certo patamar do “físico”. Nas palavras deste autor:

“Quando digo que a consciência é uma característica física de nível superior do cérebro, a tendência é entender que isto significa físico-em-oposição-ao-mental, significando que a consciência deve ser descrita *somente* em termos comportamentais ou neurofisiológicos objetivos.

Mas o que quero dizer realmente, é que a consciência *enquanto* consciência, *enquanto*

mental, *enquanto* subjetiva, *enquanto* qualitativa, é física, e física *porque* mental. Tudo isso mostra, creio eu, a inadequação do vocabulário tradicional.” (Searle, 1997, p. 26).

No fundo, o que a teoria searlina quer nos dizer é que ainda estamos presos à terminologia cartesiana; pois qual é o sentido da palavra “físico” (de *res extensa*) que, ainda hoje, muitos teóricos tem em mente senão um sentido que implica em uma realidade diferente daquilo que é “mental”. Através do uso dessa terminologia continuaremos então com uma idéia de oposição entre o que é “físico” e o que é “mental”; logo, é preciso descartá-la de nosso dicionário.

Realidade física para Searle, não implica, portanto, em realidade física no sentido cartesiano; para justificar a sua posição anti-cartesiana, este autor acaba se remetendo aos exemplos da teoria da relatividade que, entre outras coisas, admite que os elétrons, por exemplo, são como pontos de massa/energia, com o qual quer significar que são físicos, *porém não extensos*. (Searle, 1997, cfr. p. 41).

Independentemente desse exemplo, Searle também traz à tona duas teorias bastante respeitadas em nossa visão científica de mundo, a saber: teoria atômica e teoria da biologia evolutiva.

Em relação à teoria da biologia evolutiva, especificamente, no que diz respeito à teoria genética temos, como exemplo quanto à existência de macro e micro elementos da natureza, a hipótese de que a transmissão dos caracteres hereditários dos indivíduos ocorre devido à presença do DNA nas células.

De acordo com a teoria atômica da matéria temos o exemplo de que os fenômenos físicos de superfície são, ao mesmo tempo, formados por macro-elementos e micro-elementos. Assim, por exemplo, ao considerarmos que estamos tendo uma experiência visual de que há uma cadeira em nossa frente, o que podemos presenciar são as suas qualidades macroscópicas como cor, solidez, dimensão, etc. No entanto, o que contribui na constituição desta cadeira, ser ela o que é (possuir uma determinada solidez, por exemplo), são os fenômenos físicos muito pequenos tais como “as partículas”, sendo estas formadas por moléculas que, por sua vez, são formadas por átomos que são compostos por partículas subatômicas e assim por diante.

A respeito disso Searle diz: “Essa, então, é uma das principais lições da teoria atômica [e também da biologia evolutiva]: muitas características de coisas grandes são explicadas pelo comportamento de coisas pequenas” (Searle, 1997, p.130).

Para finalizar, transportando essa noção de micro/macro existente no mundo (segundo a teoria atômica e segundo a teoria da biologia evolutiva) à consciência, e, portanto, tentando entender a maneira como esta é causada, Searle dirá:

“... os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no próprio sistema que consiste em neurônios. E assim como necessitamos da distinção micro/macro para qualquer sistema físico, assim, pelas mesmas razões, precisamos da distinção micro/macro para o cérebro.” (Searle, 1984, p.28).

Resposta à segunda questão.

Quanto à segunda questão (que também terá uma resposta extensa, pois aqui vamos discutir termos como a irredutibilidade, subjetividade etc) o que se pode dizer é que o fato de a mente ser “realizada em” não implica em um tipo de reduativismo como o que se vê nesta frase: “O evento de dor x é idêntico ao evento neurofisiológico y”. (Searle, 1997, p. 56). Ou seja, para Searle, um evento como a dor, ou como a ocorrência da consciência, implica numa característica mental subjetiva, sendo ambas produzidas por eventos ou processos neurofisiológicos, porém irredutíveis a eles. Veremos agora o que diz o presente autor a respeito da irredutibilidade da dor: “É até possível conceber uma situação na qual eu tivesse exatamente essa mesma dor sem ter esse mesmo estado cerebral sem dor.” (Searle, 1997, p. 60). Se alguém, por exemplo, afirma que está com dor, na verdade o que esta pessoa tem, segundo Searle, é uma sensação consciente a partir do seu ponto de vista de primeira pessoa.³⁷ Portanto, é de se considerar que a dor, assim como a consciência, apresenta aspectos diferentes dos outros fenômenos da natureza.

³⁷ Searle, 1998, p. 169.

Já no caso da consciência e a irreducibilidade desta à neurofisiologia cerebral é cabível afirmarmos, seguindo as idéias searliana, que ela não se enquadra em nenhuma noção de reducionismo existente.³⁸

Assim, um materialista poderia até aceitar a existência da consciência se tivéssemos uma outra noção do que poderia ser um outro tipo de reducionismo. Pois, o que mais aterroriza os materialistas é a idéia de ter que aceitar a consciência no plano da subjetividade e assim ter que admitir um dualismo cartesiano.

Mas, como já vimos, se a teoria materialista continuar aceitando o vocabulário dualista cartesiano não teremos como escapar do problema que foi criado. Logo, a proposta de Searle é que haja uma redefinição do termo "subjetividade" fazendo com que assim esse termo não implique mais em uma subjetividade objetiva.

Tentando talvez esclarecer um pouco mais essa noção de uma subjetividade objetiva, podemos interpretar a teoria searliana dizendo que é preciso dividir a realidade em dois planos: 1º o plano real em que estão contidos os fatos físicos e 2º o plano real (informacional) em que estão contidos os fatos mentais da experiência subjetiva (ou aparências subjetivas, como é chamado por Searle). Temos assim, incluídos no primeiro plano da realidade todos os fenômenos publicamente observáveis (terceira pessoa) e, incluídos no segundo plano da realidade todos os fenômenos que são aparentes (aparências subjetivas). Logo, o que temos é, por um lado, um fenômeno realidade-realidade (como é o caso da existência de uma cadeira, de uma mesa etc) e, por outro lado, um fenômeno realidade-aparência (como é o caso da existência da consciência, da dor etc). Porém, apesar de haver aqui uma distinção de planos reais isso não implica que os fenômenos subjetivos estejam incluídos apenas no segundo plano de realidade (isto é, realidade-aparência - em que os demais fenômenos são excluídos deste plano). Para ilustrarmos essa relação vejamos como fica a situação dos fenômenos de dor e de consciência sob esses planos.

Fenômenos como a dor, a consciência enquadram-se nos dois planos da realidade (realidade-realidade e realidade-aparência): por um lado, esses são fatos físicos (pois, de

³⁸ Searle descreve cinco sentidos diferentes de "redução", são eles: redução ontológica, redução ontológica de propriedades, redução teórica, redução lógica ou definicional e redução causal. De um modo geral, esses tipos de redução segue, segundo Searle, o ideal da filosofia positivista da ciência. No entanto, não pretendemos abordá-los aqui. Ver mais sobre os tipos de reducionismo existentes no capítulo 5 do livro *A Redescoberta da mente*.

acordo com a neurofisiologia, *grosso modo*, sabemos que dores e consciência ocorrem em certas regiões cerebrais) e por outro lado, elas envolvem experiências subjetivas (cada indivíduo, na maioria dos casos, é consciente do que está ocorrendo ou sabe o tipo de dor que sente).

Já em relação a qualquer outro fenômeno da natureza (uma pedra, por exemplo) não faz o menor sentido dizermos que este tem um aspecto subjetivo assim como tem os fenômenos subjetivos. O que nos interessa analisar no caso dos fenômenos não subjetivos são os seus processos ou causas físicas subjacentes na sua estrutura e não algo que eles não possuem - subjetividade.

Deste modo, por exemplo, quando relatamos algo sobre a qualidade superficial (portanto, um nível macro superior) de uma mesa, suponhamos sua solidez, pressupomos que esta sua qualidade causalmente se reduz ao átomo (portanto, um nível micro inferior). Assim, ao fazermos essa declaração não estaremos, em hipótese alguma, admitindo que haja na solidez uma subjetividade!

Assim sendo, consciência para Searle é aparência, e a aparência coincide com a realidade; não há uma fronteira que divide aquilo que é o real. Ou seja, a consciência para Searle está envolvida num todo – fisicamente a consciência (fenômeno-físico-subjetivo) é produzida e (ao mesmo tempo) encontra-se espalhada pelo cérebro (fenômeno-físico-não subjetivo) e; para resumir essa relação que descrevemos até agora, nada melhor que citar o próprio autor:

“Na verdade, é uma característica geral de tais reduções³⁹ que o fenômeno seja definido em termos da “realidade” e não em termos da “aparência”. Mas não podemos fazer esse tipo de distinção aparência-realidade para a consciência, porque a consciência consiste nas próprias aparências. *Onde a aparência está envolvida não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade.*” (Searle, 1997, p. 176).

³⁹ Quanto a essa redução, ver nota 38 de nossa dissertação.

A consciência (diferentemente dos outros fenômenos não subjetivos) não se “encaixa” nos padrões de redução existentes⁴⁰, “...quando falo da irreducibilidade da consciência, estou falando de sua *irreducibilidade de acordo com modelos padrões de redução*.” (Searle, 1997, p. 179).

3.4. O lugar da consciência no mundo.

Após vermos a “solução” do problema da relação mente e corpo, segundo a proposta searliana, voltemos agora para a questão de qual seria o lugar da consciência em nossa concepção científica no mundo atual. Em seguida, abordaremos a relação que ela pode manter com a Intencionalidade.

Como vimos, Searle sustentou que a definição de consciência dada pela tradição e recusada pelos materialistas, faz com que continuemos presos ainda, ao problema mente-corpo.

Deste modo, o autor nos sugere que seja feita uma redefinição daquilo que compreendemos como sendo “ciência” (awareness)⁴¹, já que esta exclui, segundo o autor, realidades como: subjetividade, consciência, enfim todos os fenômenos mentais de um modo geral. Esses fenômenos existem (no cérebro) como sendo um fato científico objetivo como qualquer outro.

Assim, fenômenos mentais como o pensamento, a dor, etc, não podem ser considerados como etéreos, isto é, que surgem do “além” e ficam soltos “passeando” pelo cérebro, uma vez que, eles ocorrem através da atividade cerebral. Em outras palavras, esses fenômenos mentais existem a partir do que nós consideramos como *dois níveis causalmente reais de descrição*: fenômenos mentais = elementos de macronível e processos neuronais = micronível.

Apesar de Searle considerar que há uma relação interacionista causal entre mente/corpo e que esta interação ocorre a partir daqueles dois níveis de descrição, este autor

⁴⁰ Estamos falando daqueles cinco padrões que mencionamos na nota 38.

⁴¹ Ver a definição de ciência dada pelo autor in: Searle, 1984, p.31.

admite que há ainda, um certo mistério⁴² a respeito de como os processos, em seus mínimos detalhes ocorrem.

O que sabemos sobre estes processos, afirma Searle, é que apenas:

“... compreendemos o seu *caráter* geral, compreendemos que há certas atividades eletroquímicas específicas que ocorrem entre os neurônios ou módulos neuronais e talvez outras características do cérebro, e esses processos causam a consciência” (Searle, 1984, p. 30.)

Ou ainda:

“Entender qual é exatamente a localização da experiência consciente em nossos cérebros é uma questão neurofisiológica extremamente complicada e que estamos muito longe de resolver. Ao que nos é dado supor, poderia estar distribuída por porções muito vastas do cérebro.” (Searle, 1997, p. 155 redes).

Enfim, até agora pelo que vimos Searle tentou criticar e combater fortemente o dualismo cartesiano e, para tanto, sugeriu sua concepção de “mundo” baseada no “naturalismo biológico”. A partir desta sua concepção vemos, segundo nosso ponto de vista, que há uma interação *circular causal*⁴ entre mente e corpo e que deste modo não podemos conceber estes dois fenômenos como fenômenos ontologicamente separados.

A consciência para Searle não é uma “coisa” ou “objeto” da introspecção, isto é, algo misterioso, assim como foi tratado por alguns filósofos como Colin McGinn.

A consciência, para Searle, está localizada espacialmente no cérebro; de acordo com a teoria deste autor: “A consciência não é uma “coisa”; é uma *característica* ou *propriedade* do cérebro, no sentido em que, por exemplo, a liquidez da água é uma característica da água [conjunto de moléculas de H₂O-micronível]” (Searle, 1997, p. 155).

Consciência e Intencionalidade.

⁴² Para este autor, algo misterioso ou assombroso, por exemplo, ocorre com a existência da atração gravitacional, processo da fotossíntese etc

⁴ *Circular*, no sentido de que há uma *co-implicação* entre dois níveis de descrição (físico, mental).

Vamos agora discutir de que maneira a consciência pode se relacionar com a Intencionalidade. Antes de tudo, é necessário dizer que para Searle Intencionalidade não é a mesma coisa que consciência. Vimos neste capítulo que os estados mentais devem ser tratados como fatos (existentes); os estados mentais são conscientes e muitos deles são intencionais; em uma frase: muitos estados conscientes podem ser Intencionais e vice-versa.

Assim como já descrevemos no capítulo precedente, um bom exemplo envolvendo essa situação é aquela em que: 1º) podemos estar conscientes de um estado depressivo e não saber o motivo pelo qual estamos assim – neste caso temos consciência mas não um estado Intencional associado a ela e 2º) podemos ter normalmente crenças sobre algo e mesmo que essas crenças sejam Intencionais podemos não estar conscientes delas neste momento.

Esta idéia searliana enuncia que todos os estados conscientes possuem um conteúdo. Assim, por exemplo, se x está consciente, x necessariamente tem um conteúdo y em sua consciência ou ainda x sempre tem consciência de. Mas como esse próprio autor afirma:

“... o “de” de “consciente de” nem sempre é o de da Intencionalidade. Se estou consciente de uma batida na porta, meu estado consciente é Intencional, porque faz referência a algo além disto mesmo, a batida na porta. Se estou consciente de uma dor, a dor não é Intencional, porque não representa nada além dela mesma.” (Searle 1997 p.125 redes).

Contudo, estar consciente é o mesmo que ter experiência *consciente de* algo (portanto, como acabamos de ver, deve haver um conteúdo) e ter *experiência consciente de* algo implica em ter um ponto de vista sobre este “algo”. Deste modo, Searle associa a noção de experiência consciente Intencional a noção de um certo *perspectivismo*. Por exemplo, se estamos conscientes de que há uma cadeira em nossa frente e tentamos descrevê-la ou desenhá-la para alguém essa experiência consciente deste objeto nada mais é que uma experiência consciente Intencional que depende do ponto de vista especial que temos sobre esse objeto. Para tanto, Searle diz: “Observar o caráter perspectivo da experiência consciente é um bom modo de lembrarmos a nós mesmos que *toda intencionalidade é aspectual*. (...) todo estado intencional tem o que chamo de *uma forma aspectual*” (Searle, 1997, p. 189 redes).

Como isso percebemos que os objetos das experiências se apresentam sob um

determinado modo ou aspecto a nossa experiência consciente; portanto, ter uma experiência Intencional consciente implica em dizer que temos um conteúdo Intencional e que há pressupostas neste conteúdo condições de satisfação.

De um modo geral, Searle considera que estados como sensações táteis, experiências visuais e auditivas etc. são todos causados por processos que ocorrem na estrutura cerebral e esses estados realizam-se nesta própria estrutura; além do mais, todos esses estados são fenômenos Intencionais alguns podendo ser conscientes e outros não.

CAPÍTULO IV - A INTENCIONALIDADE DE UMA PERSPECTIVA EVOLUCIONÁRIA: DANIEL C. DENNETT.

APRESENTAÇÃO DO QUARTO CAPÍTULO

Dennett, assim como Searle, é um pensador que, devido a sua posição filosófico-científica, tem despertado uma certa polêmica entre os estudiosos da Ciência Cognitiva e, principalmente, da Filosofia da Mente.

Para nós, o motivo pelo qual a obra de Dennett merece agora um destaque especial diz respeito ao tema “Intencionalidade”, pois achamos frutífero estabelecer um contraponto entre suas principais idéias sobre “Intencionalidade” e as de John Searle. Julgamos que a força do contraste iluminará melhor a posição de Searle no cenário da atual Filosofia da Mente.

No primeiro tópico deste quarto capítulo consideraremos como, de uma maneira sutil, Dennett argumenta no sentido de que o homem não deve mais se considerar um ‘ser privilegiado’, aquele ser que possui ‘mente’; isto é, o autor considera possível que outros seres sejam também capazes de desenvolver ‘mente’ – ainda que seja um outro tipo de mente que não a humana! Com outras palavras, Dennett defende a idéia de que não há apenas um tipo de mente existente em nosso planeta – assim como é suposto pela maioria de nós.

Sobre essa afirmação acreditamos que qualquer pessoa faria para si mesma ou para o próprio autor duas perguntas básicas como: quais seriam esses outros seres, possuidores de ‘mentes’? Em que difere a mente humana de uma ‘mente’ não humana?

No segundo tópico deste quarto capítulo pretendemos expor a maneira como Dennett caracteriza a ‘Intencionalidade’, ou ainda, procuraremos saber o que vem a ser ‘Intencionalidade’, conforme esse autor, em termos de sistemas intencionais e postura intencional.

No terceiro tópico desse capítulo iremos trazer à tona algo que demonstra claramente a cisão radical que há entre Dennett e Searle, a saber: a negação dennettiana sobre a possibilidade de haver uma Intencionalidade intrínseca.

No quarto tópico desse capítulo iremos fazer uma descrição da perspectiva

evolutiva da intencionalidade.

Finalmente, no quinto tópico pretendemos abordar a maneira como Dennett descreve o surgimento da Intencionalidade.

4.1. O que são mentes?

De início, há duas perguntas cruciais que devemos fazer a um filósofo como Dennett: primeiramente, existe 'mente' e, assim sendo, como poderíamos sabê-lo? Em segundo lugar, se há 'mente' então, de que maneira ou por qual processo passaria essa mente para obter algo como um tipo de Intencionalidade?

Ao lermos a obra de Dennett encontramos as respostas para tais questões – ainda que este autor, como filósofo, pretenda mais questionar do que tentar responder as questões. Em se tratando da primeira questão pontuada por nós vemos que, para Dennett, está clara a necessidade de se considerar, ao contrário do que pensam alguns filósofos, que não há muita distinção, em termos de perspectivas, entre as coisas que podemos considerar como existentes (ontologia) e a maneira pela qual podemos conhecê-las (epistemologia). O fato a ser considerado é que ambas (ontologia e epistemologia) devem ser respondidas em conjunto.

Conforme Dennett, é uma realidade admitirmos que temos mentes. O modo como sabemos isso não diz respeito apenas, digamos, a um 'auto-exame' (tomar consciência de si mesmo) que fazemos de nós mesmos, mas também à certeza de que podemos, mediante a linguagem, nos comunicar sobre tal fato.

Para ilustrar o que acabamos de mencionar forneceremos a seguir um simples exemplo. Um motorista de caminhão, por exemplo, certamente poderá nos relatar como é ser um motorista e nós, estudantes, poderemos também lhe dizer o que é ser um estudante de filosofia. Ao passo que esse motorista nos conta dos perigos pelos quais ele passa ao viajar a noite, etc, nós também podemos tentar lhe falar como é complicado estudar alguns problemas filosóficos, etc. Enfim, a moral dessa estória é que tanto um como o outro, que estão se comunicando mediante uma linguagem, acabam de um certo modo "se importando", ou dando um valor moral ao que se passa na vida.

Um sinal de que 'eu' e todas as demais pessoas desse planeta têm mente é o fato de

podermos, naturalmente, atribuir valores às ações cometidas por nós; atribuir valores à nossa vida cuidando da nossa saúde; atribuir valores à nossa família (seja qual for o tipo como está esteja conjugada); atribuir valores às amizades que conquistamos, ao nosso trabalho e assim por diante.

“O certificado de membro da classe das coisas que possuem mente fornece uma garantia extremamente importante: a garantia de certo tipo de posicionamento moral. Apenas os que possuem mentes podem importar-se; apenas os que possuem mentes podem dar valor ao que acontece.” (Dennett, 1997, p.12)”

Nós, humanos, somos até mesmos capazes, devido aos valores morais que possuímos, de legislar em prol daqueles que possivelmente também terão mente um dia, como é o caso dos fetos ou dos recém nascidos (neste caso são criadas as leis antiaborto) e também no caso de alguns animais que parecem demonstrar ter um certo tipo de mente (pois se imagina, por exemplo, que eles sofram como nós e, sendo assim, criam-se “leis de proteção” aos animais). Afirmamos que um feto ainda não possui uma mente porque, assumimos, com Dennett, que cientificamente não há nada provado a este respeito. (Dennett, 1997, p 14).

Contudo, ao mencionarmos acima, de um modo indireto, que os animais estariam entre a classe daqueles que possuem mente, de imediato um leitor sensato e um pouco espantado perguntaria: é possível que um animal desenvolva algo como uma ‘mente’?

A resposta para tal questão, seguindo as idéias dennettianas, é que sim. Segundo este filósofo (que desenvolveu várias pesquisas com animais) algumas espécies de animais (entre eles o macaco chimpanzé, por exemplo) possuem ‘mentes’.

Obviamente, não há a leviandade de se afirmar aqui que tal mente (de alguns animais) seria a mesma mente do tipo que há em humanos. A razão disso, já até mencionamos anteriormente, é que faltaria entre os animais aquilo que é característica fundamental no homem: a linguagem. Entre os humanos há uma forte atribuição de significados às suas ações. O homem é um ser não apenas social mas também cultural e político (ele é capaz de criar, por exemplo, religião e homenagear santos; criar folclores; participar de datas comemorativas etc.). Além do mais, somente ao homem parece pertencer o raciocínio do tipo: “eu sei que eu sei e sei que o outro sabe que eu sei!” Os seres humanos, diferentemente dos outros animais, podem, enfim, trocar idéias, trocar experiências e assim por diante. Diz Dennett: “Como

sabemos que possuímos uma mente? Porque qualquer um que possa entender minhas palavras tem sua atenção automaticamente despertada pelo meu pronome “você”, e apenas coisas com mente podem entendê-lo”. (Dennett, 1997, p.15)

Quanto aos demais seres não é possível sabermos (pois faz-se necessário mais investigação por parte dos cientistas), muitas coisas sobre seus tipos de mentes, mas temos, de acordo com a teoria dennettiana, a certeza moral de que outros tipos de mentes existem devido ao modo como os outros seres se comportam. (Dennett, 1997, p. 21). Ou seja, apesar de não podermos nos comunicar com os outros animais (e é por esta razão que não podemos saber quase nada a respeito de suas vidas mentais) ainda sim, conforme diz Dennett, podemos perceber que alguns organismos mais desenvolvidos (como, por exemplo, os cães) possuem um certo discernimento com relação aos seres que com eles convivem no mesmo ambiente (eles conseguem diferenciar, por exemplo, o seu dono de uma outra pessoa).

Neste sentido, não é difícil perceber que para Dennett o que há são *tipos de mentes*; sendo que tais tipos encontram-se em graus diferenciados. Há neste planeta, desde mentes mais simples a mentes mais complexas. É claro que para justificar o surgimento das mentes mais complexas o autor em questão dirá que antes elas já foram mais simples, logo estas mentes mais simples teriam sofrido, ou melhor, passado por um processo evolutivo que, obviamente, teria durado milhões de anos. O que antes era apenas uma protomente ou pseudomente (especificamente no caso de seres humanos) “agora” se tornou uma ‘mente’.

Baseando-se na teoria evolucionária (darwinista) Dennett considera que, seja qual for o tipo de mente existente em nosso planeta, a mente indubitavelmente sofreu lentamente um desenvolvimento. Ora, mas o que vem a ser isto?

É um fato que, antes mesmo que os organismos pudessem ter mentes eles tiveram corpos (Dennett, 1997, p. 29) e, justamente nesses corpos, como sabemos, há uma imensa ‘comunidade’ de células, macromoléculas agrupadas realizando ininterruptamente ‘ações’. Tais ações não são realizadas inteiramente ao acaso, pois como o próprio autor afirma :

“há razões para o que as macromoléculas fazem, mas as macromoléculas não estão cientes dessas razões” [e ainda] “As máquinas moleculares realizam seus feitos incríveis, obviamente projetadas de modo requintado e obviamente

sem saber o que estão fazendo”. (Dennett, 1997, p 26).

Já que não encontramos ainda uma resposta plausível, a questão que deixamos entre parênteses aqui é: como se explica o fato de seres que agem aparentemente sem consciência, produzirem algo que parece ser projetado com consciência?

É certo que Dennett esteja com isso dizendo que tais ações, por parte das células, macromoléculas, são como ações do tipo ‘intencionais’.

“É como se essas células e conjunto de células fossem agentes diminutos dotados de uma mente simples, serviços especializados procurando atingir seus objetivos obsessivos particulares ao agir de maneiras ditadas por sua percepção das circunstâncias.” (Dennett, 1997, p.31).

Sendo assim, seja qual for o tipo de intencionalidade envolvido aqui, Dennett com certeza está defendendo-o em termos de algum tipo de ação e sob um ponto de vista evolucionário (gradativamente temos desde os organismos mais simples ou primitivos aos organismos mais complexos).

Conforme a concepção dennettiana, o tipo de ação desenvolvido por nós humanos diferencia-se do tipo de ação desenvolvido pelos outros seres: nossas ações são consideradas intencionais, elas são mais complexas, envolvem intenções.

Seguindo ainda essa abordagem evolucionária vemos que em última instância todos nós (animais, plantas, etc.) somos descendentes de macromoléculas, ou ainda, células que se auto-replicam continuamente entre si gerando sempre uma nova célula.

Assim, a resposta à questão na qual deixamos anteriormente entre parênteses (que em outras palavras era: como podem moléculas, macromoléculas etc. que são seres inconscientes produzirem algo que parece envolver algum grau de consciência ou de vida mental?) pode agora começar a aparecer.

Dennett dirá, mediante sua análise evolutiva, que todos nós somos descendentes diretos de robôs auto-replicantes⁴³. Ou seja, somos mamíferos mas nem sempre fomos isso: descendemos de ancestrais reptilianos cujos ancestrais eram peixes, assim por diante até o ponto em que, seguindo a escala evolucionista, éramos criaturas unicelulares que, por fim, se

⁴³ Abordaremos melhor essa noção logo adiante, na seção 4.4: Sensibilidade e “senciência”.

originaram de macromoléculas auto-replicantes (Dennett, 1997, p. 28). Essas macromoléculas são consideradas, enfim, robôs que agem irrefletidamente.

A idéia presente aqui é a de que somos (plantas, animais etc.) todos ‘irmãos’ ou frutos de uma mesma árvore genealógica; apesar de sermos descendentes de várias outras espécies, ainda assim isso não significa dizer que somos essas espécies: somos descendentes de peixes mas não somos, obviamente, peixes. [O que sabemos é que somos, assim como são os outros seres vivos, constituídos por ‘agentes’ muitos pequeninos: macromoléculas; e é justamente no conjunto desses seres inconscientes, em contato com o meio ambiente, que se origina algo com consciência.

Nesse sentido, logicamente, temos de considerar que apesar de sermos descendentes de robôs (macromoléculas auto-replicantes) não somos em hipótese alguma robôs e apresentamos consciência: “Portanto, algo constituído por robôs *pode* exibir consciência genuína, porque você é certamente um exemplo disso.” (Dennett, 1997, p.29).

Com essa concepção materialista Dennett obviamente acaba não apenas criticando mas também rejeitando idéias como a dos dualistas e também a dos vitalistas, os quais consideram a vida (a consciência, a mente) como sendo fruto de um certo “élan” e não da matéria.

4.2. Intencionalidade na visão do Dennett.

Entretanto, a pergunta crucial que se faz presente agora é: como podemos definir ‘Intencionalidade’ no sentido dennettiano?

A intencionalidade⁴⁴, para este autor, é caracterizada a partir de uma perspectiva que difere da de Brentano ou de Searle. Antes de falarmos em algo como possuidor de intencionalidade deveremos sempre nos lembrar que para Dennett o que há no mundo são *sistemas intencionais*.

“Os *sistemas intencionais* são, por definição, todas e apenas aquelas entidades cujo comportamento é predizível/explicável

⁴⁴ Iremos escrever o termo intencionalidade com a inicial minúscula e não conforme a grafia searliana porque, como veremos, tal termo possui uma conotação totalmente diferente daquela que Searle lhe atribui.

a partir da postura intencional. Macromoléculas auto-replicantes, termostatos, amebas, plantas, ratos, morcegos, pessoas e computadores que jogam xadrez são todos sistemas intencionais - alguns muito mais interessantes do que outros.” (Dennett, 1997, p. 38).

Entre os sistemas intencionais encontraremos, portanto, entidades como moléculas, células, amebas, vegetais, animais, artefatos humanos enfim todos os seres vivos, ou não, que desenvolvem ‘ações’ sejam essas adequadas ou inadequadas para certos propósitos. Trata-se, para exprimir o que eles possuem em comum, de sistemas que “modulam informação e buscam objetivos”. Já a perspectiva na qual se busca investigar as ações advindas desses sistemas intencionais é chamada de *postura intencional* (Dennett, 1997, p.31).

Bom, antes de prosseguirmos com nossa discussão a respeito do significado de postura intencional vamos escrever algumas linhas sobre o que seria intencionalidade para Dennett.

Conforme a teoria desse autor, vemos que a noção de intencionalidade utilizada por ele é compatível com a noção utilizada pelos outros filósofos, pois como o próprio Dennett afirma, os sistemas intencionais “exibem o que os filósofos chamam de intencionalidade”. (Dennett, 1997, p.38).

Para Dennett, o que os filósofos (desde a idade média) entendem por “intencionalidade” nada mais é que, como já vimos nos capítulos precedentes, *relacionalidade*. Isto quer dizer que todos os fenômenos mentais intencionais são aqueles que apontam (metaforicamente) sua flecha para algo, um objeto intencional. No entanto, esse objeto do pensamento não precisa existir necessariamente no mundo, ou seja, ele não precisa ser real; pode acontecer de nós termos, por exemplo, uma crença, e esta não corresponder àquilo que acreditávamos; nesse caso o que tivemos foi um estado intencional, portanto um fenômeno mental, no qual a sua “flecha” estava apontando para algo que não existia de fato. Diz Dennett: “Os teóricos medievais observaram que a flecha da intencionalidade poderia ser apontada para nada, estando, não obstante, sendo apontada de um modo bastante particular.” (Dennett, 1997, p.40).

Dennett acredita que, apesar de cada sistema intencional ser dependente de seu modo particular de pensar (esperar, temer ou qualquer outro estado mental) sobre o objeto de seu pensamento isso não nos impossibilita de adotarmos a postura intencional e assim

predizer/explicar o seu comportamento, pois, a margem de acerto ou erro que podemos cometer em relação ao comportamento de um sistema intencional estaria dentro dos limites da nossa capacidade mental de raciocinar sobre o comportamento dos outros seres.

Ou seja, o sucesso de podermos interpretar um dado comportamento se deve ao fato de termos uma capacidade quase ilimitada de pensamento e de movimentos inteligentes (portanto, nem o nosso pensamento e nem a nossa ação no mundo são ilimitadas totalmente, somos, de um certo modo, limitados, e é justamente isso que nos permite predizer/explicar o comportamento de um sistema intencional).

Assim, mesmo sabendo que cada um de nós (nós que possuímos linguagem) possui uma intencionalidade isto não implica que todos os sistemas intencionais terão intencionalidade real como a nossa; antes de concluirmos isto é necessário que investiguemos as possibilidades de estados mentais que teriam esses sistemas intencionais e isto ocorreria mediante a nossa investigação sobre o seu modo de agir, pois supomos que o seu movimento seja tão inteligente como o nosso.

Como podemos ver, o que se faz aqui é: aplicar uma intencionalidade a qualquer sistema intencional a partir da intencionalidade que possuímos; logo, o que fazemos é uma antropomorfização: nós nos baseamos em nosso próprio modo de pensar e de agir para daí supor o que o outro poderia estar pensando ao agir de uma certa maneira (aqui está uma forma de behaviorismo: behaviorismo/intencional – admissão de que quase todos nós temos estados ‘internos’ e que eles *podem* ser interpretados a luz do comportamento).

A seguir veremos uma citação em que Dennett deixa bastante clara a sua idéia de como podemos interpretar um comportamento, e também seu possível estado mental, de um animal (rã) em relação ao nosso próprio comportamento e estado mental:

“Nós que utilizamos uma linguagem podemos fazer distinções de conteúdo indefinidamente precisas para o candidato ao pensamento da rã e há uma hipótese não analisada de que, antes que possamos atribuir qualquer intencionalidade *real* à rã, temos de estreitar o conteúdo dos estados da rã e agir com a mesma precisão que podemos utilizar (em princípio) quando consideramos os pensamentos humanos (...)” (Dennett, 1997, p. 41).

Voltemos agora a discutir a noção de postura intencional. Postura intencional (*intentional stance*) pode ser considerada um meio, um modo ou uma estratégia de interpretar as ações dos sistemas intencionais. Nos parece que cotidianamente praticamos a postura intencional; por exemplo, quando, após observarmos as ações (ou o comportamento) de um cachorro de estimação, nós certamente tentamos dar respostas bastante plausíveis em relação a tais ações: quando o cachorro abana o seu rabo ao ver o seu dono, logo interpretamos essa ação como “olhe como esse cachorrinho sente uma alegria ao ver o seu dono!” (de um modo ou outro consideramos que este animal ‘tenha’ estados mentais como alegria, esperança, crença – ele ‘acredita’ que o seu dono voltará para casa - etc.); ou quando, por exemplo, o animal se encosta na perna de seu dono, logo interpretamos que “esse cachorrinho quer ou gosta de ser acariciado!” (consideramos que este animal tenha vontade, desejo etc.).

Mediante a postura intencional – que nos permite ter o raciocínio que quisermos diante de um sistema intencional – podemos até concluir que há uma espécie de “significado” presente no comportamento desse cachorro. Ou seja, em se tratando do nosso exemplo, ‘vemos’ que o cachorro se ‘sente’ alegre e ‘quer’ receber carinho do *seu dono* e não de uma outra pessoa qualquer.

A nossa vantagem, ao adotarmos a postura intencional, é o fato de podermos “conhecer” (ou fazer uma aproximação) um pouco mais sobre as outras mentes ou os outros tipos de mentes, como diz Dennett.

Para nós, está claro que ao adotarmos a postura intencional (não importa qual seja o sistema intencional) nada mais estaremos fazendo do que uma análise ou uma observação da relação existente entre as ações (comportamento) desse sistema intencional e os seus possíveis estados mentais.

4.3. Intencionalidade e perspectiva evolucionária

Como será que “entra em cena” a intencionalidade nesse caso? Não é difícil percebermos que a intencionalidade, de acordo com a teoria dennettiana, não é uma propriedade pertencente única ou exclusivamente aos seres humanos. Este tipo de intencionalidade existe de modo distribuído, ou seja, ela existe em ‘diferentes tipos de



mentes’.

Em outras palavras, o que se pode dizer a respeito dessa intencionalidade dennettiana é que ela não pode ser encarada como sendo uma central única (isto é, uma propriedade dotada de “poderes” especiais que pode até mesmo atuar em conjunto com os estados mentais) instalada no ‘interior’ do indivíduo.

É preciso levar em consideração, ao adotarmos a postura intencional, que no comportamento de cada sistema intencional (moléculas, células, robôs, animais, seres humanos etc.) há um tipo de intencionalidade evolvido. Assim, se o cachorro do nosso exemplo reconhece o seu dono é porque este animal de alguma maneira tem como referência aquela pessoa que está em sua frente: o animal deve sentir o odor ou reconhecer as características do rosto de seu dono e assim por diante.

Contudo, uma pergunta neste momento se faz presente: de onde surge este tipo de intencionalidade a qual podemos possivelmente detectar nos sistemas intencionais? É lógico que, e de antemão podemos afirmar, esse tipo de intencionalidade nada tem a ver com a “Intencionalidade original/intrínseca” defendida por Searle.

A resposta para a pergunta feita acima é que, seguindo a trajetória do evolucionismo, Dennett acredita que a intencionalidade, *grosso modo*, deve ser sempre considerada como uma *intencionalidade derivada* e jamais como uma intencionalidade original.

Neste ponto, esse autor deixa clara a sua oposição à teoria searlina, pois, como já vimos nos capítulos precedentes, a intencionalidade para Searle possui, enquanto propriedade, a capacidade de ser essencialmente original/intrínseca à mente do Indivíduo. A intencionalidade desse indivíduo, no modelo da teoria searlina, não seria portanto atribuída a um indivíduo por meio de um outro indivíduo; ela, a intencionalidade, seria totalmente ‘interna’ à subjetividade do indivíduo que a tem; além disso, somente esse indivíduo teria um “acesso” de primeira pessoa a ela. Já a intencionalidade derivada/extrínseca do indivíduo, na concepção searlina, nada mais é que a externalização ou a representação daqueles estados mentais intencionalmente intrínsecos do indivíduo.

Dennett, ao não concordar com Searle de que existe algo como esse tipo de “intencionalidade original/intrínseca”, aceita a idéia de que o meio ambiente, ao longo do tempo (milhões de anos) se encarregou de transmitir, de um modo geral, aos sistemas

intencionais a intencionalidade. Assim, o que se tem é uma intencionalidade inteiramente derivada: todos os sistemas intencionais teriam sua intencionalidade derivada de um outro sistema intencional¹.

Veremos agora, como uma exemplificação, a própria idéia dennettiana disso que acabamos de mencionar acima: ao vermos um robô 'agindo' em nossa frente poderíamos perguntar sobre a procedência da intencionalidade desse artefato; como resposta obteríamos: tal intencionalidade foi adquirida por meio do projetista. Mas, de onde veio a intencionalidade do projetista que desenvolveu esse robô? Para essa questão, Dennett responderia que ela veio da "Mãe natureza" que se faz presente há centenas de milhares de anos. (Dennett, 1997, p. 53).

Obviamente não estamos trabalhando aqui com o conceito de liberdade; porém, pelo menos em relação aos seres vivos, podemos concluir que a 'Mãe natureza' (não ao acaso, portanto com um certo determinismo), elaborou ou gerou os corpos com certos órgãos (coração, rins etc.) e cada corpo com certas funções (o coração bombeia o sangue, os rins filtram o sangue etc). Se pensarmos que em cada função há um certo tipo de intencionalidade (ou seja, que esses organismos ou esses órgãos, ao realizarem as suas funções, agem com uma certa "razão" – ainda que eles não saibam o motivo pela qual agem assim), logo, o que temos é um tipo de intencionalidade "determinado". Se formos sistemas intencionais, e é justamente isso mesmos que somos, como Dennett afirmou, podemos então nos considerar "irmãos" das máquinas que, por ventura, têm também suas funções determinadas pelos humanos.

Ora, da mesma forma que a intencionalidade intrínseca descrita por Searle pode parecer algo do tipo intencionalidade "determinada" por um centro organizador ou uma central única subjetiva (no interior da mente do indivíduo), a intencionalidade derivada tal qual pretende Dennett parece não fugir de um certo "determinismo" e também de uma maneira intrínseca de ser: pois se o cérebro, como um órgão que é, faz parte da natureza evolutiva, logo os estados mentais deste cérebro, mesmo sendo eles derivados, continuam ainda intrínsecos a algo, a saber, a Mãe natureza! Enfim, a intencionalidade acaba não sendo mais fruto de um 'agente singular' (o indivíduo) mas sim de um 'agente universal' (Mãe natureza).

Já que isso se configura como sendo um paradoxo vamos então discuti-lo melhor.

Em seu livro *Introdução à filosofia do espírito*, Pascal Engel afirma que para Dennett, em outras palavras, não há determinação alguma no fato de postular a intencionalidade como sendo extrínseca e derivada da Mãe natureza.

Ainda nas palavras de Engel, Dennett considera que não há mistério algum no fato de atribuirmos razões ou intenções aos nossos semelhantes, ou, a natureza. (Engel, sd. p. 115).

A idéia presente aqui é que nossa atribuição de razões ou intenções à natureza ou aos nossos semelhantes, está sujeita à indeterminação: “(...) as razões da natureza são ‘flutuantes’ e jamais estaremos seguros de poder ‘ler o espírito de Dona Natureza’... não mais do que ... poderemos estar seguros de poder ler conteúdos determinados nos espíritos dos nossos semelhantes” (Engel, sd. p. 115).

Devemos nos lembrar que para Dennett toda intencionalidade nada mais é que um modo de interpretação, logo, não há ou não deve haver um comprometimento, diríamos, tão rigoroso entre as atribuições que fazemos de crenças e intenções etc. aos nossos semelhantes e a Mãe Natureza e o modo real como estes irão se comportar.

Como vimos, postura intencional é o meio pela qual podemos prever/explicar toda forma de comportamento de um sistema intencional. Sendo assim, o que nos permite essa interpretação é o hábito que com o tempo vamos adquirindo, ou seja, após conhecermos (‘saber como’) o modo como os sistemas intencionais agem poderemos de certo modo inferir algo a seu respeito.

O que queremos dizer é que somente a posteriori, ou pela experiência, poderemos constatar se a maneira como um sistema intencional se comportou era da mesma maneira como esperávamos que ele se comportasse. Logo, a postura intencional ou a estratégia que adotamos, no momento de interpretar o comportamento de um dado sistema intencional, nada mais é do que isso: uma interpretação de como *seriam* os estados intencionais, crenças, enfim os estados mentais dos seres semelhantes a nós.

Voltando agora a discutir especificamente a pretensa solução daquele paradoxo, o que temos a dizer é o seguinte: para Dennett, a intencionalidade que nós humanos temos é real e extrínseca, ou seja, ela deriva do processo ou da seleção natural que também é real e extrínseca no interior desse processo. Apesar de haver na natureza organismos com funções determinadas, Dennett irá afirmar, conforme diz Engel, que o objetivo ou fim do processo

em si mesmo não é determinado: a seleção natural seria então um processo inteiramente cego, sem um 'guia' ordenando o modo como esse ou aquele ser deverá se desenvolver.

Mas, não é pelo motivo de a seleção natural seguir um processo cego que isso a descaracteriza de intenções; o fato é que há uma grande diferença entre a escala tempo-espacial entre o percurso de nossa vida (que é em média de oitenta anos de vida) e o processo evolutivo (que demorou muitos e muitos anos para ser o que é hoje).

Podemos, por exemplo, observar o nascimento da ação de uma planta (para isto basta deixarmos uma câmera filmadora, dia-dia, focalizando seu crescimento total, no fim basta colocarmos esse filme em uma rotação acelerada e veremos o seu desabrochamento: o modo como ela cresceu, a direção que ela foi tendo ao longo de seu crescimento etc.) mas seria difícil ou impossível observarmos, ao longo do processo evolutivo, o nascimento da ação, ou melhor, o modo como o ser humano foi adquirindo sua intencionalidade ao longo dos tempos (não temos como filmar a existência e nem a maneira como agiam os primeiros seres; macromoléculas – reptilianos – mamíferos (primatas-homens)). Para tanto, o que se faz, assim como Darwin fez, é lançar hipóteses científicas e angariar materiais (fósseis) para pesquisar.

4.4. Sensibilidade e “senciência”.

Segundo Dennett, ao longo do processo de evolução por seleção natural foi se criando seres com previdência: seres com capacidade de se prevenir e sobreviver ao meio ambiente. Baseado nesse enfoque temos assim a idéia de que a mente possui uma capacidade fundamental de antecipar ou gerar expectativas. Ela procura examinar o presente e verificar o que economizou no passado e assim transformar ou antecipar o futuro - ela age por si mesma, isto é, ela não depende de um centro controlador, de maneira racional.

A mente, como geradora de expectativas, funciona como auto protetora para o sistema (organismo vivo). Mas, há de se considerar que se a mente produzir muitas coisas antecipatoriamente o sistema poderá se auto destruir.

Mesmo as macromoléculas (replicantes primitivos) tinham suas necessidades e desenvolveram meios relativamente simples de satisfazê-las. Essas macromoléculas continham a informação (mas não sabiam o que faziam) necessária e suficiente para se



desenvolverem; suas tarefas eram e são especializadas e muito limitadas. Isto, segundo Dennett, foi o meio mais rápido e econômico que a “Mãe natureza” encontrou.⁴⁵

Assim sendo, no processo evolutivo por seleção natural (ou Mãe Natureza) os vegetais, por exemplo, que sofriam predações por parte dos herbívoros foram ao longo do tempo (um processo que levou milhares de anos) desenvolvendo algum tipo de toxicidade. algum tipo de espinho etc. para poder sobreviver ao meio ambiente que para eles era hostil.

Já o cérebro, ao que nos conta Dennett, opera com uma velocidade mínima bem definida, para utilizar meios de transmissão (de informação) que possam sustentar essa velocidade. Em relação às mentes, não basta a elas, portanto, terem velocidade rápida ou transmitirem informações; elas, ao contrário da sensibilidade artificial dos computadores e dos termostatos possuem a sensibilidade e a *senciência*.

Uma simples sensibilidade pode ser percebida em organismos unicelulares como os vegetais etc. O que queremos dizer é que a sensibilidade não precisa envolver a consciência, pois os animais “inferiores” como as águas-vivas, esponjas e semelhantes são sensíveis sem serem sencientes, já os animais “superiores” podem ser considerados sencientes assim como nós.

Em outras palavras, a *senciência* é um estado de quase com consciência “(...) o que se imagina ser o grau mais baixo da consciência”. (Dennett, 1997, pág. 62), mas em que há sensibilidade. A velocidade, a antecipação são necessárias, mas não basta somente isso para ser uma mente. Esta tem sensibilidade e um alto grau de *senciência*; ela tem uma plasticidade ou uma capacidade, assim como os animais e os vegetais, de se ajustar ao meio em que vive.

A idéia mais importante nisso tudo é que, ao que nos parece, a velocidade que a mente tem para processar a informação somada a sensibilidade apurada, dá origem a algo novo: a consciência. É como se esta tivesse um salto qualitativo por parte de uma dinâmica de interação entre as partes, ou seja, a essência da mente e da matéria: neurônios, células etc.

Além da soma dessa sensibilidade e *senciência* que há em nós, possuímos também (assim como os vegetais) os meios e as mensagens necessários a nossa sobrevivência.

⁴⁵ Discutiremos melhor essa noção de macromoléculas auto-replicantes e qual a influência que a Mãe Natureza pode exercer sobre nós logo adiante.



Dennett afirma que as plantas, por exemplo, apesar de estarem vivas, não possuem cérebro, pois para sobreviver elas não precisariam disso; elas possuem um sistema de controle primitivo que as protege. Não há “um governante” central (uma mente) tomando conta de tudo (protegendo a planta, por exemplo, contra os predadores etc.) e sim uma distribuição por todo o corpo dela que modestamente coordena as informações.

Nisso que dissemos, aparece uma outra distinção fundamental que há entre sensibilidade e a senciência. As plantas, ao contrário do homem, agem de acordo com o meio mas elas não têm uma preocupação com ele. Assim, além de apresentar sensibilidade, o homem parece ter algo a mais: um “fator x”, como diz Dennett; já os sistemas rudimentares ou primitivos como, por exemplo, as plantas só possuem sensibilidade sob a luz. A esse respeito tomaríamos uma postura intencional dizendo que ali há vida e, se não for igual, é muito parecida com a nossa. Mas, quanto a isso, poderíamos estar enganados, já que, assim como um termostato tem a sensibilidade de indicar a temperatura do meio ambiente, este não possui a senciência.

Um exemplo desse autor irá esclarecer-nos um pouco mais sobre isso: imaginemos uma pessoa que teve morte cerebral, mas que ainda está sendo mantida por aparelhos; pode se dizer que esta pessoa possui apenas a sensibilidade (sinal disso é que ela reage a alguns medicamentos que lhe são oferecidos) mas não a senciência (neste caso parece que lhe falta algo a mais: o fator x).

Dennett afirma que nos animais há operadores e mensageiros transmitindo informações para seu organismo; já no homem há um sistema mais rápido que parece ser muito mais eficiente e complexo, ou seja, ao contrário apenas do sistema nervoso central que até mesmo alguns animais possuem o homem tem o *sistema nervoso autônomo*.

Esse “novo” sistema (sistema nervoso autônomo) desenvolvido através do processo de evolução por seleção natural que, portanto, levou milhares de anos para se constituir, tem a capacidade de transmitir informações que ocorrem involuntariamente (como, por exemplo, “avisar” o organismo sobre uma possível febre que este possa ter devido a uma infecção) sem que necessariamente estejamos conscientes disso.

Dennett, comportando-se como um funcionalista, isto é, superestimando o papel funcional que a mente desempenha, irá questionar o porquê de as mentes artificiais (assim

como corações artificiais e outros órgãos do corpo humano que são substituídos por artefatos) não poderem, um dia, se tornarem reais ou serem concretizadas. Pois, segundo ele, o que as mentes fazem é processar informações e, sendo assim, qual seria a diferença com um computador, já que este também pode processar informações através de seus transdutores?

Tais questões são relevantes, uma vez que as mentes (fazendo o mesmo que os computadores fazem) são os sistemas de controle do corpo e para executar suas tarefas determinadas elas precisam coletar, discriminar, armazenar, transformar e processar a informação a respeito das tarefas de controles que executam. A mente, como meio para realizar o que realiza, conta com a “ajuda” dos cinco sentidos; mesmo que um ou outro sentido esteja deficiente. Já o computador tem como meio ou canal de informação os dispositivos de entrada que são: o teclado, o mouse, microfone a câmera de TV que transduzem informações aos bits e que estes armazenam e transformam-a. Alguns transdutores⁴⁶ internos podem também “informar” quando ele está se auto aquecendo devido a temperatura do ambiente (assim como a febre é um sinal de que algo não vai bem no organismo).

Segundo Dennett, mesmo que, por exemplo, um nervo auditivo seja destruído este poderá ser trocado por um elo de ligação protético, pois com os recursos que temos hoje isso já é possível. Deste modo, funcionalmente falando, não importa em absoluto qual seja o meio de transmissão, desde que a informação seja transmitida sem perda ou distorção; o importante é que a função de ouvir foi restabelecida.

Entretanto, um outro fato a se considerar é que assim como o termostato, o transdutor também pode ter apenas sensibilidade e não senciência.

4.5. O processo do surgimento da Intencionalidade.

Iremos agora discorrer sobre como Dennett concebe o surgimento da intencionalidade. Para tanto, faremos uma descrição daquilo que ele chamou de torre de gerar e testar e as criaturas envolvidas nela.

⁴⁶ Dennett lembra que transdutores constituem-se numa peça (física) que transforma uma forma de informação de um meio para outro.

A percepção foi algo que se desenvolveu de maneira lenta através da evolução. Ela se constitui como um fator fundamental na vida humana. Os sentidos desempenham um processo de interação com o meio, ou seja, para se obter a visão, por exemplo, é necessário que haja fótons refletidos pelas coisas existentes no mundo. A partir da visão um organismo poderá obter melhores informações de eventos e de superfícies mais distantes.

Os animais, segundo Dennett, são mais que herbívoros ou carnívoros, eles têm uma fome epistêmica: “procuram” informações, pois sem isso não haveria percepção e não haveria apreensão. Sem isso, podemos dizer que, os animais não sobreviveriam.

Ao contrário dos filósofos que tentaram muitas vezes analisar a percepção nos dados e no que é feito com esses pela mente, a teoria dennettiana considera que tudo o que recebemos de fora, digamos assim, não é apenas coletado pelo cérebro mas também por outras partes do nosso corpo que contêm células ou grupos de células conectadas em redes por todo o cérebro. Esse funcionamento interno estaria, por sua vez, alimentado com padrões de impulsos neuronais.

Isto posto, Dennett questionará: como todos esses agentes se organizam em sistemas maiores capazes de sustentar tipos cada vez mais sofisticados de intencionalidade? E como resposta, ele dirá que isto ocorre não só por um processo de seleção natural mas também por graus de senciência que um organismo vai adquirindo. Assim sendo, este autor propõe, como um meio para analisar isso, a *torre de gerar e testar*.

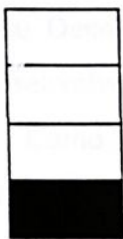
Seguindo as idéias dennettinas, faremos agora um esquema para demonstrar isso melhor:

1º Torre de gerar e testar



2º Essa estrutura coloca várias opções de projeto para o cérebro, com isso, pretende-se ver de onde seu poder se origina

3° Quando um organismo conclui um andar da torre como, por exemplo, o preenchimento de um quadrado:



isto significa que a torre habilita-o neste nível a encontrar movimentos cada vez melhores e descobri-los com mais eficiência.

4) quanto mais um organismo evolui ou sobe na torre ele pode produzir o futuro ou passa a obter o poder cognitivo.

Assim temos:

A evolução darwiniana das espécies por seleção natural:

a) Criaturas darwinianas: 1° andar da torre - organismos que em contato com o meio ambiente, são testados; aqui, só os melhores organismos sobrevivem.

b) Criaturas skinnerianas: 2° andar da torre - subconjunto de criaturas darwinianas: o “condicionamento operante” de um organismo não é apenas análogo à seleção natural darwiniana; ela é uma extensão desta. Aqui, o comportamento herdado “sai de cena” e “entra” uma capacidade de modificação herdada do processo de condicionamento.

A partir de 1970 a teoria do condicionamento skinneriano se enfraqueceu e as idéias sobre redes neurais e “conectividade” (a partir de 1990) ganharam forças. Para esta nova concepção, redes simples iniciaram sua vida a partir de movimentos mais ou menos aleatoriamente interligados e que juntamente com a experiência do meio tiveram suas conexões ajustadas. Isto é, aqui o meio ambiente desempenha um papel cego mas seletivo na moldagem da mente.

Entretanto, Dennett lembra que tal concepção, a conexonista, é derivada da idéia behaviorista que, por sua vez, deriva da concepção associacionista. Esta última está ligada às idéias humeanas de que as partes mentais como as impressões e idéias poderiam tornar-se auto-organizantes sem a ajuda de um diretor sabe-tudo de organização. Ou seja, em outras

Tese 1481

palavras, é como se por detrás das idéias ou das impressões não houvesse nada; é como se as idéias se originassem pura e simplesmente de processos bioeletroquímicos. Bom, como lembrou Dennett, essa concepção humeneana acabou dando origem às pesquisas de Pavlov, que desenvolveu experiências sobre o condicionamento do comportamento animal.

Como se vê, parece que as redes “ABC” (que diz respeito ao associacionismo, behaviorismo e connexionismo: tratam basicamente do processo de condicionamento ou treinamento realizado em uma rede de células nervosas) demonstram perfeitamente o processo cognitivo; porém, como contra-exemplo disso há alguns animais que parecem ser capazes de possuir uma aprendizagem sem ter passado pelo processo de tentativa e erro descrito pelo aprendizado ABC.

c) Criaturas popperianas: 3º andar da torre - Ao contrário das criaturas skinnerianas que só sobrevivem se passarem por uma pré-seleção, as criaturas popperianas em vez de serem lançadas à sorte ou ao acaso podem sobreviver porque são suficientemente espertas para executar seus movimentos baseados em hipóteses; deste modo, se houver fracasso quem morre são as hipóteses e não o organismo. Aqui, pressupõe-se que o meio interno contém bastante informação a respeito do meio externo e suas regularidades.

Um exemplo de esperteza dessas criaturas popperianas são os simuladores de vôos: aqui os pilotos não precisam arriscar suas vidas passando pelo teste de tentativa e erro no céu; estes podem fazer isso através de livros e cabines que lhes darão todas as condições apropriadas.

Nas criaturas popperianas as opções comportamentais são testadas corporalmente: o corpo dá sinal ou reage (por exemplo, no caso de náuseas, vertigens, medo etc.) diante das ações ou comportamentos que lhes são indesejáveis ou estranhos. Tal informação contida no corpo é o que dá fundamento à reação e isso pode, segundo Dennett, ter sido colocado ali por uma receita genética ou por uma experiência individual recente.

Enfim, somos, como o próprio Dennett diz, seres humanos e possuímos as três criaturas⁴⁷:

⁴⁷ Além dessas criaturas somos também, como veremos mais adiante, criaturas gregorianas.



a) criaturas darwinianas, porque desfrutamos dos benefícios de muitas estruturas geneticamente herdadas;

b) skinnerianas, porque somos condicionáveis pelo treinamento ABC: aprendemos também por tentativa e erro

c) criaturas popperianas, porque podemos hipotetizar e, com isso, arriscar menos a própria vida.

Entretanto, será que somente nós seres humanos somos criaturas popperianas? Tudo indica que não, uma vez que nas palavras do presente autor somente são criaturas puramente skinnerianas, capazes de aprendizado cego por tentativa e erro, os animais invertebrados simples. Os demais animais como, por exemplo, pássaros, répteis, peixes e até muitos invertebrados exibem a capacidade (assim como nós) de utilizar a informação geral que obtêm de seu meio ambiente para pré-selecionar suas opções comportamentais antes de executá-las.

Todos nós, animais e humanos, temos tais informações via percepção que tendem a se concentrar em informações que serão mais úteis e mais confiáveis à nossa preservação. As informações desejáveis ou que lhes servirão são, pois, utilizadas pelo corpo do animal fazendo com que este seja cada vez mais eficiente ao interagir com o mundo

Agora, por fim, vamos nos estender um pouco mais para explicar o quarto e último tipo de criaturas: criaturas gregorianas. Seguindo a escala gradual em que as criaturas (darwinianas, skinnerianas, popperianas) estão inseridas temos agora, conforme Dennett, as criaturas gregorianas. Essas criaturas são as mais desenvolvidas, elas atingem o ponto máximo da torre de gerar e testar. Elas são, segundo a concepção do presente autor, um sub-sub-conjunto de criaturas darwinianas.

Baseando-se na teoria do psicólogo Richard Gregory (grande teórico do papel da informação e a influência desta na formação da inteligência) Dennett afirma que um objeto em si (uma tesoura, por exemplo) carrega uma enorme quantidade de informações.

Assim, um homem ao manusear uma ferramenta qualquer terá aumentado, podemos dizer, intelectualmente seu potencial. Quanto mais sofisticada for a ferramenta maior será a capacidade intelectual que o indivíduo terá para lidar com ela.

Deste modo, o homem primitivo ao tocar uma pedra na outra percebeu que esta não apenas servia como 'arma' para atacar os inimigos como também para produzir o fogo! Por

outro lado, o homem contemporâneo, com o advento da eletricidade chegou a criar ferramenta (como é caso do computador) que o auxilia muito em diversas coisas. Um detalhe importante a ser notado é que em ambos os casos (homem primitivo e homem contemporâneo e as suas ferramentas) há uma via, ou como afirma Dennett, um sinal de mão dupla de inteligência no uso dessas ferramentas “(...) não apenas ele [o uso de ferramentas] *exige* inteligência para reconhecer e manter uma ferramenta (o que dirá fabricar uma), mas uma ferramenta *confere* inteligência àqueles suficientemente afortunados de receberem uma” (Dennett, 1997, p. 93).

Isto que dizer que sistematicamente tanto no uso que faz da ferramenta como na própria ferramenta há informação suficiente para poder gerar algo (culturalmente) novo: é possível criar, por exemplo, uma nova ferramenta e a partir desta um novo objeto e assim sucessivamente.

No entanto, seguindo as idéias de Gregory a respeito do potencial de inteligência que há nas ferramentas, Dennett afirma para nós que não se trata apenas de falar em ferramentas enquanto objetos mas também de um outro tipo de ferramenta: as ferramentas mentais – palavras.

Diz Dennett:

“Quanto mais bem projetada for a ferramenta (quanto mais informação há embutida em sua fabricação), maior é o potencial de inteligência que ela confere ao seu usuário e, entre as ferramentas importantes, lembra Gregory, estão as que ele chama ferramentas mentais: palavras” (Dennett, 1997, p. 93).

Ao contrário das outras criaturas até agora mencionadas, as criaturas gregorianas capacitadas por palavras e outras ferramentas mentais têm a ‘vantagem’ de desenvolver movimentos cada vez mais sutis e sofisticados que lhes permitem racionalmente (conseguindo fazer raciocínios inteiramente abstratos) um reconhecimento ou uma reidentificação daquilo que procuravam.

As criaturas gregorianas são astutas, elas ‘sugam’, podemos dizer assim, o conhecimento já existente no meio que foi elaborado pelos outros sistemas. Deste modo, elas se tornam cada vez mais enriquecidas, capacitadas para agir no mundo onde vivem. A

esperteza mental dessas criaturas (que por sua complexificação de pensamento e de ação indicam que elas estão próximas das criaturas humanas – pois como vimos as criaturas humanas são o conjunto de todas essas criaturas) é, como podemos ver, dotada de uma intencionalidade mais apurada que os outros tipos de intencionalidade existente nas outras criaturas. A seguir mencionaremos aqui o que diz Dennett sobre isto:

“As criaturas gregorianas dão um grande passo em direção ao nível humano de destreza mental, beneficiando-se da experiência de outros, explorando a sabedoria corporificada nas ferramentas mentais que outros inventaram, aperfeiçoaram e transmitiram; com isto elas aprendem como pensar melhor o que deveriam pensar a seguir – e assim por diante, criando uma torre de reflexões internas adicionais sem nenhum limite fixo ou discernível.” (Dennett, 1997, p. 94).

Nos é permitido dizer que essas criaturas gregorianas possuem estados mentais aguçados como a fantástica capacidade de fantasiar, sonhar, esperar etc. Ao produzir o futuro, isto é, ao terem expectativas (e expectativa da expectativa) sobre o que poderá ocorrer no futuro essas criaturas podem simplesmente se antecipar ou aguardar algo ainda não existente; neste sentido, como diz Dennett, aqui está “(...) um caso claro da seta da intencionalidade apontada para um alvo não existente mas razoavelmente aguardado”. (Dennett, 1997, p. 99).

É lógico que ao falarmos das criaturas gregorianas estamos falando de seres que têm os seus cérebros bem planejados, projetados para que sejam suficientemente sensíveis a receber as informações advindas de sua relação ou interação com o meio. Assim, se houver algum “defeito” neste sistema, isto é, se este sistema não colher as devidas informações que lhe serão necessárias para sua sobrevivência, de nada irão valer as contribuições de outros sistemas.

Voltando agora a discorrer sobre a capacidade que essas criaturas têm de reidentificar (reconhecer) podemos dizer que é na busca de reidentificação (seja de um objeto qualquer ou mesmo de uma pessoa) que o sistema tem cada vez mais suas capacidades perceptivas e cognitivas desenvolvidas. “Tipos avançados de aprendizado, dependem, de fato, das capacidades anteriores de (re-)identificação.” (Dennett, 1997, p. 105).

Tudo nos leva a crer que essa reidentificação exige uma espécie de memória no sistema; no entanto, o autor em consideração não nos deixa claro de que modo seria ou onde estaria essa memória.

Ao que sabemos, conforme as idéias desse autor, é que os animais, de uma maneira bem limitada, simplesmente fazem (ou pelo menos tentam) uma reidentificação dos objetos ou pessoas conhecidas; já nós, não apenas fazemos (ou tentamos fazer) uma reidentificação como também sabemos avaliar o modo como fazemos ou iremos fazer isso (calculamos distâncias, dias, horas, sabemos relacionar as coisas etc.) “A capacidade dos animais de generalizar a partir de suas explorações particulares na sabedoria é severamente limitada.” (Dennett, 1997, p. 107).

Entre as criaturas gregorianas (que agora podemos dizer com toda certeza) se encontram apenas, por enquanto⁴⁸, os Homens e, diga-se de passagem, que nem todos. Entretanto, o mais importante nisso tudo é que, assim como ressalta Dennett, o Homem possui algo que outros seres não possuem, a saber: uma intencionalidade mais apurada e a linguagem altamente desenvolvida. Para encerrar, nada melhor que descrevermos as palavras de acordo com a teoria dennettiana:

“Está capacidade que *nós* temos de estruturar, e mesmo na maioria das circunstâncias testar, hipóteses sobre identidade é bastante estranha a outras criaturas. As práticas e os projetos de muitas criaturas exigem que elas rastreiem e reidentifiquem indivíduos ... mas nenhuma evidência sugere que eles devam avaliar que isto é o que estão fazendo quando o fazem. Sua intencionalidade nunca sobe até o nível de particularidade metafísica que nossa intencionalidade pode atingir.

De que maneira o fazemos? Não é necessário ser um cientista espacial para pensar tais pensamentos, mas é necessário uma criatura gregoriana que tenha a linguagem entre suas ferramentas mentais.” (Dennett, 1997, p. 108).

⁴⁸ Dizemos que é ‘por enquanto’ porque não sabemos em que medida os cientistas poderão criar uma máquina capaz de desenvolver as mesmas capacidades humanas.

CONCLUSÃO

É possível observamos que o conceito de Intencionalidade é o foco principal de toda a nossa análise neste trabalho. No entanto, juntamente com esse conceito investigamos também o conceito de causalidade, consciência, o problema mente-corpo e a noção de Rede e Background entre outros.

No que tange ao conceito de Intencionalidade, especificamente, vimos as divergências de idéias que há entre Searle, Brentano e Dennett. Quanto à noção de causalidade vimos o confronto de idéias searlianais com as idéias humeanas. Em relação ao problema mente-corpo investigamos as divergências entre Searle e Descartes.

Para sermos precisos vamos, nas considerações finais de esta Dissertação, fazer um apanhado geral de cada etapa ou capítulo trabalhado.

Em relação ao primeiro capítulo vimos que Searle considera a Intencionalidade como parte da nossa estrutura biológica. Ou ainda, a Intencionalidade existe de fato na natureza: está no ser humano; em todos os nossos estados mentais Intencionais como as crenças, desejos, esperanças etc. Podemos dizer que os estados Intencionais são acerca de objetos ou direcionados a estados de coisas no mundo.

Por um lado, porém, é sempre possível que tenhamos um estado mental e este não estar necessariamente apontando para algo no mundo; é o caso do nervosismo, da ansiedade entre outros. Por outro lado, é possível que um estado Intencional esteja direcionado a um estado de coisas do mundo e que este efetivamente não ocorra; é o caso, por exemplo, de acreditarmos que fora de nossa casa está chovendo e quando vamos observar constatamos o contrário.

Ainda neste capítulo vimos também que Searle propõe uma noção de “representação” baseando-se na teoria dos atos de fala, querendo com isso abandonar a noção clássica de representação. Para este autor, a representação equivale ao conteúdo proposicional contido nos atos de fala; assim, há representação apenas no momento em que ocorre a presença ou a apresentação de um estado mental juntamente com a sua condição de satisfação. Um exemplo disso, ocorre quando dizemos “acredito que está chovendo”, pois o próprio estado de crença (estar acreditando) ou o próprio ato de fala (enunciado) já representa sua condição

de satisfação. Se de fato estiver chovendo (“mundo externo”) então o estado Intencional em questão (crença) (“mundo interno”) representa-o verdadeiramente e se não estiver chovendo este estado representará uma crença falsa. Portanto, a efetiva satisfação de uma crença será dada pelo objeto no mundo – a chuva.

Havia algo na teoria representacional searliana que não nos tinha ficado muito claro: se este autor disse que as representações no sentido clássico (cartesiano) são obscuras entidades intermediárias, como ele explica então o fato de que temos representações e que há ocasiões em que elas não são satisfeitas (não correspondem a nada do mundo)? Como surgem as representações? Serão elas produzidas, em algum momento, apenas pela nossa mente? Se assim for, então algo (as representações) nos separa (a nós, a nosso “Eu”) do corpo/mundo!

Podemos dizer que parte dessas questões foi respondida no segundo capítulo de nosso trabalho: a noção de Rede e Background. Para Searle, todos os estados Intencionais estão inseridos em uma Rede de outros estados Intencionais, logo, estes estados não existem isoladamente. Já o Background funciona como um conjunto de capacidades mentais não-representacionais mas que permite a ocorrência de toda representação. A Rede, pois, está submersa no Background de capacidades, sendo que estas capacidades influenciam nossas habilidades, aptidões, posturas etc.

Quanto à representação, propriamente dizendo, esta existe devido ao Background que capacita a sua existência. Assim, somente podemos representar algo do mundo hoje porque no passado adquirimos algo que nos permitiu isso: estamos falando, portanto da formação do Background local.

Retomando o primeiro capítulo, vimos as diferenças destacadas por Searle quanto à Intencionalidade-com-c, a Intencionalidade-com-s e o caso da extensionalidade.

O primeiro tipo de Intencionalidade, como sabemos, diz respeito aos nossos estados mentais intrínsecos, ou o que há de original em nossa mente (portanto, versa sobre a Intencionalidade-com-c) e a Intencionalidade extrínseca, conhecida também como Intencionalidade derivada, diz respeito aos enunciados, frases etc. que são expostos/externalizados pelos indivíduos (portanto, versa sobre a Intencionalidade-com-s).

Quanto à extensionalidade, sabemos que trata-se de um falante que se compromete diretamente ao enunciar uma proposição; por exemplo, quando Pedro diz: “Eu espero que

amanhã chova” – a esperança é de Pedro e não nossa: apenas descrevemos o estado Intencional de Pedro.

Quanto às divergências entre as idéias searlianais e brentanianas em relação à Intencionalidade e à ação do indivíduo, observamos que para Brentano a Intencionalidade é algo exclusivamente do sujeito e que o comportamento deste no mundo depende quase que totalmente de tudo aquilo que este é capaz de representar por si mesmo. Já na visão searliana, o “mundo interior” do indivíduo, onde se localiza a Intencionalidade, é uma propriedade de superfície de um sistema biológico e o comportamento deste depende em certa medida tanto desse mundo quanto do “mundo externo” envolvendo o objeto Intencional; portanto, há aqui uma relação interacionista (causal referencial).

Para encerrar esse capítulo, destacamos a concepção searliana sobre as diferenças que há entre “realismo ingênuo” e as teses representacionista e fenomenalista. A idéia central sobre o realismo ingênuo defendido por Searle está baseada no fato de que, diferentemente das outras teses, já mencionadas acima, existem experiências perceptivas e que estas possuem Intencionalidade, ou seja, elas têm um conteúdo Intencional e uma direcionalidade (apontam para um estado de coisas no mundo). Searle considera que, no caso de uma experiência visual, por exemplo, o indivíduo está em contato direto com o objeto percebido; ou ainda, para que o conteúdo Intencional da experiência visual (aquilo que está sendo percebido) seja de fato satisfeito é necessário que o objeto Intencional exista enquanto estado de coisas no mundo e que o fato de este existir seja a causa da experiência visual.

Já na tese representacionista, há uma mediação entre o indivíduo e o objeto percebido, ou seja, este percebe apenas um dado sensorial que é semelhante ao objeto. Na tese fenomenalista não há mediação, mas o que indivíduo percebe são apenas os dados sensoriais.

No capítulo três pudemos observar, entre outras coisas, as diferenças entre as idéias searlianais e humeanas quanto à causação envolvida na percepção e na ação.

Searle acredita que existe na Intencionalidade (portanto no indivíduo) uma experiência causacional (relação de causa e efeito) tanto na percepção como na ação. O próprio indivíduo experiencia o nexos causal no momento em que percebe algo ou quando ele age no mundo.

Na concepção humeana, o conteúdo da experiência não é capaz de mostrar ao indivíduo quando ele está sob uma relação de causa e efeito. Ou seja, ao contrário de Hume

Searle acredita que o nexu causal⁴⁹ existe de fato no mundo real. Para Hume, o nexu causal existe apenas na mente do indivíduo que observa; isto é, o indivíduo observa uma dada regularidade entre um evento 'A' e um evento 'B'. O que faz com que este indivíduo conclua que há um nexu causal presente nesta relação é o hábito adquirido, devido às vezes que ele já tenha observado algo assim ('A' como causa e 'B' como efeito).

Na concepção searliana, no momento, por exemplo, em que nós erguemos o braço nós não apenas observamos uma regularidade como também temos uma experiência causal desse fato.

Quanto à causação dos estados Intencionais há presente na teoria searliana a idéia de que os estados Intencionais podem causar as nossas ações. Isso dependerá das condições de satisfação e também da direção de ajuste da direção da causação⁵⁰ existentes entre o estado Intencional, experiência visual, experiência de agir e o objeto. Em uma experiência visual são necessárias a presença e as características do objeto como condições de satisfação. Mas, é possível um indivíduo ter crenças e desejos sem que de fato precise existir um estado de coisas correspondentes a eles.

Ainda nesse capítulo, vimos de que maneira Searle tenta "resolver" aquilo que é considerado por muitos como um problema: a relação mente-corpo. Melhor dizendo, Searle considera que de fato não há problema algum a ser resolvido, pois a idéia que se tem de mente como sendo distinta do corpo é fruto da concepção cartesiana que preserva um vocabulário radical e substancialmente dualista.

Para Searle, não há dois reinos ontologicamente diferentes. Mente e corpo estão intimamente relacionados; os estados mentais são como quaisquer outros fenômenos biológicos da natureza (assim como são: a digestão, a secreção da bilis etc.); os fenômenos mentais são fenômenos biológicos de superfície (acontecem na macro-estrutura) e são causados por fenômenos biológicos que acontecem na micro-estrutura (partículas). Por sua vez, os fenômenos mentais causam fenômenos biológicos na micro-estrutura (por exemplo, eu erguerei meu braço se tiver a intenção de fazê-lo e se não ocorrer nenhum impedimento). Mente e corpo, desta maneira, estão continua e mutuamente se influenciando. Nomeadamente,

⁴⁹ Experienciar uma relação, ligação, vínculo de causa e efeito.

⁵⁰ Ver quadro da p. 63 do nosso trabalho.

mente/corpo são apenas níveis de descrição diferenciados; assim, podemos dizer que há uma *circularidade causal* ou uma co-implicação entre dois níveis de descrição, um mental e o outro físico.

Sobre esta interação, Searle diz que os estados mentais são causados por e realizados em uma estrutura biológica. [Entretanto, é misterioso para nós, assim como para o próprio autor em consideração, entender como células neuronais, que são de natureza física, podem ser transformadas em algo como a consciência.] Os detalhes de como seria essa transdução é ainda algo desconhecido e cuja comprovação empírica cabe a uma futura ciência resolver.

Para finalizar, destacamos no quarto capítulo desse trabalho a posição dennettiana em relação à “intencionalidade”, ou melhor, a contraposição dennettiana à intencionalidade searliana. Vimos que, ao analisarmos o comportamento de um sistema intencional (pessoa, animal etc.) faz-se necessário adotarmos a postura intencional. A postura intencional é o que nos possibilita prever/explicar o comportamento de qualquer sistema intencional.

É bom lembrarmos que nem todos os sistemas intencionais, como diz Dennett, possuem intencionalidade igual a nossa. Geralmente, o que fazemos é aplicar uma intencionalidade a qualquer sistema intencional a partir da intencionalidade que possuímos; neste sentido, antropomorfizamos os outros sistemas em seu modo de agir. A postura intencional, na verdade, funciona como uma estratégia para podermos interpretar as ações dos sistemas intencionais.

Falando propriamente em termos de intencionalidade, Dennett considera, ao contrário de Searle, que há apenas intencionalidade derivada; assim Dennett descarta qualquer outro tipo de intencionalidade como sendo intrínseca ou original. Na concepção dennettiana, os sistemas intencionais sofreram ao longo da evolução um processo de transformação em que um sistema foi atribuindo ao outro (hereditariamente, portanto) parte da sua intencionalidade. Hoje, possuímos uma intencionalidade ou uma postura intencional que nos permite interpretar como seriam os “estados mentais”, intenções, crenças etc. de outros sistemas semelhantes a nós.

Neste mesmo capítulo vimos também que Dennett, para justificar sua concepção evolutiva, nos apresentou quatro estágios pelos quais os organismos vivos passam ou passaram, são eles: as criaturas darwinianas, (que representam o comportamento herdado)

sendo que neste estágio somente os melhores organismos sobrevivem; as criaturas skinnerianas, em que os organismos têm um comportamento condicionado; as criaturas popperianas, que não vivem ao mero acaso, pois estas podem perfeitamente criar hipóteses nas suas futuras ações e, por fim, as criaturas gregorianas (onde nos incluímos).

Estas últimas são descritas como tendo um grande poder cognitivo; possuem uma inteligência fenomenal. Um fato curioso é que as ferramentas criadas por estas criaturas guardam em si muitas “informações”; de certo modo, estas ferramentas são ‘potencialmente inteligentes’, isto no sentido em que um homem, por exemplo, quando elabora uma ferramenta (e para que esta passe a funcionar corretamente) exige-se por parte desta ferramenta uma “inteligência” como também, correlativamente, a habilidade de quem irá manuseá-la.



REFERÊNCIAS:

- ALSTON, P. W. *Filosofia da Linguagem*. Trad. Álvaro Cabral. Zahar, Rio de Janeiro, 1977.
- BLOCK, N. (ED.). *Readings in the philosophy of psychology*. Cambridge (EUA), MIT Press, v.I., 1980.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874). London and New York. Publ. Routledge. 1995.
- BRUNER, J. *Atos de significação*. Trd. Sandra Costa. Artes Médicas. Porto Alegre, 1997.
- CHOMSKY, N. *Linguagem e Mente: pensamentos atuais sobre antigos problemas*. Ed. UNB, Brasília, 1998.
- CHURCHLAND, P. M. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge. MIT Press, 1984.
- DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. New York, Oxford University Press, 1980.
- _____. *On saying that in the Logic of Grammar*. D. Davidson e G. Harman (eds), Encino e Belmont, Califórnia: Dickenson, 1975.
- DENNETT, D. C. *Brainstorms*. Vermont: Bradford Books, 1978.
- _____. *Consciousness Explained* Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- _____. *Kinds of minds*. Toward an Understanding of Consciousness. Phoenix
- _____. *"The Intentional stance"*, Cambridge: MIT Press A Bradford Book, 1987.
- _____. *Tipos de Mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Trad. Alexandre Tort. Ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1997.
- DESCARTES, R. *Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural Ltda, 1999.
- DUPUY, J. P. *Nas origens das ciências cognitivas*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Editora da Unesp, São Paulo, 1995.
- ENGEL, Pascal. *Introdução à filosofia do espírito*. Trad. José Pedro Cabrera. Ed. Instituto Piaget sd.
- FODOR, J. A. *The Language of Thought*. Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- FREGE, G. J. *Significado, referencia y valores veritativos sobre el sentido y la denotation*. In *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*, Prólogo, selección y notas de Thomas Moro Simpson.

- GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro. Zahar, 1990.
- GARDNER, Howard. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. Edusp, São Paulo, 1996.
- GIBSON, J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- GONZALES, M. E. Q. Informações e Cognição: uma proposta de (dis)solução do problema mente-corpo. In: *Anais do segundo encontro Brasileiro/Internacional de Ciências Cognitivas*. Org. Adriana B. Soares. Campus dos Goytacazes: UENF, p.53 –60, 1996.
- GUTTENPLAN, Samuel. *A companion to the philosophy of mind*. Printed and bound in Great Britain by MPG Books Ltd., Bodmin, Cornwall. Blachwell Published, 1994.
- HUME, D.: *Investigação sobre o Entendimento Humano*. In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural Ltda, 1999.
- JACKSON, Frank. What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, 83, 291-295. 1986.
- KEMPSON, R. M. *Teoria Semântica*. Trad. de Valtensir Dutra. Zahar, Rio de Janeiro, 1980.
- LÉVY, P. As tecnologias da inteligência: *o futuro do pensamento na era da informática*. Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993.
- LYCAN, W. G. *Consciousness*. Cambridge, MA. MIT Press, 1987.
- Mc GUINN. *The character of mind*. OUP, 1982.
- Mc.GINN, C. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Brazil Bachwell, 1991.
- MILIDONI, C. B. "A relação mente-corpo e a natureza do eu cognoscente à luz do dualismo cartesiano". In: *II Simpósio Científico do Campus de Marília, Anais*, Marília, p. 77-87 — 1997.
- NAGEL, Th. What is it like to be a bat?, In: *Philosophical Review* 83 (1974) p. 435-450.
- ROTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito, Relume Damará. Rio de Janeiro, 1994.
- RUSSELL, B. Ensaio Escolhidos. *Da denotação*. In Os Pensadores. Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- RYLE, G. *The concept of mind*. University of Chicago Press edition USA, 1984.
- SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*: Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1997.
- _____. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos da fala*. Trad. Ana

- Cecília G. A. de Camargo e Ana Luiza Marcondes Garcia. Martins Fontes. São Paulo, 1995.
- _____. *O Mistério da Consciência*, Trad. André Yuji Uema e Vladimir Safatle. Ed. Paz e terra 5. a São Paulo, 1998.
- _____. *Os atos de fala*. Trad. de Carlos Vogt, Livraria Almedina, Coimbra, 1984.
- _____. *Minds, Brains, and Programs in mind design*. J. Haugeland (ed) Cambridge: Mit Press, 1988.
- _____. *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1984.
- _____. *Intencionalidade*. Trad. de Júlio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Intrinsic intentionality*. Behavioural and Brain Science, Cambridge, 3, 1980.
- TEIXEIRA, J. de Fernandes. *Mentes e Máquinas: uma introdução à Ciência Cognitiva*. Artes Médicas Sul Ltda, Porto Alegre, 1998.
- _____. *O que é Filosofia da Mente*. Brasiliense, São Paulo, 1994.

