



LUAN CAVALHERA CAMACHO

**CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE NA FILOSOFIA
ANALÍTICA:
UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE JOHN SEARLE**

**LAVRAS - MG
2023**

LUAN CAVALHERA CAMACHO

**CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE NA FILOSOFIA ANALÍTICA:
UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE JOHN SEARLE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Temas de Filosofia Contemporânea, para obtenção de título de Mestre.

Prof. Dr. Emanuele Tredanaro
Orientador

**Lavras – MG
2023**

CAMACHO, L. C. **Consciência e intencionalidade na filosofia analítica: Uma introdução à filosofia de John Searle.** 1. ed. Lavras: Biblioteca Universitária, 2022.

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Camacho, Luan Cavalhera.

Consciência e intencionalidade na filosofia analítica : uma introdução à filosofia de John Searle / Luan Cavalhera Camacho. - 2023.

233 p.

Orientador(a): Emanuele Tredanaro.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Lavras, 2023.

Bibliografia.

1. Naturalismo biológico. 2. Problema mente-corpo. 3. Físicalismo não reduutivo. I. Tredanaro, Emanuele. II. Título.

LUAN CAVALHERA CAMACHO

**CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE NA FILOSOFIA ANALÍTICA:
UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE JOHN SEARLE
CONSCIOUS AND INTENTIONALITY ON THE PHILOSOPHY OF MIND: AN
INTRODUCTION TO THE JOHN SEARLE'S PHILOSOPHY**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Temas de Filosofia Contemporânea, para obtenção de título de Mestre.

APROVADO, em 16 de maio de 2023.

Prof. Dr. André Chagas Ferreira de Souza UFLA

Prof. Dr. Vincenzo Ciccarelli UFRN



Prof. Dr. Emanuele Tredanaro
Orientador

**Lavras – MG
2023**

AGRADECIMENTOS

Se sentir grato usualmente implica em uma responsabilidade de situar todas as pessoas que, de alguma forma, foram relevantes e fizeram sentido na sua trajetória de vida até o desenvolvimento pessoal que você se encontra. Agradecer implica em um compromisso da totalidade das pessoas que influenciaram quem você é, a sua responsabilidade para com o seu desenvolvimento profissional e àquelas pessoas que nunca te fazem esquecer de onde você veio. Se sentir grato, portanto, é a soma de tudo aquilo que você é, tudo aquilo que você pode vir a ser e todas as expectativas da responsabilidade que lhe foram atribuídas enquanto cidadão e trabalhador de uma comunidade.

Penso que em minha trajetória de vida houveram três principais momentos que me acompanham até meus dias de hoje e, provavelmente, serão fagulhas que sempre lampearão em minha subjetividade enquanto durar minha existência. Se a vida é uma tragédia é melhor começarmos os agradecimentos do meio desta trajetória, voltar para o começo, para só então apresentar o fim. Antes de tudo, me sinto grato pela Universidade Federal de Lavras, a CAPES e a Secretaria de Educação de Minas Gerais por todo o suporte fornecido durante o decorrer do programa de mestrado acadêmico em Filosofia.

Gostaria de agradecer a todos os meus professores e amigos da graduação e de vida que foram responsáveis por todo o meu desenvolvimento intelectual e que sem eles eu não teria a bagagem teórica da qual disponho nesse momento e que sem tais vivências eu nunca teria sido quem eu sou. Agradeço aos professores do colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP –, especialmente, José Carlos da Silva, Antônio Carlos de Souza, Guilherme Müller, Alexander Gonçalves, Marcos Antônio Alves – atualmente na UNESP de Marília e maior responsável pela escolha do tema de minha pesquisa – e ao ex-professor Fábio A. Gabriel – e atual professor da SEED/PR –; aos professores de outros colegiados da UENP, principalmente, Antônio Fernandes, Pedro Luiz Bonoto, Márcio Carreri e Maurício Saliba. Aos estudantes e ex-estudantes: Newton Benetti, Desiree Bueno, Bruno “Blues” Panichi, Fábio “Bigode” Leite da Silva, Paulo Bruno Vieira, Gabriel, Carlos Ferreira, Natasha Rocha, Mariana Calzado, Paula Náz, Talita Mantoan, Caíque Araújo, Ricardo Moria, Kaue Pedroso, Rodrigo Mariano, Sabrina Selene, Vinícius Fernandes, Cleiton Ferraz, Tiago Damasceno, Rafael Ferreira, Diogo Almeida, Caroline Costa e tantos outros que fizeram parte dessa comunidade e do qual minhas lembranças falham ao recordar.

No primeiro estágio da minha educação a professora Joice Regina Simões, Marcos Côrrea e sobretudo Antonio Carlos Nunes que é o maior responsável por todo o meu

engajamento político, desenvolvimento intelectual e de escrita. De uma vida toda como desregrado e heroico vagabundo, Jefferson Alex Pedrotti, Caiã Zamboto, Aline Cardoso Lorenzetti, Luiz Fernando Lazanha, Odirlei da Silva Carneiro, Leandro “Bangs” Carlos de Paula, Anderson Safre, Rafael Gatti, Rafael Costa, Thiago Fabre, Cassius Rodrigo Damasceno, Yasmin Camargo, Guilherme Carriel, Thomas Golin, Andreisy Natel, Karina D’Alessandre, Gabriela Nunes, Fernando “Napa” Ribeiro, Marcelo Ouro, Paulo “Leitão”, Wilson José, Thomas Gabriel, Caio Souza Nascimento, Diogo Barbosa e toda uma comunidade de *punks*, *hippies* e *boêmios* que vivem em busca de proliferar uma cultura e fazer as coisas acontecerem

Neste último período, ao professor João Geraldo Martins da Cunha quem me apresentou toda a burocracia – até mesmo porque, em Minas Gerais, burocracia pouca é bobagem – para ingressar no programa de mestrado e teve muita paciência. Aos meus dois orientadores, Giovanni Jan Giubilato e Emanuele Tredanaro por toda a paciência e cobrança. Às amigas que cultivei durante a pandemia, Maria Eduarda Oliveira e Ellen Dare. Aos professores Renato dos Santos Belo, André Chagas e Vincenzo Cicarelli quem me deu os últimos toques para a elaboração desta pesquisa. Aos estudantes do programa de mestrado Carina de Paula Santos, Fábio da Silva Santos e Arthur Filipe Teles Castilho. Aos meus colegas de trabalho Francisco Bruno Gonçalves de Arruda, Rodrigo Braulio, Sidnei Bertoldo, Meire Coelho, Cristiane Silveira, Joseana Pedro, Franciele Costa, Livia Flor e a comunidade do E.E. Domingos de Figueiredo. Aos integrantes do Sind-UTE/MG. E aos meus alunos(as) Giovana Henriques Mariano, Lavínia Alves, Alvaro Miguel, Karen Masson, Letícia Carlota, Loísiane Vitória, Jean Lucca, Lara Beatriz, José Oscar, Murilo Belo, João Vilela e todos os outros dos quais não me recordo no momento.

A pesquisa pode não ter terminado como o planejado, mas ficou razoável.

“Àqueles que mantêm a magia viva. Vocês sabem quem são.”

Mago, a Ascensão

RESUMO

A concepção de naturalismo biológico de John Searle busca promover uma solução para o problema mente-corpo e definir a natureza sobre o o que é a mente, estados mentais e a liberdade. Buscamos apresentar nesta pesquisa as principais abordagens de filosofia da mente: dualismo de propriedades, monismo anômalo, materialismo e fisicalismo, bem como suas principais contribuições para a Filosofia da Mente com um duplo objetivo de evidenciar os principais problemas que envolvem os pontos de vista de cada abordagem nas discussões de Filosofia da Mente e estabelecer os elementos que serviram de inspiração para Searle desenvolver o naturalismo biológico, que também pode ser definido como fisicalismo não-redutivo. O naturalismo biológico, dessa maneira, defende o ponto de vista de que a mente é um produto em macro-nível de propriedades do cérebro em micro-nível – propriedades neurofisiológicas e sinapses neuronais. Uma vez causada pelas propriedades do cérebro, ela não pode ser reduzida as próprias causas que as originaram porque ela possui características intrínsecas que não são capazes de serem apreendidas objetivamente, tais como uma ontologia em primeira pessoa, característica qualitativas de perceber o mundo e a intencionalidade. A consciência é o plano de fundo da mente e é nela que os estados mentais e os estados intencionais se realizam. Os estados mentais correspondem a pensamentos, sentimentos, sensações que nós indivíduos possuímos e estes podem ser conscientes ou não – uma dor de estômago, é um estado mental não consciente e um desejo de tomar café é um estado mental consciente, por exemplo. Os estados intencionais são componentes dos estados mentais e são eles quem conectam os estados mentais para estados de coisas que existem no mundo. No jargão do senso comum, o estados intencionais podem ser caracterizados como a liberdade do indivíduo e ele representa nossas crenças, expectativas e desejos em relação a estados de coisas que existem no mundo. Com efeito, os estados intencionais são compostos por um modo intencional que definirá a forma do estado intencional – se é uma crença, um desejo, uma volição – e um conteúdo intencional que definirá para qual estado de coisas no mundo que o estado intencional se direciona. Os estados intencionais podem ser realizados por meio de atos da fala, experiências perceptivas e ações deliberativas e quando tem um conteúdo intencional bem definido possui uma direção de ajuste e condições de satisfação, quando não este é visto como uma representação de uma representação – intensionalidade-com-s. Por último, e não menos importante, os estados intencionais sempre estão acompanhados de um *background* de outras capacidades não intencionais – aptidões, habilidades, cultura local e regional – e uma Rede de estados intencionais de outros agentes – que podem ser indivíduos ou instituições.

Palavras-chave: Naturalismo Biológico. Problema Mente-Corpo. Intencionalidade. Fisicalismo não-Redutivo. Consciência.

ABSTRACT

Biological naturalism is the thesis that provides a solution for the mind-body problem and define what are the concepts of the mind, mental states and will. In this research it is shown the main point of views of philosophy of mind: property dualism, anomalous monism, materialism and physicalism, and central contributions with each view with the double purpose: set the main problems of each point of view and shown the principle elements of each view that inspire the endeavor of Searle to develop your own view – also designated nonreductive physicalism. On this way, biological naturalism holds the view that mental phenomena are high-level product of the lower-level neurobiological processes in the brain. Once that are caused by those neurobiological processes, they can't be reduced to their own physical causes, because mental phenomena had intrinsic characteristics who are not be able to be understood in a objective way, such as subjectivity, qualitative characteristics for perceive the world and intentionality. Consciousness are the foreground of the mind and it is in consciousness that mental phenomena and intentional states are performed. Mental phenomena corresponds to thoughts, feelings, sensations that individuals had and its can be conscious or not – respectively, as a wish to drink coffee or a stomach ache. Intentional states are components of mental phenomena and they are who connect the mental phenomena with the state of things in the world. In the jargon of common sense, intentional states can be designed as the own will and they represents our own beliefs, desires, wants, dares, wishes and volitions about a state of thing in the world. In one hand intentional states are composed by a psychological mode – if it express a belief, desire, want, and so on – and a representative content – the state of thing in the world that the intentional state are directed or about. Intentional states can be performed through speech acts, perceptual experiences or deliberative actions. When an intentional state had a representative content express in the world, it is had a direction of fit and conditions of satisfaction, when had not, the intentional state becomes only a mental representation. Last, but not least, intentional states always had a synergy with a background – that includes capacities, skills, assumptions and presuppositions – and a network with other intentional states – that may be from the other individuals or institutions.

Keywords: Biological Naturalism. Mind-Body Problem. Intentionality. Nonreductive Physicalism. Consciousness.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.1 – Genealogia das abordagens da mente apresentadas no Capítulo 1	95
Figura 2.1 – Ilustração sobre a causação intencional.....	132
Figura 3.1 – Mulher-homem tocando saxofone.....	166
Figura 3.2 – Kanji sora, que significa céu em japonês	168
Figura 3.3 – Realismo ingênuo.....	170
Figura 3.4 – Fenomenalismo	170
Figura 3.5 – Teoria Representativa.....	171
Figura 3.6 – Fluxograma das ações Intencionais e ações não Intencionais	184
Figura 3.7 – Primeira cadeia de ações secundárias como efeito sanfona de uma ação complexa	185
Figura 3.8 – Primeira cadeia de ações secundárias como efeito sanfona de uma ação complexa	185

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1.1 – Exemplo dos estados de processamento de uma catraca	70
Tabela 1.2 – Aspectos essenciais das abordagens sobre filosofia da mente	92
Tabela 2.1 – Principais Características do Naturalismo Biológico	136
Tabela 3.1 – Exemplo de junções entre modalidades/modo intencionais, condições de satisfação e conteúdos intencionais.	143
Tabela 3.2 – Principais aspectos de percepções, lembranças, ações e intenções prévias. .	191

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1.....	19
1. O QUE É FILOSOFIA DA MENTE, AFINAL?	19
1.1. Apresentação.....	19
1.2. O Dualismo Cartesiano e o antigo dilema entre pensar e existir	20
1.2.1. O corpo dividido em duas substâncias ou o fantasma em uma máquina	23
1.2.2. A diferença entre pura intelecção e imaginação ou a noção de subjetividade	25
1.3. O Dualismo de Propriedade, estados <i>qualia</i> e intencionalidade	27
1.3.1. Epifenomenalismo: os <i>qualia</i> como elemento ontológico da consciência.....	31
1.3.2. Como é estar no ponto de vista de outro organismo? Ou “como é ser um morcego”?	33
1.3.3. A intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais	36
1.4. Monismo Anômalo, Causação e Intencionalidade	43
1.4.1. Causação e intencionalidade sob o ponto de vista da experiência de agir	44
1.5. O Behaviorismo Filosófico.....	47
1.5.1. O “proto-funcionalismo” de Ryle.....	51
1.6. Materialismo Reducionista ou Teoria da Identidade de Tipos.....	55
1.6.1. Smart, estados mentais, sensações corpóreas e sua relação com os estados cerebrais.....	57
1.6.1.1. A aplicação da teoria da identidade na experiência de perceber	60
1.6.2. Teoria da identidade de ocorrências	61
1.7. Materialismo Eliminativo	62
1.7.1. Psicologia popular e atitudes proposicionais	64
1.8. O Funcionalismo	65
1.8.1. Aspectos gerais da máquina de Turing	68
1.8.1.1. O teste de Turing e o jogo da imitação.....	70
1.8.2. Psicofuncionalismo e a equação de Ramsey	72
1.8.2.1. Equivalência funcional para organismos vivos e sistemas	74
1.8.3. Cabeças de homúnculo invadem a população chinesa?	76
1.9. Panpsiquismo, naturalismo dualista ou funcionalismo não-redutível.....	78
1.9.1. <i>Qualia</i> ausentes e invertidos ou fenômenos qualitativos ausentes e invertidos	80
1.9.1.1. <i>Qualias</i> evanescentes ou fenômenos qualitativos evanescentes	81
1.9.1.2. <i>Qualia</i> dançantes ou fenômenos qualitativos dançantes.....	83
1.10. Considerações Finais	85
CAPÍTULO 2.....	96
2. NATURALISMO BIOLÓGICO, COGNIÇÃO E OS ELEMENTOS ONTOLÓGICOS DA CONSCIÊNCIA.....	96
2.1. Apresentação.....	96
2.2. A abordagem do naturalismo biológico	97
2.3. A diferença entre cognição e consciência	100

2.3.1. Cérebros de silício.....	101
2.3.2. O argumento do quarto chinês	103
2.3.2.1. É possível que um robô compreenda chinês?	107
2.3.2.2. Quatro condições elementares para máquinas possuírem estados mentais	108
2.4. Mente, consciência e estados mentais	111
2.4.1. O problema mente-corpo.....	114
2.4.1.1. A irreducibilidade da consciência.....	116
2.4.1.2. É o naturalismo biológico uma forma de epifenomenalismo?.....	121
2.5. Aspectos estruturais da consciência	123
2.5.1. Características intrínsecas: (i) unidade, (ii) qualidade e (iii) subjetividade	124
2.5.1.1. Outras características menores: (iv) intencionalidade, (v) consciência ativa e passiva (vi) distinção entre cérebro e a periferia da consciência, (vii) estrutura gestáltica da experiência consciente, (viii) familiaridade, (ix) humor e (x) a noção do eu.....	125
2.6. A causação mental	127
2.7. Considerações Finais	133
CAPÍTULO 3.....	137
3. INTENCIONALIDADE, REDE E BACKGROUND	137
3.1. Apresentação.....	137
3.2. Conceção geral sobre a intencionalidade	138
3.3. O caráter ontológico dos estados intencionais	142
3.3.1. Intencionalidade como representação	144
3.3.1.1. Classes dos atos da fala: assertiva, diretiva e compromissiva	146
3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação	147
3.3.2. Crença como representação	149
3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c	150
3.3.3. Diferentes aspectos dos modos intencionais – ou psicológicos – entre crenças e desejos	154
3.4. Intencionalidade e percepção	157
3.4.1. Representação, percepção e crença	159
3.4.1.1. Experiência perceptiva como eventos mentais conscientes e apresentação do estado de coisas do mundo	162
3.4.1.2. As diferentes formas de apresentar uma mesma experiência visual ou a forma gestáltica da experiência visual	165
3.4.1.3. A interferência do ambiente externo na apresentação da experiência visual	169
3.4.1.4. Condições de verdade para sentenças que expressam percepções visuais	172
3.4.2. O problema da particularidade do objeto intencional.....	172
3.4.3. Causação, inferência causal e percepção visual	176
3.5. Intencionalidade e ação	178
3.5.1. Ações Intencionais, ações não Intencionais, intenção prévia e intenção na ação	180
3.5.2. Ações complexas e efeito sanfona	184
3.5.2.1. Ações complexas não Intencionais	186

3.5.3. Abstenções e clarividência	188
3.5.4. Redução de intenções a crenças e desejos	189
3.5.5. Experiências perceptivas, lembranças, ação intencional e intenção prévia	190
3.5.6. Intencionalidade e ações coletivas	192
3.6. Intenção em significado	195
3.6.1. Intenção de representar e Intenção de expressão	197
3.6.2. Emissão da expressão e condições de verdade	199
3.6.3. Intencionalidade e a instituição da linguagem	200
3.7. Causação intencional	200
3.7.1.1. A relação entre causação intencional, os atos da fala, experiência perceptiva e a experiência de agir.....	204
3.7.2. Aspectos estruturais da causação intencional	206
3.7.2.1. A experiência da causação intencional.....	208
3.7.3. Regularidade e causação intencional	209
3.7.3.1. A relação entre a experiência da causação intencional e a regularidade do estado de coisas do mundo	211
3.8. Rede intencional e <i>Background</i>	213
3.8.1. Aspectos gerais do <i>Background</i> de capacidades, aptidões e know-how	214
3.8.2. Significado Literal e <i>Background</i>	216
3.8.2.1. Significado literal e metáforas.....	218
3.8.3. <i>Background</i> e habilidades físicas	219
3.8.3.1. <i>Background</i> , propriedades mentais e fato social.....	220
3.8.4. A Rede de outros estados intencionais como parte do <i>Background</i>	221
3.9. Considerações finais	223
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229

INTRODUÇÃO

A filosofia da mente é uma área da Filosofia Analítica que surgiu em parte devido uma nova elaboração do pensamento de Descartes proposto por Gilbert Ryle e em parte devido ao ponto de vista estritamente particular do Círculo de Viena sobre a concepção de Lógica e Filosofia da Linguagem de Wittgeinsgein no *Tractatus Logico-Philosophicus*. A concepção do Círculo de Viena deu origem aos principais problemas da Filosofia Analítica que permearam as discussões filosóficas sobre Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Filosofia da Ciência. Aquilo que nos interessa sobre esta concepção, no momento, é sua visão geral de que para um fenômeno ser genuinamente um problema na Filosofia, este fenômeno deve possuir correspondência com a realidade. Esta visão geral acabou quase excluindo o ponto de vista da metafísica das discussões filosóficas por completo. Da abordagem de Gilbert Ryle sob a Filosofia de Descartes foram retomado os principais problemas que envolvem a Filosofia da Mente, dentre eles o problema mente-corpo, o problema da ontologia em primeira pessoa e o problema da intencionalidade como componentes que lançam os estados intencionais em direção de estados de coisas no mundo.

À partir dessas duas concepções quatro diferentes abordagens foram desenvolvidas na Filosofia da Mente, estas abordagens se antagonizaram com o propósito de formular as melhores respostas para os problemas suscitados por Ryle. Problemas estes que, de uma forma geral, faziam parte da história da filosofia e foram incorporados sob o ponto de vista da Filosofia Analítica que, em sua época, tinha como propósito excluir a linguagem metafísica e encontrar respostas objetivas para tais problemas num sentido destas respostas possuírem correspondência com a realidade. Tais abordagens surgiram simultaneamente e constituíram o horizonte de estrelas de toda a Filosofia da Mente no decorrer do século XX.

A primeira delas, em linhas gerais, é denominada dualismo de propriedades e possui o ponto de vista de que o cérebro é constituído por propriedades físicas e mentais, as propriedades mentais não fariam parte do universo das propriedades físicas e possuiriam características intrínsecas tais como a subjetividade, uma propensão a racionalidade e ao raciocínio lógico-matemático. Existem duas versões do dualismo de propriedade, uma denominada epifenomenalismo que admite que a propriedade mental está em uma relação de epifania – acima da – propriedade física e o interacionismo que admite que, apesar das propriedades mentais e físicas estarem em universos distintos, a propriedade mental possui uma relação causal com as propriedades físicas, mas é irreduzível às suas próprias causas físicas. A segunda é denominada monismo anômalo e possui um ponto de vista muito similar

ao dualismo de propriedades de que uma mesma substância – o cérebro – deu origem a duas propriedades distintas – uma física e outra mental – e a propriedade mental é irreduzível a propriedade física, a partir desta concepção serão analisados os eventos mentais que serão formas racionalizadas de se agir no mundo, no qual serão denominadas como atitudes proposicionais e sempre estarão num contexto que envolve a associação dos eventos mentais como crenças, desejos e intenções do indivíduo que racionaliza suas ações no mundo. A terceira é denominada materialismo e defende o ponto de vista de que a propriedade mental deve ser abandonada da discussão de Filosofia por não possuir correspondência com a realidade e, portanto, a filosofia deveria abordar o problema da mente de uma forma objetiva. Neste contexto o materialismo defende o ponto de vista de que a mente é uma relação de disposição de comportamento que eventualmente gera uma resposta de acordo com um estímulo proveniente do meio externo. Por último, o fisicalismo é uma abordagem que possui o ponto de vista de que qualquer organismo é capaz de possuir uma mente desde que possua uma atividade funcional capaz de processar informação de forma adequada, dessa forma, dados de entradas são interpretados por meio dessa economia funcional que fornece os dados de saída adequados de acordo com o processamento de informação de sua atividade funcional.

É nesse contexto que Searle desenvolve sua própria abordagem denominada como naturalismo biológico e, ao mesmo tempo que ataca elementos centrais dos pontos de vistas: do dualismo de propriedade de que a propriedade mental está numa relação acima da propriedade física e, portanto, estão em universos diferentes; do materialismo de que a concepção de mente deveria ser excluída da discussão de filosofia da mente por não possuir correspondência com a realidade e do fisicalismo de que qualquer organismo pode possuir uma mente e estados mentais desde que tenha uma atividade funcional capaz de processar informação. Ele também busca promover uma síntese entre o dualismo de propriedade e o fisicalismo do qual ele mesmo denomina como fisicalismo não-reduzível. Em sua abordagem a mente é uma característica macro do cérebro que surge a partir de suas propriedades micros – as sinapses neuronais geradas pelos neurônios – uma vez emergida do cérebro, a mente não pode ser reduzida a ele por possuir características intrínsecas que não podem ser explicadas por termos puramente físicos – como a subjetividade e a intencionalidade ou liberdade. Logo, os estados mentais surgem na consciência – que é o primeiro plano da mente – e podem ser ou não tencionados no mundo; possuímos estados mentais que não possuem intencionalidade – como uma dor de cabeça ou uma dor no estômago –, estados mentais que possuem componentes de estados intencionais e, conseqüentemente, lançam nossos estados mentais em direção a estado de coisas no mundo físico e estados mentais que não possuem

correspondência com o mundo físico, sendo assim, representações sem correspondência com a realidade – como no caso de delírios, alucinações ou convicções derivadas de crenças.

Dessa forma, buscamos no decorrer da pesquisa dessa dissertação analisar os principais aspectos da Filosofia da Mente de Searle, bem como sua contextualização histórica na discussão filosófica da Filosofia Analítica no século XX, sob o ponto de vista de três problemas elementares para a Filosofia da Mente, sendo eles: (i) o problema mente-corpo, do qual surge a partir da incomunicabilidade da mente com o corpo derivada da concepção teórica de que ambas são propriedades – ou substâncias – que estão situadas em reinos diferentes; (ii) o problema ontológico de como definir a mente, os estados mentais e nossa intencionalidade de lançar nossos estados mentais no mundo em termos puramente objetivos (iii) o problema epistemológico que consiste em como definir tais concepções de uma forma objetiva e comunicar aos outros se a definição da natureza desses conceitos em si mesmo possui uma ontologia em primeira pessoa, isto é, se só podem ser descritas de forma subjetiva. Dividimos a abordagem de nossa pesquisa em três capítulos que promovem uma pesquisa analítica sobre a contextualização histórica dos principais elementos que desencadearam a abordagem do naturalismo biológico de John Searle, a concepção do que é o naturalismo de biológico, a definição de mente, consciência, estados mentais e intencionalidade e qual é a relação entre os estados intencionais como componentes dos estados mentais dos indivíduos.

No **Capítulo 1**, apresentamos os principais aspectos de cada uma das quatro principais abordagens do horizonte de estrelas da Filosofia da Mente – dualismo de propriedade, monismo anômalo, materialismo e fisicalismo. Em relação ao dualismo de propriedades, apresentamos uma visão geral sobre o epifenomenalismo e interacionismo; o problema dos fenômenos qualitativo – os *qualia* –, a concepção de ontologia em primeira pessoa sob a óptica de como é estar no ponto de vista de outro organismo e a intencionalidade como elemento ontológico dos estados intencionais. Sobre o monismo anômalo, fizemos uma breve apresentação sobre as atitudes proposicionais que racionalizam nossos eventos mentais em direção ao mundo e condicionam nossa forma de agir no mundo racionalmente de acordo com nossas crenças, desejos e volições. Sobre o o materialismo, abordamos o *behaviorismo* metodológico e lógico que, respectivamente, defendem o ponto de vista de que a mente é uma relação entre eventos mentais e disposição de comportamento que podem eventualmente se apresentar como respostas de estímulos provenientes do meio externo, a principal diferença entre ambas as concepções é que enquanto *behaviorismo* metodológico analisa o comportamento adequado o *behaviorismo* lógico analisa a forma adequada de se comunicar verbalmente ou de forma escrita. Também apresentamos os principais aspectos da concepção

behaviorista de Ryle, sobretudo, a concepção de erro categorial. Em relação ao fisicalismo, apresentamos duas versões da teoria da identidade - de tipo e de ocorrências -, o materialismo eliminativo, funcionalismo, psicofuncionalismo e pan-psiquismo. Ambas as teorias da identidade defendem o ponto de vista de que todos os estados mentais possuem sinapses neuronais correspondente, o primeiro afirma que essa relação é em uma escala um para um e o segundo que há regiões no cérebro que realizam os estados mentais. O materialismo eliminativo defende o ponto de vista de que a filosofia da mente deve ser abandonada e a mente deve ser analisada em termos empíricos por meio da neurociência. Funcionalismo e psicofuncionalismo, de uma forma geral, defendem o ponto de vista de que qualquer sistema que possua uma atividade funcional e capacidade de processamento de informação seja capaz de possuir uma mente e estados mentais. Por fim, o panpsiquismo é uma última abordagem funcionalista que promove uma junção entre elementos do dualismo de propriedades e do funcionalismo – similar a proposta apresentada por Searle.

No **Capítulo 2** abordamos a concepção geral do naturalismo biológico, sua definição geral, qual é a distinção entre a teoria e as abordagens apresentadas no **Capítulo 1**, também sobre o prisma dos três problemas norteadores de nossa pesquisa – os problemas (i) mente-corpo, (ii) ontológico e (iii) epistemológico. Apresentamos, em linhas gerais, a definição geral (ii) do naturalismo biológico que interpreta a mente como um fenômeno biológico macro derivado de propriedades em nível micro do cérebro – as sinapses neuronais. Feito isso, realizamos uma distinção entre consciência e cognição com o objetivo de evidenciar que processamento de informação, consciência e subjetividade são coisas distintas e apresentamos brevemente regras gerais para que sistemas – organismos inorgânicos – possuam mentes. Definimos, então, o que é a mente, consciência e estados mentais e apresentamos o problema mente-corpo sobre o ponto de vista do naturalismo biológico, bem como, os principais problemas que envolvem o problema mente-corpo em relação ao materialismo, fisicalismo e dualismo de propriedades. Discutimos também sobre a dificuldade de se (iii) definir a mente de forma objetiva devido a sua ontologia em primeira pessoa e o fato de suas propriedades serem intrínsecas e possuírem uma ontologia em primeira pessoa ao abordarmos sobre a falácia da ambiguidade. Explicamos o motivo do naturalismo biológico não ser interpretado como uma forma de dualismo de propriedade, mas sim uma junção entre fisicalismo e o dualismo de propriedade denominado fisicalismo não-redutível. Também foi apresentado os aspectos estruturais da consciência e apresentamos o princípio de causação mental que possui a finalidade de explicar como a mente, consciência e estados mentais conseguem, ao mesmo tempo, ser um fenômeno irreduzível as suas causas físicas e causado por suas causas físicas.

No **Capítulo 3** abordamos o problema da intencionalidade na Filosofia da Mente, que é um componente dos estados mentais que promove a liberdade e racionalização aos estados mentais e lançam os estados mentais para estado de coisas do mundo. Novamente, os três principais problemas norteadores de nossa pesquisa serviram como fio condutor para se construir a argumentação sobre a concepção de intencionalidade. Apresentamos uma definição geral sobre os estados intencionais, que são compostos por modos intencionais e um conteúdo intencional que é direcionado a estados de coisas do mundo e caracterizamos estes estados intencionais como um componente que promove movimento aos estados intencionais em relação ao mundo por meio de direções de ajuste e condições de verdade e satisfação. Apresentamos uma distinção de intencionalidade-com-c e intencionalidade-com-s que, respectivamente, a característica intrínseca do cérebro de representar estado de coisas do mundo por meio de estados mentais e representações que não possuem um estado de coisas no mundo para que os estados mentais consigam ter uma relação de correspondência. Apresentamos no decorrer do capítulo as três formas que se apresentam os estados intencionais que são: os atos da fala, as experiências perceptivas e as ações deliberadas. Como o significado e os valores semânticos são apresentados nos estados intencionais. Qual é a relação causal entre o cérebro para promover os estados intencionais em direção ao estado de coisas do mundo e como um *background* de capacidades e uma Rede de outros estados intencionais se relacionam com os estados intencionais de um determinado indivíduo.

Finalmente, devido a falta de tempo, preferimos excluir alguns aspectos essenciais que auxiliam na interpretação da Filosofia da Mente de John Searle. Dentre estes aspectos está incluso, a concepção de inexistência intencional de Aristóteles e da Escolástica medieval, a concepção de nominalismo da Escolástica medieval, a concepção de causalidade de David Hume e alguns elementos da filosofia de Frege, principalmente sua discussão sobre Sentido e Referência.

CAPÍTULO 1

1. O QUE É FILOSOFIA DA MENTE, AFINAL?

Mais que qualquer outra, nós somos criaturas das cidades. Eu disse antes que cidades são seres vivos. São mesmo. Elas batem e pulsam como mentes vivas – as ruas são como os neurônios, as dobras dos cérebros, enquanto pessoas correm como impulsos de um lado para outro. E quanto mais velha fica uma cidade, mais louca ela se torna. Elas são o nosso lugar. (SKEMP, 2000, p. 19)

1.1. Apresentação

O objetivo central desse capítulo é realizar uma investigação analítica sobre o conceito de mente e fazer um recorte do problema mente-corpo na história da filosofia. Para isso realizamos um panorama geral sobre as principais correntes dualistas, monistas, materialistas e fisicalistas que abordam a teoria da mente com o propósito de apresentar os principais problemas abordados na filosofia da mente.

Para o dualismo de substância, a teoria de mente se divide em duas substâncias, sendo elas a *res cogitans* – substância pensante – e *res extensa* – substância extensa. Essas substâncias são incomunicáveis, sendo a primeira imaterial, indivisível e imortal e a segunda material, divisível e mortal. Todas as outras concepções a seguir se apropriam, em menor ou maior grau de elementos do dualismo cartesiano.

No dualismo de propriedade, de um modo geral, há uma única substância que é dividida em duas propriedades, uma física e outra mental. A propriedade mental é definida como a mente, possui características únicas como a subjetividade, o intelecto e o entendimento e não se relaciona com a propriedade física. Todas as formas de dualismo, de uma maneira geral, reivindicam o ponto de vista de que a mente não possui relação causal sobre o corpo. Neste sentido, surge a partir da propriedade física – do cérebro –, mas não é capaz de produzir efeito algum sobre ele. Outra parte destas teorias são desenvolvidas numa tentativa de conciliar a interação causal entre a mente e o corpo. Além disto, também há a concepção do monismo anômalo, uma teoria que se situa entre o dualismo e o materialismo e afirma que, assim como o dualismo, as duas propriedades – física e mental – surgem de uma única substância – o cérebro.

Ao contrário das formas de dualismo e derivada do monismo anômalo, os materialistas sugerem que o conceito de mente – juntamente com o de subjetividade – deve ser abandonado

por não possuir uma correlação com a realidade e, conseqüentemente, não poder ser explicado de forma observável. Por isso, ao invés de se falar de estados mentais se fala sobre processos mentais que são derivados do estímulo e comportamento correspondente ao estímulo. Dessa forma, ao se realizar uma análise da mente de um indivíduo, é necessário, antes de tudo, que se analise o seu comportamento.

Mas nem toda a comunidade de pesquisadores pensa dessa forma, uma quarta concepção – derivada agora do materialismo – denominada fisicalismo afirma que é possível simular uma mente e qualquer artefato capaz de simular processos mentais e interpretar dados de entrada pode possuir uma mente. Além disso, o problema mente-corpo é explicado através de uma relação causal algumas vezes entre estímulo, disposição para comportamento e resposta e outras vezes a relação causal acontece entre dados de entrada, estados de processamento e dados de saída.

Pensamos em explorar neste primeiro capítulo os principais elementos dualistas e materialistas que servem como reflexão para que John Searle construísse sua abordagem do naturalismo biológico. Tivemos uma preocupação maior em apresentar o problema mente-corpo e o problema da realização de ações – intencionalidade – sob a óptica de ambas as abordagens. De um lado como as formas de dualismo abordam o problema da subjetividade e qual é o elemento ontológico da mente. De outro lado, apresentamos como as teorias materialistas excluem o problema da subjetividade e quais são os elementos ontológicos que excluem os processos mentais. Estas são as questões centrais que serão investigadas pela filosofia da mente de Searle – tema dos capítulos posteriores.

1.2. O Dualismo Cartesiano e o antigo dilema entre pensar e existir

O dualismo cartesiano é a abordagem filosófica que constrói um horizonte de estrelas no universo da filosofia da mente, esse horizonte de estrelas é utilizado como um plano de fundo para a filosofia analítica em que será construído todo o cerne de suas discussões. Desta maneira, demonstraremos nesse segmento os principais aspectos da concepção do dualismo cartesiano, tais como o seu desenvolvimento, que surgem a partir da divisão entre a *res cogitans* – substância pensante – e a *res extensa* – substância extensa. (CHURCHLAND, 2004, p. 20-1) A abordagem do fantasma em uma máquina, derivada da noção de substância pensante como um produto isolado da substância extensa, como se nossa alma controlasse nosso corpo, mas não fizesse parte do mundo físico. (DE OLIVEIRA, 2021, p. 30-2) Neste contexto, os principais problemas dessa concepção são: o problema mente-corpo, que

considera ambas as substâncias são irreconciliáveis; a ideia de uma forma de conhecimento lógico matemático que é inato à *res cogitans* e a concepção de um eu – *ego* – subjetivo privado e inerente ao indivíduo. (CHURCHLAND, 2004, p. 20-4)

Sua abordagem sobre mente está disseminada de forma implícita em suas obras. Sobretudo em “O Discurso do Método”, “Meditações Metafísicas”, “As Paixões da Alma” e “O Mundo ou Tratado da Luz e o Homem”. Nestas obras Descartes delimita a natureza e distinção entre as substâncias *res cogitans* e *res extensa*, como a primeira substância é mais fácil de ser encontrada do que a segunda, e como ambas as substâncias se relacionam. Em busca dos objetivos de encontrar verdades indubitáveis que sirvam como alicerces para o conhecimento e de demonstrar que o eu – *ego* – cartesiano é mais fácil de ser conhecido do que a própria extensão – matéria –, Descartes utiliza como método a dúvida metódica, que consiste em aceitar como falso tudo aquilo que, eventualmente, tenha qualquer sinal de aparência com o intuito de encontrar uma evidência clara e distinta:

[...] era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então me dera crédito, e começar, tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências. (DESCARTES, 1973b, p. 93)

O propósito de estabelecer a dúvida metódica tem como objetivo alcançar a máxima do *cogito* cartesiano, eu sou, eu existo e, conseqüentemente, distinguir a *res cogitans* – substância pensante – da *res extensa* – substância extensa. Essa *epokhé* às avessas, consiste em uma série de argumentos, dentre eles: (i) afirmar que os sentidos não são uma fonte segura de transmitir conhecimento; (ii) que a vida – substância extensa – é uma ilusão e estamos vivendo em um sonho lúcido e o (iii) de que há um gênio maligno que nos engana a respeito de nossa própria realidade sensível – substância extensa. (DESCARTES, 1973b, p. 93-7)

A primeira parte de sua argumentação se resume em afirmar (i) que nossos sentidos nem sempre nos transmitem a realidade, por exemplo, podemos enxergar de longe uma torre e ela parecer ser pequena e quanto mais nos aproximarmos dela percebermos que o seu tamanho possui dimensões maiores do que o avistado quando estávamos distante. Além disso, sua argumentação é baseada na ideia de que (ii) o mundo em que vivemos é uma ilusão e, na verdade, estamos sonhando viver enquanto dormimos. O propósito de o mundo ser interpretado como uma ilusão ou um sonho lúcido deriva da posterior argumentação da distinção entre *res cogitans* – substância pensante – e *res extensa* – substância extensa – que abordaremos nas próximas páginas. Um sonho é uma representação da realidade – substância

extensa – e, por mais absurdo que o sonho possa ser, ele é baseado em formas existentes no mundo material. Portanto, é difícil deduzir se estamos vivendo experiências de fato ou se as experiências que vivemos são ilusões de um sonho. Descartes estabelece, então, que a geometria e a aritmética possuam uma mesma natureza do que a substância pensante, isto porque independentemente se estejamos sonhando ou acordados, as formas geométricas e expressões matemáticas serão sempre as mesmas. Utilizando suas próprias palavras como justificativa:

Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (DESCARTES, 1973b, p. 95)

Esta definição é proposital para, posteriormente, se estabelecer os princípios ontológicos da substância extensa, neste sentido geometria e aritmética configuram a extensão e o movimento das coisas que possam ser captadas pelos sentidos. A definição garante a possibilidade de a substância pensante conhecer a substância extensa sem precisar acessar o mundo material por meio dos sentidos, pois a extensão e o movimento dos objetos existem por meio de representações matemáticas e estas representações possuem uma mesma natureza do que a substância pensante. (COTTINGHAN, 1999, p. 28-31)

O último argumento (iii) é dividido em duas hipóteses e ambas possuem em comum a finalidade de colocar em dúvida até mesmo as verdades indubitáveis que podem ser encontradas na geometria e matemática. A primeira hipótese sugere que Deus seja capaz de nos enganar a cada momento sobre nosso pensamento, nossa percepção ou nossas ações. Todavia, tal concepção é falaciosa, porque se Deus é perfeito – eternamente bom e eternamente justo –, é impossível que sua natureza possua atributos contrários à sua essência. Além disso, Deus desempenha um papel fundamental no plano ontológico de seu dualismo como substância divina ou infinita – *res divina* –, substância esta geradora das duas outras substâncias – *res cogitans* e *res extensa* – que são encontradas, por sua vez, após o empreendimento do processo da dúvida metódica. Se Deus é incapaz de nos enganar devido à sua própria natureza, isso não significa que um gênio maligno não o possa, pois um gênio ardiloso e enganador não possui a mesma natureza que Deus.

Logo, se (iii) um gênio maligno fosse capaz de nos enganar a respeito de toda a nossa realidade sensível, inclusive, das verdades obtidas através da matemática, que possuem uma mesma natureza que nossa substância pensante. Este gênio maligno se empenha ao máximo

no empreendimento de nos enganar a respeito daquilo que nós observamos, fazemos ou construímos, sobre aquilo que pensamos ou concluimos ser verdadeiro. É possível tal gênio maligno conseguir nos enganar a respeito da nossa própria existência? Isto é, ele pode nos enganar ao ponto de não mais existirmos?

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973b, p. 100)

Encontramos, então, “eu sou, eu existo” como a primeira certeza capaz de ser utilizada como um fundamento sólido para o desenvolvimento das ciências e afirmação da substância pensante – eu sou – como primeira verdade clara e distinta em relação à substância extensa – eu existo. Na concepção de Adão José Peixoto (2012): “Esse Cogito é puro pensamento, uma *res cogitans* (coisa pensante), e o mundo é *res extensa* (coisa material), sempre suscetível à dúvida.” (PEIXOTO, 2012, p. 44) Afirmar isto significa admitir que primeiro nós somos enquanto espírito – *res cogitans* ou substância pensante – e só depois existimos em um mundo material – *res extensa* ou substância extensa. É importante enfatizar que, na concepção cartesiana, espírito tem o mesmo sentido de alma, mente ou pensamento. Encerramos aqui, também, o processo da dúvida metódica. (COTTINGHAN, 1999, p. 34-6)

1.2.1. O corpo dividido em duas substâncias ou o fantasma em uma máquina

Descartes define que o mundo é constituído ontologicamente por duas substâncias distintas. Uma substância pensante – *res cogitans* – de caráter imaterial e que possui capacidade de mover, sentir e pensar e uma substância extensa – *res extensa* – de caráter material e que possui a finalidade de ser limitada por figuras e preencher uma forma no espaço. Estas substâncias são divididas por grau de importância de modo que a substância pensante não depende da substância extensa para existir, mas não o contrário. (ALVES, 2009, p. 26-7) Ambas as substâncias são incomunicáveis, não se relacionam porque estão em planos distintos e ambas foram geradas por uma causa primeira, a substância divina – Deus. (DESCARTES, 1973b, 115-7)

Isto significa que primeiro possuímos um espírito – substância pensante – que possui propensão inata para o entendimento, ao pensamento lógico-matemático e ao bom senso. Para, só então, existirmos enquanto corpo – substância extensa –, este deve ser limitado por figuras e preencher uma forma no espaço. O único propósito de nosso corpo é ser comandado por nosso espírito e apenas seres humanos são dotados de substância pensante – espírito. Somos constituídos por uma substância pensante, esta substância é imaterial porque sua essência é o pensamento, indivisível porque não há como dividi-la e imortal porque ela não faz parte do mundo material. Ela possui livre arbítrio, entendimento, movimento, sentimento e imaginação. Nós também somos constituídos por uma substância extensa, esta substância é material porque sua essência é a extensão, divisível porque podemos perder membros e órgãos ou nosso corpo pode sofrer alterações e mortal porque nosso corpo adoece, envelhece e morre. Ela possui extensão – isto é, profundidade, tamanho e largura –, forma e duração:

[...] ainda que essa causa não transmita à minha ideia nada de sua realidade atual ou formal nem por isso se deve imaginar que essa causa deve ser menos real; mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou uma forma de pensar. (DESCARTES, 1973b, p. 112)

É mais fácil conhecer o nosso espírito – *res cogitans* – do que o nosso corpo – *res extensa* – e isto, porque, nosso espírito é imortal e indivisível enquanto nosso corpo é mortal e divisível. Podemos perder algum membro ou morrer, no entanto, é impossível dividir nosso espírito em duas partes, ao ponto de nos tornarmos dois indivíduos. Desse modo, podemos afirmar que quem movimenta o meu corpo físico é o meu espírito e quando sentimos alguma dor corpórea é nosso espírito quem a sente. Há também a possibilidade de nosso espírito sentir uma região do nosso corpo em que ela não exista mais, como é o caso de membros fantasmas – em que o sujeito continua sentindo a presença da região afetada mesmo após a sua remoção. (COTTINGHAN, 1999, p. 26)

Não há interação entre a substância pensante e a substância extensa, pois elas possuem naturezas completamente distintas. Isso significa afirmar que a substância pensante não é uma propriedade física, ou seja, que ela se encontra em um plano completamente distinto da substância extensa. Neste sentido, corpo e espírito seriam incomunicáveis por serem constituídos de substâncias distintas. (COTTINGHAN, 1999, p. 26-7) Mas, como consigo movimentar meu braço – *res cogitans* – em direção as chaves do meu carro se quem direciona

esse comando é o meu espírito – *res extensa*?

O corpo é interpretado em uma perspectiva puramente mecanicista, ele foi criado como uma representação de nossa alma e seus órgãos são engrenagens cujo único objetivo é imitar as funções básicas do mundo material. Nosso corpo seria uma espécie de máquina biológica, algo muito similar ao relógio, que também possui engrenagens para simular a passagem do tempo. Ambos necessitam ser recarregados para continuar funcionando, por exemplo, o fato de o relógio parar de funcionar não significa que o tempo também o faça, apenas que alguma engrenagem está danificada. De forma análoga, se perdermos algum membro ou morrermos, isto não significa que nossa alma o perderá ou de que sejamos extintos:

[...] consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe; e julgemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de movimento para de agir. (DESCARTES, 1973c, p. 228)

Dessa forma, a relação entre corpo e espírito é a mesma da que a um fantasma em uma máquina em uma relação em que a alma habita o corpo e o governa. Mas, como é possível essa relação se ambas as substâncias, *res cogitans* e *res extensa* são incomunicáveis? Essa questão traça o que comumente chamamos de problema mente-corpo. A resposta cartesiana para esse problema é simples, mística e demasiadamente problemática: “Descartes tentou oferecer uma solução para esses problemas. Ele falava da existência de um órgão especial, localizado logo abaixo da cabeça, a glândula pineal” (TEIXEIRA, 2016, p. 21). E é capaz de comandar e sentir o corpo por meio dos espíritos animais, uma substância que possui sua natureza dividida entre ambas as substâncias – *res cogitans* e *res extensa*. Os espíritos animais, por sua vez, agem como transmissores de sensação e movimento entre o corpo e a alma. Logo, se o corpo sofre algum dano, são os espíritos animais quem transmitem a sensação de dor do seu corpo para o seu espírito. Da mesma maneira, para o espírito governar o corpo e exercer ações sobre ele, como caminhar ou pegar um objeto, ele utiliza os espíritos animais como transmissores dessas vontades no corpo. (Descartes, 2009, p. 129-34)

1.2.2. A diferença entre pura inteligência e imaginação ou a noção de subjetividade

O argumento do conhecimento consiste na ideia de que o conhecimento possua a mesma natureza do que a substância pensante e que, devido a isto, ambos possuam a mesma natureza – imaterial, imortal e não divisível. Há uma distinção entre a imaginação e nossa pura intelecção, quando imaginamos uma figura geométrica de milhares de lados, por exemplo, não somos capazes imaginar todos esses lados, mas por meio da pura intelecção conseguimos representar esses lados através do pensamento. A faculdade do conhecer, apresentada por Descartes como pura intelecção, é um dom igualmente distribuído entre todos os homens e uma das capacidades únicas que distingue o ser humano dos outros animais no mundo:

Quando quero pensar em um quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de apenas três lados; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos do meu espírito. (DESCARTES, 1973b, p. 138)

Nesse sentido, observar um objeto por meio dos sentidos e possuir o entendimento desse mesmo objeto que é observado são situações distintas e ambas podem existir, independentemente, uma da outra. Em outras palavras, a representação puramente conceitual de um dado objeto existe enquanto pensamento e é independente do ato de interação física entre sujeito e objeto. Mesmo que este objeto nunca venha de fato existir, sua representação puramente conceitual existe e é capaz de ser representada pelo entendimento. Assim, quando percebo algo através dos sentidos é por meio da memória que os dados chegam até a minha imaginação:

[...] de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme a ideia que formou de si mesmo ou que recebeu dos sentidos. (DESCARTES, 1973b, p. 139)

Quando sinto meu corpo, as sensações que sinto se apresentam aos meus pensamentos simultaneamente. As ideias que represento por meio dos sentidos são causadas em mim por agentes que estão fora de minha pura intelecção, elas não são genuinamente derivadas do meu espírito e possuo ideias que são representações em si mesmas e possuem a mesma natureza do que meu espírito, a propensão ao pensamento lógico-matemático faz parte dessas ideias e os sentimentos genuínos constituem essas representações. Logo, quando acessamos alguma ideia

representada pelos sentidos por meio da imaginação, podemos representar essas ideias em si mesmas por meio da memória e a pura inteligência em nosso espírito. Da mesma maneira, quando nosso corpo sente alguma dor é o nosso espírito quem a representa. Pode ser também que ocorra de nosso espírito sentir algo que não esteja representado em nosso corpo, voltando ao caso dos membros fantasmas. (DESCARTES, 1973b, p. 139-40)

Finalmente, a concepção de subjetivismo no dualismo cartesiano deriva desse mesmo pressuposto de que possuímos um eu privado e inacessível ao mundo físico, que é capaz de construir representações originárias por meio da pura inteligência ou da imaginação, estas representações podem ser privadas e possuir a mesma natureza do que o espírito, como é o caso da propensão ao pensamento lógico-matemático e dos sentimentos ou podem ser representações de objetos externos que conheço por meio dos sentidos. Tudo aquilo que pensamos, sentimos ou conhecemos são experiências privadas ao meu espírito, seja essa representação em si mesma ou de algum estado de coisas externo ao meu espírito. (CHURCHLAND, 2004, p. 21)

1.3. O Dualismo de Propriedade, estados *qualia* e intencionalidade

A concepção do dualismo de substância caiu em desuso devido a sua abordagem mística que mistura elementos teológicos e metafísicos com a finalidade de definir uma teoria da mente. Em contraparte, essa mesma tradição deixou problemas essenciais que foram abordados pelas gerações posteriores e, conseqüentemente, são utilizados na filosofia da mente como a constelação de urso menor é utilizada para encontrar o norte. Esses problemas, que já foram abordados anteriormente, são: (i) a noção de conhecimento inato derivado da premissa de que o conhecimento lógico-matemático é uma propriedade do espírito, (ii) a noção de subjetividade que surgiu com a ideia de que a substância pensante, isto é, de que existe um “eu” interno que possui pensamentos e sentimentos inacessíveis ao plano físico – substância extensa – e (iii) o problema mente-corpo, que surge quando Descartes admite que ambas as substâncias – extensa e inextensa – são incomunicáveis.

A partir destes problemas, existem duas correntes antagônicas na filosofia da mente das quais derivam inúmeras abordagens sobre a mente, uma delas é de caráter materialista – assim como, sua ramificação denominada fisicalismo – e tem como objetivo eliminar o conceito de mente das discussões porque não há um fenômeno físico sequer que seja capaz de corresponder a esse conceito e, conseqüentemente, não há meios de comprovação empírica da existência da mente, ou, nas palavras de Teixeira (2016): “A inacessibilidade dos fenômenos

mentais torna-os essencialmente subjetivos ou privados” (TEIXEIRA, 2016, p. 17). O ponto forte dessa exclusão é que alguns problemas aparentemente insolúveis, como é o caso do problema mente-corpo, deixam de ter um propósito na filosofia da mente e são descartados. Mas, o ponto fraco dessa corrente está no fato de que, ao se eliminar a concepção de mente, se elimina simultaneamente a concepção de subjetividade elaborada pelo dualismo. (CHURCHLAND, 2004, p. 36-7)

A segunda corrente – que também gerou diversas abordagens – é conhecida como dualismo de propriedade e tem como principal característica manter uma concepção de mente semelhante ao do dualismo cartesiano. Em todas as suas versões, o dualismo de propriedades se adequa a visão contemporânea materialista de que só existe uma substância no mundo – a matéria. Essa mesma substância possui duas propriedades distintas: uma física e outra mental. (CHURCHLAND, 2004, p. 24) A expressão dualismo de propriedade surge, principalmente, na filosofia analítica por meio de Frank Jackson, Thomas Nagel e Tim Crane, essa segunda corrente também é conhecida como teorias do aspecto dual, embora também seja possível identificar os mesmos elementos do dualismo de propriedade nas concepções positivistas do século XIX sobre psicologia.

Em linhas gerais, o dualista de propriedade enfatiza o ponto fraco das correntes materialistas: elas são incapazes de explicar a concepção de subjetividade pelo fato de eliminarem o conceito de mente – espírito – das discussões e, conseqüentemente, todos os problemas e noções elaboradas a partir desse conceito de mente também devem ser excluídos. Com efeito, o dualista de propriedade admitirá que o cérebro – a matéria – é composto por duas propriedades: uma física e outra mental. Essas propriedades, apesar de surgirem da mesma substância, são distintas e irreduzíveis, num sentido em que a propriedade mental não consegue ser definida por meio somente pelas propriedades físicas – relações cerebrais – que a constitui. Esse fragmento retirado do livro *“Psicología desde un punto de vista empírico”* de Franz Brentano (1935) é capaz de ilustrar da melhor forma o possível a característica central do dualismo de propriedade:

Encontramos propiedades físicas y psíquicas unidas en un mismo grupo. No sólo pueden los estados físicos haber sido provocados por estados físicos y los estados psíquicos por psíquicos, sino que también hay casos en que los estados físicos tienen consecuencias psíquicas y los estados psíquicos tiene consecuencias físicas. (BRENTANO, 1935, p. 21-2)

Para o dualista de propriedade os estados mentais emergem do cérebro após ele atingir algum nível de complexidade e, apesar do cérebro ser o elemento causador nessa relação, os

estados mentais não são capazes de serem explicados recorrendo exclusivamente ao seu elemento causador – o cérebro –, porque eles estão em uma relação de superveniência, isto é, em um estado acima das descrições físicas. (CHURCHLAND, 2004, p. 24-5) Ainda utilizando o livro de Brentano (1935) como exemplo, o autor consegue definir essa característica dos estados mentais surgirem a partir do cérebro – com a diferença de que ele se refere a estados mentais como o ato de representar de nossa consciência – ao descrever o ponto de vista de outro pesquisador, que era seu contemporâneo:

Meyer llega a creer que los animales inferiores tienen sólo sentimientos y apetitos, sin representaciones, y que la vida de los animales superiores y del hombre comienza también con un mero sentir y apetecer, mientras que el representar sobreviene cuando está más adelantada la evolución. (BRENTANO, 1935, p. 66-7)

Neste contexto, existem duas variações do dualismo de propriedade, uma fraca e uma segunda forte que promove uma solução para os principais problemas gerados da primeira versão da teoria. A versão mais simples é denominada epifenomenalismo e ela consiste em afirmar que os estados mentais aparecem no cérebro no momento em que o cérebro atinge algum nível de complexidade. Quando essas propriedades mentais emergem do cérebro, elas não são mais capazes de serem mensuradas pelas propriedades físicas do cérebro, pois, como afirmado anteriormente, essas propriedades mentais estarão sempre acima das propriedades físicas, como se elas possuíssem uma relação de superveniência com a matéria. (CHURCHLAND, 2004, p. 24-5) Devido a isto, estados físicos são capazes de causar estados mentais, ou seja, o cérebro pode causar estados mentais, já a propriedade mental não é capaz de causar efeitos físicos, e isto porque a propriedade mental não interage com as propriedades físicas do cérebro, apesar de terem sido produzidos pela mesma causa física – o cérebro –, como afirma Robinson: “Epiphenomenalism is the view that mental events are caused by physical events in the brain, but have no effects upon any physical events.” (ROBINSON, 2019, p. 1)

A versão fraca possui alguns problemas críticos que culminaram no abandono deste ponto de vista. O primeiro, e mais óbvio, é que nossas ações são causadas por estados mentais, por intenções que existem, antes de tudo, em nossa mente. Como explicar, então, os movimentos do meu corpo, se eles o são, na maioria das vezes, causados por eventos mentais em minha consciência? O segundo é que se os estados mentais não possuem uma função efetiva na teoria, isto é, eles não são capazes de produzir estados físicos, por que se importar em tê-los como objeto de pesquisa? (CHURCHLAND, 2004, p. 25-6)

A versão forte desta abordagem é o interacionismo, ela também vai afirmar que os estados mentais surgem através do cérebro quando ele atinge algum nível de complexidade e que, uma vez que os estados mentais emergem do cérebro, eles são irreduzíveis aos próprios fenômenos que o criam. (CHURCHLAND, 2004, p. 26) De acordo com Robinson (2020), a diferença fundamental desta versão para a primeira é que os estados mentais tem influência sobre o cérebro, isto é, os estados mentais são capazes de gerar o comportamento:

Interactionism is the view that mind and body – or mental events and physical events – causally influence each other. That this is so is one of our common-sense beliefs, because it appears to be a feature of everyday experience. (ROBINSON, 2020, n.p.)

Mesmo com essa versão forte, a teoria possui sérios problemas. O principal deles consiste em indagar que se os estados mentais são produto do cérebro, por que, depois deles terem sido gerados, eles não podem mais ser explicados por suas causas físicas? Qual é a explicação para essa irreduzibilidade das propriedades mentais? Como acontece essa emergência das propriedades mentais? A emergência de estados mentais é algum tipo de reação química ou uma espécie de evolução neuronal? Finalmente, a teoria não explica muito bem qual é exatamente o grau de complexidade que o cérebro deve atingir para que os estados mentais possam emergir. (CHURCHLAND, 2004, p. 27-9)

O ponto forte por trás de toda a abordagem do dualismo de propriedades é justamente a tentativa de elaborar uma teoria sobre a subjetividade, apesar de essa tentativa esbarrar na impossibilidade de se construir evidências empíricas. De forma indireta, essa abordagem também abre margem para caracterizar o conhecimento como uma propriedade mental. O ponto fraco é o seu potencial positivista, porque se estabelece uma escala hierárquica das espécies que são capazes de desenvolver estados mentais, além de colocar o homem no topo dessa escala evolutiva, como uma figura proeminente. (CHURCHLAND, 2004, p. 29-30)

Uma vez definida todas as principais características do dualismo de propriedade, assim como os principais problemas que essa teoria desencadeia na filosofia da mente, vamos analisar com maior acuidade seus principais nomes na tradição da filosofia analítica. Apresentaremos de forma clara e sucinta o (i) argumento do conhecimento criado por Frank Jackson em seu texto “*Epiphenomenal Qualia*”, a definição do que é (ii) o aspecto subjetivo da experiência criado por Thomas Nagel em seu texto “*What is it to be a bat?*” e (iii) a relação entre intencionalidade e estados mentais desenvolvida por Tim Crane em “*Intentionality as the mark of the mental*”.

1.3.1. Epifenomenalismo: os *qualia* como elemento ontológico da consciência

O texto de Frank Jackson nos trás uma reflexão sobre o dualismo de propriedade clássica que admite que deva haver alguma outra propriedade capaz de explicar a consciência, além da propriedade física. Ele dialoga claramente contra a concepção fisicalista que estava em voga nas discussões da época. Tal concepção afirma que todo estado mental são *qualia* ou fenomenos qualitativos e não possuem correspondência com o mundo físico, eles surgem a partir de propriedades físicas no cérebro, mas uma vez que surgem, não possuem efeito em suas causas físicas. (FAGUNDES: 2015) Isto no sentido de que, se existe uma mente, deva também existir também algum correspondente físico no nosso cérebro capaz de gera-la:

I do not mean these sketchy remarks to constitute a definition of 'physical information', and of the correlative notions of physical property, process, and so on, but to indicate what I have in mind here. It is well known that there are problems with giving a precise definition of these notions, and so of the thesis of Physicalism that all (correct) information is physical information. (JACKSON, 1982, p. 127)

De uma forma geral, os *qualia* são estados mentais gerados pelos nossos neurônios e são responsáveis por nossa consciência, nossos sentimentos e nossas sensações, nas palavras de Ana Maria Guimarães Jorge: “estão associados à fenomenologia das cores, sons, sabores, aromas e sensações táteis que enriquecem nossas experiências.” (JORGE, 2007, p. 55) São considerados frutos de nossa evolução e apesar dos *qualia* terem sido gerados por nosso cérebro, eles não possuem qualquer influência sobre o mundo físico. Ou, nas palavras de Jackson: “Now the epiphenomenalist allows that qualia are effects of what goes on in the brain. Qualia cause nothing physical but are caused by something physical.” (JACKSON, 1982, p. 134)

Jackson (1982) elabora o que ele próprio denomina de argumento do conhecimento para *qualia* e seu objetivo geral é demonstrar que o conhecimento sobre um conjunto de fatos no mundo não é o suficiente para formar um conhecimento em primeira pessoa (FAGUNDES, 2015, 171). Para desenvolvê-lo, o autor cria duas personagens – Fred e Mary – que são analisadas segundo suas habilidades de identificar cores. A primeira personagem é Fred que possui uma habilidade excepcional em catalogar cores. Ele tem uma visão tão apurada para isto que consegue observar tonalidades que as pessoas comuns não conseguem enxergar. No exemplo, alguém mostra a Fred um lote de tomates maduros e ele consegue

classifica-los em dois grupos, o que, para as pessoas no geral, é classificado em um único grupo. Mesmo se Fred for vendado e alguém misture novamente os tomates, quando lhe for removida a venda, ele conseguirá reclassificar os tomates nos mesmos dois grupos. (JACKSON, 1982, 128-9)

Fred possui uma habilidade extraordinária em catalogar cores, ele é capaz de enxergar duas cores na mesma proporção em que nós conseguimos distinguir o azul do amarelo, por exemplo. Ele até, hipoteticamente, desenvolve um vocabulário para distinguir as cores, utilizando as palavras “vermelho1” e “vermelho2” com a finalidade de ensiná-las para outras pessoas. Mas, no entanto, nunca consegue fazer as outras pessoas notarem a diferença e chega à conclusão que o resto do mundo só enxerga um tipo de vermelho:

And his discriminatory behaviour bears this out: he sorts red, from red, tomatoes with the greatest of ease in a wide variety of viewing circumstances. Moreover, an investigation of the physiological basis of Fred's exceptional ability reveals that Fred's optical system is able to separate out two groups of wave-lengths in the red spectrum as sharply as we are able to sort out yellow from blue. (JACKSON, 1982, p. 128-9)

As questões colocadas por Jackson em seu trabalho são: (i) que tipo de experiências mentais e visuais sua personagem possui quando enxerga “vermelho1” e “vermelho2”? (ii) Como distinguir e comunicar essas novas cores? Não há informação física alguma sobre o cérebro de Fred que seja capaz de responder essa pergunta, isto é, não existe nenhuma diferenciação em sua estrutura cerebral ou óptica em relação aos outros indivíduos que o fazem ter tal percepção do mundo. É impossível conhecer a experiência com cores que Fred possui, porque é algo estritamente particular a ele. Podemos conhecer sobre seu comportamento, a estrutura fisiológica de seu cérebro ou de sua córnea, mas isso não significa que sejamos capazes de conhecermos sobre as experiências subjetivas de Fred. Isto porque, nas palavras do próprio autor: “Fred and the new colour(s) are of course essentially rhetorical devices.” (JACKSON, 1982, p. 130)

Em sua segunda versão sobre o argumento do conhecimento, ele cria a personagem Mary. Ela é uma cientista especialista em neurofisiologia que, hipoteticamente, faz uma pesquisa sobre cores e está trancada em um quarto preto e branco, numa forma em que as únicas experiências que possui no decorrer de sua vida são nessas cores. Por ser especialista ela conhece tudo sobre os processos fisiológicos que envolvem o cérebro e a interpretação das cores de uma forma que ela é capaz de descrever em termos neurofisiológicos toda relação existente em relação a capacidade dos seres-humanos perceber as cores:

She discovers, for example, just which wave-length combinations from the sky stimulate the retina, and exactly how this produces via the central nervous system the contraction of the vocal chords and expulsion of air from the lungs that results in the uttering of the sentence “The sky is blue”. (JACKSON, 1982, p. 130)

A questão formulada por Jackson dessa vez é o que acontecerá quando Mary deixar o quarto preto e branco e, pela primeira vez, ter experiência com cores? Ela aprenderá algo novo, porque existe algo além das descrições puramente físicas que ocorrem em nosso cérebro ou em nossa visão, porque existe algo a mais do que a descrição puramente física que é a experiência objetiva que temos quando entramos em contato com as cores. Essa experiência objetiva que possuímos ao entrar em contato com os sentidos o dualista de propriedade denominará de *qualia* ou fenômenos qualitativos. (JACKSON, 1982, p. 130)

1.3.2. Como é estar no ponto de vista de outro organismo? Ou “como é ser um morcego”?

Thomas Nagel em seu texto “*what is to be a bat*” aborda especificamente o problema mente-corpo sob o ponto de vista de estabelecer o que são fenômenos mentais. O que, para Jackson, é caracterizado como *qualia* ou fenômenos qualitativos. Ambos possuem muitos elementos em comum, o elemento mais notório entre eles é a rejeição de um reducionismo da mente e a tentativa de encontrar um elemento não físico para compreender os fenômenos mentais. Nagel irá centralizar sua argumentação sob a óptica da subjetividade. Do fato de que os seres possuem pontos de vista únicos em relação aos outros seres e que é impossível para um indivíduo, seja ele qual for, se colocar sob o ponto de vista de outro indivíduo, sendo possível no máximo pressupor e descrever o que o outro pensa, sente ou os motivos pelos quais norteiam suas ações:

Conscious experience is a widespread phenomenon. It occurs at many levels of animal life, though we cannot be sure of its presence in the simpler organisms, and it is very difficult to say in general what provides evidence of it. [...] No doubt it occurs in countless forms totally unimaginable to us, on other planets in other solar systems throughout the universe. But no matter how the form may vary, the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism. There may be further implications about the form of the experience; there may even (though I doubt it) be implications about the behavior of the organism. But fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organism something it is

like for the organism. (NAGEL, 1974, p. 436)

Neste sentido, Nagel também é um epifenomenalista e admite que, ao contrário das concepções materialistas em que toda a experiência da consciência dos organismos se reduz ao comportamento, a experiência da consciência acontece em diferentes níveis na vida animal e que é difícil encontrar evidências empíricas sobre essa experiência da consciência. Tal dificuldade é abordada como o elemento subjetivo da consciência e é este elemento subjetivo – no sentido de uma ontologia em primeira pessoa – que é deixado de fora pela análise materialista – e fisicalista – da mente. Segundo Paulo Abrantes (2005): “(...) a expressão “what is it like to be X” (...) para referir-se à experiência de um indivíduo (X), possuidor (...) de uma consciência fenomênica também particular.” (ABRANTES, 2005, p. 225). É impossível reduzir o caráter subjetivo da mente em termos físicos e isto faz com que exista um elemento do fenômeno da mente que seja não físico – a subjetividade. (NAGEL, 1974, p. 436)

O autor constrói então uma analogia para exemplificar a distinção entre objetividade e subjetividade e relaciona veementemente a subjetividade com a concepção de ponto de vista. Esta analogia é levada até as últimas circunstâncias e construída na hipótese de: é possível estar no ponto de vista de um morcego? Como é ser um morcego? É possível uma pessoa interpretar o mundo como um morcego? E Nagel utiliza o animal morcego por duas características em especial: (i) ele é um ser vivo que não possui as mesmas necessidades que os homens, ou seja, que possui necessidades avessas para existir e sobreviver e (ii) os sentidos com que os morcegos percebem o mundo são completamente diferentes dos que nós percebemos. (NAGEL, 1974, p. 436-7)

A experiência subjetiva de um morcego está na compreensão de ser como um morcego ou, em outras palavras, possuir o ponto de vista de um morcego. Os morcegos são cegos e percebem o mundo por meio de ondas sonares que eles lançam em seus grunhidos, essas ondas sonares batem nos objetos do ambiente e retornam para os seus sonares, esse processo é chamado de ecolocalização. Deste modo, a percepção do morcego é completamente diferente da percepção que temos do mundo e ele possui experiências subjetivas que nós seres humanos sequer somos capazes de imaginar. Isto cria uma barreira intransponível de possuir uma noção de como é ser um morcego. Nós, seres humanos, somos incapazes de saber como é para um morcego ser um morcego, no máximo somos capazes de esquematizar explicações de como os morcegos vivem; como é sua relação com o meio-ambiente e com os outros morcegos e como ele percebe o mundo. Mas somos definitivamente incapazes de nos colocar no ponto de

vista do morcego porque possuímos uma percepção completamente diferente da percepção dos morcegos e porque o que relações que para os morcegos são importantes, para nós não existe significado algum e vice versa. (NAGEL, 1974, p. 438)

Nós percebemos o mundo através da visão e da audição, e utilizamos majoritariamente a visão para percebermos o mundo, já os morcegos utilizam ecos que atingem os objetos no mundo e são captados pelos seus sonares. Nós desejamos jornadas de trabalho, fervemos os alimentos que comemos e utilizamos camas para dormir enquanto isso para os morcegos não faz o menor sentido. Seus objetos de desejos são completamente distintos dos nossos e mesmo que consigamos, de alguma forma, se comunicar com um morcego, fazê-lo compreender e ser compreendido e apresentarmos o nosso mundo para ele e ele apresentar o seu mundo para nós, essa barreira continuará intransponível porque homens e morcegos possuem desejos e hábitos completamente adversos: no ponto de vista dos morcegos o essencial é sugar sangue, comer frutas e dormir dependurado de ponta cabeça enquanto para nós o ideal é ter uma jornada de trabalho e dormir confortavelmente em uma cama:

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms, which enables one to fly around at dusk and dawn catching insects in one's mouth; that one has very poor vision, and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and that one spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. (NAGEL, 1974, p. 439)

Nagel (1974) demonstra que é impossível se colocar no ponto de vista de outro ser e que, no máximo, se é possível elaborar um esquema conceitual sobre como seu comportamento e suas crenças funcionam e descrevê-los em termos neurofisiológicos daquilo que acreditamos que o seja. Acreditamos que os morcegos possuem sua própria versão dos sentimentos, mas seu caráter subjetivo, isto é, sua experiência que eles possuem desses sentimentos é inacessível para nós, porque está num plano além do plano físico. Podemos apenas interpretar e conceber como é ser para nós, nossa linguagem apenas consegue descrever o caráter subjetivo da experiência de pessoas como nós e não podemos negar que morcegos possuem experiências únicas com o mesmo grau de complexidade de nossas próprias experiências. Ao refletir como é ser um morcego para nós, concluimos que existem características dos outros ou de outras espécies que são incapazes de ser compreendidas por

nós e isto porque não possuímos uma estrutura de linguagem para isso:

As descrições científicas, como as feitas no campo da neurofisiologia, adotam o ponto de vista de terceira pessoa e, por almejarem uma objetividade, descartam os aspectos subjetivos de qualquer forma de experiência. (ABRANTES, 2005, p. 228)

A questão central aqui é que um ponto de vista só é capaz de ser assimilado pelo outro quando existe alguém similar o suficiente para conseguir interpretá-lo. Nesse sentido, as experiências subjetivas não são exatamente privadas ao seu próprio possuidor, mas é necessário que exista uma compreensão de como os fatos se relacionam e só a experiência subjetiva pode de nos aproximar do ponto de vista de outro. Da mesma forma, a completa falta de experiência pode fazer com que nunca seja possível acessar o ponto de vista de como é ser um morcego. (NAGEL, 1974, 440-1)

Nós usamos nossa mente – ato de representar – para se referir a objetos externos dela. O que significa que há um mundo interior do nosso pensamento e um mundo externo dos objetos que são referidos e representados em nossa mente. O que nós descrevemos é tudo aquilo que faz sentido para nós, mas o que descrevemos só é capaz de fazer sentido no ponto de vista daqueles que compartilham nossa cultura e nossa linguagem. Quanto mais distante o sujeito estiver destes dois fatores, tão distante ele estará da compreensão do sentido daquilo que é representado. O que buscamos elucidar aqui é que o caráter subjetivo que habita no interior de nossas mentes – no sentido de uma ontologia em primeira pessoa – só consegue ser capturado através do ponto de vista que possuímos ou daquilo que os outros são capazes de perceber. (NAGEL, 1974, p. 442)

Mas qual é a natureza desse mundo interior – que a subjetividade habita – em que representamos as coisas? Como conseguir acessar a essência desse mundo interno e não apenas construir um esquema conceitual dele? E, como conseguir acessar este caráter subjetivo no caso de seres – ou sujeitos – que percebem o mundo de uma maneira completamente adversa da nossa? Essas perguntas nos remetem ao velho dilema do problema mente-corpo de que se os estados mentais são capazes de ser reduzidos aos fenômenos físicos ou se eles estão além dos fenômenos físicos. (NAGEL, 1974, p. 442-3)

1.3.3. A intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais

Tim Crane (1998) investigará a concepção filosófica de intencionalidade como

elemento que dará origem aos fenômenos mentais. Para desenvolver tal investigação ele irá propor uma análise da concepção filosófica de Franz Brentano sobre intencionalidade e dialogará com seguidores da concepção de intencionalidade, que o autor denomina como intencionalistas – mais especificamente os autores do dualismo de propriedades e os autores de fenomenologia – e os críticos desta concepção, que ele denomina como não-intencionalistas – materialistas e fisicalistas. (CRANE, 1998, p. 1)

Seu objetivo principal não está em descrever a teoria da intencionalidade como uma forma de psicologismo. (NIEL, 2018, p. 211) O autor abordar se pergunta o motivo geral com que os intencionalistas acreditem que a intencionalidade seja o elemento ontológico dos fenômenos mentais? Para isso, ele analisa em seu artigo contraexemplos da teoria de Brentano, afirma que existe uma forma forte e uma forma fraca da concepção de intencionalidade e tem como ponto de partida se concentrar na forma fraca da concepção de intencionalidade porque, se ela for falsa, então a segunda forma também será falsa. (CRANE, 1998, p. 1-2)

A intencionalidade em sua forma fraca consiste na teoria de Brentano sobre inexistência intencional. Em linhas gerais, essa concepção surge a partir do problema mente-corpo, Brentano, assim como Descartes, admite que existam duas propriedades distintas, uma física e outra psíquica e que estas propriedades são incomunicáveis. O problema em questão surge do fato de que uma causa física só pode ter como efeito outra causa física. Brentano sugere que há casos em que uma causa psíquica pode gerar acontecimentos físicos e vice-versa:

Encontramos propiedades físicas y psíquicas unidas en un mismo grupo. No sólo pueden los estados físicos haber sido provocados por estados físicos y los estados psíquicos por psíquicos, sino que también hay casos en que los estados físicos tienen consecuencias psíquicas y los estados psíquicos tiene consecuencias físicas. (BRENTANO, 1935, p. 21-2)

Brentano (1935) utiliza exemplos, que são rememorados por Tim Crane (1998), o primeiro envolve o (i) movimento intencional e consiste em afirmar que ao movimentar algum membro – físico – de meu corpo quem exerce o comando do movimento é minha consciência – psíquica. O segundo é o exemplo da dor e ele se divide em duas partes, (ii) quando sentimos alguma dor – física – é minha consciência – psíquica – quem sente essa dor. O exemplo da dor é enfatizado com o argumento dos (iii) membros fantasmas, isto é, pessoas que perderam algum membro e ainda o sentem de alguma maneira. (BRENTANO, 1935, p. 22-6)

Neste ponto, Brentano afirma que possuímos percepções internas derivadas da nossa consciência e percepções externas derivadas dos órgãos dos nossos sentidos e, conseqüentemente, estabelece o primeiro elemento originário dos fenômenos psíquicos: nossas percepções internas. Este elemento originário é utilizado como um dos alicerces para, posteriormente, Brentano desenvolver seu conceito de inexistência intencional e de sua premissa que os fenômenos psíquicos são representações ou possuem representações como sua origem. (BRENTANO, 1935, p. 64) Tim Crane (1998), por sua vez, apresenta a reflexão de que os estados mentais são “sobre algo” ou “de algo”, o que é uma alusão direta a discussão proposta por Brentano. (CRANE, 1998, p. 3)

Através de nossas percepções internas podemos representar as sensações apreendidas pelos nossos órgãos dos sentidos. Não poderíamos de fato conhecer sua natureza, mas seríamos capazes de representa-los enquanto fenômenos físicos em nossa consciência. É justamente por isso que Franz Brentano (1935) promove a distinção entre o ato de representar daquilo que é representado e define a consciência como o ato de representar. Em outras palavras, o elemento originário da consciência é o ato de representar e é através dele que representamos sensações, sentimentos e julgamentos. (BRENTANO, 1935, p. 65)

Neste contexto, Brentano afirma que os fenômenos psíquicos ou são representações ou tem como ponto de partida uma representação, nesta afirmação ele também admite, implicitamente, que o ato de representar é outro elemento que faz parte da natureza dos fenômenos psíquicos. Partindo do ponto de vista que uma representação é tudo aquilo que aparece em nossa consciência. Aqui Brentano estabelece uma relação categórica em que o pensamento abstrato, sentimentos, expectativas, crenças e desejos são interpretados como representações, enquanto os fenômenos físicos são aqueles que têm como ponto de partida uma representação de um fenômeno físico de uma sensação obtida pelos órgãos dos sentidos:

Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico, entendiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino e lacto de representar. (BRENTANO, 1935, p. 21-2)

Essa relação é utilizada para desenvolver uma relação hierárquica em que os fenômenos psíquicos têm mais importância do que os fenômenos físicos porque os fenômenos internos, isto é, sentimentos, desejos e fantasias, são representações genuínas enquanto que os fenômenos externos são secundários porque possuem os fenômenos físicos como ponto de partida. Em outras palavras, os fenômenos internos são captados genuinamente por nossa percepção interna, já os fenômenos externos são captados primeiramente por nossos sentidos

e, só depois, aparecerão em nossa consciência como representação. Neste ponto ele retorna ao exemplo da dor para enfatizar que nossa percepção interna ocorre unitariamente e de forma encadeada enquanto nossa percepção externa ocorre toda ao mesmo tempo e isto faz com que nós não sejamos capazes de distinguir uma dor ou de não conseguirmos identificar alguma cor em específico. (BRENTANO, 1935, p. 28-31)

Com isto, chegamos a mais um elemento ontológico de que os fenômenos possuem extensão ou forma enquanto os fenômenos psíquicos são aqueles que não possuem extensão e forma no espaço-tempo e, com efeito, nossa consciência – nosso ato de representar – não possui extensão. É neste ponto que, finalmente, chegamos à visão aristotélica – e medieval – da inexistência intencional, Brentano retorna, implicitamente, uma terceira vez no argumento da dor lembrando a questão dos membros fantasmas, isto é, que há casos em que representamos uma extensão que não existe em nosso corpo. Tanto o ato de representar quanto a inexistência intencional são, respectivamente, fenômenos mentais e atos intencionais. A diferença é que na discussão da filosofia contemporânea a parte que envolve a teoria da percepção interna é rejeitada como um todo:

The idea that sensations are objects is associated with the sense-datum theory of perception, which is not a popular view in contemporary philosophy. These days it is widely agreed that perception does not involve the mind directing itself upon internal, mental objects—sense-data. But this agreement does not derive from a general rejection of the directedness, or intentionality, of perception. (CRANE, 1998, p. 4)

Alguns filósofos de filosofia analítica, como é o caso de Jackson (1974) e Nagel (1982), defendem o ponto de vista de que a percepção possua propriedades não intencionais – isto é, que a percepção pode não ser direcionada para eventos fora da mente –, essas propriedades não intencionais são denominados *qualia*. Os *qualia* não são objetos direcionados a sensação, mas uma característica não-física dos estados mentais, desta forma, os *qualia* são características dos estados mentais em si mesmo. (CRANE, 1998, p. 9-10)

O ponto de vista do psicologismo defende o ponto de vista da dor proposto por Brentano. (NEIL, 2018, 211-2) Este ponto de vista admite que as dores não sejam representações – sobre algo – ou possuem representações como sua origem – de algo. Não possuem propriedades intencionais, sendo-as, portanto, características subjetivas que não dizem algo a respeito do mundo externo – os membros fantasmas são utilizados como argumento para enfatizar que as dores não possuem intencionalidade, em outras palavras, que nem sempre as dores possuem uma localidade no espaço e tempo. Sobre esse mesmo tema, há

filósofos que caracterizaram as dores como sensações corpóreas, uma forma de consciência do próprio corpo. Os tipos de sensações corpóreas aparecem para nós como qualidades sensoriais do nosso próprio corpo e quando sentimos uma sensação onde não há uma localidade física para senti-la isto acontece porque ainda possuímos aquela sensação corpórea naquela região do corpo que não mais existe:

But I do not need to dwell on the arguments for mental objects here, since the defence of intentionalism does not need to appeal to them. Intentionalism about bodily sensations can be defended instead by appealing to a perceptual account of bodily sensations, such as that of D.M. Armstrong, or the kind more recently defended by Michael Martin. On this account, bodily sensation is a form of perceptual awareness of one's body. It is by experiencing bodily sensations that we come to be aware of the state of our body, and of events happening within it. The qualities of which we are aware of in bodily sensation—the sensory qualities of hurting, feeling cold or warm and so on—are predicated in these experiences of parts of the body. When one feels a pain, one normally feels it to be in a part of one's body; and even when a pain is felt where there is no body-part in which to feel it—as in the case of phantom limb pains—what subjects feel is that their body extends further than it actually does. They do not feel as if their pain exists in mid-air, a few inches from where they have lost their limb. (CRANE, 1998, p. 6-7)

Após estabelecer os principais aspectos do ponto de vista dos filósofos intencionalistas sobre as sensações corpóreas, Tim Crane (1998) desloca a discussão para o ponto de vista de Searle sobre fenômenos mentais não intencionais, tais como ansiedade, euforia e nervosismo. Eles são caracterizados como não intencionais porque, em princípio, não possuem uma causa fora de seu próprio estado mental – o que é similar ao caso dos membros fantasmas. A pergunta geral que Crane está perseguindo é como um intencionalista pode lidar com esses contraexemplos de fenômenos mentais não intencionais? Utilizarei apenas a ansiedade como exemplo, mas o mesmo raciocínio aqui expresso é válido para as outras emoções. (CRANE, 1998, p. 10-1)

As sensações corpóreas simples, como a dor, deixam de ser exemplos de fenômenos mentais para as sensações estritamente subjetivas – as emoções – serem utilizadas como exemplos. A questão colocada aqui é que se tais fenômenos são capazes de ser direcionados por fatores externos ou se eles não são direcionados. É importante ressaltar que se sentir ansioso e conseguir explicar o porquê nós nos sentimos ansioso são situações distintas, porque uma coisa é admitir que se estivesse com uma sensação subjetiva e outra coisa é dizer se essa sensação subjetiva é intencional. O intencionalista argumenta que a própria causa é o objeto intencional do fenômeno mental, mas não existe a possibilidade de possuir a causa ansiedade

sem estar ansioso sobre algo em particular. Mesmo que o indivíduo não seja capaz de verbalizar o motivo de sua ansiedade, ele ainda é capaz de descrever o seu estado de ansiedade e distingui-lo do que é ser ansioso para o outro. (CRANE, 1998, p. 11-2)

Se não podem existir emoções não intencionais sem uma causa fora do mundo e, no caso da ansiedade, sem aquele que está ansioso ser capaz de explicar o motivo de sua ansiedade. Paira no ar uma questão maior: o que é que torna a ansiedade o estado mental que ela é? Qualquer que seja o aspecto que caracterize o estado mental de ansiedade, ele deve ser o mesmo para os casos em que o sujeito é capaz de explicar o motivo de sua própria ansiedade e os casos em que o sujeito está ansioso, mas é incapaz de explicar o porquê se encontra naquele estado. Searle admite que – como será brevemente abordado em **3.3. O caráter ontológico dos estados intencionais** – existem casos em que não há intencionalidade nos estados mentais. (CRANE, 1998, p. 13-4)

Novamente, esses fenômenos mentais puramente subjetivos devem possuir características não-físicas denominadas *qualia*. Nessa lógica, os *qualia* sempre estão associados a estados mentais como “o ato de sentir dor”, ou “o ato de enxergar vermelho¹ e vermelho²” ou, ainda, “o ato de estar ansioso”. Todos esses atos mentais possuem seus respectivos *qualia* no fenômeno da mente, de modo que, existe um “*qualia*-dor”, um “*qualia*-enxergar-vermelho¹” e um “*qualia*-ansiedade”. (CRANE, 1998, 16-7)

Ainda podemos nos referir ao critério da identidade de Quine, em relação ao problema da Intencionalidade. A concepção de Quine busca esclarecer o comprometimento ontológico, ao se ter como objetivo realizar um reducionismo a todas as sentenças lógicas a proposições existenciais. (GUILHERMINO, 2018, p. 108) De acordo com Décio Krause (2017): “[...] um determinado discurso, revela comprometimento ontológico” (KRAUSE, 2017, p. 56) No sentido de que a existência objetiva dos estados de coisas no mundo podem ser descritos em uma linguagem quantificacional apropriada. Estes quantificadores – como o quantificador “existe” – devem ser interpretados como fictícios – abordaremos esse aspecto de forma indireta em **3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c**. (KRAUSE, 2017, p. 56-7)

O maior problema está em realizar uma correspondência com a realidade em nomes próprios e termos gerais – o que para Searle será direcionado para a extensionalidade dos conteúdos intencionais, dando origem a intensionalidade-com-s. Na análise lógica tradicional esses termos devem denotar extensionalmente estado de coisas no mundo, isto é, o termo deve possuir correspondência com a realidade. Dessa forma, quando criamos uma proposição “Sócrates é alto”, o predicado da proposição deve afirmar coisas em relação a um agente que

previamente existe no mundo. O maior problema está em referenciar existencialmente a qual Sócrates o autor da proposição se refere, no sentido de que vários Sócrates podem, eventualmente, corresponder as características da proposição referida. Logo, podemos inferir que existem variáveis para substituir o sujeito da proposição em questão, o que nos compromete a um conjunto de indivíduos denotados como Sócrates que podem corresponder a essas características. Se a proposição for verdadeira, ela expressa um comprometimento lógico com o conjunto de indivíduos que podem representar o sujeito da proposição. Quando não, a proposição faria alusão ao discurso ficcional e não se comprometeria com a realidade objetiva. (KRAUSE, 2017, 58-9)

Uma variação do argumento dos mundos possíveis é utilizado por Saul Kripke como uma crítica aos fenômenos qualitativos – os estados *qualia*. O argumento original, elaborado por Hilary Putnam, tem como propósito que para se garantir a extensionalidade de propriedades de um determinado conjunto é definido por similaridade e não por suas características intrínsecas. No argumento dos mundos possíveis cogita a possibilidade de existir um planeta Terra gêmeo que, em aparência, possui as mesmas propriedades que o nosso, mas suas constituições físicas em nível micro não são as mesmas. No planeta em que vivemos, por exemplo, nós temos água que é composto pelos elementos H₂O – em um nível micro –, já na Terra gêmea a mesma propriedade em nível macro, que parece água, é composta por outros elementos que são completamente desconhecidos no nosso planeta Terra, suponhamos XYZ. A questão – que fornece a conclusão apresentada no início do parágrafo – colocada por Putnam é: é possível estabelecer que a propriedade encontrada na Terra gêmea seja denominada como água? (SEARLE, 1995, p. 283-5)

Na versão do argumento dos mundos possíveis, proposto por Saul Kripke, o autor substitui o exemplo da água pelo exemplo de estados *qualia* invertidos – ou fenômenos qualitativos invertidos –, estas são formas diferentes de expressar o mesmo exemplo. (MENDONÇA, 2015, p. 263) O argumento se resume em apresentar outro mundo possível em que os *qualia* são associados com outros tipos de sensações e emoções. Dessa forma, o mesmo “*qualia*-dor” do nosso mundo é associado à outra emoção como o “*qualia*-felicidade” neste outro mundo possível. Segundo este argumento, nada em um *qualia* o conecta a um tipo particular de sensação ou emoção, isto porque sem uma referência externa, o fenômeno qualitativo deixa de ser objetivamente identificado. (CRANE, 1998, p. 9-10)

Se por um lado o não intencionalista tenta rejeitar a existência de estados mentais *qualia* e uma possibilidade de inversão destes estados mentais *qualia*, o intencionalista apresentará que é possível apresentar caminhos diferentes para uma mesma emoção e sua

relação com o sujeito que a sente. Mas o cerne de toda essa investigação é definir qual é o elemento primário dos estados mentais, que para os não intencionalistas se resume nos *qualia* e para os intencionalistas na intencionalidade:

My original question was: what would you have to believe about intentionality in order to believe that it is the mark of the mental? The way I have approached this question is to try and specify the sense in which something is ‘given’ to the mind in sensation and emotion, just as something is given to the mind in thought and experience. The heart of the view is inspired by Brentano’s phrase that in the idea, something is conceived; I say that in the sensation, something is felt, in the emotion, something is apprehended—and so on. (CRANE, 1998, p. 11)

A concepção de intencionalidade possui dois elementos principais, que foram abordados nas páginas anteriores. O primeiro elemento expressa a ideia que a consciência é sempre a consciência de alguma coisa ou, na linguagem de filosofia da mente, os estados de consciência são sempre relações entre estados intencionais e conteúdos intencionais. O segundo elemento é denominado como perspectiva ou natureza refinada e consiste em admitir que quando algo é apreendido como um estado intencional é sempre apreendido de alguma forma. Levando em consideração o segundo elemento da intencionalidade, uma dor no tornozelo, por exemplo, um estado de consciência do tornozelo. (CRANE: 1998)

Por fim, Tim Crane assume se posicionar a favor da concepção de intencionalidade e defende a concepção de que a intencionalidade é o elemento ontológico do mental. Além disso, ele também defende o ponto de vista de que a intencionalidade seria uma característica exclusiva dos fenômenos mentais, como se configurasse uma marca da propriedade mental. Posição esta que não é um consenso na filosofia da mente, visto que uma parte da comunidade defende o ponto de vista que a consciência é o único elemento ontológico das propriedades mentais. (CRANE, 1998, p. 17)

1.4. Monismo Anômalo, Causação e Intencionalidade

O monismo anômalo é uma concepção de filosofia da mente que permeia entre as outras três concepções gerais de filosofia da mente – o dualismo, materialismo e fisicalismo. Sua ideia geral consiste na abordagem de que só há uma substância no mundo – a matéria, ou na linguagem da filosofia da mente, o cérebro – e a partir dessa substância são geradas duas propriedades distintas uma física – as sinapses neuronais e o sistema nervoso central – e outra mental – eventos mentais, estados mentais e estados conscientes. Há uma

diferença central entre os monistas anômalo, os adeptos do dualismo defendem o ponto de vista que tudo é essencialmente mental e os adeptos do materialismo e fisicalismo defendem o ponto de vista de que tudo é essencialmente físico. (SEARLE, 1998, p. 153, 2004, p. 69)

No dualismo de propriedade é claro a influência do monismo anômalo em sua própria concepção nuclear que defende aparentemente o mesmo ponto de vista central de que há uma única substância que gera duas propriedades distintas uma física e outra mental – o centro das discussões dos dualistas de propriedades envolve se a propriedade mental possui ou não relações causais com as propriedades físicas, respectivamente, interacionismo e epifenomenalismo. No behaviorismo a mente é reduzida a processos mentais e o comportamento é compreendido como o reflexo da mente; o cérebro, por sua vez, possui uma disposição de comportamento que pode ser acionada por estímulos do mundo externo que ativam processos mentais e um comportamento como resposta; reduzindo a propriedade mental as suas causas físicas. O fisicalismo utilizará uma óptica muito similar ao behaviorismo a disposição de comportamento será substituída por atividade funcional, estímulo por dados de entrada – *inputs* – e respostas dados de saída – *outputs* –; a diferença é que qualquer sistema será capaz de possuir uma mente e os estados mentais não serão reduzidos as propriedades físicas do cérebro, porque se o sistema for capaz de reproduzir uma atividade funcional, portanto, ele é capaz de possuir uma mente e, conseqüentemente, ter estados mentais.

Essa concepção será diluída, portanto, em maior ou menor grau, entre grande parte das concepções de Filosofia da Mente, assim como o dualismo de substância cartesiano e seu legado na História da Filosofia também. Aquilo que gostaríamos de discutir nessa seção em relação ao monismo anômalo, especificamente, é sua relação com a causação e a intencionalidade. Como estados mentais causam ações no mundo? Essas ações são racionais? Como tenho a intenção de realizar algum efeito no mundo, como abrir minha geladeira ou comprar pão de queijo na padaria? Para isso, utilizaremos o texto *Action, reaction and causes* de Donald Davidson (1963).

1.4.1. Causação e intencionalidade sob o ponto de vista da experiência de agir

Donald Davidson (1963) persegue o propósito de argumentar que existe uma explicação causal ordinária ou racionalização que envolve uma ação qualquer de um indivíduo. Essa explicação causal ordinária ou razão primeira é descrita pelo autor como racionalizações explicativas. Uma vez que a ação é causada por uma explicação causal

ordinária, ela realiza uma intenção no mundo. Nas palavras de Diana Patrícia Couto (2017): “O objetivo já não é saber se razões causam ações, mas explicar de que forma esta relação causal ocorre. Esta questão remete-nos de imediato para o âmbito da causalidade mental”. (COUTO, 2017, p. 62) Para isto, o autor infere que a razão organiza uma ação quando o agente racionaliza esta ação, isto é, pensa nas consequências, características e aspectos que impulsionarão a ação racionalizada. Ao se racionalizar uma ação o indivíduo precisa de uma pró-atitude no sentido de se direcionar ao estado de coisas de sua ação. E razões primeiras, tal como: acreditar, conhecer, desejar, perceber noticiar ou lembrar – aquilo que Searle descreverá como modalidade intencional, modo psicológico ou força ilocucionária de um estado intencional, abordaremos isso no decorrer do **capítulo 3. Intencionalidade, Rede e Background**. A pró-atitude é responsável pelo relato da crença de uma ação em si, enquanto que uma razão primeira é o motivo pelo qual o indivíduo realiza uma ação. (DAVIDSON, 1963, p. 685-6)

Eu me direciono até o trabalho com um guarda-chuva porque está nublado e, ao mesmo tempo, um policial militar me para pensando que é um revolver. O ato de perceber que está nublado causa a ação de me direcionar para o trabalho com um guarda-chuva. Quando realizo esta ação não racionalizo existem policiais militares que irão realizar rondas, a intenção de minha ação me proteger da chuva. A descrição da ação e racionalização de seu propósito em si por meio de sentenças não realiza a ação em si, no sentido de “racionalizo que irei até meu trabalho com um guarda-chuva em mãos porque quero me proteger da chuva deste dia nublado”. No entanto, a racionalização em si é uma forma de conclusão do meu objetivo de querer me proteger da chuva, o que pode ser realizado me direcionando ao trabalho com um guarda-chuva. A ação primeira de ir até a meu trabalho com um guarda-chuva fornece, em segundo plano, o caráter quase-intencional de poder realizar a mesma e ser parado pelo policial militar por pensar que o guarda-chuva é um revolver. Para uma mesma ação possuímos dois efeitos: um intencional, que é interpretado como uma razão primeira – ir até o trabalho com o guarda-chuva porque o dia está nublado – e o outro quase-intencional – ser parado pelo policial militar porque pensou que o guarda-chuva era uma arma. (DAVIDSON, 1963, p. 686-7)

O que gostaríamos de inferir, nas palavras de Davidson (1963) é que: “A primary reason consists of a belief and an attitude, but it is generally otiose to mention both.” (DAVIDSON, 1963, p. 688). As razões primeiras de uma ação são utilizadas para explicar o propósito ou a racionalização em relação a pergunta: por que você fez isso? No caso do exemplo, se o policial militar confundir o guarda-chuva com a arma e me parar para uma

abordagem, a razão primeira de minha ação é: “me direciono ao trabalho de guarda-chuva porque o dia está nublado e não tenho a intenção de me molhar se acaso chova”. Uma razão primeira de uma ação promove um contexto ao efeito da realização da ação e seu resultado implica em um tencionar, um desejo ou um querer em relação à racionalização da ação:

To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done. If I turn left at the fork because I want to get to Katmandu, my intention in turning left is to get to Katmandu. But to know the intention is not necessarily to know the primary reason in full detail. If James goes to church with the intention of pleasing his mother, then he must have some pro attitude toward pleasing his mother, but it needs more information to tell whether his reason is that he enjoys pleasing his mother, or thinks it right, his duty, or an obligation. The expression 'the intention with which James went to church' has the outward form of a description, but in fact it is syneategorematic and cannot be taken to refer to an entity, state, disposition, or event. Its function in context is to generate new descriptions of actions in terms of their reasons; thus 'James went to church with the intention of pleasing his mother' yields a new, and fuller, description of the action described in 'James went to church'. (DAVIDSON, 1963, p. 689-90)

Uma ação deliberada de um indivíduo acontece segundo certas características coerentes do indivíduo que a racionaliza. A coerência dessa racionalização implica em uma razão primeira para o propósito da ação que será realizada – como no exemplo de ir ao trabalho de guarda-chuva em um dia nebuloso. Desta forma há uma irredutibilidade na racionalização de uma ação deliberada: o ponto de vista do indivíduo que racionaliza sua ação antes de realiza-la – o que configura uma ontologia em primeira pessoa, abordaremos o assunto direcionado ao problema da consciência em **2.4.2. a irredutibilidade da consciência**. (DAVIDSON, 1963, p. 690-1)

As racionalizações de uma ação se manifestam como uma explicação causal em relação à realização da ação deliberada em si. O indivíduo que realiza a ação pondera, segundo seu conjunto de crenças e expectativas que a ação em si – como se direcionar ao trabalho de guarda-chuva – que a realização de sua ação terá o determinado efeito – se proteger da chuva. Logo, ao racionalizarmos uma ação, nós temos um ponto de vista subjetivo que se refere a um estado de coisas familiar. A relação entre o ponto de vista e o estado de coisas engloba as crenças e expectativas a respeito da ação em si. Ao se explicar a racionalização da ação nós padronizamos por familiarização aquela forma de agir, mas as causas e efeitos estão separadas nelas mesmas, no sentido de que a racionalização de uma ação não é sua causa; uma ação sempre é uma causa em si mesma. O que fazemos quando

explicamos uma ação segundo sua racionalização é coloca-la no contexto de suas causas e demonstrar uma eventual regularidade entre aquilo que foi racionalizado e o efeito esperado. É nesta regularidade que encontramos a padronização da ação – de levar um guarda-chuva ao trabalho em dias chuvosos, por exemplo. (DAVIDSON, 1963, p. 691-2)

Se, por exemplo, o árbitro de um jogo de futebol enche e esvazia os seus pulmões em direção ao apito pra sinalizar um impedimento. Sua intenção de assignar que o atacante lançado estava somente com mais um jogador adversário entre ele e a linha da bola explica sua ação de apitar para sinalizar o impedimento. A padronização por familiaridade consiste no fato de que em todos os casos em que um jogador for lançado e estiver com apenas mais um adversário entre ele e a linha da bola, será caracterizado um impedimento. Portanto, sempre que esse evento acontecer ele terá uma disposição para intencionalmente realizar a ação do apito para sinalizar o impedimento. (DAVIDSON, 1963, p. 692-3)

Podemos concluir que – sobre causas e intencionalidade de uma ação deliberada – as ações deliberadas são constituídas por racionalizações e razões primeiras. As racionalizações são organizadas como explicações causais ordinárias da ação em si. Mesmo que uma ação for racionalizada segundo uma intenção pode ocorrer de existir eventos quase-intencionais. Uma vez que a ação é racionalizada, ela se manifesta segundo um ponto de vista e uma padronização familiar de estado de coisas que se tornaram uma regularidade para o indivíduo que racionaliza a ação. Esta padronização familiarizada é, então, assignada no mundo por meio de um significado e o indivíduo que a significa terá uma disposição de se tencionar para aquela racionalização de sua ação.

1.5. O Behaviorismo Filosófico

O Behaviorismo filosófico é uma abordagem filosófica que se popularizou entre às décadas de 40 e 50 e houveram três principais influências que deram origem a essa concepção. Primeiro, uma reação contra o dualismo pela falta de objetividade em sua teoria, se existe uma propriedade mental que não pode ser descrita em termos físicos, como explicar que algo não físico possua alguma relação causal sob o cérebro? Como explicar estados mentais como a consciência e a subjetividade? Para esses filósofos esses problemas devem ser abandonados por não possuir uma correspondência com a propriedade física – cérebro. (CHURCHLAND, 2004, p. 43-4)

O behaviorismo filosófico adotou o ponto de vista do positivismo lógico em dois aspectos – que são, respectivamente, a segunda e terceira influência. Dessa corrente filosófica

o behaviorismo se inspirou na concepção geral de que uma sentença observável possui significado se, e somente se, for seguida por uma ou mais sentenças observáveis. Para uma sentença possuir sentido, ela deve ter alguma correspondência com o mundo físico. Com efeito, e o que torna a terceira influência, é que grande parte dos problemas filosóficos se tornam pseudoproblemas por não possuir um significado semântico, cabe ressaltar que o critério para um problema possuir significado semântico é ele possuir uma representação no mundo físico. Sendo assim, grande parte dos problemas abordados em filosofia da mente são pseudoproblemas no ponto de vista do behaviorista e devem ser abandonados, porque estes problemas não são capazes de ser explicados em termos puramente empíricos. (CHURCHLAND, 2004, p. 49)

Há duas formas de behaviorismo filosófico: metodológico e lógico. O que ambos possuem em comum é que eles rejeitam a concepção de que organismos possuem estados mentais em sua teoria, para esta concepção os processos mentais são observáveis por meio do comportamento. Logo, o comportamento, nessa concepção, é o elemento primário dos processos mentais ou, em outras palavras, é o comportamento quem faz a relação entre os processos mentais e o mundo físico. Em sua forma metodológica é o comportamento do sujeito em si que é analisado como correspondente aos processos mentais e em sua forma lógica são as sentenças criadas pelo sujeito que são analisadas como correspondente aos processos mentais e todo comportamento é capaz de ser descrito por meio de enunciados objetivos. (ALVES, 2009, p. 38)

Dessa forma crenças, desejos, sensações e emoções não configuram estados mentais e, por conseguinte, não configuram o ato de representar. Ao invés disso, são processos mentais que são identificados por meio de padrões de comportamento. Neste contexto, a discussão entre mente e corpo tem sentido semântico, porque falar sobre a relação mente e corpo é, em última instância, falar sobre padrões de comportamento.

Consequentemente, o behaviorismo filosófico ignora que exista subjetividade – no sentido de uma ontologia em primeira pessoa – por considerar um objeto de pesquisa obscuro, pois a definição não possui uma correspondência com o mundo físico. Ao invés disso, as relações entre o sujeito e o mundo acontecem por meio de estímulos e respostas. O behaviorista não busca compreender a constituição interna da mente ou qual é o seu elemento ontológico, isso não significa que eles negam a existência de uma mente, apenas que essa definição não é necessária para se compreender os processos mentais e sua relação com o comportamento. Outro aspecto que é ignorado é o ponto de vista dos *qualia* como elemento ontológico da mente, por uma lógica simples, os processos mentais e o pensamento para o

behaviorista conseguem ser descrito em termos puramente objetivos – o comportamento:

The nature of the behaviorist's program.—This leads us to the point where argument should be made constructive. It is possible to write a psychology, to define it as Pillsbury does (as the "science of behavior "), and never go back upon the definition: never to use the terms consciousness, mental states, mind, content, will, imagery, and the like. [...] It can be done in terms of stimulus and response, in terms of habit formation, habit integration, and the like. (WATSON, 1914, p. 9)

Para o behaviorista metodológico é através da observação do comportamento que conseguimos identificar os processos mentais. Esse comportamento é analisado mediante as relações de estímulos que chegam para o sujeito e as respostas que ele fornece para o meio em que está inserido, a partir dessa relação o behaviorista acredita que encontrou um método para transformar a psicologia em uma ciência empírica. Ou seja, no método behaviorista processos mentais são comportamentos:

On this view, after having determined our animal's ability to learn, the simplicity or complexity of its methods of learning, the effect of past habit upon present response, the range of stimuli to which it ordinarily responds, the widened range to which it can respond under experimental conditions – in more general terms, its various problems and its various ways of solving them – we should still feel that the task is unfinished and that the results are worthless, until we can interpret them by analogy in the light of consciousness. Although we have solved our problem we feel uneasy and unrestful because of our definition of psychology: we feel forced to say something about the possible mental processes of our animal. (WATSON, 1913, p. 1)

A mente não deixa de existir para o behaviorista, apenas as características que não conseguem ser explicadas de uma forma comportamental. Ela somente não tem um papel predominante em sua teoria e é analisada mediante as respostas – comportamento – que são obtidas mediante determinados estímulos. Em uma analogia possível, é como se a mente dos indivíduos sejam catalisadores que reagissem por meio de respostas segundo os dados das informações – impulsos, informações, percepções, etc – que entram nesses indivíduos. Quanto mais um dado estímulo é apresentado a um determinado indivíduo, mais rápido será desenvolvida uma resposta – comportamento – para esse estímulo e mais rapidamente conseguirá solucionar certos problemas. (UZAI, 2016, p. 37-8)

O behaviorismo surgiu inicialmente de testes em animais com os pesquisadores Pavlov, Skinner e Watson. Pavlov foi o pioneiro a fazer experimentações com animais e seu experimento é popularmente reconhecido como o cão de Pavlov. Seu objetivo central é

analisar o comportamento canino através das glândulas salivares. Foi observado em laboratório que os cães salivavam quando são privados de comida e Pavlov atribuiu à comida o *status* de estímulo incondicionado enquanto a salivação era a resposta ao estímulo. Além desse estímulo havia outros estímulos considerados neutros por Pavlov, ele introduziu o soar de uma campainha como um estímulo neutro. Seu objetivo era relacionar os estímulos incondicionado e neutro. Para isso ele soava a campainha sempre antes de alimentar os cães, de modo que esta sequência de ações ocorreu inúmeras vezes. Ao final do experimento foi constatado que a campainha havia deixado de ser um estímulo neutro tornando-se condicionado para o cão, porque devido a constante exposição aos estímulos o cão já salivava apenas com o soar da campainha, mesmo se não houvesse comida para ele na sequência das ações. (NEVES, KRÜGER, e FRISON, 2021, 462-4)

O comportamento segundo esses experimentos é interpretado como reações aos eventos do meio ambiente – que podem ser eventualmente condicionados. A inteligência também é interpretada através dessa analogia de estímulo e resposta, uma vez que ela pode ser explicada através da relação entre a informação que alguém recebe e as respostas que este mesmo indivíduo consiga apreender e emitir:

The psychology which I should attempt to build up would take as a starting point, first, the observable fact that organisms, man and animal alike, do adjust themselves to their environment by means of hereditary and habit equipments. These adjustments may be very adequate or they may be so inadequate that the organism barely maintains its existence; secondly, that certain stimuli lead the organisms to make the responses. In a system of psychology completely worked out, given the response the stimuli can be predicted; given the stimuli the response can be predicted. (WATSON, 1913, p. 3-4)

Os estados mentais são reações hipotéticas de um determinado comportamento. A diferença entre o behaviorismo metodológico e lógico é que, no primeiro se classifica os estados mentais sempre como uma relação entre estímulo e resposta e, no segundo os estados mentais são propensões a comportamento que acontecem por meio de sentenças lógicas – entidades linguísticas. (CHURCHLAND, 2004, p. 37-8)

Neste sentido, uma proposição expressa uma verdade necessária e para cada proposição expressa em uma explicação psicológica deve haver uma descrição de comportamento correspondente com a qual ele mantém uma conexão lógica e necessária. Além disso, um mesmo processo mental pode ser atribuído a inúmeros comportamentos e para um organismo possuir um determinado estado mental, o mesmo deve apresentar os

comportamentos associados aquele estado mental. E, um estado mental não implica necessariamente a uma resposta derivada de um determinado estímulo, mas a uma disposição para se comportar e realizar uma determinada resposta por meio do comportamento. (ALVES, 2009, p. 34-5)

O conceito de disposição é o elemento chave da abordagem do behaviorismo lógico. De um modo geral, a concepção behaviorista afirma que se um indivíduo possui um dado estado mental, ele tem uma disposição para se comportar segundo aquele estado mental, nas palavras de Vitória de Oliveira (2021): “(...) quando descrevemos estados mentais, estamos usando, na verdade, descrições disposicionais” (DE OLIVEIRA, 2021, p.18). Assim, cada vez que o expusermos aos estímulos deste estado mental, o indivíduo poderá sofrer uma disposição. (ALVES, 2009, p. 35-6)

Dessa forma, sabemos que um indivíduo tem uma sensação de dor, por exemplo, apenas observando o seu comportamento e a mesma interpretação é válida para se o indivíduo possuir outras emoções, crenças ou desejos que o indivíduo eventualmente venha se comportar. Se as ações de comportamento – respostas – do indivíduo se adequam a definição “de dor” ou “de estar ansioso”, então isso implica que o indivíduo possui o estímulo “dor” ou “ansiedade”. Isso significa dizer que estados mentais são conjuntos de comportamentos que caracterizam aquele determinado estado. (ALVES, 2009, p. 35-6)

O maior problema dessa concepção é que não há critérios precisos para definir qual é o conjunto de comportamentos necessários que identificam um estado mental, em que ordem eles devem acontecer, se alguém precisa ter todos os comportamentos do conjunto ou quais são os comportamentos indispensáveis para definir um estado mental. Além disso, há perguntas que dependem exclusivamente do uso da subjetividade, por exemplo, é possível que duas pessoas sintam a mesma dor?

1.5.1. O “proto-funcionalismo” de Ryle

Gilbert Ryle é um autor que trará elementos cartesianos para a teoria comportamentalista. Ele admite que existam dois elementos dissonantes que constituem o homem – o corpo e a mente – e que ambos os elementos são regidos por leis únicas e não complementares. Todo homem possui um corpo que está sujeito às leis da biologia e da física e possui uma mente que não está no mundo físico que não é governada pelas mesmas leis que os corpos são governados. Podemos admitir então que os corpos possuem processos públicos que podem ser observados e as mentes possuem processos privados, que não são acessíveis ao

público no geral, a menos que eles sejam enunciados através da linguagem. Referimo-nos aqui a velha metáfora cartesiana do fantasma em uma máquina, como se a mente fosse uma manifestação que governasse o corpo físico:

It is customary to express this bifurcation of his two lives and of his two worlds by saying that the things and events which belong to the physical world, including his own body, are external, while the workings of his own mind are internal. This antithesis of outer and inner is of course meant to be construed as a metaphor, since minds, not being in space, could not be described as being spatially inside anything else, or as having things going on spatially inside themselves. (RYLE, 2009, pg. 2)

O problema, tipicamente behaviorista, apontado por Ryle na teoria cartesiana é que não há meios físicos ou biológicos para descrever o que se passa na vida interior de um indivíduo, isto é, em sua mente. É conhecido que ambos os elementos – corpo e mente – existam e se correlacionem de alguma forma, mas não se é conhecido com precisão de qual forma estes elementos se relacionam. Essa forma de corpo e mente se correlacionar não pode ser descrita com exatidão pela subjetividade ou por meios empíricos. Mas é um fato que ambos os elementos existam e a característica que acentua esse fato é que a existência física está situada no tempo e espaço enquanto a existência mental está apenas situada no tempo. (RYLE, 2009 p. 2-3)

Assim, podemos dizer que objetos materiais se situam em um campo público, comum a todos, enquanto objetos mentais estão situados em um universo privado, que é inacessível aos outros e não há outra forma, além da comunicação, de acessar esses objetos mentais. Portanto, se me sinto ansioso ou estou triste é necessário que eu me comunique para que outro indivíduo tenha acesso ao processo mental que possuo, agora, quando sinto uma dor que provem de um corte ou uma fratura é notoriamente público que o meu sentimento de dor exista:

What sort of knowledge can be secured of the workings of a mind? On the one side, according to the official theory, a person has direct knowledge of the best imaginable kind of the workings of his own mind. Mental states and processes are (or are normally) conscious states and processes, and the consciousness which irradiates them can engender no illusions and leaves the door open for no doubts. (RYLE, 2009, pg. 4)

Dessa forma, se pode afirmar que os objetos mentais são derivados dos objetos materiais que estão situados no mundo físico. Recebemos estímulos por meios dos nossos dados sensoriais das coisas que acontecem no mundo físico e, através desses estímulos,

criamos estados mentais a partir dos estímulos que são captados pelo mundo físico. Esses estados mentais podem ser traduzidos como processos privados de um determinado comportamento. Esses processos privados podem se tornar uma disposição para uma resposta que é manifestada através da fala ou de sentimentos no geral, tais como a ansiedade, a dor ou a felicidade. A inteligência é uma dessas características que podem ser descritas por meio desses processos privados. (RYLE, 2009, p. 22)

Em relação ao behaviorismo lógico, Ryle aborda os do tipo erro categorial – ou categoria-erro. Este tipo de erro categorial interpreta os estados mentais como se eles representem um enunciado lógico ou categórico como se um estado mental pertencesse intrinsecamente a um enunciado lógico. No entanto, há estados mentais que representam mais do que um tipo lógico, elas representam entidades ou sistemas:

[...] Ryle orbita o primeiro tipo de interpretação e a fim de clarificar como funciona a categorização dos termos, ele sugere que para entendermos a que categoria algo pertence devemos perguntar em que proposições, verdadeiras ou falsas, e em que posições a referida expressão pode entrar sem gerar um absurdo. Sendo assim, um erro categorial é um tipo de absurdo resultante de uma atribuição de expressões a categorias diferentes às quais elas realmente pertencem. (DE OLIVEIRA, 2021, p. 24-5)

Há ilustrações bem didáticas em que as categorias-erro – ou erros categoriais – podem ser percebidas. Por exemplo, alguém que nunca visitou uma universidade e outro alguém lhe a apresentam, então, exhibe a estrutura da universidade: os prédios, a biblioteca, os diferentes departamentos. Este alguém, por sua vez, pergunta: “mas, onde é que está a universidade? Tenho visto os membros que nela o vivem, os diferentes prédios, mas não consigo enxergar onde é que está essa tal de universidade.” O erro está em não interpretar o conceito de universidade como uma entidade ou conjunto que engloba os prédios, a biblioteca e os diferentes departamentos que ali estão alocados. No caso, a universidade seria o todo representado:

The theoretically interesting category-mistakes are those made by people who are perfectly competent to apply concepts, at least in the situations with which they are familiar, but are still liable in their abstract thinking to allocate those concepts to logical types to which they do not belong. An instance of a mistake of this sort would be the following story. (RYLE, 2009, pg. 6)

O objetivo central de Ryle é demonstrar que o erro categorial faz parte da teoria do dualismo, assim a representação de uma mente é derivada de uma família de erros categoriais

expressos através de enunciados lógicos ou categóricos. Isto por ser comparado à velha analogia de um fantasma dentro de uma máquina de René Descartes, em que a concepção de mente está aprisionada em um corpo biológico que, por sua vez, é interpretado como uma máquina – como um relógio. As representações da vida privada de uma pessoa não podem ser resumidas apenas em termos biológicos, mas devem estar também em outro plano abstrato, que é habitado pela mente. (DE OLIVEIRA, 2021, p. 28-9)

Os enunciados lógicos não são construídos para significar processos físicos, eles são representações subjetivas e privadas dos processos físicos. Há uma dualidade entre o comportamento inteligente e o comportamento mecânico desenvolvido por nosso corpo. Desta forma, se alguém move voluntariamente o braço, quem envia o comando para essa ação é o meu comportamento inteligente, mas quem executa a ação é o comportamento mecânico do corpo. O mesmo vale para quando penso em enunciar algo:

[...] so, while some movements of human tongues and limbs are the effects of mechanical causes, others must be the effects of non-mechanical causes, i.e. some issue from movements of particles of matter, others from workings of the mind. (RYLE, 2009, p. 9)

Aquilo que difere essa dualidade entre mente e corpo são as categorias que representam aquilo que há no mundo físico. A mente é um processo que difere do corpo por representar enunciados lógicos e categóricos. Estes processos mentais possuem causa e efeito dentro da mente, já os corpos possuem seu próprio processo de causa e efeito que executam os atos representados por processos mentais por meio dos movimentos corpóreos. Mas, como processos mentais podem influenciar e ser influenciados por processos físicos? Como pode um processo mental gerar uma disposição que intencione e execute o movimento de alguma parte do meu corpo, tal como o movimento do meu braço ou o movimento da minha língua? (RYLE, 2009, p. 10)

O dualismo é uma resposta plausível para essa pergunta, onde existem processos mentais que são em si mesmos como máquinas espectrais e processos físicos que existem de forma biológica tais como a engrenagem de um relógio ou o motor de uma motocicleta. Algo desses processos físicos é governado pelos processos mentais e esta relação acontece através da intenção e da disposição. (RYLE, 2009, p. 11-2)

Da mesma forma, cada um desses processos é governado por leis únicas e exclusivas e interagem entre si por meio da intenção e disposição. Existem, portanto, dois tipos de comportamento: o comportamento inteligente que é realizado por processos mentais e são

manifestados por meio da intenção ou disposição para o comportamento físico e o comportamento físico que são formas de comportamento não inteligentes como movimentos involuntários do corpo. (RYLE, 2009, p. 12)

1.6. Materialismo Reduccionista ou Teoria da Identidade de Tipos

O materialismo reduccionista, também conhecido como teoria da identidade entre mente e cérebro, defende o ponto de vista de que: “(...) estados mentais são idênticos a estados cerebrais” (TEXEIRA: 2016). Ao identificar um estado mental – como crenças, desejos ou volições – se é possível conhecer o seu estado cerebral correspondente. Logo, existe uma relação um para um entre estados mentais e estados cerebral de modo que para cada estado mental haja um estado cerebral. (ALVES, 1999a, p. 46)

Isto significa dizer que se houver a possibilidade de projetarmos as relações cerebrais de nosso cérebro em um monitor e enxergarmos as relações neuronais que envolvem nossa atividade cerebral é possível, então, identificar cada estado mental que correspondesse ao estado neurofisiológico expresso na atividade cerebral – sinapses neuronais. Assim, quando um indivíduo possui uma dor, por exemplo, é possível identificar exatamente qual parte do cérebro está em funcionamento ao se gerar aquele estado mental – no caso o estado mental da dor:

I shall consider those functionalist theories of mind that can be understood as identity theses in the tradition of claims that pain is a brain state. That is, the kinds of functionalism I shall discuss claim that there are functional states and that each mental state is identical to a functional state (or that there are functional properties and that each mental property is identical to a functional property). (BLOCK, 1978, p. 261)

Os pesquisadores da teoria da identidade de tipos, como Smart (1959), são denominados chauvinistas, e isto porque, eles defendem o ponto de vista de que apenas artefatos como o cérebro humano podem causar estados mentais. Mas, isto não é um consenso, alguns destes teóricos também defendem a possibilidade de que outros artefatos sejam capazes de causar estados mentais, desde que sejam semelhantes as do cérebro humano. (ALVES, 1999a, p. 47)

A teoria da identidade de tipos é a primeira das teorias fisicalistas que vamos expor sofre as mesmas críticas que a teoria behaviorista sofre. A primeira crítica em comum é o fato da teoria da identidade também ignorar o caráter subjetivo da consciência quando aborda

características gerais para os estados mentais. Ela não sofre críticas sobre a relação causal entre estados mentais e o comportamento porque, diferentemente da teoria behaviorista, a teoria da identidade de tipos promove essa relação entre estados mentais e os estados cerebrais – sinapses neuronais – e admite que o cérebro seja o motor causal do comportamento.

One way of expressing this point is that, according to functionalism, physicalism is a chauvinist theory: it withholds mental properties from systems that in fact have them. In saying mental states are brain states, for example, physicalists unfairly exclude those poor brainless creatures who nonetheless have minds. (BLOCK, 1978, p. 265)

A segunda crítica se apoia no fato de que é possível encontrar comportamentos associados à caracterização de um determinado estado mental sem o possuir. Um indivíduo pode ter o mesmo estado cerebral em circunstâncias de atividades mentais distintas como, por exemplo, quando um indivíduo torce o tornozelo e ao invés de sentir dor, sentir uma sensação de cócegas ou formigamento. O estado mental de dor não corresponde ao estado cerebral correspondente em uma escala um para um – porque ele ativa diferentes sensações simultaneamente e não apenas uma. Dessa forma, o estado neurofisiológico apresentado pela atividade cerebral é de dor, enquanto o estado mental – cócegas ou formigamento – manifestado pela consciência é avesso ao estado cerebral que foi acionado – dor. Esta segunda crítica coloca abaixo a hipótese de que há uma relação de tipo um para um dos estados neuronais para os estados mentais:

Se todos os meus estados mentais são resultados das relações químicas do meu cérebro, como quer o materialista, então devo supor que o pensamento "estados mentais = estados cerebrais" *também* é resultado dessas reações químicas. Isto significa que, se nos próximos segundos a base química de meu cérebro mudar, eu poderia passar a sustentar o ponto de vista oposto. O materialismo torna-se, assim, uma tese no mínimo autocontraditória! (TEXEIRA, 2016, p. 26)

A principal contra argumentação dos opositores da teoria de identidade de tipos é baseada na lei de Leibniz. Essa lei demonstra que duas substâncias são idênticas se, e somente se, possuem exatamente as mesmas propriedades. Para mostrar que a relação um para um entre estados mentais e estados neurofisiológicos não seja possível, basta apresentar um estado mental que possa existir em mais de uma relação de estado neurofisiológicos. Por exemplo, estados neurofisiológicos compreendidos aqui como troca de substâncias entre

neurônios possuem um lugar no cérebro, ao contrário de estados mentais que não possuem um lugar no cérebro, isto é, não possuem uma correspondência com o mundo físico. Logo, estados mentais como crenças, desejos e volições não possuem exatamente as mesmas propriedades do que os estados neurofisiológicos. (ALVES, 1999a, p. 48-9)

A segunda contra argumentação se encontra em afirmar que nossas crenças, desejos e volições podem ser comparadas por meio de fenômenos qualitativos – os *qualia*. As dores podem ser intensas ou fracas e uma crença pode ser verdadeira ou falsa. Os teóricos da identidade se defendem dessas acusações admitindo que as leis de Leibniz só se aplicam a objetos que o sejam necessariamente idênticos. (ALVES, 1999a, p. 50)

Vale lembrar que o ponto de vista do materialismo reducionista trás a ideia de que cada estado cerebral está associado a um estado mental. O que se conhece é que estados neurofisiológicos estão no cérebro e que o cérebro possui uma quantidade de neurônios finita. Logo, a quantidade de estados neurofisiológicos, entendidos como relações de neurônios é limitada. Se atividade cerebral realizada por estados neurofisiológicos está associada com um estado mental numa escala um para um, então, o número de estados mentais também é finito. (ALVES, 1999a, p. 50-1)

1.6.1. Smart, estados mentais, sensações corpóreas e sua relação com os estados cerebrais

Suponhamos que um indivíduo possua um estado de dor ou um fenômeno qualitativo – *qualia* – de enxergar uma mancha amarelo-alaranjado na parede. Quando o indivíduo relata esta experiência a outro indivíduo, o que faz com que o ouvinte compreenda a sensação de dor ou a experiência fenomênica de enxergar a mancha? Como ocorre a memória em minha mente ao pensar em uma dor ou uma mancha amarelo-alaranjado que um dia enxerguei na parede? A resposta que Smart (1959) busca evitar ao colocar essas questões e o problema central é que o desenvolvimento da abordagem implique em um dualismo de propriedade e, conseqüentemente, correlacione os estados mentais captados pelas sensações corpóreas a fenômenos irreduzíveis ao mundo físico. O propósito desta exclusão é relativamente simples, se tais propriedades fenomênicas – estados mentais e fenômenos *qualia* – não são captadas de forma objetiva por nossas percepções corpóreas, então, eles devem ser excluídos enquanto conceitos da abordagem. (SMART, 1959, 141-2)

A ciência pode nos fornecer um ponto de vista do cérebro, por meio da biologia, no qual ele pode ser compreendido como um sistema capaz de realizar funções eletroquímicas.

Dessa forma, todas as funções do cérebro são capazes de ser compreendidas, sentimos dores ou realizamos movimentos através do nosso sistema nervoso central, conseguimos distinguir cores por meio de nosso aparato perceptivo que envolve o córtex cerebral, a retina e células foto receptoras que captam ondas luminosas em impulsos eletroquímicos. Mas como explicar o fenômeno da consciência e da mente? Se abrirmos o crânio de um organismo com o intuito de analisar seus órgãos e suas relações estruturais, podemos encontrar toda estrutura relacionada à função de realizar movimentos, sentir dores ou enxergar estado de coisas no mundo, mas não há um órgão ou um conjunto de órgãos nesse sistema responsável pela função da mente e da consciência. (SMART, 1959, p. 142)

Quando realizamos uma descrição objetiva dos estados mentais na estrutura do cérebro encontramos estados cerebrais – sinapses neuronais – que correspondem à realização desses estados mentais em uma escala um para um, mas não encontramos estados cerebrais capazes de reproduzir fenômenos qualitativos ou a subjetividade de um indivíduo em questão, como é o caso do dualismo de propriedade – os estados mentais não estão acima ou sobre a atividade cerebral. Os estados mentais, a consciência e a mente, por sua vez, são conceitos que tem sido deixado fora das discussões fisicalistas como um todo. Nesse sentido, Toda a estrutura cerebral pode ser interpretada como pêndulos numa relação entre percipiente e aquilo que é percebido. Menos as sensações – os estados mentais – derivadas da percepção – porque elas são subjetivas. Cabe lembrar que aquilo que é percebido, o é percebido por meio de ondas eletroquímicas que são captadas por nossos órgãos dos sentidos e essas ondas eletroquímicas, por sua vez, precisam receber os estímulos do estado de coisas externo para continuar sendo percebida enquanto estado mental, como em um pêndulo que sempre vai e volta:

That everything should be explicable in terms of physics (together of course with descriptions of the ways in which the parts are put together-roughly, biology is to physics as radio-engineering is to electromagnetism) except the occurrence of sensations seems to me to be frankly unbelievable. Such sensations would be "nomological danglers," to use Feigl's expression. It is not often realized how odd would be the laws whereby these nomological danglers would dangle. It is sometimes asked, "Why can't there be psychophysical laws which are of a novel sort, just as the laws of electricity and magnetism were novelties from the standpoint of Newtonian mechanics?" (SMART, 1959, p. 142-3)

O problema ao se descrever as sensações corpóreas e as sinapses neuronais é que a estrutura cerebral é constituída por bilhões e bilhões de neurônios, logo, como descrever uma sensação de cheiro e associá-lo com a sua sinapse neuronal correspondente? Além da analogia

figurativa de pêndulo. Um indivíduo é constituído por um aglomerado de partículas eletroquímicas, mas isso não envolve estados mentais – como sensações corpóreas e fenômenos qualitativos. Aquilo que o materialismo admite como verdade é que existem formas de comportamento expressadas por disposições de comportamento – como foi mencionado em **1.5. O behaviorismo filosófico** – para alegar “há uma mancha amarelo-alaranjada na parede” ou “tenho uma dor no cotovelo”. Essas alegações representam, por sua vez, a forma objetiva de identificar os estados de coisas no mundo. Logo, quando alguém infere: “tenho uma dor de cotovelo”, esta pessoa está se referindo a um fenômeno objetivo no mundo físico – o próprio cotovelo – ou quando infere: “estou feliz” é parte de um comportamento sobre a disposição da própria felicidade. (SMART, 1959, p. 143-4)

Quando substituimos o exemplo das alegações de um indivíduo sobre “sentir dor” ou “estar feliz”, do parágrafo anterior, com a teoria behaviorista para a teoria do dualismo de propriedade, este alguém é capaz de afirmar que temos fenômenos qualitativos – *qualia* – ao alegar que “esta feliz” e quando este alguém alega que “sente uma dor” ele faz algo mais do que admitir um comportamento no qual ele já possui uma disposição para comportar-se, esse alguém possui o fenômeno qualitativo de “sofrimento”. Esses fenômenos qualitativos estão correlacionados com as sinapses neuronais em um nível acima ou sobre as sinapses neuronais – como é descrito em **1.3. Dualismo de Propriedade, estados *qualia* e intencionalidade**. (SMART, 1959, p. 144)

No ponto de vista da teoria da identidade os estados mentais correspondentes a ambas as sensações – dor e felicidade – não são disposições de comportamento ou fenômenos qualitativos, estão associados fisicamente a estados cerebrais – sinapses neuronais. Uma memória destes estados mentais é uma descrição de um estado mental que acontece como processo cerebral – que envolve a sinapse da sensação de dor e a sinapse de ativação da memória. E a sensação em si é uma sinapse neuronal:

Remarks on identity. When I say that a sensation is a brain process or that lightning is an electric discharge, I am using "is" in the sense of strict identity. (Just as in the-in this case necessary-proposition "7 is identical with the smallest prime number greater than 5.") When I say that a sensation is a brain process or that lightning is an electric discharge I do not mean just that the sensation is somehow spatially or temporally continuous with the brain process or that the lightning is just spatially or temporally continuous with the discharge. (SMART, 1959, p. 145)

Tanto a sensação quanto a memória não estão em uma relação de epifania com o cérebro ou interação e não possuem causas físicas, como afirma o dualista e elas, também,

não estão associadas sob um ponto de vista lógico, como um pêndulo do estado-dor para o estado-memória-da-dor – a ativação da estrutura cerebral pode acontecer dessa maneira, mas os estados mentais não. Quando nos referimos a memória como um processo cerebral e as sensações como correspondentes a sinapses neuronais, estamos nos referindo que ambas são idênticas e não que elas possuem proximidade lógica. (SMART, 1959, p. 145)

1.6.1.1. A aplicação da teoria da identidade na experiência de perceber

Imagine que um indivíduo acorde pela manhã e olhe pra o céu da janela de seu quarto, ele observa uma esfera brilhante amarelo-alaranjada e a denota como estrela-da-manhã, no dia seguinte, esse mesmo indivíduo acorda ao entardecer e olha para o céu e observa outra esfera brilhante amarelo-alaranjado e a denota de estrela-da-tarde. Mas a identidade de ambas as esferas brilhantes amarelo-alaranjada percebida por esse indivíduo não é a mesma, se podendo afirmar que a estrela-da-manhã e a estrela-da-tarde não são objetivamente o mesmo estado de coisas. (SMART, 1959, p. 146)

Esse indivíduo que observa objetivamente as esferas brilhantes amarelo-alaranjado, observa dois fenômenos objetivos em si, o corpo celeste que ocupa um lugar no espaço e a luz emitida pelos mesmos corpos celestes. No entanto, estas esferas brilhantes amarelo-alaranjada não são de fato estrelas, mas sim dois planetas em específico – marte e vênus – e a ação que a luz do sol e isso implica que o segundo fenômeno é um equívoco, pois planetas não emitem luzes, eles apenas refratem a luz do sol que os atinge e esta refração reflete seu espectro no céu para que observadores normais possam enxerga-los. (SMART, 1959, p. 146-7)

Quando denominamos que um fenômeno observável é público, ele nem sempre é interpretado exclusivamente pelos dados dos sentidos, mas depende do conhecimento prévio dos observadores. Ao relatar este acontecimento, não se relata um processo mental, mas um acontecimento objetivo que pode ser acessível por qualquer outro indivíduo com capacidades normais de perceber o mesmo estado de coisas. Logo, um observador normal é aquele que é capaz, sob circunstâncias normais, de identificar que a esfera brilhante no céu possui uma coloração amarelo-alaranjado:

First of all, let me introduce the concept of a normal percipient. One person is more a normal percipient than another if he can make color discriminations that the other cannot. For example, if A can pick a lettuce leaf out of a heap of cabbage leaves, whereas B cannot though he can pick a lettuce leaf out of a heap of beetroot leaves, then A is more normal than B. (I am assuming that A and B are not given time to distinguish the leaves by

their slight difference in shape, and so forth.) From the concept of "more normal than" it is easy to see how we can introduce the concept of "normal." (SMART, 1959, p. 148-9)

Agora, como é possível identificar propriedades de um objeto que podem ser identificadas por processos cerebrais, se as propriedades fenomênicas não são possuídas por processos cerebrais? O fato é que os processos cerebrais e a experiência de observá-lo em si estão correlacionados em uma escala um para um com as sinapses neuronais, no sentido em que há uma sinapse neuronal que corresponda a experiência de observar amarelo, outra sinapse neuronal que corresponda a experiência de observar laranja, uma terceira sinapse neuronal que corresponda a experiência de observar esferas e uma quarta sinapse neuronal que me lembra que a esfera amarelo-laranja que eu observo não é uma estrela, mas sim um planeta, portanto ela não tem luz própria, mas reflete a luz do sol sobre o céu do planeta terra. Todas essas sinapses neuronais ativadas em conjunto me fazem identificar o objeto observado. (SMART, 1959, p. 150-1)

1.6.2. Teoria da identidade de ocorrências

A versão fraca da teoria da identidade é conhecida como teoria da identidade de ocorrências. Ela tenta fixar os problemas da teoria de identidade de tipos abordados nas páginas anteriores. A diferença entre ambas as teorias é que enquanto a teoria de identidade de tipos afirma que estados mentais possuem estados cerebrais – sinapses neuronais – correspondentes em uma relação um para um, a teoria de identidade de ocorrência associam: “(...) que a cada ocorrência de evento mental, correspondia uma ocorrência de evento cerebral”. (VINCENTINI, 2001, 227) De modo que uma ocorrência é um elemento particular de um determinado objeto. (ALVES, 1999a, p. 52)

A dor, por exemplo, é um tipo de estado mental, cada tipo de dor em particular, como uma dor de cabeça ou uma dor no cotovelo, é um tipo de ocorrência deste estado mental. Dessa forma, o estado mental de dor pode se identificar com vários estados cerebrais simultaneamente, dependendo das circunstâncias da dor em questão. Não há uma relação de um para um, ou seja, um estado mental pode estar correlacionado com diversos estados cerebrais em momentos, situações ou ocasiões distintas, desde que o estado mental possua ocorrências do mesmo tipo. Assim, apenas existe uma margem de probabilidade em que o estado mental de um indivíduo se encontra pela observação de seu estado neurofisiológico correspondente:

For mental state token a can be type identical to b with respect to one theory and to c with respect to another, even though b is not type identical to c on either theory. It makes no more sense to suppose that a is type identical to two nontype identical states than to suppose pain is identical to two nonidentical states. (BLOCK, 1978, p. 276)

Dessa forma, alguém pode ter o estado mental de dor e esse estado mental pode ter o tipo idêntico que corresponda ao estado físico de uma dor de cabeça, por exemplo, e o mesmo estado mental de dor pode também ser atribuído a outro estado físico, como uma dor no cotovelo. O estado mental de dor é o mesmo, agora o estado físico não é uma equivalência de um-para-um, mas sim é um estado correlacionado a dois ou mais tipos diferentes de estados físicos, que pode ser o estado físico de dor de cabeça ou o estado físico de dor no cotovelo. Em outras palavras os estados físicos – as sinapses neuronais – estão correlacionados a uma região correspondente que gera o estado mental da dor e tal região interage com o sistema nervoso central para transmitir o estado mental em questão. (ALVES, 1999a, p. 52)

O maior problema desta teoria é que se estados físicos distintos podem ser identificados com o mesmo estado mental, como explicar que dois estados cerebrais diferentes se transformem em ocorrência de um mesmo tipo de estado mental? Por que e como os estados cerebrais distintos se associam ao mesmo estado mental? (ALVES, 1999a, p. 52-3)

1.7. Materialismo Eliminativo

O materialismo eliminativo ou eliminativismo, ao contrário da teoria da identidade que tem como objetivo reduzir os estados mentais a estados cerebrais em uma escala um-para-um, busca excluir qualquer possibilidade referente a estados mentais, tais como crenças, desejos e volições. Seus teóricos acreditam que essa exclusão pode transformar a psicologia popular em uma área do conhecimento realmente científica:

[...] podemos afirmar que o que sustenta as pretensões dessa corrente de pensamento é a sua convicção sobre a possibilidade de eliminação da nossa linguagem cotidiana (chamada de psicologia popular = folk psychology) utilizada para descrever fenômenos mentais subjetivos. O que se propõe, então, é a substituição desse tipo de linguagem por outro tipo mais alinhado com uma visão científica. (PEREIRA, 2015, p. 45)

Com efeito, eles buscam eliminar os conceitos metafísicos da psicologia popular, o

que torna a compreensão de estados mentais nebulosa por esses conceitos não possuir uma correspondência com o mundo físico. Em seu ponto de vista, é com o desenvolvimento das neurociências e encontrando novos vocabulários para suas descobertas que será possível uma melhor compreensão do cérebro humano. (ALVES, 1999a, p. 54)

Autores, como Paul Churchland (1981), defendem a hipótese de que se a neurociência estiver amplamente desenvolvida não será mais necessário falar mais sobre subjetividade ou estados mentais, isto porque a relação entre estados mentais e cerebrais se revelou infrutífera e sem embasamento empírico. Porque não substituir essa linguagem metafísica sobre a consciência pelo programa de pesquisa da neurociência? O homem será tratado como um ser biológico em que o cérebro é o artefato equivalente ao motor propulsor:

Eliminative materialism is the thesis that our common-sense conception of psychological phenomena constitutes a radically false theory, a theory so fundamentally defective that both the principles and the ontology of that theory will eventually be displaced, rather than smoothly reduced, by completed neuroscience. Our mutual understanding and even our introspection may then be reconstituted within the conceptual framework of completed neuroscience, a theory we may expect to be more powerful by far than the common-sense psychology it displaces, and more substantially integrated within physical science generally. (CHURCHLAND, 1981, p. 67)

Entretanto, eles abrem exceções para fazer algumas reduções mais brandas e preservar alguns elementos referentes aos estados mentais e manter parte da linguagem, se não for possível preservar essa linguagem metafísica, o vocabulário referente a um determinado estado mental deverá ser excluído. (ALVES, 1999a, p. 55) Eles se inspiram no progresso de outras áreas de conhecimento como a biologia ou a física, até o século XIX os físicos acreditavam que o éter era o elemento que preenchia o espaço entre os astros no firmamento, essa concepção era derivada da metafísica, no entanto, as descobertas do início do século XX demonstraram que o termo vazio era mais adequado para denominar o espaço que se situa entre os astros, satélites e os planetas – o exemplo utilizado por Churchland (1981) em *Materialism Eliminative and Propositional Attitudes* é, especificamente, sobre a evolução da física nos séculos XVII e XVIII em uma realidade de pesquisa em que a pseudociência da alquimia imperava. (CHURCHLAND, 1981, p. 78-81)

Essa abordagem possui problemas que parecem ser óbvios, o primeiro deles é com a exclusão dos conceitos de metafísica – estados mentais, tais como desejos, crenças e volições – da psicologia popular, também se exclui a discussão que envolve o progresso na criação de conceitos científicos. Outro problema comum nesta concepção é que os conceitos teóricos são

completamente distintos da realidade, num sentido que a própria linguagem é uma criação artificial para explicar os fenômenos que existem no mundo. (ALVES, 1999a, p. 55-6)

1.7.1. Psicologia popular e atitudes proposicionais

Churchland (1981) considera que a psicologia popular consiste na pesquisa sobre a consciência, estados mentais, fenômenos qualitativos, subjetividade, disposições de comportamento, estímulo, resposta, intencionalidade, dados de entrada, atividade funcional, dados de saída e outros tópicos abordados pela Filosofia da Mente. Logo, qual é a finalidade de discutir sobre o que é a mente, o que são estados mentais ou fenômenos qualitativos – *qualia* –, qual é a relação entre os estados mentais e as crenças, desejos e volições ou o que uma ontologia da subjetividade se esses temas não conseguem ser descritos de uma forma empírica. (CHURCHLAND, 1981, p. 67-8)

Toda essa discussão sobre psicologia popular associará os estados mentais – ou a atividade funcional ou disposição de comportamento, dependendo da abordagem da teoria – como estados intencionais associados a crenças, desejos, intenções, percepções, etc. Todos esses conceitos podem ser transcritos para uma abordagem de senso comum e figurar explicações e predições sobre o comportamento humano como uma forma de compreensão. Esta associação implica que a semântica de nosso vocabulário está associado a entidades linguísticas que agem em segundo plano em nossa mente. É claro que essa associação será feita de forma distinta em cada abordagem, mas de uma forma geral é como se o nosso comportamento fosse justificado por uma plausibilidade lógica. (CHURCHLAND, 1981, p. 68-9)

A ideia geral é que há uma função em específico para cada forma de comportamento associada à um *Background* – a concepção de *Background* será abordada em **3.8. Rede intencional e Background** – e a própria psicologia popular, desta associação surge explicações, compreensões e predições que constituem um comportamento individual. Dessa conjunção entre ambos e a teoria da psicologia popular surge os estados internos ou estados mentais. Por meio dessa conjunção se é possível conhecer a estrutura da mente de qualquer organismo e não é necessário que se analise a própria mente. Logo, qualquer organismo vivo que reproduz um comportamento é capaz de possuir estados mentais e, o mais importante, não se pode generalizar os comportamentos dos indivíduos por meio do seu próprio caso. (CHURCHLAND, 1981, p. 69)

Os julgamentos subjetivos – não no sentido de uma ontologia em primeira pessoa –

não possuem um espaço especial em meio a psicologia. Um julgamento subjetivo consiste, portanto, em adquirir um hábito de estados mentais de alguém e reproduzi-los – como respostas ou *outputs*, dependendo da abordagem – e o processo de reproduzir o hábito faz parte de uma abordagem maior de uma teoria estruturada – seja ela behaviorista, funcionalista, dualista, ou naturalista biológica. Essa resposta está envolta a crenças, desejos, percepções, intenções, entre outros:

On the present view, an introspective judgment is just an instance of an acquired habit of conceptual response to one's internal states, and the integrity of any particular response is always contingent on the integrity of the acquired conceptual framework (theory) in which the response is framed. Accordingly, one's introspective certainty that one's mind is the seat of beliefs and desires may be as badly misplaced as was the classical man's visual certainty that the star-flecked sphere of the heavens turns daily. (CHURCHLAND, 1981, p. 70)

Essas respostas, portanto, são interpretadas como atitudes proposicionais. Estas, por sua vez, são consistem em entidades linguísticas que possuem o propósito de racionalizar um comportamento internalizado pelo hábito. As atitudes proposicionais são parte da estrutura sobre o conceito dos estados mentais em que cada abordagem a utilizará de acordo com conceitualizações específicas. Estas atitudes proposicionais são descritas como entidades linguísticas e demonstram comportamentos como que envolvem intencionalidade, tais como: “x acredita que p”, “x deseja p”, “x teme p”, “x é feliz que p”. Essas sentenças são componentes parciais de um determinado estado intencional (CHURCHLAND, 1981, p. 70)

Finalmente, parte da comunidade de pesquisadores defende o ponto de vista que com essa estrutura teórica a psicologia popular será absorvida pela neurociência e, conseqüentemente, provar em termos empíricos que a mente, a consciência e os estados mentais são irredutíveis aos estados cerebrais – sinapses neuronais – da estrutura cerebral. Essa irredutibilidade para o dualista – como abordamos em **1.3. O Dualismo de Propriedade, estados *qualia* e intencionalidade** – de propriedade consiste em demonstrar que a mente está numa relação de epifania com a estrutura cerebral e para o funcionalista – como abordaremos em **1.8. O Funcionalismo** – consiste em admitir que se a mente é irredutível as suas próprias causas físicas, então, qualquer sistema capaz de possuir uma atividade funcional e realizar outputs sempre que um input é acionado em sua atividade funcional. (CHURCHLAND, 1981, p. 71-2)

1.8. O Funcionalismo

O funcionalismo é uma abordagem da filosofia da mente que surgiu a partir do behaviorismo e da teoria da identidade. Existem vários modelos de funcionalismo e o que todos eles possuem em comum é uma diminuição da importância do cérebro em relação à realização de estados mentais. Para o funcionalista o que realmente define os estados mentais são os conjuntos de relações causais entre: os dados de entrada – estímulos do meio externo sobre o corpo –, outros estados mentais – processamento de informação – e os dados de saída – o comportamento. (ALVES, 1999b, p. 31)

O funcionalista acredita que o cérebro não seja indispensável para que os estados mentais sejam manifestos, mas apenas um meio – um catalisador – para que isto aconteça. O ponto crucial em sua teoria são as funções que o cérebro desempenha que também serão definidas como sua atividade funcional, isto é, o processamento que o cérebro realiza para manifestar estados mentais ao receber um estímulo do meio externo por meio de um dado de entrada. Dessa forma, qualquer sistema físico que possua uma atividade funcional isomórfica ao cérebro é capaz de manifestar estados mentais. (ALVES, 1999b, p. 32-3)

A característica geral para que qualquer sistema físico realize estados mentais é o mesmo possuir uma capacidade de processamento – atividade funcional – análoga ao cérebro humano. O importante é que o sistema físico seja capaz de realizar as mesmas funções que o cérebro realiza ou, nas palavras de Max Rogério Vicentini (2001): “(...) de identificar os estados mentais humanos com a estrutura funcional de um sistema” (VICENTINI, 2001, p. 227). A composição física do sistema não é relevante para a manifestação de estados mentais. Assim, tanto um ser humano quanto um *hardware* de computador pode manifestar estados mentais, desde que o *hardware* possua um *software* similar ao processamento do cérebro. (ALVES, 1999b, p. 32-3)

O elemento essencial para a manifestação de estados mentais são as relações causais entre os dados de entrada e os dados de saída do sistema no qual eles se realizam. Qualquer sistema que possuir uma atividade funcional – processamento – capaz de apresentar as relações causais corretas poderá realizar estados mentais e possuí-los. O cérebro, por sua vez, se torna um meio, um processador capaz de manifestar estados mentais e não é mais um elemento principal para a manifestação de tais estados, isto porque qualquer outro sistema físico que possua a mesma capacidade de processamento também é capaz de manifestar estados mentais:

Functionalists have tended to treat the mental-state terms in a functional

characterization of a mental state quite differently from the input and output terms. Thus in the simplest Turing-machine version of the theory (Putnam, 1967; Block & Fodor, 1972), mental states are identified with the total Turing-machine states, which are themselves implicitly defined by a machine table that explicitly mentions inputs and outputs, described nonmentally. (BLOCK, 1978, p. 263)

No ponto de vista funcionalista, o que importa é o sistema físico conseguir desempenhar funções. (VICENTINI: 2001) Sua composição física, isto é, se o sistema físico é o cérebro ou um *hardware* de computador de última geração, é irrelevante para a manifestação de estados mentais. Se um *hardware* possuir um *software* capaz de simular uma atividade funcional – capacidade de processamento – do cérebro, então temos um sistema físico capaz de manifestar estados mentais. Lembrando que estados mentais nessa concepção sempre ocorrem por relações causais entre os dados de entrada, estados mentais e dados de saída que são realizados no sistema físico. Um sistema físico que conseguir realizar as funções corretas de um estado mental, também será capaz de realizar e possuir aquele estado mental – como o estado mental de ansiedade, por exemplo. Qualquer objeto que conseguir desempenhar certas funções é capaz de manifestar estados mentais e, portanto, possuir uma atividade funcional da mente. (ALVES, 1999b, p. 31-2)

A abordagem funcionalista amplia e promove mudanças no ponto de vista behaviorista. Enquanto o behaviorista defende o ponto de vista que é possível definir estados mentais apenas por meio dos dados de entradas do meio ambiente – estímulos –, disposições de comportamento e saídas de comportamento – resposta. O funcionalista defende o ponto de vista que há uma atividade funcional em que o estado mental em questão está sempre associado em termos causais. (VICENTINI: 2001) Em outras palavras, os estados mentais não tem como elemento ontológico o comportamento, como acredita o behaviorista, os estados mentais estão relacionados com os dados de entrada ao ponto que podem causar o comportamento como também ser causados pelo comportamento:

One characterization of functionalism that is probably vague enough to be accepted by most functionalists is: each type of mental state is a state consisting of a disposition to act in certain ways and to have certain mental states, given certain sensory inputs and certain mental states. So put, functionalism can be seen as a new incarnation of behaviorism. Behaviorism identifies mental states with dispositions to act in certain ways in certain input situations. [...] Functionalism replaces behaviorism's "sensory inputs" with "sensory inputs and mental states"; and functionalism replaces behaviorism's "disposition to act" with "disposition to act and have certain mental states. (BLOCK, 1978, p. 262)

Os filósofos dessa abordagem também acreditam ter solucionado o problema mente-corpo, visto que o cérebro é interpretado como um catalisador pelo qual as informações são processadas por meio dos dados de entrada e os estados mentais se realizam. Neste sentido, qualquer sistema físico pode possuir estados mentais, desde que ele tenha uma estrutura física análoga ao cérebro. (ALVES, 1999b, p. 32)

A mente é caracterizada como um sistema mecânico capaz de processar informações por meio de uma atividade funcional que segue normas lógicas e manipula símbolos. A constituição física desse sistema não é importante, o essencial é sua capacidade em processar funções com a finalidade de manifestar estados mentais. (VICENTINI: 2001) Dessa forma, a manifestação de inteligência para o funcionalista consiste em um processamento adequado de informação. Esse processamento de informação sempre envolverá a análise das relações causais entre dados de entrada, uma atividade funcional e dados de saída de um determinado sistema. A máquina de Turing é um exemplo claro de como a concepção de inteligência é abordada dentro da abordagem funcionalista. (ALVES, 1999b, p. 34)

1.8.1. Aspectos gerais da máquina de Turing

Para melhor compreender os principais aspectos sobre o funcionalismo, será necessário possuir uma noção geral do que é uma Máquina de Turing, mais especificamente, qual é sua definição e como ela funciona. Uma máquina de Turing é uma unidade de processamento que pode ser aplicada a qualquer função mecânica. Essa função mecânica varia desde as mais simples, como uma catraca de um estádio de futebol até funções extremamente complexas como o processamento de informação de uma CPU de computador. (TURING, 1950, p. 436-7)

A concepção geral da máquina de Turing é que ela consiste em uma caixa-preta, isto é, um transdutor finito (estado inicial $S^1 \dots S_n$; dados de entrada $I^1 \dots I_m$ e realizam $O^1 \dots O_p$ dados saída) capaz de realizar estados de processamento através de uma configuração padrão em uma fita. Os estados de processamento constituem uma série de eventos e condições específicas que a máquina deverá realizar. Dessa forma, se a máquina está no estado S e recebe o dado de entrada I , isto emite o dado de saída O_k e após ela processar esta informação, a fita com a configuração padrão retorna ao estado inicial S^1 :

Para os funcionalistas, a mente é considerada uma caixa-preta, sendo abordada apenas em termos das entradas informacionais ou *inputs* e da

atividade funcional que os converte em informações de saída ou *output*. (VICENTINI, 2001, p. 227)

Como abordado anteriormente, na concepção funcionalista qualquer artefato capaz de processar informação por meio de dados de entrada – *inputs* – e dados de saída – *outputs* – é capaz de possuir inteligência e, portanto, simular as características do cérebro. No caso das máquinas, essa inteligência é caracterizada por meio da atividade funcional, quanto mais complexo é a configuração padrão da atividade funcional, tão mais complexa é sua capacidade de inteligência. (BLOCK, 1978, 266-7)

A capacidade de inteligência de uma máquina de Turing é definida através de sua capacidade de computar funções recursivas e controlar os seus dados de entrada de forma adequada. Na configuração padrão expressa na fita, os dados de saída são considerados como dois componentes. Portanto, um símbolo – S^1 – é impresso em uma fita, a fita se move até o estado de processamento que corresponderá ao dado de entrada – I. A fita deve se mover tanto na horizontal quanto na vertical, em formato de cruz. A potência de uma máquina de Turing em relação à sua capacidade computacional, neste contexto, é representada pelo tamanho da fita em questão:

Machine functionalists generally consider the machine in question as a probabilistic automaton—a machine whose table specifies conditionals of the following form: if the machine is in S_a and receives I_b , it has a probability p_1 of emitting O_1 ; p_2 of emitting O_2 ... P_k of emitting O_k ; r_1 of going into S_1 ; r_2 of going into S_2 ... r_n of going into S_n . (BLOCK, 1978, p. 267)

Vamos utilizar uma exemplificação simples para tornar mais sólido a abstração mental que corresponde à configuração dos estados de processamento na fita. Vamos supor uma catraca de um estádio de futebol. Uma vez que a catraca está parada ela permanece em S_a , quando algum torcedor resolve inserir um bilhete de entrada para assistir a partida, automaticamente a catraca é condicionada ao estado de processamento que corresponderá ao dado de entrada I. O torcedor, por sua vez passará pela catraca que acionará o estado de processamento correspondente a S^1 que, por sua vez gera o dado de saída O_k de acionar a catraca e, ao finalizar a ação do dado de saída O_k – passar pela catraca – a catraca acionará o estado de processamento S^2 e retornará a configuração inicial S_a . Em um modelo mais ilustrativo deste exemplo da **Tabela 1.1**:

Tabela 1.1 – Exemplo dos estados de processamento de uma catraca

S_a	I	S^1	S^2
Catraca em repouso	Entrada do bilhete	Aciona a catraca O_k	Retorna a condição de S_a
Atividade funcional			

Fonte: autoria própria.

Para o funcionalista a inteligência é equivalente aos estados de processamento, se alguma espécie de artefato é capaz de possuir estados de processamento, então, ele possui estados mentais. Sua inteligência varia de acordo com a potência de sua capacidade. Isto implica em admitir que uma catraca de estádio de futebol possua a inteligência de dois estados mentais, respectivamente, o estado mental de “catraca em repouso” e o estado mental de “acionar a catraca”. Uma CPU de computador, que tem uma atividade funcional infinitamente superior à uma catraca, por sua vez, possui tantos estados mentais quanto as possibilidade de seus estados de processamento. (TURING, 1950, p. 437)

Quando mencionamos o termo inteligência aqui não nos referimos a intencionalidade de uma maneira geral, mas sim a cognição. Em hipótese alguma S^1 implica em intenção de acionar a catraca e S^2 implica em intenção da catraca em repouso, mas em condições de possibilidade, essas condições de possibilidade são realizadas ou não de acordo com o dado de entrada I que acionará a sua atividade funcional. É claro que, quando nos referimos a sistemas de processamento complexos, como inteligências artificiais, a quantidade de estímulos I^n e a sua atividade funcional possuirá tantas variáveis quanto for sua complexidade.

1.8.1.1. O teste de Turing e o jogo da imitação

O pesquisador Alan Turing persegue o objetivo de demonstrar se as máquinas são ou não capazes de pensar. Devido a isto, ele desenvolveu um problema que ele mesmo denominou de o jogo da imitação e também é conhecido como a máquina de Turing. O problema é dividido em duas partes, a primeira parte consiste em um jogo, que é jogado por três pessoas: (a) um homem, (b) uma mulher e (c) um interrogador ou interrogadora. A segunda parte do jogo se substitui a (a) o homem por uma máquina. O objetivo central do jogo está no (c) interrogador formular perguntas que serão respondidas pelos participantes (a)

e (b) até que ele descubra qual jogador é (a) o homem e qual jogador é (b) a mulher – ou qual jogador é (b) a mulher e qual jogador é (a) a máquina, no segundo caso em que há uma demonstração onde se cogita a possibilidade se é possível que as máquinas sejam capazes de pensar. (TURING, 1950, p. 433-4)

Todos os participantes do jogo estão – tanto na primeira quanto na segunda parte – estão em quartos isolados uns dos outros à medida que (c) o interrogador não mantém contato visual com as duas outras partes (a) e (b). Para que seja possível a comunicação entre todos os participantes, eles utilizam uma máquina de Turing na qual eles se comunicam por meio de um teclado e cartões impressos com as perguntas e respostas que vão para o outro quarto. O papel do (c) interrogador, como expresso acima, é formular perguntas para descobrir qual participante é qual. O objetivo do (a) – seja na etapa em que (a) é um homem ou na etapa em que (a) é uma máquina – é tentar enganar (c) o interrogador, enquanto o objetivo de (b) a mulher é tentar ajudar (c) o interrogador:

The new form of the problem can be described in terms of a game which we call the 'imitation game.' It is played with three people, a man (A), a woman (B), and an interrogator (C) who may be of either sex. The interrogator stays in a room apart from the other two. The object of the game for the interrogator is to determine which of the other two is the man and which is the woman. He knows them by labels X and Y, and at the end of the game he says either "X is A and Y is B" or "X is B and Y is A." The interrogator is allowed to put questions to A and B thus:

C: Will X please tell me the length of his or her hair?

Now suppose X is actually A, then A must answer. It is A's object in the game to try and cause C to make the wrong identification. His answer might therefore be:

"My hair is shingled, and the longest strands are about nine inches long."

(TURING, 1950, p. 433-4)

O objetivo central do problema do jogo da imitação ou teste de Turing, como mencionado anteriormente, é testar a capacidade de inteligência de (a) o homem ou a máquina. Lembrando que quando falamos de inteligência aqui não estamos nos referindo à subjetividade ou intencionalidade no geral, mas sim a cognição ou, no ponto de vista do funcionalista, a capacidade de armazenamento de informação. O problema é denominado jogo da imitação porque o objetivo da segunda parte do jogo consiste em (a) a máquina substituir o homem e imitar o seu comportamento. Se (a) a máquina conseguir replicar o seu comportamento ao ponto de convencer o homem no jogo de perguntas e respostas, utilizando a sua capacidade de armazenamento para responder as perguntas, então, ela possui capacidade de inteligência:

Podemos dizer que para esses autores uma máquina poderá ser considerada um ser pensante se, numa situação específica, desempenhar adequadamente o comportamento que se esperaria de um ser humano normal naquela mesma situação. (VICENTINI, 2001, p. 227)

É importante ressaltar aqui que as máquinas de Turing são intencionadas pelos indivíduos que as operam. Os indivíduos que as operam possuem livros de regras fixas sobre a forma correta de como se operar os mecanismos das máquinas. A capacidade de inteligência de uma máquina é dividida em (i) armazenamento, (ii) unidade executiva e (iii) controle. Sem os indivíduos que intencionam suas ações elas não são capazes de desempenhar sua capacidade de inteligência. (TURING, 1950, p. 435)

O (i) armazenamento é o que corresponde ao armazenamento de dados, na época em que o texto foi redigido ele é análogo ao armazenamento de calculadoras e calculadoras científicas. A (ii) unidade executiva corresponde ao processamento de informação, são as operações individuais que envolvem o cálculo. Essas operações individuais que ocorrem na (ii) unidade executiva são como um livro de regras, ou seja, elas variam de acordo com a funcionalidade da máquina em questão. Dessa forma, uma calculadora científica terá uma configuração de operações individuais e uma catraca de estádio de futebol terá outra configuração. A informação do armazenamento é fragmentada em blocos menores e, para cada bloco, são atribuídos números para parte desse armazenamento onde estão vários blocos de informação armazenados. Essa informação não necessariamente poderá ser armazenada em algum idioma, ela pode ser decodificada por números. O (iii) controle irá captar as instruções a serem obedecidas na ordem de posições em que os blocos de informação estão armazenados. (TURING, 1950, p. 436-7)

1.8.2. Psicofuncionalismo e a equação de Ramsey

O psicofuncionalismo é uma sub-abordagem do funcionalismo que busca associar a sentença de Ramsey a uma teoria psicológica. Em linhas gerais, os estados mentais de uma teoria psicológica podem ser descritos em termos da equação de Ramsey. Os estados mentais são definidos como estados funcionais que são realizados por meio de atividade funcional que decodifica as sentenças de Ramsey correspondentes aos respectivos estados mentais. Portanto, se um indivíduo possui um estado mental de dor haverá uma função de Ramsey correlativa de dor na teoria psicológica. A principal diferença entre o funcionalismo e o psicofuncionalismo

é que enquanto o funcionalismo faz uma análise e afirma que para sistemas computacionais sejam inteligentes eles devem, necessariamente possuir dados de entrada, uma atividade funcional e dados de saída, o psicofuncionalismo admitirá que existem sinais neuronais correspondentes para os dados de entrada e os dados de saída e a estrutura cerebral corresponde a um sistema computacional que desempenha uma atividade funcional. Logo, se houver uma equação que transponha os estados mentais para a linguagem de programação, há a possibilidade de simularmos o comportamento humano em robôs e por meio da Inteligência Artificial. (BLOCK, 1978, p. 268-9)

Uma “função correlativa de Ramsey” tem variadas formas que descrevem modos psicológicos diferentes – um para dor, um para temor, um para felicidade e entre outros. Sua forma aspectual pura – sem o seu modo psicológico correspondente – consiste em: $T(p, S^1 \dots S_n, I^1 \dots I^k, O^1 \dots O_m)$. Neste sentido, T corresponde ao modo psicológico – não no sentido de modo intencional, como veremos no capítulo 3. **Intencionalidade Rede e Background** – que analisará a variável mental representado por S. A condição psicológica em que o sistema se encontra é representada por p na função. A ideia central é sempre reformular T para analisar a variável mental correspondente, portanto, se S representa “estar com fome”, então T desenvolve um modo psicológico de anorexia, se S representa “*stress* por acúmulo de trabalho”, T desenvolve uma modo psicológico de *burnout*, e assim por diante. I representa a atividade funcional desempenhada pelo sistema – ou cérebro no caso de organismos vivos – ao processar os estados mentais S e, por sua vez, O representa os dados de saída que foram processados pela atividade funcional de I de acordo com variáveis mentais S. Lembrando que variáveis mentais são análogos a estados mentais para essa sub-abordagem:

[...] where p designates an ideal or representative person; $S^1 \dots S_n$ are terms for mental states, $I^1 \dots I_k$ for inputs, and $O^1 \dots O_m$ for outputs. T may contain generalizations such as p's being in such and such states and receiving such and such inputs causes p's emitting such and such outputs and going into such and such states. (BLOCK, 1978, p. 269-70)

A ideia central é substituir S por variáveis mentais que possuam quantificadores existenciais em cada variável - como estar ansioso, ter fome, estar angustiado. Logo, estas variáveis mentais podem ser formuladas como uma propriedade de operação abstrata e tal operação forma uma expressão que pode ser identificada como “x tal que x é F”, substituindo a linguagem forma, “estar com fome é tal que estar com fome é ser anorético”. Temos também a expressão que representa o estado de consciência em p na expressão, sendo ela: λyFx . Logo, se substituirmos S por x e p por y utilizarmos a função correlativa de Ramsey:

$\lambda y Fx [T(y, x^1 \dots x_n, I^1 \dots I^k, O^1 \dots O_m) \& y \text{ está em } x_j]$, com o objetivo de representar o exemplo com um enunciado. Teremos, então: (λy) estar em anorexia e a (Fx) função de fome correspondem na [(T) psicologia popular ((y) possuir anorexia, (x^1) variável mental de estar com fome ... (x_n) estado mental de não comer, (I^1) atividade funcional de afirmar a variável de não comer ... (I^k) atividade funcional de correlacionar não comer como algo positivo, (O^1) resposta de emagrecimento anoréxico ... resposta de queda de cabelo (O_m)) & (y) anorexia é a (x_j) soma dos estados mentais]. É claro que essas expressões lógicas se tornam demasiadamente complexas, o que buscamos não evidenciar para que a explicação não se torne confusa. No caso de organismos vivos o S mencionado na teoria representa estados mentais ao invés de variáveis mentais e se substitui λ por δ na função. (BLOCK, 1978, p. 270)

1.8.2.1. Equivalência funcional para organismos vivos e sistemas

Uma equivalência funcional implica em realizar uma associação de simbiose entre organismos vivos e sistemas capazes de processar informação por meio de atividade funcional. Nesse ponto de vista, cada sistema – podendo ser máquinas ou organismos vivos – possui funções equivalentes às suas variáveis mentais correspondentes. Para que essa equivalência funcional seja possível, é necessário relativizar os conceitos da abordagem do funcionalismo e associá-los com estados mentais correspondentes. Logo, os caracteres representados na “função correlativa de Ramsey” são equivalentes aos dados de entrada, processamento de informação, atividade funcional e dados de saída em uma associação com máquinas e a sinapses neuronais, estrutura cerebral, capacidade cognitiva e respostas comportamentais em uma associação para organismos vivos. (BLOCK, 1978, p. 271-2)

A distinção entre funcionalismo e psicofuncionalismo acontece por duas razões: o primeiro associa a função correlativa de Ramsey com a psicologia popular e interpreta dados de entrada, processamento de informação, atividade funcional e dados de saída de uma forma simplista enquanto o segundo se associa a mesma equação com a teoria científica psicológica e interpreta os mesmos conceitos da abordagem com o objetivo de desenvolver um esquema conceitual teórico sobre como acontece a relação causal entre estados mentais, experiências perceptivas e ações deliberativas dentro de organismos vivos e máquinas, para isso o psicofuncionalista desenvolve *softwares* com o objetivo de simular tais relações causais:

[...] Psychofunctionalism and Functionalism are theory relative. That is, we are told not what pain *is*, but, rather, what pain is *with respect to this or that*

theory. But Psychofunctionalism can be defined as the doctrine that mental states are constituted by causal relations among whatever psychological events, states, processes, and other entities—as well as inputs and outputs—actually obtain in us in whatever ways those entities are actually causally related to one another. Therefore, if current theories of psychological processes are correct in adverting to storage mechanisms, list searchers, item comparators, and so forth, Psychofunctionalism will identify mental states with causal structures that involve storage, comparing, and searching processes as well as inputs, outputs, and other mental states. (BLOCK, 1978, p. 274)

Para se realizar uma equivalência funcional não é necessário que aconteça uma relativização da teoria, neste ponto podemos distinguir a Inteligência Artificial Fraca da Inteligência Artificial Forte. Na concepção da Inteligência Artificial Fraca as descrições de dados de entrada, processamento de informação, atividade funcional e dados de saída são comportamentalmente equivalentes se, e somente se, eles possuem o mesmo dado de entrada para qualquer dado de saída. Se x e y são fracamente equivalentes, então a simulação da função correlativa de Ramsey é fraca. Na concepção da Inteligência Artificial Forte, x e y são correspondentes para uma ramificação da ciência se, e somente se, ambos são fracamente equivalentes e a ramificação da ciência domina os processos que intermediam os dados de entrada e dados de saída para um mesmo processo. Se x e y são fortemente equivalentes, então a simulação da função correlativa de Ramsey é forte. (BLOCK, 1978, p. 274) Ou, nas palavras de Gustavo Coelho de Oliveira (2020):

[...] IA Forte é a tese de que, para a cognição ou estados mentais em mentes digitais, bastaria a implementação dos algoritmos corretos ou, em outras palavras, para se estabelecer o pensamento, seria necessário apenas o programa apropriado, por si mesmo, rodando em um hardware adequado. Por outro lado, IA Fraca é a concepção de que os modelos computacionais podem contribuir na compreensão do intelecto humano através da simulação, e não da efetivação propriamente dita da mente. (OLIVEIRA, 2020, p. 6)

Uma equivalência funcional não é uma teoria relativa evidente. Para realizarmos uma equivalência funcional é necessário que ambos os sistemas sejam equivalentes, não possuam dados de saída comuns e compartilhem a mesma sequência de dados de entrada e não apenas que eles compartilhem o aspecto de possuir transdutores em uma caixa preta. O funcionalista defende o ponto de vista de que apenas estados mentais conscientes podem implicar em equivalência funcionais e o psicofuncionalista defende o ponto de vista de que as mesmas relações causais podem ser realizadas em estados mentais inconscientes. (BLOCK, 1978, p. 275)

1.8.3. Cabeças de homúnculo invadem a população chinesa?

O argumento dos robôs cabeça de homúnculo e da população chinesa, de Ned Block (1976), demonstram como é possível simular estados mentais e a consciência em sistemas que faltam à consciência. Ambos os argumentos utilizam como o objetivo a máquina de Turing e tem como objetivo correlacionar os estados de processamento com estados mentais em uma relação um para um e as sinapses neuronais como correspondentes aos dados de entrada e dados de saída do sistema neural:

Um experimento de pensamento clássico para argumentar que há dimensões do mental, como a consciência, que o funcionalismo não consegue capturar, é o da ‘população da China’. Sem entrar nos detalhes a respeito do modo como esse sistema é concebido, a conclusão do argumento apoia-se no fato de que não atribuiríamos mentalidade a esse sistema mesmo que satisfaça rigorosamente as condições impostas pelo funcionalista. O experimento reforça a nossa intuição de que por mais que dois sistemas possam ser similares em sua organização funcional, um deles pode ter e o outro não ter experiência fenomênica, não ter consciência. (ABRANTES, 2005, p. 230)

A primeira versão do argumento, tendo como exemplo metafórico a construção de um robô cabeça de homúnculo, este robô possui aspectos físicos análogos ao corpo humano, mas sua fisiologia interna é completamente distinta das nossas, composta por outros elementos – como XYZ. Os elementos correspondentes aos neurônios deste robô são conectados por um banco de luzes de sua cabeça, que é oca. Nesta região há uma estrutura de botões configurada de tal maneira que há uma função muito simples que dispara os dados de saída. Há um pequeno grupo de homenzinhos que habitam essa cabeça oca e disparam as funções dessa configuração de botões. Em uma das paredes, onde está a estrutura de botões, há um quadro de avisos, algo como um livro de regras, explicando como disparar corretamente as funções na configuração de botões. Nesse quadro de avisos há cartões-estado – equivalentes aos estados mentais – que possuem símbolos que designam estados específicos na configuração de botões. (BLOCK, 1976, p. 277-8)

Imaginemos que neste quadro de avisos há um cartão com um símbolo “G” impresso nele. O banco de luzes dispara um alerta I para os homenzinhos que estão em repouso S_a , ativarem as funções da estrutura de botões. Imaginemos que o banco de luzes represente “G”, quando o homenzinho lê o cartão com o símbolo “G”, o banco de luzes ativa uma luz I que circunda o homenzinho, ele, então, pressiona automaticamente o botão S^1 correspondente na

estrutura de botões e altera o estado do cartão S^2 para o símbolo “M”. Nesta analogia em relação à máquina de Turing, o dado de entrada I corresponde ao ato do homenzinho ler o cartão com o símbolo “G”, a ativação do banco de luzes sobre o homenzinho corresponde ao estado S^1 , essa ativação dispara o próximo estado de S^2 que corresponde ao dado de saída O_k de pressionar o botão para modificar o estado do símbolo do cartão para “M”, então, há o momento S^3 em que o homenzinho volta ao estado de repouso em S_a . A duração do momento entre a S^1 ativação do banco de luzes sobre o homenzinho, S^2 sua resposta de pressionar o botão para modificar o símbolo do cartão e S^3 sua volta ao repouso representam a atividade funcional inerente à máquina de Turing:

On one wall is a bulletin board on which is posted a state card, i.e., a card that bears a symbol designating one of the states specified in the machine table. Here is what the little men do: Suppose the posted card has a 'G' on it. This alerts the little men who implement G squares-'G-men' they call themselves. Suppose the light representing input I_{17} goes on. One of the G-men has the following as his sole task: when the card reads 'G' and the I_{17} light goes on, he presses output button O_{191} and changes the state card to 'M'. (BLOCK, 1978, p. 278)

A questão expressa nesta parte do argumento é: quantos destes homenzinhos são necessários para simular as relações de sinapses neuronais? É provável que um bilhão destes, tendo em vista que há aproximadamente um milhão de neurônios no cérebro. O que nos leva ao número de pessoas que habitam a china, o próximo estágio deste argumento. A ideia central desta parte do argumento está em transformar a região da china numa máquina de Turing. (BLOCK, 1976, p. 278)

Nós substituímos o corpo artificial, cabeça oca e os homenzinhos que nela habitam – que mencionamos no exemplo do robô cabeça de homúnculo – pela região da china e a população chinesa e o banco de luzes por transmissores de rádio que conectam os caminhos entre a população. Substituímos também o quadro de avisos com cartões com símbolos impressos por inúmeros satélites que distribuem informações para toda a população chinesa. Imaginemos agora que todo o conjunto de elementos correspondesse a um sistema integrado. Desta forma os dados de entrada I correspondem aos rádio-transmissores que conectam a população chinesa, a informação que é transmitida via satélite para a região da china corresponde ao estado de processamento S^1 ; o que quer que aconteça na região terá equivalência do estado de processamento S^2 e ao dado de saída O_k e após o dado de saída acontecer S^3 o sistema integrado volta ao estado de repouso S_a . Vale lembrar que qualquer sistema que possua dados de entrada, estados de processamento e dados de saída pode simular

funções cerebrais:

Remember that a machine table specifies a set of conditionals of the form: if the machine is in S_i and receives input I_j , it emits output O_k and goes into S_1 . Any system that has a set of inputs, outputs, and states related in the way described realizes that machine table, even if it exists for only an instant. For the hour the Chinese system is "on," it *does* have a set of inputs, outputs, and states of which such conditionals are true. Whatever the initial state, the system will respond in whatever way the machine table directs. (BLOCK, 1978, p.279)

Pode ocorrer que existam fatores externos capazes de interromper a informação via satélite, ou catástrofes naturais tais como enchentes ou terremotos poderiam ocasionar em um mau funcionamento nos receptores dos sinais via satélite ou, ainda, bombas ou outros desastres artificiais poderiam ser produzidos nos computadores que captam as ondas via satélite. Mas o sistema também é constituído por pessoas e uma estrutura artificial – no caso da população chinesa a estrutura é composta por cidades – que podem as funções longe das eventuais adversidades mencionadas acima. Pode também ocorrer das adversidades ocorrer em várias regiões da estrutura artificial simultaneamente, o que comprometeria a atividade neuronal dos órgãos do sentido do corpo artificial como um todo. (BLOCK, 1976, p. 279)

Finalmente, em ambos os casos, tanto no argumento dos robôs cabeça de homúnculo quanto no argumento da população chinesa o que temos em comum são formas de elaborar artefatos capazes de simular a mente humana e os estados mentais da consciência. No primeiro caso, temos um corpo artificial e uma cabeça oca onde estão instalados uma estrutura de botões configurados que comandam o corpo artificial e um banco de luzes. Nessa cabeça oca habitam homenzinhos que comandam a estrutura de botões e seguem regras previstas num quadro de avisos e um banco de luzes. No segundo caso, temos a população chinesa representando sinapses neuronais, a região da china representando um corpo artificial e ondas de informação que são transmitidas via satélite representando os neurônios. Por mais que ambos os sistemas simulem a atividade funcional de estados mentais, ambos os sistemas são incapazes de possuir fenômenos qualitativos, isto é, possuir consciência. (BLOCK, 1976, p. 280)

1.9. Panpsiquismo, naturalismo dualista ou funcionalismo não-redutível

O panpsiquismo tem como objetivo unir as abordagens do dualismo de propriedade e funcionalismo, promovendo assim, a concepção do naturalismo dualista. Tal concepção

defende o ponto de vista de que as propriedades neurofisiológicas não desempenham um papel causal na produção da consciência. Para isso ele promove uma argumentação que envolve a existência de fenômenos qualitativos – *qualias* – evanescentes e dançantes com o propósito de demonstrar uma impossibilidade de haver uma interação entre a atividade funcional e a consciência. Os fenômenos qualitativos – *qualia* – são caracterizados como princípios invariáveis, no sentido de que eles não se alteram como os estados mentais podem o ser. Se essa interação fosse possível, também o seria imaginar o evanescimento – *qualias* evanescentes – de um sistema mesmo que ainda o sistema continuasse realizando suas funções. Dessa forma, os estados conscientes poderiam ser imaginados independentemente do comportamento de um sistema. (SEARLE, 1998, p. 161-8)

A concepção de atividade funcional de Chalmers (1996) faz uma junção entre o processamento de informação e função mental de tal forma que qualquer sistema é capaz de realizar funções mentais. (SEARLE, 1998, p. 176) Sistemas físicos, como computadores, possuem atividade funcional em vários níveis, de forma análoga, ambos os hemisférios do cérebro desempenham uma atividade funcional equivalente ao processamento de informação. A organização funcional – ou, melhor dizendo, a cognição – é quem determina as capacidades comportamentais de um sistema. (CHALMERS, 1996, p. 248-9)

Para elucidar sua argumentação Chalmers (1996) utiliza, metaforicamente, o exemplo de um cérebro que tem seus neurônios substituídos por chips de silício e, em seguida, de um clone que possui os mesmos estados mentais que o indivíduo que é clonado e possui um cérebro constituído por silício. O propósito dos exemplos consiste em indagar se é possível que, no primeiro caso, o chip de silício seja capaz de interagir com as sinapses neuronais por meio de reações eletroquímicas e, no segundo caso, se a estrutura de silício seja capaz de realizar estados mentais, comportamento e fenômenos qualitativos como as que o cérebro humano realiza: “Even if our neurons were replaced with silicon chips, then as long as these chips had states with the same pattern of causal interactions as we find in the neurons, the system would produce the same behavior.” (CHALMERS, 1995, p. 248)

O objetivo de Chalmers (1996) desenvolver o argumento dos fenômenos qualitativos – *qualia* – evanescentes e dançantes consiste em contra argumentar, respectivamente, os *qualia* ausentes e invertidos. Os *qualia* ausentes, na abordagem de Chalmers (1995), correspondem ao argumento da população chinesa de Ned Block(1976), tal como foi expresso no seguimento anterior **1.8.3. Cabeças de homúnculo invadem a população chinesa?** Em sua concepção os homúnculos na cabeça oca correspondem aos *qualia* ausentes. Os *qualia* invertidos correspondem em possuir uma mudança no aparato perceptivo de tal forma que

captamos as experiências perceptivas de uma forma não usual, onde, por exemplo, as pessoas comuns tem uma experiência perceptiva de vermelho, o indivíduo que possui *qualias* invertidos tem uma experiência perceptiva de verde – o argumento dos *qualia* invertidos é quase o mesmo no final do seguimento **1.3.3. A intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais**. (CHALMERS, 1996, p. 249-50)

1.9.1. *Qualia* ausentes e invertidos ou fenômenos qualitativos ausentes e invertidos

A ideia geral da concepção dos *qualia* ausentes consiste em demonstrar se é possível que um sistema possua estados mentais sem que este possua experiências conscientes. Se um sistema possuir a estrutura adequada e a atividade funcional capaz de realizar processamento de informação, então ele consegue desempenhar o comportamento adequado, não necessitando assim de estados conscientes ou fenômenos qualitativos para realizar aquele comportamento. Como foi mencionado no seguimento anterior, qualquer sistema é capaz de processar os dados de entrada em uma atividade funcional e gerar o comportamento adequado para aquele dado de entrada. (CHALMERS, 1996, p. 250-1)

A possibilidade dos *qualia* ausentes é demonstrada de duas formas, primeiro na narrativa metafórica de Block (1976) em que homenzinhos realizam a mesma função que neurônios em uma cabeça-oca de um robô de tal forma que controlam o seu comportamento por meio de uma configuração de botões e recebem comandos para realizar as ações do robô através de um painel de luzes que ilumina um quadro de avisos com as informações necessárias para ativar a configuração de botões. A segunda forma dessa demonstração é uma discussão sobre a visão às cegas – como será abordado em **3.4.2. Experiência perceptiva como eventos mentais conscientes e apresentação do estado de coisas do mundo** – em que pacientes com uma lesão no córtex cerebral em que os impossibilita de enxergar ainda assim conseguem possuir percepções visuais através de outras regiões do cérebro. Segundo o exemplo da visão às cegas, uma percepção visual não é determinada pelo estímulo perceptivo da experiência visual, o que torna a existência de *qualia* ausentes uma possibilidade de um princípio invariável da percepção visual onde não há experiência visual promovida pelo estímulo perceptivo. (CHALMERS, 1996, p. 252-3)

Imagine um clone que possui uma estrutura de silício ao invés do cérebro de tal forma que essa estrutura seja funcionalmente isomórfica ao cérebro. Será que esse clone é capaz ter experiências perceptivas invertidas derivadas de seus *qualia* invertidos? Lembrando que a ideia de um *qualia* invertido é ter uma experiência perceptiva avessa da que outro organismo

tem, logo, onde um organismo tem uma experiência de vermelho, o clone com *qualia* invertidos terá uma experiência de azul, por exemplo:

Even those who consider themselves materialists have often supposed that functional isomorphs might have different conscious experiences. For example, it is often thought naturally possible that a functional isomorph of me with different physical makeup might have blue experiences where I have red experiences, or something similar. This is the hypothesis of inverted qualia. If it is true, then while the presence of conscious experience might depend only on functional organization, the nature of experiences would depend on physiological makeup, or some other nonfunctional factor. (CHALMERS, 1996, p. 264)

A ideia central da argumentação dos *qualia* invertidos, como já mencionamos nos parágrafos anteriores, consiste em demonstrar que dois organismos podem captar a experiências perceptivas diferentes de um mesmo estímulo sensorial, logo onde um organismo tem a experiência de vermelho o outro organismo pode ter a experiência de azul, mas o estímulo sensorial é o mesmo em ambos os casos. O argumento é dividido em duas partes, a primeira parte admite que fato do aparato perceptivo possuir *qualias* invertidos faz com que o organismo tenha uma experiência diferente da um segundo organismo sob o estímulo perceptivo de um mesmo objeto, a segunda parte supõe a existência de uma Terra gêmea que possui espectros perceptivos invertidos do nosso planeta Terra, desse modo, onde o céu da Terra gêmea promove a experiência perceptiva de amarelo enquanto que o céu do planeta Terra promove a experiência de azul. (CHALMERS, 1996, p. 264-6)

Podemos concluir que os estímulos perceptivos geradores das experiências perceptivas de ambos os casos não promovem as mesmas experiências perceptivas, mas os *qualia* – fenômenos qualitativos – responsáveis por promover a experiência perceptiva não se alteram durante a experiência perceptiva em si. Logo, os *qualias* possuem um princípio invariável em relação ao ato de perceber em si, eles são características intrínsecas ao aparato perceptivo, enquanto que o estado mental gerado pelo ato de perceber é diferente em relação a cada organismo – abordaremos esse tema, especificamente, em **3.4.2.2. A interferência do ambiente externo na apresentação da experiência visual.**

1.9.1.1. *Qualias* evanescentes ou fenômenos qualitativos evanescentes

O argumento dos *qualia* evanescentes tem como objetivo contra argumentar o argumento dos *qualia* ausentes. Para isso, Chalmers (1996) utiliza o exemplo hipotético da

substituição dos neurônios de um cérebro por chips de silício são programados para realizar os mesmos estados internos que um neurônio o tem. Lembrando que quando nos referimos a estados internos, estamos nos referindo a possuir estados mentais, estados conscientes, ter fenômenos qualitativos, entre outros. Se essa substituição de neurônios por chips de silício for correta, o chip de silício será capaz de realizar as mesmas funções que o neurônio do qual ele fará a substituição – como foi abordado em **1.7. O Funcionalismo**, a estrutura para se ter estados internos não importa, o que importa é a estrutura conseguir realizar as funções necessárias para produzi-los:

[...] We can imagine, for instance, replacing a certain number of my neurons by silicone chips. In the first such case, only a single neuron is replaced. Its replacement is a silicon chip that performs precisely the same local function as the neuron. Where the neuron is connected to other neurons, the chip is connected to the same neurons. Where the state of the neuron is sensitive to electrical inputs and chemical signals, the silicon chip is sensitive to the same. We might imagine that it comes equipped with tiny transducers that take in electrical signals and chemical ions, relaying a digital signal to the rest of the chip. Where the neuron produces electrical and chemical outputs, the chip does the same (we can imagine it equipped with tiny effectors that produce electrical and chemical outputs depending on the internal state of the chip). Importantly, the internal states of the chip are such that the input/output function of the chip is precisely the same as that of the neuron. (CHALMERS, 1996, p. 254)

A substituição de neurônios por chips de silício é realizada até o momento em que todos os neurônios são substituídos por chips de silício que desempenham o mesmo papel que os neurônios o fazem. Os chips de silício não possuem os mecanismos bioquímicos essenciais para realizar as sinapses neuronais do cérebro. Mas essa substituição fará com que essa estrutura isomórfica ao cérebro realizará os mesmos estados internos do que o cérebro e, conseqüentemente, proporcionará as mesmas disposições de comportamento. Por um lado, o espectro dessa substituição manterá as características da ontologia subjetiva e, por outro lado, será essencialmente uma cópia de um robô. No sentido de que, sempre que o indivíduo que teve os neurônios substituídos por chips de silício tem experiências subjetivas – como a lembrança do dia em que ele assistiu uma partida de futebol –, a parte do chip de silício responsável por essas experiências processará a mesma informação, mas não experienciará a estado subjetivo por completo. (CHALMERS, 1996, p. 255)

A questão colocada neste exemplo é se a consciência do indivíduo do qual se substituiu os neurônios por chips de silício desaparecerá por completo ou em algum lugar entre o caminho da consciência e o processamento de informação do chip de silício a

experiência subjetiva se evanesce? A possibilidade de esvanecimento da experiência subjetiva entre a consciência e o processamento de informação do chip de silício é o que Chalmers (1996) denominará de *qualia* evanescente. (CHALMERS, 1996, p. 255)

Os *qualia* ausentes responsáveis pelo processamento de informação e a disposição de comportamento em organismos inorgânicos aparecem repentinamente por meio dos *qualia* evanescentes. Esse cenário aconteceria por meio de uma correção entre o processamento de informação dos chips de silício e a ontologia subjetiva do indivíduo que tem os neurônios substituídos pelos chips de silício. Se a substituição completa de neurônios por chips de silício coloca um hiato entre a consciência e o processamento de informação, e a estrutura física tanto do cérebro quanto do aglomerado de silício é isomórfica, isto geraria dois organismos distintos, a pergunta seguinte proposta por Chalmers (1996), é: o que é ser como Joe – o aglomerado de chips de silício? (CHALMERS, 1996, p. 255-6)

No que segue o exemplo, Joe, o aglomerado de chips de silício, não tem as experiências de fenômenos qualitativos por completo, ele experiência o fenômenos que tais experiências perceptivas que são captadas pelos fenômenos qualitativos responsáveis – por exemplo, o *qualia*-vermelho, *qualia*-amarelo, no caso da visão. Os fenômenos destas experiências, por conseguinte, desaparecem repentinamente – *qualia* ausente – após Joe, o aglomerado de chips de silício produzir o comportamento adequado que define aquela experiência. Há um nível intermediário entre a experiência da consciência do indivíduo que possui os fenômenos qualitativos responsáveis pela identificação das cores e o Joe, o aglomerado de chips de silício que é capaz de processar a informação das cores e reproduzir o comportamento adequado identificando-as, este nível intermediário é o território em que os *qualia* evanescentes se desenvolvem. (CHALMERS, 1996, p. 256-7)

A ideia central deste exemplo é demonstrar que, uma vez que os neurônios são substituídos por chips de silício há um nível intermediário que realiza uma interação entre os fenômenos qualitativos da consciência do indivíduo que tem os neurônios substituídos e o aglomerado de chip de silício, este nível intermediário é o território dos *qualia* evanescentes que, por sua vez, são responsáveis por conectar os fenômenos qualitativos a aparência que é processada pelo chips de silício. (CHALMERS, 1996, p. 258-9)

1.9.1.2. *Qualia* dançantes ou fenômenos qualitativos dançantes

A concepção de *qualia* dançantes tem como propósito contra argumentar a ideia dos *qualia* invertidos. Já apresentamos a ideia geral de que a organização funcional determina se

um organismo possuirá a existência ou ausência de fenômenos qualitativos. Agora para estabelecer quais organismos são capazes de realizar uma experiência perceptiva precisamos refutar a ideia de *qualia* invertidos. (CHALMERS, 1996, p. 263)

Retomando a hipótese de Joe, o aglomerado de chips de silício, e se, ao invés de *qualia* evanescentes agirem como intermediadores entre os fenômenos qualitativos responsáveis pela identificação das experiências perceptivas e a aparência da experiência perceptiva que Joe, o aglomerado de chip de silício tem, há uma modificação no aparato perceptivo de Joe, o aglomerado de silício, de tal maneira que onde o indivíduo tem a experiência perceptiva de azul promovida pelo *qualia*-azul, Joe, o aglomerado de chip de silício processa a informação da mesma experiência perceptiva como vermelho. Temos aqui a ideia central de *qualia* invertidos. (CHALMERS, 1996, p. 264)

A ideia dos *qualia* dançantes começa com o nível intermediário que transmite a informação dos fenômenos qualitativos da consciência do indivíduo para o processamento de informação de Joe, o aglomerado de chips de silício. O problema deste nível intermediário é que os *qualia* evanescentes quem intermediam essa informação entre a consciência e o processamento de informação de Joe são internamente ausentes, no sentido de que eles não estão no mundo físico. Ambos os sistemas – a consciência do indivíduo e Joe, o aglomerado de chips de silício – não estão errados sobre a mesma experiência, eles apenas possuem experiências distintas de um mesmo estímulo perceptivo:

Nevertheless, a good argument against the possibility of inverted qualia can be found in the vicinity.¹⁵ Once again, for the purposes of *reductio*, assume that inverted qualia are empirically possible. Then there can be two functionally isomorphic systems, in the same functional state but having different experiences. Suppose for the sake of illustration that these systems are me, having a red experience, and my silicon isomorph, having a blue experience (there is a small caveat about generality, which I discuss later). (CHALMERS, 1996, p. 266)

A questão que levantamos aqui não está em se perguntar a forma como a experiência perceptiva é apreendida em si mesmo até elas saltarem no campo visual. Mas que a consciência do indivíduo que percebe e Joe, o aglomerado de chips de silício tem experiências significativas distintas. As diferenças noticiáveis do mesmo estímulo perceptivo são ínfimas, na medida em que estes saltos no campo visual podem captar espectros de cores distintos das mesmas cores de um estímulo perceptivo. (CHALMERS, 1996, p. 267)

Chalmers (1996) fornece um segundo exemplo de Bill, o chip de silício solitário, que é instalado no cérebro de um indivíduo com um circuito de *backup* e uma programação para

interagir com as sinapses neuronais do cérebro do indivíduo e um interruptor que liga e desliga. Bill, o chip solitário não interage diretamente com o cérebro, mas o interruptor que ativa o seu funcionamento muda o sistema neuronal para o processamento de Bill. O interruptor, por sua vez, controla a interface entre os circuitos de Bill e o resto do cérebro e quando se liga o interruptor o processamento de informação é realizado por Bill. A questão levantada agora é: o que acontece com as experiências do indivíduo quando este ativa Bill, o chip solitário per meio do interruptor? Depois de ligar o interruptor há um sistema de pêndulo que envolve a atividade neural das sinapses neuronais e o processamento de informação de Bill. Então quando o indivíduo tem uma experiência perceptiva, Bill também processa a informação da experiência perceptiva. (CHALMERS, 1996, p. 267-8)

Quando eu tiver a experiência de azul, ela será automaticamente substituída pelo processamento de informação de vermelho de Bill e a experiência perceptiva irá se alterar diante os meus olhos de uma forma que o *qualia* que promove a experiência dançará alterando o meu campo de visão. A organização funcional de ambos os sistemas – a atividade neuronal do indivíduo e o chip de silício – é a mesma e permanece normal e não há alteração de disposição de comportamento. O que acontece é uma diferença funcional entre os dois sistemas e a capacidade cognitiva do indivíduo não se altera, no sentido de que ele tem algum estado mental de meus *qualia*-de-sensação-de cor ligando. (CHALMERS, 1996, p. 269)

Se os *qualia* dançantes são naturalmente possíveis, eles podem acontecer independentemente da existência de Bill, o chip solitário. As propriedades neurofisiológicas em nível micro do cérebro mudam constantemente e isto pode acontecer por meio da evolução. Se admitirmos a possibilidade que o princípio invariável pode se alterar e que os *qualias* não dependem da organização funcional, os *qualia* podem se alterar. Mas, uma mudança nos neurônios para o chip de silício faz uma alteração em um nível que uma mudança na atividade neuronal não o faz, a única possibilidade de se realizar de se alterar o princípio invariável de um fenômeno qualitativo é por meio de alterar a programação de uma linha funcional. (CHALMERS, 1996, p. 269-70)

1.10. Considerações Finais

É possível concluir que todas as teorias da mente brevemente abordadas derivam do dualismo de substâncias. Buscamos promover uma análise sobre o problema-mente corpo, qual é a natureza da mente e se há fenômenos qualitativos – *qualias* – da mente, como estados mentais, sensações, crenças, desejos, volições e a subjetividade. Foi feito uma análise geral

sobre o dualismo de substâncias onde apresentamos que o corpo é dividido em duas substâncias distintas e incomunicáveis – o corpo e a alma –, de que é mais fácil conhecer a alma do que o corpo, porque a alma é incorpórea, indivisível e imaterial e que a alma possui propriedades únicas, tais como uma propensão para o conhecimento e a subjetividade. Ainda sobre o dualismo de substâncias, abordamos o princípio teórico do problema mente-corpo que busca compreender como a alma se relaciona com o corpo?

Partindo do ponto de vista que corpo e alma são substâncias distintas e incomunicáveis. A partir desta análise geral são apresentadas algumas abordagens monistas que são inspiradas no dualismo de substâncias: o dualismo de propriedade, monismo anômalo, o behaviorismo e o fisicalismo. Estas são concepções monistas porque partem do pressuposto que a mente é derivada de apenas uma substância, a matéria – que pode ser o cérebro ou algum artefato análogo. Existem duas diferenças essenciais entre estas abordagens: primeiro, a concepção de mente, consciência – subjetividade – e estados mentais se altera de três formas, estas concepções possuem uma ontologia em primeira pessoas e estão em uma relação de superveniência com o cérebro; podem ser fenômenos não físicos que qualquer sistema seja capaz de realizar por meio de uma atividade funcional ou tais concepções não existem pode não possuir correspondência com a realidade e, portanto, são reduzidas as suas causas físicas – processos mentais que podem ser acionados por meio de uma disposição de comportamento e, segundo, a concepção de intencionalidade que irá se alterar entre uma característica intrínseca de alguns estados mentais de conectar modos psicológicos ao conteúdo dos estados mentais; uma disposição para realizar um determinado comportamento de acordo com o dado de entrada correspondente ou a capacidade de gerar um dado de saída de acordo com um dado de entrada processado por uma atividade funcional.

O dualismo de propriedades é uma abordagem inspirada no dualismo de substâncias e, em todas as suas versões, se admite que a mente é derivada do cérebro, mas está numa relação acima – superveniência – dele. Existem duas versões desta teoria, a fraca que é denominada epifenomenalismo e afirma, que apesar da mente ser derivada do cérebro, ela não possui função causal sobre ele, além disso, ela também afirma que a mente surge em seres biológicos de acordo com a complexidade da sua evolução cerebral, ao ponto que quanto mais complexa for a atividade de um ser biológico, maior será a propensão deste desenvolver uma mente. A versão forte é denominada interacionismo e ela admite que há uma relação causal entre mente e cérebro.

Feito isso, apresentamos a abordagem de três autores considerados dualistas de propriedade: Frank Jackson, Thomas Nagel e Tim Crane. Os dois primeiros defenderão o

ponto de vista de que a natureza dos estados mentais é constituída pelos *qualia* – ou fenômenos qualitativos – e o último de que essa natureza é constituída pela intencionalidade. Frank Jackson afirmará que há propriedades *qualia* que constituem a consciência. Essa propriedade, por sua vez, é produzida pela rede de neurônios de nosso cérebro e é responsável pelos estados mentais do cérebro. Ele utiliza o argumento do conhecimento para exemplificar essa propriedade *qualia*.

Thomas Nagel busca compreender o que são fenômenos mentais e para isso ele utilizará a subjetividade como ponto de partida para realizar seu empreendimento. Ele afirmará que a consciência se manifesta em diferentes níveis nos organismos vivos e que a subjetividade é o elemento que caracteriza a natureza da consciência. Ele desenvolve a analogia de “como é estar no ponto de vista de outro ser vivo”, mais especificamente “como é ser um morcego?” O autor conclui que é impossível saber como é ser um morcego, no máximo descrever como sua percepção do mundo ocorre e isto porque é impossível possuir a subjetividade do outro.

Tim Crane defende que a intencionalidade seja a natureza da consciência e para isto apresenta argumentos de autores que defendem a intencionalidade e autores que rejeitam essa concepção. Admite que exista uma versão fraca e uma forte de intencionalidade e pretende contra argumentar a versão fraca do conceito, pois se a fraca for falsa, então a forte também o será. Para isso ele apresenta a concepção de inexistência intencional de Franz Brentano, que é derivada do problema mente-corpo e enfatiza que a discussão contemporânea de intencionalidade surge da concepção brentaniana de que os conteúdos da mente são representações ou possuem representações como origem e que no ato de representar, somos capazes de conceber sensações, sentimentos ou julgamentos. Após isso, ele apresenta uma análise sobre as emoções e coloca em questão se elas são intencionais ou não. Por fim, ele afirma que a intencionalidade possui dois elementos claros e distintos, sendo o primeiro que ela é sempre uma relação entre o pensamento e os objetos do pensamento e o segundo é que quando algo é apreendido como um estado intencional, isto sempre é apreendido de alguma forma.

O monismo anômalo é uma abordagem que está entre o dualismo de propriedades, materialismo e fisicalismo. Tal abordagem irá absorver o ponto de vista do dualismo de propriedade de que há apenas uma substância no mundo – o cérebro – e a partir dela surgem duas propriedades uma física e outra mental; o ponto de vista do materialismo de que a mente é reduzida as suas causas físicas e que o comportamento é a forma empírica de se coletar dados para interpretar a mente e o ponto de vista fisicalista de que os poderes causais do

cérebro de produzir mentes são reduzidos a sua capacidade estrutural de processamento de informação por meio de uma atividade funcional. A principal diferença entre os pesquisadores dessa abordagem é eles se dividirão em uns que defendem o ponto de vista de que tudo é essencialmente mental e o ponto de vista de que tudo é essencialmente físico. Reduzimos nossa investigação ao ponto de vista de Donald Davidson que consiste em argumentar se é possível uma racionalização que envolve uma ação de um indivíduo e essa racionalização da ação é caracterizada por ele como uma coerência de uma ação voluntária. Tal coerência ocorre por meio de uma familiarização que o indivíduo que racionaliza a ação tem em relação ao mundo segundo o seu próprio conjunto de crenças e expectativas a respeito da ação em si. Existirão ações semi-intencionais que se traduzem na forma como outros indivíduos enxergam a ação em si do indivíduo – porque a racionalização do indivíduo sempre acontece em primeira pessoa – e, uma vez que a familiarização é padronizada, o indivíduo se tenciona no mundo de acordo com aquela racionalização.

O behaviorismo é uma concepção que possui duas vertentes, o metodológico e o lógico. Essa concepção, de uma forma geral, exclui a possibilidade de subjetividade e estados mentais das teorias da mente, ao invés disso, sua versão metodológica defende a hipótese de que existam processos mentais que são capazes de ser identificados através do comportamento. Neste sentido, a mente é explicada apenas em forma comportamental. Sendo assim, os processos mentais se caracterizam por determinados estímulos do meio externo que promovem uma disposição de comportamento no sujeito, quanto mais este estímulo for acionado tão maior é a disposição para que este comportamento seja condicionado como uma resposta.

Em seguida, analisamos alguns aspectos elementares sobre a teoria comportamentalista de Gilbert Ryle, que trás elementos cartesianos para o behaviorismo. Ryle admite que há uma mente e um corpo e que o primeiro possui uma existência privada e temporal e o segundo uma existência pública, física e temporal. Mente e corpo se relacionam similarmente à analogia de um fantasma em uma máquina. Assim, recebemos estímulos do mundo físico que são captados por nossos órgãos sensoriais e por meio desses estímulos criamos processos mentais privados de um determinado comportamento. Esses processos privados se tornam uma disposição para um determinado comportamento sempre que entramos em contato com os mesmos estímulos. Ryle contribui para o desenvolvimento do behaviorismo lógico por meio da abordagem do erro categorial, em linhas gerais, os estados mentais possuem equivalência a enunciados lógicos no sentido de que um estado mental pertencesse intrinsecamente a um determinado enunciado lógico, o problema do erro

caterogial está em que há estados mentais representam mais de um tipo de enunciados lógicos, formando assim um sistema.

O materialismo reducionista é uma abordagem que possui duas versões a teoria de tipos e a teoria de ocorrências. Na versão da teoria de tipos, proposta por Smart, os estados neurofisiológicos do cérebro possuem uma relação equivalente de um-para-um com os estados mentais, de modo que há uma sinapse neuronal que corresponda cada estado mental. Eles também defendem o ponto de vista de que apenas artefatos como o cérebro são capazes de possuir estados mentais. Na versão da teoria de ocorrências não há uma relação um-para-um entre estados mentais e regiões do cérebro, de modo que um mesmo estado mental pode estar associado com diversos estados neurofisiológicos simultaneamente.

O materialismo eliminativo tem como objetivo excluir a concepção de estados mentais e consciência das discussões acerca da natureza da mente – que autores como Churchland definem como psicologia popular –, sua justificativa geral aborda a ideia de que esses conceitos possuem demasiada influência da metafísica e por isso devem ser abandonados. O objetivo geral desse abandono é o desenvolvimento de um aparato conceitual objetivo para a neurociência. Mas, o maior problema dessa abordagem é que o abandono da influência metafísica em si implica no abandono dos próprios problemas que desenvolvem os conceitos da neurociência em si.

O funcionalismo é uma abordagem da filosofia da mente que diminui a importância do cérebro para uma eventual simulação de estados mentais, essa concepção compreende que a manifestação de estados mentais é obtida por um conjunto de relações causais que envolvem dados de entrada, processamento de informação, uma atividade funcional e dados de saída. Diante disso, autores como Turing defendem o ponto de vista de que qualquer sistema – como mecanismos eletrônicos ou computadores digitais – físico capaz de simular estados de processamento em uma atividade funcional possui estados mentais e capacidade cognitiva.

A partir desse ponto de vista foi desenvolvida praticamente toda a base da ciência da computação e da operação de mecanismos eletrônicos, esse desenvolvimento só foi possível por meio da esquematização conceitual da máquina de Turing. Uma máquina de Turing é uma caixa-preta com uma configuração padrão de dados de entrada, estados de processamento e dados de saída. Os estados de processamento são realizados em uma fita em que se situa a configuração padrão, nesta configuração padrão há uma série de eventos e condições que a máquina deverá simular. Utilizando a hipótese da máquina de Turing, Alan Turing desenvolveu o argumento do jogo da imitação com o propósito de investigar se as máquinas são ou não capazes de pensar. O jogo é dividido em duas partes em ambas há um interrogador e

uma mulher que auxilia o interrogador no jogo; na primeira parte do jogo há um homem que tenta enganar o interrogador e na segunda parte o homem é substituído com uma máquina com o mesmo propósito. O homem – ou a máquina – e a mulher ficam em cômodos separados do interrogador e precisam responder as perguntas que são feitas pelo interrogador. Tanto as perguntas quanto as respostas são redigidas e impressas. Se a máquina conseguir enganar o homem no jogo da imitação, isto significa que ela possui capacidade cognitiva.

Apresentamos também a abordagem do psicofuncionalismo que utiliza a equação correlativa de Ramsey para associar funções com estados mentais da teoria psicológica. Estados mentais e funções de uma atividade funcional são equivalentes e ambos os sistemas possuem uma atividade funcional – processamento de informação para sistemas inorgânicos e cognição para sistemas orgânicos. A ideia central da equação correlativa de Ramsey é desenvolver uma variável mental que corresponda a cada estado mental no cérebro. Logo, há uma simbiose entre organismos vivos e sistemas físicos que possuam uma atividade funcional.

Apresentamos o argumento dos robôs cabeça de homúnculo e da população chinesa de Ned Block, com a finalidade de investigar se é possível simular um cérebro humano em sistemas físicos inusitados. A primeira parte do argumento consiste em esboçar um robô com uma estrutura física análoga ao corpo humano com uma fisiologia interna diferente. Esse robô possui uma cabeça oca com uma estrutura de botões, um banco de luzes, um quadro de avisos com cartões com símbolos impressos nele e um homenzinho que habita e comanda o robô. O homenzinho é responsável por ler os cartões no quadro de avisos, quando isso acontecesse uma luz é ativada para que o homenzinho aperte os botões na estrutura, realizar uma função simples no painel de controle da cabeça oca e modificar o símbolo do cartão no quadro de avisos. O conjunto de elementos que formam a cabeça oca é equivalente a uma máquina de Turing, onde o ato do homenzinho ler o cartão com o símbolo no quadro de avisos corresponde ao dado de entrada, o banco de luzes que acende sob o homenzinho corresponde aos estados de processamento e o ato do homenzinho apertar o botão na máquina para realizar uma função simples no corpo e modificar o símbolo no cartão corresponde ao dado de saída.

A segunda parte do argumento consiste em ampliar a quantidade de homenzinhos para uma relação um-para-um com as sinapses cerebrais e tentar simular um cérebro humano à partir de um sistema físico. Para isso, o sistema físico utilizado é a região chinesa. Assim, a estrutura corporal e a cabeça oca no robô são substituídos, respectivamente, pela região da china e sua população. O banco de luzes por transmissores de rádio que conectam os caminhos entre a população e o quadro de avisos com cartões com símbolos impressos por

satélites que distribui informação para o território chinês. Todo esse novo conjunto de elementos consiste num sistema integrado em que os dados de entrada correspondem às ondas via satélite, a informação que é distribuída via satélite para a população de habitantes aos estados de processamento e o que quer que aconteça com a região da china os dados de saída. Por último, e não menos importante, todos esses argumentos formam o plano de fundo para possíveis definições sobre o qual é a natureza da mente, o que são estados mentais e como a mente se relaciona com o corpo.

Por último, e não menos importante, apresentamos a abordagem do panpsiquismo ou naturalismo dualista de Chalmers que promove uma interação entre dualismo de propriedade e funcionalismo. Em linhas gerais, as propriedades neurofisiológicas não possuem um papel causal no desenvolvimento consciência e qualquer sistema podem ser intermediários de estados mentais e fenômenos qualitativos. Para isso, ele utiliza o exemplo de um chip de silício que processa informação de forma análoga a cognição de um neurônio, este chip de silício substitui um neurônio no cérebro e ele persegue o propósito de como acontece essa interação entre a estrutura orgânica e inorgânica. A partir dessa argumentação ele desenvolve duas concepções que promovem essa interação entre ambas as estruturas: os *qualia* evanescentes e *qualia* dançantes. Respectivamente, os primeiros possuem a função de associar o processamento de informação do chip de silício de uma experiência perceptiva com o *qualia* responsável por definir tal experiência perceptiva e se o chip de silício for configurado de uma forma que ele inverta a experiência perceptiva de um estímulo sensorial – por exemplo, onde se decodificaria azul por meio da estrutura cerebral, a programação do chip de silício interpretaria como vermelho –, os segundos possuem o papel de promover essa mudança de vermelho para azul quando o chip de silício é acionado por um interruptor.

Tabela 1.2 – Aspectos essenciais das abordagens sobre filosofia da mente

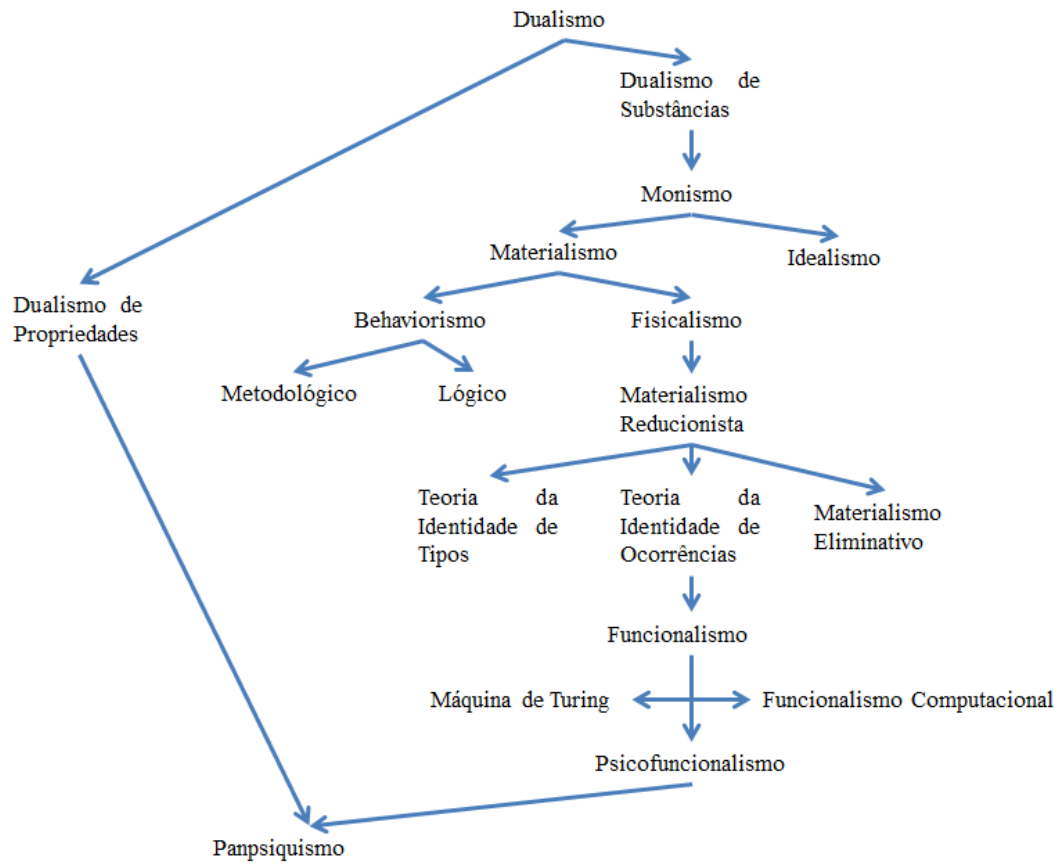
Abordagem	Concepção Geral	Principais Características	
Dualismo de Substância	Existem duas substâncias distintas e incomunicáveis: <i>res cogitans</i> e <i>res extensa</i> .	<i>Res Cogitans</i> Pura intelecção Indivisível Imortal Incorpórea	<i>Res Extensa</i> Aparência Conhecimento subjetivo Divisível Mortal Material
Dualismo de Propriedades	Existem duas propriedades, uma física e outra mental, que surgem a partir do cérebro. A propriedade mental está acima da propriedade física.	Epifenomenalismo: a consciência não possui relação causal com as propriedades físicas e é adquirida por evolução. Existem fenômenos qualitativos intrínsecos e não físicos. Interacionismo: propriedades físicas e mentais possuem relação causal, mas a primeira é irreduzível à segunda. Intencionalidade é sempre uma relação entre pensamento e objetos do pensamento.	
Monismo Anômalo	Há apenas uma substância no mundo e duas propriedades surgem a partir dela: uma física e outra	A mente é reduzida as suas causas físicas. O comportamento é a representação objetiva da mente	

	mental.	O cérebro é reduzido a uma atividade funcional. O indivíduo se tenciona no mundo por meio de uma racionalização da ação.
Behaviorismo Filosófico	A mente é excluída e substituída por processos mentais de estímulos externos que produzem uma disposição de comportamento e uma eventual resposta.	O behaviorismo metodológico acredita que o comportamento é a representação objetiva da mente. O behaviorismo lógico acredita que as entidades linguísticas e a fala são as representações objetivas da mente.
Materialismo Redutivo	Os estados mentais são reduzidos aos estados neurofisiológicos.	Teoria da identidade de tipos: os estados mentais são reduzidos às sinapses neuronais em uma escala um-para-um. Teoria da identidade de ocorrências: os estados mentais são reduzidos a um conjunto de sinapses neuronais inter-relacionadas. Chauvinistas acreditam que apenas cérebros produzem mentes.
Materialismo Eliminacionista	Como mente, consciência e estados mentais não são apreendidos objetivamente, eles devem ser eliminados.	Deve-se excluir o discurso metafísico sobre a mente e consciência para se desenvolver a abordagem da neurociência.
Funcionalismo	A mente é algo não físico e a estrutura cerebral é reduzida a capacidade cognitiva. Ter estados	Qualquer sistema capaz de possuir uma atividade funcional pode possuir mentes. Processar informação não é o

	mentais é uma relação entre dados de entrada, processamento de informação, atividade funcional e dados de saída.	mesmo que ter intencionalidade. Os psicofuncionalistas realizam uma equivalência entre estados mentais e variáveis por meio da equação funcional de Ramsey.
Panpsiquismo	Promove uma junção entre o dualismo de propriedade e o funcionalismo.	Propriedades neurofisiológicas não possuem papel causal no desenvolvimento da consciência. <i>Qualia</i> evanescente: responsável por promover uma interação entre uma experiência perceptiva de um sistema orgânico e de um inorgânico. <i>Qualia</i> dançante: responsável por alterar o fenômeno qualitativo de uma experiência perceptiva de um sistema orgânico promovida por um sistema inorgânico.

Fonte: autoria própria.

Figura 1.1 – Genealogia das abordagens da mente apresentadas no Capítulo 1



Fonte: adaptação da Figura da p. 99-100 do livro *La Mente, una breve introducción* de John Searle.

CAPÍTULO 2

2. NATURALISMO BIOLÓGICO, COGNIÇÃO E OS ELEMENTOS ONTOLÓGICOS DA CONSCIÊNCIA

[...] os estados conscientes são causados por processos neurobiológicos de nível inferior no cérebro e são, por sua vez, característica de nível superior do cérebro. De acordo com o que sabemos sobre como o mundo funciona, taxas variáveis de disparos neurônicos em arquiteturas neurônicas diferentes causam toda a enorme variedade de nossa vida consciente. (SEARLE, 2021, p. 3-4)

2.1. Apresentação

Neste segundo capítulo, buscamos compreender a concepção ontológica da mente, consciência e estados mentais sob o ponto de vista do naturalismo biológico. Além disso, apresentamos a distinção entre cognição e consciência e quais são as principais condições para que sistemas sejam capazes de possuir consciência e estados mentais. Também esboçamos a distinção entre conhecimento objetivo e subjetivo e o motivo da mente não poder ser definida em termos puramente objetivos para a ciência.

A concepção do naturalismo biológico concilia o funcionalismo e o dualismo de propriedade, ambos abordados no **Capítulo 1**. A denominação mais adequada para essa teoria na Filosofia da Mente é fisicalismo não-redutivo. Fisicalismo porque admite que a mente não seja uma propriedade que esteja fora do mundo, mas que ela é derivada das propriedades físicas e não-redutivo porque, uma vez derivada, a mente não pode ser explicada pelas próprias características físicas que as causam, necessitando, assim, de definições que fogem do campo objetivo do conhecimento.

Grosso modo, a mente emerge do cérebro, ela é produzida pelo cérebro por meio de relações de sinapses neuronais em seu sistema físico em escala micro e emerge do cérebro como uma propriedade dessas relações em escala macro. Assim que ela é emersa, possui outras características ontológicas que não são descritas somente pelas propriedades físicas. A consciência é o aspecto primário da mente e os estados mentais se realizam nesse aspecto primário. Tanto a mente quanto suas características ontológicas não se reduzem as propriedades físicas porque a mente exige algo mais do que as causas físicas como a liberdade e a subjetividade.

Dessa forma, se pode dizer que o naturalismo biológico é um ponto de vista

reducionista e emergente. Reducionista porque ele reduz a concepção de mente as propriedades neurofisiológicas do cérebro não abrindo margem para que ela seja uma propriedade acima do mundo físico e emergente porque a consciência emerge dessa relação causal que acontece nas propriedades neurofisiológicas do cérebro para a produção da mente e, uma vez que ela é emergida, ela não é mais capaz de ser explicada em termos puramente objetivos.

Abordaremos, portanto, nesse capítulo, quais são os elementos ontológicos que configuram a mente, consciência e os estados mentais no ponto de vista do naturalismo biológico. Se, é possível que sistemas sejam capazes de produzir mentes? Como mente e corpo se relacionam? Por que a mente não pode ser reduzida as suas causas físicas? E, como os estados intencionais da consciência podem causar movimentos corpóreos? Exploramos nesse segundo capítulo em como John Searle elaborou o naturalismo biológico tendo em vista alguns dos principais elementos do dualismo de propriedade e funcionalismo abordados no **Capítulo 1**. Além disso, buscamos abordar, de forma indireta, alguns poucos elementos sobre a concepção de intencionalidade, que será discutida no **Capítulo 3**.

2.2. A abordagem do naturalismo biológico

O naturalismo biológico é uma concepção de filosofia da mente proposta por John Searle que tenta construir uma abordagem do problema mente-corpo sob a óptica dos problemas levantados no primeiro capítulo. Searle busca incorporar um ponto de vista cientificista no problema mente-corpo e desvencilhar sua abordagem de alguns dos problemas elementares que foram discutidos anteriormente, mais especificamente, ele tenta construir uma abordagem interacionista entre mente e corpo em que a mente é um produto do cérebro e como nossa intenção de agir surge no mundo. (SEARLE, 2015, p. 35)

Seus principais propósitos ao construir essa abordagem consistem em preservar o caráter subjetivo da mente e solucionar o problema em que mente e corpo são duas propriedades distintas que não se comunicam. Pois, se elas assim o forem, como a mente é capaz de sentir a dor que alguém sente na cabeça? Em relação a nossa intenção de agir como somos capazes de afirmar que nossos estados mentais são ou se direcionam a estados de coisas que estão no mundo? Quando estou com sede e tenho a vontade de tomar chá o que liga o meu desejo de fazer chá com os movimentos corpóreos que me impulsionam até a cozinha e me faça produzir a ação de fazer chá para beber? E, finalmente, como o nosso cérebro é capaz de causar a consciência? (ALVES, 1999a, p. 65-6)

O autor persegue estes propósitos devido ao fato de que, por um lado, no ponto de vista dualista a mente não possui função causal sobre o corpo; a mente possui estados mentais que, por sua vez, são fenômenos qualitativos em que quando sinto ou apreendo algo esses estados mentais se desenvolvem. Além disso, esses estados mentais, eles mesmos podem ser a respeito de algo que está no mundo. Por outro lado, no ponto de vista materialista, uma visão subjetivista da mente deve ser eliminada por não possuir uma correlação com a realidade. A mente se resume a um processo de disposição de comportamento em que há estímulos do ambiente externo e respostas de um determinado comportamento. Sob o ponto de vista do fisicalismo, a mente se resume a um processo que envolve dados de entrada, estados de processamento e dados de saída e qualquer sistema que possua essa estrutura de processamento é capaz de possuir uma mente. (ALVES, 1999a, p. 67)

Diante disso, Searle propõe a abordagem do naturalismo biológico para tentar solucionar essas questões e adequar a abordagem do problema mente-corpo numa perspectiva em que a mente e o cérebro possuem uma relação interativa por meio de uma causalção, ou seja, a mente e o cérebro não são substâncias distintas e irreconciliáveis, mas a mente é um produto do cérebro. Desse produto surge a consciência e os estados mentais, mas a natureza das propriedades da mente permanece uma incógnita. (ALVES, 1999a, p. 67)

Nesse sentido a mente não é nem uma substância não-física em relação ao cérebro e não pode ser reduzida aos próprios estados neurofisiológicos intrínsecos ao cérebro. O naturalismo biológico afirma que a mente é um processo causado pelo próprio cérebro e ao mesmo tempo é uma característica intrínseca do mesmo. A mente é causada por processos neurofisiológicos em uma perspectiva micro-estrutural do cérebro e após ser causada por estas substâncias em nível micro-estrutural do cérebro, ela é projetada de forma abstrata em um nível macro-estrutural:

Existe uma relação de causa e efeito mas, ao mesmo tempo, as características de superfície são justamente características de nível superior do mesmo sistema, cujo comportamento ao micronível causa essas características. (SEARLE, 2015, p. 28)

Em uma analogia, essa relação causal é similar ao processo de liquidez da água ou ao processo de digestão. No primeiro, a liquidez da água é um processo macro estrutural derivado em um nível micro estrutural de um aglomerado de partículas que, unidas, se tornam água, não se vê ou se consegue enxergar a característica da liquidez da água porque ela é, simplesmente, parte do sistema. No segundo caso, não há um órgão responsável pela digestão,

ela é um processo que envolve várias reações químicas em nível micro e vários órgãos em nível macro e desse processo se deriva a digestão. (SEARLE, 2021, p. 5-6)

Por tentar se desvencilhar das abordagens materialistas e dualistas, Searle não afirma que a mente possua características que não possuam uma correspondência com as características físicas do cérebro, como os fenômenos *qualia*, no sentido que estes são fenômenos não-físicos, e também não ignora o fato de que possuímos uma subjetividade e introspecção, afirmando que exista uma consciência e que somos livres para realizar escolhas.

O naturalismo biológico é uma teoria que, de alguma forma, tenta conciliar o dualismo de propriedades e o funcionalismo em uma síntese. Por mais que Searle admita o contrário, ele trás elementos do dualismo de propriedades em sua teoria e, ao mesmo tempo, engloba algumas características do funcionalismo em sua abordagem.

A principal diferença entre o naturalismo biológico e o dualismo de propriedade é que para o dualista mente e cérebro se dividem apenas em duas propriedades – uma física e outra não-física – enquanto que, para Searle a consciência se divide em diversas características qualitativas que garantem atributos específicos no cérebro. Em relação ao funcionalismo, para um sistema possuir uma mente, não basta que ele possua dados de entrada, uma unidade de processamento e dados de saída, como na analogia da cabeça de homúnculo e a população chinesa, é necessário, que o sistema possua também propriedades físicas análogas ao cérebro. (ALVES, 1999a, p. 69-70)

A consciência, por sua vez, é causada pelo cérebro e é uma característica qualitativa dele e, a partir dessa consciência, outros estados mentais surgem como atributos da mente. Os estados mentais são produtos de relações cerebrais que não envolvem apenas características físicas do cérebro. Se isso fosse possível, nós seríamos capazes de identificar a natureza dessas propriedades mentais nos estados neurofisiológicos do cérebro, mas não há forma de identificar tais propriedades mentais porque a mente é um processo que ocorre no cérebro, assim como a analogia da digestão ou da liquidez da água mencionada anteriormente. Portanto, os estados mentais não podem ser encontrados em estados de comportamento ou estados funcionais do cérebro:

Se reconhecermos que os fenômenos mentais são causados por processos cerebrais no micronível e são realizados no sistema cerebral no macronível, e se reconhecermos que a causação por processos cerebrais possibilita uma explanação causal dos fenômenos mentais em termos de processos cerebrais, seremos – de acordo com Searle – levados a concluir que esses fenômenos são biológicos, mantendo com o cérebro o mesmo tipo de relação mantido por diversas propriedades sistêmicas extremamente comuns na natureza com

seus substratos físicos [...] (PRATA, 2021, p. 29)

Após ter apresentado as características gerais do naturalismo biológico e uma breve correlação com o ponto de vista dualista e materialista na filosofia analítica. Iremos apresentar os principais elementos para distinguir consciência e cognição, a concepção de consciência na filosofia de John Searle e a concepção de causação mental. A distinção entre consciência e cognição, em linhas gerais, consiste em associar o processamento de informação de um computador com a capacidade cognitiva cerebral – a sintaxe, capacidade de processar informação e realizar operações lógico-matemáticas – e a consciência com a capacidade semântica que um computador possui para processar a informação de forma adequada, logo simular comportamento inteligente, como defende o funcionalista, não é a mesma coisa que interpretar significados no mundo, esse seguimento é uma crítica, mais especificamente, em relação à máquina de Turing e o argumento da população chinesa. A concepção de consciência em Searle surge como uma das propriedades da mente, e é o espaço em que os estados mentais surgem, assim como outras características da mente, tais como a intencionalidade, a subjetividade, as crenças, os desejos, as volições, entre outros. A ideia de causação mental esboça uma concepção de como os estados mentais e estados conscientes surgem de propriedades em nível micro do cérebro, se a consciência não pode ser reduzida às suas próprias causas.

2.3. A diferença entre cognição e consciência

Abordamos em **1.8. O Funcionalismo** que qualquer sistema é capaz de possuir uma mente desde que tenha uma atividade funcional capaz de processar a informação de dados de entradas e realizar os dados de saída adequados. Logo, qualquer sistema que possua uma atividade funcional é capaz de possuir uma mente. Mas como podemos de fato afirmar de que há algum nível algorítmico de processamento de informação no cérebro? Como podemos demonstrar empiricamente que há algum nível de manipulação de símbolos binários na atividade funcional do cérebro? O que podemos afirmar é que enquanto no cérebro existem entidades linguísticas que significam algo no mundo, no computador há símbolos binários que processam informação e ambos, de alguma forma, transmitem informação. Mas, a atividade funcional de processamento de dados que existe no computador depende de um observador quem executa suas funções:

[...] Do ponto de vista intrínseco o computador é somente um sistema eletrônico complicado. Para que o computador satisfaça a restrição de realidade causal, temos de recorrer a programadores, planejadores e usuários que atribuem uma interpretação ao *inputs*, aos processos intermediários e ao *outputs*. Em relação ao computador comercial, somos os homúnculos que dão o sentido a toda informação. (SEARLE, 2021, p. 1999)

Utilizemos o exemplo de pegar uma xícara de café, o indivíduo levanta da cadeira, se tenciona até a cozinha, abre a garrafa e despeja o café na xícara. Se levarmos em consideração a concepção de que o cérebro possui uma atividade funcional análoga ao cérebro, então, o indivíduo que se levanta em busca de uma xícara de café realiza um processamento de informação nessa ação. Seu cérebro processa essa informação em um nível bidimensional e representa o ato de pegar uma xícara de café por meio de imagens e gostos, tais representações são acionadas na retina e nas papilas gustativas e o sistema motor vai em busca da xícara de café. Mas é improvável que esse nível de atividade funcional que o cérebro humano desempenha se reduza ao nível algorítmico que o computador desempenha. (SEARLE, 2021, p. 174-7)

A principal distinção entre ambos, como veremos no decorrer deste capítulo, é que o cérebro faz algo mais do que o processamento de informação, ele representa entidades linguísticas e possui intencionalidade, enquanto que o computador apenas manipula símbolos de acordo com uma sintaxe estabelecida previamente. Podemos admitir que o cérebro é um sistema funcional, mas esse sistema não processa a informação da mesma forma que um computador a processa. Um computador utiliza a linguagem binária em micro nível para processar a informação e realizar funções enquanto que o cérebro humano interpreta a informação por meio das sinapses neuronais promovidas pelos estados neurofisiológicos do cérebro. (SEARLE, 2021, p. 179)

2.3.1. Cérebros de silício

Voltemos ao exemplo dos cérebro de silício, brevemente apresentado em **1.9. Panpsiquismo, naturalismo dualista ou funcionalismo não-redutível** por Chalmers (1995). Imagine que o cérebro de um indivíduo se degenera até o ponto da cegueira e implantam chips de silício que devolvam a visão. O cérebro deste mesmo indivíduo se degenera cada vez mais e toda a região degenerada é substituída por chips de silício até que haja uma substituição por completo. Estes chips de silício não possuem apenas uma atividade funcional capaz de processar informação, mas ele também consegue reproduzir fenômenos mentais

responsáveis por estas funções – mesmo que, como vimos nos parágrafos anteriores, seja impossível reproduzir as capacidades causais do cérebro sistemas inorgânicos. (SEARLE, 2006, p. 98-9)

Esse argumento terá três variações: (i) na primeira, os chips de silício colocados no lugar dos neurônios reproduz todos os fenômenos mentais responsáveis pela função que o neurônio realizava, (ii) na segunda, mais neurônios se degeneram e são substituídos por chips de silício e sua experiência consciente se reduz gradativamente enquanto que o seu comportamento exterior continua no mesmo e (iii) na terceira, os chips de silício não alteram os estados de consciência, mas há uma dificuldade cada vez maior de colocar ação sob os seus pensamentos e o comportamento do indivíduo cessa, os chips mantêm os processos de seu corpo, mesmo que o sistema orgânico do cérebro seja completamente substituído por um inorgânico, o indivíduo ainda percebe o mundo a sua volta, mas ele não consegue efetuar movimentos físicos. (SEARLE, 2006, p. 99-101)

A finalidade deste exemplo e destas três variações é demonstrar a diferença entre processos cerebrais, processos mentais e comportamento externo. Em (i) os chips de silício e neurônios possuem capacidades causais equivalentes porque ambos possuem fenômenos mentais. Em (ii) não há intermediação entre comportamento motor e a mente do indivíduo porque os chips de silício não reproduzem as capacidades causais do cérebro de manifestar estados conscientes, apenas a atividade funcional de comportamento. E em (iii) o indivíduo tem toda sua vida mental consciente, mas ele não consegue manifestar sua vida mental em seu comportamento. (SEARLE, 2006, p. 101)

No sentido ontológico, comportamento, atividade funcional e relações causais são irrelevantes para a existência da atividade mental. No sentido epistêmico é o comportamento quem vai definir os estados mentais de uma pessoa e em relação a causação de estados conscientes – que abordaremos de uma melhor forma em **2.5. A causação mental** – a consciência é intermediadora as relações causais entre a atividade funcional do cérebro – ou sistema no qual o cérebro foi substituído – e o comportamento corporal. (SEARLE, 2006, p. 103)

A ideia central da hipótese do cérebro de silício é demonstrar que consciência é conceitualmente distinta do comportamento, ao contrário daquilo que mencionamos no sentido epistêmico do parágrafo anterior. O cérebro é quem causa a consciência e estados mentais conscientes. No entanto, causar consciência e causar movimentos corpóreos são fenômenos distintos, logo, é possível concluir que um sistema realize comportamento sem manifestar consciência e que ele tenha uma consciência sem realizar atividade

comportamental. (SEARLE, 2006, p. 103-4)

2.3.2. O argumento do quarto chinês

O argumento do quarto chinês é desenvolvido por Searle (2015) com o objetivo de promover uma crítica ao funcionalismo, mais especificamente aos argumentos da máquina de Turing e dos homens homúnculos e a população chinesa – como foi discutido na seção **1.7. O Funcionalismo**. De acordo com esses dois pontos de vista o cérebro é análogo a um computador digital e a mente pode ser associada a um programa de computador. Essa concepção é comumente conhecida como inteligência artificial forte. (SEARLE, 2015, p. 37-8)

De certo modo, o caráter biológico do cérebro não é essencial para a reprodução de uma mente ou de estados mentais, em linhas gerais, qualquer sistema físico que possua dados de entrada, estados de processamento e dados de saída é capaz de produzir estados mentais. Assim, a relação entre a mente e o cérebro pode ser reproduzida de forma idêntica a de um programa de computador e o hardware de computador:

Nesta concepção, qualquer sistema físico que tivesse um programa correto com as entradas e saídas corretas teria uma mente no mesmíssimo sentido em que você e eu temos mentes. (SEARLE, 2015, p. 38)

O funcionalismo defende o ponto de vista de que os computadores conseguem pensar quando interpretam dados de entrada segundo estados de processamentos programados em seu *software* e, conseqüentemente, é uma questão de tempo para que os computadores possuam mentes análogas as dos seres humanos, visto que o único empecilho para que isso seja de fato uma realidade é a projeção de um *hardware* apropriado que seja capaz de simular a complexidade dos estados mentais que o cérebro humano é capaz de produzir. (SEARLE, 2015, p. 39-40)

Para o funcionalismo a inteligência é puramente uma questão de manipular símbolos e processar dados de entrada de forma adequada com o objetivo de gerar um dado de saída. Para que isso seja possível é necessário que um sistema possua uma unidade de processamento, possua uma atividade funcional que é ativada por meio dos dados de entrada e produzir dados de saída adequados. Qualquer sistema capaz de realizar essas funções é capaz de possuir uma inteligência e, conseqüentemente, ter consciência. Compreende-se por sistema qualquer entidade que possua todas as características descritas acima. Logo, um termostato de

geladeira possui a consciência a respeito de duas coisas que ele é capaz de identificar a respeito do mundo: que está muito quente ou que está muito frio. (SEARLE, 2015, p. 40)

A concepção de computador digital abrange as características necessárias de um sistema que possua inteligência, porque ele possui operações formais específicas em termos puramente formais e estas operações formais se resumem a interpretar símbolos abstratos com o objetivo de emular um *software*. Os símbolos, por sua vez, não possuem significado e, portanto, não possuem conteúdo semântico. Eles são descritos em termos puramente formais que correspondem a uma estrutura sintática. Os *softwares* que possuem uma natureza puramente formal são comparados aos processos mentais que ocorrem no cérebro na concepção funcionalista. Mas, os processos mentais possuem algo mais do que possuir uma capacidade de processar dados e interpretar símbolos de uma forma puramente sintática, os processos mentais também possuem conteúdo semântico:

[...] ter estados mentais, implica mais do que a simples posse de um conjunto de símbolos formais. Implica ter uma compreensão ou um significado associado a esses símbolos. E o computador digital, como foi definido, só pode ter símbolos formais, porque a operação de um computador, como eu disse antes, define-se em termos da sua capacidade para realizar programas. (SEARLE, 2015, p. 44)

Neste sentido, o argumento do quarto chinês tem como objetivo demonstrar que um sistema pode ser capaz de processar dados e interpretar símbolos, mas é incapaz de possuir conteúdo semântico. Por sistema, como vimos em **1.7.2. cabeças de homúnculo invadem a população chinesa?**, se compreende que qualquer sistema que possua dados de entrada, unidades de processamento, atividade funcional e dados de saída. Tal sistema é constituído por um conjunto de elementos que formam subsistemas, como é o caso do argumento dos homens homúnculo e da população chinesa em que há um conjunto de elementos que consistem em um banco de luzes, o painel de botões, o quadro de avisos e o grupo de homenzinhos, esse conjunto de elementos constitui o sistema denominado robô cabeça de homúnculo. Da mesma forma, um termostato é utilizado por um agente que o utiliza para identificar algo a respeito do mundo – a crença de que está quente ou de que está frio. A diferença é que o conjunto de elementos que compõe o sistema do argumento da população chinesa e do robô cabeça de homúnculo é mais complexo do que o conjunto de elementos que configura a crença de um termostato. (SEARLE, 2015, p. 40-1)

O argumento do quarto chinês se inicia com uma analogia entre dois sistemas, sendo o primeiro um *software* desenvolvido por um grupo de programadores que simula a

compreensão do chinês, esse *software* foi tão bem programado que suas respostas são idênticas aos dos falantes nativos da china. O segundo é de um indivíduo que está fechado num quarto com cestos de símbolos em chinês e um manual de como manipular esses símbolos. A questão central que permeia ambos os sistemas é o *software* de computador ou o indivíduo que está no quarto compreende chinês da mesma forma que os chineses compreendem? (SEARLE, 2015, p. 42-3)

Retomemos ao segundo exemplo, que é o exemplo central abordado por Searle (2015), esse indivíduo não compreende chinês e está fechado num quarto em que há vários cestos com símbolos chineses. No livro de regras, que contém o idioma nativo do indivíduo, explica como manipular os símbolos chineses que estão nos cestos. Esses são os conjuntos de elementos que formam o sistema do quarto chinês. As regras contidas no livro explicam como manipular os símbolos dos cestos num contexto puramente formal – sintaxe – mas ela não explica o significado – semântica – dos símbolos chineses em questão. Assim, o livro de regras descreve coisas como: “(...) tire do cesto número um símbolo esticado e ponha-o junto de um símbolo encolhido no cesto dois.”. (SEARLE, 2015, p. 43)

Para contestar esta tese, Searle descreve a experiência de pensamento do quarto chinês nos termos que se seguem. Consideremos uma linguagem ininteligível para nós. No caso de Searle, o chinês. Suponha-mos que estamos em um quarto com recipientes cheios de símbolos chineses. Admitamos também que dentro do quarto há um livro de regras (o programa) que faz a correspondência de símbolos chineses com outros símbolos chineses apenas pelo formato, não requerendo que nós os entendamos. Imaginemos que pessoas fora da sala, com fluência no chinês, introduzam por uma abertura no quarto pedaços de papéis que contém símbolos (*inputs*), e em resposta, após a manipulação do livro de regras, nós devolvamos outro papel com porções de símbolos (*outputs*). Deste modo, suponhamos que o livro de regras garanta que nossas respostas sejam indistinguíveis das respostas que poderiam ser dadas por um falante nativo de chinês. (OLIVEIRA, 2020, p. 6)

Alguns símbolos em chinês são introduzidos nesse sistema do quarto chinês, esses símbolos são perguntas em chinês feitas por pessoas falantes de chinês que estão fora do quarto e os símbolos que estão nos cestos dentro do quarto representam as respostas das perguntas que são inseridas por meio desses novos símbolos introduzidos. O papel do indivíduo que está no quarto chinês é recolher esses símbolos de perguntas feitas em chinês que são introduzidos no quarto, ler o livro de regras e identificar os cestos que serão inseridos os símbolos de perguntas que são introduzidas no quarto e coletar os símbolos que representam as respostas das perguntas com o objetivo de colocá-los para fora do quarto

chinês. Agora, imaginem que esse indivíduo é tão bom em executar essa tarefa de interpretar os símbolos de perguntas que entram no quarto chinês com o manual de regras, identificar e colocar os símbolos que representam as respostas das perguntas para fora do quarto chinês, que suas respostas são indistinguíveis das de um falante de chinês nativo. Do ponto de vista de quem lê as repostas que saem do sistema do quarto chinês, este indivíduo que está dentro do quarto se comporta como se compreendesse o idioma pelas respostas que insere para fora do quarto, mas ele não compreende, está apenas manipulando os símbolos de acordo com um manual de regras:

Tudo o que o computador tem, como nós temos, é um programa formal para manipular símbolos chineses não interpretados. Repetindo, um computador tem uma sintaxe, mas não uma semântica. Entender uma língua ou, sem dúvida, ter estados mentais, implica mais do que a simples posse de um conjunto de símbolos formais. Implica em ter uma compreensão ou um significado associado a esses símbolos. (SEARLE, 2015, p. 44)

E se fossem introduzidos, no sistema do quarto chinês, símbolos de perguntas que estão no idioma nativo do indivíduo que habita o quarto e interpreta os símbolos chineses de perguntas que entram no quarto com o livro de regras com o objetivo de encontrar os símbolos que são as respostas. Qual seria a diferença entre uma pergunta em chinês e uma pergunta em seu idioma nativo? Em relação aos símbolos de perguntas em chinês, o indivíduo apenas manipula símbolos formais segundo um livro de regras – que é correspondente ao *software* de um computador, como mencionado no primeiro sistema, nas páginas anteriores – e não compreende o significado dos símbolos em chinês. Se símbolos de perguntas no idioma nativo do indivíduo forem introduzidos, esse indivíduo compreenderá o significado do que aquelas perguntas representam – e é provável que não encontrará o símbolo de resposta, porque eles possuem símbolos em chinês. Quando um símbolo com perguntas em chinês são introduzidos e se é necessário o livro de regras para manipular este símbolo, o trabalho que o indivíduo exerce sobre o símbolo das perguntas é puramente de sintaxe, porque ele não compreende o conteúdo semântico do que o símbolo significa, ou seja, ele apenas interpreta que o símbolo deve ser colocado em um determinado cesto e se deve retirar outro símbolo em chinês, equivalente a resposta daquele símbolo, em outro cesto para colocá-lo para fora do quarto. Mas, quando um símbolo com perguntas no idioma nativo é introduzido no quarto chinês, o indivíduo compreende o significado semântico da pergunta sem que ele precise utilizar o livro de regras como recurso para encontrar a sua resposta. Em outras palavras, o indivíduo pode ser tão rápido quanto um *software* de computador para processar a informação

do símbolo com perguntas em chinês que entra no quarto, mas ele não compreende de fato qual é o significado daquela informação. (SEARLE, 2015, p. 44-5)

O ponto de vista do funcionalismo costuma argumentar que o indivíduo no quarto chinês pode não compreender chinês, mas o sistema todo compreende chinês, e o indivíduo no quarto simboliza parte desse sistema, algo análogo à unidade de processamento de computador. No sentido de que a compreensão se encontra no processo de inserir o símbolo pergunta, analisar no livro de regras e colocar pra fora um símbolo resposta. O que nos faz cair na mesma objeção, porque a interpretação do sistema é puramente de sintaxe e não há meio do sistema do quarto chinês passar essa compreensão da sintaxe para a semântica. (SEARLE, 2015, p. 45)

2.3.2.1. É possível que um robô compreenda chinês?

Se instalarmos o *software* programado com o propósito de simular a compreensão do chinês – que é mencionado como primeiro sistema, nas páginas anteriores – em um robô. E esse robô se deslocasse e interagisse com o mundo por meio do *software* que foi instalado. Isso não é razão o suficiente para demonstrar que o robô compreende o chinês? Se o robô simula a compreensão por meio de um *software*, essa compreensão acontecerá apenas em um âmbito puramente formal, ainda é necessário que o robô compreenda o significado dos símbolos. Enquanto sua compreensão for reduzida a *software* de computador não há meios de ligar qualquer significado com os algoritmos da programação. Mesmo que esse robô interagisse com o mundo, ele não compreenderia o contexto dos significados que não fazem parte de sua programação. (SEARLE, 2015, p. 46-7)

De alguma forma todos nós somos máquinas, partindo do ponto de vista de que a definição de máquina é um sistema físico capaz de realizar certos tipos de operações. Cérebros se encaixam na definição de máquina e, portanto, há máquinas que pensam. Se associarmos o cérebro, por analogia, com o *hardware* interno do robô, é possível que esse robô compreenda chinês? Ou que ele manifeste desejos, volições e crenças conforme interage com o mundo? Ou melhor, pode uma máquina produzida pelo homem possuir estados mentais?

Bem, mais uma vez, depende do tipo de artefato. Suponhamos que projetamos uma máquina que era indistinguível, molécula a molécula do ser humano. Ora bem, se se podem duplicar as causas, também se podem presumivelmente duplicar os efeitos. Assim, de novo, a resposta a esta

questão é, pelo menos em princípio, trivialmente sim. Se se pudesse construir uma máquina que tivesse a mesma estrutura de um ser humano, então presumivelmente essa máquina seria capaz de pensar. (SEARLE, 2015, p. 47)

De um ponto de vista puramente formal, se pode descrever qualquer sistema físico como se fosse um computador digital, qualquer sistema pode descrever-se como realizando um *software* de computador – como é o caso do exemplo do quarto chinês ou o exemplo do termostato. Pode um computador digital ser programado para compreender chinês? Não, porque sua programação se define em termos de sintaxe – linguagem de programação – e compreender chinês é mais do que manipular símbolos segundo um livro de regras ou seguir os comandos previamente estabelecidos na linguagem de programação, compreender chinês implica em compreender conteúdos semânticos que possuem um significado. Da mesma maneira os estados mentais, isto é, a consciência, os pensamentos, os sentimentos, as emoções e os desejos necessitam de algo mais do que a sintaxe, elas precisam de conteúdos semânticos. O principal aspecto desta questão consiste em admitir que simular um *software* não é a mesma coisa do que possuir estados mentais “(...) a distinção essencial tem aqui lugar entre duplicação e simulação. E nenhuma simulação, por si mesma, alguma vez constitui a duplicação.” (SEARLE, 2015, p. 49-50)

A simulação de um *software* de computador não é efetivamente algo real, por exemplo, se simularmos uma sensação de água nos olhos, não é por isso que a alguma parte no *hardware* responsável por simular os órgãos da visão ficará molhado. Com efeito, por que uma simulação de compreender chinês teria efetivamente fenômenos mentais? Os funcionalistas acreditam, em linhas gerais, que a mente – e, conseqüentemente, a compreensão – não é um produto de processos biológicos, mas sim algo puramente formal. O argumento do quarto chinês se encerra com quatro conclusões que se apresentam como condições ontológicas para que seja possível duplicar o cérebro humano com os mesmos efeitos em uma máquina. (SEARLE, 2015, p. 49-50)

2.3.2.2. Quatro condições elementares para máquinas possuírem estados mentais

As quatro conclusões se apresentam como condições ontológicas para a possibilidade de reproduzir o cérebro humano em um artefato no nível em que ele possua estados mentais. Elas surgem como uma resposta ao ponto de vista do funcionalismo de que qualquer artefato seja capaz de possuir estados mentais, se este artefato for capaz de processar informação por

meio de dados de entrada – *input* – e dados de saída – *output*. Searle demonstrará que sim, desde que este artefato possua uma estrutura física análoga ao cérebro, esse artefato poderá possuir propriedades diferentes desde que essas propriedades possuam os mesmos poderes de causação mental. (SEARLE, 2015, p. 50-1)

Os cérebros causam mentes, isso significa dizer que eles possuem capacidade de causar processos mentais e esses processos mentais são efeitos macro derivados de micro propriedades biológicas que ocorrem dentro do cérebro. Os *softwares* de computadores, por sua vez, são definidos em um âmbito puramente formal – em sua linguagem de programação – e ele não possui a mesma capacidade de causação do que cérebro. Os *softwares* de computador existem no universo da sintaxe, mas eles por si só não são suficientes para a semântica, a semântica, por sua vez exige conteúdos mentais e não há meio para unir a sintaxe necessária para a construção de um *software* de computador com um conteúdo mental. As mentes causadas por cérebros possuem estados mentais e esses estados têm conteúdos semânticos que são sobre coisas que existem no mundo. Um *software* de computador não possui meio para absorver esse conteúdo semântico:

Conclusão 1: Nenhum programa de computador é, por si só, suficiente para dar uma mente a um sistema. Os programas, em suma, não são mentes e por si mesmos não chegam a ter mentes. (SEARLE, 2015, p. 52)

Isso significa que o objetivo de criar estados mentais – como a compreensão – por meio da programação de um *software* de computador não funciona porque não há meio da linguagem de programação absorver o conteúdo semântico dos estados das coisas que ela interage. Uma simulação nunca será capaz de duplicar os efeitos do cérebro e isto não tem nada haver com o estado da tecnologia ou a complexidade de elaboração do *software*. Causar uma mente implica em algo mais do que programar um software com uma linguagem de programação: “Conclusão 2: A maneira como as funções cerebrais causam mentes não pode ser apenas em virtude da activação de um programa de computador” (SEARLE, 2015, p. 53)

Como temos abordado os cérebros causam mentes e os *softwares* de computador não possuem essa capacidade de causar mentes porque sua simulação não é capaz de interagir com o conteúdo semântico do mundo e absorvê-lo. A forma com que os cérebros causam estados mentais não é análoga à simulação de um *software* de computador e, isto porque, o cérebro causa em nível macro estados mentais a partir de propriedades do cérebro em nível micro, enquanto o *software* de computador é programado para processar a informação de um determinado dado de entrada com o objetivo de proporcionar um dado de saída. Isso significa

que os estados mentais não se reduzem a capacidade lógico-formal do cérebro, mas também a capacidade do cérebro de absorver o conteúdo semântico do ambiente: “Conclusão 3: Tudo mais que causou mentes deveria ter poderes causais, pelo menos, equivalentes aos do cérebro.” (SEARLE, 1984, p. 54)

Para que um sistema – artefato – consiga causar estados mentais ele precisa de meios para reproduzir as propriedades cerebrais que causam estados mentais em um nível micro. Dessa forma, se um sistema conseguir reproduzir essas propriedades cerebrais de forma análoga, mas com dispositivos completamente diferentes para reproduzir essas mesmas propriedades. No caso do cérebro, são as características químicas e bioquímicas necessárias para a causação de estados mentais. Se o sistema conseguir reproduzir estas características micro, os estados mentais em nível macro acontecerão. Os dispositivos para o sistema reproduzir devem possuir uma relação de simbiose com as propriedades cerebrais necessárias para causar estados mentais. Para se construir um sistema que possua estados mentais, devemos ter uma estrutura tão poderosa quanto o cérebro para produzir estes estados mentais:

Conclusão 4: Para qualquer artefato que pudéssemos construir, o qual tivesse estados mentais equivalentes aos estados mentais humanos, a realização de um programa de computador não seria por si só suficiente. Antes, o artefato deveria ter poderes equivalentes aos poderes do cérebro humano. (SEARLE, 1984, p. 55)

Portanto, para que um sistema – artefato – possa causar estados mentais, ele precisa de uma estrutura física em simbiose com o cérebro. Os cérebros causam mentes, ou seja, suas propriedades cerebrais a nível micro, tais como características químicas e bioquímicas, causam estados mentais que ocorrem em nível macro. Um *software* de computador em si mesmo não é capaz de causar estados mentais porque ele não dispõe das propriedades cerebrais necessárias a nível micro para causar estados mentais, sua programação, por mais refinada que ela o seja, só existe no universo da sintaxe. As mentes causadas por cérebros são capazes de se relacionar com o conteúdo semântico daquilo que há no mundo, os *softwares* apenas simulam um estado mental – como o da compreensão – de acordo com sua linguagem de programação e essa simulação não consegue se relacionar com o conteúdo semântico, apenas fornecer respostas segundo aquilo que está programado em sua configuração. Para que um sistema – artefato – consiga causar estados mentais, ele precisa ter uma capacidade de causação tão poderosa quanto a do cérebro e isto significa que ele possua dispositivos análogos às propriedades cerebrais que constituem os estados mentais. Dessa forma, os estados mentais, a causação mental, a consciência e a intencionalidade são derivados de

processos biológicos que acontecem no cérebro em nível micro. (SEARLE, 1984, p. 54-5)

2.4. Mente, consciência e estados mentais

Esta seção tem como objetivo definir o que são estados mentais, o que é a mente e qual é a natureza da consciência. Vimos no início deste capítulo que o naturalismo biológico é a abordagem que busca definir a mente como um produto do cérebro, isto é, a mente é uma representação macro causada pelo cérebro a partir de suas propriedades cerebrais em um nível micro. A mente não é uma substância não-física que não possui relações causais com o cérebro, mas ela é um processo que ocorre dentro do cérebro, assim como a digestão é um processo do sistema digestivo. Podemos dizer que da mesma forma que propriedades em nível micro causam a digestão em nível macro no sistema digestivo, essa mesma relação de causalidade ocorre na relação entre mente e cérebro, a diferença é que estamos nos referindo a propriedades distintas com funções distintas em nosso organismo, mas o processo de causação ocorre de forma análoga. (SEARLE, 2015, p. 23-8)

A mente não é uma substância não-física, ou seja, ela não é uma propriedade formal que está fora do mundo material, como a programação de um *software* de computador o é. Ela é um processo causado pelo cérebro e através dela possuímos consciência, intencionalidade, desejos, crenças, volições e estados mentais. A mente possui uma capacidade de interagir e absorver o conteúdo semântico das coisas que existem no mundo e isto vai além das características puramente formais, porque essas propriedades em si mesmas não absorvem o conteúdo semântico. Logo, para um artefato conseguir causar uma mente, com todos os seus efeitos, é necessário que ele possua uma estrutura em nível micro com os mesmos poderes que a estrutura física do cérebro possui. Enfatizamos aqui que capacidade de processar de informação – que é uma propriedade puramente formal – não é a mesma coisa do que possuir uma mente, estar consciente ou ter estados mentais:

Abandonemos a ideia de que existe um programa de computador entre a mente e o cérebro. Pensemos a mente e os processos mentais como fenômenos biológicos semelhante ao do crescimento, da digestão ou da bílis. (SEARLE, 1984, p. 73)

Se a mente é um fenômeno biológico, o seu aspecto primário é a consciência. A consciência pode ser definida como uma propriedade em que os estados mentais acontecem e se relacionam com as coisas que estão no mundo. Ela emerge das propriedades cerebrais de

nosso cérebro e sua manifestação não pode ser reduzida as próprias propriedades físicas que a constituem, porque ao emergir ela possui propriedades mentais internas, qualitativas e subjetivas que sem as quais ela não conseguiria ser definida. Essas propriedades mentais não podem ser explicadas apenas em propriedades físicas e constituem a vida mental de um indivíduo: “(...) os estados de conhecimento ou percepção que começam quando acordamos de manhã (...) e continuam durante o dia até que adormecemos novamente.” (SEARLE, 2000, p. 45)

A consciência possui um grande número de formas e estados mentais. Suas formas consistem em desejos, crenças, afetos e julgamentos e estas formas configuram parte da experiência consciente de modo que compõe, em parte, a experiência subjetiva de um indivíduo – como vimos em **2.3. o argumento do quarto chinês**, o conteúdo semântico daquilo que existe no mundo configura outra parcela de nossa experiência subjetiva. Os estados mentais possuem três características intrínsecas, eles são: (i) internos, (ii) qualitativos e (iii) subjetivos. (SEARLE, 2010, p. 55-60)

Os estados mentais são (i) internos porque eles acontecem dentro do cérebro e ocorrem necessariamente dentro de um sistema. Nesse sentido os estados mentais que estão em minha consciência dependem de reações neurofisiológicas em minha estrutura cerebral. Os estados mentais também são internos num contexto em que um determinado estado mental existe como uma sequência destes estados. Eles se relacionam intimamente com outros estados mentais e esta relação constitui um sistema, esse sistema sempre está correlacionado com as coisas que existem no mundo externo. Logo, se um indivíduo sofre de dores no estômago, por exemplo, esta ação em si é um acontecimento no mundo que tem reflexo em seu corpo, o cérebro do indivíduo, por sua vez realiza reações neurofisiológicas em regiões específicas de sua estrutura e essas reações neurofisiológicas se manifestam como os estados mentais de dor, cólicas e atrição. Esses estados mentais, por sua vez, fazem parte de um sistema que representa acontecimentos de ter sofrido de dores no estomago. (SEARLE, 2010, p. 59-60)

Os estados mentais são (ii) qualitativos no sentido de que eles possuem uma forma subjetiva de serem sentidos, assim: “para cada estado consciente, existe um modo para estar nesse estado consciente.” (SEARLE, 2000, p. 47). Retornemos ao exemplo da dor, cada estado mental que ele sente, ao sofrer de dores no estômago, consiste em um modo de sentir diferente, eles podem aparecer simultaneamente, alguns deles podem deixar de existir e reaparecerem um como consequência do outro. (SEARLE, 2010, p. 58-9)

Os estados mentais são (iii) subjetivos porque são sempre experimentados por um algum indivíduo. Essa característica gera uma ontologia em primeira pessoa em que os estados mentais de um indivíduo são acessíveis única e exclusivamente por esse próprio indivíduo. Nessa óptica, se retornarmos novamente ao exemplo da dor, ela é um estado mental que pode ser única e exclusivamente experimentada pelo próprio indivíduo que sofre de dores no estômago, ou, nas palavras de Searle (2000): “Não se trata apenas de como o conheço, (...) cada um de meus estados mentais conscientes só existe no estado em que existe porque é experimentado por mim, o sujeito” (SEARLE, 2000, p. 47)

Searle (2000) nega o ponto de vista do **1.6. materialismo eliminativo** que, por sua vez, defende o ponto de vista de que conceitos como (iii) subjetividade deveriam ser abandonados por não possuir uma correspondência com a realidade. Neste ponto de vista, as propriedades não físicas, como a subjetividade, impede a possibilidade da consciência ser um objeto de estudo científico. Somente aquilo que é visto como objetivo pode ser objeto de estudo da ciência, pois propriedades objetivas possuem um modo de existência que não depende da experiência subjetiva:

Naquilo que talvez seja a noção mais comum de “subjetividade”, e da distinção entre “subjetivo” e “objetivo”, uma afirmação é considerada objetiva se pode ser reconhecida como verdadeira ou falsa independentemente dos sentimentos, atitudes e preconceitos das pessoas. Uma afirmação é epistemologicamente subjetiva se sua verdade depende essencialmente das atitudes e sentimentos dos observadores. (SEARLE, 2000. p. 48)

Sua negação tem como princípio a falácia da ambiguidade com os sentidos possíveis das palavras: subjetivo e objetivo. Para a ciência apenas afirmações objetivas tem um sentido epistemológico válido, porque elas definem o modo de existência de um determinado fenômeno ou objeto sem a necessidade de ser experimentado por um sujeito. Isto implica em dizer que um determinado fenômeno ou objeto possui um determinado modo de existência independentemente da existência de observadores. Um modo de existência possui um sentido ontológico, porque o modo de existência se refere à identidade de um determinado fenômeno no mundo.

[...] a persistência desses erros está na tradição não só física, mas também científica. Ou seja, reside na maneira como, ao longo dos últimos séculos, a filosofia e a ciência vêm tratando essas questões da natureza. Tal tratamento fundamenta-se na concepção de que tudo o que existe na natureza é necessariamente objetivo e, por assim dizer, é impossível de não ser

alcançável por qualquer observador e analisado em terceira pessoa. Segue-se, portanto, que em razão da objetividade da realidade, o acesso deve ser empírico, isto é, através de experimentações. Sendo assim, se se postula que fenômenos mentais são irreduzíveis a processos físicos, não sendo inteligíveis, logo, não fazendo parte da natureza, não percentencem a realidade. Caso o contrário, admitindo-se que fenômenos mentais são redutíveis a processos físicos, então, necessariamente eles são observáveis, tornando-se, portanto, a resposta à questão de como é possível observar outras mentes através do comportamento do corpo. (FAVRETO e PINHEIRO, 2019, p. 783-4)

Um mesmo determinado fenômeno ou objeto também possui um modo subjetivo de existência, que é a sua existência com a finalidade de ser experimentada por algum sujeito. A falácia deste argumento está em supor que os estados mentais têm um modo de existência ontologicamente subjetivo e esta característica os impede de servirem como objeto de estudo da ciência. O fato da consciência e dos estados mentais possuírem um caráter (iii) subjetivo não impede a ciência de conhecer a natureza da consciência e dos estados mentais de uma forma objetiva. (SEARLE, 2000, p. 48-9)

Mas, como que é possível que os estados mentais sejam descritos de forma objetiva se, apesar de eles terem sido causados por reações neurofisiológicas do cérebro, eles possuem uma natureza subjetiva – não física? Como partículas físicas sem significado conseguem ser definidas de forma objetiva e fazer sentido para nossa consciência - subjetiva? Qual é a relação entre o cérebro – objetivo – e a mente – subjetiva – que, inicialmente, parecem ser tão distintas? (SEARLE, 2015, p. 21-3)

2.4.1. O problema mente-corpo

Existem quatro problemas para a mente ser interpretada de forma objetiva: o primeiro é a consciência, causada por propriedades físicas, mas sua natureza pressupõe algo mais do que estas propriedades físicas; o segundo é a intencionalidade – que será apresentada no capítulo **3. Intencionalidade Rede e Background** – definida como a forma pela qual nossos estados mentais se referem a coisas ou objetos que existem no mundo; o terceiro é a característica intrínseca (iii) subjetiva dos estados mentais, tal característica faz com que os estados mentais sejam uma experiência única e exclusiva ao indivíduo que os possui e o quarto problema é o da causalção mental, a relação entre a minha consciência – subjetiva e não-física – e meu corpo – físico. Dessa forma, qual é a natureza da consciência? Como uma propriedade – consciência – que surge do meu cérebro pode se referir objetos e coisas físicas? A sensação de dor que um indivíduo sente ao sofrer de dores no estômago pode ser

compartilhada ou é única e exclusiva àquele indivíduo? Como este mesmo indivíduo sente dores no estômago se as dores acontecem em seu corpo, ele as sente em sua mente? E, inversamente, como movimento meu corpo em direção a um objeto se quem direciona essa ação é a minha mente? Como um mundo constituído única e exclusivamente de propriedades físicas pode possuir sistemas conscientes?

No caso da consciência e do problema mente-corpo, somos informados de que devemos escolher entre o dualismo, que insiste na irredutibilidade do mental, e o materialismo, que insiste que a consciência deve ser redutível e portanto eliminável, em favor de alguma existência puramente física da mente (SEARLE, 2000, p. 53)

Retornemos mais uma vez ao argumento da dor, quando, por exemplo, um indivíduo sofre de dor no estômago, o seu cérebro transmite os sinais da região da dor do seu corpo para a sua consciência. A experiência da dor é causada por uma série de eventos, estes eventos passam por nossas terminações nervosas e são transmitidos do nosso cérebro para nossa consciência. As dores são, em linhas gerais, estados mentais que ocorrem no cérebro e no sistema nervoso central. De um modo, a concepção materialista afirma que as dores sejam estados de processamento ou disposições de comportamento, em contrapartida, a concepção dualista afirma que cada indivíduo possui uma consciência que não faz parte de nossa atividade biológica e que aquilo que sentimos por meio da consciência é único e exclusivo a experiência subjetiva de cada indivíduo. A posição do naturalismo biológico de SEARLE (2000) afirma que as dores, no geral, sejam estados mentais (i) internos, (ii) qualitativos e (iii) subjetivos. (SEARLE, 2021, p. 69-70, 2000, p. 49-51)

Quando abandonamos as posições clássicas – materialismo e dualismo – para a resolução do problema mente-corpo, obtemos o fato de que a consciência é um processo biológico que acontece dentro do cérebro, o que significa que ela é, inicialmente, um fenômeno material. Ao mesmo tempo, ela possui aspectos que não podem ser descritos em termos físicos como a sua (i) interioridade e (iii) subjetividade, o que configura uma ontologia de primeira pessoa onde a consciência acontece em um nível superior da estrutura do cérebro. A ideia de ser um naturalismo é que a mente é parte da natureza e biológico porque sua explicação causal se dá através de fenômenos neurológicos e reações bioquímicas no cérebro. O problema mente-corpo, nessa concepção é eliminado porque o naturalismo biológico compreende a mente como um fenômeno biológico comparável a meiose ou a digestão:

A consciência é um processo biológico que ocorre no cérebro, do mesmo

modo que a digestão é um processo biológico que ocorre no estomago e no resto do aparelho digestivo. [...] a consciência tem uma ontologia da primeira pessoa, não podendo, portanto, ser material, pois todas as coisas e processos materiais tem uma ontologia objetiva da terceira pessoa. (SEARLE, 2000, p. 54)

Podemos afirmar que a consciência é o aspecto primário da mente, ela consiste em estados mentais (i) internos, (ii) qualitativos e (iii) subjetivos e possui, também, uma ontologia em primeira pessoa no sentido de que as experiências que acontecem na consciência são acessíveis única e exclusivamente pelo próprio possuidor da consciência. Devido a esta ontologia em primeira pessoa ela é incapaz de ser reduzida aos suas propriedades físicas que a constituíram ou, nas palavras de Elemar Kleber Favreto (2019) e Ulisson da Silva Pinheiro (2019): “(...) a ontologia da consciência é subjetiva, portanto, irreduzível aos processos físicos.” (FAVRETO e PINHEIRO, 2019 ,p. 787). Ela é um fenômeno biológico, de forma análoga ao processo de digestão. Esse processo biológico ocorre em nível inferior por meio de reações neurofisiológicas em sinapses neuronais e destes processos biológicos emergem a consciência, os estados mentais, a intencionalidade, crenças, desejos e volições em um nível superior do sistema cerebral. Como vimos em **2.3. o argumento do quarto chinês**, para que possamos construir um sistema análogo ao cérebro, isto é, que também cause e tenha consciência e estados mentais, é necessário que esse sistema possua os mesmos poderes causais que o sistema cerebral possui. (SEARLE, 2000, p. 44-7)

A solução do naturalismo biológico para o problema mente-corpo é, portanto reducionista e emergente. Reducionista porque ele reduz a mente como uma causa das propriedades neurofisiológicas do cérebro, isto é, das sinapses cerebrais. Emergente porque a consciência emerge dessa causação mental e, uma vez emergida, ela não pode ser reduzida as próprias propriedades físicas que a constituíram. (SEARLE, 2006, p. 161)

2.4.1.1. A irreduzibilidade da consciência

Propriedades emergentes são características intrínsecas que se manifestam em um sistema, por sistema se compreende qualquer organismo físico ou não físico que é constituídos por um conjunto de elementos a, b, c etc. Dois exemplos; primeiro, o (d) sistema digestório é composto pelo conjunto de elementos: boca, faringe, esôfago, estômago, intestino delgado, intestino grosso e reto. A propriedade emergente do sistema digestório é a digestão, ela emerge a partir dos próprios elementos do conjunto e não há um elemento que a defina, porque ela é um processo que depende de todos os elementos para ocorrer, não há um único

elemento responsável por ela. Segundo, o (c) sistema cerebral é composto pelo conjunto de elementos: córtex cerebral, sulco cingulado, corpo caloso, diencéfalo, comissura anterior, lobo temporal, mesencéfalo, ponte de varólio, medula, cerebelo. A propriedade emergente do sistema cerebral é a mente, ela emerge a partir dos próprios elementos do sistema e não há um elemento que a defina, uma vez que ela é causada pelos elementos do sistema ela não depende mais de todos eles para existir. (SEARLE, 2006, p. 162-3)

A diferença entre ambos os exemplos consiste que, no primeiro exemplo (d) a propriedade emergente é definida pelo processo que envolve o conjunto de elementos do sistema; no segundo exemplo (c), a propriedade emergente não é definida por completo pelo processo que envolve o conjunto de elementos do sistema e isto porque o seu caráter subjetivo não é capaz de ser definido pelo conjunto de elementos que a causou. Dessa forma, algumas características de um sistema que podem não ser necessariamente deduzidas do conjunto de elementos que o constitui e outras características são explicadas em termos de interações entre o conjunto de elementos:

[...] algumas características do sistema não podem ser concebidas meramente a partir da composição dos elementos e relações ambientais; têm que ser explicadas em termos das interações causais entre os elementos. Vamos chamar estas de “características do sistema causalmente emergentes”. (SEARLE, 2006, p. 162)

A consciência, nesse sentido, é uma propriedade causalmente emergente porque ela é causada por meio das relações de sinapses neuronais e, depois de emergir, não depende mais dessas relações neuronais que foram produto de sua causa. Essa emergência causal capaz de gerar a (c) mente ou a (d) digestão, denominaremos de “emergente1”, enquanto há uma segunda forma de emergência que surge a partir dos processos que realizaram a emergência causal, denominaremos esses processos de “emergente2”. Uma característica como os (c) estados mentais são “emergente2” se, e somente se, ela é derivada da consciência que é “emergente1”. Logo, os estados mentais têm capacidades causais que não são reduzidas ao conjunto de elementos que o causaram, a questão aqui é que a consciência é autônoma em relação às relações de sinapses neuronais que a causaram:

A consciência possui seu modo próprio de existir, e esse modo é subjetivo, ou seja, sua ontologia é diferente da ontologia dos processos físicos, que são objetivos. Na ontologia dos processos físicos é possível a um observador traçar linhas de *input* e *output* e processos de causação mental. Assim, o ‘como surge’ a mente é nada mais do que uma questão epistêmica. Logo, há uma observação em terceira pessoa de fenômenos objetivos. Contudo, a

ontologia subjetiva dos processos conscientes não permite a um observador traçar qualquer caminho objetivo, pois os processos conscientes são em primeira pessoa, ou seja, ela só é sensível no sujeito que se manifesta. (FAVRETO e PINHEIRO, 2019, p. 791)

É uma característica do reducionismo na ciência, reduzir alguma coisa a nada exceto algum outro conjunto de coisas, no sentido de que, o significado que uma coisa representa é nada, exceto o conjunto de coisas que a constituem. Essa definição de nada e exceto é a característica central do reducionismo. Existem várias formas de reducionismo e todas elas têm como característica central a relação nada e exceto. Vejamos, em linhas gerais, algumas formas de reducionismo: uma redução ontológica demonstra que um objeto é nada, exceto os próprios elementos que o constituem; uma redução ontológica de propriedades demonstra que uma determinada propriedade é nada exceto a causa de sua própria manifestação; uma redução teórica demonstra uma relação de teorias no sentido em que as leis de uma determinada teoria podem ser nada, exceto a teoria da qual ela foi reduzida; uma redução lógica ou definicional demonstra que sentenças que se referem a um tipo de entidade são nada, exceto sentenças que são referidas a outro conjunto de entidades e a redução causal que é uma relação entre dois fenômenos que possam ter capacidades causais em que se demonstra a existência de ambos os fenômenos em questão, essa existência é demonstrada porque as capacidades causais do fenômeno causado podem ser completamente reduzidas aos efeitos do fenômeno redutor, ou, no jargão do reducionismo, que o fenômeno causado é reduzido nada, exceto os efeitos do fenômeno redutor. (SEARLE, 2006, p. 163-4)

Os reducionismos causal e ontológico se correlacionam de tal forma que um reducionismo causal, por exemplo, implica em uma forma de reducionismo ontológico. Se o reducionismo causal é bem sucedido: “(...) redefinimos a expressão que denota os fenômenos reduzidos de tal forma que os fenômenos reduzidos passam então a ser identificados como suas causas” (SEARLE, 2006, p. 166). Tomemos como exemplo (e) a experiência subjetiva de perceber o vermelho, ela pode ser definida como o ato de enxergar vermelho por indivíduos normais em condições normais. Ao realizar uma redução causal neste exemplo, se elimina a ação do sujeito fenômeno em questão. Se excluirmos a experiência subjetiva do indivíduo do ato de enxergar vermelho, ficamos com os fatos físicos de que a sensação de uma cor é uma experiência cromática causada por uma determinada emissão de fótons e o vermelho é uma emissão de fótons de 600 nanômetros. Logo, qualquer indivíduo que possua a experiência subjetiva de enxergar normalmente em condições normais possui uma experiência cromática da emissão de fótons de 600 nanômetros. O problema central da redução causal é

que ela não se aplica a fenômenos como (c) a consciência, porque se excluirmos as características intrínsecas do fenômeno da consciência, logo, é impossível que a consciência seja autônoma em relação ao cérebro. Podemos afirmar, então, que a consciência é irreduzível a suas causas físicas:

Porém, mesmo se o naturalismo biológico é interpretado dessa maneira, em que a identidade entre consciência (nível macro) e atividade cerebral (nível micro) é evitada, a teoria permanece em dificuldades, pois o modo como Searle concebe as capacidades causais da consciência não é tão facilmente harmonizável com a irreduzibilidade ontológica (porque parece conduzir a um *reducionismo*). Ao defender que a consciência é, a um só tempo, causalmente redutível e ontologicamente irreduzível aos processos cerebrais, Searle parece estar tentando articular uma forma de fisicalismo não-redutivo [...] (PRATA e LIMA FILHO, 2013, p. 197)

Por que é impossível que seja feita uma redução causal com o fenômeno da consciência? Ou, porque a consciência é por natureza irreduzível aos fenômenos físicos? Isso nos faz retornar ao argumento da falácia da ambiguidade e a confusão entre os sentidos possíveis dos conceitos de subjetivo e objetivo – abordados no final da primeira parte de **2.4. Mente, consciência e estados mentais**. Não podemos reduzir (c) a consciência a suas causas físicas, isto é, as relações de sinapses neurofisiológicas do cérebro porque ela possui características intrínsecas não físicas – incluindo a subjetividade. Como foi abordado em **1.3.2. Como é estar no ponto de vista de outro organismo? Ou “como é ser um morcego”?**, com Nagel (1974), a experiência subjetiva de um indivíduo é algo único e exclusivo a ele mesmo, logo, podemos no máximo conhecer coisas a respeito dele, mas nunca possuir a sua experiência subjetiva. No exemplo já visto, podemos, no máximo, compreender como os morcegos percebem o mundo, através de sua ecolocalização, mas é impossível para nós perceber o mundo com a experiência subjetiva de um morcego. Consequentemente, não podemos reduzir a (e) experiência subjetiva de perceber o vermelho, mas conhecemos que objetivamente o vermelho é uma emissão de fótons a 600 nanômetros. Relembremos a segunda versão do argumento do conhecimento, discutido em **1.3.1. Epifenomenalismo: os qualia como elemento ontológico da consciência**, de Jackson (1982), Mary é uma especialista em neurofisiologia que estuda a respeito dos processos neurofisiológicos envolvendo a interpretação das cores, mas viveu toda a sua vida em um quarto preto e branco. Mary conhece como é o processo neurofisiológico que envolve a captação do vermelho, mesmo que ela nunca tenha tido a experiência subjetiva do que é o vermelho. (SEARLE, 2006, p. 67-9)

Neste sentido, se realizarmos uma redução causal em estados mentais como a dor, ela consiste no fato de ser causado por processos neurobiológicos no tálamo, sistema motor, entre outras regiões. O seu fato subjetivo está uma experiência subjetiva de uma sensação de incomodo, mas essa experiência subjetiva é sempre irreduzível a própria sensação do indivíduo que o sente. Se reduzirmos causalmente o estado mental da dor em nada, exceto as sinapses neurofisiológicas ocasionadas no tálamo e outras regiões do cérebro; as características essenciais da dor são excluídas, isto é, a experiência subjetiva de quem a sente:

[...] Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa. (SEARLE, 2006, p. 170)

Segundo Nagel (1974) há uma dualidade entre as características objetivas – os fatos em terceira pessoa – com as suas características subjetivas – sua experiência subjetiva – em relação aos estados mentais. Segundo Jackson (1982) mesmo que alguém tivesse pleno conhecimento sobre um determinado estado mental, isso não significa que você possui aquele estado mental. Isso significa afirmar que meu conhecimento sobre um estado mental – como o estado mental de dor – é diferente do conhecimento que você possui daquele estado mental. (SEARLE, 2006, p. 169)

Para se compreender o porquê da consciência ser irreduzível, temos de compreender a redução de outras propriedades como a (e) cor. Quando reduzimos uma propriedade como a cor essa é uma relação entre aparência subjetiva – perceber o vermelho – e o conhecimento objetivo – emissão de fótons de 600 nanômetros. A ideia central de uma redução é redefinir um fenômeno as causas físicas que o produzem e excluir a aparência da sua definição. Logo, o conhecimento objetivo de vermelho é que seu fenômeno consiste na refração da emissão de luz em 600 nanômetros. O problema de se promover essa mesma análise de redução com estados mentais da (c) consciência, como a dor, é que ela ontologicamente constituída por fatos físicos – sinapses neurais no tálamo, sistema nervoso e outras regiões do cérebro – e fatos mentais – a experiência subjetiva de quem sente a dor. (SEARLE, 2006, p. 169-71)

Aquilo que é necessário para o desenvolvimento de uma ciência não são os aspectos subjetivos, mas as causas físicas que produzem um determinado fenômeno em questão. Uma vez que uma redução causal, conseguimos em seguida, uma redução ontológica capaz de reformular a definição de um determinado fenômeno em questão. Essas reduções em comum o fato de que o fenômeno seja definido em termos objetivos – realidade e não em termos

subjetivos – aparências: “onde a aparência está envolvida, não podemos fazer a distinção aparência-realidade porque a aparência é a realidade.” (SEARLE, 2006, p. 176)

A consciência, portanto, está excluída da possibilidade de uma redução causal, porque ela é constituída ontologicamente propriedades físicas – objetivo – propriedades mentais – subjetivo. Nesse contexto, se torna impossível reduzi-la causalmente a seu conjunto de fatos físicos. Podemos dizer, então, que a mente possui uma relação de superveniência com o mental, é algo que acontece depois dos fatos físicos:

[...] estados mentais são totalmente dependentes de estados neurofisiológicos correspondentes, no sentido em que uma diferença nos estados mentais envolveria necessariamente uma diferença correspondente nos estados neurofisiológicos. (SEARLE, 2006, p. 180)

Se sinto uma dor ou percebo uma cor, primeiro acontece uma alteração nos estados neurofisiológicos do meu cérebro e, só então, há uma mudança correspondente nos meus estados mentais. Essa relação de superveniência acontece porque o conjunto de fatos físicos – disparos de sinapses neuronais – é causalmente suficiente, mas não necessário para a causação de estados mentais correspondentes. Como vimos em **2.3.2. Quatro condições elementares para máquinas possuírem estados mentais**, qualquer artefato pode produzir estados mentais, desde que ele tenha poderes análogos ao cérebro para causar estes efeitos. Se pudéssemos, então, reproduzir um cérebro com em um artefato tecnológico, ao ponto que cada molécula fosse reproduzida e a estrutura física desse artefato garantisse que fosse possível causar estados mentais. Então, o artefato tecnológico efetuará estados mentais em uma relação de superveniência. (SEARLE, 2006, p. 180-1)

Ao caracterizarmos os fenômenos mentais em nível macro como efeitos de fenômenos físicos em nível micro. Essa causação ocorre de baixo para cima, no sentido de que primeiro a causação acontece com o conjunto de fatos físicos em nível micro para, só então, os efeitos mentais surgirem como efeitos destas causas. Se levarmos em consideração esse fato, então a relação de superveniência perde o sentido, com o risco da concepção em si se tornar um epifenomenalismo – ver **1.3. O Dualismo de Propriedade, estados *qualia* e intencionalidade** – em que os estados mentais estão num nível superior dos estados físicos. (SEARLE, 2006, p. 181-2)

2.4.1.2. É o naturalismo biológico uma forma de epifenomenalismo?

O epifenomenalismo é a abordagem que consiste em admitir que a consciência possui uma forma de superveniência com o cérebro, no sentido de que ela é um fenômeno que surge depois e está acima de suas propriedades causais e só surge depois que o cérebro alcança certo tipo de complexidade. A consciência é causada por processos cerebrais, mas não possui efeito causal sobre esses processos. Vamos agora, utilizar o estado mental intencional, como o ato de levantar minha mão para pegar uma xícara de café, e interpretá-lo sob a óptica do epifenomenalismo. O comando que intenciona o movimento de minha mão em direção minha mão até a xícara de café é efeito de relações neuronais entre o cérebro e o sistema nervoso, segundo o epifenomenalismo, a consciência não tem papel causal nessa relação:

Então, por exemplo, se você levanta o braço, pensará que sua decisão consciente levou seu braço a se levantar, mas na verdade todos sabemos que existe uma história causal detalhada a ser contada no nível dos neurônios no córtex motor, dos neurotransmissores, especialmente a acetilcolina, das terminações nervosas, das fibras musculares e de todo o resto da fisiologia cerebral suficiente para fornecer uma explicação causal completa do movimento do braço do seu corpo, independentemente de qualquer referência a consciência. (SEARLE, 2000, p. 61)

O ponto de vista do naturalismo biológico consiste em admitir que há uma relação causal mútua entre as propriedades mentais e físicas no movimento intencional de movimentar minha mão em direção a xícara de café. A consciência deixa de ser inútil nessa relação e a consciência pode afetar o corpo ao intencionar um movimento – no caso de apanhar a xícara de café – e, inversamente, o corpo pode afetar a mente – no caso de sentir dores. Essa concepção não possui correlação com o interacionismo ou qualquer outra forma de dualismo de propriedade, porque admite que a mente e a consciência, embora seja autônoma em relação as propriedades físicas que a produzam, é um fenômeno biológico. (SEARLE, 2000, p. 62)

Os erros do epifenomenalismo consistem em que o fenômeno mental não seja de natureza biológica. Por não possuir uma natureza física – biológica –, o fenômeno mental não tem ação causal sobre os fenômenos biológicos do corpo. A causalidade dos fenômenos biológicos do corpo, dessa maneira, só pode ser descrita em termos biológicos, enquanto o fenômeno mental não possui uma relação causal por não possuir uma natureza biológica. Assim, estados mentais são epifenômenos que não possuem uma relação causal em nosso comportamento. (SEARLE, 2000, p. 62-3)

O naturalismo biológico é, portanto, um tipo de junção entre o dualismo de propriedades e o funcionalismo. Ele admite que a consciência seja um fenômeno biológico –

físico – que possui características intrínsecas mentais – não físicas. Além disso, considera que a consciência seja um processo em nível macro de causas em nível micro no sistema cerebral. Temos uma forma de fisicalismo não reduutivo; fisicalismo porque admite que a mente seja um produto biológico do cérebro e não reduutivo porque admite que, uma vez que a consciência seja causada, ela em si mesma não pode se reduzir aos fenômenos físicos que a causaram. (PRATA e LIMA FILHO, 2013, p. 195-8)

2.5. Aspectos estruturais da consciência

A consciência é o aspecto primário do fenômeno da mente. Ela é o fenômeno que nos acompanha em toda a nossa vida desperta, desde que acordamos até o momento em que vamos dormir novamente. Segundo Searle (2021): “a consciência consiste em estados e processos de sensibilidade ou ciência, internos, qualitativos e subjetivos.” (SEARLE, 2022, p. 55). Ela é uma característica de nível macro causada por processos neuronais em nível micro. (SEARLE, 2021, p. 55)

Existem elementos que estão em foco de atenção e outros que estão na periferia da consciência. Isso significa afirmar que “prestar atenção” não é a mesma coisa do que estar consciência. Tudo aquilo que é objeto de nossa atenção ocupa apenas o foco de atenção de nossa consciência, mas sempre há elementos em segundo plano como desejos, intenções, crenças, volições, entre outros; e a consciência engloba ambos os elementos. (SEARLE, 2021, p. 65)

Há uma distinção entre consciência e autoconsciência, no sentido de que “prestar atenção” e “estar consciente” não são a mesma coisa. Ter consciência de si mesmo é diferente de possuir uma experiência dos sentidos, isto é, ouvir uma moto buzinar não requer “estar consciente”. (SEARLE, 2021, p. 64-5)

Processos neuronais causam a consciência, sua natureza não é de uma substância ou entidade, mas uma característica a nível superior do cérebro – ou sistema. A consciência é um fenômeno privado e não reduzida às suas causas físicas, ou seja, ela tem uma natureza ontológica subjetiva e não pode ser compreendida apenas por meio de propriedades físicas. Sua estrutura subjetiva é constituída por três características intrínsecas, sendo elas (i) a unidade, (ii) a qualidade e (iii) a subjetividade e outras características menores, sendo elas (iv) a intencionalidade, (v) a distinção entre o cérebro e a periferia da consciência; (vi) a estrutura gestaltica da experiência consciente, (vii) a familiaridade e o (viii) humor. Apresentaremos

agora uma visão geral de cada uma dessas características intrínsecas e menores. (SEARLE, 2021, p. 63-8)

2.5.1. Características intrínsecas: (i) unidade, (ii) qualidade e (iii) subjetividade

Todas as experiências no decorrer da vida fazem parte de um campo unificado interno de modo que a unidade possui uma relação implícita com a qualidade e a subjetividade. Logo, a unidade decorre da subjetividade e da qualidade, porque elas são características intrínsecas do fenômeno da consciência. Os meus estados conscientes podem se dividir entre a periferia e o foco de atenção da consciência, mas eles acontecem de forma unificada para minha consciência. Dessa forma, assim como o sistema de visão integra toda a experiência visual em uma única percepção visual unificada, o cérebro une todos os nossos diferentes estímulos em uma única experiência consciente. (SEARLE, 2021, p. 10-11)

Em nossa consciência possuímos uma unidade instantânea e uma unificação organizada de sequências conscientes. Nessa unificação organizada se encontra a memória recente ou icônica de forma não patológica, ou seja, de forma que a sequência consciente de memória ocorra de forma organizada. A unificação organizada é essencial para o funcionamento saudável do organismo consciente. A manifestação da consciência, portanto, consiste em uma experiência consciente unificada em que todas as experiências se unificam num único campo de consciência. Nesse campo consciente se encontra a memória recente que é a organização de nossa experiência de curto prazo e nossa memória icônica onde se aloca nossa memória de médio e longo prazo. A memória consciente se apresenta de forma horizontal enquanto que a memória icônica se apresenta de forma vertical. (SEARLE, 2006 p. 74-6, 2021 p. 11-3)

A concepção de unidade possui o mesmo problema descrito na falácia da ambiguidade entre subjetivo e objetivo – abordados em **2.4. Mente, consciência e estados mentais**. Dentre os problemas está o ontológico que consiste em como afirmar a existência da unidade de minha consciência se ela não pode ser descrita do ponto de vista objetivo. A ideia de não redução da mente – também abordado nesse capítulo – é uma possível saída para esse problema. (SEARLE, 2021, p. 28-30)

Todo estado consciente possui uma intenção qualitativa – *qualia* – própria, essa intenção qualitativa define a qualidade de um estado consciente, tal como: o cheiro, som, pigmentação, entre outros. Toda experiência consciente produz uma impressão como, por exemplo: “a experiência de ver vermelho” ou a experiência de ser um morcego”. Cada

impressão da experiência consciente é algo único e exclusivo do indivíduo que possui estas experiências conscientes. (SEARLE, 2021, p. 57-8)

Qual é a natureza da consciência e dos *qualia* são problemas distintos, mas as definições de consciência e *qualia* coexistem no mesmo campo teórico. Os *qualia* ou as qualidades são características intrínsecas dos estados conscientes. Alguns dualistas de propriedade, como Jacskon (1982) acreditam que os *qualia* sejam características não físicas da experiência perceptiva, com destaca Searle (2021):

Alguns acreditam que os *qualia* são características somente de experiências perceptivas, como enxergar cores e ter sensações de dor, mas que não existe caráter qualitativo no pensamento. (SEARLE, 2021, p. 58)

O pensamento e os estados conscientes, segundo Searle (2021), tem uma impressão qualitativa própria e são experimentados de forma subjetiva pelo indivíduo quem os possui. Dessa forma a “experiência de ver vermelho” ou a “experiência de ser um morcego” é uma característica intrínseca ao indivíduo que experimentam as impressões qualitativas de cada estado consciente e é claro, a “experiência de ser um morcego” é uma característica exclusiva dos morcegos, assim como a “experiência de ver vermelho” é uma característica exclusivo de quem não é daltônico. (SEARLE, 2021, p. 58-9)

A subjetividade é a característica essencial da consciência. Estados conscientes só existem tendo em vista a experiência subjetiva de um agente. Dessa forma, para cara evento que tenha uma impressão de qualidade também deve haver um indivíduo que experimenta esse evento. Mesmo que dois indivíduos experimentassem subjetivamente o mesmo evento, com o mesmo conjunto de fatos, mesmo que a experiência de cada um destes indivíduos tenha sido idêntica, cada experiência simbólica da experiência desse evento só existe para o indivíduo que a experimenta, e as experiências de cada indivíduo não pode ser compartilhada pelo outro. (SEARLE, 2021, p. 58-9)

Com efeito, a subjetividade é a característica que faz as experiências subjetivas de um indivíduo sejam únicas e exclusivas daquele indivíduo. É uma propriedade mental que torna o fenômeno da mente irreduzível a suas causas físicas. É o atributo que torna cada indivíduo único em relação aos outros indivíduos e a características que faz com que a mente seja incapaz de ser descritas em termos puramente objetivos. (SEARLE: 2000, p. 73-4, 2006 p. 169-71)

2.5.2. Outras características menores: (iv) intencionalidade, (v) consciência ativa e

passiva (vi) distinção entre cérebro e a periferia da consciência, (vii) estrutura gestáltica da experiência consciente, (viii) familiaridade, (ix) humor e (x) a noção do eu

Os estados conscientes são referências de um conjunto de fatos que existem no mundo, chamamos essa referência de intencionalidade. Estados conscientes tem intencionalidade, isto é, “fazem referência a algo”, “são a respeito de algo” ou “são direcionados a algo”. Todo fenômeno mental tem conteúdo referencial, dessa forma, representar crenças, desejos e volições é atribuir intencionalidade a algo. (SEARLE, 2021, p. 9-10)

A (iv) intencionalidade é a característica dos estados conscientes são dirigidos para coisas e situações que não sejam eles mesmos. Nem todo estado intencional é consciente, os estados intencionais que se tornam acessíveis a nossa consciência são denominados de estados intencionais genuínos. Os estados intencionais genuínos possuem condições de satisfação em relação à coisa ou situação a quem ele se refere. Condições de satisfação, por sua vez, representam as coisas como gostaríamos que fossem ou como intencionamos com que elas sejam. Uma apresentação mais detalhada sobre esse tema será apresentado no capítulo **3. Intencionalidade Rede e Background**. (SEARLE, 2021, p. 9-10)

Em todas as nossas experiências conscientes há (v) uma atividade intencional voluntária e uma atividade intencional involuntária. Em uma experiência de perceber há elementos que estão ativos em nossa percepção e elementos que são passivos. Por exemplo, quando levanto o meu braço, há uma ação deliberada de movimentar o braço, mas pode ser que aconteça um movimento involuntário devido a um estímulo no córtex neuronal – abordaremos este aspecto de uma forma melhor elaborada em **3.5.1. Ações Intencionais, ações não Intencionais, intenção prévia e intenção na ação**.

Tudo aquilo que não está no nosso foco de atenção, está, em maior ou menor grau, (vi) na periferia de nossa consciência. Aquilo que está na periferia da consciência é tudo aquilo que está em segundo plano de nosso foco de atenção. Essa é a característica da mente que representa a capacidade de atenção de um indivíduo. (SEARLE, 2021, p. 10-11)

A consciência possui uma (vii) estrutura gestáltica, isto é, uma característica de reconhecer padrões em estímulos aleatórios e transformá-los em formas perceptivas conscientes e coerentes para o indivíduo que a interpreta. Com base nesses estímulos somos capazes de reconhecer objetos ou situações do mundo em questão. Dessa característica de reconhecer padrões surge à (viii) familiaridade, existem estruturas nos eventos do mundo que somos capazes de reconhecer com maior grau de familiaridade do que outros, esse nível de

familiaridade depende do quanto aquele padrão está em nossa memória. (SEARLE, 2021, p. 11-2)

Todas as experiências humanas envolvem o (ix) humor e isto pressupõe emoções a respeito de algo, logo, os estados conscientes de uma pessoa envolvem emoções em menor ou maior grau. De igual forma, todos os estados conscientes chegam até o indivíduo em uma relação prazer ou desprazer, mas humor e prazer não significam a mesma coisa: “a característica prazer/desprazer não é idêntica ao humor, embora, evidentemente, alguns humores sejam mais agradáveis do que outros.” (Searle, 2021, p. 66-7)

Finalmente, há o aspecto da consciência de (x) nós nos identificarmos enquanto nós mesmos e como diferentes das outras pessoas que nos cercam. Por mais que nosso corpo se modifique, que nossa aparência mude ao decorrer dos anos sempre há algo em nós mesmos que permanece o mesmo. Essa característica também foi abordado no decorrer deste capítulo como ontologia em primeira pessoa. Este eu enquanto sujeito que habita o mundo e percebe as coisas em sua volta possui características tais que o envolvem como a percepção, reflexão, e sucessivos estados psicológicos que envolvem a intenção e suas ações no mundo. (SEARLE, 2006, p. 343-4)

2.6. A causação mental

Um dos problemas deixado até agora pela filosofia da mente de Searle é a **2.4.2. irreduzibilidade da consciência** e ele se resume em duas questões: como uma propriedade, que é gerada por propriedades físicas, pode ter uma causa além das mesmas propriedades físicas que a geraram? E como os estados conscientes podem causar efeitos físicos no mundo real – como o ato de movimentar o braço ou a sensação de dor? O que indagar aqui é que o mundo físico está causalmente fechado por propriedades que não fazem parte do mesmo, ele não pode sofrer influências de causas exteriores. Utilizaremos o princípio da causalidade em Hume para elucidar melhor o princípio da causação mental tal como Searle (2004, 2006) o propõe.

A ideia geral de causalidade em Hume, é a noção de causa e efeito, podemos supor que o efeito é uma ação sucessiva da causa, mas o ponto central que queremos esclarecer é qual é a noção de causa? Segundo Searle (2004, 2006) existem três principais fatores para a compreensão de causa no ponto de vista de Hume: (a) prioridade, sendo que a causa deve ocorrer sempre antes da sucessão do efeito; (b) contiguidade no espaço e tempo, a causa e o efeito devem possuir uma conexão causal, isto é, o fato de escovar os dentes e de alguém

tocar a campainha são efeitos isolados e não possuem uma conexão causal, ao contrário, é o fato de escovar os dentes para se esperar o efeito de um hálito refrescante e (c) conexão necessária, a causa e o efeito devem estar conectados de forma que a primeira produza à segunda, a causa sucede o efeito, a causa precisa de uma conexão necessária com o efeito. (SEARLE: 2004, p. 194-5, 2006, p. 245-6)

O problema surge para Hume porque ele afirma categoricamente que não há uma conexão necessária entre causa e efeito. Utilizando o próprio exemplo de Searle (2004), se (1) toco no interruptor, então, (2) a luz se acende ou se apaga. Penso que há uma conexão causal entre (1) e (2) em que o efeito de (2) acontece necessariamente porque (1) foi a causa. Mas, se realizarmos uma análise mais cuidadosa sobre este simples evento podemos perceber que essa conexão necessária não existe. Pode-se dizer que a conexão causal necessária está (3) na passagem da eletricidade pelo cabo quando (1) ligo o interruptor. Também se pode dizer que a conexão causal necessária está no fechamento do circuito (4) ou na (5) ativação das moléculas de tungstênio de modo que existe uma sucessão de cinco fatores para uma conexão causal necessária (1)(4)(3)(5)(2). Mas para Hume não há conexão entre causa e efeito, somos nós que representamos essa conexão necessária nas coisas que existem no mundo. (SEARLE: 2004 p. 194-6, 2006 p. 246-8)

Searle (2004) aponta que há uma falta de equivalência entre dois princípios básicos da causalidade em Hume: o princípio da causação que afirma que todo efeito deva ter uma causa e o princípio da causalidade que afirma que existem causas iguais para efeitos iguais. A questão central é que pode haver que o efeito de uma causa não seja equivalente ou que o efeito não tenha uma causa em si. O problema central nos dois princípios é que eles não são demonstráveis e que não há maneira de se estabelecer um método para defini-los porque todo método pressupõe esses dois princípios:

Hume ve atinadamente que no se trata de principios equivalentes. Pues podría ocurrir que todo suceso tuviera una causa y no hubiera coherencia en el tipo de efectos de una causa específica ni en el tipo de causas de un efecto determinado. Podría ser, asimismo, que cuando hubiera causas y efectos, iguales causas tuvieran iguales efectos, aunque no todos los sucesos tuviesen una causa. Pero, dice Hume, si examinamos estos dos principios, el principio de causación y el principio de causalidad, encontramos un rasgo singular. No parecen ser demostrables. No son verdaderos por definición. Es decir, no son verdades analíticas. Deben ser, entonces, verdades empíricas sintéticas. Pero en ese caso, y esto es lo decisivo del argumento de Hume, no hay manera de establecerlos mediante métodos empíricos, porque cualquier intento de establecer algo a través de esos métodos presupone justamente esos dos principios. (SEARLE, 2006, p. 148)

O ponto essencial é que não há uma relação entre (a) prioridade e (b) contiguidade na relação entre causa e efeito, isto é, aquilo que denominamos como causa e efeito nada mais é do que uma relação artificial entre palavras para denotar coisas que existem no mundo. Encontramos fatos que denotamos como causas que são seguidos por outros fatos que denominamos como efeitos que sucedem das causas. Essa associação constante entre os fatos que denotamos causa e fatos sucessivos que denotamos como efeito gera uma expectativa em nossa mente de forma que sempre que o primeiro fato que denotamos como causa acontece, nós esperamos, conseqüentemente, o fato subsequente associado ao efeito. A regularidade dessa associação nos dá a associação de que a conexão entre os fatos e aquilo que denotamos como causa e efeito são necessárias, quando na verdade não o são. (SEARLE: 2004, p. 199-200, 2006, p. 251-2)

O problema dessa relação entre causa e efeito está no fato de que a regularidade da associação nos casos em que se sucedem a associação entre os fatos e suas respectivas causas e efeitos não garantem que o próximo evento irá decorrer. “Não é porque o sol nasce hoje que ele nascerá amanhã” alegaria Hume, essa associação é uma expectativa que nós criamos que provém da regularidade dessa associação. Essa conexão entre os fatos que existem no mundo e suas respectivas causas e efeito é uma ilusão que nos dá a falsa sensação de termos encontrado uma (c) conexão necessária. Mas essa conexão é uma relação artificial de palavras que criamos em nossa mente e não um fato que se realiza no mundo.

La existencia de regularidades (causalidad) genera en nosotros la ilusión de la conexión necesaria, y esta ilusión nos da la convicción de que todo suceso tiene una causa (causación). (SEARLE, 2006, p. 252)

Podemos chegar em algumas conclusões a respeito da regularidade entre a associação dos fatos e suas respectivas causas e efeitos. A primeira delas é que essa regularidade é artificial e deriva de nossa mente, não existe conexão necessária na natureza, somos nós quem a criamos por meio das palavras. A segunda é que o que encontramos são regularidades universais e não (c) uma conexão necessária entre causa e efeito, “pode ser que o sol não nasça amanhã” alegaria Hume. Essas conclusões não excluem as verdades que existem por trás da causação, as regularidades existem, mas não as expectativas de suas realizações. Sempre criamos expectativas de que há um vínculo causal entre o efeito e sua causa, mas o que existe são acontecimentos sucessivos que resultam em leis universais. O essencial aqui é compreender que a regularidade desses acontecimentos são exemplos dessas Leis. (SEARLE: 2004, p. 201-2, 2006, p. 253-4)

Nossas experiências sensoriais e movimento corpóreo, como já vimos em **1.3.3. a intencionalidade como elemento ontológico da consciência**, **1.4.1. o “proto-funcionalismo” de Ryle** e veremos em **3. Intencionalidade Rede e Background**, a ação do movimento corpóreo só se realiza se é causada pela intenção do pensamento – como a intenção que possuo de buscar meu *pendrive* antes de sair para o trabalho – e suas condições de satisfação – o objeto que meu pensamento é intencionado. Em cada caso – tanto no movimento corpóreo quanto na intenção do pensamento – é necessário que vivenciemos a conexão causal entre experiência de um lado e os fatos que existem no mundo de outro lado – é claro que há uma distinção entre a experiência de buscar meu *pendrive* e a de que o *pendrive* esteja em minha casa. Quando a uma interação entre intenção do pensamento e movimento corpóreo realizamos efetivamente uma conexão causal entre intenção do pensamento e o movimento corpóreo, o que é diferente de levantarmos para buscar algo que não sabemos o que é e repentinamente nos lembramos de que precisamos de um *pendrive*. No primeiro exemplo, há um movimento corpóreo efetivamente causado por uma intenção de pensamento e, no segundo caso, intenção e movimento corpóreo estão em uma relação dissonante. Em ambos os exemplos o que há de comum é que deve haver uma conexão causal entre os fatos que existem no mundo e aquilo que experienciamos. No caso da interação entre intenção de pensamento e movimento corpóreo, nossa intenção causa o movimento corporal e no caso das condições de satisfação para os fatos que existem no mundo, os fatos que existem no mundo causam experiências perceptivas em nós. Na concepção de Hume, não há uma (c) conexão necessária entre os fatos que existem fora de nós mesmos e a relação entre (a) prioridade e (b) contiguidade que se regularizam em nossa experiência consciente. Entretanto, em experiências reais o que acontece são acontecimentos sucessivos entre um estado intencional e algum dos dados dos sentidos. (SEARLE: 2004, p. 202-4, 2006, p. 255-6)

Se tivermos uma experiência de causação – isto é, uma intenção de movimento que causa um movimento corpóreo no meu corpo – em minha vida consciente e que essa causação possui uma relação com um fato no mundo. Se a consciência é uma propriedade mental que não é reduzida a suas causas físicas, como vimos no decorrer da seção **2.4.1 o problema mente-corpo**, como ela consegue mover o meu corpo? Há uma resposta neurobiológica para o movimento do meu corpo que envolve o sistema nervoso e relações bioquímicas em meu cérebro. Se existe uma resposta neurobiológica para a causação mental e que a consciência possua uma ação efetiva na produção desse movimento corpóreo, essa relação é similar a como sair de carro de Varginha até George Town. Há duas formas independentes de produzir movimento corpóreo, uma está associada a resposta neurobiológica e a outra está associada a

intenção do pensamento. Podemos definir postulados gerais para exemplificar a causação mental:

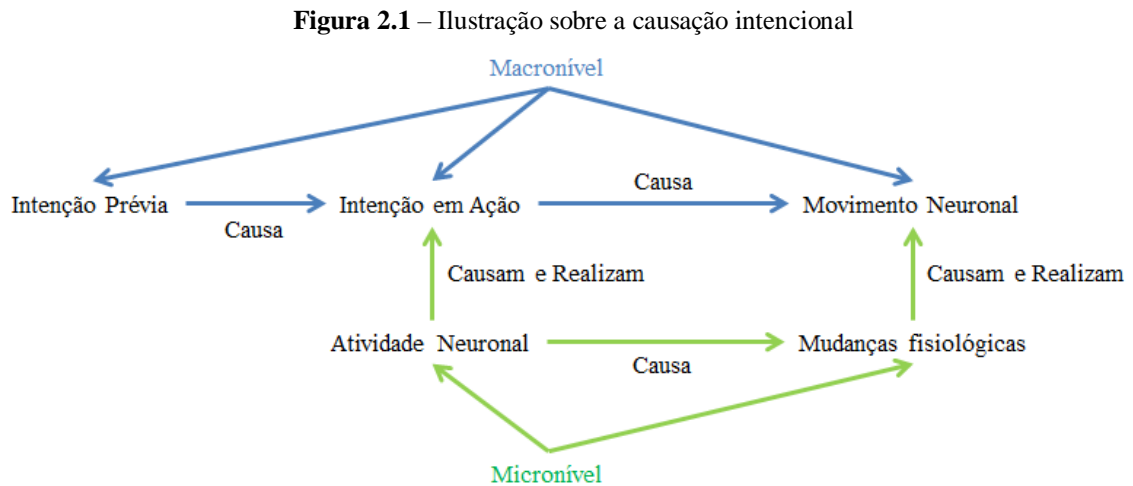
1. La distinción entre la mente y el cuerpo: lo mental y lo físico constituyen reinos diferentes.
2. El cierre causal de lo físico: el reino físico está causalmente cerrado, en cuanto ningún elemento no físico puede entrar a él y actuar como causa.
3. El principio de exclusión causal: cuando las causas físicas son suficientes para explicar un suceso, no puede haber ningún otro tipo de causas de este.
4. La eficacia causal de lo mental: los estados mentales funcionan realmente de manera causal. (SEARLE, 2006, p. 259-60)

O problema é que há um erro nesses postulados e ele aparece na primeira premissa, o que caracteriza a distinção entre mente e corpo, que já foi abordado no decorrer do seguimento **1.2. o dualismo cartesiano e o dilema entre pensar e existir** e o **1.3. o dualismo de propriedade, estados *qualia* e intencionalidade**. A solução proposta por Searle (2006), como vista em **2.4.2. a irredutibilidade da consciência**, consiste em afirmar que a consciência e, portanto, a intencionalidade mental não é redutível às suas causas físicas. A questão da irredutibilidade da consciência não reduz sua argumentação a uma forma de epifenomenalismo, como vimos em **2.4.2.1. é o naturalismo biológico uma forma de epifenomenalismo?** E isto porque a consciência e, conseqüentemente, os estados intencionais sejam um tipo de propriedade que se esteja em um estado de epifania, ambas as propriedades são derivadas de processos neurofisiológicos do cérebro que não se reduzem aos mesmos:

Una vez que desechemos este supuesto, la respuesta a los dos enigmas es, en primer lugar, que lo mental es simplemente una característica (en el nivel del sistema) de la estructura física del cerebro, y en segundo lugar, que en términos causales no hay dos fenómenos independientes, el esfuerzo consciente y las activaciones neuronales inconscientes. Sólo está el sistema cerebral, que tiene un nivel de descripción en el cual ocurren las activaciones neuronales y otro nivel de descripción, el del sistema, en el cual este es consciente e intenta conscientemente levantar el brazo. (SEARLE, 2006, p. 263)

Dessa forma, podemos dizer que os estados intencionais causam o movimento corporal e as ativações neuronais e mudanças fisiológicas podem causar estados intencionais e movimento corpóreos. Agora, como funciona essa relação de causação mental em relação a nossa vida consciente? Quando nos referimos aos exemplos das ações voluntárias – como meu estado intencional de buscar o pendrive – a ação é realizada segundo uma intenção premeditada e estes estados intencionais e eles atuam de maneira causal em nossa vida

consciente para realizar o movimento corpóreo, mas ativações neuronais e mudanças fisiológicas também podem causar movimentos corpóreos – como quando me levanto da cadeira para realizar alguma ação que desconheço. Podemos elucidar essa reflexão de uma forma mais didática através da **Figura 2.1**:



Fonte: adaptação da Figura da p. 263-4 do livro *La Mente, una breve introducción* de John Searle.

Um exemplo de como funciona a causação intencional em nossa vida, se pensarmos: “votei em Lula porque queria uma política educacional melhor”. Isso significa que o estado intencional gera uma condição necessária para realizar o efeito causal do movimento corpóreo na urna eletrônica. Agora, suponhamos que eu vá votar nas eleições e não pense em qual candidato votar e, repentinamente, me venha o pensamento de “Luís Inácio Lula da Silva” em minha consciência. Neste segundo caso, a causação intencional está em ir votar nas eleições e não há conexão causal entre a intenção do pensamento e o fato que há no mundo o candidato “Luís Inácio Lula da Silva”. Mas, o fato sempre está representado no mundo. Essas condições não são necessárias para a explicação do comportamento eleitoral e isto porque elas não nos dão condição o suficiente para uma finalidade. Poderia ter votado em qualquer outro candidato em igualdade de condições para satisfazer a condições de satisfação – que implica em “uma política educacional melhor” – como *Ciro Gomes*. Só cogitamos as possibilidades de acordo com as condições de satisfação ao ponto em que só entendemos o que os outros candidatos dizem se suas propostas de campanha satisfazem as condições de satisfação. Logo, a finalidade implícita é cumprir as condições de satisfação, deste modo o agente do estado intencional produz a condição de satisfação, que é o seu conteúdo intencional. Toda essa elucidação somado ao fator da liberdade de escolha e a exigência de uma explicação que satisfaça o conteúdo intencional formam um fenômeno mais abrangente que é a racionalidade.

É essencial que a racionalidade seja o princípio ontológico do pensamento intencional. (SEARLE: 2004, p. 211-2, 2006, p. 213-4)

2.7. Considerações Finais

Vimos no decorrer desse capítulo que o naturalismo biológico é a abordagem de filosofia da mente que busca propor uma síntese entre o funcionalismo e o dualismo de propriedade. Essa abordagem interacionista propõe que a mente seja um produto do cérebro, mas não é reduzida a ele. A propriedade mental não é uma propriedade que surge acima da propriedade física, como no dualismo de propriedade, tão pouco o cérebro é um sistema que possui dados de entrada e dados de saída e a consciência se reduz aos estados de processamento que agem de acordo com os dados de entrada.

Para o naturalismo biológico a mente é causada pelo cérebro em uma nível macro por substâncias neurofisiológicas que agem em seu sistema físico em nível micro, ela é uma propriedade que surge do cérebro, mas não pode ser explicada apenas por suas propriedades físicas. Em uma analogia de equidade ela é similar ao processo da digestão, não há uma única região ou órgão responsável pelo processo, é o próprio sistema digestório quem se responsabiliza pelo processo da digestão. De acordo com o naturalismo biológico apenas um sistema análogo ao cérebro é capaz de reproduzir consciência ou estados mentais e isso significa que o sistema não precisa possuir a mesma estrutura, mas deve ter poderes de causação de forma análoga. A consciência e os estados mentais não se reduzem a sua estrutura sintática, para possuir consciência é necessário que o sistema possua uma capacidade semântica.

Dessa forma, possuir consciência e estados mentais é algo mais do que um processo de simulação. Searle (1984) constrói o argumento do quarto chinês com o propósito de elucidar essas conclusões, neste argumento ele cria supostamente dois sistemas, o primeiro é um *software* de computador que possui a capacidade de traduzir chinês e o segundo é um quarto em que há um homem com um manual de regras, neste quarto entram símbolos chineses que são perguntas e este homem deve interpretar o símbolo segundo o manual de regras, depositar os símbolos de perguntas em um cesto, retirar os símbolos de respostas de outro cesto e colocá-los para fora do quarto. O propósito geral nesse argumento é que o que ambos os sistemas fazem é manipular dados de acordo com um conjunto geral de regras, uma análise sintática, mas eles não têm a capacidade de compreender chinês, ou seja, uma capacidade semântica. Assim, para causar uma mente é necessário algo além do que manipulação de

símbolos, a mente e a consciência possuem características não-físicas, mas essas características surgem a partir do sistema físico do cérebro. A mente é um fenômeno biológico em nível macro causado pelas propriedades neurofisiológicas em nível micro do cérebro.

Seu plano de fundo é a consciência e nela se realizam os estados mentais. Consciência e estados mentais possuem características intrínsecas que a definem além de suas propriedades físicas, não podendo assim ser reduzidas a elas. Essas características intrínsecas são ontológicas e consistem em (i) unidade, porque todos os estados mentais são fenômenos que acontecem dentro do cérebro e ocorrem necessariamente em seu sistema físico, (ii) qualidade porque todos os estados mentais possuem uma forma única de serem sentidos e (iii) subjetividade porque sempre são experimentados por um indivíduo e única e exclusivamente por ele. Além disso, consciência e estados mentais possuem características menores, tais como intencionalidade, cérebro e periferia da consciência, uma estrutura gestáltica, familiaridade e humor.

Cada uma dessas características menores possui uma função em específico. A consciência não pode ser descrita em termos puramente objetivos, portanto ela é incapaz de ser descrita pela ciência. Ela possui características subjetivas não físicas e devido a isto obtemos o problema mente-corpo, ou seja, como é possível que eu movimente algum membro de meu corpo se quem executa a ação do movimento é a minha mente e, por sua vez, a mente é uma propriedade que não se reduz as suas causas físicas? A resposta para esse problema é afirmar que a mente é uma propriedade mental que surge a partir das causas físicas do cérebro e à partir dessa relação causal, ela emerge do cérebro. Uma vez emergida ela não pode mais ser explicada apenas por suas propriedades físicas. Admitir isto implica em afirmar que a mente é irreduzível às suas causas físicas. Que ela é um fenômeno que surge a partir das propriedades físicas do cérebro, mas, uma vez que surge, não pode ser mais explicada apenas por suas causas físicas e isto, porque, esse fenômeno possui características intrínsecas.

Assumir essa postura não implica em assumir uma forma de epifenomenalismo, pois, no epifenomenalismo a mente não possui relação causal com o corpo, ambas são propriedades irreconciliáveis e na abordagem proposta por Searle (2000) há uma relação causal entre os estados mentais, dados dos sentidos e os fatos que existem no mundo. Assim, podemos afirmar que o naturalismo biológico consiste em uma forma de fisicalismo não-reduutivo. Como a mente não pode ser reduzida as suas causas físicas, sendo que ela surge a partir de uma relação causal das propriedades físicas do cérebro. E como estados conscientes podem produzir algum efeito físico no mundo.

A causação mental é parte da solução do problema mente-corpo, ela surge a partir das críticas da teoria da causalidade de David Hume. Em linhas gerais, a teoria da causalidade afirma que todo efeito deve possuir uma causa como sua origem e sempre devem existir causas iguais para efeitos iguais. Causa e efeito, por sua vez, são conectadas por uma conexão necessária onde o efeito acontece sempre anterior à sua causa. O problema encontrado por Hume na teoria da causalidade é que não há uma conexão necessária entre causa e efeito, pois aquilo que denominamos causa ou efeito é uma relação artificial para denotar coisas que existem no mundo. Essa conexão necessária não existe, ela é uma expectativa no sentido de que aquilo que denotamos no mundo como causa sempre é seguido de outra coisa que denotamos no mundo como efeito. No entanto, o que une ambas as partes é a regularidade. Não há uma conexão necessária na natureza, somos nós quem a criamos por meio de palavras, aquilo que existe é uma regularidade de acontecimentos que utilizamos como exemplos de leis universais. Essa regularidade se demonstra a partir de uma conexão causal. Utilizando a teoria da causalidade de Hume como parâmetro para demonstrar a experiência de causação no cérebro e, por sua vez, como os estados conscientes se correlacionam com os movimentos corpóreos.

Os estados conscientes possuem uma ação efetiva nos movimentos corpóreos. Existem duas formas conscientes de produzir movimentos corpóreos, a primeira é associada aos processos neurofisiológicos do cérebro e o sistema nervoso central e a segunda é associada à intenção do pensamento. Em ambos os casos o movimento sempre está associado a algum fato no mundo. No primeiro caso, se temos um movimento associado aos processos neurofisiológicos do cérebro esse movimento não é causado por estados intencionais e, conseqüentemente, não é livre. No segundo caso, temos um movimento causado por estados intencionais, isto é, esse movimento é uma ação livre. Por fim, os estados intencionais causam movimentos corporais e voluntários e os processos neurofisiológicos podem causar estados intencionais não voluntários.

Tabela 2.1 – Principais Características do Naturalismo Biológico

Concepção Geral	Principais Características
Naturalismo Biológico	A mente surge é uma estrutura macro que surge a partir de sinapses neuronais em nível micro.
Fisicalismo não-reduutivo	A mente é uma propriedade física do cérebro, mas não é reduzida às suas causas físicas.
Cognição	Atividade cerebral correspondente ao processamento de informação.
Conhecimento Objetivo (Falácia da Ambiguidade)	Fenômenos ou Estado de Coisas que são apreendidos independentemente do ponto de vista dos observadores.
Ontologia em Primeira Pessoa (Falácia da Ambiguidade)	Modo de existência interior da vida de um organismo: sua subjetividade, seus fenômenos qualitativos e suas experiências internas.
Irreduzibilidade ou não-reduutivo	Aquilo que não pode ser reduzido as suas causas físicas.
Superveniência	Uma relação de emergência, aquilo que está em um nível superior e não-físico.
Mente	Aquilo que está em nossa cabeça em uma estrutura macro.
Consciência	O primeiro plano da mente, ambiente em que os fenômenos mentais acontecem.
Estados Mentais	Todo e qualquer estado que aconteça na

	consciência, seja ele intencional ou não, consciente ou não.
Estados Conscientes	São os estados mentais conscientes, sendo eles intencionais ou não.
Estados Intencionais	Componente que promove intenção prévia nos estados mentais.
Causação Mental	Processo de conexão entre a mente e o mundo que faz com que a mente possua relações causais sobre o reino físico.

Fonte: autoria própria.

CAPÍTULO 3

3. INTENCIONALIDADE, REDE E BACKGROUND

Afirmo, em primeiro lugar, que os estados intencionais são em geral partes de Redes de estados Intencionais e suas condições de satisfação só existem em relação à sua posição na Rede. [...] além da Rede de representações, há também um Background de capacidades mentais não-representacionais; e, em geral, as representações só funcionam só têm as condições de satisfação que têm, em relação a esse Background não-representacionais. (SEARLE, 1995b, p. 28)

3.1. Apresentação

Apresentamos neste último capítulo uma caracterização geral sobre a definição de Intencionalidade sob o ponto de vista do naturalismo biológico e como ela se relaciona com a consciência e os estados intencionais. Apresentamos também um esboço superficial da discussão sobre os Atos da Fala e Expressão e Significado quando nos referimos à força ilocucionária, extensionalidade, metáforas, sentido literal e significado.

A concepção de Intencionalidade para o naturalismo biológico é, em certo sentido, derivada da concepção brentiana quando Searle se refere à consciência como ato de representar e os estados intencionais como representações no ato de representar, estados estes

que podem eventualmente ter suas condições de satisfação realizadas se, e somente se, possuírem objetos intencionais derivados de estados de coisas no mundo.

De uma forma geral, a Intencionalidade é a característica dos estados intencionais que trazem movimento e os transformam em ações em relação aos estados de coisas do mundo. Podemos afirmar que a Intencionalidade está relacionada com a ação e a liberdade que os indivíduos possuem de agir e se relacionar com o mundo a sua volta. Os estados como veremos no decorrer do capítulo, os estados intencionais são compostos por modos intencionais e um conteúdo intencional. O modo intencional está sempre associado a verbos que denotam crenças, desejos e volições. O conteúdo intencional está sempre relacionado a um objeto intencional – que é o estado de coisas com que o estado intencional busca se relacionar – uma direção de ajuste que pode ser mente-mundo – quando a origem do estado intencional surge na mente e é direcionado para o mundo – ou mundo-mente – quando sua origem surge no mundo através de estímulos perceptivos e tais estímulos geram o estado intencional em sua mente. Além disso, os estados intencionais são causados em nossa consciência e possuem direção de causação que, também tem uma relação mente-mundo – como quando planejamos para agir e pensamos no que fazer – ou mundo-mente – quando vemos ou sentimos alguma coisa no mundo.

Fora isso, a Intencionalidade nunca age de forma isolada, ela sempre age segundo uma Rede de outros estados intencionais e um *Background* de capacidades e aptidões não-intencionais. A Rede de outros estados intencionais consiste na intencionalidade de outros agentes – sejam estes outros indivíduos ou instituições – que servem como suporte para o estado intencional e o *Background* consiste em habilidades, capacidades, aptidões biológicas e cultura local que o indivíduo interage.

Buscamos correlacionar este último capítulo com alguns tópicos do **Capítulo 1** e do **Capítulo 2**, principalmente quando abordamos sobre causação intencional, esboçamos uma breve concepção da representação como análoga a concepção de ato de representar brentaniana e quando nos referimos à capacidade dos sistemas de compreender metáforas. Fora isso, não nos preocupamos em caracterizar minuciosamente como a Intencionalidade se relaciona com o naturalismo biológico, isto porque, o **Capítulo 2** já aborda exaustivamente esse assunto. Nos limitamos apenas em apresentar a definição de intencionalidade-com-c para esse objetivo.

3.2. Concepção geral sobre a intencionalidade

Quando nos referimos à intencionalidade, estamos fazendo alusão ao aspecto dos estados conscientes que são direcionados ou representam fatos e situações que estão no mundo. Todo estado consciente possui intencionalidade – como minha intenção consciente de buscar uma xícara de café e continuar escrevendo, por exemplo –, mas nem todo estado mental possui intencionalidade – como é o caso de uma dor no estômago ou uma dor de cotovelo. (SEARLE, 2000, p. 95, 2015, p. 81, 2021, p. 121) Ambos os estados mentais se encontram arraigados em minha consciência:

O modo que Searle utiliza para explicar o fenômeno da intencionalidade é descrevendo a estrutura lógica dos estados e eventos intencionais sem a qual não poderíamos entender a vida consciente (CARVALHO, 2016, p. 56)

Dessa forma, “[...] dizer que um estado mental tem intencionalidade significa apenas que ele é acerca de alguma coisa.” (SEARLE, 2015, p. 81). A intencionalidade se manifesta por meio de atos da fala, experiências perceptivas e experiências do agir. Uma crença é sempre uma crença a respeito de algo, da mesma maneira, um desejo ou uma volição está sempre relacionado a algo no mundo e quando tenciono meu corpo conscientemente, sempre o faço em direção a algo, seja o meu próprio corpo como objeto ou algum estado de coisas que existe no mundo. Logo, um estado intencional sempre possui duas características, um modo psicológico – querer, desejar, julgar, tencionar, entre outros – e um conteúdo – que o faz com que ele seja sobre algo a respeito do mundo:

[...] posso querer sair da sala, posso julgar que irei sair da sala, e posso tencionar sair da sala. Em cada caso, temos o mesmo conteúdo, isto é, que irei sair da sala; mas em diferentes modos psicológicos ou tipos: crença, desejo e intenção, respectivamente. (SEARLE, 2015, p. 81)

Denominaremos a conjunção entre modo psicológico e seu respectivo conteúdo de estado intencional. Os estados intencionais são utilizados para associar um estado consciente com algum determinado estado de coisas no mundo. E isto, pois os indivíduos possuem mentes com estados mentais que podem representar fatos no mundo e a nós mesmos. (CARVALHO, 2016, p. 56) Assim, sempre representamos o mundo ou a nós mesmos como gostaríamos que fosse ou como tememos que as coisas não o sejam. Neste sentido, sempre nos tencionamos a agir a respeito das coisas, seja para mantê-las como elas são, evitar que certos tipos de coisas aconteçam ou se harmonizar com as coisas como elas são. (SEARLE, 2015, p. 81-2)

Estados intencionais, de uma forma geral, possuem condições de satisfação, isto é, se os estados intencionais são sempre a respeito de um conjunto de fatos no mundo – esse fato pode ser um conjunto de coisas no mundo, outros indivíduos ou ideias que possuímos a respeito de algo. (CARVALHO, 2016, p. 56) Possuir uma condição de satisfação implica em uma expectativa do estado intencional se realizar ou não em relação ao conjunto de fatos no mundo do qual ele é direcionado. Portanto, se possuo o estado intencional de que acredito que o ônibus irá atrasar, a condição de satisfação deste estado só é realizada se o conjunto de fatos do mundo – que é representado pelo atraso do horário do ônibus – ocorrer. As condições de satisfação funcionam como uma forma de harmonizar ou frustrar nossas expectativas entre nossos estados intencionais e os fatos do mundo. (SEARLE, 2000, p. 95-6, 2015, p. 82)

Todo estado intencional também possui uma direção de ajuste que estabelece uma relação entre o estado consciente e o conjunto de fatos do mundo por meio dos estados intencionais. (CARVALHO, 2016, p. 56) Os conteúdos dos modos psicológicos se relacionam com o mundo por meio dos estados intencionais. Grosso modo, crenças, percepções, lembranças e volições possuem uma direção de ajuste mente-mundo, se acredito que o ônibus irá se atrasar esta crença só será verdadeira ou falsa se o mundo corresponder com o conteúdo de meu estado intencional, de forma análoga, se prometo ir ao cinema domingo esta volição só será verdadeira se eu me lembrar de ir ao cinema ao domingo e se o cinema estiver aberto no domingo. Ações intencionais, prévias e desejos possuem uma direção de ajuste mundo-mente, se tenciono movimentar meu braço até a xícara de café é necessário que o conjunto de fatos no mundo exista para que minha mente tencione meu corpo, se possuo um desejo o conteúdo referente ao meu desejo está no mundo e, só então, ele é conteúdo de um modo psicológico de minha mente. Em última instância é de responsabilidade do indivíduo fazer a correspondência da direção de ajuste em ambos os casos:

Na medida em que o objetivo das crenças é serem verdadeiras, efetuando assim a direção de ajuste mente-mundo, e que o objetivo dos desejos é serem satisfeitos, efetuando assim a direção de ajuste mundo-mente, estar contente ou arrependido não tem esse tipo de objetivo, muito embora cada estado intencional tenha conteúdos proposicionais que podem ou não ser satisfeitos. (SEARLE, 2000, pg 98-9)

O objetivo geral dos estados intencionais é causar ações sobre um estado de coisas que há no mundo. As ações, por sua vez, possuem um componente físico – ou causal – e um mental – ou intencional. O componente mental de uma ação é a intenção sobre o qual estado

de coisas do mundo aquela ação será. O componente físico é o conjunto de fatos no mundo em que a ação irá se realizar, como pegar uma xícara de café ou mover um carro com o objetivo de ativar sua ignição. A intencionalidade é a característica da mente de representar as situações no mundo, nossa mente possui um constante contato causal com o mundo, seja por meio de percepções ou lembranças que possuímos dos estados de coisas do mundo:

É essencial para o funcionamento da intencionalidade, e na verdade essencial para nossa sobrevivência no mundo, que a capacidade representativa da mente e as relações causais com o mundo devam se combinar de algum modo sistemático. (SEARLE, 2000, p. 100)

É uma característica intrínseca do próprio estado intencional que ele seja satisfeito se funciona de modo causal. Se tiver como componente mental – intencional – a intenção de levantar o braço, sua condição de satisfação é que o componente físico – ou causal – tenha sua condição de satisfação realizada, ou seja, o movimento do braço. O componente mental só é satisfeito se ele causar o componente físico e, conseqüentemente, suas condições de satisfação. Há um hiato entre ambos os componentes que podemos definir como livre arbítrio. Por exemplo, se um paciente anestesiado possui a intenção – componente mental – de movimentar o braço e não conseguir devido ao efeito da anestesia, se pode concluir que ele teve o componente mental, mas causação – componente físico – do movimento do braço não aconteceu. (SEARLE, 2000, p. 100, 2015, p. 86)

Existem ações que são premeditadas e ações espontâneas. As ações premeditadas acontecem quando são resultados de alguma forma de raciocínio prático e as ações espontâneas ocorrem sem uma reflexão sobre o que vamos fazer. As ações premeditadas possuem intenções na ação, isto é, possuem estados intencionais que são formados antes de realizarmos a ação em si. O raciocínio prático é o motor propulsor ao se decidir a melhor maneira sobre como agir. Toda ação prévia é movida pela causação intencional. As causas de uma ação são modos psicológicos ligados aos seus respectivos conteúdos e o conteúdo causa o comportamento de uma ação. Por exemplo, os manifestantes derrubaram estatuas de escravistas porque acreditam que elas perpetuam o preconceito e a desigualdade social. A ação de derrubar estatuas escravistas é movida pelo modo psicológico de “acreditar” que o conteúdo “perpetuar o preconceito e a desigualdade social é verdadeiro”. A narrativa deste acontecimento em si não causa o próprio acontecimento, mas sim o modo psicológico ligado ao conteúdo dos indivíduos que estavam envolvidos na queda da estatua escravagista. Os estados intencionais acontecem segundo uma Rede de outros estados intencionais e um

Background de capacidades que determinam suas condições de satisfação – abordaremos o tema em **3.8. Rede Intencional e *Background***. (SEARLE, 2015, p. 87-92)

3.3. O caráter ontológico dos estados intencionais

De uma forma geral, a intencionalidade é caracterizada como a propriedade de estados mentais que são dirigidos para algo externo da consciência – seja algo, alguém ou objetos e fatos no mundo. Nem todos os estados mentais tem intencionalidade, por exemplo, posso repentinamente ter uma dor de estomago e não desejar tê-la, ou, no jargão da teoria da mente de Searle (1995b), de não possui o estado intencional correspondente. (SEARLE, 1995b, p. 4, 2021, p. 121)

Como vimos em **1.3.3. a intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais**, existem formas de sentimentos, tais como nervosismo, ansiedade, exaltação que não são direcionados, ou seja, que não são direcionados a algo externo da consciência. Esses conteúdos sempre são acompanhados de estados intencionais correspondentes, normalmente crenças e desejos, mas não são aspectos idênticos. Se esses sentimentos não são intencionais, não há resposta para perguntas como: a que se refere a sua ansiedade? Qual o motivo de sua ansiedade? Mesmo que eu possa acreditar que esteja ansioso. Logo, existem estados mentais que possuem modalidades intencionais e outros não. (SEARLE, 1995b, p. 2)

Nem todo estado consciente é intencional, no sentido em que intencionalidade e consciência, apesar de, por vezes, estarem interligadas, nem sempre são fenômenos intencionais. Posso ter o estado consciente de ansiedade e o mesmo será não intencional por não possuir uma direção no mundo. Da mesma forma, posso crer que não venho pensado, ter uma modalidade intencional e este não ser consciente. Há uma identidade entre consciência e intencionalidade em que ambos sempre são “de” alguma coisa, ou, nas palavras de Searle (1995b): “(...) toda consciência é consciência de algo, que sempre que se está consciente há alguma coisa de que se está consciente.” (SEARLE, 1995b, p. 3) Como vimos na seção **2.4. Mente, consciência e estados mentais**, temos um exemplo da falácia da ambiguidade entre objetivo e subjetivo no sentido de que sentimentos como ansiedade ou euforia não podem ser captadas de forma objetiva, porque a experiência e a sensação são originárias, ou melhor dizendo, são idênticas e inerentes a consciência. (SEARLE, 1995b, p. 3-4)

Dessa forma, podemos admitir que há uma categoria de atos mentais que são ações cuja relação entre mente e o os fatos do mundo não dependem do agentes externos para que as condições de satisfação aconteçam, como estar ansioso, fazer cálculos mentais ou beber

cerveja – lembrando que agentes externos e coisas no mundo não são a mesma coisa. A intencionalidade só está implícita nos atos mentais quando o mesmo depende de agentes externos para acontecer, por exemplo, o estado intencional de que “o presidente Jair Bolsonaro seja julgado no tribunal de Haia”. Neste caso em que há intencionalidade implícita sempre há uma modalidade intencional – acreditar, desejar, querer, temer, esperar, observar, significar – que liga o conteúdo intencional – o julgamento do presidente – da proposição. Estes estados ou eventos são intencionais porque há uma disparidade entre o modo intencional do que os agentes tencionam. Veja a **Tabela 3.1**, logo a seguir:

Tabela 3.1 – Exemplo de junções entre modalidades/modo intencionais, condições de satisfação e conteúdos intencionais.

P (modo intencional) > estado de coisas em que x acontece	
A acredita que haverá um julgamento em Haia e Bolsonaro será preso	P > agente
B observa que o julgamento aconteceu e Bolsonaro foi preso	Estado de coisas > condições de satisfação
C significa em holandês que Bolsonaro foi julgado como culpado	X acontecer > conteúdo intencional
D percebe mudanças na justiça mundial com a prisão de Bolsonaro	
E teme que com a condenação em julgamento Bolsonaro, além de preso, será executado	Observação: se a representação do estado de coisas não existe no mundo, ela não é satisfeita
F espera que o julgamento aconteça e Bolsonaro seja preso para sentir que a justiça foi feita	
G deseja/quer que o julgamento aconteça e Bolsonaro seja preso	

Fonte: autoria própria.

Existem diferenças estruturais em cada proposição de acordo com o modo/modalidade intencional e as condições de satisfação, em todas essas proposições há estados intencionais, mas o seu estatuto de atribuição não é o mesmo para cada uma. A proposição B faz mais do que atribuir uma intencionalidade a proposição, mas ela implica que B ao referir o modo intencional implicou no estado de coisas para que as condições de satisfação aconteçam. (SEARLE, 2021, 122-3) Logo, no caso de B, a intencionalidade é realizada porque as condições de satisfação da oração observacional existem de fato, existem enquanto característica observável. Lembrando orações observacionais são proposições que, em princípio, podem ser observáveis no estado de coisas do mundo, ou, segundo Carl G. Hempel (1965): “[...] cualquier oración que [...] afirme de uno o más objetos [...] nombrados, que

tienen o carecen de determinada característica observable”. (HEMPEL, 1965, p. 116)

Há uma diferença entre ver e crer, ver implica em conhecer, apesar de não serem verbos correlatos. Porque não é porque eu veja o estado de coisas, que ele realmente esteja lá. É necessário que o estado de coisas passe por uma experiência visual e que essa experiência visual não seja acessível somente para mim, mas para toda uma comunidade de observadores que possuam as mesmas condições de possuir essa mesma experiência visual. Quando essa mesma experiência visual é experimentada não só pelo agente, mas pela comunidade de observadores, então há uma correlação entre ver e conhecer e, isto porque, a experiência visual é capaz de ser apreendida em termos objetivos. Crer não implica em conhecer, porque as crenças estão mais associadas com sensações como euforia e ansiedade, por mais que elas não sejam aspectos idênticos, podem ser associadas porque uma crença, quando não realizada, por mais que possuam condições de satisfação e um conteúdo intencional com uma direção mente-mundo, ela não deixa de ser um estado consciente que não se realizou de acordo com os agentes que a tencionam. A mesma analogia aplicada nas proposições do tipo A – entre ver e crer – são válidas para as proposições G e H, respectivamente, em que o modo/modalidade intencional se refere a expectativas e formas de desejos.

A proposição C é uma síntese de afirmações que se sucedem segundo o estado de coisas que existem no mundo das quais os falantes de holandês usam a frase para expressar esse mesmo estado de coisas. Já na proposição D não há estados intencionais, porque perceber mudanças não possui alguma percepção envolvida. As proposições D e C dependem de alguma intencionalidade intrínseca dos agentes enquanto o restante das proposições não depende de intencionalidade intrínseca. Quais as relações entre os estados intencionais e os fatos do mundo? Como eles são de algo, são referenciados ou se direcionam a esses fatos no mundo? O que podemos denominar como intencionalidade e como podemos explicar o que é a intencionalidade? (SEARLE, 1995b, p. 5, 2021, p. 123)

3.3.1. Intencionalidade como representação

Como abordamos anteriormente os estados intencionais representam coisas e fatos no mundo da mesma forma que um ato da fala representa os coisas e estados de coisas através de proposições. A linguagem é algo derivado da intencionalidade. Em um ato da fala há sempre uma força ilocucionária – que é correspondente ao modo psicológico da proposição – e um conteúdo proposicional ou representativo. (CARVALHO, 2016, p. 56) Por exemplo, quando digo “sugiro que você saia da sala” o verbo “sugiro” representa a força ilocucionária enquanto

o restante do enunciado representa o conteúdo proposicional. O conteúdo é proposicional porque ele representa uma oração observacional em que sua condição de satisfação é realizada se, e somente se, o agente sair da sala. Agora, se digo “acredito que você saia da sala” a força ilocucionária do verbo se torna um modo psicológico enquanto o conteúdo é representativo, porque ele representa uma crença. No caso do conteúdo proposicional o estado é linguisticamente realizado, já no caso do conteúdo intencional os estados intencionais são linguisticamente realizados mesmo que não haja linguagem – como é o caso de pensar e não expressar a proposição. (SEARLE, 1995b, p. 8-9, 1984, p. 35-7)

Os estados intencionais, nesse sentido, levam como conteúdo proposições inteiras, mesmo que esses estados intencionais não sejam linguisticamente realizados. Um estado intencional é a forma ou modo em que o indivíduo tem esse conteúdo – que possuir uma direção em coisas ou fatos do mundo – fora deles. Dessa forma, se um indivíduo possui o ato mental mais a intencionalidade de brincar com porcos e acreditar que está chovendo seus estados intencionais possuem os verbos “amar” e “acreditar” como modos psicológicos e “porcos” e “estar chovendo” como conteúdos intencionais. Se esses estados intencionais são verbalizados ou escritos, então seus verbos se tornam atos ilocucionários e os conteúdos intencionais se tornam conteúdos proposicionais:

[...] é importante sublinhar que nem todos os estados intencionais têm uma proposição inteira como conteúdo Intencional, embora por definição todos os estados Intencionais tenham pelo menos algum conteúdo representativo, seja ele uma proposição completa ou não. (SEARLE, 1995b, p. 9)

Os atos de fala, de certa forma, são realizações dos estados intencionais – as ações e experiências perceptivas são outra forma de realização dos estados intencionais. Um ato da fala é realizado através de um ato ilocucionário somado a um conteúdo proposicional e uma condição de satisfação. Quando o ato da fala não é realizado o ato ilocucionário se torna um modo psicológico e o conteúdo proposicional se torna um conteúdo representativo. Conteúdos proposicionais, representativos e intencionais são correspondentes e só mudam a forma em que são realizados. A diferença entre conteúdo intencional e conteúdo representativo é que o primeiro sempre possui uma direção no mundo físico, enquanto o segundo nem sempre possui uma direção nos fatos do mundo. Os exemplos das crenças e das sensações como ansiedade, euforia e depressão são utilizados para ilustrar a diferença entre um conteúdo intencional e um conteúdo representativo. (SEARLE, 1995b, p. 12, 1984, p. 35-43)

3.3.1.1. Classes dos atos da fala: assertiva, diretiva e compromissiva

A classe assertiva dos atos da fala são constituídas por enunciados, descrições, asserções no geral e se ajustam de algum modo a um mundo da existência autônoma e podem ser observáveis ou não de acordo com o ajuste dessa classe no mundo. A classe assertiva possui a direção de ajuste palavra-mundo, no sentido de que aquilo que é dito pode possuir ou não correspondência com a realidade e se o que é dito neste contexto for falso, então é a declaração que está em falta e não a realidade que ela representa. (SEARLE, 1995a, p. 2-5, 1995b, p. 10, 1984, p. 45-8)

A classe diretiva dos atos da fala são ordens, comandos e solicitações e a classe compromissiva representam promessas, votos e garantias. Ambas as classes podem ser obedecidas ou desobedecidas, realizadas ou descumpridas e se ajustam no mundo de forma autônoma no sentido de que elas provocam mudanças no mundo para que este corresponda ao conteúdo proposicional do ato da fala. Ambas as classes possuem uma direção de ajuste mundo-palavra, no sentido de que se a classe de palavras for desobedecida ou descumprida, não é a proposição que está em falta, mas o mundo da pessoa que desobedeceu ou daquele que quebra a promessa que não se ajusta a sua respectiva classe. A ideia geral da direção de ajuste em cada caso é garantir uma responsabilidade por sua adequação. (SEARLE, 1995a, p. 12-3, 1995b, p. 10-1)

Em relação aos estados intencionais, as crenças possuem uma direção de ajuste mente-mundo e os desejos e as intenções possuem uma direção de ajuste mundo-mente. Podemos dizer que as crenças possuem uma relação similar à classe dos atos da fala assertivos, enquanto os desejos e as intenções possuem uma relação similar às classes diretiva e compromissiva dos atos da fala. No sentido em que elas se adequam como forma de representação e como direção de ajuste no mundo:

Se minhas crenças se revelam equivocadas, a falha reside nelas e não no mundo, tal como é demonstrado pelo fato de que posso corrigir a situação simplesmente mudando minhas crenças. É responsabilidade da crença, por assim dizer, corresponder ao mundo e, ali onde essa correspondência não ocorre, corrijo a situação mudando a crença. Todavia, se deixo de levar a cabo minhas intenções, ou se meus desejos não são realizados, não posso corrigir a situação simplesmente mudando a intenção o desejo. (SEARLE, 1995b, p. 11)

Quando um estado intencional é realizado por meio de um ato ilocucionário e um conteúdo intencional – lembre-se que eles também podem ser realizados por meio de ações

deliberadas – eles não podem conter sua negação, porque isso impossibilita que existam condições de verdade da proposição, condições de satisfação no estado de coisas do mundo e uma direção de ajuste. Se enuncio que chova, então acredito que chova, e isto delimita as condições de satisfação da minha crença e as condições de verdade segundo a direção de ajuste palavra-mundo. Se prometo que iremos ao teatro quinta-feira às sete da noite, então tenciono minha vontade de comparecer ao teatro no dia e horário delimitado. Se ordeno que saia da sala, então desejo que você não permaneça no mesmo ambiente. Logo, é impossível que haja uma negação no conteúdo proposicional de meus enunciados e, isto porque, se enuncio que chova e não chova não há como minhas condições de satisfação aconteçam no estado de coisas do mundo, não existe uma direção de ajuste no mundo para que minha palavra se adeque e não há como meu enunciado ter uma condição de verdade no mundo. A mesma analogia é válida para ordenar que você se retire da sala. Também é impossível que eu prometa ir ao teatro quinta-feira sete da noite em dois locais diferentes ou que mude o dia e o horário do teatro impreterivelmente e, isto porque, é impossível que as condições de verdade se estabeleçam, assim como não há uma direção de ajuste para que o mundo consiga se adequar as palavras que foram enunciadas e, conseqüentemente, isso impossibilita que existam condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 12-3)

3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação

Quando nos referimos sobre condições de sinceridade, isso significa que elas são internas, estão no ato mental. Se nós expressamos um estado intencional por meio de um ato da fala, ele não está em segundo plano da realização do mesmo, mas faz parte do estado intencional correspondente. As condições de satisfação e direções de ajuste, como foi abordado anteriormente, de cada proposição que enunciamos de acordo com cada classe de ato da fala também expressam se o mesmo é realizado ou não. Admitir isso implica em afirmar que se o ato da fala não é realizado, ou os fatos no mundo não correspondem às condições de satisfação – isso quando nos referimos aos casos em que há uma direção de ajuste palavra-mundo ou mente-mundo – ou é o mundo que não se adequa as condições de satisfação daquilo que é expresso – isso quando nos referimos aos casos em que há uma direção de ajuste mundo-palavra ou mundo-mente. (SEARLE, 1995a, p. 213-9, 1995b, p. 13-4)

As condições de satisfação também são internas aos estados intencionais e atos da fala – quando os primeiros são verbalizados. Uma condição de satisfação depende de uma direção

de ajuste e ambas estão intrinsecamente conectadas seja no estado intencional quando ele está no ato mental, quer seja no ato da fala quando o estado intencional é verbalizado. Como expresso no parágrafo anterior é impossível que um ato da fala possua uma implicação e uma negação ao mesmo tempo, isso impossibilita que existam condições de verdades e uma classe assertiva só é satisfeita se, e somente se, for verdadeira, uma classe diretiva é satisfeita se, e somente se, for cumprida e uma classe compromissiva é satisfeita se, e somente se, for realizada:

De importância crucial é perceber que, para cada ato da fala que tenha uma direção de ajuste, o ato da fala será satisfeito se, e somente se, o estado psicológico expresso for satisfeito e forem idênticas as condições de satisfação do ato da fala e do estado psicológico expresso. (SEARLE, 1995b, p. 14)

Um dado estado intencional só é originado por suas condições de satisfação mediante uma Rede de outros estados intencionais e sobre um *Background* de capacidades e suposições. Cabe lembrar que, ao contrário da Rede, o *Background* não estão intrinsecamente associados aos estados intencionais e, conseqüentemente, as condições de satisfação dos mesmos. Para que um estado intencional se realize é necessário que o estado intencional dependa de outros estados intencionais da Rede – como a intencionalidade de outros agentes – e um *Background* de capacidades que estejam logicamente associados – abordaremos ambas as concepções em **3.8. Rede Intencional e Background:**

[...] estados Intencionais só têm suas condições de satisfação , e toda uma Rede Intencional só funciona sobre um *Background* daquilo que, por falta de um termo melhor, denominarei capacidades mentais não-representacionais. Certas maneiras fundamentais de fazer as coisas e um certo conhecimento sobre como as coisas funcionam são pressupostos por qualquer forma de Intencionalidade do gênero. (SEARLE, 1995b, p. 28)

Suponhamos, por exemplo, que Luís Inácio Lula da Silva e Ciro Gomes compartilhem o desejo de concorrer o segundo turno da presidência. Para que o estado intencional de ambos seja satisfeito, é necessário que haja um *Background* de capacidades e uma Rede de estados intencionais de outros agentes. Ambos devem possuir o ato mental com o modo intencional “quero concorrer à presidência do Brasil”. Esse ato mental irá ocorrer em uma determinada sinapse neuronal até o momento em que se tornará um ato da fala quando eles dirão a si mesmo “quero fazer isso”. (SEARLE, 1995b, p. 27)

Agora, suponhamos que um homem de Neandertal tivesse este mesmo ato mental e as

mesmas sinapses neuronais, para esse homem de Neandertal é impossível que o estado intencional de seu ato mental se realize e isto porque não existem circunstâncias adequadas tanto na Rede de estados intencionais quando no *Background* de capacidades deste homem de Neandertal. (SEARLE, 1995b, p. 27)

Nos três casos, para que esse desejo tenha suas condições de satisfação realizada, é necessário que exista uma Rede de estados intencionais de outros agentes como, por exemplo, a existência de partidos, que eles mesmos sejam eleitos como candidatos em seus partidos e que eles consigam convencer por meio de atos da fala de classes compromissiva um contingente eleitoral o suficiente para disputarem o segundo turno e um *Background* de capacidades que ilustra uma compreensão fundamental de como as coisas funcionam como, por exemplo, a existência da República Federativa do Brasil, que haja um sistema presidencial de governo, que existam eleições periódicas – para que eles consigam, primeiramente ser escolhidos como candidatos por outros agentes e, só então consigam disputar as eleições – e que existam diferentes partidos que possam realizar uma disputa em primeiro turno, para que haja um segundo turno. Nos dois primeiros casos há uma Rede de estados intencionais e um Background de capacidades que suportam o estado intencional dos indivíduos, já no caso do homem de Neandertal, por mais que ele queira concorrer à presidência do Brasil não há esse mesmo suporte para a eventual realização de suas condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 27-8)

3.3.2. Crença como representação

O que isso tem haver com a concepção britânica de inexistência intencional – abordada em **1.3.3. a intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais?**. Bem, partimos do ponto de vista de que toda representação depende de um estado intencional do indivíduo que representa. O ato de representar requer um indivíduo que representa e um estado intencional de representação. Nesse sentido a intencionalidade é parte da representação, mas não é o suficiente para explicar a representação em termos de uma ontologia. (SEARLE, 1995b, p. 19)

O que é uma crença e como ela se relaciona com a representação? Qual a natureza da intencionalidade de uma crença? A resposta que é repetidamente fornecida para essas questões é que: uma crença é constituída por um conteúdo proposicional único a um determinado modo psicológico, seu modo psicológico faz com que sua direção de ajuste seja em uma associação mente-mundo, isto é, aquilo que é representado como uma crença pelo

agente através de um estado intencional deve possuir correspondência no mundo e se essas condições não forem satisfeitas, então, a crença é falsa. Seu conteúdo proposicional, por sua vez, determina suas condições de satisfação. A forma como representamos o ato mental da crença é em parte uma intencionalidade intrínseca, porque, mesmo que as condições de satisfação não sejam realizadas, o indivíduo pode continuar representando aquela crença. (SEARLE, 1995b, p. 20)

Esses estados intencionais intrínsecos são causados por relações neurofisiológicas no cérebro, no sentido em que eles são causados pela estrutura do cérebro e realizados nela e possuem uma relação causal com outros estados intencionais e um *Background* de capacidades:

Os fenômenos intencionais intrínsecos são causados por processos neurofisiológicos que acontecem no cérebro, esses processos ocorrem e se realizam na estrutura do cérebro [...] mais importante para a presente discussão, nosso desconhecimento do modo como tudo isso funciona no cérebro é um desconhecimento empírico dos detalhes, e não o resultado de um abismo metafísico entre duas categorias incomensuráveis. (SEARLE, 2021, p. 125)

A realização de um estado intencional é irrelevante para as suas propriedades lógicas, assim como a realização de um ato da fala o é. as propriedades lógicas dos estados intencionais são representações – seguem a mesma analogia das crenças, expressa anteriormente. Isso significa que as propriedades lógicas de um ato da fala são entidades linguísticas enquanto coisas – como árvores e pedras – no mundo são interpretadas como representações. Mas e em caso de movimento corpóreo? Como acontece a representação? Quando ergo meu braço, se retirarmos o fato no mundo do movimento corpóreo, o que resta nesse estado intencional? A resposta consiste em que há uma intenção na ação em um modo/modalidade psicológico intencional – querer. (SEARLE, 1995b, p. 21-2)

3.3.2.1. Proposições extensionais, intencionais-com-s e intencionais-com-c

Para se conhecer a intenção ou estado intencional, mencionado anteriormente –, não é necessário conhecer suas categorias ontológicas últimas, mas, antes de tudo, é necessário ter bem definido suas condições de satisfação, como essas condições são representadas pelo conteúdo intencional e qual é o seu modo intencional. Se não houver o objeto referido – isto é, algo no mundo que faça referência ao conteúdo proposicional de um ato da fala – que satisfaça o conteúdo intencional representativo, o ato mental – ou ato da fala, no caso do ato

mental ser verbalizado – não é satisfeito e, conseqüentemente, é desprovido de um objeto intencional. (SEARLE, 1995b, p. 23)

Se utilizarmos, por exemplo, a sentença “acredito o rei da França seja calvo”, ela possui um conteúdo representativo, mas não há um objeto referido e nem está se direcionado a um conteúdo fora do mundo. Nesse sentido a sentença se refere intensionalmente-com-s ao “rei da França”, mas não possui referência extensional porque não há um “rei da França” para preencher a descrição da sentença extensionalmente. Entretanto, o que significa, afinal, extensional, intensional-com-s e intencional-com-c quando nos referimos a uma proposição? Quando nos referimos a um discurso fictício ou produto da fantasia e da imaginação, isso não nos obriga a nos referir a eleger uma classe de objetos “referidos” ou “descritos”. Não há uma classe de objetos intencionais em específico para tais objetos, pois estes não possuem condições de satisfação nos fatos do mundo, isso implica em admitir o discurso fictício extrapola o compromisso palavra-mundo e que suas condições de satisfação são suspensas. (SEARLE, 1995b, p. 24-5)

A natureza da intencionalidade não pode ser explicada apenas em termos de representações, isto porque representações envolvem imagens e atos mentais que não possuem correspondência com os fatos no mundo. Em relação às crenças, por exemplo, quando elas não possuem direção de ajuste e, conseqüentemente, condições de satisfação, nestes casos, a única relação entre o ato mental e os fatos no mundo é o indivíduo que a representa: “[...] se uma crença é uma representação, deve sê-lo porque algum agente faz uso da crença como representação.” (SEARLE, 1995b, p. 29)

Conteúdo intencional e condições de satisfação estão associados de forma intrínseca ao estado intencional, mas é o conteúdo intencional quem determina as condições de satisfação. Assim, é impossível que um indivíduo possua uma crença ou desejo sem que tenha condições de satisfação, como o estado intencional de “querer comprar uma bola quadrada”. Possuir a crença de “querer uma bola quadrada” é estar consciente que “haverá uma bola quadrada para se comprar” e estar consciente de que a crença será satisfeita se “houver uma bola quadrada” e não será satisfeita se “não houver uma bola quadrada”:

Uma crença é, intrinsecamente, uma representação no seguinte sentido: consiste apenas em um conteúdo intencional e um modo psicológico. O conteúdo determina suas condições de satisfação e o modo determina que essas condições de satisfação sejam representadas como uma direção de ajuste. Uma crença não requer uma intencionalidade externa para cometer-se em uma representação, pois, se for uma crença, já é intrinsecamente uma representação. (SEARLE, 1995b, p. 30)

Uma crença não requer entidade não intencional ou objeto formal sintático. Uma representação pode ser atribuída a imagens ou sentenças – enquanto entidades linguísticas – porque, mesmo que ela não possua uma direção de ajuste e uma correspondência com o mundo físico, ela ainda existe enquanto representação e sua única relação com o mundo é em um indivíduo que a representa. O problema é que a consciência das condições de satisfação faz parte da crença e do desejo, já que o conteúdo intencional é inerente à crença ou ao desejo enquanto entidade linguística ou imagem e não a sua correspondência aos fatos no mundo. (SEARLE, 1995b, p. 30-1)

Dessa forma, uma sentença extensional é aquela em que seu conteúdo possuir uma correlação com o mundo físico, nos exemplos do “rei da França é calvo” e “querer uma bola quadrada” não há conteúdo em extensão no mundo que possam preencher as condições de satisfação de “haver um rei da França” ou “existir uma bola quadrada” e, conseqüentemente, não há uma direção de ajuste, porque por mais que essas entidades linguísticas existam em sua mente como representação, elas são incapazes de ser referidas objetivamente no mundo físico porque não possuem extensionalidade. (SEARLE, 1995b, p. 24-5)

A intencionalidade-com-c é a característica do cérebro que o permite representar objetos e estado de coisas no mundo, mesmo que aquilo que seja representado não exista extensionalmente, aquilo existe em nossa mente seja enquanto imagem ou entidade linguística. Se a representação – intencional-com-c – possui correspondência com a realidade ela o é extensional. Quando não, ela é uma entidade linguística que existe exclusivamente em nossa representação – no caso das sentenças – ou uma imagem. (SEARLE, 1995b, p. 32)

A intencionalidade-com-s é uma característica da classe de sentenças que deixa de satisfazer certos testes de extensionalidade, como a substituição de idênticos e uma generalização existencial, no sentido de extensionalidade ou a incapacidade de algumas sentenças de satisfazer sua extensionalidade. Se utilizarmos, por exemplo, a sentença “o vaqueiro acredita que é um feiticeiro”. A interpretação não permite uma generalização existencial ou substituição da expressão com a mesma referência – acreditar – quando se troca o agente em relação ao ato ilocucionário – modo intencional verbalizado – e ao conteúdo proposicional – conteúdo intencional verbalizado – não há meios de se obter uma generalização existencial, porque seu conteúdo proposicional não possui extensionalidade. Devido a isso, por mais que haja o ato ilocucionário, ele não deixa de ser um modo psicológico. Ao contrário da sentença “o vaqueiro acredita que é um caloteiro”. (SEARLE, 1995b, p. 31-2)

No primeiro exemplo, temos uma sentença sobre um estado intencional, ou seja, a crença do vaqueiro, mas sua crença não sai do âmbito de uma representação, o que torna a sentença uma apresentação de uma representação, porque o conteúdo representativo de sua crença não se compromete com as condições de verdade dos fatos no mundo. As condições de satisfação da crença do vaqueiro dependem delas mesmas e não de fatos no mundo que representam suas crenças – como soltar feitiços ou conseguir produzir poções mágicas. Sua crença só é satisfeita se houver como ser feiticeiro, mas isso não implica que o enunciado em si mesmo seja verdadeiro, enquanto entidade linguística, mesmo que não existam condições de verdade. Assim, o vaqueiro possui uma crença, que é representada pelo modo psicológico “acreditar”:

A intencionalidade-com-c é aquela propriedade da mente (cérebro) pela qual esta é capaz de representar outros objetos; a intencionalidade-com-s é a incapacidade de certas sentenças, enunciados etc. de satisfazer certos testes lógicos de extensionalidade. A única relação entre elas é que algumas sentenças sobre intencionalidade-com-c são intencionais-com-s [...] (SEARLE, 1995b, p. 32)

Aquilo que o vaqueiro pensa enquanto ato mental, ou seja, enquanto representação de uma entidade linguística: “acredito ser feiticeiro” é uma propriedade da mente – cérebro – em que se representam outros objetos. Por mais que a crença do vaqueiro em ser feiticeiro seja impossível de ser representada extensionalmente, ou seja, suas condições de satisfação sejam suspensas se ela não possui uma direção de ajuste mente-mundo – ou palavra-mundo, quando verbalizada – ela existe enquanto representação de uma representação. Logo, quando o vaqueiro ou alguém diz que “o vaqueiro acredita ser feiticeiro” essa sentença é intencional-com-s e a crença do vaqueiro em si mesma é intencional-com-c. (SEARLE, 1995b, p. 32-3)

Ao contrário do segundo exemplo em que “o vaqueiro acredita que é caloteiro”, porque a crença é verdadeira se ele estiver devendo e, portanto, existirão características no mundo para determinar se sua crença é verdadeira – no caso se ele dever. Isso implica em admitir que “ser caloteiro” é extensional por si mesmo porque existem um conjunto de estado de coisas no mundo que atribuam suas condições de satisfação enquanto verdadeiro ou falso. (SEARLE, 1995b, p. 33-4)

As sentenças são, portanto, representações de representações – intencionais-com-c – porque possuem um modo psicológico – ou modo intencional – as caracterizam como uma propriedade mental do cérebro, estas representações de representações possuem aspectos intencionais-com-s que são expressas por meio dos conteúdos representativos – ou conteúdos

intencionais. Logo, quando verbalizamos a sentença “o vaqueiro acredita que é um feiticeiro”, o modo intencional “acredita” expressa a representação de uma representação – porque a sentença em si mesma não possuem condições de satisfação ou direção de ajuste, como mencionado nos parágrafos anteriores – e “que é um vaqueiro” é o aspecto intensional-com-s, o que faz com que ela não seja extencional. A sentença em si mesma é a representação de uma crença e isso significa que suas condições de satisfação só dependem da representação que está sendo representada na mente do agente – ou do indivíduo que reproduz a sentença – e não daquilo que é representado por sua crença. (SEARLE, 1995b, p. 35)

3.3.3. Diferentes aspectos dos modos intencionais – ou psicológicos – entre crenças e desejos

O que podemos compreender até agora é que os modos intencionais de crenças e desejos são estados intencionais básicos – representações originárias – ou, melhor dizendo que elas são representações de representações. Existem diferentes formas de crenças e desejos e iremos expressá-los aqui por meio de sentenças. As crenças, de uma forma geral, sempre demonstram certo grau de convicção em relação a algo, seja de forma positiva ou negativa. Os desejos possuem duas categorias e três atitudes proposicionais. Seu primeiro modo está direcionado aos fatos no mundo que possuem um lugar passado, quando o indivíduo gostaria de não ter feito algo ou se sente grato consigo mesmo por ter feito algo, por exemplo: “o vaqueiro gostaria de ter pago suas contas”. A segunda forma de desejo está direcionada aos fatos no mundo quando queremos que algo aconteça em que ele se sente frustrado quando aquilo que ele quer não se realiza e se sente grato quando o que ele quer acontece, por exemplo, “eu quero ir ao evento de música”. As três atitudes proposicionais consistem em: desejar, querer e ansiar; e todas elas devem ter sentenças completas como conteúdo intencional. (SEARLE, 1995b, p. 41-2)

Iremos agora apresentar as formas de combinação entre crenças e desejos o possível com o objetivo de excluir aquelas que não possuem uma direção de ajuste e, portanto, não tem como possuir uma condição de satisfação por não possuírem correspondência com os fatos no mundo. Iniciemos pelo Temor, que se resume na crença de que algo aconteça somado ao desejo de que aquilo não aconteça – o desejo para aquilo não se realizar por ser brando ou forte e isto de acordo com os agentes intencionais. Logo, “um vaqueiro deve acreditar que é possível seu despejo aconteça e deve querer que o seu despejo não se realize”. O conteúdo intencional não faz parte da natureza do Temor, e sua condição de satisfação só é alcançada se

o seu desejo se realizar. (SEARLE, 1995b, p. 41-3)

A expectativa corresponde à realização de uma crença no futuro, por exemplo, “acredito que o vaqueiro seja despejado”, neste caso o seu conteúdo intencional faz parte da natureza da expectativa, por ser uma representação de uma representação – mesmo que ela não se realize no mundo físico, ainda assim ela é uma crença – e sua condição de satisfação só é alcançada se sua crença se realizar. O desapontamento é uma crença presente de que algo aconteça somado a uma crença no passado de que algo no futuro não se realiza e o desejo daquilo não se realizar. Por exemplo, “estou desapontado porque o Palmeiras perdeu com gols de cabeça, porque tanto nesse jogo quanto no passado o Palmeiras nunca jogou bem contra escanteios e desejo que ele não perca mais jogos sofrendo gols de cabeceio”. O lamento é a crença de que algo aconteça e o desejo de que aquilo não aconteça, como por exemplo, “o vaqueiro acredita que chova, mas ele deseja que não chova”. O pesar é uma restrição do lamento e possuem como conteúdo proposicional um estado de coisas que estejam consonantes com o pesar do indivíduo, por exemplo, “o vaqueiro está pesaroso por não ter pago o aluguel, mas não por estar chovendo, ele só pode lamentar que chove”. O remorso, também é análogo ao pesar, mas adiciona o elemento de responsabilidade, no sentido de que ele acredita que algo acontecerá, deseja que aquilo não acontecerá e acredita que é responsável pelo efeito de suas causas, por exemplo, “o vaqueiro está pesaroso por não ter pago o aluguel, desejaria que o fato não tivesse ocorrido e se sente culpado por não ter pago”. A culpa segue a mesma lógica do remorso, mas é direcionada a outra pessoa, por exemplo, “o vaqueiro está pesaroso por não ter pago o aluguel, desejaria que o fato não tivesse ocorrido e culpa sua esposa por não ter pago”. (SEARLE, 1995b, p. 44-5)

Prazer, orgulho, esperança e vergonha seguem a mesma forma – e possuem algumas distinções assim como as análises sobre lamento, pesar, remorso e culpa. Vamos começar pela análise do prazer, ter prazer de que algo aconteça implica na crença de que algo aconteça somado ao desejo de que algo aconteça, por exemplo, “o vaqueiro tem prazer em assistir TV, por isso deseja comprar uma TV nova”. A Esperança segue da incerteza de que um estado de coisas de fato se realize, por exemplo, não creio que algo aconteça e não creio que algo não aconteça somado a crença de a realização de algo acontecerá e o desejo de que algo aconteça, por exemplo, “não acredito que não terei dinheiro para ir ao evento de música e não acredito que terei dinheiro para ir ao evento de música, mas acredito que terei dinheiro para ir ao evento de música e desejo que terei dinheiro para ir ao evento de música.” O orgulho implica na crença de que algo aconteça, mas o desejo de que algo aconteça somado à crença de que aquilo que acontece está relacionado a mim, por exemplo, “o vaqueiro está orgulhoso por ter

comprado sua TV e desejou ter comprado sua TV, logo o vaqueiro se orgulha que comprou sua TV porque mereceu a ter comprado”. A vergonha implica na crença de que algo aconteça, mas o desejo de que aquilo não ocorra somado à crença de que o que aconteceu está relacionado a ele, por exemplo, “o vaqueiro acredita que será despejado, mas deseja não ser despejado, logo o vaqueiro se envergonha de ter sido despejado porque não pagou o aluguel”. A vergonha pode estar relacionada a três diferentes aspectos, sendo que: “Pode-se ter vergonha dos próprios desejos, pode-se desejar ficar envergonhado, pode-se ter vergonha do próprio desejo de estar envergonhado etc.” (SEARLE, 1995b, p. 45)

Os estados afetivos estão correlacionados com os tipos diferentes de vergonha, eles resultam de uma forma de desejo somado a uma crença a respeito de algo, por exemplo, o forte desejo de vencer uma corrida, somado a crença de ter vencido a corrida: “Se eu perder a crença, perco a alegria e o que resta é simplesmente o desapontamento [...] um desejo de ter vencido a corrida imposto a uma crença frustrada” (SEARLE, 1995b, p. 46) Se sentimos vergonha de termos feito algo errado, isto acontece porque acreditamos que não teríamos a sensação de vergonha sem a crença. No exemplo da corrida isso acontece porque quando nossos desejos são frustrados, nossas crenças se esvaem e, conseqüentemente, nossa alegria também. (SEARLE, 1995b, p. 46-7)

As sensações conscientes, tais como pânico, alegria, nojo ou terror, não são apreendidas por essa análise usual de crença e desejo, sua forma lógica é o estado consciente somado a crença e desejo. Utilizaremos esse modo em relação às ações intencionais, por exemplo, “se tenciono pegar uma xícara de café, então acredito que seja possível pegar uma xícara de café porque tenho o desejo de tomar café”. Nesse sentido, tencionar fazer algo é o estado consciente de fazer algo somado a crença de fazer algo e o desejo de fazer algo. Sensações conscientes como amor, ódio e admiração são aquelas que, em primeira instância, não exigem proposições completas como conteúdo, mesmo que elas possuam crenças e desejos, por exemplo, “se um vaqueiro está loucamente apaixonado alguém, mas não tem crença ou desejo em relação à pessoa amada, nem mesmo que tal pessoa exista”. Nesse caso, o vaqueiro apaixonado deve acreditar que está apaixonado por alguém que possui certas peculiaridades e tem um complexo desejo sobre ser amado: “[...] mas não há maneira de detalhar o complexo dessas crenças e desses desejos com parte da definição de ‘amor’”. (SEARLE, 1995b, pg. 48)

A admiração segue a mesma característica do amor e ódio, suponhamos que *Ciro Gomes* admira *Leonel Brizola*, e deva acreditar que ele possua certas características em sua personalidade que sejam motivo de alegria para *Ciro Gomes* das quais *Ciro Gomes* considera

algo positivo. Sendo assim, qualquer um que admirasse Leonel Brizola poderia desejar que mais pessoas, inclusive a pessoa que o admira, fosse como Leonel Brizola e que Leonel Brizola continue com as mesmas particularidades que as pessoas admiram. (SEARLE, 1995b, p. 48)

O que buscamos argumentar até agora é que a intencionalidade é composta por uma representação somada a condições de satisfação que possuem correlação com a realidade. As formas de combinação entre crença e desejo expressa até agora são aquela que possuem uma direção de ajuste somado a condições de satisfação. Mas, existem casos desprovidos de condições de satisfação, alegria e tristeza são dois exemplos que não podem ser reduzidas à formas de crença e desejo. Estes são dois exemplos que não possuem uma intencionalidade, porque só são compostas por desejos. A felicidade é o desejo de que algo se realize e a tristeza é a crença de que aquilo não irá ocorrer, a felicidade esboça o desejo da presença e a tristeza está associada à ausência de algo ou, uma determinada crença, ou um estado de coisas. Uma análise da intencionalidade em termos de representação – intencionalidade-com-c – e condições de satisfação em relação a uma dada determinada direção de ajuste é usualmente utilizada em sua aplicação, a hipótese que Searle (1995b) busca formular é que:

[...] todos os estados intencionais, mesmo aqueles desprovidos de uma direção de ajuste e aqueles que não tem uma proposição completa por conteúdo, não obstante contém uma Cren ou Des, ou ambos, e que em diversos casos a Intencionalidade do estado é explicada pela Cren ou pelo Des. (SEARLE, 1995b, p. 49)

O objetivo central dessa exposição foi o de apresentar as formas de combinação de estados intencionais da relação entre crença e desejo e como eles podem se relacionar entre si e, ao mesmo tempo, possuir sentidos diferentes, mesmo ao possuir uma relação próxima entre eles. Todas as formas de estados intencionais são constituídas por formas de crença e desejo. Quando não, ou elas se reduzem a representações intencionais-com-c ou elas são sensações conscientes como alegria e tristeza.

3.4. Intencionalidade e percepção

Como vimos em **3.3.2.1. proposições extensionais, intencionais-com-s e intencionais-com-c**, uma sentença em si mesma pode ser apenas uma entidade linguística e não possuir condições de satisfação ou direção de ajuste, nesse caso ela é apenas uma representação de uma representação. A intencionalidade-com-c é a característica de nosso

cérebro que nos permite representar estados de coisas no mundo, seja através de entidades linguísticas ou imagens. Nesse contexto, como ocorre a relação entre intencionalidade e percepção? Isto é, como nossas experiências internas – nossas representações – podem se relacionar com o mundo externo? Como minhas experiências subjetivas estão “dentro de minha cabeça”, ou seja, se apresentam como representações e, mesmo assim, o mundo pode ser conseguimos apreender e compreender objetivamente o mundo? (SEARLE, 1995b, 53)

Se levarmos em consideração que representações de representações – intencionalidade-com-c – são equivalentes ao ato de representar na concepção bentraniana, como vimos em **1.3.3. A intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais**, como nós referenciamos aquilo que está em nossas representações, quer sejam entidades linguísticas ou imagens, no mundo físico? Utilizaremos a experiência visual, que é a mais simples para utilizar como exemplo ilustrativo, quando observamos algo, uma panificadora cooperativa dourada, em plena luz do dia, bem de perto, sem nenhum impedimento visual entre nossa percepção e aquilo que é observado. A questão em si não envolve a experiência óptica neurofisiológica de observar a panificadora cooperativa dourada, ela envolve o seu funcionamento conceitual de modo que quais elementos que compõe as condições de verdade de sentenças na forma “x vê y”, em que x representa o indivíduo que percebe e y representa o objeto material – a panificadora cooperativa dourada, no caso. Ao observar algo tenho uma espécie de experiência visual, quando observo a panificadora cooperativa dourada, eu não vejo a experiência visual em si, mas a panificadora cooperativa dourada. Quando essa experiência visual acontece, o indivíduo tem uma experiência visual, que é a experiência de uma panificadora cooperativa dourada, em um sentido de “de” – experiência visual “de” algo, como vimos em **3.3. o caráter ontológico dos estados intencionais** – que deve ser minuciosamente analisado. (SEARLE, 1995b, p. 53-4)

Mesmo que a experiência visual possua um componente que seja a experiência visual, quando fechamos os olhos a experiência visual deixa de existir, mas a imagem em nossa representação – isto é, em nossa intencionalidade-com-c – ainda existe enquanto imagem. Nesse contexto, Searle (1995b) afirma que: “[...] não faz sentido atribuir à experiência visual as propriedades da coisa que se refere a experiência visual, a coisa que vejo.”. (SEARLE, 1995b, p. 54) Por exemplo, se a panificadora cooperativa for dourada e tiver uma determinada característica de supermercado, então, minha experiência visual é de um objeto dourado na forma de um supermercado, o que colocamos em análise aqui, como nós mencionamos anteriormente, não é a experiência visual neurofisiológica, mas o seu funcionamento conceitual. Não faz sentido dizer que a experiência visual é dourada ou tem forma de

supermercado se o propósito da percepção está em seu funcionamento conceitual:

Ao introduzir a noção de experiência visual, estou distinguindo entre a experiência e a percepção em sentidos que ficarão mais claros na discussão subsequente. 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, 1995b, p. 55)

Agora, suponhamos que não há panificadora cooperativa amarela alguma, que aquela experiência visual que observamos não passa de uma alucinação – uma representação de uma representação sem extensionalidade, como vimos em **3.3.2.1. proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c** –, o que é que o indivíduo está a observar? Se não há a experiência visual, não há coisa alguma no ramo de pães. O que queremos elucidar aqui é que experiências visuais possuem intencionalidade, ou seja, são “direcionados a” ou são “de” objetos, coisas ou estado de coisas no mundo. A experiência visual tem suas condições de satisfação da mesma maneira que crenças e desejos o têm. É impossível separar a experiência visual de ver uma panificadora cooperativa dourada do fato que constituiu a experiência da panificadora cooperativa. Mesmo que a experiência visual da panificadora cooperativa dourada seja uma alucinação, deve haver alguma experiência visual anterior de panificadora cooperativa e de dourado que propiciaram a experiência dessa alucinação enquanto representação de uma representação. Logo, é possível separar essa crença “de” panificadora cooperativa dourada, do fato “de” que ela existe: “[...] o ‘de’ de ‘uma experiência de’ é [...] o ‘de’ de Intencionalidade”. (SEARLE, 1995b, p. 56)

3.4.1. Representação, percepção e crença

A distinção entre crença e experiência se dá no fato de que é possível estar equivocado sobre quais estados de coisas de fato existem no mundo, no sentido de que posso ter uma alucinação da panificadora cooperativa dourada e de fato ela não existir. De acordo com a teoria da intencionalidade, o que ocorre para que a panificadora cooperativa dourada não seja uma alucinação é que o conteúdo intencional da experiência visual – como vimos em **3.3. o caráter ontológico dos estados intencionais**, o indivíduo percebe uma panificadora cooperativa dourada, onde “percebe” é o modo intencional e “uma panificadora cooperativa dourada” é o conteúdo intencional – determina as condições de satisfação que, por sua vez, determina aquilo que deve ocorrer no mundo físico para que o conteúdo intencional não seja

uma alucinação, paralelamente, aquilo que deve ocorrer no mundo físico determina o conteúdo da crença – expressa pelo modo intencional “percebe” – também determina as condições de satisfação. A presença ou ausência do conteúdo intencional – “uma padaria cooperativa dourada” é irrelevante para a minha crença de perceber se ela existe ou não, já que crenças e experiências visuais podem ser representações de representações – ou, melhor dizendo, acontecimentos mentais. (SEARLE, 1995b, p. 57)

O que queremos tornar claro aqui é que crença e experiências visuais são formas de fenômenos mentais intrinsecamente intencionais, no sentido de que eles não precisam de fato estar correlacionados com o mundo real. Cada um desses fenômenos possui um conteúdo intencional que determina suas condições de satisfação. As condições de satisfação determina o conteúdo da experiência de maneira análoga ao conteúdo intencional de um estado intencional determinar suas condições de satisfação. O conteúdo intencional da experiência visual equivale a uma proposição completa – modo intencional mais conteúdo intencional. A experiência visual “de algo” não “de” um objeto, antes disso, a experiência visual é aquilo que determina que a coisa se verifique no mundo real. (SEARLE, 1995b, p. 57-8)

Dessa forma, a experiência visual enquanto evento mental implica na representação de uma panificadora cooperativa dourada, seu conteúdo intencional é similar a uma proposição completa – não no sentido linguístico, mas como imagem – e a existência da coisa no mundo real implica em sua representação satisfeita. Isto não é uma questão de referenciar um objeto de acordo com uma dada proposição, mas em realizar condições de satisfação. A intencionalidade da experiência visual implica que todo ver é “ver que”, no sentido de que sempre que x vê y é verdadeiro, então, é verdadeiro que o indivíduo vê que determinada coisa acontece no mundo real:

O fato de as experiências visuais terem um conteúdo Intencional proposicional é uma consequência imediata (e trivial) do fato de terem condições de satisfação, pois estas são sempre a de que determinada coisa se verifique. (SEARLE, 1995b, p. 58)

O modo intencional “ver” possibilita modificadores espaciais e de conteúdo que, ao interpretar de forma natural, dependem que façamos uma proposição completa em relação ao conteúdo da experiência. Por exemplo, quando alguém diz “vejo uma panificadora cooperativa dourada que está a minha frente”, isto não implica em “ver uma panificadora cooperativa dourada que, por acaso, está em minha frente”, mas sim que “vejo que existe uma panificadora cooperativa dourada em minha frente”. Neste terceiro exemplo, “vejo que”

implica no conteúdo intencional da experiência visual, “ver que” relata o conteúdo intencional de uma percepção e “ver x” relata somente o objeto intencional e não compromete quem relata com o conteúdo e isto porque nos casos de “ver x” o objeto intencional foi percebido enquanto nos casos de “ver que” são relatos em terceira pessoa. De uma forma geral, as proposições em que x vê y são extensionais, mas há casos em que “ver que” podem ser uma apresentação de uma representação, ou seja, uma forma intensional-com-s. Esses casos, usualmente, estão associados a relatos em terceira pessoa:

A forma ‘ver x’ não compromete o relator a relatar como pareceu ao agente, mas a forma ‘ver que’ compromete, e um relato de como parece ao agente é, em geral, uma especificação do conteúdo intencional. (SEARLE, 1995b, p. 61)

Por exemplo, tomamos as proposições: “o vaqueiro viu que o estrangeiro era vegetariano”, “o estrangeiro é um homem de estatura baixa” e “o vegetarianismo é o ato de não comer carne”. Isso não significa que “o vaqueiro viu que o homem de estatura baixa é vegetariano”, mas que “o vaqueiro viu o estrangeiro” e que “o vaqueiro viu um homem de estatura baixa”. Em ambas as proposições em que há o “ver que” compromete o indivíduo que vê com o conteúdo intencional expresso, se a proposição for falsa ela, então ela frustra as condições de satisfação do conteúdo intencional e se a proposição não possuir correspondência com a realidade, ela é uma forma intensional-com-s. Na proposição em que há “viu x”, o indivíduo da proposição está apenas relatando o conteúdo intencional. (SEARLE, 1995b, p. 59-60)

Percepções visuais, assim como crenças, possuem uma direção de ajuste mente-mundo. Isso significa que, se suas condições de satisfação não forem atingidas o problema está na experiência visual e não no mundo. Elas não são proposições para ser descritas como verdadeiras ou falsas. Quando há uma falha na experiência visual em relação à direção de ajuste, o que ocorre é que nos enganamos, houve algum desvio, distorção, ou o que vimos é uma ilusão ou um delírio. Se houve êxito, então, aquilo que percebemos é verídico em relação ao estado de coisas no mundo. Assim como as crenças e os desejos as percepções visuais são caracteristicamente identificadas em termos de conteúdo intencional. Dessa forma, se creio em algo, eu “creio que” e se percebo visualmente algo eu tenho a “experiência de”. (SEARLE, 1995, p. 61)

O conteúdo intencional da experiência visual que especifica suas condições de satisfação são verdadeiros no sentido literário em relação à experiência visual. É um erro de

categoria se vejo uma panificadora cooperativa dourada, sua experiência visual também seja dourada e tenha forma de panificadora cooperativa. Da mesma forma, se acredito que esteja chovendo porque tenho uma percepção auditiva da chuva não tenho literalmente experiência auditiva molhada. No caso da panificadora cooperativa dourada, seu conteúdo é dourado e sua forma é de uma panificadora:

[...] a primeira fonte de relutância em falar de experiências perceptivas é o temor de que, ao reconhecer tais entidades, estejamos admitindo os dados dos sentidos ou algo do gênero, isto é, admitindo entidades que de algum modo se interpõe entre nós e o mundo real. [...] Uma segunda fonte de relutância em admitir que existam experiências visuais [...] é o fato de qualquer tentativa de concentrar nossa atenção na experiência alterar inevitavelmente o caráter desta. (SEARLE, 1995b, p. 62-3)

A natureza de uma experiência visual está no fato de sua presença a todo o momento quando prestamos atenção nela. Se desviarmos nossa atenção das condições de satisfação – o conteúdo intencional – da experiência visual para a experiência em si mesma não implica que a experiência seja apenas uma representação de uma representação antes do desvio de nossa atenção. Logo, podemos inferir que experiências perceptivas existem e possuem intencionalidade, seu conteúdo intencional tem, em parte, uma forma proposicional – também possui uma forma enquanto imagem, ou seja, aquilo que é percebido se não for uma representação de uma representação ou uma apresentação de uma representação –, possuem uma direção de ajuste mente-mundo e as propriedades intrínsecas ao seu conteúdo intencional são propriedades literárias da experiência visual.

3.4.2. Experiência perceptiva como eventos mentais conscientes e apresentação do estado de coisas do mundo

Estados mentais como crenças, desejos e experiências perceptivas são representações, quando nos referimos a representações aqui, não há uma ontologia em específico, ela interpretada mais como um conceito dentro de uma abordagem maior que envolve condições de satisfação, conteúdo intencional e direção de ajuste. Crenças e desejos não são estados conscientes, agora experiências perceptivas são estados conscientes. A intencionalidade de representação não precisa necessariamente ser realizada na consciência porque nem sempre possuem uma direção de ajuste mente-mundo, mas a intencionalidade da experiência perceptiva é realizada por eventos mentais conscientes. (SEARLE, 1995b, p. 64)

Retornando ao exemplo do indivíduo que vê a panificadora cooperativa dourada, o verbo ver está relacionado à experiência do indivíduo, ele não é somente uma representação porque está associado diretamente ao próprio conteúdo intencional. A experiência proporciona direcionalidade, imediatismo e involuntariedade nesse caso, respectivamente, porque o indivíduo que vê, observa algo em específico, sua experiência com aquilo que é observado acontece simultaneamente e aquilo que é observado independe da vontade do indivíduo. Nesse sentido, uma percepção pode ser uma representação de uma representação, mas a experiência – de qualquer sentido que seja – não são representações, a experiência perceptiva é a apresenta o estado objetivo das coisas no mundo. Quando as condições de satisfação da experiência perceptiva são satisfeitas, ela propicia acesso direto ao estado de coisas no mundo. (SEARLE, 1995b, p. 65)

As apresentações – como vimos anteriormente em **3.3.2.1. proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c** – são uma subclasse das representações. Ambas podem se opor, como nos casos em que não há extensionalidade, se isso ocorrer, no caso das experiências perceptivas, então não há acesso direto e estamos falando de apresentação de representações, no caso das experiências perceptivas a apresentação concede o acesso direto ao estado de coisas no mundo. Se a intencionalidade da percepção for realizada ela gera experiências perceptivas que, por sua vez, constituem eventos mentais conscientes. Uma intencionalidade da percepção não realizada é apenas uma crença ou um desejo manifesto através de uma imagem ou uma proposição:

[...] a alegação de que há proposições e outros conteúdos nada acrescenta à alegação de que há certas características comuns entre crenças, esperanças, temores, desejos, perguntas afirmativas, ordens, promessas, etc. Mas a alegação de que há experiências visuais de fato acrescenta algo à alegação de que há percepções visuais, uma vez que nos indica o modo pelo qual o conteúdo dessas percepções é realizado em nossa vida consciente. (SEARLE, 1995b, p. 66)

Podemos afirmar que a natureza empírica da experiência perceptiva, no geral, está em ser um evento mental consciente – quer seja por meio da visão, como usualmente os homens e a grande maioria dos animais costumam utilizar, quer seja por ecolocalização, como morcegos e outras formas de vida. Os modos psicológicos não possuem uma natureza empírica, no sentido de que essas mesmas experiências perceptivas podem ser representadas por meio de imagens, mesmo que o ser em questão não possua capacidade de representar entidades linguísticas, eles podem possuir direções de ajuste e condições de satisfação,

quando não os atos da fala se tornam apenas representações de representações. (SEARLE, 1995b, 66-7)

Tomemos, por exemplo, o fenômeno da visão às cegas – *blindsight*, em inglês – com o propósito de elucidar a concepção de apresentação. Nós possuímos projeções da retina para o córtex visual primário, onde cada região da retina está inter-relacionada com uma região correspondente do córtex estriado. Pacientes que possuem uma lesão no córtex estriado não projetam percepções de estímulos visuais da retina para o córtex. Mesmo a retina não projetando suas percepções para o córtex estriado, ela ainda projeta as mesmas percepções visuais para outras regiões do cérebro. (CAMPOS, dos SANTOS, XAVIER, 1997, p. 196) Dessa forma, o paciente responde aos estímulos visuais que lhe são apresentados, mas não tem consciência deles, no sentido de que não é capaz de enxergá-los. (SEARLE, 1995b, p. 67)

Isso significa que, se um estímulo simples lhe for apresentado, os pacientes demonstravam comportamentos adequados para interagir com o objeto apresentado. Mas o objeto não era captado pelo campo de visão daqueles pacientes porque a região da retina não projetava informação daquele objeto para o córtex estriado. Os pacientes com visão às cegas não veem o objeto apresentado, mas são capazes de senti-lo. (CAMPOS, dos SANTOS, XAVIER, 1997, p. 197) O ponto central nesse exemplo é que eles demonstram uma forma de intencionalidade, ainda que eles não possuam a experiência visual de ver o objeto. E isto porque os pacientes relatam uma experiência perceptiva de que há algo presente e são capazes de interagir com o objeto. O problema que o fenômeno da visão às cegas nos trás se dá no fato de que a experiência visual cause as condições de satisfação. Retornemos, novamente, ao exemplo da panificadora cooperativa dourada, se tenho a experiência que ela existe, então seu conteúdo intencional é de fato satisfeito:

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. (SEARLE, 1995b, p. 68)

O conteúdo intencional da experiência visual deve causar o estado de coisas no mundo e é especificado por enunciados das condições de satisfação da experiência visual. A experiência visual, por sua vez, é a realização do conteúdo intencional, neste sentido: “[...] a menos que a presença e as características do objeto causem a experiência do agente, este não vê o objeto.” (SEARLE, 1995b, p. 68) Por exemplo, tenho uma experiência visual de que existe uma panificadora cooperativa dourada à minha frente e que ela mesma me causa a

experiência visual. Quando o conteúdo intencional da experiência visual é explícito, como neste caso, sua veracidade determina a realização – ou não – das condições de satisfação. Logo, para que a experiência seja verdadeira, os fatos do mundo devem acontecer de tal maneira que me apresenta visualmente e o fato da coisa ser causalmente minha experiência visual. (SEARLE, 1995b, p. 68-9)

Se o indivíduo referencia aquilo que me é apresentado visualmente no mundo e causa minha experiência visual, essa representação do conteúdo intencional se torna verbal e não perceptiva. Ela é um modo da experiência visual, mas o conteúdo intencional da experiência visual em si é autorreferente, porque ela é em si mesma suas próprias condições de satisfação. O que não somos capazes de realizar é perceber a experiência visual em si ou a sua própria causação enquanto autorreferente. Há, portanto, uma interdependência entre o objeto visível e a relação causal daquilo que é visto enquanto experiência visual para garantir as condições de satisfação. Se o indivíduo percebe o objeto sem o vê-lo não há experiência visual ou relação causal geradora da mesma. (SEARLE, 1995b, p. 69)

Neste sentido, a percepção está inter-relacionada com a experiência e a causação da experiência – os dados dos sentidos que a captam. A direção de ajuste de uma experiência perceptiva é mente-mundo, porque, como vimos mencionando, ela pode ser uma representação de uma representação e ser uma alucinação, ilusão, entre outros. E a direção de causação da experiência perceptiva é mundo-mente, visto que, como abordamos em visão às cegas, podemos captar a experiência perceptiva através de nossos dados dos sentidos, mesmo com o seu aparato perceptivo – o córtex estriado – obstruído e, mesmo assim, identificar essa experiência perceptiva através de outras regiões do cérebro e conseguir interagir com o objeto. Experiência perceptiva e causação da experiência estão correlacionadas porque elas só se realizam quando há o estado de coisas no mundo – o que as torna causalmente autorreferentes. Quando não, é uma representação de uma representação. (SEARLE, 1995b, p. 70)

3.4.2.1. As diferentes formas de apresentar uma mesma experiência visual ou a forma gestáltica da experiência visual

Pode acontecer de uma mesma experiência visual ter diferentes condições de satisfação e, portanto, diferentes conteúdos intencionais. Utilizando o exemplo recorrente da (i) panificadora cooperativa dourada, há a possibilidade de dois observadores diferentes terem a mesma experiência visual de tipo idêntico – isto é, com o mesmo objeto gerador da

experiência visual – e ver duas panificadoras cooperativas diferentes. As condições ambientais e de iluminação podem fazer com que isso ocorra. Isso significa que o primeiro observador requer uma panificadora cooperativa que cause sua experiência visual e o segundo observador requer uma panificadora cooperativa que cause sua experiência visual numericamente diferente. Se os conteúdos intencionais são diferentes por serem percebidos de formas diferentes, então, as condições de satisfação sejam diferentes. (SEARLE, 1995b, p. 70-1)

Na experiência visual os aspectos dela mesma são determinados pelas características físicas da situação. Ao contrário das crenças e dos desejos que possuem a representação de um objeto intencional e este é sempre representado sob o modo psicológico. Isso significa que a direção de ajuste da experiência visual é mundo-mente enquanto nas crenças e nos desejos a direção de ajuste é mente-mundo:

Na percepção visual, o aspecto sob o qual o objeto será percebido é determinado pelo ponto de vista e pelas demais características físicas da situação no qual o objeto é percebido. (SEARLE, 1995b, p. 72)

Quando nos referimos aos casos em que há uma alteração no objeto intencional em relação ao estímulo perceptivo, o objeto intencional pode até ser representado sob múltiplos aspectos, mas é o próprio objeto quem é representado por meio da experiência perceptiva e não o seu aspecto. O aspecto sobre qual um objeto é representado não é algo que intermedia a relação sujeito e objeto, ele é senão uma representação de uma representação que só terá correspondência com o mundo físico se tiver uma direção de ajuste e suas condições de satisfação forem satisfeitas. Podemos utilizar exemplos da *gestalt* e o exemplo de Wittgenstein do pato-coelho, que foi adaptado aqui para o exemplo mulher-homem tocando saxofone, como ilustra a **Figura 3.1**:

Figura 3.1 – Mulher-homem tocando saxofone



Fonte: 1nq.com/kVOWz

No (ii) exemplo da Figura 3.1, o objeto intencional é o mesmo para a nossa percepção de mulher como para nossa percepção de homem tocando saxofone. As duas experiências visuais possuem dois conteúdos presentacionais diferentes, mas a experiência visual é de tipo idêntico, ou seja, é uma mesma experiência visual – uma mesma ilustração – que nos fornece dois objetos intencionais com duas percepções distintas. Se os objetos intencionais da percepção são diferentes há uso diferentes para verbo “ver” como modo intencional para captar cada objeto intencional captado dessa maneira. Dessa forma, como podemos ver literalmente o objeto, mesmo que seja sob aspectos – objetos intencionais – diferentes, neste sentido, nós vemos aqui literalmente o aspecto de uma mulher e o aspecto de um homem tocando saxofone. (SEARLE, 1995b, p. 73)

Os modos psicológicos “ver” e “lembrar” requerem, além da presença de um conteúdo intencional, a satisfação desse mesmo conteúdo. Se o indivíduo realmente vê aquele determinado estado de coisas, deve haver ao menos três fatores: o estado de coisas que simboliza a condição de satisfação do conteúdo intencional do indivíduo, a experiência visual e a causação daquela experiência visual. No caso da lembrança, se me lembro da experiência visual, ela de fato deve ter ocorrido e sua ocorrência implica na causação da minha lembrança da experiência visual. A experiência visual é uma apresentação enquanto a memória é uma representação, ambas possuem a direção de ajuste mente-mundo, são causalmente autorreferentes e sua direção de causação determina o conteúdo intencional por meio de mundo-mente. (SEARLE, 1995b, p. 74-5)

As percepções nos chegam puras através da linguagem e ela é uma função de expectativa que nós costumamos realizar por meio da linguagem. A linguagem afeta a apreensão perceptiva, dessa forma: “[...] se indivíduo tem a expectativa de que a próxima cor será o vermelho, ele a reconhecerá com muito mais rapidez do que se não tivesse tal expectativa.” (SEARLE, 1995b, p. 76). Nossas experiências visuais podem ocorrer mesmo sem o domínio de certas capacidades de *Background* – abordaremos esse tema com uma maior clareza em **3.8. Rede Intencional e Background**, utilizemos o exemplo da **Figura 3.2:**

Figura 3.2 – Kanji sora, que significa céu em japonês



Fonte: 11nq.com/ID3u8

A **Figura 3.2** representa a palavra céu em japonês, mas pode ser vista como um pote de balas, pode ser vista como uma gaveta com partições pode ser vista como um cabide ou como um ferro de passar roupas sobre uma mesa. Todos esses aspectos, que acabamos de mencionar sobre a **Figura 3.2**, sobre uma mesma experiência visual dependem do observador possuir uma série de capacidades culturais derivadas da linguagem. Como a concepção de cada objeto em específico para fazer a associação do objeto com o *kanji* e o conhecimento prévio do idioma japonês. Logo, é necessário uma Rede de estados intencionais – representados pelas interpretações possíveis da **Figura 3.2** e a compreensão do observador – e um *Background* de capacidades não representacionais – representado pelo conhecimento que o observador possuir para conseguir interpretar aquela figura – que afetam a percepção da experiência visual. Se a Rede e o *Background* afetam nossa percepção – ou seja, a forma que interpretamos a experiência visual – como podem as condições de satisfação serem determinadas pela experiência visual? (SEARLE, 1995b, p. 76-7)

Existe a possibilidade de que a Rede de crenças e o *Background* afetem o conteúdo intencional da experiência visual. Podemos utilizar ainda o exemplo da **Figura 3.2**, (iii) um primeiro observador poderia acreditar ver um pote de balas por não ter o menor conhecimento da cultura japonesa e da forma de sua linguagem, enquanto um segundo observador com o *Background* de capacidades da cultura e idioma japonês poderia ver a palavra céu em japonês. Em ambos os casos os estímulos visuais geradores da experiência visual são os mesmos, em outras palavras, o conteúdo da experiência visual é observar o *kanji* japonês e a natureza da experiência visual – o conhecimento e as crenças do observador – afeta o conteúdo da interpretação que se tem da situação perceptiva. O que gostaríamos de enfatizar é que os estímulos visuais são os mesmos para ambos os observadores e as condições de satisfação que se alteram. Para o primeiro observador o que é visto é um pote de balas e para o segundo o que é visto é a palavra céu em japonês. A visão de mundo de cada observador e seu conjunto de crenças e capacidades afetam a forma com que eles percebem o estímulo visual:

[...] Somente em razão de nossa crença independente de que o tamanho da lua permanece constante é que permitimos que a Intencionalidade da crença

se sobreponha à Intencionalidade de nossa experiência visual. (SEARLE, 1995b, p. 79)

Nossos sentidos ou nossa visão de mundo pode nos enganar, no sentido de que o conteúdo intencional da experiência visual pode entrar em conflito com o conteúdo intencional de nossas crenças preexistentes. Um observador, na maioria das vezes, perceberá o conteúdo de sua experiência perceptiva segundo o conteúdo de suas crenças já existentes. O que faz com que a experiência visual e as condições de satisfação sejam distintas. Dessa forma Rede e *Background* tem um fator predominante na natureza da experiência visual. No exemplo dos (iii) dois observadores percebendo a **Figura 3.2**, crenças diferentes ocasionam experiências visuais diferentes, com diferentes condições de satisfação e os estímulos visuais são os mesmos. No exemplo da (i) panificadora cooperativa dourada, existem as mesmas crenças com diferentes experiências visuais diferentes devido à interferência externa na transmissão dos estímulos. No exemplo (ii) da mulher-homem tocando saxofone as mesmas crenças somadas a experiências visuais diferentes produzem as mesmas condições de satisfação para cada aspecto – objeto intencional – da experiência visual.

3.4.2.2. A interferência do ambiente externo na apresentação da experiência visual

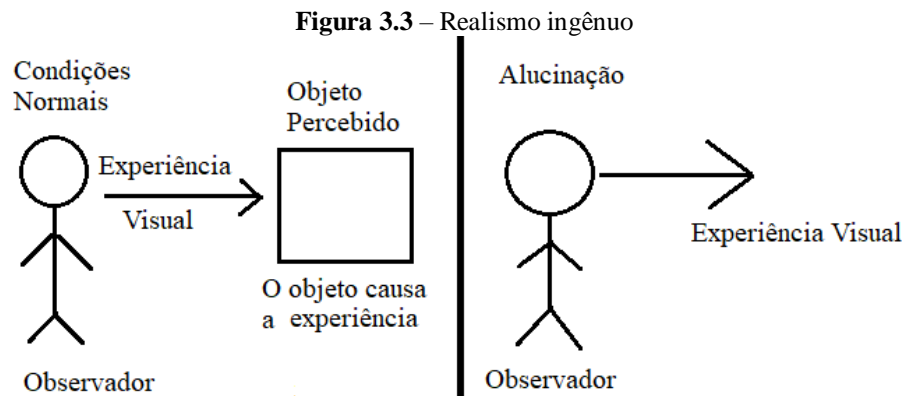
Existem três abordagens em relação da forma de percebermos visualmente – ou por meio dos sentidos – o mundo, sendo elas: (f) o fenomenalismo, a (tr) teoria representativa e (ri) o realismo ingênuo. Viemos apresentando, até agora, a versão do (ri) realismo ingênuo, ela, de certo modo, afirma que é necessário uma causação da experiência perceptiva para que tenhamos uma experiência visual e, ela só acontece se houver estímulo visual gerador da causação visual. Uma vez que a causação gera a experiência visual, nós a percebemos por meio de nossos dados dos sentidos e, só então, pela nossa representação. (SEARLE, 1995b, p. 81)

No (ri) realismo ingênuo há, portanto, três elementos que constituem a percepção da experiência visual: o observador; a experiência visual e o estado de coisas percebido. O que argumentamos até agora é que em uma alucinação, ou delírio, o observador possui a mesma experiência visual, com a diferença de que nenhum objeto intencional está presente em nossa Intencionalidade sob a experiência visual:

Qual a relação entre os dados sensoriais que vemos e o objeto material que aparentemente não vemos? A questão não se coloca para o realista ingênuo

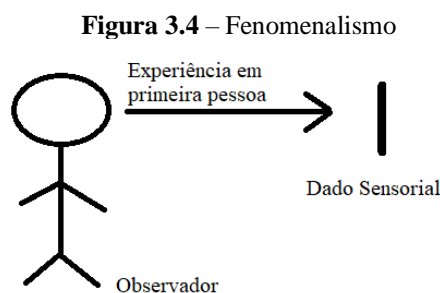
porque, na explicação dele, não vemos absolutamente os dados sensoriais. Vemos objetos materiais e outros objetos e estados de coisas no mundo, pelo menos na maior parte do tempo; e, nos casos de alucinação, não vemos coisa alguma, embora tenhamos de fato experiências visuais em ambos os casos. (SEARLE, 1995b, p. 82)

A **Figura 3.3** exemplifica como acontece a captação da experiência visual pelos nossos sentidos e como ela ocorre em relação à alucinação:



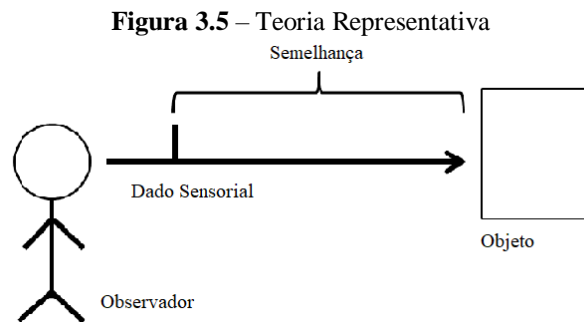
Fonte: adaptação da Fig. 1 e Fig. 2 do livro Intencionalidade de John Searle.

No ponto de vista (f) fenomenalista, os estados de coisas no mundo que são publicamente acessíveis se tornam dados sensoriais, mas estes dados sensoriais são sempre particulares ao indivíduo que os representa. Neste sentido, os objetos que um observador vê são objetos para ele, uma vez que eles se reduzem a dados sensoriais – ou seja, a uma experiência em estritamente subjetiva – e estes dados sensoriais são sempre interpretados em primeira pessoa. O mundo que o indivíduo percebe é um ponto de vista exclusivo a quem o percebe. Essa concepção é uma forma de ontologia em primeira pessoa, visto que tudo aquilo que os indivíduos captam em relação ao mundo são experiências estritamente subjetivas ao indivíduo que o percebe e não para os outros. A **Figura 3.4** exemplifica como acontece a captação da experiência individual para o (f) fenomenalismo:



Fonte: adaptação da Fig. 4 do livro *Intencionalidade* de John Searle

A (tr) teoria representativa adiciona uma linha vertical na forma com que o observador percebe o objeto apresentado que simboliza a semelhança entre o objeto apresentado e o dado sensorial captado por nossos sentidos, é nessa semelhança que ocorre a causação e o estímulo visual se torna uma experiência visual. No caso se ocorrer uma distorção na linha da semelhança, conseqüentemente, também ocorre uma distorção na forma como percebemos o dado sensorial da experiência visual. A **Figura 3.5** demonstra como ocorre a captação daquilo que é percebido no estado de coisas do mundo, segundo a (tr) teoria representativa:



Fonte: adaptação da Fig. 3 do livro *Intencionalidade* de John Searle

Tanto (f) o fenomenalismo quanto (tr) a teoria representativa sugerem que a experiência perceptiva acontece em um eixo vertical – como demonstra a região da semelhança na **Figura 3.4**. Dessa forma, o conteúdo intencional de nossa percepção acontece no hiato entre o dado sensorial e o objeto – estímulo sensorial – denominado como semelhança. O erro dos (ri) realistas ingênuos está em deixar de levar em conta o papel da experiência e da intencionalidade da experiência no ato de perceber. Logo, crença e percepção visual possuem algo em comum, o fato de que a crença está direcionada ao seu conteúdo proposicional da mesma forma que a experiência visual está relacionada a seu conteúdo experiencial – e não, inicialmente, ao objeto percebido:

Uma vez tratando-se do conteúdo da percepção como seu objeto, algo semelhante acontece às teorias acima parece inevitável. E, de fato, o equívoco dos teóricos dos dados sensoriais parece-me análogo àquele de se tratar o conteúdo proposicional da crença como objeto da mesma crença. A crença não tem por objeto ou está direcionada a seu conteúdo proposicional mais que a percepção visual a seu componente experiencial. (SEARLE, 1995b, p. 85)

O que os (ri) realistas ingênuos deixam passar despercebidos é que o objeto material

só pode ser objeto da percepção porque ele possui um conteúdo intencional – que é variável, como vimos nos exemplos da **Figura 3.1** e **Figura 3.2** – e o intermediador desse conteúdo é a experiência visual – expressa como semelhança, na **Figura 3.5**. Isso acaba se tornando o ponto forte tanto do (f) fenomenalismo quanto da (tr) teoria da representação, em que o conteúdo intencional do objeto a ser percebido não é ele mesmo, mas a experiência perceptiva que acontece na zona de semelhança. (SEARLE, 1995b, p. 85)

3.4.2.3. Condições de verdade para sentenças que expressam percepções visuais

Em relação às entidades linguísticas, que podem ser modos de nossa experiência perceptiva quando descrevemos ou pensamos em descrever aquilo que tomamos como experiência perceptiva. Quais as condições de verdade de uma sentença da forma – isto é, uma sentença quando me refiro às características qualitativas de uma dada experiência visual. Por exemplo, quando “um indivíduo vê uma panificadora cooperativa dourada”, neste caso só há a proposição em seu conteúdo intencional. Para ser uma sentença de uma experiência perceptiva, o exemplo deve ser modificado para “o indivíduo vê que há uma panificadora cooperativa dourada diante dele”. (SEARLE, 1995b, 85-6)

Para as condições de verdade dessa sentença que faz alusão a uma experiência visual, ela é verdadeira se, e somente se, (i) o indivíduo tem uma experiência visual que possui condições de satisfação e propriedades fenomênicas; (ii) as condições de satisfação se resumem em haver uma panificadora cooperativa dourada diante de indivíduo e que essa panificadora cooperativa dourada seja a causa da experiência visual do indivíduo que a vê; (iii) as propriedades fenomênicas, para determinar as condições de satisfação, devem ser tal como o estímulo da experiência visual que o indivíduo vê; (iv) a relação causal entre o conteúdo intencional da experiências e o estado de coisas no mundo – isto é, a panificadora cooperativa dourada – deve ser contínua e regular e (v) as condições de satisfação tem sucesso se realmente houver uma panificadora cooperativa amarela que causa a experiência visual e tem o conteúdo intencional daquilo que o indivíduo vê. (SEARLE, 1995b, p. 86-7)

3.4.3. O problema da particularidade do objeto intencional

Vimos utilizando o mesmo exemplo do caso em que “um indivíduo vê uma panificadora cooperativa dourada que está à sua frente”, mas e em casos que a panificadora cooperativa dourada é uma em específico, previamente identificada e está a sua frente?

Segundo esse novo exemplo, Searle (1995b) denomina como problema da particularidade a seguinte questão: “[...] de que modo essa particularidade se introduziu no conteúdo intencional da proposição?” (SEARLE, 1995b, p. 87)

Retornemos ao exemplo dos mundos possíveis, brevemente abordado em **1.3.3. a intencionalidade como elemento ontológico dos estados mentais**. Suponhamos que Bill Jones vê sua esposa Sally, saindo da panificadora cooperativa dourada e que há um outro mundo possível e um Bill Jones gêmeo que vê a Sally gêmea saindo da panificadora cooperativa dourada deste outro mundo possível. O conteúdo intencional da experiência visual de Bill Jones, ao ver Sally saindo da panificadora cooperativa dourada, faz com que a presença de Sally – e não a Sally gêmea do outro mundo possível – seja parte das suas condições de satisfação. Essa mesma analogia vale para o Bill Jones gêmeo, com a diferença de substituir o lugar que a Sally e a Sally gêmea ocupam na sentença. Ambas as experiências são fenômenos qualitativos idênticos e fazem parte de suas condições de satisfação da experiência de cada Bill Jones que ele esteja, necessariamente, vendo sua respectiva Sally sair da panificadora cooperativa dourada. O que queremos esclarecer nesse ponto é que experiências qualitativamente idênticas podem ter condições de satisfação adversas. (SEARLE, 1995, p. 88)

O que ocorre na experiência visual de Bill Jones para que seu conteúdo intencional exija que ele só possa ser satisfeito por uma mulher em específico – a Sally – e não outra mulher idêntica – a Sally gêmea – ao de seu conteúdo intencional. Como essa particularidade ocorre no conteúdo intencional? Por que a experiência visual de Bill Jones precisa, necessariamente, da presença de Sally e não qualquer mulher com características idênticas as de Sally? A resposta para essa pergunta é que o conteúdo intencional da experiência visual de Bill Jones se refere particularmente a Sally e não a Sally gêmea, porque é a primeira Sally quem está em relações causais com a sentença de Bill Jones, assim como em sua experiência visual:

Haverá [...] casos em que ele se refere a Sally sem o saber e casos em que ele vê Sally sem o saber, casos em que descrições verdadeiras de terceira pessoa não correspondem à intencionalidade dele. Mas tais casos sempre dependem da existência de uma Intencionalidade em primeira pessoa que fixe as condições internas de satisfação e nenhuma resposta causal à nossa pergunta poderá jamais ser adequada enquanto não explicar de que modo a causação faz parte da Intencionalidade, de maneira tal a determinar que um objeto particular faz parte das condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 90)

O fato é que, em casos como o de Bill Jones, os conteúdos intencionais estão

direcionados a objetos intencionais particulares. Existem dois erros em relação à particularidade que faz com que não haja uma solução para esse problema: (a) a suposição de que cada conteúdo intencional é uma unidade isolada que determina suas condições de satisfação não levando em conta as capacidades não-representacionais – *Background* e Rede – e (b) a suposição de que a causação da experiência visual é sempre uma relação que não possui intencionalidade, é sempre uma relação natural entre objetos e os estados de coisas no mundo. A solução para estes dois problemas está no fato de que (a) Rede e *Background* – analisaremos ambas as concepções mais detalhadamente em **3.8. Rede intencional e Background** – interferem nas condições de satisfação do estado intencional e (b) a causação intencional é inerente às condições de satisfação dos estados intencionais e (a) e (b) os indivíduos – no caso ambos os Bill Jones – estão em relações que dependem de um contexto – proporcionado pela Rede e *Background* – para estabelecer seus referentes – no caso a respectiva Sally de cada respectivo Bill Jones. Os conteúdos intencionais da experiência visual de cada um não determinam suas condições de satisfação de maneira isolada, mas sim os conteúdos intencionais de cada Bill Jones somado a sua experiência em particular estão intimamente relacionados a outros conteúdos intencionais – ligados a Rede de sua respectiva Sally – e a um capacidades não-representacionais – *Background*:

Por mais que a experiência de Bill Jones seja qualitativamente semelhante à do Bill Jones gêmeo e por mais que toda a sua Rede de estados Intencionais seja do mesmo tipo que a do Bill Jones gêmeo, não há dúvida, do ponto de vista do primeiro, de que se trata de suas experiências, suas crenças, suas lembranças, suas propensões, em resumo, sua Rede e seu Background. (SEARLE, 1995b, p. 93)

A causação intencional – analisaremos o tema com mais detalhes em **3.7. Causação intencional** – determina as condições de satisfação dos estados intencionais quando a relação causal acontece como parte do conteúdo intencional – o que é o caso das experiências visuais em que a captação do estímulo visual é parte da relação causal entre objeto e experiência visual. Há uma indexicalidade, ou seja, há um contexto em que os indivíduos – cada Bill Jones – estabelece seus referentes nas sentenças, que se estão associados à Rede de estados intencionais de que ele tem consciência – quem é a Sally a qual ele se refere, quais são suas particularidades, personalidade, entre outros – e suas capacidades não-representacionais inerentes ao próprio indivíduo. (SEARLE, 1995b, p. 93)

Se (l) Bill Jones possui um conhecimento prévio de Sally, isso significa que ele possui uma Rede de estados mentais de lembranças “a”, “b” e “c” que se relacionam com as

experiências “x”, “y” e “z” que ambos possam vir a ter quando se encontrarem. A lembrança “a” é a condição de satisfação para a causa “x”. Os elementos de uma sequência – de lembranças ou de experiências – serão referências para outros elementos da mesma sequência. Nesse sentido, alega Searle (1995b): “[...] faz parte das condições de satisfação da lembrança o dever ter sido causada por Sally.” (SEARLE, 1995b, p. 94) Para que as condições de satisfação sejam satisfeitas é necessário que a experiência e a lembrança devam estar correlacionadas com a mesma mulher:

As condições de satisfação de cada experiência e cada lembrança após o encontro inicial com Sally não são apenas que a experiência seja satisfeita por uma mulher que satisfaça a descrição de Sally, em termos gerais, mas também que seja causada pela mesma mulher que causou as outras lembranças e experiências de Bill Jones. (SEARLE, 1995b, p. 94)

Dessa forma, se Bill Jones encontra Sally, ela esta presente e tanto ela quanto suas peculiaridades e lembranças causam a experiência visual em Bill Jones. Agora, se Bill Jones encontra Sally gêmea, ele encontra uma mulher com peculiaridades idênticas às de Sally e sua presença e peculiaridades causam a experiência visual. Há uma relação de Rede e Background com o conteúdo intencional – a presença de Sally – que pode ser resumida dessa forma: Bill Jones teve no passado uma série de experiências x, y e z que foram causadas pela presença e peculiaridades de Sally e tem no presente uma série de lembranças a, b e c e a mulher que se faz presente causam as x, y e z experiências que, por sua vez, causam as lembranças a, b e c. No ponto de vista de Bill Jones é de seu interesse que as condições de satisfação de seu conteúdo intencional – a presença de Sally – sejam satisfeitas. E se Sally fosse substituída pela Sally gêmea? Sua substituição não satisfaria o conteúdo intencional porque as lembranças e as experiências não são as mesmas. (SEARLE, 1995b, p. 94-6)

Se (s) Sally tivesse sido substituída em seu nascimento e, devido a isso, Bill Jones nunca tivesse conhecido Sally, neste caso o conteúdo intencional de Bill Jones é satisfeito em relação à Sally gêmea. Do ponto de vista de um terceiro, não é a mesma Sally que Bill Jones vê, mas do ponto de vista de Bill Jones, neste caso, ele vê a pessoa que as condições de satisfação de seu conteúdo intencional deseja, porque nesse caso as experiências e lembranças passadas são as mesmas. (SEARLE, 1995b, p. 96)

Nos casos perceptivos, o *Background* funciona como reconhecimento perceptivo, ele possui a função de reconhecer a Sally – ou a Sally gêmea – mas essa capacidade de reconhecimento em si não é uma representação. Dessa forma, (rp) se levarmos em consideração única e exclusivamente à capacidade do *Background* em relação à experiência

visual, tanto a Sally quanto a Sally gêmea são experiências qualitativamente idênticas. Dessa forma, a aplicação do *Background* para tanto para Sally quanto para a Sally gêmea é que Bill Jones vê a presença de uma mulher que ele mesmo reconhece que possui características físicas idênticas as de Sally e sua presença e características físicas causam a experiência visual. No ponto de vista de Bill Jones, ele possui a capacidade de reconhecer a presença da mulher como sendo Sally, ou seja, Bill Jones vê uma mulher e reconhece nessa presença as características físicas idênticas às de Sally e sua presença e características físicas causam a experiência visual dessa mulher que é idêntica a Sally. (SEARLE, 1995b, p. 97-8)

Em cada caso, tanto em que levamos em consideração a (l) Rede de estados intencionais – lembranças das experiências de Sally – quanto nos casos em que levamos em consideração suas (rp) características físicas para reconhecimento perceptivo das capacidades do *Background* ou no caso em que (s) Sally é substituída em seu nascimento, há uma indexicalidade, ou seja, um contexto em que Bill Jones estabelece quem ele referência no conteúdo intencional como forma de atingir suas condições de satisfação:

[...] o aspecto compartilhado da experiência envolve mais que minha simples crença de que você e eu estamos vendo a mesma coisa, mas o próprio ver deve fazer referência a essa crença, dado que, se ela for falsa, algo no conteúdo de minha experiência não será satisfeito: não estarei vendo o que considero estar vendo. (SEARLE, 1995b, p. 99-100)

O que possibilita ambos os Bill Jones de compartilharem a mesma experiência visual são seus respectivos aparatos perceptivos que estão alocados em seus corpos e os fazem perceber o mundo e possuírem experiências perceptivas. Se Bill Jones e Bill Jones gêmeo têm a experiência visual do mesmo objeto intencional, isso não significa que eles observam sob o mesmo aspecto, porque, como mencionado anteriormente, cada um tem uma Rede de estados intencionais exclusiva a ele próprio, o que os dois têm em comum são as mesmas capacidades perceptivas. (SEARLE, 1995b, p. 100-1)

3.4.4. Causação, inferência causal e percepção visual

Se os objetos causam a experiência, o indivíduo que os percebe não necessariamente percebe os objetos e, é impossível conhecer se os objetos causam a experiência porque é impossível observar os dois aspectos – estímulo do objeto e experiência visual – separadamente para identificar uma relação causal entre ambos os aspectos. (SEARLE, 1995b, p. 101)

Voltemos, mais uma vez, ao exemplo da panificadora cooperativa dourada, para que um indivíduo esteja realmente vendo a panificadora cooperativa dourada, suas experiências visuais parecem ser causadas por tal estado de coisas. Logo, para que o indivíduo saiba que realmente há uma panificadora cooperativa dourada, levando em consideração suas próprias experiências visuais, deve saber que o estado de coisas em si causou a experiência visual. Para reconhecer tal relação causal – isto é, entre estímulo do objeto – panificadora cooperativa dourada – e experiência visual – isso acontece segundo uma inferência causal – tal como vimos sobre a diferença entre “ver” e “ver que” em **3.4.1. Representação, percepção e crença** “o indivíduo viu que existe uma panificadora a sua frente”. Uma inferência causal se refere à natureza e a presença da experiência perceptiva e, conseqüentemente, a existência das características do objeto intencional – a panificadora cooperativa dourada – enquanto causa. Todavia, não há justificativa para uma inferência causal porque não há como verificar objetivamente, o que a torna observacional e não observável – tal como vimos em **3.3. O caráter ontológico dos estados intencionais**. Isto porque o único acesso que se tem do objeto intencional – a panificadora cooperativa amarela – é por meio de outras experiências perceptivas e não por meio de entidades linguísticas. É impossível verificar a inferência da experiência visual em relação ao estado de coisas em si mesmo. Dessa forma, é impossível conhecer realmente que o objeto intencional causou a experiência perceptiva do indivíduo, isso quando nos referimos a inferências causais – ou seja, relatos. O que também torna impossível saber se há um objeto intencional levando em conta apenas minhas experiências visuais. (SEARLE, 1995b, 101-2)

Vejamos a forma do argumento sobre experiência perceptiva e inferência causal do qual mencionamos no parágrafo anterior. Primeiro, ver x implica que x causa a experiência visual. Segundo conhecer x com base na experiência visual implicar em saber que x causou a experiência visual. Terceiro, saber que x causou a experiência visual implica em uma inferência causal válida da experiência visual para x. Quarto, a inferência causal válida implica numa verificação da inferência, mas não há meios de verificar uma entidade linguística, ou seja, não há como a inferência causal ser válida. Quinto, não há como saber que x causou a experiência visual. Sexto não há como saber ver x, levando em conta a experiência visual. O erro do argumento está na inferência causal porque o indivíduo não infere que vê uma panificadora cooperativa dourada, ele simplesmente a vê. (SEARLE, 1995b, p. 102-3)

Na causação intencional – abordaremos esse assunto com maior clareza em **3.7. A causação intencional** – há uma distinção entre o objeto intencional e o estado de coisas no

mundo. Levando em consideração que o estado de coisas no mundo satisfaz as condições de satisfação do objeto intencional. Se alguém tem a experiência de uma panificadora cooperativa dourada e ela é satisfeita. Essa experiência pode não ser literalmente como se infere, mas ela é literalmente causada por um estado de coisas no mundo. A respeito da percepção e inferência causal é possível obter duas conclusões: (eq) O indivíduo que percebe pode ter uma experiência qualitativamente indistinguível do que a inferência proporciona e, mesmo assim, haver uma panificadora cooperativa dourada e (ic) na situação perceptiva entre indivíduo e objeto – panificadora cooperativa dourada –, para que exista uma panificadora cooperativa dourada presente, é necessário que o indivíduo infira a existência do objeto por meio de uma inferência causal desta experiência visual. Destas duas conclusões (eq) é verdadeira e uma consequência lógica daquilo que tem sido abordado sobre Intencionalidade, de que o estado intencional determina as condições de satisfação e que, eventualmente, este estado intencional pode não ser satisfeito e (ic) é falso porque, inferências causais são – como foi abordado anteriormente em **3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s e intensionais-com-c** – entidades linguísticas.

3.5. Intencionalidade e ação

Temos argumentado até o momento que a intencionalidade consiste em ações deliberativas, experiências perceptivas ou atos da fala expressos por estados mentais que envolvem crenças ou desejos. Todo estado intencional possui, necessariamente, um modo psicológico, um conteúdo intencional e um objeto intencional, condições de satisfação, direção de ajuste, autorreferencialidade causal – para proposições –, direção de causação – tanto autorreferencialidade causal quanto direção de causação serão abordados em **3.7. Causação intencional** –, uma Rede de outros estados intencionais, um Background de capacidades não representativas – estas duas últimas serão abordadas em **3.8. Rede intencional e Background** – e apresentações de representações – que podem ser intensionais-com-s, tal como foi abordado em **3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s e intensionais-com-c** – ou podem ser apresentações de estímulos para percepções corpóreas. Assim, Searle (1995b) admite que:

[...] minha crença é satisfeita sse o estado de coisas representado pelo conteúdo da crença de fato se verificar e meu desejo é satisfeito sse o estado de coisas representado pelo conteúdo do desejo vier a ocorrer, minha intenção é satisfeita sse a ação representada pelo conteúdo da intenção de

fato vier a ser realizada. (SEARLE, 1995b, p. 112)

Em nossa mente, um estado intencional é representado por imagens ou enunciados que vão da sintaxe – como descritas no parágrafo anterior – a semântica. Imagens ou sentenças são manifestas por meio da intencionalidade-com-c – que é a característica ontológica de causação dos estados intencionais do nosso cérebro, vimos isso em **3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s, e intencionais-com-c** e veremos com maiores detalhes em **3.7. Causação intencional** – e representam estados intencionais, cada estado intencional, quando este possui uma direção de ajuste, seu objeto intencional representa suas condições de satisfação – e seu enunciado correspondente ao estado intencional é extensional – , quando não ele é uma representação de uma representação – e seu enunciado correspondente ao estado intencional é intensional-com-s. (SEARLE, 1995b, p. 113, SEARLE, 2004, p. 125)

Uma ação deliberativa, ou seja, uma ação intencional representa apenas as condições de satisfação de sua intenção. Logo, se “desejo ter sessenta e dois quilos até o final de dezembro”, como expressado de forma corriqueira nesse capítulo, é o conteúdo intencional quem delimitará as condições de satisfação – por via de dúvidas é só acessar a **Tabela 3.2**. Nesse sentido, tudo aquilo que é manifesto na intenção como condições de satisfação, é uma ação intencional. (SEARLE, 1995b, p. 113-4)

Como definir intenções e ações de uma forma que conseguiremos distingui-las? Qual é o tipo de relação entre elas? Porque uma se manifesta como condição de satisfação para a outra? Bem, uma forma de saber se um enunciado denota ou não um tipo de ação é verificar se ele pode ser transposto para o imperativo, utilizando o exemplo mencionado no parágrafo anterior, essa transposição acontece substituindo a modo/modalidade intencional do enunciado: “estarei pesando sessenta e dois quilos até o final de dezembro” ou “esteja pesando sessenta e dois quilos até o final de dezembro” em um imperativo clássico cujo que o sujeito está oculto na frase. (SEARLE, 1995b, p. 114)

Denominamos como ação ou ação deliberativa as condições de satisfação de uma intenção – no sentido de tencionar não de Intencionalidade, tencionar é um tipo de estado intencional, enquanto a Intencionalidade integra todos os estados intencionais o possível. As intenções são o único tipo de estado intencional que possui um nome em específico para as condições de satisfação, enquanto os outros verbos não o possuem. Também temos uma correspondência mais estreita entre ação e intenção do que os outros estados intencionais vistos anteriormente. (SEARLE, 1995b, p. 114-5)

3.5.1. Ações Intencionais, ações não Intencionais, intenção prévia e intenção na ação

É impossível que exista uma ação sem uma intenção correspondente. Mas, existem estados de coisas no mundo sem crenças ou desejos correspondentes. Esses estados de coisas podem até possuir um evento representado no conteúdo intencional de minha intenção, mas o estado de coisas em si não se trata necessariamente da satisfação de minha intenção. Por exemplo, de quando levanto do meu escritório porque tenho (x) a intenção de tomar uma xícara de café e, no entanto, (r) acabo indo ao banheiro. Neste exemplo o segundo evento representado não fazia parte do conteúdo intencional originário de minha intenção de tomar uma xícara de café. Logo, o primeiro conteúdo intencional (x) “tenho a intenção de tomar uma xícara de café” é uma intenção que possui uma ação como condição de satisfação e o segundo (r) “ir ao banheiro” é um evento representado que constitui uma intenção, mas não possui ação como condição de satisfação, porque o evento em si não foi tencionado enquanto estado intencional. (SEARLE, 1995b, p. 115-8)

Vamos nos centralizar nos casos em que o indivíduo tem a intenção prévia de realizar a ação antes da realização em si, por exemplo: (x) “ele sabe que vai pegar a xícara de café porque tem a intenção de tomar café” é diferente de (r) “ele repentinamente foi ao banheiro”. Em ambos os exemplos, a ação foi executada, só que no primeiro (x) há uma intenção prévia manifestada pela intencionalidade – no sentido de tencionar – enquanto a segunda (r) não há intenção na execução da ação, a intenção está na própria ação. Tanto em ações Intencionais quanto em ações não Intencionais há sempre uma intenção na ação, no sentido da ação ser executada, enquanto que uma intenção prévia só acontece em ações premeditadas, como em (x). (SEARLE, 1995b, p. 115-8)

Dessa maneira, uma (x) ação Intencional é aquela que possui uma intenção prévia e uma intenção na ação simultaneamente, ou seja, possuo o estado intencional prévio de me tencionar a fazer algo e, só então, eu realizo a ação de forma deliberada – criando, assim, uma intenção na ação – e uma (r) ação não Intencional é aquela em que se age repentinamente ou espontaneamente e, por conseguinte, não há um estado intencional originário daquela ação e, assim o sendo, a intenção acontece dentro da própria ação. Não obstante, uma intenção prévia acontece quando há um estado intencional originário anterior à própria ação enquanto que uma intenção na ação é o momento em que a ação está sendo realizada – mesmo que não exista um estado intencional originário:

[...] uma intenção prévia que o agente age com base em sua intenção, ou que

leva a cabo a sua intenção, ou que busca leva-la a cabo; em geral, porém, não se pode dizer o mesmo da intenção na ação, pois esta é apenas o conteúdo Intencional da ação [...] (SEARLE, 1995b, p. 118)

Quando nos referimos a (x) ações Intencionais – que implicam em intenções prévias – existem inúmeras ações em segundo plano que não são representadas na intenção prévia, mas que mesmo assim, são realizadas intencionalmente. Por exemplo, se “ele sabe que vai pegar uma xícara de café porque tem a intenção de tomar café”, para ir até as condições de satisfação de seu objeto intencional, antes disso, é necessário que ele possua uma série de ações em segundo plano, como lembrar está feito ou onde é que está a garrafa de café, fazer café, procurar os itens necessários para fazer café – se acaso não houver café –, se locomover até o local onde está a garrafa de café – ou os itens necessários para se fazer café e assim sucessivamente. A intenção prévia e a intenção na ação são causalmente autorreferentes em relação às experiências perceptivas, Searle (1995b) admite que: “suas condições de satisfação requerem que os próprios estados intencionais guardem certas relações causais com o resto das de suas condições de satisfação” (SEARLE, 1995b, p. 120)

Ainda nos referindo ao exemplo de (x), suponhamos que o indivíduo realize o movimento de se levantar para ir buscar sua xícara de café, o conteúdo intencional de sua ação não implica que ele mesmo se levante, pois para que isso aconteça ele precisa de uma intenção na ação, ou seja, se levantar literalmente. Neste sentido, uma intenção prévia pode causar o estado de coisas – representado pela condição de se levantar pra buscar o objeto intencional, no caso a xícara de café – que define a intenção – no sentido de tencionar – sem que este estado de coisas em si mesmo seja, necessariamente, a ação intencional. Até mesmo porque, é preciso de uma intenção na ação para desencadear a intenção prévia e as ações secundárias para que o propósito de sua intenção prévia seja satisfeito em relação ao seu estado intencional. É possível que o indivíduo realize o seu movimento de se levantar sem o propósito de sua intenção prévia, ou seja, que ele realize uma ação não Intencional ou, ele mesmo pode se esquecer de sua intenção prévia, realizar o movimento de se levantar e, (r) repentinamente ir ao banheiro. Mas, o que significa realização nestes exemplos anteriores? (SEARLE, 1995b, p. 123-5)

Utilizaremos o exemplo da anestesia de William James (2013) em seu texto “o que é uma emoção?” para melhor elucidar a distinção entre ações Intencionais e ações não Intencionais – que no texto original se refere como expressar emoções por meio do comportamento ou não expressá-las. (NASCIMENTO, 2013, p. 99) Suponhamos que um médico anestesie seu paciente e peça para que ele levante o braço. O paciente, por sua vez,

tem a intenção prévia de realizar o movimento – por meio do ato ilocucionário da sugestão do médico –, mas a intenção na ação não se realiza. Agora consideremos um exemplo inverso, se o médico inserir uma quantidade de eletrodos no córtex, cerebelo e sistema nervoso central e ativar esses eletrodos em regiões específicas com o objetivo de realizar o movimento no braço do paciente – sem que exista um ato ilocucionário da sugestão. Neste segundo exemplo não há uma intenção prévia – mesmo que induzida – de realizar o movimento do braço, mas a intenção da ação se realiza, logo não há ação voluntária porque não há conteúdo intencional ou estado intencional que origine a realização do movimento. Em ambos os casos a realização de um simples movimento – de levantar o braço – pode parecer o mesmo, mas no primeiro exemplo há uma ação Intencional e no segundo exemplo há uma ação não Intencional. (SEARLE, 1995b, p. 125-6)

Qual é a diferença entre ambos os exemplos? Como o paciente consegue distinguir a ação Intencional da ação não Intencional? A resposta para a primeira pergunta é que ambos os exemplos transmitem sensações e, conseqüentemente, percepções corpóreas diferentes para o paciente e para a segunda pergunta está na diferença lógica, visto que a experiência consciente de realizar o movimento do próprio braço possui condições de satisfação – que serão frustradas de acordo com o primeiro exemplo, porque o paciente está anestesiado. A principal distinção entre ambos os exemplos está em frustrar suas condições de satisfação, que pode ser aplicada no primeiro exemplo porque existe uma intenção prévia e não pode ser aplicada no segundo exemplo porque a ação não é voluntária e, conseqüentemente, o paciente apenas observa enquanto seu corpo realiza o movimento de levantar o braço:

Por que nossa meta é explicar as relações entre intenções e ações; e dado que uma ação é, ao menos em certo sentido, a condição de satisfação da intenção de a realizar qualquer tentativa de esclarecer tais relações deve elucidar completamente de modo que o conteúdo Intencional da intenção representa (ou apresenta) a ação (ou movimento) como suas condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 129)

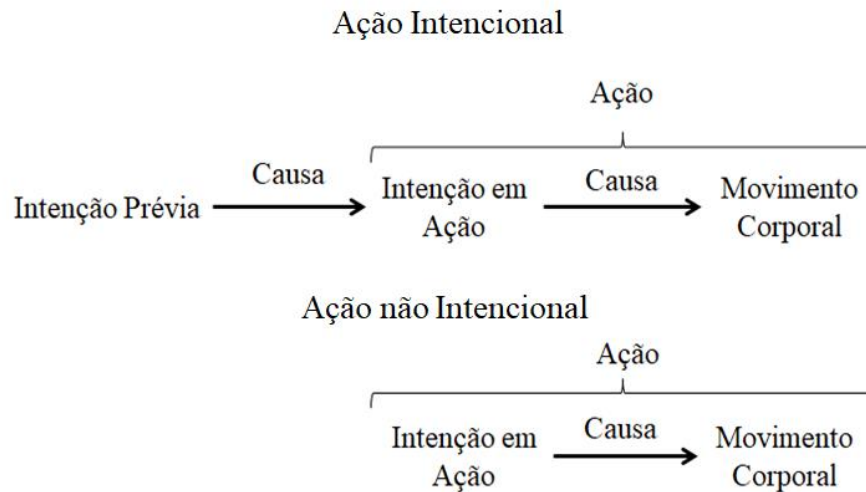
Podemos caracterizar a experiência de agir, portanto, como a soma de um conteúdo intencional – apresentado até agora como intenção prévia – mais a ação do movimento – apresentada até agora como intenção na ação. Toda ação consciente que nós realizamos, das mais simples – como levantar o braço – as mais complexas – como pilotar um helicóptero ou tocar piano –, precisa, necessariamente, de uma intenção prévia, sendo que a realização da ação é a própria manifestação da intenção na ação. Logo, o componente intencional de uma ação Intencional é a experiência de agir; sua condição de satisfação é que exista o movimento

corporal; sua direção de ajuste é mundo-mente – porque para que exista a experiência de agir, é necessário que exista a intenção na ação –; e sua direção de causação é mente-mundo – porque para que exista uma ação Intencional, é necessário que exista uma intenção prévia – e sua característica correspondente no mundo é a realização do movimento corpóreo. (SEARLE, 1995b, 127-8)

A fórmula geral para as ações Intencionais podem ser explicitadas da seguinte maneira: se tenho a intenção de x, então realizo x. Dessa maneira, eu realizo a ação de x por meio da realização da intenção de x. Note que “ter a intenção de x” representa a intenção prévia enquanto que “realizar x” representa a intenção na ação. A fórmula no geral representa uma ação voluntária completa, assim como suas condições de satisfação – a realização do movimento. Note que quando os componentes estão separados, eles o são bem diferentes no sentido que “realizar x” apresenta o movimento físico enquanto “ter a intenção de x” apresenta o estado intencional da ação Intencional. Se analisarmos o componente “realizar x” de forma isolada estamos abordando uma situação em que o próprio movimento é o objeto intencional, da mesma forma, se analisarmos o componente “ter a intenção de x” de forma isolada estamos abordando uma situação completa de objeto intencional:

A intenção em ação, tal como a intenção prévia, é auto-referente no sentido de que seu conteúdo Intencional determina que seja satisfeito apenas se o evento que constitui sua condição de satisfação for ocasionado por ele. [...] a intenção em ação terá muito mais determinantes que a intenção prévia, incluindo não só que meu braço se erga, mas também que se erga de um certo modo, a uma certa velocidade, etc. (SEARLE, 1995b, p. 130)

Utilizaremos a **Figura 3.6** como uma forma mais didática de apresentar a distinção entre ações Intencionais e ações não Intencionais, tal como o papel da intenção prévia e intenção na ação – ou a ausência do componente da intenção prévia, no caso das ações não voluntárias:

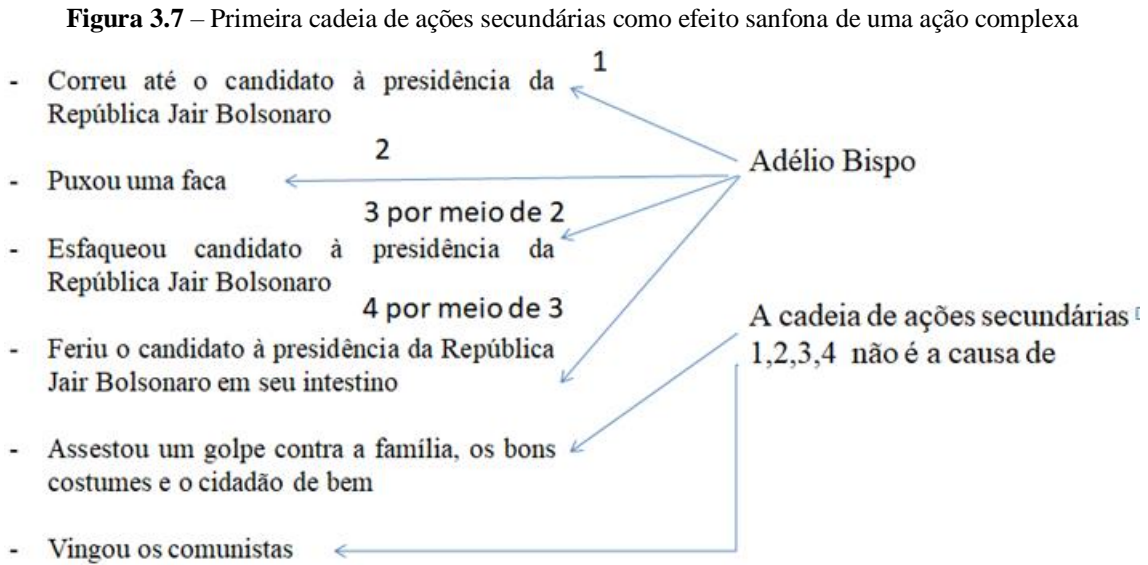
Figura 3.6 – Fluxograma das ações Intencionais e ações não Intencionais

Fonte: adaptação da imagem da página 131 do livro *Intencionalidade* de John Searle

Como é demonstrado na **Figura 3.6**, a intenção prévia é autorreferente e causal e a representação da experiência de agir causa uma ação que resulta em dois componentes, sendo eles a intenção na ação – que também é autorreferente – e o movimento corporal em si. Logo, a intenção prévia causa a intenção na ação que, por sua vez, causa a apresentação do meu braço se erguer e o movimento do meu braço. A apresentação vem antes do movimento porque se o movimento não for realizado – como é o exemplo da anestesia – o conteúdo intencional – ou conteúdo proposicional, se acaso a ação for premeditada ao ponto de ser pensada enquanto entidade linguística – do estado se torna intensional-com-s – como já vimos em **3.3.2.1. Proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c**.

3.5.2. Ações complexas e efeito sanfona

As intenções complexas são constituídas condições de satisfação adicionais além do movimento corporal, mas uma cadeia de ações secundárias da ação Intencional principal, todo o conjunto da ação intencional principal mais as ações secundárias representam o conteúdo da intenção complexa. Essa peculiaridade de ter condições de satisfações adicionais é o que a caracteriza em sua causação. A quantidade condições de satisfação adicionais caracteriza o efeito sanfona em uma ação complexa. Bem, vejamos na **Figura 3.7** um exemplo dois exemplos de ações complexas e efeitos sanfona:



Fonte: adaptação da imagem da página 136 do livro Intencionalidade de John Searle

Os elementos da lista mais as relações causais entre eles definem as condições de satisfação de uma única intenção em ação de uma ação complexa por parte de Adélio Bispo. Vejamos agora o que significa a ampliação dessa listagem que serve como condições de satisfação adicionais para que esse efeito sanfona seja, hipoteticamente, caracterizado como uma ação não Intencional, misturando o segundo exemplo da anestesia, com o fato ocorrido da **Figura 3.7**, na **Figura 3.8**:

Figura 3.8 – Primeira cadeia de ações secundárias como efeito sanfona de uma ação complexa
Ele contraiu uma série de descargas nos neurônios do cérebro e contraiu certos músculos do braço e da mão

- Correu até o candidato à presidência da República Jair Bolsonaro
 - Puxou uma faca
 - Esfaqueou candidato à presidência da República Jair Bolsonaro
 - Feriu o candidato à presidência da República Jair Bolsonaro em seu intestino
 - Assestou um golpe contra a família, os bons costumes e o cidadão de bem
 - Vingou os comunistas
 - Arruinou o Estado de Bem Estar Social em 4 anos no Brasil
 - Convenceu os conservadores sobre a ameaça comunista
 - Deixou os eleitores do candidato à presidência da República Jair Bolsonaro irados
 - Quase destruiu a economia no Brasil
- Moveu uma porção de moléculas de ar

Fonte: adaptação da imagem da página 138 do livro *Intencionalidade* de John Searle

Quando nos referimos a ações Intencionais, os limites do efeito sanfona – elucidado pela listagem de ações - equivalem aos limites da intenção complexa. O efeito sanfona está presente nas ações Intencionais devido ao fato de termos intenções complexas de forma análoga a estrutura demonstrada na **Figura 3.7**. Mas, como demonstrado no exemplo hipotético da **Figura 3.8**, uma intenção complexa não determina os limites da intenção prévia na ação, porque podem existir ações não Intencionais que permeiem indiretamente a ação complexa em si. (SEARLE, 1995b, p. 138)

Dessa forma, podemos distinguir uma ação básica de uma ação complexa da seguinte maneira, a definição geral de ações básicas é: x é um tipo de ação básica para um indivíduo se, e somente se, o indivíduo for capaz de realizar ações do tipo x e o indivíduo ao tencionar x de tal modo que não realize nenhuma outra ação por meio do que pretenda fazer x. A definição geral de ação complexa é: x é um tipo de ação complexa para um indivíduo tal que x possui a,b,c,d...n ações secundárias e o indivíduo ao tencionar x de tal modo que pode desencadear o efeito sanfona de das ações secundárias a,b,c,d...n, além do que pretenda fazer com x:

Intenções complexas são aquelas em que as condições de satisfação incluem não apenas o movimento corporal a, mas também alguns componentes adicionais da ação b, c, d... que pretendemos realizar por meio da (ou através da, ou na) realização de a, b, c... quanto as relações entre eles são incluídas no conteúdo da intenção complexa. É um fato notável e pouco observável da evolução humana e animal o de termos a capacidade de executar movimentos corporais em que as condições de satisfação de nossas intenções ultrapassam os movimentos corporais. (SEARLE, 1995b, p. 137)

É importante lembrar que a definição de ação básica é relativa às capacidades de *Background* do indivíduo que a realiza, no sentido em que o que é básico para um indivíduo – como afinar um instrumento musical – pode não ser a mesma realidade de outro. Se dois indivíduos, com as mesmas capacidades estiverem executando as mesmas ações, então, os movimentos físicos se tornam idênticos – os musicais e apresentações de dança podem ser exemplos esclarecedores. (SEARLE, 1995b, p. 139)

3.5.2.1. Ações complexas não Intencionais

Já explicamos aqui que ações não Intencionais possuem dois componentes, sendo eles, uma intenção na ação e um movimento corpóreo – veja a **Figura 3.6** para relembrar. O objeto

intencional da ação não Intencional é a própria ação e seu objeto intencional caracteriza suas próprias condições de satisfação. E uma ação complexa – como explicada nos parágrafos anteriores – é aquela que possui uma sequência de ações secundárias que formam um efeito sanfona e, conseqüentemente, mais de uma condição de satisfação. Também foi explicado, sem maiores detalhes, que ações não Intencionais podem, eventualmente, ser ações complexas – como esboçado no exemplo hipotético da **Figura 3.8**. (SEARLE, 1995b, p. 139)

Utilizemos um exemplo da literatura com o objetivo de tornar mais claro a noção de ações complexas não Intencionais. Peguemos a ideia central da tragédia de Édipo, em seu nascimento seus pais souberam por meio de um oráculo que Édipo mataria o próprio pai para casar com sua mãe. Tomando consciência disso, seu pai, Laio, o rei de Tebas, decide furar os joelhos do bebê – para que ele não consiga engatinhar na floresta – e lhe entrega para um de seus servos ordenando-lhe que abandone o bebê na floresta. No meio do caminho, o servo não consegue cumprir o acordo que fez com o Rei, avista uma família de agricultores de meia idade e entrega a criança. Os agricultores, por serem solitários, criam da melhor forma o possível o bebê. Quando Édipo atinge a idade adulta, ele vai ao oráculo, que lhe conta que seu destino é matar o pai e casar-se com a própria mãe. Aterrorizado com o seu destino, Édipo decide abandonar os agricultores que o criou e sai viver como um andarilho por medo de fazer cumprir seu destino. Paralelamente, o rei Laio decide sair para caçar e fica um tempo fora de Tebas. Ambos se encontram e Laio é extremamente arrogante com Édipo, os dois iniciam um confronto e Édipo mata Laio durante a luta. Continua sua jornada, e encontra Tebas, os cidadãos o informam que o rei está morto, ele se apaixona por Jocasta, a rainha de Tebas – que, além de rainha, é a sua própria mãe – e se casa com ela. (VIEIRA, 2015, p. 73-97)

Segundo a ideia central da tragédia de Édipo, o rei Édipo realiza a ação Intencional básica de se casar com Jocasta, mas, ao fazer, isso realiza a ação não Intencional de se casar com a própria mãe. Casar-se com a própria mãe não faz parte do conteúdo intencional nem do objeto intencional da ação básica de Édipo. No entanto, ambas as condições de satisfação ocorreram simultaneamente. Logo, a condição de satisfação da ação Intencional “casar-se com Jocasta” foi satisfeito e a condição de satisfação da ação não Intencional “casar-se com a própria mãe” também foi satisfeito. Temos um exemplo de ação complexa não Intencional, porque a ação Intencional em si nos proporciona uma ação secundária que não é Intencional, o que amplia a quantidade de condições de satisfação da ação em si mesma. A experiência de agir em si não tem algo haver com o conteúdo proposicional representado, o conteúdo Intencional da ação de Édipo pode se realizar mesmo que ele não a expresse linguisticamente:

O sentido em que um e o mesmo evento ou sequência de eventos pode ser ao mesmo tempo uma ação intencional e uma ação não-intencional não tem a menor relação intrínseca com a representação linguística, mas sim com uma apresentação Intencional. (SEARLE, 1995b, p. 140-1)

Com efeito, como podemos diferenciar os aspectos da ação complexa dos quais ela é constituída? Como distinguir as condições de satisfação de ações não Intencionais se são eventos que sequer são ações? A resposta é dada em uníssono: não há. Não existem critérios ou métodos concisos para distinguir ou diferenciar ambas as ações em um efeito sanfona (SEARLE, 1995b, p. 141)

3.5.3. Abstenções e clarividência

Uma abstenção de uma ação acontece quando há a intenção prévia de agir enquanto ato mental – ou representação –, essa representação causa a intenção em ação, mas o movimento corporal em si não é realizado. Dessa forma, somente o ato mental é realizado e a intenção em ação causa a não ocorrência do movimento corporal. A abstenção do movimento corporal, por sua vez, pode ser caracterizada como parte das condições de satisfação da intenção em ação ou pode ser a não realização do movimento corporal:

Os atos mentais são formalmente isomórficos aos casos dos atos físicos que estivemos considerando. a única diferença é que, em vez de movimento corporal como condição de satisfação, temos um evento puramente mental. (SEARLE, 1995b, p. 142)

A clarividência em relação à Intenção acontece quando uma terceira pessoa sabe que uma ação de outrem terá uma determinada consequência e essa terceira pessoa tenciona essa consequência. Temos um conhecimento, até certo ponto lógico, de que determinado evento acontecerá como resultado de uma determinada ação. Utilizando a tragédia de Édipo rei como exemplo, ao se casar com Jocasta, Édipo pretendia se tornar rei, mas, ao fazer isso, também acionou a condição de satisfação de seu destino. Logo, pode-se dizer que o conteúdo de sua intenção foi satisfeito – de se tornar rei –, mas não o de sua crença – de evitar matar o seu pai e se casar com sua mãe –, além disso, há uma relação de clarividência do ponto de vista do oráculo para Édipo, porque ele afirma categoricamente sobre a consequência da ação de Édipo. De forma similar, há também o engano de supor a existência de uma identidade entre intenção e responsabilidade. (SEARLE, 1995b, p. 143)

3.5.4. Redução de intenções a crenças e desejos

Cabe agora analisarmos se podemos reduzir as intenções prévias na experiência de agir a crenças e desejos, de acordo com a seguinte fórmula: “se x tem a intenção de realizar y, então x deve acreditar ser possível realizar y e x deve ter o desejo de realizar y”. Nessa fórmula o desejo, às vezes, é secundário, quando como, por exemplo, um indivíduo deseja realizar corte de gastos em suas despesas como um meio para a finalidade de pagar suas dívidas e não cortar gastos por si mesmo. Nesse sentido, não é necessário que o indivíduo de fato realmente acredite que irá conseguir realizar o corte de gastos, mas deve, ao menos, acreditar que é possível que ele consiga. (SEARLE, 1995b, p. 143-4)

Isso significa que o desejo do estado em questão cause seja autorreferente e cause suas condições de satisfação e que o fato do indivíduo acreditar que o estado de coisas acontecerá causalmente no sentido de produzir suas próprias condições de satisfação. Enfatizando que a crença não implica na crença do êxito do estado de coisas, mas sim na possibilidade de êxito daquele estado de coisas. Cabe ressaltar que crença e desejos não são formas primárias de cognição e volição porque ambos carecem de autorreferencialidade – porque podem ser representações de representações como temos mencionado incessantemente até agora – causal interna que conecta a cognição e a crença ou desejo a suas condições de satisfação. As formas primárias de intencionalidade acontecem por meio da percepção e da ação, porque elas envolvem o indivíduo em relações causais diretas com o ambiente no qual está inserido e do qual depende para sua sobrevivência. Quando se exclui a cognição e a volição da autorreferencialidade causal dos estados intencionais, sobram apenas as crenças e os desejos em questão em relação ao próprio conteúdo intencional. (SEARLE, 1995b, p. 144-5)

Como foi abordado em **3.3.2. Crença como representação** e **3.3.2.1. proposições extensionais, intensionais-com-s e intencionais-com-c**, uma crença pode se referir a qualquer coisa e não necessariamente ao estímulo que poderia ter a causado – como é o caso do exemplo de “o vaqueiro acredita ser um feiticeiro” – e um desejo pode referir a qualquer estado de coisas, mas isso não significa que suas condições de satisfação serão satisfeitas – o candidato a presidência Jair Messias Bolsonaro tem o desejo de ser reeleito nas eleições presidenciais de 2022, por exemplo. Neste sentido, a crença difere da lembrança, porque uma lembrança envolve, necessariamente uma experiência perceptiva de um estímulo sensorial que já aconteceu com o indivíduo em questão – como quando nos lembramos que no período do partido dos trabalhadores no Brasil, a economia era estável devido ao baixo custo de vida no geral – enquanto que a crença essa relação não ocorre – posso, por exemplo, acreditar que a

terra é plana e essa crença não possui de fato autorreferencialidade alguma com algum estímulo perceptivo externo no estado de coisas do mundo. Uma analogia similar é válida para a diferença entre desejo e intencionalidade, utilizamos o exemplo que utilizamos anteriormente, o candidato à presidência Jair Messias Bolsonaro pode ter o desejo de ser reeleito presidente do Brasil na disputa das eleições em 2022, mas isso não implica que as condições de satisfação de seu conteúdo intencional irão se realizar, porque, como mencionamos em **3.3.1.2. Condições de satisfação e sinceridade** – e abordaremos com maior rigor em **3.8. Rede intencional e *Background*** –, há uma Rede de outros estados intencionais adjacentes e um *Background* de capacidades que pode ir contra o seu desejo de reeleição a presidência do Brasil em 2022. (SEARLE, 1995b, 145-6)

3.5.5. Experiências perceptivas, lembranças, ação intencional e intenção prévia

De acordo com o que foi abordado em **3.4. Intencionalidade e percepção** e no decorrer deste capítulo. Além dos estados intencionais compostos por forças ilocucionárias e conteúdos proposicionais, nós possuímos experiências perceptivas e experiências de agir que podem se tornar, eventualmente, estados intencionais. Neste contexto, uma experiência visual possui dois componentes, a experiência visual em si e o estado de coisas do mundo que é o estímulo visual para o conteúdo Intencional da experiência visual; se, acaso, a não houver estímulo para a experiência visual às condições de satisfação não se realizam – e ela se torna uma alucinação ou um delírio. Quando uma experiência visual possui o estímulo do estado de coisas no mundo, ela pode ser rerepresentada em sua mente por meio da lembrança; uma lembrança, por sua vez, representa uma experiência visual e é um conteúdo autorreferente da própria experiência visual. Temos visto neste capítulo que uma ação possui dois componentes que consistem na experiência de agir e no movimento em si que caracteriza suas condições de satisfação, de grosso modo, uma ação é autorreferente, porque se o movimento não é causado pela intenção na ação, as condições de satisfação não se realizam. Além disso, as ações são divididas em Intencionais e não Intencionais, a diferença básica entre ambas é que o conteúdo Intencional das ações Intencionais está na intenção prévia enquanto que nas ações não Intencionais o conteúdo Intencional se encontra na própria experiência de agir. Uma lembrança não é essencial para que o indivíduo possua uma experiência visual e, de forma análoga, uma intenção prévia não é necessária para a experiência de agir. A direção de ajuste em cada um destes casos isolados nunca é acidental, sempre possuem uma forma e direção em específico:

[...] quando tento fazer com que o mundo seja como pretendo que seja, terei êxito se o mundo passar a ser do modo que pretendo que seja (direção de ajuste mundo-mente) somente se eu ficar com que ele seja desse modo. Analogamente, vejo o mundo do modo que ele de fato é (direção de ajuste mente-mundo) apenas se o modo como o mundo é fizer com que eu veja desse modo (direção de causação mundo-mente) (SEARLE, 1995b, p. 135)

As condições de satisfação de cada um desses casos variam de acordo com a direção de ajuste e direção de causação em cada caso. Enfatizando que a direção de ajuste sempre é em relação daquilo que realizamos em nossa mente – seja através de percepções, ações, imagens ou entidades linguísticas – em relação à correspondência com os estados de coisas do mundo, enquanto que a direção de causação é sempre em relação ao estímulo do estado de coisas que existe no mundo – que pode ser por meio de ações, percepções ou atos da fala – e a experiência daquilo que é realizado no mundo. Utilizaremos a **Tabela 3.2** para demonstrar de uma forma mais clara e concisa todos os principais aspectos que envolvem percepções, lembranças, ações e intenções prévias:

Tabela 3.2 – Principais aspectos de percepções, lembranças, ações e intenções prévias.

	Percepções	Lembranças	Ações	Intenção prévia
Realização	Vejo x	Lembro de x	Ergo o braço	Tenciono erguer o braço
Natureza do componente Intencional	experiência visual	Lembrança da experiência visual	Intenção em ação ou experiência de agir	Intenção prévia
Apresentação/ Representação	apresentação	representação	apresentação	Representação
Condições de Satisfação do Estado Intencional	O estímulo perceptivo do estado de coisas no mundo	Que haja um evento mental de ver x com dois componentes, experiência visual e o evento mental que causa a lembrança	Que haja a ação de erguer o braço ocasionada pela intenção em ação	Que haja uma ação de erguer o braço com dois componentes, a intenção prévia do braço se erguer que causa a intenção em ação e o movimento corporal
Direção de Ajuste	Mente-mundo	Mente-mundo	Mundo-mente	Mundo-mente
Direção de Causação	Mundo-mente	Mundo-mente	Mente-mundo	Mente-mundo
Auto-	Parte das	Ser causada	A intenção em	A intenção prévia

referência do conteúdo Intencional	condições de satisfação é a experiência perceptiva e parte o estado de coisas no mundo	pelo resto das condições de satisfação, a experiência perceptiva geradora da lembrança	ação deve causar as condições de satisfação	deve causar o resto das condições de satisfação
Estímulo externo correspondente no mundo (objeto Intencional)	O estado de coisas no mundo	O evento mental do estado de coisas no mundo	Movimento do braço	Movimento do braço e ação de erguer o braço

Fonte: Adaptação do quadro da página 134 do livro *Intencionalidade* de John Searle.

3.5.6. Intencionalidade e ações coletivas

As ações coletivas ocorrem por meio de três fatores que se correlacionam, sendo eles: a intuição, a Rede de estados intencionais e um *Background* de capacidades. Ela não pode ser caracterizada como um fenômeno primitivo – no sentido de x realiza y, como nós temos a intenção de fazer y – como o ato da fala, experiências de agir ou experiências perceptivas e também não o deve ser interpretado como uma soma de comportamentos individuais que geram o efeito desejado. Uma vez apresentado as definições gerais, é correto o papel da intuição em relação às ações coletivas? Como podemos descrever de forma ordenada uma intenção coletiva? (SEARLE, 2021, p. 143-4)

A lógica do comportamento intencional coletivo difere do comportamento individual, no sentido de que ele não é redutível a um desencadear seguido de estados intencionais individuais. Como acontece um comportamento coletivo de forma orgânica? Como é possível um “nós temos a intenção de x” sem que o efeito desta ação seja uma desencadear de ações “o indivíduo a tem a intenção de x”, “o indivíduo b tem a intenção de x”, e assim sucessivamente? Quais são os componentes intrínsecos ao comportamento coletivo? (SEARLE, 2021, p. 144-6)

O comportamento coletivo é intuitivo no sentido dele ser uma forma biologicamente primitiva de nossa vida animal. Normalmente envolve uma linguagem, mas nem sempre isso é necessário, ou se resume em formas convencionais de comportamento. Utilizemos um exemplo de futebol para melhor explicar que uma ação coletiva não é equivalente à soma de ações individuais. Se o (l) lateral faz um lançamento para o ponta-esquerda, a intenção é que o ponta-esquerda corra até o lançamento feito pelo lateral; nesse caso a intenção do ponta-

esquerda de buscar a bola é independente dos demais jogadores que se são do mesmo time exercem outras funções específicas no campo e se são do time adversário, buscam interceptar o lançamento. Vejamos agora o exemplo de uma ação Intencional coletiva – ou intenção coletiva – aproveitando esse mesmo exemplo do futebol, (d) se nesse mesmo lançamento, os defensores decidem fazer uma linha de impedimento, essa ação Intencional não é individual, ela é coletiva, no sentido que todos os defensores precisam, necessariamente, executar o conteúdo intencional da ação coletiva da linha de impedimento ao mesmo tempo, se um dos defensores não realiza o comando, a linha de impedimento não funciona. Em ambos os casos – (l) e (d) – pessoas correm e realizam movimentos similares, a diferença é que no caso (d) o movimento precisa ser, necessariamente orgânico para que ele consiga ser realizado:

[...] parte da diferença é que a forma de intencionalidade, no primeiro caso, consiste em cada pessoa ter uma intenção que ela poderia expressar sem referência aos outros, mesmo quando cada qual tenha conhecimento das intenções dos demais. Mas no segundo caso, [...] os “eu tenho a intenção de”, mesmo suplementado pelas crenças sobre outros “eu tenho a intenção de”; é suficiente para gerar um “nós temos a intenção de”. Intuitivamente, no caso coletivo, a intencionalidade individual, expressa por “estou fazendo algo A”, é derivada da intencionalidade coletiva “nós estamos fazendo a ação A”. (SEARLE, 2021, p. 147)

No exemplo (d) cada membro do time compartilhará a intenção coletiva para realizar a ação, no entanto cada jogador tenha uma atribuição individual em específico pra a execução da ação e essa ação possuirá um conteúdo diferente daquele da coletiva. Ainda no exemplo (d), a intenção coletiva é realizar a linha de impedimento, o defensor A tem a atribuição intencional organizar a linha de impedimento e dar o comando – correndo primeiro – para que os outros jogadores o imitem, o defensor B tem a intenção de se antecipar para tentar interceptar o lançamento para o ponta-esquerda e os defensores C, D e E – que compõe a linha de impedimento – mantém o esquema tático observando, simultaneamente, o movimento dos outros jogadores da equipe adversária e aguardam o comando do defensor A. (SEARLE, 2021, p. 147-8)

Dessa forma, as ações coletivas podem ser compreendidas como conjuntos de atribuições individuais que compartilham uma crença em específico – no exemplo (d) a crença de que se, o defensor B não interceptar a bola, o defensor A realizará o comando da linha de impedimento deixando, assim, o ponta-esquerda adversário impedido – sobre as ações dos outros membros do grupo – e não é uma soma de ações individuais porque o conjunto de ações dos defensores A, B, C, D e E acontecem simultaneamente, eles não

esperam o que acontecerá no evento do defensor B, para ver se ele é bem sucedido em interceptar a bola para só então acontecer o evento da linha de impedimento. Não há um inconsciente coletivo por trás de todas essas ações, mas sim uma execução orgânica de atribuições individuais com o propósito de “nós vamos realizar x” – nós vamos realizar a linha de impedimento, como em (d). Dessa forma, Searle (2021) afirma: “[...] as intenções coletivas podem ser reduzidas a conjuntos de intenções individuais, conjugados a conjuntos de crenças e, sobretudo, crenças recíprocas.” (SEARLE, 2021, p. 149)

Logo, ainda no exemplo (d) o defensor A é membro de um grupo que possui a ação coletiva “nós temos a intenção de realizar a linha de impedimento”; o defensor A acredita que existem precondições de êxito para a situação e acredita que os outros membros do grupo farão – ou provavelmente farão – sua parte em realizar a linha de impedimento e acredita existir entre os membros do grupo a crença recíproca de que as condições de êxito para a linha de impedimento serão cumpridas – paralelamente, há a crença do defensor B de que a bola será interceptada. (SEARLE, 2021, p. 149)

Agora, utilizando o exemplo de (l) os membros do grupo podem satisfazer todas as condições do jogo e, mesmo assim, não ter uma ação coletiva. O lateral de (l) pode acreditar que a precondição de êxito para a ação coletiva de (d) está dada decidir driblar o defensor B do time adversário, ao invés de realizar o lançamento para o ponta-esquerda. O lateral pode saber que existe uma predisposição individualista entre os membros do seu grupo para resolver as situações em campo individualmente e, simplesmente, não fazer o lançamento. Nessa ampliação do exemplo de (l) ainda não há uma ação coletiva, para que ela exista, é necessário que haja um conjunto de atribuições individuais, por exemplo, o lateral, o ponta-esquerda e o meio campo defensivo de (l) acreditam que a precondição de êxito de (d) está dada e realizar, organicamente, suas próprias atribuições individuais, o ponta esquerda tem a atribuição individual de insistir no lançamento, mesmo sabendo que ficará impedido, o meio campo tem a atribuição de se posicionar como meia-atacante e se infiltrar entre os quatro defensores – A, C, D e E – e o lateral pode utilizar as predisposições individualistas de resolver as situações individualmente, driblar o defensor B e realizar o lançamento para o meio campo defensivo que está se infiltrando na linha de impedimento. Nessa ação coletiva para (l) há a ação coletiva “nós vamos antecipar a linha de impedimento”, segundo a crença “as precondições da ação coletiva de (d) irão se realizar”. (SEARLE, 2021, p. 150-2)

Em uma ação coletiva sempre há uma intenção-nós somado a atribuições individuais – cada um fazer a sua parte. Ela nunca pode ser reduzida a uma ação individual mesmo que ela seja estimulada por crenças recíprocas, porque uma ação individual não pressupõe a noção de

cooperação:

É possível ter um objetivo a partir do conhecimento de que outros têm o mesmo objetivo, e é possível ter crenças, até mesmo crenças recíprocas, em relação ao objetivo compartilhado pelos membros de um grupo, sem necessariamente haver nenhuma cooperação entre os membros ou nenhuma intenção de cooperar entre eles. (SEARLE, 2021, p. 152)

Isso se deve ao fato de que a sociedade é constituída por indivíduos e para que as ações intencionais aconteçam, é necessário cooperação mútua em prol de uma crença e intuição para que o conjunto de ações seja realizado segundo uma intenção nós, como no exemplo de (d) de “nós vamos fazer uma linha de impedimento”. Além disso, ela sempre acontece por meio de uma ação individual, no sentido de fazer a minha parte dentro do conjunto de atribuições para que a ação coletiva seja realizada. Ainda no exemplo de (d) se o defensor A tem a atribuição intencional organizar a linha de impedimento e realizar o comando – correndo primeiro – para que os outros jogadores o imitem, isto implica que ele precisa de intuição e acreditar na intenção-nós de que as outras atribuições individuais – dos defensores C, D e E – irão ocorrer, para que a ação coletiva seja realizada.

3.6. Intenção em significado

Os estados intencionais fazem parte de nossa vida biológica. Tanto a linguagem quanto o significado surgiram na história da evolução humana muito depois de sua existência na natureza. Outros organismos, além dos seres humanos, possuem experiências perceptivas e experiências de agir e, pelo menos a grande maioria, possuem crenças e desejos. Todavia a linguagem e o significado enquanto entidade linguística é uma característica que, talvez, só os seres humanos possuam. Quando nos referimos a significado neste seguimento, estamos nos referindo aos atos da fala, isto é, aquilo que um falante profere como um enunciado que – como abordamos em **3.3.1.1. Classes dos atos da fala: assertiva, diretiva e compromissiva** – podem ser afirmações, negações, ordens, comandos, solicitações, votos, promessas ou garantias. Além disso, elas também podem ser perguntas. De uma forma geral, aquilo que possui significado é tudo aquilo que um falante profere com o propósito de significar algo em sua emissão. (SEARLE, 1995b, p. 223-4)

Searle (1995b) utiliza a mesma estrutura lógicas dos atos da fala, experiências perceptivas e experiências do agir para construir as noções de significado e associa o significado a uma forma de intencionalidade. Uma intenção de significado bem sucedida é

aquela que causa um efeito nos outros indivíduos. Quando um falante emite um som, ele produz um efeito físico e sua intenção acrescenta um significado no mundo físico, mas como causas físicas – efeitos sonoros – conseguem transmitir conteúdos semânticos? Em que circunstâncias um ouvinte compreende um idioma que não seja nativo? (SEARLE, 1995b, p. 225)

Como abordamos em **3.5. Intencionalidade em ação**, uma ação intencional acontece segundo uma intenção em ação que causa o movimento corporal que, por sua vez, equivale às condições de satisfação de uma ação. Há também a possibilidade de uma ação possuir uma intenção prévia que representa a ação completa que causará a intenção em ação que, por sua vez, causará o movimento corporal. Movimentar uma corda vocal, consequentemente, é realizar um movimento corpóreo e pensar em um enunciado ou em um discurso pra emitir para um ouvinte ou um conjunto de ouvintes é, com efeito, uma intenção prévia que será causada pela intenção em ação de movimentar as cordas vocais que, por sua vez, movimentará as cordas vocais com o propósito de realizar o discurso pensado na intenção prévia. De forma análoga, imaginar uma pintura, um grafite na parede, pensar em arranjo musical, um drible de futebol ou uma manobra de skate todos esses exemplos representam intenções prévias e cada um deles possui um significado – cada qual a sua maneira:

Para podermos esclarecer as intenções significativas, precisamos entender essas várias noções: a distinção entre as intenções prévias e as intenções em ação, o caráter causal e auto-referente de ambas, e a presença de condições tanto causais como não-causais nas intenções complexas, sejam estas intenções prévias ou intenções em ação. (SEARLE, 1995b, p. 227-8)

Como definir as condições de satisfação das intenções em ação que possuem propriedades semânticas? Por exemplo, quando alguém tenta emitir sons pelas suas cordas vocais, realizar uma manobra de skate ou compor uma música. Em linhas gerais, se alguém possui a intenção de produzir significado por meio de ações – sejam atos da fala ou experiências do agir –, essa expressão possui um nível duplo de intencionalidade sendo uma forma de intencionalidade para o estado intencional e outra expressa na realização desse ato. (SEARLE, 1995b, p. 228)

As condições de satisfação de um estado intencional são idênticas as de sua expressão – realização no mundo. É na realização de uma expressão que a mente impõe intencionalidade a expressão física do estado intencional e sua realização implica nas condições de satisfação. Logo, a mente imprime intencionalidade à expressão em si mesma – seja através de emissão de sons, arranjos de instrumentos musicais, pinturas, pichações, entre outros – e a realização

da expressão em si impõe as condições de satisfação do estado intencional na produção do efeito físico do estado intencional. (SEARLE, 1995b, p. 229)

Esse nível duplo também ocorre entre o modo psicológico e no conteúdo intencional – é possível ter uma melhor compreensão sobre ambos os conceitos na **Tabela 3.1** e em **3.3. O caráter ontológicos dos estados intencionais** – que a expressão é a realizada, no sentido em que as condições de sinceridade – abordamos de forma melhor elaborada essa concepção em **3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação** – representam as intenções de significação:

[...] nosso estudo da intenção de significação deve explicar por quê, embora as condições de satisfação da intenção em significação não sejam as mesmas que as condições de satisfação do ato de fala ou do estado psicológico expresso, o conteúdo da intenção em significação deve determinar que o ato da fala e as condições de sinceridade tenham as condições de satisfação que têm e que tenham as mesmas condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 230)

O que estabelecemos aqui é a diferença entre representação e comunicação – ou representação e expressão, no caso de outras formas de expressar um significado. Nem sempre aquilo que representamos em nossa mente simboliza aquilo que queremos comunicar, de maneira análoga, nem sempre o que imaginamos nós conseguimos transmitir em uma pintura, executar em uma manobra ou realizar em um instrumento musical. Comunicar – ou se expressar – sempre produz algum efeito em outros indivíduos e uma expressão pode acontecer sem a menor preocupação do efeito reproduzido aos indivíduos. Logo, uma expressão pode não ter a intenção de produzir crenças ou convicções nos indivíduos que a percebem e o indivíduo que a expressa pode realizar a expressão sem acreditar no significado expresso ou tenha o propósito de que os outros indivíduos compreendam – como se alguém, em seu próprio país, conversasse com outros nativos em outro idioma, por exemplo. (SEARLE, 1995a, p. 184-6, 1995b, p. 231)

3.6.1. Intenção de representar e Intenção de expressão

As intenções de significado possuem, portanto, dois traços elementares: a intenção de representar – e isso significa representar em nossa mente – e a intenção de comunicar ou expressar – e isso significa transmitir aquilo que é representado em nossa mente para outros indivíduos. Enfatizando que o sentido daquilo que é representado nem sempre é o mesmo da expressão que é transmitida por um indivíduo. (SEARLE, 1995a, p. 187) O significado, por

sua vez, é descrito na expressão:

Parte daquilo que comunicamos é o conteúdo das nossas próprias representações, mas podemos ter a intenção de comunicar. E o contrário não é válido para os atos da fala com conteúdo proposicional e direção de ajuste. Pode-se ter a intenção de representar sem ter a intenção de comunicar, mas não se pode ter a intenção de comunicar sem ter a intenção de representar. (SEARLE, 1995, p. 231)

Em relação aos atos da fala, existem categorias entre os atos ilocucionários: os assertivos expressam algo verdadeiro ou falso a respeito de um estado de coisas do mundo; os compromissivos expressam comprometimentos ou mudanças sobre um estado de coisas no mundo e os expressivos expressam sentimentos e atitudes. A forma com que a linguagem representa o mundo é uma extensão da forma com que a mente o representa e a intencionalidade não só cria as possibilidades de expressar um significado, mas também limita as formas de expressá-lo por meio da linguagem. Logo as possibilidades e limitações de um significado são derivadas da intencionalidade. (SEARLE, 1995b, p. 232)

Utilizaremos o exemplo que vem sido utilizado de forma ostensiva no decorrer de nossa abordagem: se um indivíduo realiza a ação básica de erguer o braço. Tal ação básica pode expressar coisas distintas e, conseqüentemente, possuir diferentes condições de satisfação de acordo com cada *Background* local – abordaremos a concepção de *Background* local em **3.8.1. Aspectos gerais do *Background* de capacidades, aptidões e *know-how***. No contexto militar, essa mesma ação básica de erguer o braço pode significar o recuo das tropas inimigas. Neste sentido, o indivíduo ergue o braço como resultado da intenção em ação, o movimento corporal produzido representa suas condições e sua direção de ajuste mente-mundo – ou expressão-mundo – expressa que o inimigo tenha recuado. As condições de satisfação dessa ação básica implicam que o braço do indivíduo se erga e as condições de verdade implicam que as tropas inimigas recuem:

O problema do significado se resume em elucidar como a mente impõe Intencionalidade a entidades não intrinsecamente Intencionais. [...] o ato de emissão é realizado com a intenção de que a própria emissão tenha condições de satisfação. [...] O elemento chave na análise das intenções de significação é simplesmente esse: para a maioria dos atos da fala, as intenções de significação são, ao menos em parte, intenções de representar, e uma intenção de representar é uma intenção de que os eventos físicos que constituem parte das condições de satisfação (no sentido de coisa requerida) da intenção tenham, eles próprios, condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 233-4)

Como já mencionamos anteriormente, a intenção de expressão consiste no reconhecimento da expressão – no caso de levantar o braço como o recuo das tropas inimigas – pelos outros indivíduos. No caso, a intenção em ação causa a ação de erguer o braço, a produção do movimento corpóreo representa as condições de satisfação e a direção de ajuste da expressão é mente-mundo – ou expressão mundo – porque o objetivo do indivíduo é representar para os outros – por meio da intenção em ação – que as tropas inimigas recuaram. O significado em si da intenção em ação, portanto, está correlacionado a representação – e, posteriormente, a expressão.

3.6.2. Emissão da expressão e condições de verdade

A emissão de um significado por meio da intenção de expressão não implica que o enunciado seja verdadeiro, que haja comprometimento ou que exista alguma garantia. Quando alguém emite uma expressão, na maioria das vezes se produz certas crenças em sua audiência – isto é, para os outros indivíduos que a interpretam –, mas a intenção de expressão não implica em veracidade do significado em si. (SEARLE, 1995b, p. 235) Logo, é possível realizar uma expressão e, ao mesmo tempo, não ter compromisso com a veracidade da expressão; é possível realizar uma expressão e fracassar ao ser compreendido e, também, é possível realizar uma expressão sem se importar se sua audiência irá acreditar ou compreendê-la:

[...] a noção de significado literal da sentença só tem aplicação relativamente a um conjunto de suposições de base. As condições de verdade das sentenças variam com a variação dessas suposições base; estando ausentes ou presentes algumas das suposições de base, a sentença não tem condições de verdade determinadas. (SEARLE, 1995a, p. 195)

Dessa forma, a intenção de expressão implica apenas na tentativa de emitir a intenção de representação. Se a expressão é auditável, ou seja, se ela é reconhecida pelos outros indivíduos que a percebem, é outra questão. Se a expressão simboliza compromisso ou garantias, as garantias e os compromissos que expresso devem ter efeito no mundo, ou seja, que eu realize aquilo que expressei. Se a expressão simbolizar asserções, as afirmações ou negações expressas devem fazer correspondência com a realidade, quando não elas se tornam intencionais-com-s. Se a expressão simbolizar expressivos, ela simplesmente expressa um estado intencional e a condição de sinceridade está em si mesmo na própria emissão do expressivo. (SEARLE, 1995b, p. 238-41)

3.6.3. Intencionalidade e a instituição da linguagem

Uma vez que organismos são capazes de possuir estados intencionais, estes também são capazes de relacionar os estados intencionais com estados de coisas no mundo. Um organismo possui estados intencionais implica que o organismo tenha consciência das condições das quais são satisfeitas suas intenções. Logo, se um organismo possui crenças, desejos ou intenções, ele pode realizar ou se frustrar ao realizar esse estado. Agora, de qual forma os organismos – e me refiro aqui a possibilidades dos animais – possuem linguagem e a transmitem na realização de seus estados intencionais? (SEARLE, 1995b, p. 247)

As intenções de expressão são, portanto, uma forma de realizar os estados intencionais dos organismos e, eventualmente, tornar-se compreendido. Cada classe dos atos da fala – abordado em **3.3.1.1. Classes dos atos da fala: assertiva, diretiva e compromissiva** – é utilizada com finalidade social que simbolizam algo maior que as condições de verdade da própria emissão da expressão – incluindo os casos em que o indivíduo não quer expressar algo ou não faz questão de querer expressar:

A primeira coisa de que nossos seres precisariam para realizar atos ilocucionários seria um meio qualquer de externalizar, de tornar reconhecíveis pelos demais, as expressões de seus estados intencionais. Uma vez capaz de fazê-lo propositalmente, ou seja, um ser que não só expressa estados Intencionais, como ainda realiza atos com o propósito de dar conhecimento de seus estados intencionais a outros, já apresenta de uma forma primitiva de ato da fala. (SEARLE, 1995b, p. 248)

As intenções de expressão possuem propósitos extralinguísticos, ou seja, propósitos que possuem uma função social que vão além da própria linguagem, no geral. De acordo com cada classe, o propósito dos diretivos é fazer com que as outras pessoas realizem ações, o propósito extralinguístico dos assertivos é transmitir informações fidedignas e o propósito dos compromissivos é criar expectativas de comportamentos. Todos esses propósitos extralinguísticos possuem efeito na audiência – ou seja, na forma com que os indivíduos percebem a emissão da expressão – da intenção em ação em si e esses efeitos nem sempre são alcançados. (SEARLE, 1995b, p. 248-9)

3.7. Causação intencional

Como foi abordado em **2.5. Causação mental**, **2.4.2 A irredutibilidade da consciência como as propriedades físicas** e **3.3.2.1. proposições intencionais, intencionalidade-com-s e intencionalidade-com-c**, como nossas sinapses neuronais podem causar a intencionalidade em suas mais variadas formas – isto é, os atos da fala, as experiências perceptivas e a experiências de agir – que viemos mencionando até agora? Qual é a relação causal entre os processos neurofisiológico de nosso cérebro e a intencionalidade-com-c, se esta última é a capacidades que os organismos têm de representar os estados de coisas no mundo? O que nós sabemos até agora é que a causalidade é a relação mútua entre os eventos no mundo e a intencionalidade, de uma forma geral, é a nossa capacidade de impregnar a nossa vontade nos estados de coisas do mundo por meio de estados intencionais manifestos em nossa representação mental. (SEARLE, 1995b, p. 155-6)

Para apresentar melhor a concepção de causalidade, podemos mencionar o famoso exemplo da bola de bilhar de David Hume em que uma bola de bilhar A faz o seu trajeto até colidir com uma bola B e, na sequência, a bola B começa a se mover enquanto a bola A repousa, o que podemos tirar desse exemplo é que o evento da bola A colidindo com a bola B causou a ação da bola B entrar em movimento e o repouso da bola A. Nessa visão tradicional de causalidade – que já foi abordada em **2.5 Causação mental** – ao observar a cena de uma pessoa jogando bilhar e realizando essa ação descrita no exemplo, nós não vemos conexões causais entre o movimento da bola A, a colisão entre a bola A e B e, desta colisão, a causação do movimento da bola B e o repouso da bola A. O observador dessa cena, apenas observará uma acontecimentos sucessivos de forma ordenada, mas não as conexões causais em si. A repetição constante destes mesmos acontecimentos sucessivos – ou acontecimentos sucessivos similares – nos trás elementos para encontrar uma regularidade para esses pares de eventos que estão, em princípio, causalmente relacionados:

[...] a bola de bilhar A cumpre seu inevitável trajeto através do pano verde ate colidir com a bola B, ponto em que começa B a mover-se e A imobiliza-se. Essa pequena cena, recontada vezes infindas, é o paradigma da causalidade: o evento de A colidir com B causou o evento de B entrar em movimento. (SEARLE, 1995b, p. 156)

Deste exemplo podemos retirar três conclusões gerais, a primeira está no fato de que o nexos causal – abordado em **2.5. causação mental** como conexão necessária – em si, não é observável. O que se pode encontrar são regularidades causais, acontecimentos regulares em acontecimentos sucessivos, mas o nexos causal entre os eventos não é observável. A segunda conclusão está no fato de que sempre existem acontecimentos sucessivos em que

denominamos o primeiro como causa e o segundo como efeito e, quanto mais observamos essas acontecimentos sucessivos, mais esses acontecimentos são interpretados como uma forma de regularidade universal. Para cada caso individual similar observado em que um acontecimento causa o acontecimento seguinte – como no exemplo da bola de bilhar –, deve haver alguma descrição de cada evento e uma lei causal que correlacione ambos os eventos. A terceira conclusão admite que toda relação causal particular que foi exemplificada implica em uma regularidade universal ou – como vimos em **2.5 Causação mental** – essa é a conclusão da teoria da causalidade humeana. (SEARLE, 1995b, p. 157)

Dessa forma, existem três visões diferentes em relação à segunda conclusão, no ponto de vista metafísico, toda relação causal particular é um exemplo de uma regularidade universal ou lei universal. O ponto de vista linguístico infere que faz parte do conceito de causação que os enunciados causais particulares sejam argumentos para a existência de uma lei causal que relacione à determinados acontecimentos sucessivos. O ponto de vista contemporâneo não afirma que um enunciado causal particular pode gerar uma forma de lei geral, mas que há uma lei geral e que ela precisa, necessariamente, ser enunciada por meio de enunciados observáveis – fazendo alusão ao exemplo de Hume, a colisão entre ambas as bolas causou o fenômeno do movimento da bola B e a inércia da bola A –, mesmo que não haja relação causal a lei geral pode ser verdadeira se for descrita. A terceira conclusão admite que as regularidades de causa e efeito são diferentes das regularidades que encontramos na lógica. Existem regularidades que não são cogitadas como regularidades causais porque os fenômenos estão logicamente relacionados. Onde há uma relação entre causa e efeito, ambos os eventos devem ser logicamente independentes. (SEARLE, 1995b, p. 157-8)

Também existem cinco objeções – já mencionamos algumas delas em **2.5. causação mental** – sobre as três conclusões expressas nos dois parágrafos anteriores. Primeiro, a convicção de que vemos relações causais o tempo todo é baseada no senso comum. Nós não percebemos essa relação entre causa e efeito entre ambos os eventos, essa experiência acontece por meio da regularidade. Segundo, não há meios de diferenciar regularidades causais de outros tipos de regularidades contingentes, essa objeção está associada a célebre afirmação de Hume de que o sol não nascerá amanhã. Terceiro, não é porque realizamos ações humanas que estamos afetando causalmente o ambiente ao nosso redor. Há duas formas de causações distintas, uma que envolve indivíduos e outra que envolve o estado de coisas no mundo. Quarto, as causas não estão de fato presentes no mundo externo, somos nós quem impregnamos os estados de coisas no mundo com a linguagem para denotar as coisas. A relação entre causa e efeito, dessa maneira é uma associação que o hábito nos proporciona em

nossa mente para o estado de coisas do mundo e, quanto mais observamos um determinado estado de coisas, mais ficamos habituados com esse estado de coisas até que, por meio do hábito, encontrarmos regularidades. E quinto, a causalidade não diferencia as relações entre causa e efeito em que um efeito causa o outro e relações causais que podem existir nos estados de coisas permanentes – como a consciência em nosso cérebro – e as características dos objetos – ou a relação que a gravidade exerce em cima das bolas de bilhar, elas não possuem uma relação entre causa e efeito em relação aos objetos, elas existem independentes dos observadores. (SEARLE, 1995b, p. 159-60)

No caso os enunciados que envolvem relações causais consistem em o evento x causou o evento y, como o exemplo das bolas de bilhar, agora a relação em que a gravidade exerce sob as bolas de bilhar não é um efeito causal, ela é um estado de coisas permanente no mundo que existe independentemente da possível relação causal entre as bolas de bilhar. Logo, no exemplo da bola de bilhar há um evento causador – o movimento da bola A – que inicia a relação causal – o movimento da bola B e a inércia da bola A enquanto que a relação entre a gravidade e ambas as bolas de bilhar possui uma relação causal, mas não há nenhum evento causador que de origem ao efeito da gravidade sobre as bolas de bilhar:

Creio que é por confundirem as relações causais com os causadores que os adeptos da visão tradicional são inclinados a tratar as relações causais como válidas apenas entre os eventos, mas elas existem entre coisas que não eventos, como bolas de bilhar e planetas. (SEARLE, 1995b, p. 161)

Enunciados que possuem explicações causais, isto é, que inferem x causou y, só possuem um poder explicativo relevante na medida em que são descritos sob aspectos causalmente relevantes. A ação de x causou o fenômeno visto por y não são aspectos sobre os quais dois eventos estão relacionados – lembre-se nos casos em que há um desvio entre a experiência perceptiva e os estímulos sensoriais e ocorrem ilusões ou delírios, esses aspectos é melhor abordado em **3.4.1. Representação, percepção e crença**. Aquilo que pode ser causalmente relacionado são enunciados como “o tempo esfriou até o riacho congelar”, porque essas são relações causais que independem dos observadores e, portanto, não possuem nenhum evento causador como origem – esse exemplo segue a mesma lógica da explicação da gravidade. Ainda podemos utilizar o exemplo “a água foi aquecida e ferveu” para nos referirmos a entidades linguísticas, esse enunciado possui, ao mesmo tempo, um evento causador – o indivíduo que aqueceu a água – um evento que independe dos observadores e não depende de outro evento como origem – o aquecimento da água. (SEARLE, 1995b, p.

161-2)

O poder explicativo dos enunciados que não possuem um evento causador como origem é muito maior do que aqueles enunciados que dependem de um evento causador como origem. Porque, “ser visto” não é em si mesmo uma característica do evento causal da associação entre ambos os eventos. Dessa forma pode-se admitir que em situações em que “x causou y” como no exemplo de “o tempo frio causou o congelamento do riacho” são extensionais enquanto que “x causalmente explica y” podem ser intensionais-com-s – porque eles podem não fazer correspondência com a realidade. (SEARLE, 1995b, p 162)

3.7.1. A relação entre causação intencional, os atos da fala, experiência perceptiva e a experiência de agir

Existem explicações relacionadas aos atos da fala, experiências perceptivas e na experiência de agir, no geral, que não se adaptam a interpretação convencional da causação, a própria explicação sobre o delírio, a ilusão de quando não há estímulo perceptivo expressas em **3.4.1. Representação, percepção e crença** e **3.4.2.2. A interferência do ambiente externo na apresentação da experiência perceptiva**; sobre movimentos não intencionais e a experiência de agir abordamos em **2.5. Causação mental** e **3.5.1. Ações Intencionais, ações não Intencionais, intenção prévia e intenção na ação**; e sobre atos da fala a abordagem geral de quando as entidades linguísticas em si não possuem correspondência com a realidade – ou seja, representações de representações – abordado em **3.3.2.1. proposições intencionais, intencionalidade-com-s e intencionalidade-com-c** consistem em elucidações claras sobre a não adaptabilidade da causação na teoria da intencionalidade, no geral. (SEARLE, 1995b, p. 162-3)

Uma explicação causal que possui um evento primeiro como causador de um evento subsequente – não nos casos que nos referimos a Leis pré-estabelecidas no mundo, como a gravidade – quando enunciada pode ser caracterizada como um enunciado contrafactual, o que é algo contrafactual? É um enunciado que não possui correspondência com a realidade e seu conteúdo intencional é uma apresentação de uma representação – no sentido de ser intensional-com-s, estamos nos referindo aqui a atos da fala e não experiências perceptivas, apresentações em experiências perceptivas são os estímulos visuais que são apresentados a nossa representação; já a apresentação de uma representação, nos atos da fala, acontece em discursos fictícios onde o conteúdo intencional da crença não possuem compromisso com o estado de coisas no mundo. (SEARLE, 1995b, p. 162-3)

Todas as explicações descritas – tanto dos atos da fala, quanto de experiências perceptivas ou de experiências de agir – são potencialmente contrafatuais porque elas são descrições de acontecimentos que já ocorreram e, exceto os casos em que o estado de coisas permanece o mesmo, pode ser que não haja mais a correspondência com a realidade – ou, que ela nunca existiu. Existem casos em que explicações descritas precisam de uma lei geral para ser justificada, como é o caso do enunciado “a água foi aquecida e ferveu”, a explicação não causal – ou seja, lei geral – que justifica essa proposição é o ponto de ebulição – que é diferente para cada líquido ou sólido e possui um efeito adverso para cada um deles –, enquanto que existem enunciados contrafatuais que não precisam de uma lei geral como “estava com sede, então tomei água”:

Parte da minha dificuldade para dar respostas afirmativas a essas perguntas reside em eu ter muito mais confiança na verdade de meu enunciado causal original e no correspondente contrafactual causal do que tenho na existência de quaisquer regularidades universais que cobririam o caso (SEARLE, 1995b, p. 163)

No caso da experiência perceptiva e da experiência do agir existem dois tipos de relações causais a dos estados intencionais que tencionam cada respectiva experiência e a relação causal do estado de coisas no mundo. Por exemplo, como ilustramos inúmeras vezes com o exemplo da panificadora cooperativa dourada, tal experiência visual é usualmente causada pelo encontro com algum objeto no mundo – isso se a experiência visual não for um delírio ou alucinação. No caso da experiência do agir meu estado intencional causa o movimento do meu corpo, se é uma ação intencional o objeto intencional do estado intencional está na intenção prévia e se for uma ação não intencional o objeto intencional de minha experiência do agir está na intenção em ação. Nem sempre é necessário uma lei universal abrangente para apoiar o enunciado causal de tais experiências – embora existam leis universais que se aplicam na experiência do perceber e na experiência do agir. Logo, se pode inferir tais enunciados causais sem o comprometimento com leis universais. (SEARLE, 1995b, p. 164-5)

O que difere a causação intencional da **2.5. Causação mental** é que a forma de sua explicação é diferente da teoria tradicional da regularidade e causação. Em cada caso mencionado no parágrafo anterior, tanto a experiência causal quanto sua verdade contrafactual só dependem da experiência do estímulo correspondente a cada experiência –se for perceptiva, o estímulo perceptivo, se for uma ação o estímulo da ação, ou seja, uma intenção prévia ou uma intenção na ação. Esses enunciados em si mesmo não se comprometem com a

existência de leis causais – porque são descrições dos eventos correspondentes a cada experiência. O fato de haver leis causais correspondentes a esses eventos – como no caso de que o estímulo visual da panificadora cooperativa dourada em si causar a experiência perceptiva da experiência visual do indivíduo quem a observa – não implica que um evento cause o outro – no caso o estímulo visual cause a experiência perceptiva que, por sua vez, cause a experiência do indivíduo. De forma análoga, como vimos em **3.4.1. Representação, percepção e crença** e **3.4.2.2. A interferência do ambiente externo na apresentação da experiência visual**, não se pode insistir na verdade dessas explicações causais – por meio de enunciados – sem haver uma crença nas leis causais correspondentes, até mesmo porque se for um delírio ou uma ilusão, o enunciado se torna intensional-com-s porque não há correspondência do estímulo – seja perceptivo, de intenção-prévia ou intenção-na-ação. (SEARLE, 1995b, p. 165-6)

A existência de contrafatuais não está relacionada com os possíveis acontecimentos em si mesmo ou mesmo a existência de leis causais, no sentido de que exista uma lei em específico que implique na validade da experiência de perceber a panificadora cooperativa dourada e outra lei causal que implique na experiência perceptiva que o observador possui da panificadora cooperativa dourada. Segundo o ponto de vista humeano, a característica intrínseca da causação é a regularidade e para cada enunciado causal verdadeiro deve haver uma regularidade de acontecimentos causais que se sobrepõe (SEARLE, 1995b, p. 166-7)

3.7.2. Aspectos estruturais da causação intencional

Em ambos os casos – experiências perceptivas e experiências de agir – parece haver uma conexão lógica e necessária entre causa e efeito, mas essa conexão se mantém no universo das aparências. O fenômeno em si que constitui cada experiência, principalmente se esta experiência for descrita por enunciados e não o fenômeno em si mesmo, a causa será uma apresentação – aqui nos referimos especificamente no sentido vinculado às experiências perceptivas – ou uma representação – no sentido do estado intencional não possuir correspondência estado de coisas no mundo, repito, não estamos nos referindo aos atos da fala, em específico – de uma causa:

A relação pela qual há uma relação lógica ou interna entre a descrição da causa e a descrição do efeito nos nossos exemplos é que em cada caso há uma relação lógica ou interna que as próprias causas e efeitos, uma vez que em cada caso há um conteúdo Intencional causalmente relacionado com suas

condições de satisfação. (SEARLE, 1995b, p. 167-8)

Em relação aos atos da fala, no geral conteúdo intencional e condições de satisfação são, respectivamente, causa e efeito em uma regularidade causal. A causação intencional possui uma estrutura – quando nos referimos a descrições de experiências perceptivas e experiências do agir –, um estado intencional autorreferente e a forma da autorreferência – se é intenção prévia ou intenção em ação – para as experiências do agir é que seja parte do conteúdo intencional – como mencionamos no início do parágrafo – e que este cause suas condições de satisfação. Assim o sendo, se ergo o braço – seja por meio de uma intenção em ação ou intenção prévia – é necessário que a intenção cause a elevação do braço, de forma análoga, se há uma flor presente, seu estímulo visual causa as condições de satisfação que, por sua vez, causa a apresentação – não no sentido dos atos da fala – da flor e as condições de satisfação deste estado perceptivo causa a presença do estímulo visual – porque se não houver estímulo, não há presença, se não há presença, não há apresentação:

Em cada caso, causa e efeito estão relacionados enquanto apresentação Intencional e condições de satisfação. A direção de ajuste e a direção da causação são assimétricas. Ali onde a direção de causação é mundo-mente, como no caso da percepção, a direção do ajuste é mente-mundo; e ali onde a direção de causação é mente-mundo, como no caso da ação, a direção do ajuste é mundo-mente. (SEARLE, 1995b, p. 169)

Nem sempre uma causação intencional envolvem conteúdos intencionais autorreferentes. Por exemplo, um desejo de realizar uma ação pode causar uma ação, mesmo que essa ação possua correspondência com a realidade, como o desejo de pegar uma flor ilusória que não possui experiência visual ou estímulo sensorial como referência de seu conteúdo intencional, mesmo que não exista conteúdo intencional do desejo, o desejo causa a ação do movimento do braço. Logo, um estado intencional causa ou é causado por suas próprias condições de satisfação – no caso da flor, o desejo de coletá-la –, mesmo que não existe conteúdo intencional e, portanto, possibilidade de realizar ou não as condições de satisfação. Apresentando o aspecto formal da causação intencional que tentamos descrever:

[...] se x causa y, x e y estão em uma relação causal Intencional sse

1. Ou (a) x é um estado ou evento Intencional e y é as condições de satisfação de x (ou faz parte delas)
2. ou (b) y é um estado ou evento Intencional e x é as condições de satisfação de y (ou faz parte delas)

3. se (a), o conteúdo Intencional de x é um aspecto causalmente pertinente sob o qual ele causa y
 se (b), o conteúdo Intencional de y é um aspecto causalmente relevante sob o qual ele é causado por x. (SEARLE, 1995b, p. 169)

Podemos dizer que o conteúdo intencional é o traço causalmente relevante dos enunciados de causação intencional, porque, se ele não possui condições de satisfação – no caso das experiências perceptivas um estímulo sensorial e na experiência do agir uma intenção na ação ou uma intenção prévia – o enunciado se torna intencional-com-s. Os enunciados causadores tem a característica em comum x causar y, como por exemplo, “a presença da flor é a causa da experiência perceptiva no observador que a observa”. Logo, os enunciados causadores são, de grosso modo, o evento de um determinado estado de coisas causando a ocorrência de uma apresentação para um indivíduo. (SEARLE, 1995b, p. 170)

3.7.2.1. A experiência da causação intencional

Toda aparência de experiência de percepção ou experiência de agir é em si mesma uma experiência de causação. Quando temos estados intencionais e estes estados intencionais possuem correlação com o estado de coisa do mundo, a experiência de causação intencional é parte do conteúdo que liga o conteúdo intencional às suas condições de satisfação – não do objeto intencional. No caso da experiência de causação ser determinante no estado de coisas em si – como no exemplo da panificadora cooperativa dourada –, esta experiência é compartilhada para que todos os observadores, nas mesmas condições de observação, a percebam:

[...] sempre que percebemos o mundo ou agimos sobre ele temos estados Intencionais auto-referentes do tipo que descrevi, e a relação de causação é parte do conteúdo, não do objeto, dessas experiências. Se a relação de causação é uma relação de determinar a ocorrência de alguma coisa, trata-se de uma relação que todos experimentamos, sempre que percebemos ou agimos, ou seja, mais ou menos o tempo todo. (SEARLE, 1995b, p. 171)

A experiência da causação, dessa maneira, está presente o tempo todo de forma intrínseca como parte das experiências perceptivas e do agir. Logo, quando percebemos uma flor ou erguemos o braço para coletá-la, nós não vemos a experiência da causação intencional em si, simplesmente agimos segundo nossas volições ou possuímos uma experiência perceptiva. Nem o movimento ou a presença da flor fazem parte do conteúdo de suas respectivas experiências, antes disso, ambos são objetos intencionais de suas respectivas

experiências e a experiência da causação é parte do conteúdo da experiência do objeto intencional. (SEARLE, 1995b, p. 171-2)

Com efeito, a experiência da causação intencional possuem três aspectos a serem destacados: (i) não é na observação ou no movimento, mas nas realizações das experiências que ocorre a experiência da causação, porque parte do conteúdo intencional da experiência – seja perceptiva ou do agir –, ao realizá-las intencionalmente, é que a experiência da causação acontece e causa o efeito desejado – seja a percepção corpórea ou o movimento corporal, o que buscamos enfatizar aqui é que a experiência da causação é parte do fenômeno da realização da experiência – perceptiva ou do agir – em si mesma; (ii) possuímos uma consciência da experiência da causação intencional tanto de nossas ações quanto de nossas percepções corpóreas, em nossas ações a experiência da causação intencional causa movimentos corporais e na percepção os eventos e estados de coisas do mundo causam nossas experiências perceptivas e (iii) a experiência da causação não é observável e o conhecimento da experiência da causação acontece por meio da regularidade entre eventos, no caso da experiência do agir é a ação em si – intencional ou não intencional – e o que quer que aconteça no mundo; no caso da experiência perceptiva é o evento ou estado de coisas no mundo que gera a experiência perceptiva que é captada por nosso ato de perceber. (SEARLE, 1995b, p. 172-3)

3.7.3. Regularidade e causação intencional

Se a regularidade não possui um papel predominante na causação intencional, como podemos encontrar uma finalidade dentro da experiência da causação? Como podemos traçar a regularidade além do reconhecimento regular de eventos semelhantes que, eventualmente, estão associados? Além disso, é a causação intencional uma propriedade da percepção da mente e não algo que encontramos no estado de coisas do mundo? (SEARLE, 1995b, p. 175-6)

Como vimos mencionando em **2.5. Causação mental** e no início deste segmento, a causação não é uma relação que acontece no mundo real, quando associamos um determinado evento como causa e outro determinado evento como efeito e o denominamos, tudo o que fazemos é produzir uma crença sobre um determinado estado de coisas e denotar o significado dessa coisa no mundo real – como já havíamos mencionado em **2.5. Causação mental**, as palavras não estão no mundo, somos nós quem criamos o sentido para os estado de coisas que existem no mundo. Dessa forma, o que há são acontecimentos regulares. Agora, como algo

desprovido de intencionalidade – como os objetos e fenômenos naturais – podem interagir com nossos estados intencionais? (SEARLE, 1995b, p. 176)

Vamos utilizar um exemplo que leve em consideração a regularidade na experiência do agir. Se uma criança descobre que ao atirar uma pedra em uma janela de vidro ela pode se quebrar. A criança descobre que a intenção em ação resulta no movimento da mão do braço para o lançamento da pedra que, por sua vez, resulta no movimento da pedra e resulta em quebrar o vidro da janela do velho Ricardo. São nestes tipos de eventos que a regularidade entra em jogo, por que ao se repetir os mesmos acontecimentos – quando ela lança a mesma pedra para brincar de tiro ao alvo, por exemplo – ela pode chegar à conclusão que o movimento da pedra pode quebrar o vidro da janela. Uma vez que a criança chega a essas conclusões se torna parte das condições de satisfação da intenção em ação que a intenção é quebrar o vidro da janela por meio da regularidade destes outros acontecimentos. Searle (1995b) admite que: “[...] a causação é parte do conteúdo da intenção em ação, pois se a intenção em ação não causa o resto das condições de satisfação a intenção não é satisfeita.” (SEARLE, 1995b, p. 177)

Se colocarmos o exemplo de acordo com a teoria da experiência do agir, a criança possui uma intenção prévia de quebrar o vidro da janela atingindo-o com uma pedra – esta intenção prévia nasceu devido à regularidade dos acontecimentos da criança lançar a pedra em outros objetos. A intenção em ação causa o movimento do braço para lançar a pedra com o objetivo de quebrar o vidro da janela do velho Ricardo. O movimento do braço causa o lançamento da pedra e o movimento da pedra causa o vidro da janela quebrado. Neste exemplo, a intenção da criança para as suas condições de satisfação não é mover o braço para depois ver o que acontece; o fato do movimento da pedra causar o vidro da janela do velho Ricardo é parte da experiência do agir e a experiência da causação intencional se encontra nos acontecimentos sucessivos desde a intenção prévia até o evento do vidro da janela do velho Ricardo quebrado numa relação por-meio-de:

Diz-se com frequência que a causalidade está intimamente ligada à noção de manipulação; isso é correto, mas a manipulação ainda pede uma análise. Manipular coisas é precisamente explorar a relação por-meio-de. Um dos pontos de convergência da abordagem da causação a partir da regularidade e a abordagem Intencional da causação é a manipulação. (SEARLE, 1995b, p. 177)

Chegamos à conclusão de que o mundo possui regularidades causais que podem ser descobertas e se tornar parte do conteúdo intencional de um estado intencional. A

regularidade dos acontecimentos que estão no mundo nos permite descobri-las e toma-las como objetos intencionais do conteúdo para nossos estados intencionais. Todas essas relações são manipuláveis até descobrirmos suas causas por-meio de eventos sucessivos e tentativa e erro desses acontecimentos até que o objeto intencional de um estado intencional aconteça. A criança não possui somente a capacidade de descobrir regularidades nos acontecimentos do mundo que existem independentemente dela, além disso, ela descobre novas instâncias de regularidades no mundo. Essas novas instâncias descobertas se resumem na seguinte questão, o que descobriu a criança que podia quebrar o vidro da janela do velho Ricardo com uma pedra? Que o objeto rígido pode realmente quebrar vidros e a experiência de ter quebrado o vidro. Em outras palavras, a criança, ao realizar a experiência do agir, deixa de interpretar os eventos como acontecimentos sucessivos e os começa a interpretá-lo como eventos causalmente relacionados. (SEARLE, 1995b, p. 178-9)

Logo, a causação é um componente do conteúdo dos estados intencionais – sejam a experiência de agir, de perceber ou atos da fala. A diferença é que nos casos da experiência do agir é ela quem causa a realização da ação como parte das condições de satisfação e no caso da experiência do perceber a presença do objeto percebido é a causa do restante das condições de satisfação, isto é, o ato de perceber o estado de coisas. (SEARLE, 1995b, p. 180-1)

3.7.3.1. A relação entre a experiência da causação intencional e a regularidade do estado de coisas do mundo

Argumentamos nas últimas páginas que existem dois elementos que compõe a interpretação da causalidade, o primeiro deles é a nossa experiência da causação intencional e o segundo são as regularidades dos estados de coisas que existem no mundo. Nós, durante nossa vida, temos experiências da causação intencional e fazemos as coisas acontecerem por meio de regularidades de acontecimentos que se interpõe. Neste sentido, existem regularidades no mundo que somos capazes de perceber e incorporá-las na nossa experiência de agir por meio de nossa experiência de causação intencional e pela nossa capacidade de encontrar padrões no mundo. Quando x causa y, esta ação promove uma realização do indivíduo – ou de dois acontecimentos que mutuamente se relacionam. O fato do indivíduo experimentar causações em sua ação ou percepção, mas essa causação em si mesma não implica em regularidade alguma, principalmente em relação ao estado de coisas do mundo:

Um mundo em que alguém promove a realização de algo mais no qual a

sequência de eventos não exemplifica nenhuma relação geral da coocorrência é um mundo logicamente possível. Ao mesmo tempo, contudo, intuimos que deve haver alguma relação importante entre a existência de regularidades e nossa experiência da causação. (SEARLE, 1995b, p. 183)

De que forma a regularidade influencia em nossa percepção, ação ou nos atos da fala? Se a criança movimentar seu braço, então, o movimento do seu braço lança a pedra e o lançamento da pedra quebra o vidro da janela do velho Ricardo. A ação da criança de movimentar o braço determina a quebra do vidro da janela. A regularidade dos fatos, isto é, a percepção de que objetos rígidos, ao serem lançados, estilhaçam vidros de janelas. Isto significa que uma correlação entre eventos de estados de coisas do mundo – o lançamento de objetos rígidos e o acerto deles em vidros das janelas – podem alterar o objeto intencional do conteúdo intencional de um estado intencional. Expresso de outra forma, a criança já não está mais movendo o braço ou movendo o braço para lançar a pedra para ver o que acontece, mas movendo o braço para lançar a pedra com o objetivo de quebrar o vidro da janela do velho Ricardo:

[...] uma condição da minha possibilidade de aplicar a noção de se determinar a ocorrência de determinada coisa é minha capacidade de estabelecer uma distinção entre os casos em que alguma coisa efetivamente determinou a ocorrência de alguma coisa e aquele em que só pareceu determinar a ocorrência de alguma coisa. (SEARLE, 1995b, p. 184)

É claro que toda essa experiência da causação intencional aplicada à experiência do agir e a experiência do perceber só acontece de acordo com a tentativa e erro e quanto mais a criança utilizar o seu estado intencional e gerar a experiência da causação intencional, mais próxima ela estará de satisfazer suas condições de satisfação. Tudo isso envolve o princípio para as capacidades de um *Background* – veremos isso com maiores detalhes em **3.8. Rede intencional e Background**. Além das nossas capacidades de interpretar regularidades entre acontecimentos sucessivos no mundo e de colocá-los em prática através da tentativa e erro, o ponto de vista do indivíduo também é uma questão de capacidades de *Background* e a própria cogitação de que existem regularidades no mundo faz parte das capacidades do *Background*. (SEARLE, 1995b, p. 184)

A cogitação de que a regularidade existe está além da tentativa da criança acertar a pedra no vidro da janela do velho Ricardo e também não é uma fundamentação teórica que explica a ação em si mesma. O que gostaríamos de tornar claro é que as capacidades de *Background* dos indivíduos de encontrar regularidades no mundo são intrínsecas a ele mesmo,

a única modificação que existe de indivíduo para indivíduo é a sua familiaridade em interpretar um determinado estado de coisas no mundo. O que enfatizamos aqui é que a experiência da causação intencional que envolve tanto a ação intencional quanto o lançamento do projétil rígido ou o evento de quebrar o vidro da janela do velho Ricardo – isto é, toda essa cadeia causal – existe enquanto expectativas para que as condições de satisfação do estado intencional se realizem. (SEARLE, 1995b, p. 186-92)

3.8. Rede intencional e *Background*

Como havíamos abordado em **3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação**, **3.3.2. Crença como representação**, **3.4.2.1. As diferentes formas de apresentar uma mesma experiência visual ou a forma gestautica da experiência visual**, **3.4.3. O problema da particularidade do objeto intencional**, **3.5.2. Ações complexas e efeito sanfona**, **3.5.4. Redução de intenções a crenças e desejos**, **3.5.6. Intencionalidade e ações coletivas** e **3.7.3.1. A relação entre a experiência da causação intencional e a regularidade do estado de coisas no mundo**, todos os estados intencionais – por mais simples que o sejam – estão correlacionados a uma Rede de outros estados intencionais e um *Background* não intencional que consiste em um conjunto de capacidades, aptidões e *know-how* intrínsecos ao indivíduo. Ambos, a Rede de estados intencionais e o *Background* de capacidades não intencionais estão atrelados ao significado intencional do indivíduo, mesmo que esse significado não seja linguístico. (SEARLE, 1995b, p. 198-9, 2006, p. 249-50)

Rememorando o exemplo das eleições apresentado em **3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação**, os estados intencionais possuem em seu próprio conteúdo intencional as suas condições de satisfação e estas condições de satisfação, às vezes, podem estar atreladas em uma Rede de outros estados intencionais. Logo, se um indivíduo possui o estado intencional de concorrer ao segundo turno das eleições presidenciais do Brasil, seu estado intencional por si só não é o suficiente para que as condições de satisfação sejam alcançadas. Antes disso, é necessário que uma Rede de outros estados intencionais que sirvam de suporte para seu estado intencional, tais como: o Brasil ser uma república democrática, possuir eleições periódicas, candidatos de vários partidos concorrerem às eleições; o indivíduo que possuiu o estado intencional receber a indicação de seu partido, outros indivíduos devem se engajar por sua candidatura, os cidadãos precisam votar nele e, com efeito, ele precisa ser eleito para o segundo turno. Note que todas essas condições descritas configuram a Rede de outros estados intencionais que servem de apoio ao estado intencional

do indivíduo que acredita que consegue concorrer ao segundo turno das eleições presidenciais. Além disso, há uma segunda Rede de outros estados intencionais menores que envolvem os estados psicológicos como esperanças, temores, frustração e raiva que envolve a escolha de qual candidato escolher para o segundo turno. (SEARLE, 1995b, p. 195-6)

De uma forma geral, a Rede de estados intencionais envolve todos os estados inconscientes como os estados intencionais menores e estes influenciam diretamente nos estados intencionais da Rede que servem de suporte para o estado intencional do indivíduo que acredita ser possível concorrer ao segundo turno das eleições presidenciais no Brasil. Todo esse conjunto de estados intencionais na Rede também tem como suporte outro conjunto de capacidades mentais que não são intencionais e constituem o *Background*. Estas capacidades mentais não intencionais funcionam como pré-condições para que os estados intencionais se realizem, por exemplo, o indivíduo não conseguirá realizar sua crença de ir ao segundo turno das eleições presidenciais se ele não possuir uma grande capacidade de retórica:

[...] os fenômenos intencionais como significados, entendimentos, interpretações, crenças, desejos e experiências só funcionam dentro de um conjunto de capacidades de *Background* que não são elas mesmas intencionais [...] toda representação, seja em linguagem, pensamento ou experiência, somente obtém êxito no ato de representar dado um conjunto de capacidades não-representativas. (SEARLE, 2006, p. 250)

Logo, os fenômenos intencionais – sejam experiências do agir, experiências perceptivas, atos da fala ou pensamentos – tem suas condições de satisfação determinadas por uma Rede de outros estados intencionais *Background* de capacidades não-intencionais. Um dado estado intencional não determina suas condições de satisfação a menos que seja direcionado a um *Background* apropriado e um mesmo estado intencional pode necessitar de diferentes capacidades de *Background* para determinar suas condições de satisfação. (SEARLE, 2006, p. 250)

3.8.1. Aspectos gerais do Background de capacidades, aptidões e know-how

O *Background*, de grosso modo, é um conjunto de capacidades mentais que dá condições de possibilidades a um estado intencional – uma representação. Ele em si mesmo não é um estado intencional ou um estado representativo. Os estados intencionais – ou fenômenos intencionais – só são sobre um *Background*, no sentido de que quanto maior for o

Background de um indivíduo em questão, maior será sua possibilidade de atingir as condições de satisfação de um determinado estado intencional. Somente uma Rede de estados intencionais não é o suficiente para determinar as condições de satisfação de um estado intencional, necessitando assim de um *Background*. (SEARLE, 1995b, p. 198, 2006, p. 251-2)

As capacidades e aptidões não representacionais – ou não intencionais – do *Background* são também conhecidas como *know-how* ou saber prático. O *know-how* representa as habilidades que um indivíduo possui de como fazer as coisas – seja tocar violão, discursar para multidões ou fazer pão de queijo. Além disso, o *know-how* é diferente de *know-what* – saber que. Por exemplo, se eu não tiver um *know-how* de como tocar violão e cantar, eu utilizarei o *know-what* de que eu não tocaria violão em público enquanto eu não desenvolver essa minha aptidão de *know-how*. Desta maneira, utilizando a lógica da experiência de agir, eu, hipoteticamente falando, teria a intenção prévia de melhorar meu *know-how* sobre a forma como tocar violão até que eu tenha um *know-what* de que é possível tocar o violão em público. Essa intenção prévia, por sua vez, causa a intenção na ação de pegar o violão e tocá-lo que, por sua vez, causa o movimento simultâneo de meus dedos, mãos e pulsos. (SEARLE, 1995b, p. 198-9)

O exercício dessas capacidades e aptidões envolvem apresentações – no sentido em que nós abordamos em **3.4.2. Experiência perceptiva como eventos mentais conscientes e apresentação do estado de coisas do mundo** – e representações. Dessa forma, preciso ver o violão para pegar e tocá-lo, mas a capacidade de reconhecer e pegar o violão e a capacidade de tocá-lo são representações distintas. A capacidade de reconhecer e pegar o violão são capacidades biológicas referentes às aptidões que indivíduos normais, sob condições normais possuem devido suas características biológicas do domínio do polegar e o indicador e, no caso de reconhecer, a familiaridade com o objeto. É essa pressuposição de *Background* que não está incluso no sentido literal do enunciado em questão, assim como, não faz parte do estado intencional do indivíduo que a pensa. A aptidão de tocar o violão consiste em um *know-how*, ou seja, um saber prático que não é intencional, ele precisa ser desenvolvido e, quanto mais familiaridade o indivíduo em questão tiver com essa aptidão, tão melhor ele executará as músicas de seu repertório. Por fim, há também um *Background* local que se resume aos hábitos, costumes e práticas culturais de uma região, utilizando o exemplo do violão se eu estivesse habitando o Rio Grande do Sul e tocasse violão, seria comum desenvolver a linguagem do fandango no violão e se eu estivesse habitando a Bahia, seria comum desenvolver a linguagem do baião no violão. É claro que o exemplo do *Background* local se altera de acordo com as aptidões, capacidades e *know-how* que serão desenvolvidos. As três

formas de *Background* – isto é, o de capacidades, aptidões e *know-how* não intencionais, de base e o local – em si mesma se correlacionam e representam uma geografia do *Background*:

Ora, tanto no *Background* de base como no local precisamos distinguir entre os aspectos relacionados ao “modo como as coisas são” e os aspectos relacionados ao “modo como fazer as coisas”, embora seja importante enfatizar que não há uma linha divisória nítida entre “modo como as coisas são para mim” e “o modo como eu faço as coisas”. (SEARLE, 1995b, p. 199)

O *know-how*, por sua vez, representa o modo de como as coisas são – por exemplo, toco o violão em público porque dediquei tempo para dominar suas técnicas e agora possuo essa aptidão – e o *know-what* representa o modo de como fazer as coisas – por exemplo, decido não tocar meu violão em público porque tenho conhecimento sobre minha falta de aptidão no violão ao ponto de me dedicar em casa para dominar suas técnicas. (SEARLE, 1995b, p. 199)

Aquilo que buscamos explorar para a compreensão do que é *Background* é que existem estados pré-intencionais, no sentido de que não fazem parte do significado literal dos estados intencionais. A alteração deste *Background* pré-intencional muda as condições de satisfação do estado intencional, mesmo que o significado do estado intencional não mude. Voltemos ao exemplo do violão em relação ao *know-what* ou o modo de fazer as coisas se minha aptidão pré-intencional de *know-how* se alterar em relação ao meu estado intencional de “eu quero tocar violão para o público”, o significado do estado intencional pode não se alterar, mas se minha aptidão de tocar violão diminuir, conseqüentemente, as condições de satisfação que eu espero ao tocar violão na praça não irão se realizar. (SEARLE, 1995b, p. 201)

3.8.2. Significado Literal e *Background*

Quando nos referimos especificamente aos atos da fala a noção de significado literal – como foi abordado de forma indireta em e 3.4.1. **Representação, percepção e crença**. O mesmo significado literal pode estar associado a diferentes pressuposições de *Background* e, conseqüentemente, pode determinar as condições de verdade de um enunciado em si. Essas capacidades de *Background* não estão incluídas no significado literal. Utilizemos duas duplas de exemplos, (i) quando enuncio “x deu y”, utilizar o termo “dar” em diferentes contextos semânticos de tal maneira que o mesmo termo é compreendido de formas completamente

distintas em cada caso, dessa forma, posso dizer que “eu dou uma esmola” e “eu dou um ‘tork’”. Na segunda dupla de exemplos, (ii) eu posso dizer que “Giovana pegou uma xícara de café” ou “Giovana pegou um resfriado”. (SEARLE, 1995b, p. 202, 2006, p. 254)

Em cada caso as condições de verdade dos enunciados se alteram. Os exemplos demonstram casos em que a compreensão é diferente da apreensão do significado do termo “dar”, porque aquilo que se entende, principalmente no segundo exemplo, vai além do significado padrão do termo. A mesma analogia é válida para enunciados que possuem o mesmo sentido literal, mas estão em idiomas diferentes, por exemplo, enunciar “Giovana pegou a xícara de café” é diferente de “Giovanna *took the cup of coffe*”. Esse é um caso inverso, mas que também não possuem as mesmas condições de verdade, porque nós compreendemos os enunciados de formas adversas. A resposta para os mesmos enunciados seriam “sim, ela pegou” e “*yes, she does*”:

[...] a mesma expressão literal pode dar a mesma contribuição À emissão literal de uma variedade de sentenças, e, ainda que essas sentenças sejam compreendidas literalmente – não há nenhuma questão de metáfora, ambiguidade, atos de fala indiretos etc. –, a expressão será interpretada diferentemente nas diferentes sentenças. Por que? Porque cada sentença é interpretada contra um *Background* de capacidades humanas (aptidões para dedicar-se, *know-how*, maneiras de fazer as coisas, etc.) e estas capacidades determinarão interpretações diferentes, embora o significado literal da expressão permaneça constante. (SEARLE, 2006, p. 255-6)

Dessas duas duplas de exemplos há dois conjuntos de fatos que podemos elucidar, primeiro podemos compreender o mesmo significado literal de forma diferente em cada caso – como expressos em (i) – e, conseqüentemente, possuir objetos intencionais e condições de satisfação diferentes e – como expressos em (ii) – podemos não compreender os enunciados em absoluto e não ter dificuldade em apreender o sentido literal de seus componentes. Em relação aos enunciados de (i), ela é entendida de acordo com uma Rede de estados intencionais e um *Background* de capacidades e práticas sociais – por exemplo, “eu dou um ‘tork’” é uma dialeto de *office boy* e *moto boy* para acelerar a moto – de tal modo que a compreensão dessas práticas sociais necessitam de outro *Background* para sua compreensão:

Na concepção apresentada aqui, ela não chega a um fim com a apreensão do conteúdo semântico isolado ou mesmo com o conteúdo semântico juntamente com um conjunto de crenças pressupostas, mas, antes, 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, 1995b, p. 205-6)

Podemos concluir que, em relação aos atos da fala, o sentido de um enunciado não determina o seu conteúdo intencional do que é dito e que não se deve interpretar termos em seu sentido literário, tal como foi exposto em (i) e que podemos não compreender dois enunciados que possuem o mesmo conteúdo intencional e as mesmas condições de satisfação, tal como foi exposto em (ii). Há sempre um Background de práticas sociais que envolvem hábitos, costumes e uma cultura local. (SEARLE, 2006, p. 260)

3.8.2.1. Significado literal e metáforas

Há um conjunto de regras para se compreender metáforas, mas estas não funcionam de forma mecânica. Não há meios formais de se descobrir – em relação a algoritmos de *software* de computadores – quando um determinado enunciado é um dialeto, como na dupla de exemplos (i) do seguimento anterior, ou quando o enunciado não foi compreendido em absoluto, como na dupla de exemplos (ii). Como foi abordado em de forma indireta **1.7.1.1. O teste de Turing e o jogo da imitação** e diretamente em **2.3. O argumento do quarto chinês**, o máximo que é possível de se fazer é um redirecionamento por meio de algoritmos e uma ampliação no armazenamento de informação para que a informação em dialeto seja redirecionada e reinterpretada por meio da sintaxe. O conjunto de regras é relativamente simples, para o nativo de um idioma descobrir que x é y – que pegar significa *took* em inglês, por exemplo – em relação a características de c . O problema, como já enfatizamos anteriormente, é que a emissão de um enunciado nunca é compreendida metaforicamente, sem um *Background* local. (SEARLE, 1995a, p. 126-8, 1995b, p. 206)

Quando nos referimos a indivíduos, existe um conjunto de regras e princípios que tornam possível que estes consigam associar distinguir o significado literal e um enunciado de uma metáfora. Esse conjunto de regras, que é o mesmo do parágrafo anterior, possibilidade que indivíduos sejam capazes de produzir e compreender metáforas. Logo, a aplicação dessas regras somada a um *Background* local de práticas sociais ajuda que os indivíduos consigam distinguir quando algum enunciado está sendo proferido em seu significado literal ou em forma de metáfora. Existem, também, metáforas em relação a traços de personalidade e traços emocionais que a semelhança entre significado literal e extensão do termo y não são baseados em ambos os termos, casos como sinestesia se, por exemplo, substituirmos a figura formal por enunciados como “a pessoa é amarga”, “a recepção é calorosa”, entre outros:

[...] há também certas metáforas e até classes inteiras destas que funcionam sem nenhum princípio subjacente de semelhança. Parece simplesmente ser um fato de semelhança. Parece simplesmente ser um fato de nossas capacidades mentais o podermos interpretar certos tipos de metáforas sem a aplicação de nenhuma “regra” ou “princípio” subjacentes além da pura capacidade de fazer associações. (SEARLE, 1995, p. 207)

O fato de não haver um redirecionamento algoritmo por meio de um conjunto de regras sugere que é necessário uma *Background* local para a interpretação desses enunciados, no sentido de que se não houver um conhecimento de *know-what*, o sentido em si do enunciado se perde, isso é nítido nos pares de exemplos (i) do seguimento anterior com o enunciado “eu dou um ‘tork’”. (SEARLE, 1995, p. 207)

3.8.3. Background e habilidades físicas

Consideremos agora um exemplo de aprender uma função no futebol, imagine um jogador de categoria de base aprendendo a se posicionar como zagueiro, em campo. Esse jogador precisa aprender a pular e cabecear; marcar o adversário delimitando um espaço seguro para que ele não receba o drible e consiga interceptar a bola; antecipar o jogador adversário para que a bola não chegue até ele; estabelecer quem sai para o combate contra o oponente e quem fica esperando para auxiliar a tomada da bola; ter consciência de onde fica a linha de impedimento de sua defesa; saber que sempre devem haver quatro defensores compondo a linha enquanto o seu time estiver atacando; utilizar o carrinho por trás apenas como último recurso em campo e subir para o ataque como elemento surpresa somente em situações de escanteio, isto se houver alguém para substituí-lo na linha de impedimento. (SEARLE, 1995b, p. 208)

Cada uma dessas regras apresentadas no exemplo é uma representação daquilo que o jogador de categoria de base precisa conhecer e, se ele deseja se aprofundar no esporte e se tornar um jogador profissional, cada uma dessas regras sempre agirão causalmente como parte de seu conteúdo intencional sempre que ele realizar alguma ação em campo. Esse conjunto de regras em si mesmo não é representacional ou intencional, mas seus estados intencionais realizados dentro de campo sempre levam uma carga desse *Background* de capacidades que sintetiza as regras de como é jogar na posição de zagueiro. Logo, se a bola está no ataque, o jogador de categoria de base busca manter a linha de quatro defensores para que impossibilitar que seu time leve um contra-ataque, por exemplo. Neste sentido, Searle (1995b) admite que: “Temos aqui um caso perfeitamente modelar de causação Intencional: as

instruções têm uma direção de ajuste mundo-palavra e uma direção de causação palavra-mundo” (SEARLE, 1995b, p. 208)

A posição de zagueiro é uma dessas habilidades que se aprende por meio de representação de regras, uma vez que o jogador da categoria de base aprende essas regras, ele não precisa se lembrar delas para realizar ações em campo por meio de seus estados intencionais. Dessa forma, as instruções sobre o conjunto de regras daquilo que é necessário para aprender a posição de zagueiro é internalizada e acontecem inconscientemente:

As regras não ficam “embutidas” como conteúdos Intencionais inconscientes, mas as experiências repetidas criam aptidões físicas, presumivelmente realizadas como trilhas neurais, que tornam as regras simplesmente irrelevantes. “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 comando e que as regras recuem para o Background. (SEARLE, 1995b, p. 209)

Toda habilidade – pode-se interpretar como capacidade também - está apoiada no treinamento repetido nas mais diversas situações e este fato torna o funcionamento causal da representação das regras da habilidade em si desnecessário, sendo elas internalizadas como uma capacidade de *Background*. Cabe salientar que essa analogia não serve somente para habilidades físicas, mas também as mentais e sociais. Quando mais familiarizado um indivíduo estiver com uma habilidade em específico, maior será a possibilidade dele realizar ações inesperadas – e enfatizando que o motivo das ações inesperadas acontecerem é pelo fato de que o conjunto de regras de uma habilidade em específico é internalizada ao ponto dela deixar de ser uma representação e se tornar uma capacidade de *Background* que acontece em segundo plano, ou seja, que serve de plano de fundo para um estado intencional. (SEARLE, 1995b, p. 209-10)

3.8.3.1. *Background*, propriedades mentais e fato social

As capacidades e aptidões de um *Background* configuram fenômenos mentais de um *know-how* – saber prático. Ele constitui um fato social e pode ser caracterizado como um produto da interação social, biologia intrínseca a constituição do organismo ou na interação com objetos reais – ou estado de coisas no mundo. Logo, as relações biológicas, sociais e físicas realizam efeitos sobre as propriedades neurofisiológicas do cérebro de um organismo:

O *Background*, portanto, não é um conjunto de coisas nem um conjunto de relações misteriosas entre nós e as coisas, mas simplesmente um conjunto de habilidades, suposições, e pressuposições pré-intencionais, posturas, práticas e hábitos. (SEARLE, 1995b, p. 214)

O *Background* normalmente entra em ação em casos de colapso da realização de um estado Intencional ou em casos em que eventualmente os estados Intencionais não consigam alcançar suas condições de satisfação por causa de alguma falha entre *Background* o estado intencional em si. Dessa forma, podemos utilizar o exemplo do futebol do seguimento anterior, se, por um acaso os músculos falharem ao tentar correr para interceptar uma bola, as capacidades do conjunto de regras podem entrar em ação e reverter o estado intencional para que, ao invés disso, ele componha a linha de impedimento. (SEARLE, 1995b, p. 215)

Neste novo exemplo aplicado ao jogador de categoria de base, ele ainda assim possui o *Background* de capacidades referentes à posição de zagueiro internalizado, mas é incapaz de realizar sua ação. Seu estado intencional é frustrado e, quanto maior será sua familiaridade com o conjunto de regras para o desenvolvimento da capacidade de *Background*, tão maior será a sua habilidade de reverter à situação. Quando o estado intencional é frustrado, a intenção de realizar a ação é frustrada ou a crença de que o indivíduo possui de realizar a ação é frustrada. Se a intenção em ação for frustrada, essa é uma falha no *know-how* – o modo como às coisas são e se a crença que o indivíduo possui é frustrada, essa é uma falha no *know-what* – o modo de como fazer as coisas. Em ambos os casos há uma falha em alguma das capacidades de *Background* que suportam o estado intencional. (SEARLE, 1995b, p. 215-6)

3.8.4. A Rede de outros estados intencionais como parte do Background

Podemos admitir, então, que as propriedades mentais são constituídas por consciência – ato de representar –, inconsciência – o *Background* de capacidades e aptidões não-intencionais e não-representacionais – e a intencionalidade – os estados intencionais – e o *Background* faz parte dos estados inconscientes porque eles acontecem em segundo plano e servem de suporte para os estados intencionais. A interação desses três elementos constituem a mente, e consciência, inconsciência e intencionalidade interagem entre si como em um inventário de estados mentais que se correlacionam. (SEARLE, 2006, p. 265)

Com efeito, a Rede de outros estados intencionais fazem parte do *Background* de capacidades e aptidões não-representacionais. Mas qual é exatamente a distinção entre ambos? As capacidades e aptidões de um *Background* configuram estados que não são

intencionais – voltando ao exemplo do jogador de categoria de base, ou ele possui o conjunto de regras da posição de zagueiro internalizado ou não possui, não há como associar modos intencionais de crenças e desejos nesse conjunto de regras – e a Rede é um conjunto de outros estados intencionais de outros indivíduos ou instituições sociais que interagem com um determinado estado intencional em questão – voltando, novamente, ao exemplo de **3.3.1.2. Condições de sinceridade e satisfação**, sobre o estado intencional de um indivíduo que acredita conseguir disputar o segundo turno das eleições presidenciais do Brasil, a Rede de outros estados intencionais é simbolizada pelas instituições sociais que definem o Brasil como uma república democrática, que realizam eleições periódicas, bem como o seu conjunto de regras para participar das eleições, o indivíduo em si receber a indicação do próprio partido e estados intencionais de outros indivíduos, tais como outros indivíduos se engajarem por sua candidatura, os cidadãos votarem nele e todas essas condições configuram estados intencionais que agem em segundo plano do estado intencional do indivíduo que quer disputar o segundo turno das eleições presidenciais do Brasil:

[...] De acordo com a visão de que a mente contém um inventário de estados mentais, tem que haver um erro de categoria na tentativa de fixar um limite entre Rede e *Background*, porque o *Background* consiste em capacidades, e a Rede não é absolutamente uma questão de capacidades, mas de estados intencionais. (SEARLE, 2006, p. 267)

Nesse contexto, nossa memória não é representada como um banco de dados de armazenamento de informação, como abordamos em **3.8.2.1. Significado literal e metáforas**, mas como um dispositivo que realiza uma performance geral que possui em seu plano de fundo as experiências passadas em relação a um objeto, outros indivíduos ou estado de coisas no mundo. Logo, os estados mentais conscientes e inconscientes se realizam de acordo com a memória do organismo. Se um indivíduo tem uma capacidade de *Background*, então ele tem uma habilidade inconsciente de causar comportamentos conscientes. A Rede de outros estados intencionais também é consciente e faz parte do *Background* no sentido de que ela não faz parte do estado intencional em si e ela também acontece em segundo plano, como um suporte para um dado estado intencional. (SEARLE, 2006, p. 268-9)

A Rede de outros estados intencionais é uma intencionalidade inconsciente que age como suporte para o estado intencional, enquanto o *Background* de capacidades consistem em habilidades não-intencionais e não-representacionais – por mais que para aprendê-las é necessário representa-las na consciência até que a habilidade em questão aconteça em segundo plano. O que gostaríamos de enfatizar neste seguimento é que os estados intencionais

não atuam de forma independente para conseguir alcançar suas condições de satisfação, mas atuam com o suporte de outros eventos que acontecem em segundo plano – a Rede e o *Background* – e um mesmo conteúdo intencional pode determinar diferentes condições de satisfação quando é realizado segundo diferentes capacidades de *Background*. (SEARLE, 2006, p. 268-72)

3.9. Considerações finais

Podemos concluir que a intencionalidade é a característica intrínseca dos estados mentais que direciona a vontade do indivíduo no mundo. Se um estado mental é intencional isso significa que ele é “de” algo ou “sobre” algo e ambas as palavras “de” e “sobre” implicam em intencionalidade. Logo, uma crença ou um desejo é sempre “de” algo ou “sobre” algo. A intencionalidade se manifesta por meio de atos da fala, experiências perceptivas ou ações. Quando os indivíduos tencionam sua vontade a respeito de um estado de coisas do mundo, ele manifesta um estado intencional sobre aquele mesmo estado de coisas. Todo estado intencional possui duas características, sendo elas: um modo psicológico ou intencional e um conteúdo intencional. Os estados intencionais representam a vontade que um indivíduo possui de causar ações no mundo. As ações dos seres humanos possuem dois aspectos, um componente físico que consiste na ação sendo causada no mundo e um componente mental que consiste na intencionalidade do indivíduo de realizar aquela ação.

Todo estado intencional possui condições de satisfação, objeto intencional e direção de ajuste. De uma forma geral, as condições de satisfação representam se o estado intencional é realizado ou não segundo o estado de coisas em que o mesmo é direcionado no mundo; o objeto intencional se refere ao estado de coisas no mundo em si para qual o estado intencional é direcionado e a direção de ajuste representa se aquele estado intencional possui uma relação mente-mundo – no sentido de que se é a nossa mente quem está tencionando realizações nos estados de coisas do mundo, como é o caso das intenções prévias, lembranças e atos da fala – ou mundo-mente – como é o caso das intenções em ação e experiências perceptivas. Os estados intencionais só dizem respeito sob o estado de coisas no mundo quando há um objeto intencional no mundo físico, quando não o estado intencional é somente uma representação de uma representação.

Os atos da fala são estados intencionais verbalizados, eles ocorrem segundo uma força ilocucionária – que a forma do modo intencional expressa por meio de enunciados – e um conteúdo proposicional – que é a forma do conteúdo intencional expressa por meio de

enunciados. Existem três classes padrão de atos da fala, sendo elas: a classe assertiva que são descrições observáveis que podem ser verdadeiras ou falsas; a classe diretiva composta por ordens, comandos e solicitações e a classe compromissiva que composta por promessas, garantias e votos. Além dessas três, há uma quarta classe especial composta por emoções, sentimentos, desculpas e gratidão denominada classe expressiva. A classe diretiva possui uma direção de ajuste palavra-mundo – ou mente-mundo –; as classes diretiva e compromissiva possuem a direção de ajuste mundo-palavra – ou mundo-mente – e a classe expressiva não possui direção de ajuste porque, usualmente, não diz respeito a estado de coisas no mundo. Uma condição de verdade de um estado intencional referente a um ato da fala diz respeito à veracidade do enunciado em si e é interna ao próprio estado intencional.

A realização de um estado intencional é irrelevante do ponto de vista da lógica e isto significa que se ele não for realizado – ou não possuir correspondência com a realidade – o mesmo será tratado como uma entidade linguística. Entidades linguísticas são enunciados que não possuem extensionalidade. Se um enunciado possui extensionalidade, isso implica que ele possui um objeto intencional correspondente no mundo. Quando o enunciado não possui um objeto intencional correspondente no mundo físico ele é denominado como intencional-com-s e é tratado como uma representação de uma representação. Além disso, existe a concepção de intencionalidade-com-c que consiste na capacidade do cérebro de representar as coisas do mundo, mesmo que os pensamentos não possuam extensionalidade. O conteúdo proposicional de um enunciado qualquer consiste em uma apresentação de uma representação, mesmo que tal conteúdo não possua condições de satisfação, o enunciado em si mesmo, enquanto entidade linguística, é interpretado como uma representação de uma representação.

Crenças e desejos são formas originárias de representação e todas as outras emoções e sentimentos derivam dessas duas formas. As crenças demonstram convicção a respeito de algo enquanto os desejos estão relacionados a dois aspectos: a estados de coisas no mundo que já aconteceram e a estado de coisas que gostaríamos que acontecessem. Dessas duas formas originárias segue a combinação para todos os outros sentimentos e emoções, tais como: temor, expectativa, desapontamento, lamento, pesar, remorso, culpa, prazer, orgulho, esperança, vergonha, pânico, alegria, nojo, terror, admiração, alegria e tristeza.

As experiências perceptivas são formas de estados intencionais, descrevemos as experiências perceptivas majoritariamente utilizando exemplos de experiências visuais, mas a mesma analogia é válida para as outras percepções corpóreas. Sua fórmula geral para inferir experiências perceptivas é: “X percebe Y”, pode-se trocar o verbo pelo modo intencional daquilo que é percebido, por exemplo, se for uma experiência visual, utiliza-se o verbo ver; se

for uma experiência auditiva, utilizasse o verbo ouvir, e assim sucessivamente. Em relação à experiência visual, ela pode se caracterizar como uma apresentação de uma representação – quando a experiência em si possui objeto intencional –; uma lembrança – quando houve o objeto intencional no passado, mas este não existe mais –; uma alucinação ou delírio – nos casos em que não há objeto intencional que originou a experiência visual e, portanto, ela não possui extensionalidade. Os relatos de experiências visuais em terceira pessoa, quando inferidos, podem ser apresentações de representações – no sentido de extensional-com-s, ou seja, não possuir extensionalidade –, aqui cabe salientar a diferença da fórmula de “X vê Y” e “X viu que Y”.

As experiências perceptivas, no geral, possuem uma direção de ajuste mente-mundo e uma direção de causação mundo-mente. Isto significa que se há uma falha nas condições de satisfação e não houver um objeto intencional. É a nossa representação que está em falha com o mundo esse fato altera a direção de causação mundo-mente – ou seja, o objeto intencional das condições de satisfação em si. As experiências visuais – principalmente quando inferidas – não são verdadeiras no sentido literal e isso significa que, por exemplo, quando vejo a chuva cair, não possuo uma experiência visual molhada – a mesma analogia vale para os outros sentidos.

As experiências perceptivas, quando experimentadas pelo indivíduo que as possui, são apresentações de representações, no sentido que elas se apresentam a nossa representação – intencionalidade-com-c –, neste sentido elas podem ou não possuir extensionalidade e, quando não, são alucinações ou delírios – intensionais-com-s. Uma mesma experiência perceptiva pode ter diferentes condições de satisfação e, portanto, ter diferentes objetos intencionais. Utilizando as experiências visuais como exemplo, podemos ver o mesmo estímulo visual e interpretá-lo de diferentes formas, como no famoso exemplo pato-coelho de Wittgenstein. Toda experiência perceptiva é interpretada de acordo com um *Background* de capacidades e um *Background* local.

Em relação às experiências visuais, Searle é adepto da abordagem da teoria representativa, tal teoria afirma que há uma linha vertical entre a linha horizontal do indivíduo que percebe o objeto e o objeto que é percebido e essa linha promove uma relação de semelhança entre o objeto apresentado e o dado sensorial captado por nossos estímulos perceptivos. Se houver distorção na semelhança, também há distorção na captação dos dados sensoriais. As condições de satisfação de uma experiência perceptiva consistem em haver de fato o objeto que produz a experiência fenomênica da experiência perceptiva. Um objeto intencional necessita de um contexto para se tornar algo particular, ou seja, de uma

indexicalidade em que o objeto intencional do conteúdo intencional causa familiaridade ao observador. Essa familiaridade é promovida por uma Rede de outros estados intencionais e um *Background* de capacidades e aptidões. O estímulo do objeto e a experiência visual em si mesmo são duas coisas distintas.

As ações intencionais e não intencionais são formas de estados intencionais e, são denominadas de experiências do agir. As ações intencionais são compostas por dois componentes, sendo eles uma intenção prévia e uma intenção na ação, ambos os componentes causam o movimento corporal. Uma ação não intencional é composta apenas pelo componente na intenção na ação que causa o movimento corporal. A soma da intenção na ação mais o movimento corporal definem a concepção de ação, enquanto que uma intenção prévia é uma apresentação de uma representação que, se ela não possui correspondência com a realidade, ou seja, se não possui a sua realização no mundo físico a intenção prévia em si não possui extensionalidade se ela é realizada por meio de intenção na ação que gera o movimento corporal, então, a ação se realiza. Várias ações – que podem ser intencionais e não intencionais – desencadeiam uma ação complexa. Toda ação complexa possui um efeito sanfona de acontecimentos que demonstra quais ações acontecem primeiro para a realização da ação complexa. Uma ação complexa não intencional são ações complexas que não possuem intenções prévias como origem.

As ações coletivas não acontecem pela soma da experiência do agir de maneira individual, ao contrário, elas são a soma da intuição Rede de outros estados intencionais e *Background* de capacidades e habilidades de cada organismo envolvido na ação coletiva. As ações coletivas podem ser descritas em termos lógicos através da sentenças; “nós temos a intenção de fazer x”. De uma forma geral, as ações coletivas são um conjunto de atribuições individuais que possuem uma crença comum como objetivo, essas atribuições individuais são realizadas com o único propósito de satisfazer a crença compartilhada – ou intenção-nós.

Todos os estados intencionais possuem significado, sejam estes estados intencionais experiências perceptivas, do agir ou atos da fala. O objetivo do significado em relação ao estado intencional é produzir efeito ao indivíduo que percebe o estado intencional. Sempre que um indivíduo possui a intenção de emitir um significado por meio de ações, sua realização será definida como a expressão do estado intencional, essa expressão possui duas formas de intencionalidade: a do estado intencional em si mesmo – a intenção de representar – a e a realização desse ato – a intenção de comunicar. Toda intenção em significado, quando expressada, se torna auditável – pode ser percebida por outros indivíduos que interpretarão o sentido da realização da ação. Nem sempre os outros indivíduos interpretarão da mesma

forma que o indivíduo que realizou o ato teve e intenção de representar sua comunicação e nem sempre o indivíduo que comunica se compromete com a veracidade daquilo que é comunicado.

Nossos estados intencionais são transmitidos no mundo por meio da causalidade, a causalidade é uma relação mútua entre os estímulos do mundo externo e os estados intencionais em nossa representação mental. Se não houver uma correspondência mútua entre ambos a causação não acontece. Toda relação causal possui uma direção de ajuste e uma direção de causação. A direção de ajuste sempre é em relação ao estado intencional e os estímulos do mundo externo – ou estado de coisas do mundo – e uma direção de causação que age em relação do estímulo externo à nossa representação mental. Ambas as concepções de direção de ajuste e direção de causação podem possuir uma relação mundo-mente ou mente-mundo, dependendo das circunstâncias em si – se o estado intencional é um ato da fala, uma percepção, uma lembrança, uma intenção na ação ou uma intenção prévia.

A causação intencional se manifesta na realização de um estado intencional em si, devido a isso ela não é observável ou se encontra no movimento, mas ela está entre o estado intencional e o estímulo do mundo externo, ela é um componente da realização de uma experiência – perceptiva, do agir ou ato da fala. A causação intencional está presente em todos os nossos estados intencionais. A regularidade não é uma característica intrínseca da causação intencional, as regularidades no mundo são descobertas e apreendidas pelos indivíduos para, só então, serem utilizadas como parte do conteúdo intencional de nossos estados intencionais. Quanto maior a apreensão de uma regularidade, maior a capacidade do indivíduo de incorporá-la como parte de suas capacidades de *Background*.

Por último, e não menos importante, os estados intencionais estão sempre atuando segundo uma Rede de outros estados intencionais e um *Background* de capacidades, aptidões e local. Um *Background* de capacidades e aptidões consiste em um conjunto de capacidades de se realizar uma ação em si. Essas capacidades e aptidões não são representacionais ou intencionais elas mesmas. Todo *Background* possui um *know-how* – saber prático – que está relacionado a capacidade que um indivíduo possui de realizar uma ação e um *know-what* – saber como – que está relacionado a consciência que ele mesmo possui em relação a sua habilidade – ou ausência da mesma. As aptidões representam as capacidades biológicas inerentes aos indivíduos e o *Background* local representa as práticas e a linguagem de uma determinada região – que pode alterar de acordo com a cultura. Todas as formas de *Background* apresentadas formam uma geografia do *Background*. O *Background* local está sujeito a alterações de sentido literal relativos às diferentes formas que os indivíduos

empregam a linguagem. A Rede de outros estados intencionais faz parte do *Background* e acontecem em segundo plano, ela consiste em outros estados intencionais que servem como um suporte ao estado intencional de um indivíduo.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Paulo. **T. Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista: uma introdução ao artigo “what is it like to be a bat?”**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 15, n.1, p. 223-244, jan./jun. 2005. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/15322>

ALVES, M. A. **Investigando a mente na ciência cognitiva: máquinas de Turing, redes neurais artificiais, filosofia da mente e inteligência. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências. Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Marília, 1999a.**

_____. **Mecanicismo e inteligência: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 1999b.**

ALVES, D. Z. **A natureza comportamental da mente: behaviorismo radical e filosofia da mente. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2009.**

BLOCK, N. **Troubles with funcionalism**. Minnesota studies in the philosophy of Science. Minneapolis: Minnesota University Press, 1976. p. 261-325.

BRENTANO, F. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

BRUCATO, F. et al. **Mago: a ascensão**. Trad. de Douglas Ricardo Guimães Otávio; Augustus Ferreira Batista Gonçalves. São Paulo: Editora Devir, 2001.

CAMPOS, A.; dos SANTOS, A. M. G.; XAVIER, G. F. **A consciência como fruto da evolução e do funcionamento do sistema nervoso**. Psicologia USP, São Paulo, v.8, n.2, p. 181-226, 1997.

CARVALHO, J. M. de. **Intencionalidade e consciência em Searle**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília, vol 4, nº 2, 2016.

CHALMERS, D. J. **The conscious mind: in a search of a fundamental theory**. Oxford: Oxford Press University, 1996. p. 247-76.

CHURCHLAND, P. **Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes**. The Journal of Philosophy, Vol. 78, No. 2 (Feb., 1981). p. 67-90.

_____. **Matéria e consciência:** uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COUTO, D. P. **Monismo anômalo?:** Donald Davidson e o problema da causalidade mental. *Kínesis*, 62 Vol. IX, nº 20, Julho 2017, p. 61-86.

CRANE, Tim. Review on The Rediscovery of The Mind. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 1, n. 2, 1998. p. 1-17. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/CRAIAT>

COTTINGHAN, John. **Descartes:** a filosofia da mente de Descartes. Trad. de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DAVIDSON, D. **Actions, reasons and causes.** The Journal of Philosophy, Vol. 60, No. 23, American Philosophical Association, Eastern Division, Sixtieth Annual Meeting (Nov. 7, 1963), p. 685-700.

DE OLIVEIRA, V. **Uma Introdução à Filosofia da Mente de Gilbert Ryle.** RS: Editora Fi, 2021. Disponível em: <https://www.editorafi.org/117mente>

DESCARTES, Rene. **Discurso do Método.** São Paulo-SP: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Meditações Metafísicas.** São Paulo-SP: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Paixões da Alma.** São Paulo-SP: Abril Cultural, 1973c. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O mundo (ou tratado da luz) e o homem.** Tradução de César Augusto Basttisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

FAGUNDES, J. de O. A. **Epifenomenalismo de qualia:** uma lacuna paradoxal entre sentir e pensar. *Revista Ideação*, n. 32, 2015. p. 167-88. Disponível em: <https://oaji.net/articles/2020/8922-1596064314.pdf>

FAVRETO, E. K.; PINHEIRO, U. da S. **O naturalismo biológico de John Searle:** entre o dualismo e o materialismo. *Sapere aude – Belo Horizonte*, v. 10 – nº 20, Jul/Dez 2019. p. 780-98

GUILHERMINO, Daniel Peluso. **Simbolismo e intuicionismo na primeira filosofia de Husserl.** 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

HEMPEL, C. G. **Problemas y cambios en el criterio empirista de significado**. In: AYER, A. El positivismo lógico. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 115-138, 1965.

JACKSON, Frank. **The philosophical quarterly**, Vol. 32, No. 127, 1982. p. 127-136.

JAMES, W. **O que é uma emoção?** Tradução de Raphael Silva Nascimento. Clínica & Cultura v.II, n.I, jan-jun 2013, 95-113

JORGE, A. M. G. **Qualia e consciência**. FACOM, nº 17, 2007. p. 55-60. Disponível em: https://www.faap.br/revista_faap/revista_facom/facom_17/ana.pdf

KRAUSE, D. **Tópicos em ontologia analítica**. São Paulo: Editora UNESP, 2017. p. 56-63.

MENDONÇA, J. F. de. **Da natureza dos mundos possíveis**. Dissertatio, Vol. 42, 2015, p. 261-78. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8475>

NAGEL, T. **What is it like to be a bat?** The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4, 1974. p. 435-450.

NEVES, J. G.; KRÜGER, V. de L. G.; FRISON, L. M. B. **Ensaio sobre o comportamento: entre ciência, filosofia e educação**. ETD - Educação Temática Digital, Campinas, SP, v. 21, n. 2, p. 459-478, 2019. DOI: 10.20396/etd.v21i2.8651314. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8651314>. Acesso em: 1 dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8651314/19362>

NIEL, L. **Intentionality and its object: Tim Crane's philosophical project and phenomenology**. Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, 2018, p. 210-21.

PEIXOTO, A. J. **Os sentidos formativos das concepções de corpo e existência na fenomenologia de Merleau-Ponty**. Revista da Abordagem Gestáltica – XVIII(1): 43-51, jan-jun, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v18n1/v18n1a07.pdf>

OLIVEIRA, G. C. de. **O problema do argumento do quarto chinês para a superinteligência de Bolstrom**. Investigação Filosófica, Macapá, v. 11, n. 3, p. 05-14, 2020. p. 5-14. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica>

PRATA, T. de A. **O naturalismo biológico de John Searle, o ponto de vista de primeira pessoa e a recaída no dualismo**. REVISTA REFLEXÕES, FORTALEZA-CE – Ano 10, Nº 18 – Janeiro a Junho de 2021. p. 26-58.

PRATA, T. A.; LIMA FILHO, M. M. **Oscilações entre reducionismo e fisicalismo não-redutivo no naturalismo biológico de John Searle.** *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, 2013. p. 195-218.

ROBINSON, W. 2020. **Dualism.** The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>

_____, W. 2019. **Epiphenomenalism.** The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>

RYLE, G. **The concept of mind.** New York: Barnes & Noble Books, 1949. Cap I e IV.

SEARLE, J. R. **A redescoberta da mente.** Trad de Eduardo Pereira e Ferreira. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Consciência e linguagem.** Trad de Plínio Junqueira Smith; revisão de Trad. Marcelo Brandão Cipolla, Vadim Nikitin. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2021.

_____. **Expressão e significado.** Trad. de Ana Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 1995a.

_____. **Intencionalidade.** Trad. de Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno; revisão de Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo e Viviane Veras Costa Pinto. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.

_____. **La mente: una breve introducción.** Trad. de Horácio Pons. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2006.

_____. **Mente, cérebro e ciência.** Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. **Mente, linguagem e sociedade.** Trad. de F. Rangel; revisão de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **Mind, a brief introduction.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **O mistério da consciência.** Trad. de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **Os atos da fala.** Trad. de Carlos Vogt; Ana Cecília Marelsonka; Balthazar Barbosa Filho, Maria Stela Gonçalves; Aldair Ubirajara Sobral. Coimbra: Livraria Almeida, 1984.

SKEMP, E. **Livro do clã: malkaviano**. 3ª edição. Trad. De Fabiano Castro e Castro. São Paulo: Livraria Devir, 2000. p. 19.

SMART, J. J. C. **Sensations and brain processes**. The Philosophical Review, Vol. 68, No. 2, April, 1959, p. 141-156

TEIXEIRA, J. de F. **O que é filosofia da mente**. 2ª Ed. RS Editora FI: Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://www.editorafi.org/066joaoteixeira>

TURING, A. M. **Computing machinery and intelligence**. Mind a quarterly review of psychology and philosophy, Volume LIX, Issue 236, October 1950. p. 433-460.

UZAI JUNIOR, P. **A relação mente-corpo em John Searle**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2016.

VICENTINI, M. R. **O critério de desempenho: do behaviorismo ao funcionalismo**. Acta Scientiarum, nº 23, Maringá, p. 223-30. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2790/1903>.

VIEIRA, T. **Édipo rei de Sófocles**. Trad. de Trajano Vieira; apresentação J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 73-97.

WATSON, J. B. **Psychology and behavior**. New York: Henry Holt and Company, 1914. p. 1-28

WATSON, J. B. **Psychology as the behaviorist views it**. Psychological Review, 20, Vol 2, No 2, May 2022. p. 158-177. Disponível em: <https://resources.saylor.org/wwwresources/archived/site/wp-content/uploads/2012/01/PSYCH305-7.1.pdf>. Acesso em: 20 de dez de 2021.