

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

**RODRIGO CANAL**

**SOBRE A FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE**

MARÍLIA  
2010

**RODRIGO CANAL**

**SOBRE A FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE**

Dissertação apresentada, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, ao Programa Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília.

Área de Concentração em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda

MARÍLIA  
2010

Ficha Catalográfica  
Serviço de Biblioteca e Documentação – UNESP - Campus de Marília

Canal, Rodrigo.  
C212s Sobre filosofia da mente de John Searle / Rodrigo Canal. –  
Marília, 2010.  
174 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de  
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2010.  
Bibliografia: f. 172-174.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda.

1. Intencionalidade. 2. Naturalismo biológico. 3. Filosofia  
da mente. 4. Mentalismo. 5. Materialismo. 6. Fisicalismo.  
I. Autor. II. Título.

CDD 128.2

Dedico este trabalho à criança e à vida *enterrada e entalhada* em cada um de nós, no *fundo* do nosso ser; sofre(rão) elas mutações eternas, se apoderarão e edificarão o que está porvir. Dedico também à minha fabulosa e grandiosa mãe, que inexoravelmente soube me ajudar e suportar.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer certamente tem sido umas das formas mais antigas de nossa relação social, sendo inegável o fato de que capacitou-nos a suportar alegre, forte e fielmente a carga variada das toneladas em que se manifesta nossa existência. Ao agradecido não importa que tenha sido bom ou ruim, pois nas contribuições de *alguém para alguém* coexistem esses dois valores. Agradecer autenticamente exige respeito, sinceridade e amizade com o que, e a que, se agradece. Agradecimentos são feitos, e direcionados, a pessoas que, num certo período, estão *próximas*, são *familiares* e nos colocam uma *marca indelével* na carne de nosso coração que se mistura no sangue que circula nas veias de nosso ser. Isso por a pessoa ter feito algo, não importando o que seja e onde esteja, que seguramente nos fez parar para pensar e entrar em contato mais e mais com a nossa maneira de ser: por isso, sempre agradecemos àquilo que esteve junto, e contribuiu com algo, ao nosso ser. Tendo em vista esses aspectos de nossas ações de gratidão, todos os agradecimentos que tecerei aqui, às pessoas que aqui incluirei, têm profunda, amistosa e agradável relação com o que foi dito antes.

Agradeço aos grandes e excelentes amigos que fiz em Marília que estão, não apenas geograficamente, por perto, como Alex Fabrício, Gilberto César, João Moraes, Leonardo Miranda e Camila Andrade, Fabio Vaz, Luciane Rodrigues, Aline Gonçalves e Talita Amâncio. A partir de vocês tudo se tornou diferente e agradável, aprendi e sou grato profundamente a tudo o que fizeram a mim.

Agradeço aos meus amigos que não estão, infelizmente, por perto, mas sempre *invoco-os*, frequentemente, na solidão nostálgica do fundo do ser, são eles o Professor Sérgio de Freitas e família (Ourinhos). O amigo *maiúsculo* de longa data, conterrâneo de Cachoeiro de Itapemirim, Marcelo Zorzanelli Ferri. O amigo permanentemente excelente que fiz em São João Del-Rei, Rafael Picardi. Os grandes e inconfundíveis Bruno Maldonado, Florêncio de Souza Paz e Júnia Gutierrez.

Agradeço em especial à minha grande e amada mãe Helena, vovó Felícia, irmãos (Michele e Gigi) e aos sobrinhos (Lucas e Caroline) por me divertirem e se divertirem comigo, pelo apoio infinito e supremo em me fazer continuar e ser mais forte.

Agradeço também, com grande estima, ao professor Trajano, pelo apoio técnico, filosófico, paciente de ler as excessivas páginas desta dissertação; aos *pequenos toques* que geraram inúmeras, grandes e abissais inspirações; em cultivar a simplicidade do discurso sem a perda da complexidade e da profundidade; aprendi que é possível carregar a pena com gotas de palavras sem encharcar demasiadamente o papel, não deformando-o. Agradeço também,

em especial demasiada estima, à professora Maria Eunice Quilici Gonzalez, por estar presente sempre que precisei, indiferente ao que pedia e ao que acontecia, pelo denso carinho e pelas conversas que sempre ativavam mais meu coração e minha humanidade; obrigado pelas contribuições de ordem filosófica, pessoal e acadêmica, que você inegavelmente fez. À professora Mariana Broens, que sempre me transmitia, com um olhar afável, um belo bom dia. Betty Milidoni, Ricardo Tassinari (por ter me inspirado com as aulas sobre Granger), e ao professor Andre Leclerc pela leitura digna do atributo de um filósofo analítico e pelas recomendações maduras e precisas.

Agradeço com carinho a todos os funcionários da Pós-graduação, especialmente a Aline e Sirlei, e ao Paulo, pois sem seu auxílio certamente não teria conseguido a bolsa. Agradeço à secretaria do Departamento de Filosofia da UNESP, em especial à Edna pela atenção, ajuda, doçura e paciência.

Agradeço a minha psicóloga Gláucia, por me ajudar a tomar contato com os problemas que me instigam a pensar, intensa e excessivamente, de maneira que eu me permitia me espantar, sempre e a cada vez, ao entrar em contato com as dificuldades; por me auxiliar a *enxergar* o que não podia e queria ser visto; por me auxiliar a entrar e reconhecer a *Mina de ouro* de meu ser. Agradeço também a Eliane Zeviani, minha eterna e primeira psicóloga, com quem descobri o mundo que estava *escondido*.

Agradeço a CAPES por ter financiado os últimos seis meses dessa pesquisa, pois certamente não teria trabalhado de forma intensa e árdua, como o remador de Ben-hur, sem o auxílio da bolsa.

Obrigado a todos!

[...] Ao asseverar que as pessoas têm estados mentais intrinsecamente Intencionais, afasto-me de muitas, se não da maioria, das concepções atualmente defendidas no campo da Filosofia da Mente. Acredito que as pessoas tenham de fato estados mentais, alguns conscientes e outros inconscientes, e que, pelo menos no que diz respeito aos estados mentais conscientes, tenham em larga medida as propriedades mentais que parecem ter [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. IX).

[...] Segundo meu ponto de vista, os fenômenos mentais possuem uma base biológica: são ao mesmo tempo causados pelas operações do cérebro e realizados na estrutura do cérebro. Segundo este ponto de vista, a consciência e a Intencionalidade são tão parte da biologia humana quanto a digestão ou a circulação sanguínea. Trata-se de um fato objetivo sobre o mundo ele conter certos sistemas, a saber, cérebros, com estados mentais subjetivos e é um fato físico desses sistemas que eles possuam características mentais [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. X).

[...] No que diz respeito às questões de estilo e de exposição, busco seguir uma máxima simples: o que não conseguimos expressar com clareza não está claro para nós mesmos. Contudo, aquele que tenta escrever com clareza corre o risco de ser “entendido” com demasiada rapidez e a forma mais rápida desse entendimento é catalogar o autor juntamente com toda uma série de outros autores com os quais o leitor já está familiarizado [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. XI).

[...] Uma das mais difíceis – e mais importantes - tarefas da filosofia é tornar clara a distinção entre as características do mundo que são intrínsecas, no sentido em que existem independentemente de qualquer observador, e as características que são relativas ao observador, no sentido em que somente existem em relação a algum observador ou usuário externo [...].

[...] Um dos temas que permeia todo este livro é a tentativa de tornar claro quais dos predicados da filosofia da mente designam características que são intrínsecas, quais são relativas ao observador [...].

(SEARLE, **A redescoberta da mente**, 1997, p.4)

## RESUMO

O problema da Intencionalidade da mente tem sido, por mais de duas décadas, objeto de intensa e persistente análise filosófica elaborada pelo filósofo americano John Rogers Searle (1932- ). Junto com o problema da consciência, não menos relevante no conjunto de sua teorização, sua visão acerca da *natureza* e das *operações* da Intencionalidade se constitui como um dos pilares centrais de seu programa filosófico de estudos dos fenômenos mentais. O objetivo principal desta dissertação é *apresentar, discutir e avaliar criticamente* sua concepção de Intencionalidade da mente. Com o fim de atingir esses três objetivos, que estruturam nosso trabalho, argumentamos que, para alcançar uma compreensão bem detalhada, ampla e profunda da concepção searleana de Intencionalidade da mente, é preciso explicar esta última tanto como um fenômeno mental (psicológico) quanto como um fenômeno natural/biológico. Expomos de modo pormenorizado as *famílias de noções* que definem a natureza, a estrutura, as formas mentais centrais, o funcionamento, bem como a maneira como Searle entende que devemos naturalizar a Intencionalidade, no capítulo 2 deste trabalho (respectivamente nas **seções 3.1, 3.2, 3.3, 3.4, 3.5**). Além disso, observamos que a ambição desse filósofo, no campo da filosofia da mente, não se limitou somente a ter desenvolvido uma visão sobre a natureza e o funcionamento da Intencionalidade da mente, e em mostrar como tratá-la naturalisticamente, mas consistiu também em apontar o que há de errado nos estudos filosóficos e científicos contemporâneos sobre o assunto, e propor correções. Nesse ponto, apresentamos os principais e gerais descontentamentos de Searle no Capítulo 1: das **seções 2.1 à seção 2.6** apresentamos sua ambição de criticar e reformar os estudos atuais, os quais são focados na análise do materialismo contemporâneo no estudo da mente; subseqüentemente (**seção 2.7**), explicitamos sua tentativa de rejeição da insolubilidade do aclamado e controverso problema mente-corpo e apresentamos as revisões propostas por ele para que essa insolubilidade *desvaneça*. No que diz respeito à avaliação crítica, procuramos identificar algumas dificuldades na visão de Searle sobre o que foi exposto nos capítulos 1 e 2. Buscamos analisar minuciosamente sua solução do problema mente-corpo, seu *naturalismo biológico*, e examinar como ele trata naturalisticamente a noção de Intencionalidade da mente com a estratégia redutiva denominada de *redução causal*. Partindo de algumas observações que o renomado epistemólogo da ciência Gilles-Gaston Granger (1994) fez acerca dos métodos - das regras e dos procedimentos - que regem as ciências naturais, afirmando que todo conhecimento científico, do que depende da experiência, consiste em esquematizar experiências, procuramos mostrar que a estratégia da redução causal possui as mesmas implicações negativas, apontadas por Granger, para o estudo da natureza e estrutura de nossa vida mental, em geral, e da natureza estrutural da Intencionalidade, em particular. Esperamos ter cumprido este último objetivo no capítulo 3 desta dissertação.

**Palavras-chave:** Intencionalidade. Naturalismo Biológico. Problema Mente-cérebro. Mentalismo. Materialismo contemporâneo. Fisicalismo. Reduccionismo.



## ABSTRACT

The problem of the intentionality of mind has been, by more than two decades, object of intense and persistent philosophical analysis prepared by American philosopher John Rogers Searle (1932 - ). Together with the problem of conscience, not least in the whole of its theorizing, his vision about the nature and of the operations of the intentionality is as a central pillars of its philosophical program studies of mental phenomena. The aim of this work is to discuss and evaluate John Searle`s conception of Intentionality. In order to carry out this task it was necessary first to show that to reach a more detailed, broader and more profound understanding of Searle`s conception of Intentionality it is necessary to explain Intentionality as a mental (psychological) phenomenon as well as a natural/biological one. We present in detail the families of concepts which define the nature, the structure, the central mental forms, operation, as well as how Searle believes that we should naturalize the Intentionality, in Chapter 2 of this work (respectively in **sections 3.1, 3.2, 3.3, 3.4, 3.5**). Furthermore, we emphasize that our philosopher`s ambition, as regards his investigations in the philosophy of mind is not limited to developing a theory of the nature and functioning of the intentionality of mind and to show how to naturalize it as a natural/biological phenomenon, but consists also in identifying, criticizing and correcting with a view to overcome various mistakes in the views of other thinkers (philosophers or scientists) about what he takes to be errors in the studies of mental phenomenon both in philosophy and in contemporary science. In that point, we present the main and general disagreements of Searle in Chapter 1: in the **sections 2.1** of **section 2.6** presenting its ambition to criticize and reform the current studies, which are raised in the analysis of materialism contemporary in the study of mind; subsequently (**section 2.7**), we describe its attempt to reject the insolubility of the acclaimed and controversial problem mind-body and present the proposed revisions by him for that insolubility disappear. As regards the critical assessment, we tried to identify some difficulties in the vision of Searle on what was exposed in chapters 1 and 2. We thoroughly consider its solution mind-body, its biological naturalism, and examine how it deals the notion of Intentionality of mind with the reductive strategy called *causal reduction*. On the basis of some remarks that the renowned thinker of science Gilles-Gaston Granger (1994) made about the methods - the rules and procedures - governing the natural sciences, affirming that the whole scientific knowledge, which depends on the experience, to outline experience, we attempt to show that the strategy of causal reduction has the same negative implications, Granger pointed out by, for the study of the nature and structure of our mental life, in general, and a structural nature of the intentionality, in particular. We hope to have fulfilled this last objective in chapter 3 of this dissertation.

**Key-words:** Intentionality. Biological Naturalism. Philosophy of Mind. Mind-body Problem. Mentalism. Fisicalism. Contemporary materialism. Reductionism. Causal reduction.

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Diagrama 1 de Nick Fotion (John Searle, 2000, p. 135).

## **LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS**

T. C. D. P.: The Cambridge Dictionary of Philosophy.

T. C. M.: The Companion to the Mind.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	14
 <b>CAPÍTULO 2: JOHN SEARLE CRÍTICO DOS FILÓSOFOS DA MENTE</b>	
<b>2.1 Apresentação</b> .....	24
<b>2.2 Dificuldades presentes na visão materialista da filosofia da mente</b> .....	24
2.2.1 O início da história.....	26
2.2.2 Objeções ao behaviorismo.....	27
<b>2.3 Pressupostos e estilos de apresentação: delineamento das críticas</b> .....	32
<b>2.4 Seis teorias implausíveis da mente</b> .....	34
<b>2.5 Fundamentos do materialismo</b> .....	35
<b>2.6 Minando e revisando as bases do materialismo contemporâneo</b> .....	39
<b>2.7 Rejeição da insolubilidade do problema mente-corpo</b> .....	44
2.7.1 A naturalização do mental.....	44
2.7.2 Crítica e revisão do vocabulário e das 4 assunções materialistas.....	46
2.7.3 Crítica às formas de naturalização na filosofia da mente contemporânea.....	57
 <b>CAPÍTULO 3: A INTENCIONALIDADE DA MENTE</b>	
<b>3.1 Apresentação</b> .....	64
<b>3.2 Natureza e estrutura da Intencionalidade</b> .....	66
3.2.1 A intencionalidade como uma propriedade mental.....	66
3.2.2 Propriedades lógicas e status ontológico dos estados intencionais.....	71
<b>3.3 Formas psicológicas ou mentais da Intencionalidade</b> .....	72
3.3.1 A percepção como fenômeno intencional.....	72
3.3.1.1 Direção de ajuste da percepção.....	75
3.3.1.2 Distinção entre a percepção e outros estados intencionais: crenças e desejos.....	75
3.3.1.3 O Realismo Externo e a percepção.....	78
3.3.2 A intencionalidade das ações: intenção e ação.....	80
3.3.2.1 Distinção entre intenção prévia e intenção em ação.....	81
3.3.2.2 Autoreferencialidade das intenções e ações.....	83
3.3.2.3 Os componentes da Intencionalidade das ações.....	84
3.3.2.4 Relação entre intenção prévia, intenção em ação, movimento corporal e ação.....	86
3.3.2.5 Ação não-intencional, intenções complexas, atos mentais, ações básicas e efeito sanfona.....	88
<b>3.4 Como a intencionalidade funciona?</b> .....	90
3.4.1 Causação intencional.....	90
3.4.1.1 Relação lógica ou interna da causação intencional.....	91

3.4.1.2 Corroboração: <i>experiência primitiva</i> da causação e a existência de <i>regularidades causais</i> .....	94
3.4.2 O Background dos estados intencionais: Intencionalidade, Rede e Background.....	96
3.4.2.1 A noção de Rede (Network).....	96
3.4.2.2 A <i>Hipótese do Background</i> .....	97
3.4.2.3 A noção de Background.....	100
3.4.2.4 A “geografia” do Background.....	100
3.4.2.5 Hipóteses basilares sobre o funcionamento do Background.....	104
3.4.2.6 Modificações da concepção de Background.....	105
<b>3.5 A intencionalidade como um fenômeno natural biológico</b> .....	109
3.5.1 O naturalismo biológico.....	109
3.5.2 O método e os objetivos desse naturalismo.....	120
3.5.3 As teses do naturalismo searleano.....	124
3.5.4 Tratando a intencionalidade como fenômeno natural biológico.....	125

## **CAPÍTULO 4: AVALIAÇÃO/CRÍTICA DA VISÃO DE SEARLE**

### **Crítica do naturalismo e do reducionismo de Searle**

<b>4.1 Apresentação e delimitação do problema</b> .....	134
<b>4.2 Esboço do quadro, <i>desmitologização</i> e explicação das relações de natureza lógica entre mente e cérebro</b> .....	137
<b>4.3 Dificuldades presentes na solução searleana</b> .....	147
<b>4.4 A construção de modelos científicos e como todos eles tendem à abstração/redução</b> .....	152
4.4.1 As características do conhecimento científico.....	152
4.4.2 Modalidade ou forma característica da redução dos fenômenos aos objetos da ciência.....	154
<b>4.5 Neurociência e vida mental: crítica do naturalismo biológico de Searle</b> .....	161
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	164
<b>6 REFERÊNCIAS</b> .....	172

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é um estudo que visa compreender criticamente uma parte do programa de pesquisa mentalista e naturalista elaborado pelo filósofo americano, professor da Universidade de Berkeley, Califórnia, John R. Searle. Deste modo, nosso estudo se insere na *literatura secundária* no campo de estudos dos fenômenos mentais, visto não ser uma tentativa sistemática de solucionar problemas acerca da natureza, estrutura e funcionamento dos fenômenos mentais, mas analisar e avaliar uma visão particular. Para introduzir o leitor aos objetivos gerais e particulares desta dissertação, de modo que ele possa saber o que encontrará em cada um dos três capítulos que compõem este trabalho, apresentaremos alguns aspectos da filosofia da mente de Searle, destacando quais são as ambições desse filósofo no campo de estudo dos fenômenos mentais.

O interesse de Searle pelas questões filosóficas referentes aos fenômenos mentais data da década de 70, época em que ainda publicava trabalhos sobre filosofia da linguagem. No entanto, seus escritos com temáticas centradas na filosofia da mente somente aparecem no fim da década de 70 e início de 80, em que começa a defender uma teoria da Intencionalidade e da consciência, e a criticar os vários equívocos em filosofia da mente sobre essas noções. Deste modo, sua filosofia da mente possui, de um lado, *aspectos críticos* ou *negativos* e, de outro lado, *aspectos afirmativos* ou *positivos*.

Em **Intentionality**<sup>1</sup> (1983) (**Intencionalidade: um ensaio em filosofia da mente** [1995]) que é onde percebemos uma mudança em suas pretensões filosóficas, porque é nessa obra que aparece de maneira detalhada uma teoria geral sobre os fenômenos mentais intencionais. **Intentionality** foi escrito com o objetivo de fundamentar e completar sua *obra no campo dos atos de fala*, com o objetivo de tornar claro o uso extenso que tinha feito de certas noções mentais, tais como crenças, desejos, intenções, etc. **Intentionality** foi o terceiro livro depois de **Speech Acts** (1969) (**Atos de Fala**) e **Expression and Meaning** (1979) (**Expressão e Significado**), a respeito de uma “[...] série de estudos correlatos sobre a mente e a linguagem [...]”. (SEARLE, 1995, p. VII).

Nesse sentido, A filosofia da mente searleana que constitui um programa mentalista propõe o *estudo do mental enquanto mental*, portanto, ele se utiliza de uma terminologia ou

<sup>1</sup> Os principais livros de Searle sempre são antecipados por ensaios e artigos em que esboça, por etapas, pequenas partes de um projeto maior. **Intentionality** (1983) (**Intencionalidade** [1995]) foi antecipada por vários pequenos trabalhos independentes que exibem etapas de estudos - sobre o modo como estudar a intencionalidade da mente - que apenas se completaria anos depois. Conforme Fotion (FOTION, 2000, p. 99), Searle ele próprio admite ter apresentado suas investigações acerca da Intencionalidade em artigos que exibem pequenas partes de sua visão que, quando reunidos em uma única obra, integram a visão completa.

vocabulário mentalista que faz referência a estados/processos/eventos mentais ou psicológicos comumente presentes nos seres humanos – e outros seres vivos. Em grande medida Searle se interessa pelas noções de consciência e de Intencionalidade, noções basilares de seu programa de pesquisa. No que refere a esse programa, nós estudamos os escritos em que Searle defende uma concepção, ou teoria geral, da Intencionalidade da mente. A Intencionalidade é considerada por ele uma das “principais características estruturais e globais da consciência” (SEARLE, 1997, p. 184), pois ela expressa o modo como a mente funciona<sup>2</sup>. A descrição da natureza e do funcionamento da mente, com as noções de consciência e Intencionalidade, são aspectos positivos ou afirmativos de sua construção.

Nesse seu projeto filosófico ele procura tratar, *voltar* a colocar, *redescobrir* a mente como um assunto digno de pesquisa científica. Searle sustenta que devemos estudar o problema mente-cérebro também do ponto de vista empírico: os fenômenos mentais são tanto *causados* pelas quanto *realizados* nas estruturas do sistema nervoso, e são eles próprios *características sistêmicas* do cérebro. Não é necessária, nem adequada, uma *redução ontológica*, como geralmente é feito nas pesquisas das ciências naturais sobre certos tipos de fenômenos. Mas é suficiente, e adequado, efetuar uma *redução causal* para naturalizar (e assim tratar cientificamente) a mente como fenômeno biológico/natural. Searle denominou esse modo de estudar (empírico ou cientificamente) os fenômenos mentais de *naturalismo biológico*.

É no movimento de Searle de criticar e negar certos equívocos presentes, principalmente, nas filosofias da mente surgidas atualmente, que percebemos os aspectos críticos ou negativos de sua visão<sup>3</sup> (1997, 1995, 2004, 2002a). Uma das tarefas que ele quer realizar é rejeitar uma *persistente tendência* denominada por ele de *materialista*<sup>4</sup> que é reducionista (e/ou eliminativista) e *antimentalista*, no sentido de que o materialismo *negaria* e *desvalorizaria* os aspectos mentais dos fenômenos mentais. Searle critica a corrente

---

<sup>2</sup> Ver capítulo 4, **Como a mente funciona: Intencionalidade**, de **Mente, linguagem e sociedade** (2000).

<sup>3</sup> Em **A Redescoberta da Mente** (1997), Searle tenta corrigir os mais centrais e perniciosos *preconceitos* dos filósofos com relação à ideia de que a consciência não é a noção mental central para o estudo dos fenômenos mentais. Um dos objetivos mais profundos do livro não é outro senão o de tentar mostrar como deveríamos *redescobrir a mente*: redescobrir a profunda e enorme importância que a consciência deveria ter para a vida dos seres vivos, porque para *redescobrir a mente* seria necessário *redescobrir a consciência*. Como ele mesmo já adianta na introdução do referido livro “[...] Que possamos, redescobrimo a consciência – aquilo que é realmente importante, não o *Ersatz* cartesiano nem o *Doppelgänger* behaviorista -, redescobrir também a mente [...]”. (SEARLE, 1997, p. 6). Em **Mente, linguagem e sociedade** a consciência possui um enorme valor para as atividades humanas em geral, e possui um papel importantíssimo na história da evolução humana (e animal), e assim ele afirma que “[...] as maneiras usadas pelos seres humanos e animais superiores para enfrentar o mundo são atividades conscientes [...]”. (SEARLE, 2000a, p. 65).

<sup>4</sup> Alguns nomes citados por Searle como os *representantes do materialismo*, são Feyerabend e Richard Rorty (materialismo eliminativista), Putnam (funcionalismo), Daniel Dennett (SEARLE, 1997, p. 14-16), etc.

materialista na atual filosofia da mente - embora também seja contra quaisquer formas de dualismos – pois constata conseqüências negativas nela que emperram os estudos contemporâneos sobre os fenômenos mentais. Depois de ter mostrado as falsidades das visões apontadas por ele como confusas e equivocadas, e o porquê de suas confusões e equívocos, ele propõe correções para revisar os estudos atuais<sup>5</sup>.

Introduzidos esses dados iniciais gerais sobre a filosofia da mente searleana, apresentaremos agora acerca os objetivos gerais e específicos do presente trabalho e de sua estrutura.

Nossos objetivos são os três seguintes: apresentar a concepção searleana de Intencionalidade da mente, fazer um comentário detalhado dela e desenvolver uma avaliação crítica. Para cumprir esses objetivos gerais, achamos necessário 1) expor as críticas mais importantes feitas por Searle aos estudos atuais em filosofia da mente; 2) apresentar com pormenor a sua concepção de Intencionalidade da mente mostrando a estrutura e a natureza da Intencionalidade, algumas formas psicológicas da Intencionalidade; a forma como a Intencionalidade funciona e, por último, a forma como Searle trata a Intencionalidade como um fenômeno psicológico/biológico/natural; e para finalizar, 3) efetuar uma avaliação crítica da visão de Searle analisando a forma como ele tenta articular sua concepção de Intencionalidade da mente com a concepção defendida por seu naturalismo biológico, para verificar se realmente Searle faz um estudo científico dos fenômenos mentais sem prejudicar seu mentalismo.

Tendo em vista esses três objetivos, o desenvolvimento de nosso trabalho leva em conta as seguintes questões: O que é Intencionalidade? Qual a natureza da Intencionalidade? Qual a estrutura geral dos estados intencionais? Quais fenômenos mentais são intencionais? Como a Intencionalidade funciona? De que forma a teoria searleana considera a Intencionalidade um fenômeno mental biológico/natural? Qual o lugar da Intencionalidade na visão científica atual, e no mundo natural? (capítulo 3) Com quais teorias filosóficas e científicas Searle está debatendo suas ideias a respeito da Intencionalidade da mente humana? Quais são suas

---

<sup>5</sup> Em partes de **Intencionalidade** (1995), Searle adianta o que iria fazer, quase uma década depois, na **Redescoberta** (1997). Deste modo, podemos entender que sua motivação teórica em querer *criticar* e *reformular* os estudos sobre os fenômenos mentais, na atual filosofia e ciência da mente, foi desenvolvendo-se, sendo construída, ao longo dos anos, a partir das insatisfações que sentia com o que era produzido pelos teóricos desse campo, quando começou a estudar, investigar os problemas referentes à natureza e às operações da mente. No que diz respeito a propor correções, isso aparece de modo explícito em **A Redescoberta da mente** (SEARLE, 1997, p. 1): “[...] E quero fazer algumas propostas para reformar nosso estudo dos fenômenos mentais de uma maneira que justifique a esperança na redescoberta da mente [...]”. A **Redescoberta** é o livro em que Searle reconhece ter mais “[...] a dizer sobre as opiniões de outros autores do que em quaisquer de meus outros trabalhos [...]”. (SEARLE, 1997, p. 1).



motivações teóricas em querer reformar os estudos contemporâneos na filosofia e na ciência da mente? Como ele expressa e quais são suas insatisfações, críticas e a quem ele critica na filosofia da mente contemporânea?(capítulo 2) Em virtude de que um estado neurofisiológico funciona como uma crença, uma intenção? Como Searle concilia e integra, se é que consegue, seu programa mentalista com seu programa naturalista? Como é possível desenvolver um estudo científico do mental *enquanto mental*, em termos e noções mentais, e não enquanto físico *qua físico*? Como é possível desenvolver um estudo científico da natureza, tipos e funcionamento dos fenômenos mentais sem perder de vista a profunda, variada e multifacetada forma em que se manifesta a *estrutura de nossa vida mental*?(capítulo 3).

No que diz respeito à sua estrutura, a presente dissertação está dividida em três capítulos: Capítulo 1 **John Searle crítico dos filósofos da mente**; Capítulo 2 **A Intencionalidade da Mente**; Capítulo 3 **Avaliação e crítica da visão de Searle**. Passemos agora a descrever com algum pormenor cada um dos capítulos que compõem esta dissertação.

No **Capítulo 1**, foi nossa preocupação colocar as discussões ou diálogos travados por Searle com seus *contemporaneos*. Recorremos aos seus escritos em que ele mostra, especificamente, seu descontentamento com as visões dominantes na filosofia da mente: isto é, sobre os resultados das filosofias materialistas da mente. Por isso, veremos que suas críticas, objeções e *diagnósticos*<sup>6</sup> quanto às coisas estarem sendo tão improdutivas, enganosas e confusas na filosofia da mente, são direcionadas à teorias materialistas contemporaneas.

Na primeira seção desse capítulo, apresentamos uma crítica de caráter geral sobre a filosofia da mente; para ser mais específico, às teorias materialistas, em que Searle procura solapar os fundamentos do materialismo contemporaneo no estudo da mente. Em **A Redescoberta da mente** (1997) é que o filósofo procura executar essa tarefa. Essas críticas buscam identificar as dificuldades dos filósofos materialistas em produzirem um estudo adequado sobre o mental. A ambição crítica de Searle consiste em superar, através de correções, o materialismo, que seria a visão dominante no estudo contemporaneo da mente;

---

<sup>6</sup> Os diagnósticos a que nos referimos teriam a tarefa de buscar *sintomas gerais* que estariam presentes nas obras de diversos filósofos. Não são doenças orgânicas ou fisiológicas, como lembra o uso da palavra em medicina (em que o profissional procura a natureza e a causa de uma doença), mas de ordem intelectual. Estes sintomas seriam provas das dificuldades que estariam presentes nas várias visões dos representantes do materialismo. Nos vários anos em que se dedicou a estudar os resultados da filosofia e ciência da mente, Searle confessa ter tido frustrações, insatisfações, ao ler os livros dos principais teóricos do assunto, e percebeu que “[...] com muitas poucas exceções, todos os grupos envolvidos na discussão dos temas correntes na filosofia da mente são escravos de um determinado conjunto de categorias verbais [...]”. (SEARLE:1997, p. 48-49). Através desses anos de frustrações e insatisfações, ele percebeu também que, para criticar e reformar os estudos, ou pelo menos propor algo mais correto, adequado, ele teria que se dedicar a um projeto mais ambicioso, que seria o de identificar e ir atrás das assunções materialistas que tornam seus estudos inadequados: “[...] O que temos de fazer, em primeiro lugar, é ir atrás dos sintomas e encontrar as assunções inconscientes que resultaram no comportamento [...]”. (SEARLE:1997, p. 48).

seu objetivo apenas poderia ser cumprido se atacasse os fundamentos em que se assentam todas as teorias materialistas da mente.

Depois desta primeira seção, este estudo passa a explicitar as críticas de Searle ao problema mente-corpo, ou ao problema de explicar qual a relação existente entre a mente e o cérebro. Isso porque, segundo Searle, a interpretação desse problema como *misterioso* e *insolúvel*, feita pela maioria dos representantes do materialismo é, essencialmente, equivocada e falsa. Em **Mind: a brief introduction** (2004) Searle crítica não somente as soluções ao problema mente-corpo, porém também ao entendimento dele como insolúvel. Para Searle, o problema mente-corpo não se refere somente à dificuldade de se entender como os fenômenos mentais se relacionam com o cérebro, mas também à compreensão de *como podem ser considerados físicos* os estados e processos mentais. Nessa obra, Searle identifica, critica e revisa as assunções que estão por trás da interpretação distorcida que inúmeros pensadores profissionais atribuem ao problema mente-corpo como possuindo o predicativo, perjurativo no entender de Searle, de  *muito difícil, insolúvel, misterioso, intratável*, etc.. Além de expor as críticas de Searle à insolubilidade do problema mente-corpo, apresentaremos objeções dele dirigidas a algumas visões materialistas que propuseram formas de naturalização do mental. Lembrando que, como mencionado acima, seus ataques não se resumem, apenas, a identificar os erros e confusões, pois a entendemos que ambição maior de Searle aqui é encontrar razões que expliquem o por que as coisas estão sendo tão improdutivas, enganosas e confusas na filosofia da mente.

O **capítulo 1** exibirá tanto seu descontentamento com esse estados de coisas como os aspectos mais problemáticos de sua visão da Intencionalidade da mente e seu lugar na natureza. Suas críticas mais relevantes servirão para contrastar sua teoria com outras, e isto possibilitará um entendimento maior de sua visão da Intencionalidade enquanto um fenômeno mental/biológico/natural. Vamos deixar claro aqui que as discussões não pretendem ter um ponto final ainda - até porque o debate morreria. O debate é o motor e o estilo da filosofia: em filosofia sempre haverá controvérsia, onde quer que se vá, por mais que os filósofos se dediquem a solucionar os problemas.

No **Capítulo 2** nossa tarefa foi apresentar a concepção de Intencionalidade da mente de Searle; nele procuramos descrever a natureza e a estrutura da Intencionalidade (seção 1); as formas mentais centrais ou psicológicas da Intencionalidade da mente (seção 2); a forma como a Intencionalidade funciona (seção 3) por meio da explicação causal Intencional, da hipótese da Rede ou *Network* (de estados intencionais) e do Background dos estados mentais intencionais; e por fim, o naturalismo biológico de Searle, ou a forma como ele pretende

naturalizar os fenômenos mentais. Na *subseção* referente à noção de causação intencional, explicitaremos os argumentos de nosso autor dizendo que a causação intencional é uma modalidade de causação mental, que é por meio dela que é possível entender o papel causal e o contato causal da mente com o mundo e como é possível nos adaptarmos a ele, no que se refere à Intencionalidade, em particular, e aos fenômenos mentais, em geral. Na *subseção* seguinte, sobre a Rede (ou *Network*) de estados mentais intencionais e acerca da *hipótese do Background* mental da Intencionalidade, apresentaremos os argumentos e as definições de Searle que explicam como a Intencionalidade funciona de forma estrutural ou que funciona, por princípio e definição, sempre como um rede holística de totalidades não redutíveis e que não é possível individuar nossa vida mental em pequenos pedaços de estados/eventos/processos mentais; e mais profundamente, explicitaremos os argumentos de Searle referente ao fato de a rede de estados intencionais sempre requerer um Background de capacidades mentais não representacionais/intencionais, que ele denominou de a *hipótese do Background*. Este capítulo 2 é a parte mais complexa e longa deste trabalho, pois nos ocupamos em detalhar o máximo possível sua visão da natureza ao mesmo tempo psicológica e biológica da Intencionalidade, bem como de seu lugar na natureza.

Na **seção 1** descrevemos, em um primeiro momento, a *natureza* e a *estrutura* psicológica da Intencionalidade: toda a *constelação de conceitos* necessários que explicam e definem a natureza estrutural da Intencionalidade. Searle aborda e descreve a Intencionalidade numa *perspectiva de primeira pessoa*, utilizando noções psicológicas intencionais, e assim ele próprio reconhece ser um *internalista*<sup>7</sup>: como veremos nessa seção, o autor estudado por nós se interessou em investigar as *características* ou *propriedades logico-conceituais* da Intencionalidade, em geral, e de estados intencionais, em particular. A descrição de algumas dessas formas mentais específicas nos levará à **seção 2**, onde faremos uma exposição de algumas específicas *formas mentais* ou *psicológicas* de Intencionalidade (**seção 2**). Embora ele mesmo não pense que tenha analisado todas as formas particulares possíveis de fenômenos mentais intencionais, ele acredita que tenha fornecido material para uma *teoria geral* da

---

<sup>7</sup> Searle confessa isso ao dizer que quando um estado mental *é intencional*, exibem tais fenômenos certas características lógicas de *serem dirigidos a*, de *possuírem*, *seus objetos intencionais*, e tais estados fazem isso *internamente*: internamente, todos os estados intencionais, para serem *dirigidos a*, e assim *possuírem*, seus *objetos intencionais*, possuem *conteúdo intencional* e um modo psicológico, o *objeto visado é parte do conteúdo intencional* ou *representativo* que determina as condições pelas quais os próprios estados, internamente, determinam para serem *satisfeitos*, e o modo ou a forma psicológico(a) determina a forma como tal estado se dirige, a sua direção de ajuste. Fotion compreende de forma semelhante a análise searleana dos estados intencionais, e explica que “[...] intentional states are Just those states that posses Intentional content (pointing to some object or objects) in a certain psychological modes, which mode determines their direction of fit, and whose content determines the states conditions of satisfactions [...]” (FOTION, 2000, p. 103).

Intencionalidade da mente. Após ter feito a descrição das formas psicológicas, o trabalho passa a oferecer uma compreensão do funcionamento da Intencionalidade com as noções de causação intencional, Rede (Network) e Background (**seção 2**). No decorrer da exposição, o leitor notará que Searle define a Intencionalidade segundo uma família de noções. Para que este termo já fique claro aqui, podemos dizer que Searle o utiliza da seguinte maneira: a explicação da Intencionalidade requer o emprego de uma família de noções, família porque cada elemento, apesar de ser explicado e definido isoladamente, deve ser sempre entendido no contexto de sua *família*, como membro de uma coisa mais geral do que ele mesmo, porque possui características que só poderiam ser encontradas nessa *família de noções*. Comprendemos com isso que Searle acredita que cada elemento da Intencionalidade é importante para se entender como se produz o comportamento humano em geral.

A **seção 4** deste Capítulo oferece uma explicação da naturalização da Intencionalidade com a ideia de naturalismo biológico: Como Searle entende ser a Intencionalidade um fenômeno biológico (físico) que é parte deste, se integra ao, mundo físico? O naturalismo biológico é considerado por Searle, ao mesmo tempo, uma solução ao problema mente-corpo e uma teoria dos estados mentais em geral. Assim sendo, ele acredita ser um modelo que possa ser aplicado em qualquer caso de ocorrência de fenômenos mentais, já que é uma generalização empírica/neurobiológica. Neste caso, o utilizaremos para a Intencionalidade. Acreditamos que esta seção porque acreditamos não ser suficiente entender a concepção de Intencionalidade de Searle sem a compreensão de como esse fenômeno surge no mundo natural, e qual o lugar dele em nossa concepção do universo físico. Searle considera a Intencionalidade, como todos os fenômenos mentais, uma *parte real do mundo real*. Para ele, os fenômenos mentais têm uma natureza específica e uma origem diversa de vários outros fenômenos no mundo em que vivemos, bem como uma *função causal* na vida dos seres humanos e de alguns animais superiores.

O **capítulo 3** constitui uma tentativa de avaliação crítica das contribuições de Searle, no que se refere a alguns aspectos de sua visão acerca da Intencionalidade da mente e ao seu programa naturalista: como Searle sugere que possamos estudar a Intencionalidade do ponto de vista científico? Quais os métodos – as regras e os procedimentos – que podemos estabelecer que nos conduza e permita construir uma *teoria empírica de como a Intencionalidade surge no cérebro*? Nossa avaliação focaliza o naturalismo biológico de Searle e o tipo de estratégia reducionista adotado por esse naturalismo. Tentamos mostrar que continuar a estudar o mental cientificamente, valendo-se do reducionismo, talvez não seja tão apropriado e possível o quanto pensa Searle. Baseamos-nos na concepção do epistemólogo

francês Gilles-Gaston Granger que descreve as características e os métodos do conhecimento a que atribuímos a qualidade de científico, tentando mostrar quais seriam as impossibilidades de se estudar o mental com base nos métodos reducionistas. As *modalidades de redução*<sup>8</sup> dos fenômenos aos objetos da ciência é denominada por Granger como *neutralização* ou *simplificação ao mínimo*, quer dizer, se refere à *redução* do qualitativo sensível da experiência de uma pessoa a esquemas lógico-conceituais abstratos da ciência. Na última seção deste trabalho (**seção 5**), tentaremos mostrar uma segunda deficiência no naturalismo de Searle, que seria a seguinte: a atitude de Searle de insistir numa explicação causal do tipo *cérebros causam mentes* e, simultaneamente, mentes são *realizadas em cérebros*, se mostra ainda inoportuna e não apropriada em neurociência.

As duas críticas que elaboramos não pretendem ser conclusivas, pois muitos detalhes devem ser levados em conta quando enfrentamos o problema mente-corpo diretamente, e essas dificuldades só aparecem no confronto com os problemas que nos preocupam autenticamente. Nossa crítica deve ser mais vista como um ensaio, fruto de uma análise esforçada em compreender a resposta de Searle ao problema mente-corpo, problema cujo núcleo neural diz respeito ao como enquadramos a estrutura vasta e profunda de nossa vida mental enquanto um aspecto físico do mundo universo físico como um todo. Nossa análise leva em conta minúcias de sua solução, os quais apontam o que nosso autor reconhece que tenha, de fato, solucionado: os aspectos filosóficos (lógico-conceituais) do problema. A partir disso, passamos a constatar se seu naturalismo biológico oferece uma resposta e um projeto que propõe estudar, cientificamente, e sem prejudicar, as características da mente, em geral, e a Intencionalidade, em particular.

Nossa análise se distingue muito da análise dos estados mentais intencionais oferecidas por Searle em **Intencionalidade** (1995) (*Intentionality* [1983]). A diferença crucial entre nossa análise e a oferecida por Searle é que ele recorre a uma estratégia analítica cuja tarefa se centra em buscar indícios nas frases da língua (neste caso o inglês americano) ordinária que nos ajude a perceber as diferenças entre os estados mentais que exibem características intencionais daqueles que não possuem as propriedades lógicas intencionais: tal estratégia é viável porque **1**) ambos, fenômenos mentais intencionais e fenômenos da linguísticos, exibem intencionalidade, embora o primeiro seja intrínseco aos, e o segundo derivado dos, estados

---

<sup>8</sup> Podemos entender modalidades de redução como as formas ou os métodos empregados pelas ciências nos estudos dos fenômenos; se tais modalidades tem por características reduzir alguma coisa à outra coisa é porque é uma forma que necessariamente se impôs como característica no trabalho científico.

mentais<sup>9</sup>; e porque 2) a própria maneira como nós naturalmente enunciamos e nos expressamos na linguagem cotidiana nos permite entender as diferenças entre estados mentais intencionais e os que não o são<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Nick Fotion tem uma percepção semelhante à nossa, sobre a análise filosófica linguística oferecida por Searle em **Intencionalidade** (1995) (*Intentionality* [1983]), pois, como nós, ele compreende que tal análise não consiste em oferecer uma análise filosófica mostrando como as palavras adquirem seus significados: “[...] Searle uses language analysis much like this to help him nail down the distinction having to do with those states that takes objects (i.e. are Intentional) and those that do not [...]” (FOTION, 2000, p. 100).

<sup>10</sup> Searle pretende mostrar em **Intencionalidade** (1995) (*Intentionality* [1983]) como o significado linguístico é determinado, mas faz isso focando sua análise na mente, pois um entendimento da estrutura e natureza do mental esclareceria e fundamentaria seus estudos da linguagem: entender como a mente impõe significado em símbolos, marcas, sons é entender seus fundamentos (SEARLE, 1995, p. 2).

# Capítulo 2

## JOHN SEARLE CRÍTICO DOS FILÓSOFOS DA MENTE

[...] Estou convencido de que parte da dificuldade reside em continuarmos a falar acerca de um problema do século XX com um vocabulário fora de moda e próprio do século XVII [...].

[...] A maior parte das soluções tentadas para o problema da mente-corpo acabam por negar a existência ou, de algum modo, por minimizar o estatuto de um ou outro destes tipos de coisas. Dados os êxitos das Ciências Físicas, não causa surpresa que, no nosso estágio de desenvolvimento intelectual, a tentação seja minimizar o estatuto das entidades mentais. Assim, a maior parte das concepções materialistas da mente de moda mais recente – como o behaviorismo, o funcionalismo, e o fisicalismo – acabam por negar, implícita ou explicitamente, que há coisas como as mentes, tais como ordinariamente as pensamos. Isto é, negam que tenhamos real e intrinsecamente estados mentais subjetivos e conscientes, e que eles sejam tão reais e tão irredutíveis como qualquer outra coisa no Universo [...].

(SEARLE, **Mente, cérebro e ciência**, 1984, p. 24)

[...] Como explicar, então, o fato de os filósofos terem dito essas coisas aparentemente estranhas acerca do mental? Uma resposta adequada a essa pergunta traçaria a história da filosofia da mente a partir de Descartes. A resposta sucinta é que cada uma dessas posições não foi concebida tanto para adequar-se aos fatos quanto para evitar o dualismo e oferecer uma solução para o aparentemente insolúvel problema mente-corpo. Meu sucinto diagnóstico da persistente tendência antimentalista na recente filosofia analítica é que esta se baseia largamente no pressuposto tácito de que, a menos que haja algum modo de eliminar os fenômenos mentais, concebidos ingenuamente, ficaremos com uma classe de entidades extrínsecas ao domínio da autêntica ciência, e com o insolúvel problema de relacionar tais entidades ao mundo real dos objetos físicos. Ficaremos, em resumo, com toda a incoerência do dualismo cartesiano [...].

[...] Em primeiro lugar, ninguém jamais chegou a essas posições após um exame atento dos fenômenos em questão. Ninguém jamais considerou sua própria e terrível dor ou sua mais profunda preocupação e concluiu que não passavam de estados de uma máquina de Turing, ou que poderiam ser inteiramente definidos em termos de suas causas e efeitos, ou que atribuir tais estados a si mesmo era apenas uma questão de assumir uma certa atitude para consigo mesmo. Em segundo lugar, ninguém pensaria em tratar desse modo outros fenômenos biológicos. Se alguém estivesse fazendo um estudo das mãos, dos rins, ou do coração, simplesmente presumiria a existências das entidades em questão, para então prosseguir o estudo de sua estrutura e função [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. 364 - 365).

## 2.1 Apresentação

Este capítulo apresenta as críticas de John Searle às teorias materialistas na filosofia da mente contemporânea. Consistem elas em *apontar* o que está *errado*, *confuso*, *ambíguo*, etc. nas versões contemporâneas do materialismo no estudo da mente. Contudo, veremos que Searle não considera suficiente apenas *apontar o que haveria de errado* com aquela filosofia, mas procurar mostrar por que aquelas teorias são implausíveis, e *o que é que faria* com que elas sejam aceitas hoje como verdadeiras.

Assim, advertimos que nosso intuito aqui é apenas o de apresentar a crítica searleana ao materialismo, o qual ele considera como a *tendência dominante* na filosofia da mente contemporânea. O materialismo surgiu para se opor ao dualismo, que hoje é considerado, por muitos pensadores e não apenas por Searle, como “[...] fora de cogitação, porque se admite que é incompatível com um enfoque científico global [...]”. (SEARLE, 1997, p. 10).

A segunda advertência se refere às críticas de Searle. O autor não se preocupa, em muitas partes de seus escritos, em realizar *diretamente* uma crítica/refutação das teorias. Searle não tem o objetivo nem a preocupação, em princípio, de fazer uma listagem e classificação de todas as teorias materialistas existentes na filosofia da mente, pois isso teria que ser feito acompanhando suas *produções*. Para acompanhar estas produções, reconhece que seria necessário uma paciência magnífica e invejável, bem como um tempo para despendar em tal projeto de refutar toda a implausibilidade presente no materialismo. Como ele mesmo reconhece: “[...] Para mim, não é o bastante afirmar que tudo parece implausível; ao contrário, penso que um filósofo com paciência bastante e tempo deveria sentar e fazer uma refutação ponto a ponto, linha por linha, de toda a tradição [...]”. (SEARLE, 1997, p. 17).

Por isso, adiantamos que apresentaremos poucas críticas diretas de Searle ao materialismo. Além disso, o que faremos também é expor o modo como Searle procura *minar* ou abalar os fundamentos do que ele denomina de *materialismo contemporâneo* em filosofia da mente.

## 2.2 Dificuldades presentes na visão materialista da filosofia da mente

Para Searle, a filosofia da mente contemporânea apresenta um caso curioso: uma *luta* entre dois lados. Portanto, uma *disputa*.



De um lado, temos o dualismo com sua ideia da irreducibilidade do mental, de que fenômenos mentais, como a consciência e a Intencionalidade, existem e são irreducíveis a fenômenos físicos. O porquê da irreducibilidade se deveria ao fato de que o mental não pertence ao mundo físico. É distinto - como argumentou há muito tempo Descartes - do físico devido a suas características do privilégio da primeira pessoa (só eu tenho acesso a meus estados mentais) e da incorrigibilidade. Os fenômenos mentais são exclusivamente não físicos, não ocupam lugar no espaço, são a *res cogitas*, e não a *res extensa*.

De outro lado, situa-se o materialismo com a hipótese de que tudo o que existe no mundo são fenômenos físicos, em princípio publicamente observáveis e acessíveis a qualquer observador normal. O materialismo empenhá-ser-ia em negar e refutar qualquer ideia que possa comprometê-lo com uma posição dualista; por exemplo, a ideia da irreducibilidade do mental, a de que os fenômenos mentais existem e são características irreducíveis.

As críticas de Searle à filosofia da mente são dirigidas principalmente ao *materialismo*<sup>1</sup> contemporâneo. Ele critica a insistência dessa corrente em afirmar que o mental (a consciência e suas características como a Intencionalidade, entre outras) ou não existe, ou não é importante para o estudo e esclarecimento da mente e do comportamento humano em geral.

A tendência geral do materialismo contemporâneo seria a de *naturalizar os fenômenos mentais*, mas a naturalização para ele se confundiria com um reducionismo. Esta tendência, em geral, consistiria em reduzir o mental a fenômenos físicos: este reducionismo, para Searle, seria do tipo ontológico, ou reducionismo de entidades. Em vários trabalhos, como a **Redescoberta da Mente** (1997) e **Mind: a brief introduction** (2004), **Consciousness and Language** (2002a), Searle oferece um ataque *comum* ou *padrão* ao materialismo, chegando à conclusão de que o que grande parte dos seus adeptos teria em comum seria uma *depreciação*, uma *hostilidade*, em “[...] relação à existência e ao caráter mental de nossa vida mental psicológica [...]”. (SEARLE, 1997, p. 13).

Esta depreciação e hostilidade frente aos estados e processos mentais expressas pela concepção materialista prejudicaria profundamente, ao ver de Searle, a interpretação, ao criar inúmeros preconceitos contra a compreensão da vida mental. Searle afirma que a maior parte

---

<sup>1</sup> Na seção referente aos tipos de teorias materialistas que mais tem se destacado na filosofia da mente é que teremos uma ideia de quais teorias seriam essas a que Searle se refere em suas críticas. Sendo assim, por enquanto, não achamos necessário mencionar quais seriam.

da história da filosofia analítica<sup>2</sup>, com relação aos debates sobre os problemas da mente, oferecer-nos-ia um panorama *depreciativo e negativo* do mentalismo<sup>3</sup>.

### 2.2.1 O início da história

Historicamente, umas das correntes responsáveis por essa atitude antimentalista da filosofia materialista da mente seria o behaviorismo, pois o behaviorismo precedeu todas as teorias materialistas/naturalistas contemporâneas da filosofia mente. O behaviorismo seria uma das primeiras formas influentes de materialismo do século XX no estudo da mente<sup>4</sup>.

O behaviorismo é um programa de pesquisa tanto em Psicologia quanto em Filosofia<sup>5</sup>. Em psicologia foi conhecido como *Behaviorismo Metodológico*, e possui esse nome porque propõe uma estratégia de pesquisa que propunha mais uma metodologia para se trabalhar do que uma ontologia: pretendia-se uma ciência empírica rigorosa, e sua metodologia procurava não fazer nenhuma referência a qualquer elemento mental. Para Searle, uma versão radical do behaviorismo considerava que uma ciência da psicologia deveria estudar e “[...] descobrir as correlações entre *inputs* e *outputs* comportamentais [...]”. (SEARLE, 1997, p. 51).

Já em filosofia ficou ele conhecido como *Behaviorismo Lógico*. Insistindo na ideia de que não existem quaisquer itens mentais a que se pudesse fazer referência, a não ser quando existam na forma de comportamento, pois seria uma questão de análise lógico-conceitual que os termos mentais pudessem ser definidos em termos de comportamento, em que as afirmações sobre a vida mental seriam traduzidas em afirmações sobre o comportamento. Esta

<sup>2</sup> Em um artigo intitulado **Analytic philosophy and mental phenomena**, incluído no livro **Consciousness and Language** (2002a), é que essa tendência seria constatada e contestada por ele.

<sup>3</sup> Encontramos a seguinte definição de mentalismo no **The Cambridge Dictionary of Philosophy** (TCDP daqui para frente), segundo a qual a teoria que postula explicitamente eventos, processos mentais, onde mental pretende exibir Intencionalidade, não necessariamente sendo imaterial ou não-físico. Uma teoria mentalista é expressa em termos de crenças, desejos, etc. Já uma teoria não-mentalística se expressa inteiramente em termos extensionais e esses termos se refeririam apenas a comportamentos ou a estados e eventos neurofisiológicos. Além do mais, o mentalismo afirmaria a existência de quaisquer fenômenos mentais que se manifestariam ou não através do comportamento (TCDP, p.521). Acreditamos que a visão de Searle nesses debates referente à natureza e ao funcionamento do mental seria uma forma de *mentalismo*, além de um *naturalismo*.

<sup>4</sup> Esta é a primeira frase de uma seção de **Mind: a brief Introduction** (2004) dedicada à saga do materialismo contemporâneo: “[...] A mais influente forma de materialismo no século XX chamou-se ‘behaviorismo’ [...]”. (SEARLE, 2004, p. 35) (*tradução nossa*). (“The earliest influential form of materialism in the twentieth century was called ‘behaviorism’ [...]”) (SEARLE, 2004, p. 35). Bem como da **Redescoberta da Mente** (1997), em que procura montar o panorama histórico recente do materialismo: “[...] No começo era o behaviorismo [...]”. (SEARLE:1997, p.51). Ou mesmo de **O Mistério da Consciência** (1998a) em que tenta traçar a história dos esforços em se fazer reduções ontológicas do mental ao físico: “[...] O primeiro dos grandes esforços do século XX em oferecer uma redução materialista da mente foi o behaviorismo [...]”. (SEARLE, 1998a, p. 154).

<sup>5</sup> Segundo Searle, o “[...] behaviorismo apresentou-se em duas variedades: ‘behaviorismo metodológico’ e ‘behaviorismo lógico’ [...]”. (SEARLE, 1997, p. 51).

forma de behaviorismo, para Searle, “[...] vai um degrau além [...]”. (SEARLE, 1997, p. 52) em sua insistência em negar a mentalidade, chegando a afirmar explicitamente que “[...] não existem tais itens para se fazer referência, exceto na medida em que existam na forma de comportamento [...]”. (SEARLE, 1997, p. 52).

Embora muitos autores, inclusive Searle, considerem o behaviorismo, em suas duas formas, um programa de pesquisa quase morto, Searle pondera que muitos dos erros e confusões presentes nas teorias dos materialistas de hoje sobre a mente seriam derivados de uma visão comportamentalista como a do behaviorismo. Isto quer dizer que muitas teorias que afirmam ter superado o behaviorismo, sofreriam ainda, em sua opinião, dos mesmos defeitos<sup>6</sup>.

### 2.2.2 Objeções ao Behaviorismo

Searle faz algumas objeções ao behaviorismo que se dividem em duas categorias: “[...] objeções de senso comum [...]” e “[...] objeções mais ou menos técnicas [...]”. (SEARLE, 1997, p. 52).

As objeções de senso comum consistem em dizer que, sendo o behaviorismo uma visão de que fenômenos mentais são apenas padrões de comportamento, ele seria *obviamente falso*<sup>7</sup>. A falsidade se apresentaria com *obviedade* para qualquer pessoa que refletisse por si mesma, que se consultasse, sobre a natureza de quaisquer de seus estados mentais conscientes (dor, depressão, alegria, etc.) contrastando sua visão com a do behaviorismo. Nas explicações behavioristas, ter estados mentais é uma questão de estar predisposto a certos tipos de comportamento apropriados para, por exemplo, se ter dor, e seria obviamente falso porque, segundo Searle, “[...] parece deixar de lado os fenômenos mentais em questão. Não fica nada

---

<sup>6</sup> É exatamente isso que ele expressa em um trecho de **Analytic philosophy and mental phenomena** (SEARLE, 2002a, p. 204): “[...] A maior parte dos filósofos hoje consideram o behaviorismo morto; contudo, como eu defenderei, muitas dessas visões defendidas sofrem dos mesmos tipos de defeitos como o behaviorismo [...]”. (*tradução nossa*) “[...] Most philosophers today regard behaviorism as dead; yet, as I shall argue, many of them hold views that suffer from the same sort of defects as behaviorism [...]”. (SEARLE, 2002a, p.204).

<sup>7</sup> Todas as passagens em que ele se refere, desse modo, a certas visões considerando-as *obviamente falsas*, evidencia o modo como ele percebe a *falsidade óbvia* de outras visões, e o *método* seria através de *perguntas a si mesmo*, consultando suas próprias experiências, sobre o que seriam tais coisas, como vemos, por exemplo, nesta passagem, ao se referir ao behaviorismo. Cito: “[...] ao meu ver, no mínimo sua falsidade parece tão clara na medida em que eu pergunto-me o que é ter certos fenômenos mentais conscientes tais como uma dor e contraste isso com o que é estar predisposto a se comportar de modo apropriado a ter dor[...]”. (SEARLE:2002a,p.204) (*tradução nossa*). (“[...] to me at least, its falsity seems clear as long as I ask myself what it is like to have some conscious mental phenomenon such as a pain and contrast that with what is like to engage in certain sorts of behavior appropriate to pains [...]”). (SEARLE, 2002a, p. 204).

para a experiência subjetiva do pensar ou sentir na explicação behaviorista [...]” (SEARLE, 1997, p. 52-53).

Segundo Searle, estas objeções de senso comum são as mais *embaraçosas*, já que não são formuladas e construídas de maneira técnica como é feito em filosofia. Pensar como behaviorista no senso comum consistiria em pensar um *absurdo*, consistindo esse absurdo em ser esse pensamento frontalmente oposto ao que pensamos no dia-a-dia: o behaviorismo negaria explicitamente a existência de qualquer estado mental interno para além do comportamento observável. Nas palavras de Searle:

[...] Embora a maioria das discussões na literatura filosófica talvez envolva as objeções “técnicas”, na verdade são as objeções de senso comum as mais embaraçosas. O absurdo do behaviorismo repousa no fato de que ele nega a existência de quaisquer estados mentais internos além do comportamento exterior [...]. E isto, sabemos, é totalmente contrário ao nosso senso usual sobre o que é ser um ser humano [...]. (SEARLE, 1997, p. 54).

As *objeções mais ou menos técnicas* se centrariam em questionar as noções que os behavioristas não conseguiam tornar totalmente claras, e isso é o que acontece com a noção de *disposição* proposta pelo behaviorismo lógico, por exemplo. Searle expressa isso na seguinte passagem: “[...] Ninguém jamais conseguiu dar uma explicação satisfatória sobre que espécies de antecedentes deveria haver nas afirmações hipotéticas para produzir uma análise disposicional adequada de termos mentais em termos comportamentais [...]”. (SEARLE, 1997, p. 53).

Além do problema de se definir a noção de disposição, as análises behavioristas sofreriam de uma *circularidade*, pois quando procuram entender certos estados mentais em termos de comportamento, não conseguem deixar de fazer referência a outros estados mentais. Como diz Searle: “[...] para expormos uma análise da crença em termos de comportamento, parece que temos de fazer referência ao desejo; para apresentarmos uma análise do desejo, parece que temos de fazer referência à crença [...]”. (SEARLE, 1997, p. 53).

Outra insuficiência explanatória do behaviorismo reside em deixar de lado as relações causais entre os estados mentais e o comportamento. De modo semelhante ao exemplo das crenças e desejos citados acima, Searle argumenta que “[...] se tentamos *analisar* as crenças e os desejos em termos de comportamento, não somos mais capazes de afirmar que as crenças e os desejos *causam* o comportamento [...]”. (SEARLE, 1997, p. 54).

Searle continua a se opor ao behaviorismo quando este procura explicar as ações humanas, tentando não utilizar nessa explicação elementos ou conceitos mentais. O projeto

behaviorista, como vimos, visaria a uma descrição que não incluía qualquer tipo de estado mental, ao analisar noções mentais em termos de noções comportamentais. Nas explicações das ações humanas, visualmente, o behaviorismo se centraria apenas em movimentos corporais e contração de músculos, já que procuraria apenas pelos *comportamentos objetivamente observáveis*. Mas, segundo Searle, o behaviorismo falharia nesse ponto, pois que não consegue deixar de fazer referência a noções mentais na sua explicação das ações humanas. A objeção de Searle começa com um exemplo:

[...] Eu quero argumentar aqui de novo que o behaviorismo é falso [...]. Suponha que eu agora tenho o desejo de dirigir até meu escritório; suponha que eu quero dirigir até meu escritório, como se diz, mais do que eu quero fazer qualquer outra coisa a mais neste momento. Suponha, além disso, que eu tenho uns tipos de crenças sobre minhas habilidades de dirigir até meu escritório, sobre meu carro e seu funcionamento, sobre a rota adequada, e muito mais [...]. (SEARLE, 2002a, p. 205)<sup>8</sup> (*tradução nossa*).

A partir deste exemplo, Searle faz algumas perguntas de modo a deixar claro que o projeto behaviorista não cumpre seu objetivo adequadamente. Ele falharia na medida em que faria referência a noções intencionais para explicar o comportamento de determinadas ações humanas. Assim, o comportamento em questão seria, de fato, *mental*, e não uma questão apenas de movimentos corporais e contrações musculares. Searle argumenta contra o behaviorismo, dizendo que o comportamento nas ações humanas é muito mais que contrações musculares e movimentos corporais, sendo que os movimentos corporais contariam como ações apenas na medida em que são causadas por intenções, e as intenções em questão são tão mentais quanto as crenças e os desejos. As perguntas/objeções se resumiriam no seguinte:

[...] Agora, não é que tudo isso implica que, expandido para outros exemplos, eu me comprometerei com certos tipos de comportamento, a saber, o comportamento descritível como o de dirigir até meu escritório, ou ao menos de tentar dirigir ao escritório? Além disso, o tipo apropriado de comportamento, tal como o de dirigir até meu escritório, não manifesta ou expressa por si mesmo minhas crenças e desejos de tal modo que, dadas as formulações apropriadas, nós diríamos que o comportamento é no mínimo uma condição suficiente de ter determinados conjuntos de crenças e desejos? [...]. (SEARLE, 2002a, p. 205)<sup>9</sup> (*tradução nossa*).

---

<sup>8</sup> [...] Here again I want argue that behaviorism is false [...]. Suppose I now have a desire to drive to my office; suppose I want to drive to my office, as they say, more than I want to do anything else right now. Suppose, furthermore, that I have a set of beliefs about my abilities to drive to my office, about my car and its functioning, about the proper route, and so on [...]. (SEARLE, 2002a, p. 205).

<sup>9</sup> [...] Now, doesn't that all entail that I will, other things being equal, engage in certain sorts of behavior, namely behavior describable as driving to my office, or at least trying to drive to my office? And furthermore, doesn't the appropriate kind of behavior, such as driving to my office, itself manifest or express my beliefs and desires in such way that given the appropriate formulations, we could say that the behavior is at least a sufficient condition of having a certain range of beliefs and desires? [...]. (SEARLE, 2002a, p. 205).

O behaviorismo lógico de Gilbert Ryle, por exemplo, seria confrontado com um dilema, na questão de se saber se o comportamento humano seria ou não completamente explicado por noções intencionais. As respostas “sim” e “não”, para Searle, de uma maneira ou de outra contrariariam o behaviorismo. De fato, se sim, ela implicaria então que a análise behaviorista seria uma análise do mental dentro do mental, e as noções comportamentais ainda teriam como componentes noções mentais. Se não, os behavioristas teriam que construir a noção de comportamento como movimentos corporais apenas. Mas o problema que surgiria é que os movimentos corporais enquanto tais não seriam ainda constitutivos de ações humanas, pois a noção de um movimento corporal por ela mesma não seria adequada para quaisquer tipos de análises de estados mentais, como os que comporiam as ações humanas: crenças, desejos, intenções. Searle diz isso na seguinte passagem: “[...] Se, de fato, ‘comportamento’ significa ação, então o comportamento é mental. [...] Se ele significa movimentos corporais, então ele não é comportamento, e a análise falha [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 205-206)<sup>10</sup> (*tradução nossa*).

Há para Searle uma distinção clara, marcante e decisiva entre os movimentos puramente corporais e contrações musculares - que seria privilegiada pelas análises behavioristas - e as intenções de um sujeito que pretende agir. Não somente os movimentos corporais e as contrações musculares seriam insuficientes para explicar as ações humanas como mesmo os behavioristas não conseguiriam se livrar de noções mentais para explicar as ações apenas com base em descrições de movimentos corporais e de contrações musculares. Esta distinção seria fatal para o behaviorismo pois mostraria tanto uma falha em seu projeto de analisar as noções mentais em termos de comportamento, quanto uma insuficiência da análise para explicar as ações humanas.

Esta distinção é a que Searle chama *descrições de fenômenos mentais intrínsecos* e *descrições relativas ao observador*. Estas últimas procuram explicar que não haveria dois tipos de fenômenos mentais, os que seriam *intrínsecos* e os que seriam *relativos ao observador*, mas que haveria apenas *descrições*: “[...] Não há descrições de predicados mentais onde a descrição não descreve um fenômeno mental intrínseco para o assunto da descrição [...]”.<sup>11</sup> (SEARLE, 2002a, p. 206) (*tradução nossa*). E isso quer dizer que haveria

---

<sup>10</sup> [...] If, in short, “behavior” means action, then behavior is mental. If it means bodily movements, then it is no behavior, and the analysis fails [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 205-206).

<sup>11</sup> [...] there are not ascriptions of mental predicates where the ascription does not ascribe an intrinsic mental phenomenon to the subject of the ascription [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 206).

fenômenos mentais apenas na mente dos observadores e não no tema ou assunto das descrições.

Os dados referidos antes sobre o início da tradição materialista no estudo da mente, apresentados por Searle, indicam que haveria um curioso preconceito contra o mental, porque todos os filósofos desta tradição teriam um mesmo sentimento e tendência de pensar sobre o mental. Todos os seus adeptos imaginariam que haveria algo de especialmente embaraçoso ou estranho sobre o mental. Ou até que este deveria ser analisado ou explicado em termos de alguma coisa a mais ou de alguma forma a ser eliminada. E que esta atitude seria expressa e percebida através do uso persistente de adjetivos pejorativos tais como *misterioso*, *oculto*, *extraordinário*. Searle aponta isso na seguinte passagem:

[...] Por muito tempo de sua história, a filosofia analítica tem exibido um curioso preconceito contra o mental. Muitos, talvez a maior parte, dos filósofos analíticos, tem sentido que haveria algo especialmente embaraçoso sobre os processos, estados e eventos mentais, e que nós poderíamos estar melhor sem que eles pudessem ser deixados de lado na análise ou explicados em termos de alguma coisa a mais ou de alguma maneira eliminados. Alguém vê essa atitude, por exemplo, no uso persistente de adjetivos pejorativos, tais como, “misterioso”, e “oculto” [...]. (SEARLE, 2002a, p. 203)<sup>12</sup> (*tradução nossa*).

A história da filosofia materialista exibiria um *curioso preconceito* contra o mental, porque esta tentativa insistente de eliminar o mental em suas análises não seria feita em outro campo de estudo, como o da filosofia da linguagem: enquanto as análises se centrassem sobre *promessas*, *declarações*, *desculpas* e *ordens* sem serem estendidas sobre o mental nada ocorreria. Agora, caso fosse estendida a análise para *crenças*, *medos*, *desejos* e *intenções* surgiria, de uma maneira curiosa e repentina, um leque gigantesco de *dúvidas ontológicas* sobre o mental. Para Searle, os processos e eventos mentais, assim como os processos e eventos linguísticos, são tão reais quanto biologicamente baseados, tais como quaisquer outros fenômenos menos intrigantes: a lactação, fotossíntese, respiração, etc.. Contudo, Searle acredita que esta é uma opinião que não é, nem pode ser ainda, amplamente aceita, já que apenas uma minoria acreditaria nela e a defenderia.

[...] Eu tomei ciência pela primeira vez da perversidade desta atitude quando eu tentei estender minha análise dos atos de fala aos estados intencionais. Ninguém duvida da existência de promessas, declarações, desculpas, e comandos, mas quando a análise é entendida para crenças, medos, esperanças, desejos, experiências visuais, os filósofos levantam, repentinamente, um leque de dúvidas “ontológicas”. Eu penso

---

<sup>12</sup> [...] Throughout most of its history analytic philosophy has exhibited a curious prejudice against the mental. Many, perhaps most, analytic philosophers have felt that there was something especially puzzling about mental processes, states, and events, and that we would be better off if they could be analyzed away or explained in terms of something else or somehow eliminated. One sees this attitude, for example, in the persistent use of pejorative adjectives, such as “mysterious”, and “occult” [...]. (SEARLE, 2002a, p. 203).

que o pensar e outros processos, eventos, como os processos e os eventos linguísticos, são baseados biologicamente. Isto me parece tão obviamente verdadeiro que não valer a pena de defender, porém, eu estou certo de que é uma opinião minoritária na filosofia contemporânea [...]. (SEARLE, 2002a, p. 203)<sup>13</sup> (*tradução nossa*).

A desconfiança de Searle em relação ao materialismo emerge a partir desse ponto, e se acentuaria ainda mais com a pressuposição, que está presente hoje na discussão sobre a mentalidade, de que nós teríamos somente duas opções na filosofia (da mente) se quisermos estudar a mente: o dualismo e o materialismo.

Para Searle, tanto o dualismo quanto o materialismo estão errados. O materialismo, ao se expressar através de um vocabulário que opõe mental ao físico, aceitaria de bom grado um conjunto de hipóteses falsas, assim como fez o dualismo a partir de Descartes. Assim sendo, Searle tem a pretensão e a ambição de “[...] mostrar que o vocabulário é obsoleto, e que as hipóteses são falsas [...]”. (SEARLE, 1997, p. 9), apresentando os pressupostos e as assunções metodológicas e metafísicas da tradição materialista na filosofia, para depois solapar seus mesmos fundamentos.

### 2.3 Pressupostos e estilos de apresentação: delineamento das críticas

Na tradição materialista, destarte, haveria para Searle uma negação constante e comum de certos fatos sobre a vida mental, que seriam os seguintes: todos os seres humanos possuem estados mentais conscientes e subjetivos e eles não são suprimíveis em favor de qualquer coisa. Para que fique claro o que Searle apontará como errado, observamos que seus questionamentos básicos procurarão compreender e esclarecer como é que tantos filósofos chegaram a afirmar coisas tão obviamente falsas contra a existência dos estados mentais. Primeiro iremos apresentar os *pressupostos* que Searle acredita estarem presentes nessas discussões.

Um dos pressupostos por trás dessa posição antimentalista é que o materialismo representaria a única alternativa cientificamente aceitável àquela representada pelo dualismo anticientificista, que acreditaria, por exemplo, na imortalidade da alma. Para Searle, a

---

<sup>13</sup>[...] I first became aware of the pervasiveness of this attitude when I tried to extend my analysis of speech acts to intentional states. No one doubts the existence of promises, statements, apologies, and commands, but when the analysis is extended to beliefs, fears, hopes, desires, and visual experiences, suddenly philosophers raise a host of “ontological” doubts. I think that thinking and other mental processes and events, like linguistic processes and events, are biologically based processes. This seems to me so obviously true as to be hardly worth arguing, but I am assured that it is a minority opinion in contemporary philosophy [...]. (SEARLE, 2002a, p. 203).



aceitação dessas concepções não se constituiria como uma opção voluntária, mas antes como um resultado do “pavor daquelas que são, aparentemente, as únicas alternativas” (SEARLE, 1997, p. 9).

Outro pressuposto, estreitamente relacionado com o anterior, é que a maioria dos autores clássicos estão *profundamente comprometidos* com o vocabulário e as categorias tradicionais. Nenhum dos materialistas teria desafiado, desconfiado ou feito alguma objeção ao vocabulário de *monismo*, *dualismo*, *materialismo*, *fisicalismo*. E aqui começam a desconfiança e as análises mais aprofundadas de Searle. Ele considera que nenhum dos autores na filosofia materialista da mente se pronunciaria de maneira *direta*, *óbvia* e *clara* em afirmações que negam os fatos óbvios sobre nossa vida mental. E assim nós entramos na análise feita por ele dos estilos de apresentação das teorias dos filósofos materialistas.

Searle, ao falar desses estilos de apresentação, tem interesse em denunciar que a atitude de negar os estados mentais seria feita de uma maneira muito peculiar e sorrateira. Segundo ele, a grande maioria dos autores materialistas empregam “[...] artifícios retóricos ou estilísticos [...]”. (SEARLE, 1997, p.12), com a finalidade de evitar dizer de modo explícito, direto e simples que os estados mentais não existem. Para ele esses artifícios retóricos e estilísticos são utilizados para mascarar o discurso, a fim de argumentar que a crença na existência dos fenômenos mentais é uma crença não científica, ultrapassada e, portanto, falsa. Searle observa que muitos filósofos materialistas utilizam artifícios retóricos para fugir de objeções diretas e para que suas visões não sejam obviamente falsas, já que elas negam o que obviamente qualquer ser humano sabe através de suas experiências. Já que os filósofos materialistas não podem afirmar explicita e diretamente coisas absurdas, eles têm que recorrer a esses artifícios retóricos ou estilísticos para tentar convencer o leitor que ficaria sem perceber o absurdo da visão defendida por eles. Esses recursos teóricos de apresentação das teorias materialistas fazem com que os materialistas defendam uma ideia sem afirmar diretamente nada, na tentativa de não deixarem notar a falsidade, ou que não sejam notados tão facilmente. Searle denuncia essa prática sorrateira dos materialistas no seguinte trecho de **A Redescoberta da Mente** (SEARLE, 1997, p. 12):

[...] Autores que estão prestes a afirmar algo que soa absurdo raramente vêm a público para expressá-lo diretamente. Em geral, um conjunto de artifícios retóricos ou estilísticos é empregado para evitar ter que dizê-lo em palavras simples. O mais óbvio desses artifícios é fazer rodeios através de um discurso evasivo. Penso que é óbvio nos escritos de diversos autores [...]. Mas é difícil encontrar trechos onde eles efetivamente afirmem isto de forma direta. [...] é difícil vir a público afirmar que ninguém na história do mundo jamais bebeu porque estava com sede, ou comeu

porque estava com fome; mas é fácil contestar algo se você pode rotulá-lo de antemão como “psicologia popular” [...].

#### 2.4 Seis teorias implausíveis da mente<sup>14</sup>

Para dar uma ideia de como a filosofia materialista da mente diz coisas inverossímeis, embora Searle não forneça um catálogo completo de todas as concepções desse tipo, ele opta por apresentar *meia dúzia delas*. Assim, este será nosso trabalho também.

A *primeira* dessas teorias é a do materialismo eliminativista, visto por Searle como a mais radical concepção materialista, que defende a ideia de que os estados mentais simplesmente não existem. O materialismo eliminativista em filosofia da mente defende uma visão completamente oposta ao que Searle considera ser verdadeiro e óbvio. As versões iniciais desta visão foram defendidas, segundo Searle, por Paul Feyerabend e Richard Rorty (SEARLE, 1997, p. 14).

A *segunda* teoria antipsicologista tida por Searle como implausível e inimiga da psicologia popular<sup>15</sup>, e que seria comumente usada para justificar o materialismo eliminativista, é a visão de que a psicologia popular é “[...] simplesmente e inteiramente falsa [...]”. (SEARLE, 1997, p. 14). O que esta visão nega é a crença do senso comum de que as noções mentais utilizadas para explicar o comportamento sejam verdadeiras. Assim, ela nega o ponto de vista mentalista, que acredita que os processos mentais existem e podem explicar o comportamento das pessoas. Searle afirma que o que esta visão deseja é abandonar a psicologia popular e suas correspondentes entidades teóricas pois se a teoria é abandonada, “[...] as entidades teóricas morrem com ela: demonstrar a falsidade da psicologia popular seria remover qualquer justificativa para aceitar a existência das entidades da psicologia popular [...]”. (SEARLE, 1997, p. 14-15).

A *terceira* concepção tida como inverossímil é a funcionalista que, segundo Searle, é tão aceita atualmente que chega a ser uma ortodoxia em filosofia da mente. Ela defende que não há nada de especificamente mental nos estados ditos mentais, pois estes consistiriam inteiramente em “[...] suas relações causais entre si, e entre os inputs e os outputs do sistema

---

<sup>14</sup> Searle não especifica *a rigor* o que ele pretende dizer com *tradição materialista*, ou *materialismo contemporâneo*, pois na definição do termo, proposta por ele em **A Redescoberta da Mente**, o obriga a abarcar várias tendências recentes em filosofia da mente como *materialistas*; ele decidiu não definir um núcleo de sentido específico para o uso termo e procura defini-lo de *maneira geral* arbitrariamente. Destacamos isso pela razão de não percebermos como encaixar, para citar apenas um caso, David Armstrong nessa sua caracterização, pois este último é um dos proponentes do chamado *materialismo australiano* dos fins da década de 1960. Enfim, não acreditamos que Searle seja o único a *defender explicitamente a inegável e óbvia importância da existência* dos fenômenos mentais como partes das propriedades físicas de nosso mundo, e a querer esquecer as categorias e os modos tradicionais de pensar - dualistas. Agradeço imensamente ao Professor Andre Leclerc (UFCE) por alertar-me sobre esse tópico.

<sup>15</sup> O autor não fornece qualquer nome particular a este tipo de teoria materialista.

do qual fazem parte [...]”. (SEARLE, 1997, p. 15). O funcionalismo defende *com isso* a ideia de que essas relações causais poderiam ser reproduzidas por quaisquer outros sistemas que tivessem as mesmas propriedades causais.

A *quarta* concepção que também seria amplamente aceita, Searle denomina de *Inteligência Artificial Forte*. Ela tem esse nome porque afirma que o computador não só pode fornecer o modelo correto para o funcionamento da mente, mas também poderia ter pensamentos, sentimentos e entendimentos em virtude de implementar um programa de computador apropriado a ter *inputs* e *outputs* adequados.

A *quinta* e penúltima forma de antimentalismo sustenta que não se deve ver o vocabulário mentalista, com *crença* e *desejo*, como uma representação fidedigna dos fenômenos intrinsecamente mentais, mas apenas como um modo de dizer que nós temos crenças e desejos (cf. SEARLE, 1997, p. 15). Este ponto de vista defende ser o vocabulário mentalístico “[...] simplesmente um vocabulário útil para explicar e prognosticar o comportamento, mas não para ser tomado literalmente, como se remetesse a fenômenos psicológicos reais, intrínsecos, subjetivos [...]”. (SEARLE, 1997, p. 16). O uso de um vocabulário mentalístico, segundo essa concepção, seria uma questão de assumir uma *atitude* ou *postura intencional* em relação a um sistema. Searle não dá um nome a esta concepção, mas entende que seu principal advogado é Daniel Dennett.

Finalmente, a *última* versão da concepção materialista sustenta, de uma maneira para Searle radical, que as experiências conscientes, enquanto fenômenos de sensibilidade e percepção internos, íntimos e subjetivos, não existem. Os autores que tomam esse partido não negam a consciência explicitamente, mas redefiniriam a “[...] noção de consciência, de modo a esta não mais referir-se a estados conscientes efetivos, isto é, estados mentais de primeira pessoa, internos, subjetivos, qualitativos, mas, ao contrário, a fenômenos de terceira pessoa [...]”. (SEARLE, 1997, p. 16).

## 2.5 Fundamentos do materialismo

Segundo Searle, para que se possa ser um materialista, há um grupo importante de concepções com que se deve concordar e que, por isso mesmo, fazem parte de um *fundamento comum*. Esta seria uma outra razão que explicaria a escolha de Searle de tentar refutar essas teorias materialistas em bloco e não uma por uma. Porque ele considera que a implausibilidade das teorias materialistas não subiriam à tona tão facilmente, não seriam tão

transparentes, já que essa implausibilidade seria disfarçada pelo “[...] caráter técnico dos argumentos lançados para frente e para trás. Pior ainda, é difícil trazer abertamente à superfície as assunções que levam a essas teorias [...]”. (SEARLE, 1997, p. 18), como falamos mais acima sobre os estilos de apresentação.

Assim sendo, um dos objetivos de Searle, como já mencionamos, não é o de apenas procurar fazer uma refutação direta e ponto por ponto de cada uma dessas teorias, até porque considera não ser isso totalmente suficiente para mostrar toda a implausibilidade das teorias materialistas. Um dos textos que selecionamos e que comentaremos aqui está em **A Redescoberta da Mente** (1997); nele Searle ambiciona minar “[...] as bases sobre as quais se assenta toda essa tradição [...]”. (SEARLE, 1997, p. 18), ou seja, a materialista.

A expressão *tradição materialista* no vocabulário de Searle se refere a um grupo de concepções e pressuposições metodológicas que estão de acordo com 7 assunções e teses, que passamos a enunciar. Estas assunções e teses constituíram um *fundamento geral* da escola materialista, e são essas 7 assunções e teses que Searle ambiciona criticar e revisar. São elas:

**1** No estudo científico da mente, a consciência e suas características especiais não são importantes. Para falar de cognição e de estados mentais em geral não é necessário se referir à consciência.

**2** A “[...] ciência é objetiva [...]”. (SEARLE, 1997, p. 20). E dizer isso não é apenas dizer que a ciência se submeteria a um método para chegar a conclusões que sejam independentes de gostos e pontos de vista pessoais, mas também que a ciência envolve uma realidade que seria completamente objetiva, e por isso a ciência só seria objetiva porque a “[...] própria realidade é objetiva [...]”.<sup>16</sup> (SEARLE, 1997, p. 20).

**3** Se a realidade é *totalmente* objetiva, então o método adequado para se estudarem as coisas seria um *método* que adote o *ponto de vista objetivo* ou de *terceira pessoa*, inclusive para o mental.

**4** A única resposta aceitável à pergunta epistemológica *como é possível conhecer os estados mentais de outros sistemas?* seria uma resposta comportamentalista: conhecemos a mente das pessoas observando seu comportamento. Este pressuposto seria coerente porque a tradição estaria partindo do pressuposto de que o ponto de vista de terceira pessoa seria o único método adequado para estudar a realidade, como exposto no ponto 3.

**5** O comportamento inteligente e as relações causais de comportamento inteligente seriam a essência do mental. Segundo Searle, a aceitação deste ponto de vista vai

---

<sup>16</sup> Searle não esclarece o sentido que a palavra “objetiva” tem na frase “a própria realidade é objetiva”.

desde a postulação behaviorista (do behaviorismo radical) de que não há nada que possa ter estados mentais a menos que tenha disposições para o comportamento, até a tentativa funcionalista de definir as noções mentais em termos de relações causais internas e externas.

**6** Todos os eventos seriam, em princípio e em todo o universo, cognoscíveis e inteligíveis para investigadores humanos, pois se a realidade for somente física, objetiva, e se a ciência envolve a investigação da realidade física, não poderia haver limites para o nosso conhecimento desta realidade.

**7** Tudo o que existe seria *essencialmente físico*, e este excluiria, necessariamente, o mental.

Cada umas dessas sete teses, que representariam os fundamentos do materialismo tradicional, é considerada *falsa* por Searle e o conjunto das relações entre elas é visto não só como *incoerente*, mas além de tudo *profundamente não científico* (SEARLE, 1997, p. 22).

Para Searle, em qualquer momento dado de nossa história, sempre estamos presas a determinadas tradições que fazem determinadas coisas parecerem sempre *normais* e *certas*. Surgem, assim, dentro da abordagem de Searle, algumas perguntas pertinentes e desafiadoras, tais como:

[...] Como chegamos a esta situação? Como chegamos a uma situação em que as pessoas podem afirmar coisas que são incompatíveis com fatos óbvios de suas experiências? O que há com a história da discussão contemporânea na filosofia da mente, psicologia, ciência cognitiva e inteligência artificial que torna tais perspectivas concebíveis, que as faz parecer perfeitamente aceitáveis? [...]. (SEARLE, 1997, p. 22).

No início da resposta a essas perguntas, Searle começa dizendo que toda esta tradição histórica presente na filosofia da mente contemporânea tem tornado os filósofos “[...] cegos para os fatos óbvios de nossas experiências, dando-nos uma metodologia e um vocabulário que faz as hipóteses obviamente falsas parecerem aceitáveis [...]”. (SEARLE, 1997, p. 23).

Ele confessa não ter um entendimento completo e suficiente sobre as origens desses fatos, mas apenas “[...] poucas conjecturas e sugestões sobre a natureza desses sintomas [...]”. (SEARLE, 1997, p. 23). O autor considera que, ao todo, existem pelo menos quatro fatores que teriam atuado, na constituição dos fundamentos da tradição materialista em filosofia da mente.

O *primeiro* deles seria o horror a dualismos do tipo cartesiano. Com a falência da tradição cartesiana, o absurdo de se pensar que possam existir dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, o mental e o físico, seria mais ameaçador que qualquer outra coisa. Filósofos que aceitam a tradição materialista se opõem veementemente ao dualismo

cartesiano. No entanto, segundo Searle, eles sofreriam do mal de não reconhecer como certa qualquer coisa que pareça dualista, sob pena de ter que aceitar, sem volta, a metafísica dualista. E isso ocorreria com tanta facilidade hoje que qualquer admissão de um mentalismo ingênuo e ordinário, que “[...] reconheça os fatos óbvios de nossa experiência é considerada automaticamente suspeita [...]”. (SEARLE, 1997, p. 23).

A *segunda* hipótese aventada por Searle para explicar o surgimento da tradição e dos “sintomas” materialistas seria o fato de que esta tradição herdou um vocabulário e, junto com esse, um conjunto de categorias. Esta herança levaria os pensadores a ficarem *condicionados a raciocinar sobre esses problemas* já que esta tradição é histórica. Este vocabulário incluiria oposições drasticamente marcantes, tais como: *físicos versus mental, corpo versus mente, materialismo versus mentalismo, matéria versus espírito*. (SEARLE, 1997, p. 25). Oposições porque, implicitamente, a mesma coisa não poderia satisfazer ambos os termos, por exemplo, o mental nunca poderia ser físico, e vice-versa. Este modo de fazer sempre oposições geraria a ideia de que poderíamos ter apenas duas posições na filosofia da mente.

O *terceiro* fator herdado é, para Searle, a *tendência objetivadora*, tanto na ciência como na vida intelectual em geral. A ideia básica é a de que, se algo é real, então deve ser igualmente acessível a qualquer observador normal. Esta tendência teria prevalecido entre diversos cientistas, filósofos, etc., levando-os a supor que a “[...] realidade é objetiva [...]”. (SEARLE, 1997, p. 28). Searle conjectura que esta assunção tem levado hoje muitos filósofos da mente a acreditar que a única maneira de se estudar a mente seria compreendê-la “[...] como um conjunto de fenômenos objetivos [...]”. (SEARLE, 1997, p. 28).

Por último, o quarto fator herdado pela filosofia da mente contemporânea seria o seguinte: por “[...] causa de nossa concepção da história do desenvolvimento do conhecimento passamos a sofrer daquilo que Austin chamou de ‘ivresse des grands profondeurs’ [...]”. (embriaguez das grandes coisas profundas)<sup>17</sup> (SEARLE, 1997, p. 30). A ideia que é expressa nessa frase francesa é a de que não seria suficiente em nossa vida intelectual contemporânea afirmar verdades simples e óbvias sobre o mental, os filósofos apenas se sentiriam satisfeitos com verdades complexas e profundas: “[...] Queremos uma grande descoberta teórica. (...) Sonhamos com alguma grande “ruptura” no estudo da mente, aguardamos ansiosamente uma ciência cognitiva madura [...]”. (SEARLE, 1997, p. 30).

---

<sup>17</sup> Searle cometeu um erro gramatical e esqueceu de fazer a concordância de gênero no uso dessa expressão francesa *ivresse des grands profondeurs*. Na verdade, ele cometeu e repetiu o mesmo erro que seu mestre, John Austin, cometeu ao fazer uso dessa expressão em alguns de seus escritos.

Tendo apresentado o que seriam os *fundamentos do materialismo* contemporâneo, bem como as hipóteses sobre o que motivou seu aparecimento na história, passamos agora a apresentar a tentativa searleana de minar ou solapar esses fundamentos.

## 2.6 Minando e revisando as bases do materialismo contemporâneo

É importante enfatizar que esta é uma das ambições investigativas centrais no pensamento de Searle. Para uma crítica completa, o autor acredita ser necessário não apenas a refutação direta ou ponto por ponto, mas também aquela que procura minar um *padrão* (historicamente condicionado) de investigação visto como errôneo e problemático para tratar certos problemas. Neste caso, esse padrão equivocado seria o materialismo na tentativa de estudar os fenômenos mentais negando sua essência inegável: sua irredutibilidade.

Searle procura fazer isso opondo aos sete princípios citados anteriormente alguns argumentos que procuram minar estes mesmos princípios. Assim, nossa tarefa é a de expor essa argumentação de Searle. Vamos a ela.

O *primeiro* argumento contra o materialismo é o de que *a consciência é importante* para os estudos dos fenômenos mentais (SEARLE, 1997, p. 31). A razão pela qual não se poderia fazer um estudo da mente deixando de fora a consciência é a de que “não temos noção do mental independente de nossa noção de consciência.” (SEARLE, 1997, p. 31), e toda discussão que procura tratar e estudar a mente sem levar em conta a consciência, para Searle, “[...] é, de fato, incoerente [...]”. (SEARLE, 1997, p. 32). A tradição materialista procura estudar a mente em termos de fenômenos neutros, de terceira pessoa, como se ela não possuísse consciência e subjetividade, que seriam fenômenos de primeira pessoa.

O *segundo* argumento se choca com a ideia de objetividade suprema a que visaria a ciência, pois, para Searle, “[...] nem toda realidade é objetiva; parte dela é subjetiva. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 32). A filosofia da mente contemporânea é extremamente confusa quanto ao entendimento das palavras *objetivo* e *subjetivo*, no sentido ontológico e epistemológico. Epistemicamente falando, algumas asserções discriminam graus diferentes de independência em relação a caprichos, valores, preconceitos pessoais, etc.. Já ontologicamente, algumas asserções discriminam e determinam categorias diferentes de realidade empírica. A epistemologia deve ser vista como um ideal a ser perseguido pelos intelectuais/pesquisadores, mas a ideia de uma ontologia *apenas objetiva* não está correta aos olhos de Searle: “[...] Epistemicamente, o ideal de objetividade expressa uma meta que vale a pena, mesmo se

inalcançável. Em termos ontológicos, porém, a asserção de que toda a realidade é objetiva é, neurobiologicamente falando, simplesmente falsa. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 32).

A posição contrária levaria, segundo Searle, ao absurdo de que só é possível tratar a consciência sem se referir à própria consciência, tratá-la apenas de um ponto de vista de terceira pessoa.

A *terceira* argumentação está relacionada à anterior, e é a de que seria um erro supor que a ontologia do mental só pode ser captada por uma metodologia que se ocupasse apenas com o comportamento objetivamente observável. A ideia básica defendida por Searle contra a metodologia científica que se pretenda sempre objetiva, por princípio, é a de que os “[...] estados mentais são sempre estados mentais de alguém. Há sempre uma “primeira pessoa”, um “eu”, que tem esses estados mentais. A consequência disso para a presente discussão é que o ponto de vista de primeira pessoa é primeiro. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 34).

O *quarto* erro fundamental da tradição seria acreditar, de antemão, que sabemos da existência dos fenômenos mentais das outras pessoas apenas pela observação de seu comportamento. Para Searle, o comportamento seria antes uma manifestação do mental: “[...] O comportamento somente faz sentido como a expressão ou manifestação de uma realidade mental subjacente, porque podemos perceber a base causal do mental e, desse modo, perceber o comportamento como uma manifestação do mental [...]”. (SEARLE, 1997, p. 36).

Segundo ele, o comportamento sozinho não explicaria nada, seria a combinação de explicações comportamentais com explicações que requerem o “[...] conhecimento dos sustentáculos causais do comportamento que forma a base de nosso conhecimento [...]”. (SEARLE, 1997, p. 36) que produziria uma explicação completa do efetivo comportamento humano.

Já o *quinto* erro está em acreditar que o comportamento seria de fundamental importância para a compreensão do mental, que o comportamento em si seria o guia e a evidência para se compreender o mental. Esta afirmação é considerada falsa por Searle, porque a relação do comportamento com os estados mentais é entendida como contingente. O autor defende a ideia a de que o “[...] comportamento ou relações causais para comportamento não são fundamentais para a existência de fenômenos mentais [...]”. (SEARLE, 1997, p. 38). Isso seria verdadeiro mesmo para a relação causal existente entre os fenômenos mentais e o cérebro, que seria contingente: “[...] ligação entre esses processos cerebrais e o sistema nervoso motor é uma conexão neurofisiológica contingente como qualquer outra [...]”.



(SEARLE, 1997, p. 38), e sendo assim, isso não poderia ser diferente para as relações causais entre o comportamento e os fenômenos mentais.

A *sexta* crítica aos fundamentos do materialismo é expressa na ideia de que ele seria incompatível com o que nós descobrimos até hoje, e o modo como nosso conhecimento foi se desenvolvendo até o presente momento de nossa história, a crença de que de fato podemos *conhecer* o universo e *nosso lugar* nele. Searle defende que nós não seríamos nada além de seres biológicos resultantes de determinados processos evolutivos. E o fato de sermos seres biológicos não nos determinaria a conhecer *tudo* que este mundo contém. A razão para isso é que, como os cérebros de cachorros e macacos não os capacitam a entender filosofia, física, química, o nosso também possuiria limites. Embora, como destaca Searle, nossos cérebros sejam os mais desenvolvidos “[...] numa série completa de caminhos evolutivos que inclui os cérebros de cães, babuínos, golfinhos etc. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 39), e isso não quer dizer que nosso cérebro nos capacitaria a entender tudo no universo.

Logo, este fato de que nosso conhecimento não pode ser sempre completo deveria nos levar a entender a nós mesmos e nossas capacidades e limites, porque “[...] não deveríamos nunca esquecer quem somos; e, por sermos como somos, é um erro admitir que tudo o que existe é compreensível aos nossos cérebros [...]”. (SEARLE, 1997, p. 39). O que não quer dizer que deveríamos pressupor de antemão, metodologicamente falando, a incapacidade de conhecermos tudo, pois não é isso o que ocorre, ou o que deveria ocorrer, em nossa vida intelectual ordinária. Partindo desse fato, Searle diz que “[...] a onisciência potencial é aceitável como um artifício heurístico, mas seria autoengano supô-la um fato [...]”. (SEARLE, 1997, p. 40).

O *sétimo* e último ataque aos fundamentos da visão materialista é a ideia de que o modo como a grande maioria dos filósofos entende a realidade física hoje, como a *res extensa* cartesiana, é completamente inadequado para se falar de, e descrever, os fatos que correspondem a afirmações sobre a própria realidade empírico-física.

Searle levanta essa questão porque para qualquer estudioso que tenha uma concepção do físico, essa concepção seria sempre oposta ao mental, ou tenderia a opor sempre o *mental* ao *físico*. Ao falarmos de físico, estaríamos falando de átomos, moléculas e partículas subatômicas, e entendendo que o físico não é mental. Ao se falar de mental, por outro lado, nada de físico estaria incluído, mas apenas dores, sentimentos, pensamentos sobre o futuro, ansiedades, etc.. Destarte, seriam estas as únicas alternativas que restariam a uma pessoa para entender *como o mundo é e funciona* em seu fundamento, isto é, o mental e o físico seriam as

únicas categorias que poderíamos utilizar para compreender a realidade; categorias essas que esgotariam tudo o que possa existir no mundo.

A consideração da realidade sob estas duas categorias ontológicas é vista por Searle como pobre. A pobreza se deve a elas não esgotarem, em nossas explicações sobre a realidade, tudo o que realmente pode existir. E esta pobreza se tornaria cada vez mais evidente à medida que começamos ou passamos “[...] a pensar sobre os diferentes tipos de objetos que o mundo contém, isto é, tão logo você começa a pensar sobre os fatos que correspondem a diversas espécies de afirmações empíricas. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 40). Os diferentes fatos a que determinadas afirmações empíricas corresponderiam, e que provariam a *pobreza* destas categorias de *mental* e *físico*, seriam:

[...] Assim, se você passa a pensar sobre problemas de balança de pagamentos, sentenças não gramaticais, razões para suspeitar da lógica modal, minha habilidade para esquiar, o governo do estado da Califórnia, e tentos marcados em jogos de futebol, estará menos inclinado a pensar que tudo deve ser categorizado ou como mental ou como físico. Da lista que forneci, quais itens são mentais e quais são físicos? [...]. (SEARLE, 1997, p. 40-41).

Finalizando este sétimo e último ponto, e de alguma forma resumindo tudo o que de mais central foi dito até aqui, a argumentação searleana propõe que existem *ao menos* três erros na concepção tradicional em voga na filosofia da mente contemporânea sobre o que *possa ser*, ou o *que é*, a realidade física.

A *primeira* delas seria a constante aceitação da terminologia “[...] esquematizada em torno de uma falsa oposição entre o ‘físico’ e o ‘mental’[...]”. (SEARLE, 1997, p. 41).

A *segunda* se refere a considerar-se o físico nos termos cartesianos de *res extensa*<sup>18</sup>, já que, como tentamos mostrar pelas críticas de Searle, seria ultrapassado, antiquado, anticientífico, “[...] supor que a realidade física seja física segundo essa definição [...]”. (SEARLE, 1997, p. 41). Para Searle, inúmeras teorias científicas contemporâneas têm fornecido uma concepção mais abrangente e diferente da de *res extensa* cartesiana. Como ele afirma: “[...] Desde a teoria da relatividade, passamos a considerar, por exemplo, elétrons como pontos de massa/energia. Assim, na definição cartesiana de *físico*, os elétrons não seriam incluídos como físicos [...]”. (SEARLE, 1997, p. 41).

A *terceira* e última dificuldade na concepção que a filosofia da mente tem de realidade física seria a de que “[...] é um erro muito profundo supor que a questão crucial para a ontologia seja: ‘que espécie de coisas existem no mundo?’, em oposição a ‘quais devem ser as

---

<sup>18</sup> Uma coisa que ocupa lugar no espaço.

circunstâncias no mundo para que nossas afirmações empíricas sejam verdadeiras?’ [...]” (SEARLE, 1997, p. 41).

Searle argumenta a favor de que o problema fundamental da ontologia é o de “[...] quais devem ser as circunstâncias no mundo para que nossas afirmações empíricas sejam verdadeiras? [...]”. (SEARLE, 1997, p. 41). Isso provém de acreditar que “[...] Tudo tem a sua própria maneira de existir – atlética, econômica, política, mental, etc. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 41). A ideia é que qualquer teoria que se preocupe em responder à pergunta “[...] que espécie de coisas existem no mundo? [...]”. (SEARLE, 1997, p. 41), seria levada à atitude obsessiva de contar quais as entidades que poderiam existir no mundo: “[...] Os dualistas perguntaram, ‘quantos tipos de coisas e propriedades existem?’ e contaram dois. Os monistas, confrontando-se com a mesma questão, chegaram somente até um. Mas o erro verdadeiro foi realmente começar a contar. [...]”. (SEARLE, 1997, p. 42).

Estamos agora no ponto final e, ao mesmo tempo, no ponto mais importante das críticas de John Searle ao materialismo ou, como este tem por hábito escrever “[...] chegamos ao que talvez é o ponto crucial de toda a discussão [...]”. (SEARLE, 1997, p. 40).

Isso porque Searle faz uma objeção séria ao materialismo em filosofia da mente, sendo que esta objeção teria também um *tom de acusação*: acusaria este de pressupor e desenvolver um *dualismo de conceitos* e, logo, vê o materialismo como *herdeiro* e *continuador* da incoerência dualista<sup>19</sup>. Searle define este dualismo de conceitos na seguinte passagem: “[...] esta concepção consiste em considerar os conceitos dualistas muito seriamente, isto é, consiste no ponto de vista de que, em algum sentido relevante, ‘físico’ implica ‘não físico’ [...]”. (SEARLE, 1997, p. 42).

Esta acusação demonstraria que o materialismo, para Searle, deveria ser mais bem entendido como uma *forma de dualismo*, pois que este aceitaria as categorias cartesianas da realidade de bom grado, sem questionar. Logo, tanto o dualismo como o materialismo pressuporiam a forma de dualismo conceitual antes mencionada. Daí a afirmação, ao mesmo tempo séria e jocosa, ao final do capítulo 1 (**O que há de errado com a filosofia da mente contemporânea?**): “[...] O materialismo é, destarte, em certo sentido, a mais fina flor do dualismo [...]”. (SEARLE, 1997, p. 42), dando com isso a entender que o materialismo aparentaria ser, através de várias técnicas de retórica e persuasão, algo que não é; possuiria apenas uma *aparência bonita*, uma visão elegante porém irreal.

---

<sup>19</sup> Todas as críticas anteriormente mencionadas que apontam os defeitos do materialismo contemporâneo na filosofia da mente possuem uma relação com esta afirmação, pois elas *conduzem* até esta afirmação sobre o dualismo de conceitos herdado e desenvolvido pelo materialismo.

## 2.7 Rejeição da insolubilidade do problema mente-corpo

### 2.7.1 A naturalização do mental

A presente seção será dedicada a apresentar as críticas de Searle àqueles que entendem haver uma oposição entre mente e corpo, vista por ele como apenas aparente. Isso porque Searle discorda do modo como outros filósofos abordaram este problema, acreditando numa *aparente insolubilidade* dele. O que o autor procura fazer não é uma crítica ponto por ponto, mas um exame das *assunções*, das *pressuposições*<sup>20</sup> e do vocabulário que sustentam essa *aparente insolubilidade*; a consideração deste problema como *difícil*, *misterioso*, *insolúvel*, e tantos outros adjetivos negativos.

De início, Searle sugere que nós não devemos aceitar tão facilmente a terminologia e as assunções que estão na própria terminologia: a oposição ou dicotomia entre *mente* e *corpo*, *material* e *mental*, pois estas seriam as origens das dificuldades, não sendo, por isso mesmo, as ferramentas linguísticas adequadas e importantes para a resolução do problema. Todas estas proposições assumidas pelos filósofos sem reflexão, sem pensarem sobre elas mesmas, não auxiliariam no desenvolvimento de uma resolução. Pelo contrário, formariam um obstáculo em vez de abrir caminho para a solução.

[...] Como primeiro passo eu quero sugerir que nós não devemos aceitar a terminologia tradicional e as assunções que vão com a terminologia. Expressões como “mente” e “corpo”, “mental” e “material” ou “físico” tanto “redução” bem como “causação”, e identidade como elas são usadas na discussão do problema mente-corpo, são as origens de nossa dificuldade e não as ferramentas para sua resolução [...]. (SEARLE, 2004, p. 75)<sup>21</sup> (*tradução nossa*).

Assim, o que faremos aqui basicamente será apresentar as assunções alegadamente enganosas que serão questionadas por Searle, assunções essas presentes nas teorias materialistas da mente.

A primeira assunção diz respeito à *distinção* entre *mental* e *físico*. Segundo Searle, defender esta posição seria assumir que o mental e o físico nomeiam categorias ontológicas

<sup>20</sup> A ideia de uma *pressuposição* seria, é claro, a de supor antecipadamente algo. No entendimento de Searle, essa pressuposição condicionaria determinado sujeito (filósofo) a sempre tratar as coisas com um padrão; em seu vocabulário ele chama isso de *posição-padrão* ou *pressuposição habitual* (**Mente, linguagem e sociedade**, 2000).

<sup>21</sup> [...] As the very first step I want to suggest that we should not accept the traditional terminology and the assumptions that go with the terminology. Expressions like “mind” and “body”, “mental” and “material” or “physical” as well as “reduction”, “causation”, and “identity” as they are used in discussions of the mind-body problem, are the source of our difficulty and not tools for its resolution [...] (SEARLE, 2004, p. 75).

mutuamente exclusivas, de modo que, se algo é mental ele não pode ser, de nenhum modo, físico. O materialismo acredita ter superado esta dicotomia ao negar a existência do mental, propondo que este deva ser reduzido ao físico com vistas a resolver o problema. Mas reduzir o mental ao físico para Searle significa que não existiria nem mesmo uma crença de que o mental possa existir: “[...] É aceito que mental e físico nomeiam categorias ontológicas mutuamente exclusivas. Se é mental então não pode nesse aspecto ser físico. E se é físico, então não pode ser nesse aspecto mental. Mental *qua* mental exclui físico *qua* físico [...]”. (SEARLE, 2004, p. 76)<sup>22</sup> (*tradução nossa*).

Assim sendo, o modo padrão como os pensadores materialistas procuram se livrar desta assunção (de que existiria uma distinção ontológica mutuamente exclusiva entre o mental e o físico) seria dizer que o mental pode ser reduzido ao físico. Para Searle, os materialistas acreditam estar superando a dicotomia entre o mental e o físico realizando uma redução ontológica, que acaba com a existência *real* do *mental* no *mundo real* (SEARLE, 2004, p. 76).

A assunção 2 é a propósito de noção de redução. Na concepção de Searle, haveria uma ambiguidade na noção de redução. Assim, seria geralmente aceito entre os materialistas que a noção de redução padrão não seria ambígua nem problemática, e este autor discorda desta assunção. A noção de redução a que ele se refere seria a seguinte: um tipo de fenômeno deve ser reduzido a um outro tipo, reduzir seria tentar mostrar que *A é nada mais que B*. (SEARLE, 2004, p. 77)

Searle acredita existir várias distinções que deveriam ser levadas em conta antes de se iniciar uma investigação para responder ao problema mente corpo. Para ele, nos modelos de redução utilizados, existiriam aquelas reduções que eliminam o fenômeno reduzido por mostrar que ele é uma ilusão, e aquelas reduções que mostram como um fenômeno real é realizado no mundo, mas que nem por isso mostraria que os objetos não existem. Searle é cauteloso ao fazer uma distinção entre reduções causais e ontológicas.

[...] Nós precisaremos de uma distinção entre aquelas reduções que eliminam o fenômeno reduzido por mostrar que ele é uma ilusão [...] daquelas reduções que mostram como um fenômeno real é realizado no mundo [...]. Nós precisaremos também de uma distinção entre reduções causais e reduções ontológicas[...]. (SEARLE, 2004, p. 76-77)<sup>23</sup> (*tradução nossa*).

<sup>22</sup> It is assumed that mental and physical name mutually exclusive ontological categories. If it is mental then it cannot be in that very respect physical. And if it is physical, then it cannot be in that very respect mental. Mental *qua* mental excludes physical *qua* physical (SEARLE, 2004, p. 76).

<sup>23</sup> We will need a distinction between those reductions that eliminate the reduced phenomenon by showing it to be an illusion [...] and those reductions that show how a real phenomenon is realized in the world [...]. We will also need a distinction between causal reductions and ontological reductions (SEARLE, 2004, p. 76-77).

A terceira assunção refere-se às concepções de causação e eventos. Searle entende ser quase universalmente aceito, na filosofia da mente contemporânea, que a noção de causação é sempre uma relação entre eventos discretos ordenados no tempo, pois “[...] um evento, a causa, vem antes de outro evento, o efeito [...]”.<sup>24</sup> (SEARLE, 2004, p. 77) (*tradução nossa*). Mas assumir este ponto de vista também não auxiliaria, segundo ele, a resolver e explicar como o mental é causado pelo físico.

A quarta assunção refere-se aos casos de identidade. Segundo Searle, a noção de identidade estaria associada à noção de redução, e seria assumida nas discussões filosóficas como *não problemática* nem ambígua: todas as coisas são idênticas a elas mesmas e não com outras coisas (SEARLE, 2004, p. 77). O modo como foi transposta para a filosofia da mente – identidade de objetos e composições – gera muitas confusões. Assumir este ponto de vista também não nos auxiliaria a dar um claro desenho dos fatos e ela mesma (a assunção sobre identidade de objetos e composições) necessitaria de uma correção e revisão.

### 2.7.2 Crítica e revisão do vocabulário e das 4 assunções materialistas

Passaremos agora a expor o exame de Searle dessas 4 assunções, o qual propõe uma revisão delas. Para esboçar o que investiga diretamente, o problema principal que Searle levanta para entender o porquê de diversos autores não conseguirem aceitar uma solução simples/óbvia ao problema mente corpo, como o seu naturalismo biológico, é o seguinte: “[...] Por que então esta solução aparentemente óbvia encontra tanta resistência? [...]”.<sup>25</sup> (SEARLE, 2004, p. 80) (*tradução nossa*). Portanto, o que o autor busca para fazer o exame e propor uma revisão é entender o *por que da dificuldade* em se aceitar uma solução simples ao problema mente-corpo, bem como o *por que seria tão difícil* aceitar seu naturalismo biológico<sup>26</sup>.

Podemos perceber que a primeira pergunta possui um caráter mais geral e profundo, visto que ela pretende buscar as razões que poderiam ser apontadas para a insolubilidade absoluta do problema, ao passo que a segunda pergunta seria referente à sua abordagem do problema. Estas perguntas dariam uma direção para se examinar as assunções de modo que se

<sup>24</sup> [...] One event, the cause, comes before another event, the effect [...]. (SEARLE, 2004, p. 77).

<sup>25</sup> [...] Why then does this apparently obvious solution encounter so much resistance? [...]. (SEARLE, 2004, p. 80)

<sup>26</sup> Praticamente todos os filósofos da mente se opõem ao naturalismo biológico de Searle, e este fato intriga este filósofo, pois ele acredita ser sua abordagem bastante *óbvia e simples*. Isto é que explica seu interesse em buscar as razões que, supostamente, estariam envolvidas nessa oposição: o que está por trás dessa oposição? Searle pergunta.

possa compreender o *por que* delas tornarem impossível fornecer uma solução simples<sup>27</sup> ao problema mente-corpo.

Lembramos novamente que o modo como Searle critica e propõe uma retificação para responder de modo adequado aos problemas filosóficos da mente, não é somente o de atacar diretamente ou mesmo *ponto por ponto* as teorias materialistas. Seu método é esboçado no seguinte trecho: “[...] Eu penso que as assunções contêm massivas confusões. Meu método não será atacar elas de frente, não por agora [...]. Eu explico porque essas assunções, como estão postas, tem nos prevenido de enxergar os fatos e que elas precisam de séria revisão [...]”. (SEARLE, 2004, p. 76-77)<sup>28</sup> (*tradução nossa*).

A crítica à primeira assunção sobre a distinção entre físico e mental é a seguinte: seria um erro supor que a distinção que o senso comum<sup>29</sup> faz entre estados mentais e estados físicos, ambos construídos ingenuamente, seria a expressão de alguma distinção profundamente metafísica. O conjunto da terminologia do mental e do físico tentaria designar uma oposição absoluta entre mental e físico, em que estes sejam mutuamente exclusivos (SEARLE, 2004, p. 80).

Searle recomenda, por isso, que a terminologia tradicional seja abandonada. Isso porque, nesse vocabulário, estaria incluído o pressuposto de opor o mental ao físico, pois os termos estariam sempre sendo definidos como mutuamente exclusivos. Isso porque o mental, por ser subjetivo, de primeira pessoa e qualitativo seria imaterial; ao passo que o físico, por ser de terceira pessoa, quantitativo, seria material. Estas definições deveriam ser abandonadas pelo fato de elas não conseguirem capturar o fato de que o mundo funciona de tal modo que alguns processos biológicos se manifestariam enquanto qualitativos, subjetivos e causados por fenômenos biológicos físicos de terceira pessoa.

[...] O problema com a terminologia é que os termos tem sido tradicionalmente definidos como mutuamente exclusivos. “Mental” é definido como qualitativo, subjetivo, de primeira pessoa, e, conseqüentemente, imaterial. “Físico” é definido como quantitativo, objetivo, de terceira pessoa, e, portanto, material. E estou sugerindo que essas definições são inadequadas para capturar o fato que o mundo

<sup>27</sup> Searle acredita que a solução ao problema filosófico mente-corpo pode ter um caráter bastante simples. Pois crê que só desta maneira estaríamos escapando das categorias tradicionais. Por isso é que ele propõe, com seu método, fazer um esforço intelectual para esquecer o que sabemos em filosofia e apenas pensar no que sabemos hoje sobre o problema segundo a ciência.

<sup>28</sup> [...] I think the assumptions contain massive confusions. My method will not be to attack them head-on, at least not just yet [...]. I explain why these assumptions, as they stand, have prevented us from getting a clear picture of the facts and need serious amendment and revision (SEARLE, 2004, p. 76-77).

<sup>29</sup> É interessante notar que Searle procura trabalhar com seus conceitos partindo do senso comum, e não da tradição filosófica, pelo fato de acreditar que a ingenuidade do senso comum não leva aos enganos do dualismo e do materialismo [...]. Essa é a razão dele considerar seu naturalismo biológico como um *senso comum sofisticado* (SEARLE, 2007, p. 325).

funciona de um tal modo que alguns processos biológicos são qualitativos, subjetivos, e de primeira pessoa [...]. (SEARLE, 2004, p. 81)<sup>30</sup> (*tradução nossa*).

Vimos em outra parte deste trabalho que um dos esforços de Searle é tentar expandir a noção de *físico*<sup>31</sup>, porque se continuarmos a seguir os passos da terminologia cartesiana que opõe mental ao físico não conseguiremos avançar na discussão e resolução do problema. Precisamos admitir que existem componentes mentais intrinsecamente subjetivos e de primeira pessoa, e que estes seriam físicos e partes do mundo físico (SEARLE, 2004, p. 80).

Searle propõe que devemos partir do conceito **contemporâneo** de físico, pois este seria o mais adequado e amplo para estas discussões. A física hoje admite que os elétrons, por exemplo, são pontos de massa/energia, e isso quer dizer que não são apenas *extensos* como na concepção cartesiana, que tratava tudo o que seria físico como *res extensa* (SEARLE, 2004, p. 81).

Já que acredita que a concepção contemporânea de físico é a mais adequada para pensar o mental, Searle procura elaborar certas características formais que seriam necessárias para uma revisão da noção de físico, tais como as enunciadas abaixo:

- 1 Fenômenos físicos reais são localizados no espaço tempo (SEARLE, 2004, p. 82);
- 2 As características e o comportamento dos fenômenos físicos são causalmente explicáveis pela microfísica (SEARLE, 2004, p. 82);
- 3 Fenômenos físicos funcionam causalmente (SEARLE, 2004, p. 82);
- 4 O universo físico é causalmente fechado no sentido trivial de que qualquer coisa que funcione causalmente nele deve ser parte dele (SEARLE, 2004, p. 82);

Através dessa caracterização de físico, Searle acredita que o mental possa ser considerado perfeitamente consistente e compatível com o mundo físico. Portanto, a questão de “[...] como o qualitativo, subjetivo e intencional se ajusta dentro do mundo físico? [...]”. (SEARLE, 2004, p. 82) (*tradução nossa*) pode começar a ser respondida<sup>32</sup>. Isto se deve ao

---

<sup>30</sup> [...] The problem we face with the terminology is that the terms have traditionally been defined so as to be mutually exclusive. “Mental” is defined as qualitative, subjective, first personal, and therefore immaterial. “Physical” is defined as quantitative, objective, third personal, and therefore material. I am suggesting that these definitions are inadequate to capture the fact that world works in such way that some biological processes are qualitative, subjective, and first personal [...]. (SEARLE, 2004, p. 81).

<sup>31</sup> Searle tem a pretensão de propor uma revisão da terminologia ou do vocabulário tradicional que consistiria em superar a dicotomia entre mental e físico (SEARLE, 2004, p. 81). Esta é uma das partes do problema mente-corpo que ele procura responder, problema esse que também diria respeito, portanto, a questões como: como o mental ajusta-se dentro do mundo físico, quais seriam as características do mundo físico em que as características do mental precisam se ajustar? (SEARLE, 2004, p. 81)

<sup>32</sup> [...] how do qualitative, subjective, and intentional phenomena fit into the physical world? [...]. (SEARLE, 2004, p. 82).



fato de que os fenômenos mentais (qualitativos, subjetivos e intencionais) seriam agora, depois dessa revisão, perfeitamente físicos segundo os quatro critérios acima enunciados: seriam localizados no espaço do cérebro por certos períodos de tempo, causalmente explicáveis por processos de nível inferior e capazes de agir causalmente no mundo físico.

[...] Uma vez que você revise as categorias tradicionais para se ajustar aos fatos, não há problema em reconhecer que o mental *qua* mental é físico *qua* físico. Você tem que revisar as definições cartesianas tradicionais de ambos “mental” e “físico”, mas aquelas definições eram inadequadas para os fatos em qualquer caso [...]. (SEARLE, 2004, p. 82-83)<sup>33</sup> (*tradução nossa*).

A crítica à *segunda* assunção incide sobre a confusão e ambiguidade nas noções de redução e redutibilidade, sendo que essa *confusão* entre elas seria expressa em formas de *múltiplas ambiguidades*. Por isso Searle tem o cuidado de distinguir os vários usos e significados que poderiam essas noções ter para que a confusão desapareça. Esta distinção também tem por objetivo fazer uma revisão, e este seria o meio de superar as assunções enganosas sobre esses termos (SEARLE, 2004, p. 83). Ao todo, Searle distingue dois tipos básicos de redução, e em cada um deles ainda existem sub-distinções, como veremos abaixo.

A primeira distinção diz respeito à *redução causal* e à *redução ontológica*. Searle acha correto que estas duas não devem ser confundidas, porque uma e outra objetivam coisas diferentes (SEARLE, 2004, p. 83).

A redução causal é definida por Searle da seguinte forma: fenômenos do tipo A são *causalmente redutíveis* a fenômenos do tipo B, se e apenas se o comportamento de A for totalmente explicado pelo comportamento de B, sendo que A não possui poderes causais a mais em relação aos poderes causais de B. Este tipo de redução não objetiva necessariamente eliminar o fenômeno, mas, segundo Searle, apenas explicar como ele surge no mundo, causalmente falando, por meio de explicações causais: por isso, redução causal, pois o que se procura identificar e explicar nessa estratégia redutiva são as capacidades e o modo de existência dos macrofenômenos. Diz Searle:

[...] Nós podemos dizer que fenômenos do tipo A são causalmente redutíveis a fenômenos do tipo B, se e apenas se o comportamento de A's são inteiramente

---

<sup>33</sup> [...] Once you revise the traditional categories to fit the facts, there is no problem in recognizing that the mental *qua* mental is physical *qua* physical. You have to revise the traditional Cartesian definitions of both “mental” and “physical”, but those definitions were inadequate to the facts in any case. (SEARLE, 2004, p. 82-83).

explicados, causalmente, pelo comportamento de B's, e A's não possui poderes causais a mais aos poderes de B's [...]. (SEARLE, 2004, p. 83)<sup>34</sup> (*tradução nossa*).

Já a redução ontológica seria definida como “redução de entidades” umas à outras, posto que fenômenos do tipo A são *ontologicamente redutíveis* a fenômenos do tipo B, *se e apenas se A é nada mais que B* (SEARLE, 2004, p.83).

Searle admite que poderia ser feita uma redução ontológica tanto para a mente, como para qualquer outra coisa. Contudo, adverte que não seria nem importante nem necessário fazer uma redução ontológica do fenômeno que se quer investigar. Uma redução ontológica da mente nos faria perder de vista o ponto de ter um conceito de mente enquanto um fenômeno real psicológico.

Por isso, a redução causal seria a recomendada, pois esta objetivaria uma explanação dos fenômenos mentais enquanto *causalmente* produzidos pelo comportamento dos neurônios. Ao defender um reducionismo causal para a mente, Searle acredita que este tipo de redução não eliminaria mas preservaria o *mental enquanto mental*, e não como um fenômeno de terceira pessoa, objetivo, pois que para a mente nós podemos “[...] fazer uma redução causal porém nós não podemos fazer uma redução ontológica sem perder o ponto de ter o conceito [...]”. (SEARLE, 2004, p. 82)<sup>35</sup> (*tradução nossa*).

O ponto de vista do conceito seria o ponto de vista de primeira pessoa. Uma filosofia da mente deve se preocupar em explicar a natureza da mente focalizando e analisando o ponto de vista de primeira pessoa, e não o de terceira apenas, isso porque mesmo que fosse feito uma redução ontológica da mente, nós “[...] precisaríamos ainda de um vocabulário para falar sobre as características superficiais. Consciência e intencionalidade são únicas apenas no que elas tem uma ontologia de primeira pessoa [...]”. (SEARLE, 2004, p. 82)<sup>36</sup> (*tradução nossa*).

Assim, segundo Searle a redução ontológica de entidades deixaria de lado a característica da primeira pessoa da mente, posto que o que seria importante para este tipo de redução seriam as características de terceira pessoa. Em se tratando de uma filosofia da mente, o ponto principal de ter um conceito de mente seria o de preservar a ontologia de

---

<sup>34</sup> [...] We can say that phenomena of type A are *causally reducible* to phenomena of type B, if and only if the behavior of A's is entirely causally explained by the behavior of B's, and A's have no causal powers in addition to the powers of B's" [...]. (SEARLE, 2004, p. 83).

<sup>35</sup> [...] make a causal reduction but we cannot make an ontological reduction without losing the point of having the concept [...]. (SEARLE, 2004, p. 82).

<sup>36</sup> [...] would still need a vocabulary to talk about the surface features. Consciousness and intentionality are unique only in that they have a first-person ontology [...]. (SEARLE, 2004, p.82).

primeira pessoa. Isto ele chama de *características superficiais*<sup>37</sup> da mente. Por isso a pergunta de se existe alguma razão profunda pela qual poderíamos acreditar que a mente não poderia ser reduzida ontologicamente, seria, a seu ver, *obviamente negativa* (SEARLE, 2004, p. 84-83).

A *segunda* distinção que ele faz relativamente à noção de redução é a aquela entre reduções que objetivam *eliminar* e redução que objetivam *não eliminar* os fenômenos estudados (SEARLE, 2004, p. 84). A eliminativa seria aquela que procura mostrar que os fenômenos reduzidos não existem de fato. Por oposição, como nos mostra a não eliminativa, esta não procura eliminar o fenômeno estudado.

Voltemos à pergunta acima: qual seria então a razão de não se poder fazer uma redução eliminativista com a mente?

Primeiro, porque a mente realmente existe. Como as reduções eliminativistas se baseiam na distinção entre aparência e realidade, não poderíamos mostrar que a mente não existe porque em relação a ela *a aparência é a realidade* (SEARLE, 2004, p. 85-86). Se, como diz Searle, me parece que “[...] estou consciente, então eu estou consciente [...]”. (SEARLE, 2004, p. 85) (*tradução nossa*). Nas suas palavras:

[...] Reduções eliminativas repousam sobre a distinção entre aparência e realidade. Mas nós não podemos mostrar que a existência da consciência é uma ilusão [...] porque onde a consciência está inserida a aparência é a realidade. Porém, se conscientemente parece-me que eu estou consciente, então eu estou consciente. Eu posso fazer todos os tipos de enganos sobre os conteúdos de meus estados conscientes, mas não naquele modo sobre sua existência [...]. (SEARLE, 2004, p. 85)<sup>38</sup> (*tradução nossa*).

A crítica à assunção três se refere à distinção que o autor faz entre causalidade tradicional<sup>39</sup>, que seria o tipo de explicação causal mais predominante entre os filósofos, e a causação (SEARLE, 2004, p. 86). A causalidade tradicional é considerada por Searle como o *paradigma da causa e do efeito*: as relações causais seriam eventos discretos ordenados no

<sup>37</sup> Em todos os seus escritos existe a defesa de que a *principal e geral* característica superficial da mente seria a consciência, no sentido de que ela encobriria todas as noções mentais. Já as centrais, gerais e superficiais característica da consciência seriam a subjetividade, Intencionalidade, qualidade, etc.

<sup>38</sup> [...] Eliminative reductions rest on the distinction between appearance and reality. But we cannot show that the very existence of consciousness is an illusion [...] because where consciousness is concerned the appearance is the reality. But if it consciously seems to me that I am conscious, then I am conscious. I can make all sorts of mistakes about the contents of my conscious state, but not in that way about their very existence (SEARLE, 2004, p. 85).

<sup>39</sup> Searle acredita fazer uso de uma noção de causalidade, ou de causação, que o desobriga a permanecer na, e o afasta da, trilha tradicional da causalidade no estilo humeano. Segundo ele, nem toda causalidade particular exemplifica e demonstra que há uma lei causal universal subjacente a ela, e mesmo que nem toda causalidade é um questão de eventos, processos, das relações entre causa e efeito, discretos e ordenados (um após o outro) no tempo. Voltaremos a caracterizar de modo mais pormenorizado seu entendimento sobre a causalidade na seção sobre a *causação intencional* capítulo 3 desta dissertação. do

tempo, ocorrendo primeiro a causa e depois o efeito e, logo, não seriam simultâneos. A causação é definida de modo diferente, pois aí se entende que a causa seria simultânea ao evento, sendo, por conseguinte, uma força contínua operando na natureza. Assim sendo, para os propósitos de sua teoria, a causação seria mais adequada para explicar como o mental surge no mundo físico. Searle crítica o modelo de explicação da causalidade tradicional exemplificado no caso da bola de bilhar, na seguinte passagem:

[...] Muitas relações causais são entre eventos discretos ordenados no tempo. Um caso paradigmático, muito amado pelos filósofos, é o caso de uma bola de bilhar que, ao bater em uma segunda, pára, enquanto a segunda bola se move. Mas nem toda causação é assim. Em muitos casos de causação a causa é simultânea com o efeito [...]. (SEARLE, 2004, p.86)<sup>40</sup> (*tradução nossa*).

A assunção quatro, objeto da crítica, é sobre a identidade<sup>41</sup>. Segundo Searle haveria confusão quando este termo se aplica ao mental, pois o critério de identidade só se aplicaria claramente a objetos materiais, por exemplo, planetas e compostos como a água. Quando se trata de fenômenos como aniversários, estados de consciência, este critério passa a não ser tão claro. Qual seria a razão disso?

A razão é que a mente é um fenômeno que possui características subjetivas qualitativas, que consistiriam em uma ontologia de primeira pessoa. Todas estas características seriam causadas e realizadas no cérebro: o mesmo evento possui características neurobiológicas e psicológicas. O conceito de identidade para Searle não é muito claro porque ele não consegue incluir, nem admitir, que as características neurobiológicas e psicológicas estariam em um mesmo evento.

Portanto, para se definir dores e sensações em termos de suas causas, teríamos que *reajustar* ou *revisar* nossas definições para tratarmos os fenômenos mentais do seguinte modo: parte do que faz estes tipos de dores serem o que são é que são causados e realizados em certos tipos de processos neurobiológicos. Parte do que faz estes processos neurobiológicos serem o que são, seria que estes causam e realizam dores: “[...] nós podemos

<sup>40</sup> Lots of causal relations are between discrete events ordered in time. A paradigm case, much loved by philosophers, is the case of billiard ball one striking billiard ball two and stopping, while billiard ball two moves away. But not all causation is like that. In lots of cases of causation the cause is simultaneous with the effect (SEARLE, 2004, p. 86).

<sup>41</sup> A discussão epistemológica e metafísica sobre a noção de identidade, nos leva a constatar que a crítica de Searle à noção de identidade tal como ele crê que seja empregada pelos proponentes da corrente materialista, seja um pouco simplista e *precipitadamente* generalizada, pois ele esquece de mencionar a discussão em si, que não é somente feita pelos filósofos da mente. Ao tentar criticar a noção de identidade simétrica nas discussões sobre o problema mente-corpo, Searle diz que essa noção é geralmente empregada pelos materialistas, que ela é equivocada e uma das responsáveis pela confusa interpretação que os materialistas fazem desse problema como *insolúvel*. No entanto, Searle parece simplificar demais a discussão sobre a noção de identidade, porque tal discussão como é feita na filosofia hoje também é de cunho ontológico (sobre o domínio em que se pode exercer a quantificação) e não somente metodológico (qual noção de identidade usar e como defini-la).

tratar um mesmo evento como tendo ambas as características neurobiológicas e características fenomenológicas. Um mesmo evento é uma sequência de disparos de neurônios e é também uma dor [...]”. (SEARLE, 2004, p. 87)<sup>42</sup> (*tradução nossa*). O modo correto para se fazer isso seria “[...] esquecer sobre essas grandes categorias e tentar descrever os fatos. Então voltar e ver como você tem que ajustar as concepções que você pode ter de outras categorias para acomodar os fatos [...]”. (SEARLE, 2004, p. 87)<sup>43</sup> (*tradução nossa*).

Relacionadas às dificuldades em se resolver o problema mente-corpo, estariam as dificuldades das filosofias materialistas em solucionar o assim chamado *problema da naturalização do mental*<sup>44</sup>. Ele estaria para nós relacionado ao problema mente-corpo porque é um problema metafísico/ontológico que pergunta pela *natureza da mente*. Na tentativa de solucionar o problema mente-corpo o filósofo em questão também deveria *naturalizá-lo*, isto é, mostrar como os fenômenos mentais seriam parte deste mundo.

Para Searle, este seria o ponto principal, pois o filósofo deve levar em conta que a mente é parte do mundo físico. Um dos objetivos dele ao tratar desse problema, como já foi mencionado anteriormente, é o de tornar explícitos os diversos pressupostos que estariam tácitos nas várias teorias acerca deste problema, no sentido de apontar *por que* muitos filósofos materialistas naturalizam a mente através de uma redução ontológica. Esta modalidade de redução não só *elimina* a mente enquanto um fenômeno psicológico real, como ainda *despreza* sua importância para a vida dos seres humanos e de outros animais.

O que faremos aqui também será referir as razões que Searle encontrou para explicar o que levou os filósofos dessa época a negar a existência dos fenômenos mentais. A palavra que o autor utiliza para isso é *diagnóstico*<sup>45</sup>: *entender as razões que levaram esta época a produzir tanta confusão sobre este problema*. Este diagnóstico aponta para um *sintoma* geral,

<sup>42</sup> [...] we can treat one and same event as having both neurobiological features and phenomenological features. One and the same event is a sequence of neuron firings and is also painful [...]. (SEARLE, 2004, p. 87).

<sup>43</sup> [...] forget about these great categories and try to describe the facts. Then go back and see how you have to adjust the preconceptions you may have of the other categories in order to accommodate the facts [...]. (SEARLE, 2004, p. 87).

<sup>44</sup> A palavra problema aqui deve ser entendida, como em muitos assuntos de cunho filosófico, no sentido de que o tema ainda é motivo de controvérsia, desacordo ou descontentamento tanto entre os cientistas pesquisadores e os filósofos que investigam o problema. Se é motivo de controvérsia, então as explicações que procuram resolvê-lo ainda não possuem um núcleo comum de acordo das posições defendidas. É difícil até este momento, para qualquer pessoa que pesquisa filosofia da mente, avaliar completamente todas as posições desta área sobre esse tema, mesmo nos campos em que são concentrados os interesses afins. O próprio Searle deixa essa impressão.

<sup>45</sup> É interessante notar o uso desta palavra por Searle. Os diagnósticos a que se refere buscariam *sintomas gerais* que estariam presentes nas obras de diversos filósofos contemporâneos. Não seriam doenças orgânicas ou fisiológicas, como lembra o uso em medicina (em que o profissional procura a natureza e a causa de uma doença), mas de ordem intelectual, e estes sintomas seriam provas das dificuldades para se entender os problemas da mente de modo adequado, e não estariam restritos apenas a um grupo de filósofos, mas seria condicionado pela época.

no sentido de que não se restringe a um grupo, mas às confusões de uma época, pois seria uma prática intelectual comum e insistente em muitos pensadores.

Como dissemos, para Searle é um fato bem observável que todos os representantes do materialismo amiúde negam a existência de fenômenos mentais. Isto seria dito de uma forma técnica e peculiar: a mente, bem como suas características como a consciência e a Intencionalidade, seriam algo abstrato tal como um programa de computador; ou mesmo que estados mentais intencionais não teriam status como características mentais intrínsecas, porque eles podem ser inteiramente definidos em termos de suas causas e efeitos; ou que os fenômenos mentais na verdade não existiriam, sendo apenas um meio que os seres humanos teriam para prognosticar e prever o comportamento, ou mesmo que

[...] não há nenhum fenômeno mental intrínseco, mas este discurso sobre estados mentais é somente uma maneira de falar que nos habilita a interagir com nosso meio ambiente; e até mesmo se diz, certas vezes, que nenhum termo mental deveria ser pensado como representando coisas que estão presentes no mundo [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80)<sup>46</sup> (*tradução nossa*).

A resistência em tratar a mente naturalisticamente como uma *característica de nível superior*, entre outras, seria, destarte, amplamente difundida. Esta seria uma das razões encontradas pelo autor para se convencer do fato de que sua visão sobre o lugar da mente (a consciência e a Intencionalidade) na natureza seja considerada por outros autores *fora do compasso*, ou seja, do que é correntemente e frequentemente aceito pelos materialistas. O que não quer dizer que, segundo Searle, “[...] nós não poderíamos descobrir todos os tipos de surpresas e coisa contra-intuitivas sobre nossa vida mental, sobre a natureza e os mecanismos de ambos estados mentais conscientes e inconscientes [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 82)<sup>47</sup> (*tradução nossa*).

Searle acredita que qualquer um que ler a literatura padrão sobre o problema mente-corpo produzida nos 30 anos após a publicação de **The Concept of Mind**<sup>48</sup> de Gilbert Ryle, descobriria uma característica curiosa expressa em uma disputa contínua sobre este problema: ambos os lados tacitamente assumiriam que as características especificamente mentais dos fenômenos mentais (como a consciência e a Intencionalidade) não podem ser características

<sup>46</sup> [...] there aren't any *intrinsic* mental, but that talk about mental states is just a manner of speaking that enables us to cope with our environment; and it is even sometimes said that mental terms should not be thought of as standing for actual things in the world at all [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80).

<sup>47</sup> [...] we cannot discover all sorts of suprising and counterintuitive things about our mental life, about the nature and mechanisms of both conscious and unconscious mental states (SEARLE, 2002a, p. 82).

<sup>48</sup> RYLE, Gilbert. **The concept of Mind**. Londres: Hutchinson, 1949.

físicas ordinárias do mundo como quaisquer outras características de nível superior: tais como a solidez, liquidez, digestão, fotossíntese, etc.

Como já foi mencionado, Searle sabe que isso não aparece de modo explícito nos textos de inúmeros filósofos, mas, pelo contrário, é defendido tacitamente. Searle identifica o modo tácito de afirmação ao *passar os olhos* pela literatura padrão, percebendo que os autores disfarçam ao invés de falar explicitamente. As partes dos textos em que os materialistas fariam isso seriam aquelas em que os eles respondem aos seus adversários dualistas e, para não se comprometerem com o dualismo, acabariam por negar a existência dos fenômenos mentais no mundo. É o que fazem, por exemplo, os teóricos defensores da visão da identidade psicofísico. Segundo Searle:

[...] Mas em geral não é isso o que os estudiosos sobre a identidade estão afirmando. Num exame atento dos textos, particularmente daquelas partes onde eles estão respondendo aos adversários dualistas, ocorre em geral que os teóricos da identidade (materialistas, fisicalistas, funcionalistas, etc.), terminam por negar a existência de aspectos mentais intrínsecos ao mundo [...]. (SEARLE, 2002a, p. 82)<sup>49</sup> (*tradução nossa*).

Searle levanta o seguinte problema: o que é que explicaria que uma verdade óbvia como a de que estados mentais existem, são causados por processos cerebrais e são características sistêmicas do sistema nervoso, pode não ser verdadeira? Por que estes grupos de filósofos negam tão insistentemente uma verdade tão óbvia?

Como já dissemos, e voltaremos a dizer por que este é o ponto mais importante dos ataques de Searle, a razão que ele encontrou é que eles estão afinados com uma tradição de pensar e com o uso de um vocabulário que remontaria, pelo menos, até Descartes. Todos os materialistas criticados por Searle pensam que o fato de se dar como certo a realidade de fenômenos mentais seria dar por garantido, também, a existência de alguns fenômenos misteriosos, como a mente. Para Searle,

[...] Eles parecem pensar que suas afirmações os comprometem com alguma forma de dualismo, como se ao afirmar fatos óbvios sobre nossa vida mental eles estariam se comprometendo com a existência de categorias ontológicas diferentes daquelas do mundo físico ordinário em que todos nós vivemos [...]. (SEARLE, 2002a, p. 83)<sup>50</sup> (*tradução nossa*).

<sup>49</sup> [...] But in general that is not what identity theorists are claiming. Under close scrutiny of the texts, particularly those parts of the texts where they are replying to dualist adversaries, it turns out that in general identity theorists (materialists, physicalists, functionalists, etc.) end up by denying the existence of intrinsically mental features of the world [...]. (SEARLE, 2002a, p. 82).

<sup>50</sup> [...] They seem to think their claim commits them to some form of dualism, as if in asserting obvious facts about our waking life they are committed to the existence of some ontological category different from that of the ordinary physical world we all live in [...]. (SEARLE, 2002a, p. 83).

Os materialistas, segundo Searle, não são os únicos nessa discussão. Haveria ainda outro lado de opinião para “provocar essa briga” sobre o problema. Este lado consideraria óbvia a existência de fenômenos mentais, e esta visão é vista por eles como dualismo: qualquer um que afirme a existência da mente seria, para os materialistas, dualista. No entanto, segundo Searle, para que se comprometa com alguma forma de dualismo, não é suficiente afirmar fatos óbvios sobre a vida mental (consciente e intencional) das pessoas. Seria preciso também afirmar a existência de alguma categoria ontológica diferente daquela do mundo físico ordinário em que todos nós vivemos, ou seja, afirmar que o mental não pertence ao mundo físico.

O mapa dessa disputa se traduziria dividindo a filosofia da mente contemporânea em dois grandes blocos. Um grupo de filósofos defende o progresso da ciência contra a superstição; neste caso a crença na existência dos fenômenos mentais. E o outro se compromete em afirmar fatos óbvios sobre os fenômenos mentais, que seriam revelados, num pequeno exercício de introspecção, como sendo não físicos e nem partes do mundo físico. Searle acredita que o que estaria por trás, o que explica de fato porque os dois grupos fazem tais afirmações absurdas, seria a aceitação constante e irrefletida da assunção de que uma descrição puramente física do mundo não poderia mencionar qualquer entidade mental. Os *dois lados da briga* supõem que existe um conflito e um obstáculo metafísico entre as noções de mental e físico. Assim, para os materialistas e os dualistas o mentalismo ingênuo seria inconsistente com um materialismo ingênuo (SEARLE, 2002a, p. 83).

Outra vez, ambos os grupos representados pelos materialistas e dualistas na filosofia da mente contemporânea definem mental e físico com base na distinção de que *físico* seria uma *negação* ou *exclusão* do que for *mental*, e o *mental* uma *negação* ou *exclusão* do que for *físico*. Searle acredita que não haveria nada em nosso vocabulário, nas noções ordinárias de mental e físico, que exclua casos de algo ser mental e físico ao mesmo tempo. Todos os dois lados tomariam seriamente uma tradição inteira, que remontaria no mínimo até Descartes. A disputa sobre substância, dualismo, interação, emergência, categorias ontológicas, livre arbítrio, a imortalidade da alma não tem fim. Enfim, toda esta tradição gira em torno da assunção de que mental e físico nomeiam categorias mutuamente exclusivas (SEARLE, 2002a, p. 83).

Se é tão obvio para Searle que os fenômenos mentais existem de fato e que estes consistiriam em fenômenos biológicos, por que haveria tanta discordância sobre o tema? E



mais, quais seriam então as visões implícitas nas discussões contemporâneas na filosofia da mente?

### 2.7.2 Crítica às formas de naturalização na filosofia da mente contemporânea

Apresentaremos agora algumas visões que Searle crítica diretamente em seus trabalhos: as de David Chalmers, Daniel Dennett, Noam Chomsky e Jerry Fodor. Estas visões estariam em conformidade com a tradição materialista. Consequentemente, existiriam os enganos e absurdos produzidos por essa tradição.

Para começar, Searle fornece uma crítica à abordagem de David Chalmers do mental, sendo a visão que este defenderia um pansiquismo segundo o qual *a mente estaria espalhada em todo o lugar*. Para Searle, Chalmers não defende explicitamente que a mente está “espalhada” no mundo, mas diz que, se nós explicamos a consciência em termos de microprocessos, então, de uma maneira ou de outra, ela já está presente nos mesmos microprocessos físicos. Para Searle, Chalmers defenderia a visão de que a consciência está espalhada no mundo em vários graus, e diz isto nesta passagem: “[...] Sob esta visão, todas as coisas são conscientes em algum grau. Para dar um exemplo da ubiquidade da consciência, Chalmers eloquentemente descreve o que poderia ser consciente como um termostato [...]”. (SEARLE, 2004, p. 104)<sup>51</sup> (*tradução nossa*).

Além da implausibilidade da explicação da consciência como um fenômeno presente em todas as coisas, esta visão é, para Searle, incoerente, pois ela não consegue dar conta de *explicar a unidade da consciência*. Para Searle, a consciência não estaria espalhada pelo mundo como *geleia em pedaço de pão*, mas ela chegaria a cada ser humano em unidades discretas, por isso a consciência não existiria em pequenas partes mas em *campos unificados*. A visão de Chalmers é vista por este autor como implausível e absurda, elaborando uma ontologia do mental que incluiria várias entidades, tais como termostatos, cristais, árvores, etc.. Por causa disso, alguns questionamentos são lançados por Searle na tentativa de apontar dificuldades presentes na visão defendida por Chalmers, tais como:

[...] Se o termostato é consciente, o que dizer das partes do termostato? Existe uma consciência separada para cada pedaço? Cada molécula? Se sim, como a consciência das partes se relaciona com a consciência do termostato inteiro? Se não, qual é o princípio que torna o termostato a unidade da consciência e não as partes do

---

<sup>51</sup> “[...] On this view, everything is conscious to some degree. In giving an example of the ubiquity of consciousness, Chalmers eloquently describes what it might be like to be a conscious thermostat [...]”. (SEARLE, 2004, p. 104).

termostato como uma parte ou o constructo no qual existe o sistema de calor? [...]. (SEARLE, 2004, p. 105)<sup>52</sup> (*tradução nossa*).

A próxima crítica se dirige à visão que defende que a mente (a consciência e a Intencionalidade) não existe. Searle considera este ponto de vista como uma proposta *eliminativista da mente*: pois esta abordagem não levaria em conta mas negaria a obviedade da existência dos fenômenos mentais.

Esta visão eliminativista da mente afirmaria, ao ver de Searle, que as crenças sobre a existência de fenômenos mentais seria um tipo de resíduo de uma *psicologia popular primitiva*, e que uma ciência madura do cérebro superaria. Para Searle a visão que Daniel Dennett defende se enquadraria nesta proposta, sendo chamada de *interpretativismo*.

A ideia básica que Dennett defende é a de que as atribuições de Intencionalidade são sempre formas de interpretação feitas por observadores externos. Ao darmos uma explicação utilizando noções mentais ou psicológicas para o comportamento dos seres humanos e de alguns animais, o que nós estaríamos fazendo, de fato, seria adotar uma *postura intencional*:

[...] Uma versão extrema dessa visão é a concepção de Daniel Dennett que nós às vezes adotamos a postura intencional e que nós não devemos pensar as pessoas como literalmente tendo crenças e desejos, mas antes que essa é uma postura útil para se adotar frente a elas para propósitos de predizer seus comportamentos [...]. (SEARLE, 2004, p. 115)<sup>53</sup> (*tradução nossa*).

Searle critica a forma como Dennett procura naturalizar a mente, pois para ele Dennett, ainda que implicitamente, nega a existência dos fenômenos mentais. Searle se refere a essa negação como *ânsia eliminatória*, que seria típico dos representantes do materialismo na filosofia da mente contemporânea. Esta tendência é reconhecível pela tentativa constante de eliminar fenômenos intrigantes em favor de fenômenos físicos mais básicos. Nesse sentido, Dennett seria, para Searle, *tipicamente materialista*. Ele não consideraria noções mentais, tais como crenças, desejos, ordinariamente definidas no senso comum, como *boas entidades teóricas* para uma teoria científica. De forma bem irônica, Searle dirige alguns questionamentos a Dennett, entre eles: “[...] A consciência existe para Dennett? Ele nunca a negaria. E o que é a consciência? Bem, ela é uma certa quantidade de programas de computador implementados no cérebro. [...]”. (SEARLE, 2000, p.54).

<sup>52</sup> [...] If thermostat is conscious, how about the parts of thermostat? Is there a separate consciousness to each crew? Each molecule? If so, how does their consciousness relate to the consciousness of the whole thermostat? And if not, what is the principle that makes the thermostat the unit of consciousness and not the parts of the thermostat is a part or the building in which the heating system exists? [...]. (SEARLE, 2004, p. 105).

<sup>53</sup> [...] An extreme version of this view is Daniel Dennett’s conception that we sometimes adopt the “intentional stance” and that we should not think of people as literally having beliefs and desires, but rather that this is a useful stance to adopt about them for the purpose of predicting their behavior [...]. (SEARLE, 2004, p. 115).

Searle dirige críticas também a Noam Chomsky, o notável pensador e linguista americano. Elas são direcionadas à concepção de Chomsky sobre a relação entre consciência e inconsciência.

Um aspecto interessante dessa crítica é que Searle consideraria que ela (a crítica) não se restringiria a certos aspectos problemáticos presentes *somente* na teoria de Chomsky, mas que possuiria um caráter mais geral, porque seria um problema também presente na visão que predomina na ciência cognitiva. Conseqüentemente, seria um ataque a uma visão que atrai inúmeros outros representantes da ciência cognitiva. A visão defendida por Chomsky diria que determinados processos mentais não seriam possíveis de se trazer à consciência. Nas palavras de Searle:

[...] Chomsky, por exemplo, acredita que, quando as crianças aprendem uma linguagem humana natural, o fazem por estarem seguindo um conjunto de regras inconscientes da Gramática Universal, mas essas regras não são o tipo de coisa que uma criança pode trazer à consciência. São regras “computáveis” da Gramática Universal [...]. (SEARLE, 2000, p. 85)

O ponto a que Searle objeta é terem os seres humanos estados mentais inconscientes que explicariam causalmente o comportamento humano. Para ele, um estado mental inconsciente só seria mental quando for *potencialmente* ou *em princípio* acessível à consciência. Nosso autor discorda completamente de uma visão que defenda um inconsciente *em princípio* inacessível à consciência, “[...] processos cerebrais que nem a criança nem mais ninguém poderia trazer à consciência [...]”. (SEARLE, 2000, p. 85), pois estes “[...] processos não são o tipo de coisa que poderia algum dia ser trazida à consciência[...]”. (SEARLE, 2000, p. 85). Searle discorda desta visão porque a considera *incoerente*, e decorrente da incapacidade da visão defendida por Chomsky de responder aos seguintes questionamentos:

[...] que fatos sobre esses processos cerebrais os tornam mentais, os faz ter os aspectos de estados mentais intencionais? Qual a diferença entre esses processos cerebrais não conscientes que não são de forma alguma mentais e estados mentais inconscientes genuínos que quando inconscientes, são estados cerebrais? [...]. (SEARLE, 2000, p. 86).

Uma crítica a outro modo de naturalização da Intencionalidade na filosofia da mente contemporânea é direcionada à Jerry Fodor. Para Searle, Fodor considera a Intencionalidade um fenômeno bastante intrigante, e isto no que diz respeito à possibilidade de tratá-la enquanto um fenômeno como qualquer outro deste mundo físico/natural, que estaria em continuidade com os planetas, os átomos, a digestão, etc.

Searle crítica Fodor porque considera que este não compreendeu de maneira adequada o problema de como naturalizar os fenômenos mentais, pois considerou a mente (consciência e a Intencionalidade) *difícil demais de naturalizar*. A razão seria que nenhum fenômeno físico do mundo apresenta as mesmas capacidades encontradas na mente, como a Intencionalidade: a capacidade de se *referir a algo*, ser *sobre algo*. Assim, Searle diz que, segundo Fodor “[...] pensa-se que esse problema seja excepcionalmente difícil porque é difícil ver de que modo a qualidade de referir-se a alguma coisa poderia ser um aspecto físico do mundo, em qualquer sentido. [...]”. (SEARLE, 2000, p. 86)

A crítica é a seguinte: Fodor, como tantos outros filósofos, expressam-se de uma maneira confusa e pejorativa ao considerarem a mente *algo extraordinário, misterioso*. Fodor exibiria assim, para Searle, um sintoma de uma confusão geral: “[...] Jerry Fodor, por exemplo, expressa um tipo comum de confusão quando escreve: ‘Se a qualidade de referir-se a alguma coisa é real, então realmente deve ser uma coisa extraordinária.’ [...]”. (SEARLE, 2000, p. 86).

As visões antes mencionadas – de Chalmers, Dennett, Chomsky e Fodor - estariam agrupadas num mesmo conjunto de visões enganosas e erradas. Uma crítica mais ambiciosa e profunda que Searle faz a estas visões, será agora exposta. Falaremos aqui de modo muito geral, sem muito detalhamento, mas mesmo assim esperamos que a crítica seja compreendida.

Todas estas confusões antes mencionadas, ao ver de Searle, consistiriam em um conjunto de *posições-padrão*, ou de *pressuposições habituais*, todas falsas, sobre os problemas da natureza e funcionamento da mente. Fodor, Dennett, Chalmers, Chomsky, como todos os filósofos da mente criticados por Searle, expressam em suas explanações sobre o mental o que ele chama de *conflito de posições-padrão*<sup>54</sup>, ou *conflito de pressuposições habituais*. Estas pressuposições habituais seriam basicamente duas:

[...] Uma posição-padrão é que o fato de termos estados intencionais intrínsecos é uma obviedade a nosso respeito [...]. A outra posição-padrão, no entanto, é que, num mundo que consiste inteiramente em entidades físicas, é impossível que uma entidade física seja simplesmente sobre outra [...]. (SEARLE, 2000, p. 89).

A *ânsia* em considerarem a mente *algo extraordinário, misterioso*, proviria de não conseguirem resolver este conflito de *posições-padrão*. A *ânsia* consistiria em eliminar esse *algo extraordinário, misterioso, a fenômenos menos extraordinários, menos misteriosos*: “[...]”

---

<sup>54</sup> Conflito porque eles não saberiam como conciliar de maneira adequada o fisicalismo e o mentalismo, pois já estariam partindo do pressuposto de que o conflito é real e de que ambas as visões são inconciliáveis.

O objetivo não é explicar os fenômenos, mas sim livrar-se deles reduzindo-os a coisas menos intrigantes [...]”. (SEARLE, 2000, p. 87).

Assim, todos os conflitos esboçados antes a respeito do problema da natureza da mente seriam, para Searle, um sintoma geral presente nas discussões em filosofia da mente. É considerado um *sintoma geral* porque é um resultado de nossa tradição filosófica que predomina ainda em nossa vida intelectual hodierna: estas duas tradições seriam o dualismo e o materialismo. Estas pressuposições seriam feitas pelos filósofos sem que eles questionassem as próprias assunções que estariam por trás de suas posições. O método de corrigir isso seria o de “[...] olhar para o problema sem fazer as pressuposições habituais que fizemos no passado [...]” (SEARLE, 2000, p. 88), e mesmo em “[...] não aceitar essas pressuposições [...] sem questioná-las [...]”. (SEARLE, 2000, p. 89).

Searle sugere que isso deveria consistir em uma lição, no sentido de que se aprenderia algo para resolver os problemas filosóficos da mente. É o que se aprenderia, por exemplo, ao se pensar e investigar o problema mente-corpo: “[...] A lição que aprendemos em nossa pesquisa do problema mente-corpo foi em não aceitar essas pressuposições dos disputantes sem questioná-las. [...]”. (SEARLE, 2000, p. 89). Logo, o que autor propõe é a revisão e o abandono, tanto do vocabulário como do modo de pensar que procura sempre fazer uma oposição do mental e do físico, tal como é feito pela tradição materialista e dualista. A superação ocorreria pela investigação das pressuposições habituais que estariam por trás dessa oposição entre mental e físico, e pela tentativa de percebê-las como falsas, enganosas, e desse modo corrigi-las.

Finalizando, para que se possa construir uma ontologia da mente é necessário, segundo Searle, superar o conflito de *posições-padrão* ou das *pressuposições habituais* existentes nas discussões em filosofia da mente. O esforço seria no sentido de procurar rever, corrigir e superar as *pressuposições habituais* que não nos ajudam na resolução do problema, que tornariam a questão intratável, misteriosa e insolúvel. A recomendação de que precisamos *olhar* para os problemas sem fazer as *pressuposições habituais*, se conforma ao fato de esta ser uma das atitudes do filósofo quando iniciam uma investigação com o objetivo de resolver certos problemas filosóficos.

Após ter exposto as principais e gerais insatisfações, as críticas e a reforma que, durante quase duas décadas, Searle se empenhou em fazer na filosofia da mente, passamos agora a caracterizar, descrever e explicar uma parte de seu projeto filosófico de estudos dos fenômenos mentais: sua concepção mentalista de Intencionalidade da mente e a forma que ele

desenvolveu para estudar científica/empiricamente os fenômenos mentais, em geral, e a Intencionalidade, em particular, denominado por ele de *naturalismo biológico*. A noção de Intencionalidade da mente é central para entendermos sua filosofia da mente, pois, como mencionamos na introdução deste trabalho, ela é o modo *como a mente funciona* e é a mais importante, crucial, *característica estrutural e global da consciência*, visto que é devido à propriedade da Intencionalidade intrínseca a muitos - por isso nem todos - fenômenos mentais, que os seres humanos e outros animais conseguem estabelecer relações com o mundo real. O projeto de estudo naturalista searleano não só é a forma como ele entende que podemos estudar os fenômenos mentais cientificamente, mas a própria maneira como ele entende que os fenômenos mentais possam ser enquadrados como partes reais do universo como um todo.

# Capítulo 3

## A INTENCIONALIDADE DA MENTE

[...] Minha abordagem dos estados e eventos mentais foi totalmente realista, no sentido em que de fato considero que existem fenômenos mentais intrínsecos que não podem ser reduzidos a outra coisa ou eliminados por algum tipo de redefinição. Existem, de fato, as dores, cócegas, coceiras, crenças, temores, esperanças, desejos, experiências perceptivas, experiências de agir, pensamentos, sentimentos e todo o resto. Ora, é possível imaginar que tal alegação é tão obviamente verdadeira que mal vale a pena ser formulada, mas o espantoso é que ela rotineiramente negada, embora em geral de forma velada, por muitos pensadores avançados que escrevem sobre tais assuntos, talvez pela maior parte deles [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. 366)

[...] Em minha abordagem, os estados mentais são tão reais quanto quaisquer outros fenômenos biológicos, tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose ou a digestão. Como esses outros fenômenos, os estados mentais são causados por fenômenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenômenos biológicos. Se quiséssemos um rótulo, poderíamos chamar essa visão “naturalismo biológico” [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. 366)

[...] quais são os elementos que compõem as condições de verdade de sentenças como na forma “ $x$  vê  $y$ ”, em que  $x$  é um perceptor, humano ou animal, e  $y$ , por exemplo, um objeto material? Quando vejo um carro, ou, alias, qualquer outra coisa, tenho um certo tipo de experiência visual. Na percepção visual do carro, eu não *vejo* a experiência visual, vejo o carro. Ao ver o carro, porém, *tenho* uma experiência visual, e esta é a experiência de um carro [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. 54)

[...] a maneira pela qual a ação e a intenção se enquadram nesta abordagem geral da Intencionalidade permite-nos apresentar uma formulação simples [...] das relações entre as intenções e as ações: uma ação intencional equivale simplesmente às condições de satisfação de uma intenção. Deste ponto de vista, tudo quanto pode constituir a satisfação de um intenção pode ser uma ação intencional [...].

(SEARLE, **Intencionalidade**, 1995, p. 113)

[...] nossas mentes estão também em contato causal constante com o mundo. Quando vemos coisas, os objetos que vemos causam nossas experiências visuais deles. [...] Quando nos lembramos de eventos em nosso passado, esses eventos do passado causam nossas lembranças presentes. Quando temos a intenção de mover nossos corpos, essas intenções causam os movimentos corporais. Em cada um desses casos, encontramos tanto um componente causal quando um componente intencional [...].

(SEARLE, **Mente, linguagem e sociedade**, 2000, p. 100)

[...] Os estados intencionais não funcionam de maneira isolada. Para que eu possa acreditar que Clinton é presidente dos Estados Unidos [...] também tenho de ter uma série de outros estados intencionais.

[...] No entanto, além de todas essas crenças, bem como de outros estados intencionais, tenho de possuir um conjunto de capacidades e pressuposições que me permita lidar com o mundo. É esse conjunto de capacidades, habilidades, tendências, hábitos, disposições, pressuposições admitidas e “know how” que venho chamando de “Pano de Fundo”, e a tese genérica [...] que venho propondo [...] é que todos os nossos estados intencionais [...] só funcionam da maneira que funcionam [...] se consideradas contra um Pano de Fundo de know-how que me permita lidar com o mundo.

(SEARLE, **Mente, linguagem e sociedade**, 2000, p. 102 - 103).

### 3.1 Apresentação

Neste capítulo descreveremos a *natureza* e *estrutura* da Intencionalidade<sup>1</sup> da mente. É importante salientar já desde o início que, com relação à Intencionalidade do mental, Searle considera ser esta uma *característica intrínseca* aos fenômenos mentais. A Intencionalidade do mental é denominada *Intencionalidade intrínseca*. É considerada Intencionalidade intrínseca tanto por ser uma característica ou uma propriedade intrínseca aos fenômenos mentais quanto por ser uma característica intrínseca ou uma propriedade real do mundo físico/natural. Searle procura distinguir ainda a Intencionalidade intrínseca da *Intencionalidade derivada* do uso da linguagem, da *intensionalidade com-s*, e da *Intencionalidade como se* do uso de metáforas.

Há algumas advertências importantes a serem feitas antes de começarmos o trabalho, pois o próprio filósofo em seus escritos procura chamar a atenção para elas no início da exposição.

A primeira delas é que, na maioria das línguas, existe uma enorme dificuldade no trato com o termo *Intencionalidade*, principalmente quando usado no seu sentido comum, normal (do dia-a-dia). Isso porque, neste uso, intenção e Intencionalidade são empregadas da *mesma* forma, teriam os mesmos significados. O que não ocorreria no seu uso filosófico, e é este o adotado na teoria searleana, em que o termo é tirado desse uso *comum*.

Em se falando do trato da filosofia com as palavras, é o que geralmente fazem os filósofos: tiram as palavras do vocabulário do senso comum ao exporem suas ideias por meio da *mesma* linguagem que outras pessoas, não filósofas, utilizam. Não obstante isso, Searle cita o caso da língua alemão, pois nesta existe tanto um termo para *Intencionalidade* como para *intenção*. No alemão parece haver uma clara distinção entre as palavras Intencionalidade e intenção (de ir ao cinema, por exemplo), mesmo nos seus usos mais comuns. Assim, Searle diz que:

[...] O alemão não tem problema com isso porque *Intentionalität* não soa como *Absicht*, a palavra para intenção no sentido comum de ter a intenção de ir ao

---

<sup>1</sup> O foco da teoria de Searle está direcionado a explicar apenas a Intencionalidade humana em geral. E apesar de o autor não fazer considerações sobre outros animais, isso não quer dizer que pense que tal fenômeno, entendido como biológico e natural, se restringe apenas à espécie humana, que outros animais não tenham estados mentais e que alguns deles sejam intencionais. Searle considera até mesmo que outros animais devam possuir tais características, por exemplo, alguns animais superiores com estruturas cerebrais mais semelhantes entre as do homem. Uma consequência desse fato é que, então, não existe uma linha divisória clara entre a espécie humana e o resto da natureza, entendida a Intencionalidade como parte do mundo natural, pois isso iria contra até muitos dos pressupostos da teoria da evolução desde Darwin, a qual o autor tanto admira e toma como pressuposto básico de sua teoria.



cinema. Então devemos ter em mente que, em inglês, ter intenção é apenas uma forma de Intencionalidade entre muitas. (SEARLE, 2000, p. 83).

O que Searle recomenda para os casos de língua inglesa também deve ser aplicado a nossa língua, visto que temos esse problema no trato com a palavra Intencionalidade e intenção, e tal como no inglês (para não nos desviarmos da teoria searleana da Intencionalidade), no português será necessária uma atenção a isso. Não temos, como no alemão, uma palavra que designa intenção e outra que designa Intencionalidade: intenção é uma *forma* de Intencionalidade, e esta designa uma propriedade inerente/intrínseca a alguns estados mentais.

A segunda advertência é quanto ao conteúdo do texto das primeiras seções: natureza e estrutura da Intencionalidade, das formas psicológicas e a do funcionamento da Intencionalidade. É que utilizamos com mais frequência para a confecção destas seções sua primeira obra **Intencionalidade: um ensaio em filosofia da mente** (1995). Acreditamos que a visão defendida na obra supracitada sobre a Intencionalidade da mente não sofreram grandes modificações a ponto de ter que reformular novamente sua teoria. Até porque é em Intencionalidade que ele se ocupa por mais tempo sobre esse tema: não encontramos em nenhum dos tópicos desta obra outro assunto, a não ser o referente ao problema Intencionalidade.

A terceira advertência é a de que Searle considera que nem todos os estados mentais intencionais são conscientes, e nem todos os estados mentais conscientes são intencionais. Intencionalidade não é o mesmo que consciência, e o autor abandona e rejeita a noção de identidade entre consciência e Intencionalidade, qualquer teoria que diz que toda consciência é *consciência de*. Colocamos uma observação neste ponto pelo motivo de que à vezes faremos referência à Intencionalidade, em algumas partes desta exposição, como *conectada* à consciência, sem mesmo explicar minuciosamente a relação entre uma e outra. Não é nosso objetivo aqui fazer uma exposição sobre a relação entre consciência e Intencionalidade, e nem mesmo tecer comentários sobre *o princípio de conexão* searleano. Logo, assim como Searle não se preocupou com a questão de clarificar a relação entre consciência e Intencionalidade em muitos de seus escritos, em que apenas investiga a noção de Intencionalidade, nós também não nos preocuparemos em explicar em que medida os estados intencionais são conscientes. Até mesmo porque esse tema/problema daria um trabalho extenso e ambicioso em separado.

A quarta é referente à necessidade de recorrer a certos tipos de explicação neurobiológicas em algumas partes da exposição, mas isso não quer dizer que eles já sejam a

forma do naturalismo biológico defendido por Searle. Nós faremos isso apenas para esclarecimento de determinadas ideias.

A última observação é quanto à exposição dos conceitos. A Intencionalidade é explicada por Searle em termos de uma *família de noções* porque a Intencionalidade possui uma estrutura. O que significaria explicar a Intencionalidade em termos de uma *família de noções*? E, afinal, o que é que significa *família de noções*? Primeiramente Searle pretende demonstrar que cada elemento da Intencionalidade seria importante para se entender como se produz o comportamento humano, combinando ou juntando noções independentes umas das outras. De modo que cada noção, depois de ser esclarecida, montará, passo-a-passo, a estrutura psicológica da Intencionalidade. A Intencionalidade é vista por ele como qualquer outra propriedade do homem, complexa e problemática ainda, mas nem por isso algo diverso. Em segundo lugar, o termo Intencionalidade requer uma família de noções para sua explicação. O termo *família de noções* dá a entender que o significado *Intencionalidade* abarcaria uma constelação de outros conceitos (ou sub-conceitos) que teriam uma relação coerente, lógica entre si, no funcionamento da Intencionalidade. São termos necessários para se entender a natureza e a estrutura Intencionalidade da mente, mas que considerados isoladamente não explicariam o fenômeno, pois que, digamos assim, um levaria ao outro.

### **3.2 Natureza e estrutura da Intencionalidade**

#### **3.2.1 A Intencionalidade como uma propriedade mental**

Começemos com algumas perguntas centrais: o que é um estado intencional? Como distinguir os estados mentais intencionais dos que não o são? Qual a estrutura da Intencionalidade? Quais as formas de Intencionalidade? Como a Intencionalidade funciona? O que ela faz? Como isso é possível? Como se pode ter uma propriedade tão notável?

A ideia geral que deve acompanhar toda explicação da Intencionalidade, para Searle, seria a de que os estados intencionais sempre *se referem a*, *se dirigem a*, e sempre fará sentido perguntar coisas do tipo: se tenho uma crença, ou um desejo, por exemplo, então em que exatamente se acredita? O que se deseja? Se um estado *E* é intencional, a que se refere? Esta definição seria a *chave* e o *cerne*, segundo Searle, para o entendimento da Intencionalidade da mente e, logo, permitiria a nós sabermos sempre quais estados mentais seriam intencionais e quais não o seriam, como diferenciá-los uns dos outros: “[...] Segundo minha explicação, se

um estado E é intencional, deve haver uma resposta para perguntas como: a que se refere E? Em que consiste E? O que é um E tal que? [...]”. (SEARLE, 1995, p. 2).

Iniciemos agora com aquilo que seria a definição geral, segundo a qual a Intencionalidade seria uma propriedade da mente pela qual esta seria capaz de representar outros objetos e estados de coisas do mundo. A formulação que repetidas vezes ocorre nos textos de Searle seria a seguinte: “[...] a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo [...]”. (SEARLE, 1995, p. 1).

A Intencionalidade teria como umas de suas características estruturais e principais a *direcionalidade* (SEARLE, 1995, p. 1), pois uma coisa certa acerca de nossos estados mentais é que eles estão quase sempre se relacionando com o mundo, as coisas em geral. Os estados mentais que nos relacionam com o mundo, as coisas, e as pessoas *são dirigidos para, acerca de* objetos outros que não eles mesmos. Mas para Searle não haveria nenhuma necessidade entre um estado intencional e o que existe de fato no mundo, nenhuma necessidade metafísica sobre, por exemplo, ter uma crença e a coisa existir de fato, ou ter um desejo ou intenção e a coisa ser realizada de fato. A Intencionalidade é então “[...] aquela propriedade de muitos estados mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo [...]”. (SEARLE, 1995, p. 1).

A Intencionalidade é explicada ainda no modelo de representação<sup>2</sup>. A natureza dos estados intencionais é entendida por Searle como uma forma de representação: os estados intencionais representam objetos e estados de coisas do mundo. Nossa relação com o mundo se deve, em parte, à capacidade representativa da mente, funcionando de modo a nos capacitar a lidar com o mundo real.

Os estados mentais intencionais possuem ainda, como uma das características estruturais e principais, o fato de terem um *conteúdo representativo* e um *modo psicológico* em que se tem esse conteúdo representativo. O modo psicológico diz respeito ao estado psicológico (ser uma crença, desejo, intenção, percepção, etc.). O conteúdo representativo se

---

<sup>2</sup> Segundo o pensador objeto deste trabalho, não há nenhuma ontologia especial ao se empregar a noção de *representação*, sendo que esta é apenas uma abreviatura para toda uma constelação de noções independentemente motivadas, como condições de satisfação, conteúdo intencional, direção de ajuste, etc. Searle admite ter tomado de empréstimo essa noção da teoria dos atos de fala, em que o uso é lógico e não possui para ele nenhuma conotação ontológica. É importante dizer também que Searle acredita usar o termo se afastando em grande parte da tradição filosófica, e mesmo de disciplinas contemporâneas como a Inteligência Artificial, Psicologia Cognitiva, etc. (SEARLE, 1995, p. 16).

refere ao que está sendo representado pelo estado psicológico, seja isso uma proposição inteira ou não<sup>3</sup>.

A noção de *proposição inteira* ou *completa* deve ser vista como fundamental, para se entender como a Intencionalidade especifica um conteúdo intencional e, assim, certas condições de satisfação. Searle considera que este não seria somente linguístico mas equivale a uma proposição completa no sentido de que o conteúdo requer a existência de todo um conjunto de estado de coisas para ser satisfeito. Para Searle, nunca se tem uma crença ou uma experiência visual *de* um objeto somente, antes os estados intencionais tem a capacidade de *verificar certas coisas no mundo*. Para Searle, ter uma crença ou uma experiência visual equivale a dizer que *determinada coisa se verifica* no mundo, isso significa que os estados intencionais estão verificando com frequência a ocorrência, ou o que está acontecendo, no mundo de uma forma geral. A análise que o autor efetua sobre a natureza dos estados intencionais procura deixar claro que podem existir casos em que os estados intencionais não possuem uma proposição inteira ou completa como conteúdo intencional, mas pelo menos algum conteúdo representativo: “[...] 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, 1995, p. 9).

Devido às suas capacidades representativas, os estados intencionais possuem outra característica fundamental, que faz parte de sua estrutura, a saber: a *direção de ajuste* (ou de adequação). Para Searle, os estados intencionais possuem uma direção de ajuste *mente-mundo* e *mundo-mente*. Crenças, por exemplo, possuem a direção de ajuste *mente-mundo*, isto é, para que seu conteúdo intencional seja satisfeito a mente deve se ajustar a como o mundo é, como as coisas são (por isso podem ser verdadeiras ou falsas): “[...] As crenças, tal como os enunciados, podem ser verdadeiras ou falsas, e pode-se dizer que têm uma direção de ajuste ‘mente-mundo’ [...]”. (SEARLE, 1995, p. 11). Desejos, por sua vez, possuem a direção de ajuste *mundo-mente*, porque provocam uma mudança no mundo e não dependem de serem verdadeiros ou falsos, porque representamos o mundo como gostaríamos que fosse e tentamos fazer com que ele seja da forma como representamos: “[...] Por outro lado, os desejos e as intenções não podem ser falsos ou verdadeiros, mas sim cumpridos, realizados ou levados a

---

<sup>3</sup> Isso porque, segundo Searle, nem todos os estados intencionais possuem uma proposição inteira como conteúdo intencional. Embora teriam, por definição, algum conteúdo representativo.

cabo, e pode-se dizer que têm uma direção de ajuste ‘mundo-mente’ [...]”. (SEARLE, 1995, p. 11)<sup>4</sup>.

Diferentes conteúdos intencionais se relacionam com o mundo por intermédio de tipos diferentes de estados intencionais, e isso significa que os diferentes tipos de estados intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real com obrigações de ajustes diferentes, tendo em vista que o conteúdo proposicional está em uma relação interna com o estado intencional.

Para Searle, todo estado intencional possui condições a serem satisfeitas, isto é, *condições de satisfação*. As condições de satisfação são o que faz a Intencionalidade ter aspecto intencional. Sendo esta uma outra característica importante da natureza estrutural da Intencionalidade.

As condições de satisfação são aspecto geral e comum dos estados intencionais com uma direção de ajuste, modo psicológico e um conteúdo proposicional ou intencional. Searle afirma que toda explicação precisa da Intencionalidade deve levar em conta as condições de satisfação. Elas são consideradas por ele como a chave para o entendimento da representação, porque todo estado intencional com conteúdo intencional ou representativo, modo psicológico e uma direção de ajuste seria uma representação das condições pelas quais tal estado se satisfaz. Isso se quer dizer que, no geral, a intencionalidade tem característica intencional devido às suas condições de satisfação: “[...] a chave para o entendimento da representação está nas condições de satisfação. Todo estado intencional com uma direção de ajuste é uma representação de suas condições de satisfação [...]”. (SEARLE, 1995, p. 13-18).

A noção de *condição de satisfação* abrange todas as condições possíveis em que os estados intencionais são satisfeito, as condições pelas quais os estados intencionais determinam para se satisfazerem. As condições de satisfação abrangem desde as condições de verdade às condições de sucesso. Quando falamos aqui que os estados (mentais) intencionais são intencionais devido às suas condições de satisfação, é porque eles somente são *dirigidos*

---

<sup>4</sup> Searle faz algumas considerações sobre estados mentais particulares que não possuem nenhuma das direções de ajustes mencionadas. Alguns estados mentais possuem modalidades de direcionalidade que os tornam intencionais numa ocasião, e em outras ocasiões não possuem essa característica. Segundo ele, esses estados mentais possuem formas não direcionadas, e alguns dos exemplos de tais estados que ele cita são, nas suas palavras, os seguintes: “[...] Alguns tipos de estados mentais possuem modalidades em que são Intencionais e outras em que não o são. Por exemplo, assim como há formas de exaltação, de depressão e de ansiedade em que se está simplesmente exaltado, deprimido ou ansioso a respeito de coisa alguma, há também modalidades desses estados em que se está exaltado, porque ocorreu isso e aquilo. A ansiedade, a depressão e a exaltação não-direcionadas não são intencionais, enquanto os casos direcionais são [...]”. (SEARLE, 1995, p. 2). No entanto, quando tomamos nossas dúvidas seria e profundamente, passamos a pensar sobre a estrutura delas possuindo que tipo de direcionalidade? Que tipo de conteúdo intencional, representativo ou proposicional? Ela só possui modo psicológico?

*para* ou *são acerca de* por terem condições internamente especificadas pelo conteúdo intencional ou representativo que determinam o modo de se satisfazerem. Ou seja, nós representamos o *evento* com uma possível *a ser satisfeita*. Não há outros meios de explicação do que seja um estado intencional como uma crença ou um desejo sem já se ter condições de satisfação.

Searle acredita que para se entender o conteúdo e as próprias condições de satisfação temos que se levar em conta o que ela determina, exige para ser satisfeita. Não há outros meios de explicação do que seja uma crença ou um desejo sem já se ter condições de satisfação. E dentro da abordagem de Searle, os estados intencionais são representações intrinsecamente, tanto crenças como desejos são representações intrinsecamente. Não há como separar nem distinguir a entidade, os estados intencionais, de seu conteúdo representativo. Um estado intencional com uma direção de ajuste e modo psicológico vai requerer para ser satisfeito certas coisas e outras não. Searle considera a noção de condições de satisfação bem natural para os estados intencionais e que pode aplicar-se de modo geral sempre que houver uma direção de ajuste.

Outra noção crucial na abordagem de Searle acerca dos estados intencionais é a de *objeto intencional*, que pode ser entendida como àquilo *a que se refere um estado intencional*. O objeto intencional para Searle não possui nenhum status ontológico especial, e não há nada entre o objeto a que ele se refere e o próprio estado intencional. O objeto intencional não pode se referir a nada além de objetos e estados de coisas no mundo, pois funcionam como *representações* das suas condições de satisfação, e estas não se referem, apesar de determinadas, ao conteúdo representativo, se referem às coisas do mundo (SEARLE, 1995, p. 22).

Até agora vimos que a Intencionalidade é aquela propriedade da mente que relaciona o organismo com o mundo em geral representando objetos e estados de coisas do mundo, e vimos que isso só acontece se o estado intencional determina suas condições de satisfação. Para Searle, indo mais profundamente em sua análise da Intencionalidade do mental, ter condições de satisfação está relacionado com o fato de que se tem consciência das condições mediante as quais são satisfeitos os estados intencionais. Por isso os organismos sabem como, quando, porque, onde, podem ser satisfeitos suas crenças, desejos, intenções, etc. Além disso, determinar condições de satisfação é ter a capacidade de distinguir a realização e a frustração dos estados intencionais que são dirigidos para os objetos e estados de coisas no mundo. Ter consciência das possibilidades de satisfação dos estados intencionais, *reconhecer* como a representação, que é dirigida ao mundo, pode ser satisfeita pelo próprio mundo.

O quadro inicial que se forma aqui então é o seguinte: todo estado intencional compõe-se de um *conteúdo representativo* e certo *modo psicológico* com uma *direção de ajuste* para representar suas *condições de satisfação*. Os estados intencionais representam objetos e estados de coisas no mundo devido ao seu conteúdo proposicional e modo psicológico, o conteúdo proposicional determina as condições de satisfação, e o modo psicológico a direção de ajuste. Na verdade, o termo *representação* abrevia toda essa constelação de termos (antes citados), mas, para Searle, *representar*, ou *representação*, não tem uma estrutura formal nem mesmo é relevante e definida por esta, mas sim por seu conteúdo proposicional e seu modo psicológico (SEARLE, 1995, p. 17).

No mais para finalizar, o modo das relações formais das várias noções da natureza estrutural dos estados intencionais, propostos por Searle, podem ser formuladas e resumidas do seguinte modo: todo estado intencional compõe-se de um conteúdo intencional em um modo psicológico, este determina a direção de ajuste, enquanto que aquele as condições de satisfação.

### 3.2.2 Propriedades lógicas e *status ontológico* dos estados intencionais

A análise searleana sobre a Intencionalidade da mente procura distinguir as *propriedades lógicas* dos estados intencionais de seu *status ontológico*. Podemos afirmar que o autor foca sua análise nas propriedades lógicas e se dispensa em procurar analisar a situação ou o status ontológico dos estados mentais intencionais (SEARLE, 1995, p. 19-24). Contudo, isso atrai uma pergunta: Por quê?

Para Searle, o que seria importante em uma abordagem da Intencionalidade seriam suas *propriedades lógicas* que consistem em conceitos e as relações (de implicação) lógica desses que, por sua vez, mostram o modo como funciona do ponto de vista lógico-conceitual. As propriedades lógicas da Intencionalidade se referem a um aparato conceitual que capta a lógica de funcionamento dos estados intencionais. Assim, uma crença, por exemplo, é constituída por um *conteúdo proposicional* e *modo psicológico*; este, por sua vez, determina a *direção de ajuste* do estado intencional, o *conteúdo proposicional* já determina as *condições de satisfação* do mesmo estado intencional. Por isso vimos que Searle explica a Intencionalidade como representação, pois é pelo fato de serem representações é que é relevante perguntar por suas propriedades lógicas, o modo como funciona, para a elucidação dos próprios estados intencionais. As propriedades lógicas evidenciam *o modo como se é uma representação* e não sua situação (status) ontológica (SEARLE, 1995, p. 19-24).

Para Searle a consideração do status ontológico leva a várias dificuldades na explicação de qualquer fenômeno mental, simplesmente porque se pergunta pelo *modo de existência* dos estados mentais, e a pergunta: como é possível sua existência ou ocorrência no mundo? seria um pouco sem sentido. Isso porque os estados mentais intencionais, em sua abordagem, não possuiriam um modo de existência puramente mental e exclusivo, como considera, por exemplo, o dualismo cartesiano da mente e do corpo. Para Searle, vimos que deve-se abandonar esse tipo de abordagem dos fenômenos mentais, que é típico da tradição filosófica desde Descartes. Ao se abandonar tal postura, o que resta? Como fica a situação ontológica dos estados mentais em geral, visto que Searle não os nega? O que importa é dizer que os estados mentais intencionais são causados, ao mesmo tempo, pela estrutura do cérebro e realizados nessa mesma estrutura cerebral. São fenômenos biológicos/naturais como quaisquer outros fenômenos. Nós veremos este assunto de uma maneira detalhada e profunda adiante na seção referente ao seu *naturalismo biológico*, ou como Searle naturaliza a Intencionalidade enquanto fenômeno natural/biológico.

### 3.3 Formas psicológicas ou mentais da Intencionalidade

#### 3.3.1 A percepção como fenômeno intencional

Podemos começar esta seção com as perguntas: como Searle aborda o problema da percepção? Como ele defende que a percepção é uma forma de Intencionalidade?

A percepção, tais como as ações intencionais, são as formas primárias e primitivas da Intencionalidade. A ideia básica, geral da Intencionalidade da percepção de Searle, seria a de que toda experiência<sup>5</sup> seria um experiência *de* (alguma coisa). Searle leva em conta que a própria experiência não é sobre um objeto específico, nem sendo ela objeto da percepção. Perceberemos aqui que o modo como Searle acredita funcionar a percepção é como *função da expectativa*.

A natureza e estrutura da Intencionalidade da percepção, na abordagem searleana, também são descritas, em termos gerais, com um grande aparato conceitual para entender seu funcionamento. Isto é, também com uma família de noções. Aqui acontece o mesmo, existe um nível psicológico ou mental e biológico/físico/químico/elétrico. As características dos

---

<sup>5</sup> Searle usa a percepção visual para a explicação padrão da percepção como um fenômeno intencional, pois é a mais comum e a mais usada pelos pensadores para explicar o funcionamento das experiências humanas e animais. Ao fazer isso, no entanto, não considera que seja a única, pois temos vários tipos de experiências perceptivas, e não existe uma linha divisória clara entre elas.



fenômenos mentais em geral é serem propriedades dos processos cerebrais que ocorrem na estrutura do cérebro, mas não se pode apenas descrever o funcionamento neurobiológico, pois isso deixaria de lado as características ou propriedades mentais do cérebro que, apesar de serem, causalmente redutíveis, são *irredutíveis ontologicamente*.

A análise searleana foca sobre o funcionamento lógico-conceitual para a descrição do fenômeno, as perguntas que importam a essa análise seriam as seguintes: quais os elementos que compõem as condições de verdade de sentenças na forma  $x \text{ vê } y$ , em que  $x$  é um perceptor, humano ou animal, e  $y$ , por exemplo, um objeto material? Portanto, seria pela elucidação do funcionamento conceitual que se tem a explicação do modo como a Intencionalidade da percepção funcionaria (SEARLE, 1995, p. 54).

Consideremos um exemplo: temos um certo tipo de experiência visual (de ver um carro, por exemplo), nessa percepção, não vemos a experiência visual (do carro). Searle defende que, neste caso, temos uma experiência visual *direta das coisas*, e essa experiência visual é a experiência *de alguma coisa*, em que o “de” é o de da Intencionalidade. Como fenômeno mental intencional as experiências são sempre *dirigidas para*, ou *acerca de objetos*, e possuem condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 54-55).

Nesse sentido, temos uma experiência visual do próprio objeto, apesar de a experiência visual fazer parte da percepção, sendo a experiência, para Searle, o *veículo* da percepção. Não existiria o *porquê* de se atribuir à experiência visual as propriedades da coisa a que esta se refere, pois a experiência visual propriamente dita não seria um objeto visual<sup>6</sup>.

Segundo Searle, a percepção tem como seu componente uma experiência. Por isso, podemos ter uma experiência de alguma coisa sem mesmo a coisa existir, ou seja, termos uma experiência, de ver um carro, por exemplo, e não ter a percepção: pois é a experiência que precisa determinar o que é tomado como sucesso, já a percepção não, uma vez que ela já envolveria a noção de sucesso (SEARLE, 1995, p. 55).

As experiências perceptivas, por conseguinte, ocorreriam independentemente do mundo<sup>7</sup>, e não possuiriam nenhuma relação de necessidade com o mundo real, pois podemos

---

<sup>6</sup> Searle diz que quando temos uma experiência visual, a de ver um carro ou uma cadeira, por exemplo, a experiência visual não será amarela ou com a forma de uma cadeira, mas será uma *experiência de*, e nunca o próprio objeto, sendo que as propriedades a que temos acesso pela visão, ou seja, que são acessíveis à visão, pertencem aos objetos.

<sup>7</sup> Na frase, quando afirmamos que, de acordo com Searle, as experiências perceptivas ocorrem independentemente do mundo, isso ocorre pois as condições de satisfação do conteúdo intencional dos estados intencionais são sempre internas a tais estados, são sempre determinadas pelos próprios estados intencionais, e não pelas propriedades do mundo. O mundo causa as experiências perceptivas mas não é ele que determina/especifica as condições de satisfação que são conteúdos intencionais ou apresentacionais. Na modalidade perceptiva de Intencionalidade determinar/especificar condições de satisfação é diferente de causar: as experiências apenas são satisfeitas se causadas pelo restante de suas condições de satisfação, que são as

estar equivocados sobre quais estados de coisas estariam de fato existindo naquele momento no mundo. Para Searle, o estado intencional simplesmente determina suas condições de satisfação para ser satisfeito no mundo (relação mente-mundo), porém determina independentemente do mundo e de ser falso, ou de ser uma alucinação. Assim, a percepção seria um meio intencional de relação com o mundo. Por ser intencional, nos capacitaria a nos relacionar com o mundo: possibilita-nos saber como o mundo é e funciona, sendo o modo cognitivo de nossa relação com o mundo real (SEARLE, 1995, p. 55-57).

Vimos que para Searle os estados intencionais, como os da percepção visual, ocorrem independentes do mundo (apesar de existir uma relação sem a qual não seria possível nossa sobrevivência e adaptação no mesmo). Mas acontece que também temos experiências em que algumas destas poderiam ser alucinações. Dito isso, o que faria com que a presença ou a ausência de certos fenômenos físicos (uma caminhonete amarela, por exemplo) ou as propriedades dos objetos sejam sequer relevantes para a própria experiência visual, uma vez que, afinal de contas, a experiência visual é apenas um acontecimento mental (SEARLE, 1995, p. 55-57)?

Como vimos, a teoria searleana da Intencionalidade defende que certos estados e eventos mentais que ocorrem no cérebro são intrinsecamente intencionais, e que a Intencionalidade é uma forma de *representação*: com direcionalidade, modo psicológico, que possui conteúdo intencional, o qual determina condições de satisfação para ser satisfeito. Sendo um fenômeno mental *intrinsecamente* intencional, é *dirigida a, sobre a*, e não se direciona ao *nada*, nem é experiência da própria experiência visual, pois sem a presença da caminhonete se estaria tendo uma alucinação. Todo tipo de Intencionalidade da mente possui condições de satisfação, na medida em que (a experiência visual) não é *ela mesma* objeto de si mesma. O fato de haver um objeto físico (uma caminhonete amarela) na frente de uma pessoa simplesmente é parte da experiência visual que uma pessoa pode ter do mundo, logo, é parte do conteúdo intencional e das condições de satisfação, no sentido de que requer isso para ser satisfeita<sup>8</sup> (SEARLE, 1995, p. 57-61). Na análise searleana da percepção, é a própria experiência que determina o que deve ocorrer para que não seja uma alucinação. Isso tem a

---

características do mundo causando as experiências perceptivas. Então, a percepção requer, por princípio, que o próprio mundo cause as experiências perceptivas; lembrando que todo estado intencional somente determina condições de satisfação se possuir conteúdo intencional ou representativo, modo psicológico e direção de ajuste. A diferença entre a alucinação e uma experiência perceptiva verídica do mundo é que, a primeira determina as condições de satisfação sem ser causada pelas propriedades do mundo, enquanto que a segunda determina as condições de satisfação e é causada pelas propriedades do mundo.

<sup>8</sup> Tudo isso não quer dizer que a experiência visual seja *verbal em si mesma*, mas sim que toda experiência perceptiva é verificar que determinada coisa ocorre, se verifica, uma proposição completa – no caso da visão, todo *ver* é ver que determinada coisa ocorre, se verifica.

ver com o fato de sua ocorrência não depender em nada do mundo, no sentido de que é o funcionamento do cérebro que determina sua ocorrência enquanto um evento mental. A Intencionalidade da mente determina suas condições de satisfação, como determina ela mesma sua relação com o mundo, e por isso o conteúdo intencional determina o que deve ocorrer para que a experiência não seja uma alucinação (SEARLE, 1995, p. 57-61). Nisso entramos em uma noção importante e elucidativa referente à Intencionalidade da percepção.

### **3.3.1.1 Direção de ajuste da percepção**

A direção de ajuste da percepção seria sempre a de *mente-mundo*, quer dizer, a Intencionalidade da percepção com um conteúdo intencional requer certas condições ou estados de coisas do mundo para ser satisfeita, para se *ajustar* ao mundo. Quando não ocorre de o conteúdo intencional das experiências serem satisfeitos, isto é, o mundo não corresponder ao conteúdo intencional, achamos que estamos enganados sobre tais fatos (delírio, ilusão, alucinação, etc.), e isso se deve à falha da experiência, e não ao mundo. As experiências são representações por possuírem um conteúdo intencional com direcionalidade e condições de satisfação, sem relação de verdade/falsidade com o mundo, nem mesmo ideal, mas de interpretação/representação segundo as condições de satisfação especificadas/determinadas pelo conteúdo intencional (SEARLE, 1995, p. 61).

### **3.3.1.2 Distinção entre a percepção e outros estados intencionais: crenças e desejos**

Há uma distinção fundamental a ser feita na abordagem de Searle entre as propriedades fenomênicas das experiências e as propriedades fenomênicas das crenças e dos desejos. A *característica distintiva* seria de que as experiências perceptivas constituem-se como *eventos mentais conscientes*, enquanto que estados mentais intencionais como as crenças e os desejos não seriam necessariamente eventos mentais conscientes. Searle considera que alguém poderia ter uma crença ou um desejo mesmo sem estar pensando a respeito de tais estados, poderia os ter mesmo dormindo (SEARLE, 1995, p. 57-63).

Portanto, para Searle a Intencionalidade de crenças e desejos independeriam do fato de serem realizadas na consciência ou não. Mas isso não pode ser dito da mesma maneira a respeito de uma experiência perceptiva, pois ela é realizada em propriedades fenomênicas bastante específicas dos eventos mentais conscientes – não se pode ter uma experiência visual enquanto se dorme (SEARLE, 1995, p. 57-63).

As experiências perceptivas estariam também vinculadas às suas condições de satisfação de um modo muito distinto das crenças e desejos. As experiências perceptivas não se limitariam apenas a *representar* os objetos e estados de coisa do mundo, de acordo com Searle, mas proporcionariam um acesso direto aos objetos, às propriedades e aos estados de coisas do mundo. Ao contrário das crenças e desejos, que não necessariamente os objetos e estados de coisas do mundo precisam estar presentes no momento em que se têm esses estados intencionais, as experiências perceptivas seriam *imediatas* e *involuntárias*, no sentido de que possuem uma espécie de *direcionalidade*, *imediatismo* e *involuntariedade* que não é partilhada pelas crenças ou desejos (SEARLE, 1995, p. 65-66). Involuntariedade porque não é uma questão de querer, da nossa vontade, ter experiências perceptivas. Imediatismo pois perceber é uma experiência imediata, nós temos “contato” direto com o mundo através de nossas experiências perceptivas. Direcionalidade porque as experiências perceptivas são sempre direcionadas, ou são sobre, objetos e estados de coisas no mundo, sendo a direção de ajuste mente-mundo.

Nesse ponto, entramos em outra noção importante para o entendimento da percepção enquanto um fenômeno intencional, a noção de *apresentação*<sup>9</sup>. Significando que as experiências não se limitam a representar o estado de coisas percebido, porém, quando satisfeitas, possibilitariam um *acesso direto* ao mundo, como apresentação de suas condições de satisfação, e não apenas representação destas (SEARLE, 1995, p. 65).

Há outra característica presente na Intencionalidade da percepção que distingue esta última da Intencionalidade das crenças e dos desejos. Segundo nosso autor, é parte das condições de satisfação (no sentido de requisito) das experiências perceptivas que estas devam, elas próprias, serem causadas pelo resto de suas condições de satisfação (no sentido de coisa requerida). O que isso significa? A noção que explica essa característica da Intencionalidade da percepção ele denomina de *autorreferencialidade* (SEARLE, 1995, p. 68).

---

<sup>9</sup> Na abordagem searleana sobre a Intencionalidade da percepção, a noção de apresentação constitui uma subclasse especial de representações. A apresentação é uma característica especial das experiências perceptivas, bem como das ações intencionais, distinto da representação no sentido de que apresentação nos dá um acesso direto ao mundo real, pois quando temos uma experiência visual, por exemplo de ver uma flor, a flor é o que causa minha experiência e ao vê-la, tenho uma experiência perceptiva direta da flor, experiência mostra e não representa. Neste caso, a flor é parte de minha experiência perceptiva e não posso “pensar conscientemente na flor” sempre que quero e em qualquer situação, tal como posso pensar nas minhas crenças, por exemplo sobre o atual presidente do Brasil Lula, em qualquer momento e situação; assim, numa situação perceptiva qualquer, o objeto intencional de minhas experiências perceptivas têm que existir para que possa ter uma experiências deles (SEARLE, 1995, p. 65).

A autorreferencialidade das experiências perceptivas significa que, em uma situação perceptiva qualquer, segundo Searle, as condições de satisfação da experiência requerem certas condições do mundo para serem satisfeitas (certos requisitos para ser satisfeita no mundo), só que, além disso, a própria experiência provoca o restante das condições de satisfação dessa mesma experiência. O próprio funcionamento das condições de satisfação da experiência faz com que determine a ter, como condição para ser satisfeita, que ela mesma seja causada pelo restante de suas condições de satisfação. A experiência é autorreferencial pois necessita (requer) se referir às próprias condições de satisfação do que já terá sido percebido para ser satisfeita completamente. Em resumo, a experiência precisa se referir a outras experiências para determinar as condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 68). Searle crê que o modo correto de se especificar e enunciar o conteúdo intencional das condições de satisfação da experiência visual seja da seguinte forma: “[...] o mundo deve ser tal como me parece ser visualmente e, alce disso, o fato de ele ser assim deve ser a causa de minha experiência visual que constitui o fato de ele parecer assim [...]”. (SEARLE, 1995, p. 69).

No entanto, Searle nos adverte para o fato de que os eventos no mundo é que seriam a causa das experiências, já que a percepção, enquanto um fenômeno intencional, requer certas condições do mundo para ser satisfeita, sendo autorreferencial na medida em que requer o próprio estado de condições do mundo causando a experiência. Adentrando-nos mais na terminologia de Searle, esta noção é denominada como *autorreferência causal*, e explica o fato de haver tanto uma direção de ajuste (mente-mundo), a mente se direcionando ao mundo, quanto uma direção de causação, o mundo causando a própria experiência que se dirige ao mundo. Portanto, o conteúdo intencional é autorreferente pelo fato de referir a si mesmo para ser satisfeito, não requer simplesmente que haja um estado de coisas no mundo, mas, antes, ele exige que o próprio fato de haver certas condições no mundo seja a causa da experiência (SEARLE, 1995, p. 69-70).

A percepção teria como uma de suas características o fato de ser uma *transação intencional* entre a mente e o mundo. Ressaltamos acima que a percepção possuiria, segundo Searle, uma direção de ajuste (mente-mundo) e uma direção de causação (mundo-mente), porém, sem serem as duas direções independentes uma da outra, pois que a direção de ajuste só se realiza se for causada pelo outro termo da relação de adequação, o fato de haver estados de coisas no mundo a serem percebidos. E seria, neste sentido, autorreferencial e proporcionaria, por isso mesmo, uma transação intencional e causal entre a mente e o mundo real (SEARLE, 1995, p. 70).

Para Searle, o conteúdo intencional tanto representaria quanto seria um termo da relação causal, sendo a relação causal considerada uma característica do mundo natural. E seria exatamente por isso que se pode perceber as coisas em geral, pois que a percepção seria uma transação intencional e causal da mente com o mundo natural. As condições pelas quais a experiência exige para ser satisfeita são que ela deva ser causada por seu objeto intencional, pois este último possui as características que são apresentadas pelo conteúdo intencional do que a própria experiência exige para se satisfazer (SEARLE, 1995, p. 70).

Outra diferença crucial entre a Intencionalidade da percepção, e outros estados mentais intencionais como as crenças e os desejos, seria a de que a percepção seria *limitada* ou restringida pelas *características puramente físicas dos objetos* dentro de uma determinada situação. Para Searle, em uma situação perceptiva, sempre percebemos os objetos sob um aspecto/perspectiva ou um ponto de vista. Percebemos os objetos segundo o ponto de vista e as demais características físicas da situação perceptiva na qual o objeto se encontra ou é percebido. Podemos ver sob um certo aspecto/perspectiva, e ainda podemos ver literalmente aspectos/perspectivas dos objetos: “[...] 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 perceptiva na qual o objeto é percebido [...]”. (SEARLE, 1995, p. 72).

Até agora, vimos que a experiência se formaria quando ela consegue mostrar *o que é, como as coisas são*, quando ela é o que Searle chama de *verídica* – no caso da experiência visual, quando temos a experiência visual de algo (uma caminhonete amarela, por exemplo). E o *modo como as coisas são* dependeria do fato de existirem de maneira independente do que qualquer ser humano possa acreditar, achar, perceber. Isto nos leva à visão de Searle sobre o realismo externo (ingênuo, de senso comum), e sua relação com os estados mentais intencionais em geral e, conseqüentemente, à próxima seção deste trabalho.

### 3.3.1.3 O Realismo Externo e a percepção

Searle apresenta argumentos em defesa da existência de um mundo externo que é independente da mente humana (ou de qualquer animal que nele exista): o nome dado à essa visão de que o mundo é real, existe independente dos seres humanos é conhecida como *realismo externo*<sup>10</sup>, aquele realismo direto, ingênuo, de senso comum. A abordagem da

---

<sup>10</sup> Realismo externo é a abordagem ontológica de Searle acerca da realidade do mundo e os objetos que este contem. O realismo adotado por Searle pode ser visto também como um pressuposto básico de sua visão. O realismo externo conecta vários pontos de sua filosofia: a mente, linguagem e a sociedade. Searle acredita que

percepção que estivemos expondo até aqui é considerada por Searle como uma versão de seu *realismo ingênuo*. Isso quer dizer que, para se entender melhor suas ideias sobre a Intencionalidade da percepção, seria necessário o entendimento também das relações existentes entre os diversos estados mentais e o mundo externo e de certas asserções sobre o realismo externo (SEARLE, 1995, p. 81-87).

Para Searle a percepção envolveria pelo menos três elementos: o percipiente, a experiência visual e o objeto percebido (isto é, o estado de coisas). A experiência visual, como vimos até aqui, seria *dirigida para* (tem por isso a direção de ajuste mente mundo), não ocorre no espaço físico, nem mesmo *raios cerebrais* são disparados para o objeto. Assim, a percepção visual teria um conteúdo intencional, que está dirigido a seu objeto intencional cuja existência é parte de suas condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 81).

Searle defende com seu realismo externo a tese de que quando temos experiências percebemos uma *única coisa*, e ao percebê-las temos uma experiência perceptiva (quando temos a experiência visual de um carro, por exemplo, simplesmente o vemos). Na visão de Searle, como vimos mais acima nada estaria interposto entre o sujeito que percebe algo (quando vê algo, tem a experiência visual) e o mundo externo. Os objetos e estados de coisas do mundo só podem ser objetos intencionais da percepção porque esta possui um conteúdo intencional, sendo que o veículo de seu conteúdo seria uma experiência: os objetos e estados de coisas ou acontecimentos são características do mundo, e são caracteristicamente os objetos da percepção (SEARLE, 1995, p. 81-87).

Podemos dizer que Searle não acredita existir nenhuma justificativa para se comprovar a existência do mundo externo, a visão que ele defende chamada realismo externo. Qualquer solução para o problema da existência de um mundo externo já pressuporia, segundo ele, sua existência, pois só seria possível colocar em cheque isso pelo fato de existir um mundo independente do que achamos, de nossos valores e crenças. Para Searle, “[...] qualquer tentativa de justificção pressupõe o que se busca justificar [...]”. (SEARLE, 2000, p. 38-39). O conceito de *posições-padrão* buscaria elucidar essa questão. E o que seria uma posição-padrão?

---

exista um mundo (real) independente de nossa representação. Para ele, os seres humanos, e outros animais, possuem modos variados, e interconectados, de acessar as características do mundo real através de suas representações: os modos de acessar o mundo real por meio de representações incluem desde os estados mentais intencionais (tais como crenças, percepções, etc., que são formas de representação intrínsecas aos estados mentais) até outros tipos de representação (linguísticas e metafóricas) como mapas, diagramas, sentenças, pinturas, fotos, etc. (e que sua forma de intencionalidade é derivada da intencionalidade dos estados mentais e não intrínseca à estes últimos).

*Posições-padrão* ou *pressuposições habituais* seriam tomadas de posições regulares, padrões sobre o modo como agimos no, pensamos do, percebemos o, etc., mundo em geral; segundo Searle, fariam parte do *Background*<sup>11</sup> ou *pano de fundo* cognitivo e volitivo da mente, da Intencionalidade da mente.

As posições-padrão seriam um conjunto de opiniões que temos antes da reflexão, da ação, etc., de modo que qualquer desvio (seja para mudá-las) delas exige um esforço consciente e um argumento convincente: é necessário uma enorme persistência, pois não é algo que construímos autoconscientemente, nem fácil de controlar e de mudar.

O modo como percebemos as coisas seria, então, condicionado pelas posições-padrão: para o modo como conhecemos o mundo são necessários mais que representações com condições de satisfação, seriam necessárias, para Searle, certas capacidades pré-intencionais, habilidades, pressuposições habituais etc.. Não é algo que utilizamos na vida em geral, como a linguagem, mas nós simplesmente as temos, e por isso é anterior a qualquer forma de Intencionalidade (seja ela percepção, ação, crença e desejo). Sendo assim, a proposta de Searle é que pensemos apenas em um *único mundo*, no qual temos percepções causadas pelos impactos dos objetos, e ao percebê-los temos experiências perceptivas.

### 3.3.2 A Intencionalidade das ações: intenção e ação

Esta seção é dedicada a desenvolver a visão de Searle sobre as ações como fenômenos intencionais. Veremos o modo como ele aborda as relações entre as intenções e as ações, valendo-se de muitos dos conceitos que vimos antes, na **seção 3.2** deste trabalho.

O objetivo principal de Searle em seus trabalhos que se ocupam com esse tema é o de incorporar as intenções e as ações à sua teoria da Intencionalidade. Perguntas típicas que podem ser feitas aqui são do tipo: o que é uma intenção? o que é uma ação? qual o caráter da relação entre estas? como é que uma ação poderia ser a condição de satisfação de uma intenção?

A ideia geral de Searle é a de que uma ação intencional equivaleria às condições de satisfação de uma intenção. Há uma íntima ligação entre elas e suas condições de satisfação –

---

<sup>11</sup> Veremos isto de modo detalhado mais à frente, na seção dedicada à exposição do conceito de Background. Mas por enquanto, diremos que, por ser a percepção uma forma de conhecer ela é cognitiva, mas para conhecer seria necessário, segundo Searle, todo um Background de capacidades mentais que não seriam elas mesmas nem partes nem formas da percepção, isto é, não seriam formas de representações mentais, mas *capacidades não-representacionais da mente*: o que nos capacitaria a conhecer o mundo, a ter intenções, percepções, etc.



as ações intencionais e aquilo que se pode determinar que as pessoas possam fazer (SEARLE, 1995, p. 113).

No entanto, Searle considera que existe uma assimetria na relação entre a intenção e a ação. Qual seria o motivo dessa assimetria, segundo sua teoria?

O primeiro motivo é o de que não existe ação sem intenção, considerando que as ações são as condições de satisfação das intenções. Tudo quanto pode constituir a satisfação de uma intenção pode ser uma ação intencional. Segundo Searle: “[...] Assim, por exemplo, derramar cerveja não costuma ser a condição de satisfação de uma intenção [...] mas algo assim pode ser uma ação intencional, pois pode ser a condição de satisfação de uma intenção [...]”. (SEARLE, 1995, p. 113).

A ligação entre o que é nomeado e o estado intencional que esse nome satisfaz é muito mais íntima no caso das intenções do que em outros estados intencionais tais como as crenças e os desejos. Searle defende que no caso das ações não haveria ocorrência de ação sem intenção, isso porque pode haver uma enorme variedade de estados de coisas cuja existência não é desejada ou em que não se acredita, porém, não existe ação sem intenção.

O segundo motivo da assimetria é o de que na representação do conteúdo intencional de uma intenção não ocorre, necessariamente, a satisfação desse conteúdo. Searle considera que há algo de distinto no que se refere à satisfação do conteúdo da intenção, porque não seria *qualquer coisa* que satisfaria determinado conteúdo intencional da própria intenção. A seu ver, as ações podem variar desde sua representação até a sua execução, ou seja, ações não correspondem tanto às intenções muitas das vezes que pretendemos fazer algo. Para Searle, isso que dizer que as condições de satisfação de uma intenção podem não se realizarem, porque poderia ter, ou não ter, acontecido algo. Vejamos um exemplo: “[...] Suponhamos que Bill tenha a intenção de matar o tio; pode acontecer que ele mate o tio e, mesmo assim, as condições de satisfação de sua intenção não se realizem [...]”. (SEARLE, 1995, p. 116). O que está tentando explicar é o fato de que Bill poderia ter atropelado seu tio sem ser da conta, por ter dirigido extremamente nervoso e assim se distraído antes de levar a cabo sua intenção.

### **3.3.2.1 Distinção entre intenção prévia e intenção em ação**

Há na teoria searleana uma clara distinção entre intenção prévia e intenção em ação. O que é uma intenção prévia?

Como o próprio nome sugere, é aquela intenção formada antes da ação, por isso intenção prévia. Casos de intenções prévias referem-se a quando um agente “[...] sabe o que

vai fazer porque já tem a intenção de fazer tal coisa[...]”. (SEARLE, 1995, p. 118). Searle diz que a expressão linguística de uma intenção desse tipo é a de que *Vou fazer A*, ou *farei A*. Ação e intenção são aqui separáveis, pois a intenção prévia é a representação (prévia) da ação completa. A intenção prévia respeita todo tipo de caso em que o agente age com base em sua intenção, ou que busca levar a cabo sua intenção, ou que tenta levá-la a cabo.

Searle explica que na intenção prévia, se representa o evento antes de fazer, o que se deve fazer (no sentido de *realizar* a ação intencional), que faz parte do conteúdo intencional. O termo *realização* se encaixa bem no quadro de sua teoria da Intencionalidade, visto que ele entende por *realização* o ato de realizar a intenção de modo certo, sendo que esta desempenha um papel causal na ação. Contrariamente a isso, rompida essa conexão causal entre intenção e ação, não se realizaria a intenção.

Bem, se a forma de se enunciar uma intenção prévia é do tipo *Vou fazer A*, então como é a de uma intenção em ação?

De acordo com Searle, a *intenção em ação* pode ser enunciada na forma *Estou fazendo A*. Intenção e ação são inseparáveis, e neste caso a intenção é o conteúdo intencional da ação: não existe intenção prévia, simplesmente se age, se faz alguma coisa. Casos de intenção em ação são do tipo que não são previamente definidas antes da ação, como na intenção prévia. Muitas das ações para esse autor são realizadas espontaneamente, sem que formemos nenhuma intenção prévia para fazer quaisquer coisas. Exemplos disso são:

[...] suponhamos que eu esteja sentado em uma poltrona refletindo sobre um problema filosófico e de repente levanto-me e começo a caminhar pela sala. Levantar-me e pôr-me a caminhar são claramente ações intencionais, mas para realizá-las, não é necessário formar antes uma intenção. [...] Tal como muitas das coisas que fazemos, eu simplesmente realizo essas ações; apenas ajo [...]. (SEARLE, 1995, p. 119).

Searle explica que em todos os casos existem como subsidiárias sequencias de intenções em ação dando suporte á intenção prévia sempre que se pretende, ou tenciona, fazer algo. Assim ele continua explicando:

[...] suponhamos que eu tenha a intenção prévia de ir dirigindo até o escritório e suponhamos que, enquanto estou levando a cabo essa minha intenção prévia, mudo da segunda para a terceira marcha. Não tive nenhuma intenção prévia de mudar de segunda para terceira. Quando formei minha intenção de ir dirigindo até o escritório eu nem havia pensado nisso. No entanto, minha ação de mudar a marcha foi intencional. Em tal caso, tive uma intenção na ação ao mudar de marcha, mas nenhuma intenção prévia de o fazer [...]. (SEARLE, 1995, p. 119).

Feita essa distinção, é necessário dizer que, em se tratando das relações entre intenções e ações, a presente teoria considera que todas as ações intencionais teriam intenções na ação.

No entanto, para Searle nem todas as ações intencionais teriam intenções prévias, nem todas as ações são representadas anteriormente à sua execução/realização. Pode-se fazer algo intencionalmente sem se ter formado uma intenção prévia de fazê-lo, bem como pode-se ter uma intenção prévia de fazer algo e mesmo assim a intenção pode não ser realizada, pode-se não fazer nada no sentido de realizá-la.

### 3.3.2.2 Autorreferencialidade das intenções e ações

Como se encaixa e funciona a *autorreferencialidade* na Intencionalidade das intenções e ações?

Searle diz que neste caso das ações intencionais a intenção causaria a ação, sendo que a ação deveria ser a realização dessa intenção. As condições de satisfação requerem que os próprios estados intencionais guardem certas relações causais com o resto de suas condições de satisfação. Sendo as condições de satisfação de uma intenção a realização da ação isso quer dizer que para se realizar a ação, a intenção deveria causar a mesma já que seria parte de suas condições de satisfação causar a ação.

Podemos notar que para Searle tanto as intenções prévias como as intenções na ação são causalmente autorreferentes. No caso de uma intenção prévia, o ato de erguer o braço seria visto da seguinte forma: “[...] que eu realize a ação de erguer o braço através da realização dessa intenção [...]”. (SEARLE, 1995, p. 120). Neste caso, o evento seria representado antes, o que se deve fazer para erguer o braço, e a intenção teria um papel causal na realização da ação, pois seria ela que causaria a própria ação. No ato de realizar uma intenção, esta mesma deveria desempenhar um papel causal na ação, pois sem isso a intenção não causaria a ação; rompida essa conexão causal não se realiza a intenção.

Um dos meios que Searle usa para explicar esse caráter autorreferente das intenções e das ações (das intenções prévias e das intenções na ação) é retomando o modelo de sua teoria dos atos de fala, fazendo uma comparação de como funciona o ato de fala para se exemplificar a autorreferencialidade das intenções. Qual seria exatamente essa analogia?

Searle utiliza o exemplo da ordem: quando damos uma certa ordem a alguém, não queremos apenas que a pessoa execute certa coisa, pois ela pode simplesmente executar a ação discordando ou não fazendo do jeito que foi ordenada a fazer, isto é, a pessoa pode executar a ação desobedecendo à ordem. Para que a ordem seja executada da maneira correta, a pessoa não deve apenas fazer o que se disse, mas que faça em obediência à ordem expressa. O conteúdo, neste caso, deve fazer referência à ordem, ser feita do jeito que lhe foi ordenado e

não apenas fazer. Quando falamos para uma pessoa, *ordeno-lhe que saia da casa*, nós dizemos isso no sentido de que a pessoa obedeça a essa ordem, e não simplesmente que *ordeno-lhe que saia da casa*. Ou seja, o que isso quer dizer é que no caso das intenções prévias e das intenções na ação, a ação somente pode ser realizada quando a intenção for plenamente levada a cabo, quando o conteúdo intencional da intenção for realizado na ação do jeito que lhe foi ordenado fazer (SEARLE, 1995, p. 121).

### 3.3.2.3 Os componentes da Intencionalidade das ações

De acordo com Searle, há *experiências características* nas relações entre ações e intenções. Existem dois componentes importantes nas ações intencionais: um deles é o componente intencional chamado de *experiência do agir*<sup>12</sup>, e as condições de satisfação que são os *movimentos físicos* (SEARLE, 1995, p. 122).

A noção de *experiência de agir*, também denominada como *experiência da ação intencional*, é considerada por Searle como a experiência consciente que incorpora um conteúdo intencional. É diferente da intenção em ação, no sentido em que faz parte da experiência de agir. Não está ligada essencialmente às intenções, pois podem existir ações intencionais sem a experiência consciente de praticá-las. É nas experiências de agir que existem certas propriedades fenomênicas não essenciais para as ações intencionais, embora o conteúdo intencional da intenção em ação e da experiência de agir sejam idênticos, os mesmos (SEARLE, 1995, p. 122-127).

Isso quer dizer que, aplicando o conteúdo dessas noções, existem ações intencionais sem a menor experiência consciente de o fazer. A experiência de agir, para Searle, não é objeto de si mesma, assim como a experiência visual não é objeto da percepção, pois não realizamos nossa própria experiência de agir, simplesmente a experimentamos como tal, como realizando alguma coisa. Não seriam também sensações passivas que simplesmente nos afetam. Searle chama a atenção para o entendimento correto dessa noção, na seguinte passagem:

[...] Contudo, esse termo seria enganador se desse a impressão de que tais coisas são experiências ou sensações passivas que simplesmente nos afetam, ou são como

<sup>12</sup> É importante ressaltar aqui que, assim como aconteceu com o termo “experiência visual”, a “experiência de agir” é considerada por Searle um termo mais metafórico ou figurativo do que propriamente literal, que poderia fornecer aquilo que seria o conteúdo intencional de uma ação intencional, ou, no caso da percepção, o conteúdo intencional das percepções: “tampouco temos um termo para aquilo que nos fornece o conteúdo intencional de nossa ação intencional e precisamos também inventar um termo da arte, ‘a experiência de agir’” (SEARLE, 1995, p. 124).

aquilo que muitos filósofos chamam de volição, atos de vontade, ou coisas do gênero. Não são atos, absolutamente, pois não realizamos nossa experiência de agir, assim como não vemos nossas experiências visuais. Tampouco estou afirmando que existe algum tipo de sensação especial pertinente a todas as ações intencionais. (SEARLE, 1995, p. 124).

Ações simples, como a de erguer o braço, são, portanto, ações intencionais compostas de uma experiência de agir que, por conseguinte, é acompanhada do movimento físico. Searle considera que existe uma experiência nas ações intencionais, nas relações entre intenções e ações, sempre na forma de ser uma experiência *de* realizar alguma coisa, e nesse sentido é que é intencional, pois possui uma experiência do agir que acompanha o movimento físico, e, como na percepção, o *de* característico é o *de* da Intencionalidade.

Para Searle, assim como há experiências características de *ver uma mesa*, há também experiências características de erguer o braço, pois, segundo ele:

[...] Erguer o braço, tal com ver uma mesa, consiste caracteristicamente de dois componentes: a experiência de se erguer o braço e o movimento físico do braço, mas ambos não são independentes, pois, assim como a experiência visual da mesa tem Intencionalidade, também a tem a experiência de se erguer um braço; ela tem suas condições de satisfação [...]. (SEARLE, 1995, p. 120).

Sem a *experiência da ação* não se poderia ter, segundo Searle, a *sensação de se estar fazendo algo*, apenas se levantaria o braço. Ou mesmo que poderíamos ter uma experiência com uma Intencionalidade cujas condições de satisfação não fossem satisfeitas. A experiência de agir cria certas condições internas para ser satisfeita, como também causa o movimento físico ou suas condições de satisfação.

Já que existe *uma experiência de agir* nas ações intencionais, podemos dizer que o mesmo vocabulário empregado pelo autor para explicar a Intencionalidade dos estados mentais é utilizado para explicar como as ações são intencionais. E aqui podemos passar para o próximo item, referente às outras propriedades que compõem a estrutura psicológica das ações e intenções: a direção de ajuste e a direção de causação dessas formas mentais da Intencionalidade.

Primeiramente, explicitemos a noção de *direção de ajuste*. A direção de ajuste do conteúdo intencional das experiências de agir, como erguer o braço, chutar, andar, etc., é sempre *mundo - mente*.

A experiência de agir não é, de acordo com Searle, um evento mental consciente fechado em si mesmo, mas depende do mundo para ser realizado, e é nesse sentido que possui direcionalidade. A experiência de agir se constitui como um evento consciente de se estar realizando algo, pois que seria uma experiência querendo realizar algo no mundo. E assim, se

tivermos uma experiência sem que o evento ocorra, para Searle diríamos “[...] Foi-me impossível erguer o braço [...] eu tentei levantá-lo, mas não consegui [...]”. (SEARLE, 1995, p. 124).

Por outro lado, a *direção de causação* do conteúdo intencional das experiências de agir, erguer o braço, chutar, andar, etc., é sempre *mente-mundo*, ou seja, a direção é da experiência de agir para o evento. Nesses casos, Searle pondera que quando o conteúdo intencional (experiência de agir) for satisfeito, isto é, quando “[...] de fato consigo erguer o braço, a experiência de agir é a causa de o braço se erguer [...]”. (SEARLE, 1995, p. 124).

Por sua vez, o conceito de *apresentação*, como explicitado anteriormente, também aparece na explicação da intenção e da ação bem como da relação entre uma e outra. Como ocorre na percepção, em que não se representa o conteúdo intencional, mas ocorre uma *apresentação*, assim também acontece com as ações intencionais. Numa ação qualquer, a intenção não se restringe apenas a representar suas condições de satisfação, muito pelo contrário, nos daria um acesso direto às suas condições de satisfação (o movimento do braço), e por isso é uma apresentação de suas condições de satisfação.

### **3.3.2.5 Relação entre intenção prévia, intenção em ação, movimento corporal e ação**

Até aqui discorremos sobre intenções e ações, mas não fornecemos ainda uma explanação das relações entre a intenção prévia e intenção em ação na abordagem searleana. O que sabemos é que existe uma distinção entre as intenções prévias e as intenções em ação. Ambas são autorreferentes e, numa ação qualquer, como a de erguer o braço, contém dois componentes: a experiência de agir (que é uma forma de Intencionalidade apresentacional e causal) e o evento do braço a erguer-se, o movimento físico ou as condições de satisfação apresentadas pelo conteúdo intencional (SEARLE, 1995, p. 128).

Como seria possível elaborar uma abordagem geral dessas relações? Ou seja, a partir das conclusões tiradas anteriormente, como Searle inclui essas conclusões numa abordagem geral? Na própria terminologia searleana, visto a ação ser as condições de satisfação da intenção de realizar uma ação, como se pode esclarecer o modo como o conteúdo intencional da intenção representa (apresenta) uma ação (ou movimento) como suas condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 128-129)? A primeira elucidação que podemos fazer é a de que, em uma intenção prévia, uma pessoa que tenha tido a intenção de fazer algo (levantar o braço, por exemplo), e conseguisse realizar tal ação, possui o seguinte conteúdo intencional de sua

intenção prévia: “[...] Eu realizo a ação (de levantar o braço) através da realização (levantando o braço) dessa intenção (de levantar o braço) [...]”. (SEARLE, 1995, p. 129).

Para poder realizar a ação, o conteúdo representativo (intencional) da intenção prévia faz referência à ação completa como uma unidade e não apenas ao movimento, e é nesse sentido expresso que vimos que ela é autorreferente. Só se realiza esta ação através da realização dessa intenção, pois que na intenção prévia se representa o conteúdo, ou a ação completa, e o resto de suas condições de satisfação.

Mas, diferentemente da intenção prévia, a intenção em ação não representa, para Searle, suas condições de satisfação, simplesmente se restringe a apresentar o movimento físico como o resto de suas condições de satisfação: “[...] Meu braço se ergue como resultado dessa intenção em ação [...]”. (SEARLE, 1995, p. 130).

Nos casos de intenção em ação a ação ocorre ao mesmo tempo, e uma das afirmações que Searle faz é a de que o conteúdo intencional da intenção em ação e da experiência de agir são idênticos. A experiência de agir simplesmente é a intenção em ação, no sentido de que a experiência de agir é uma experiência consciente com um conteúdo intencional e a intenção em ação apenas o componente intencional, podendo estar ou não contida em alguma experiência consciente de ação. A única diferença entre a intenção em ação e a experiência de agir é que a experiência pode ter certas propriedades fenomênicas que não seriam essenciais para a intenção (ou para a Intencionalidade da ação).

Qual é a relação então entre a intenção prévia e a intenção em ação?

Para Searle, é a intenção prévia que causa a intenção em ação, e esta é a causa do movimento corporal. Isso tudo se daria em virtude da *transitividade da causação intencional*. Com base neste termo, Searle explica que intenção prévia causaria tanto a intenção em ação como o movimento corporal, sendo esta combinação equivalente à ação. Tanto a intenção prévia como a intenção em ação são consideradas por ele como causalmente autorreferentes, e por isso se diz que se a intenção prévia ocasiona a intenção em ação, então “[...] Essa intenção prévia causa uma intenção em ação que é uma apresentação de meu braço a erguer-se e que faz com que meu braço se erga [...]”. (SEARLE, 1995, p. 132).

Portanto, a explicação de Searle dessa relação é que a intenção prévia representa e causa a ação completa, mas é a intenção em ação que apresenta e causa o movimento corporal. A intenção prévia representa tanto a experiência de agir como o movimento do braço, e é autorreferente no sentido em que, se a intenção prévia que representa a experiência de agir não causar a mesma (e esta por sua vez causar o movimento), não se levanta efetivamente o braço, não se leva a cabo a intenção prévia (SEARLE, 1995, p. 130-135).

Por que razão diz Searle existir entre as intenções e ações uma ligação mais íntima que, por exemplo, nas crenças e os estados de coisas que são suas condições de satisfação?

Isso se explica pelo fato de as ações possuírem intenções em ação como um de seus componentes. Toda ação conteria intenção em ação. Já uma intenção prévia teria como suas condições de satisfação a ação completa. Nem toda ação requereria uma intenção prévia, mas toda ação requereria intenção em ação, pois para que o movimento físico possa ocorrer é necessário a ocorrência de uma intenção em ação que tem como parte de suas condições de satisfação o próprio movimento (do corpo) (SEARLE, 1995, p. 128).

### **3.3.2.6 Ação não intencional, intenções complexas, atos mentais, ações básicas e efeito sanfona**

Uma *ação não intencional* é definida por Searle como qualquer das outras características não apresentadas pelo conteúdo intencional de uma intenção em ação, qualquer evento ou estado composto que não contenha a ocorrência de uma intenção em ação. Sendo assim, toda ação não intencional, é aquela que possui em si aspectos não intencionados, que não foram apresentados como condições de satisfação de uma intenção em ação (SEARLE, 1995, p. 139-140).

Searle afirma que as ações não intencionais não dependem da descrição de qualquer pessoa. Segundo ele, é um fato como qualquer outro do mundo que existam ações intencionais e não intencionais, que não contavam como as condições de satisfação do conteúdo intencional que o apresenta como objeto intencional da intenção em ação. Tais fatos não possuiriam nenhuma relação intrínseca com a representação linguística, mas sim com uma apresentação intencional causada pela intenção em ação numa ação intencional. Continuando, não há como distinguir entre os aspectos do evento complexo sob as quais este constitui uma ação não intencional e aqueles tão afastados da intenção que, sob eles, o evento nem sequer é uma ação, pois as ações não intencionais são sempre “[...] aqueles aspectos que, embora não pretendidos, situam-se, por assim dizer, no campo das possibilidades de ações intencionais do agente sob nosso ponto de vista [...]”. (SEARLE, 1995, p. 141).

A *intenção complexa*, como o próprio nome sugere, é um tipo de intenção cujo conteúdo intencional abrange mais coisas do que simples movimentos. Esta noção é entendida como as intenções em que

[...] as condições de satisfação incluem não apenas o movimento corporal “a”, mas também alguns elementos adicionais da ação “b”, “c”, “d”... que pretendemos



realizar por meio da (ou através da, ou na) realização de “a”, “b”, “c”... e tanto a representação de “a”, “b”, “c”... quanto as relações entre eles estão incluídas no conteúdo da intenção complexa [...]. (SEARLE, 1995, p. 137).

Logo, pode-se notar que levantar um braço é um tipo de intenção menos complexa, pois envolve apenas a intenção prévia que causa a intenção em ação que por sua vez causa o movimento corporal, em que estes dois últimos comporiam a ação completa. Na intenção complexa, as condições de satisfação possuiriam elementos adicionais para executar/realizar uma ação complexa, por isso as condições de satisfação não se restringiram aos movimentos corporais<sup>13</sup>.

*Atos mentais e abstenção* são casos em que uma determinada ação não envolve movimento corporal algum, mas apenas um ato mental. Isso quer dizer que as condições de satisfação de uma intenção em ação podem ser não somente o movimento físico ou corporal, mas a ausência do próprio movimento físico. Para Searle “[...] Os atos mentais são formalmente isomórficos aos casos de atos físicos [...]”. A única diferença é que, em vez de um movimento corporal como condições de satisfação, temos um evento puramente mental [...]”. (SEARLE, 1995, p. 141).

O *efeito sanfona* é uma noção que, para na abordagem searleana da intenções e ações, permite a ampliação de nossas descrições das ações intencionais. Searle pergunta: como a intenção complexa tem a capacidade de estender-se para os elementos de uma listagem de ações? A resposta é que o efeito sanfona funcionaria estendendo as capacidades das ações intencionais, o leque de opções das ações se estenderia para cima e para baixo, com elementos anteriores e/ou posteriores da sequencia de ações. No entanto, isso não quer dizer que o leque de opções seja infinito, porque os limites da sanfona seriam os limites da intenção complexa. A intenção complexa não fixa exatamente os limites da ação, pois existe a possibilidade de ocorrência de ações não intencionais. Por isso, no efeito sanfona existe a possibilidade de ultrapassar os movimentos meramente corporais com suas condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 137-138).

O conceito de *ação básica* é utilizado pelo autor para explicar clarificar mais o efeito sanfona. A ação básica pode ser vista como o elemento mais alto de qualquer sanfona, e são aqueles tipos de ações necessárias para se realizar algo: a ação básica de algum organismo para fazer o que intenciona, sem auxílio de nenhum outro evento ou ação.

---

<sup>13</sup> Para Searle, este aspecto das relações entre intenções e ações pode ser entendido como um produto da evolução humana e animal, em que começou a aparecer no mundo capacidades de executar movimentos corporais por meio de intenções mais complexas cujo seus conteúdos intencionais determinam condições de satisfação que ultrapassam os mesmos movimentos corporais (SEARLE, 1995: p.137).

A ação só é dita *ação básica* em relação a um agente e suas capacidades. Uma ação apenas seria básica para uns e não para outros, mas não existiria linhas divisórias nítidas entre ações básicas e as não básicas. Para Searle “[...] A é um tipo de ação básica para um agente S sse S for capaz de realizar atos do tipo A e S puder pretender a execução de um ato do tipo A sem pretender a execução de nenhuma outra ação por meio da qual pretenda fazer A [...]”. (SEARLE, 1995, p. 139).

### 3.4 Como a Intencionalidade funciona?

#### 3.4.1 Causação intencional

Visando à introdução do termo, começaremos com algumas perguntas: como Searle entende o conceito de causação intencional? Qual a relação que Searle diz existir entre Intencionalidade e causação intencional? Se os estados mentais intencionais possuem eficácia/função causal, qual seria ela? O objetivo de Searle seria *intencionalizar* o conceito de causalidade, mas como exatamente ele faz isso? Como Searle *intencionaliza* a causalidade, no sentido de naturalizar a Intencionalidade como um fenômeno do mundo físico como qualquer outro (SEARLE, 1995, p. 155)?

Searle defende que a causação seria uma *característica real do mundo real* (SEARLE, 1995, p. 176), independente de ser ou não parte de nossas experiências<sup>14</sup>. Para este autor, assim como não haveria um problema especial com certas características do mundo (o fato de alguns objetos serem quadrados, por exemplo) no momento em que não são observados, não existiria um *problema especial* para o fato de que possa existir relações causais para além de nossas experiências.

Explicitamos antes, com algumas perguntas prévias para o início de nossa exposição, que um dos objetivos gerais da abordagem searleana sobre a noção de *causação intencional* seria o de tornar a Intencionalidade um aspecto do mundo físico, isto é, integrá-la à ordem natural do mundo, tanto quanto qualquer outro fenômeno biológico. Searle não entende a noção de causação intencional como transcendente ou que não pertença ao mundo normal e natural, e por isso acredita ser imprescindível a tarefa de *intencionalizar* o conceito de

---

<sup>14</sup> Para Searle, todos os conceitos que utilizamos para entender e explicar o mundo real, tais como o de realidade, seriam conceitos causais, no sentido estrito da causalidade ou causação intencional. Para ele, por exemplo, nós só percebemos o mundo porque o mundo faz com que o percebamos, a experiência visual só é satisfeita se o mundo a estiver satisfazendo com suas características: “[...] Parte de nossa noção de como o mundo é realmente é que ele ser como é faz com que o percebamos desse modo. As causas são parte da realidade e, no entanto, o próprio conceito de realidade é um conceito causal [...]”. (SEARLE, 1995, p. 181).

causalidade (SEARLE, 1995, p. 157). Segundo ele, deveríamos pensar a noção de causação como distinta da causalidade da tradição filosófica. Em primeiro lugar porque a causação consistiria em eventos que não se poderia discriminar, porque a causa e o efeito seriam simultâneos, não independentes. Em segundo lugar, porque a causalidade, de acordo com a tradição humeana, seria entendida ainda pelo modelo ou paradigma da *bola de bilhar* (originada na filosofia moderna) que considera as causas e os efeitos ocorrem em momentos distintos e não simultâneos e, logo, seriam eventos discretos, ocorrendo um após o outro.

A causação intencional é considerada por Searle um aspecto essencial para o funcionamento da Intencionalidade, porque ele acredita que sem a causação intencional não seria possível nossa adaptação ao mundo, que se daria com as formas psicológicas básicas de Intencionalidade, como a ação e a percepção,. O papel da causação intencional estaria em combinar sistematicamente a capacidade representativa da mente com as relações causais do mundo externo: a causa e o efeito funcionam da maneira que o fazem porque a *causa* é uma *representação do efeito*, ou porque o *efeito* é uma *representação da causa* (SEARLE, 2000, p. 100).

Retomemos algumas noções referidas antes neste trabalho, como a de autorreferência causal. As condições de satisfação dos estados intencionais se satisfazem quando *funcionam causalmente* para causar o restante das condições de satisfação. Para Searle, os estados intencionais, como lembranças, a percepções, etc., somente se *ajustam* ao mundo (direção de ajuste) se o mundo causar o estado que tem o ajuste, ou se o mundo fizer com que se lembre de ou perceba tal como ele é (direção de causação). As intenções, por exemplo, apenas se ajustam ao mundo se o próprio estado causar o evento no mundo ao qual se ajusta, ou se realmente se fizer com que o mundo seja do jeito que se quer.

#### **3.4.1.1 Relação lógica e estrutura formal da causação intencional**

Para Searle, existe uma *conexão lógica* ou *interna* entre a causa e o efeito, no sentido de que a própria causa, independentemente de qualquer descrição, está logicamente relacionada ao próprio efeito. O funcionamento lógico entre a causa e efeito seria interno às propriedades fenomênicas em questão, isto é, para ele um depende logicamente do outro para ocorrer, embora nenhum deles dependa de uma descrição lógica para existir. Segundo Searle, as próprias descrições lógicas só seriam possíveis porque haveria uma relação lógica ou interna entre causas e efeitos, pois o conteúdo intencional estaria causalmente e logicamente relacionado com suas condições de satisfação (SEARLE, 1995, p. 167).

Portanto, para Searle os estados mentais intencionais possuem uma estrutura lógica interna, porque estão logicamente relacionados por conteúdo intencional e por condições de satisfação, e não por vinculação ou dependência de alguma descrição de um observador. Os eventos mentais intencionais possuiriam uma estrutura lógica e interna, sendo que a própria possibilidade de descrição lógica dependeria das (como é causada pelas) propriedades fenomênicas e lógicas internas aos eventos que se descreve.

Já que o fenômeno da causação intencional, para Searle, não depende de nenhuma descrição de observadores externos, e sim de conteúdos intencionais e condições de satisfação, em que causa e efeito se relacionam, em sua abordagem, enquanto apresentação/representação intencional e condições de satisfação.

Searle crê que nem todos os casos de causação intencional envolvem conteúdos intencionais autorreferentes, mas ele entende que não é possível ignorar o fato de que possa existir um termo em que um estado ou evento intencional exista, e que tal evento ou estado causa (ou é causado) por suas condições de satisfação. Por exemplo, se uma pessoa ergue o braço, a intenção em ação dela tem como suas condições de satisfação que essa própria intenção deva causar a elevação do braço, ou executar a ação, e nesses casos é que causa e efeito se relacionam enquanto apresentação intencional. Nesta passagem, Searle explica que:

[...] A estrutura formal do fenômeno da causação intencional para os casos simples de percepção e de ação é a seguinte: há, em cada caso, um estado ou evento intencional autorreferente e a forma da auto-referência (no caso da ação) é que seja parte do conteúdo do estado ou evento intencional que suas condições de satisfação (no sentido de requisito) requeiram que cause o restante de suas condições de satisfação (no sentido de coisa requerida), ou (no caso da percepção) que o restante de suas condições de satisfação cause o próprio estado ou evento [...]. (SEARLE, 1995, p. 168).

Searle defini a noção de causação intencional descrevendo-a como os casos em que um evento causa outro evento, tal como  $x$  causa  $y$ , sendo que  $x$  e  $y$  estariam em uma relação de causação intencional se e somente se:

[...] 1. Ou (a)  $x$  é um estado ou evento intencional e  $y$  é as condições de satisfação de  $x$  (ou faz parte delas)  
 2. ou (b)  $y$  é um estado ou evento intencional e  $x$  é as condições de satisfação de  $y$  (ou faz parte delas)  
 3. se (a), o conteúdo intencional de  $x$  é um aspecto causalmente pertinente sob a qual ele causa  $y$   
 4. se (b), o conteúdo intencional de  $y$  é um aspecto causalmente relevante sob a qual ele é causado por  $x$  [...]. (SEARLE, 1995, p. 169).

A estrutura da explicação seria a seguinte: para Searle um evento (A) causa outro evento (B), sendo o evento causador (A) o que determina a ocorrência do seguinte evento (B). Searle

diz que nós experimentamos esta relação, que ele chama de *causação intencional*, quando se determina a ocorrência de algo (intenção) ou quando alguma coisa determina que algo nos ocorra (percepção). Toda relação de causa seria aquela em que, na relação de um evento *A* causando outro evento *B*, uma coisa determinaria a ocorrência de outra. Para ele, a *noção básica* de causa seria a de *fazer alguma coisa acontecer*. Searle diz que a causa deve ser entendida como

[...] enunciados de causadores e da qual dependem todos os demais usos do termo “causa”, é a noção de fazer alguma coisa acontecer: no sentido mais rudimentar, quando *C* causa *E*, *C* determina a ocorrência de *E*. Ora, a peculiaridade da causação intencional é que experimentamos diretamente essa relação em muitos casos em que determinamos a ocorrência de algo ou que outra coisa determina que algo nos ocorra [...]. (SEARLE, 1995, p. 170).

Searle está convencido de que seria a partir de nossas experiências particulares de causação intencional que poderíamos *estar justificados* de que haveria no mundo relações causais. As relações causais existiriam independentes dos seres humanos, e essas experiências seriam denominadas por ele como *experiências de causação*: segundo sua abordagem, todas as nossas experiências de percepção e ação tem como parte de seus conteúdos intencionais *experiências de causação*.

Embora Searle afirme que a causação seja uma *propriedade real do mundo natural*, ele pretende mostrar como exatamente poderíamos “[...] estar justificados ao alimentar essa crença, de que nós, enquanto empíricos, poderíamos racionalmente acreditar que a causação é uma característica do mundo real além da recorrência regular [...]”. (SEARLE, 1995, p. 167). Isso se deve à nossa dificuldade em postular como é que pode algo desprovido de Intencionalidade poder [...] compartilhar as mesmas relações que compartilham os nossos estados e eventos intencionais [...]”. (SEARLE, 1995, p. 167).

Para Searle, nossas *experiências de causação* demonstram que as percepções e ações, como estados intencionais caracteristicamente autorreferentes, tem a causação como parte de seu conteúdo, e esta relação deve ser a de determinar a ocorrência de alguma coisa, isto é, deve tratar-se de uma relação de ter esse tipo de experiências sempre que percebemos ou agimos, pois o nexo causal entre causa e efeito seria interno à própria experiência. Em ações, por exemplo, a experiência seria o causador, sendo que tomaríamos consciência da causação pelo fato de o conteúdo da experiência de agir ser a experiência de causar o movimento corporal. Segundo a visão de Searle, seria possível verificar com frequência experiências de causação por que

[...] toda experiência de percepção ou ação é precisamente uma experiência de causação [...] a ideia subjacente [...] é que sempre que percebemos o mundo ou agimos sobre ele temos estados intencionais autorreferentes do tipo que descrevi, e a relação de causação é parte do conteúdo, não do objeto, dessas experiências [...]. (SEARLE, 1995, p. 170).

Logo, existiria para Searle uma relação lógica entre causa e efeito nos casos de causação intencional. Ele procura explicar que conteria nos estados intencionais uma representação ou apresentação do efeito nas condições de satisfação dos conteúdos intencionais. Na percepção e na lembrança, por exemplo, o efeito conteria uma representação ou apresentação da causa em suas condições de satisfação. Num e noutro caso, as causas e efeitos estariam internamente vinculados por conteúdo intencional representacional/apresentacional e condições de satisfação. E assim passamos para seção em que Searle explicita e descreve o modo como poderíamos justificar nossas crenças, enquanto empíricos, de que *a causação é uma característica real do mundo real* (SEARLE, 1995, p. 176), como qualquer outro fenômeno natural.

### **3.4.1.2 Corroboração: *experiência primitiva da causação e a existência de regularidades causais***

Searle utiliza a noção de experiências primitivas de causação para explicar que é por elas que seria possível descobrir as regularidades no mundo, embora nem todas sejam causais, como já foi falado. Um dos objetivos de Searle ao falar da experiência primitiva de causação é o de justificar nossa crença, enquanto empíricos, de que a causação é uma *característica real do mundo real* sem buscar para isso um apoio em qualquer recorrência regular universal (SEARLE, 1995, p. 176).

Para Searle, os experimentos do psicólogo suíço Jean Piaget parecem corroborar sua hipótese da causação intencional. Piaget pareceu ter fomentado isso com a ideia de que o conceito de causalidade seria formado nos seres humanos desde uma idade bem tenra. Piaget, na interpretação de Searle, diria que o conceito de causalidade seria adquirido por uma criança através da *relação por meio de*, ao qual Piaget havia denominado de *transitividade causal*, numa idade ainda não muito avançada. Nessa *relação por meio de* um bebê descobriria que *por meio de* empurrar um objeto com as mãos poder-se-ia movê-lo para frente ou para trás.

A criança descobriria, segundo Searle, que a intenção em ação resultaria em um movimento da mão e do braço, que resultaria, por sua vez, no movimento da pedra, e que, por conseguinte, resultaria no vaso quebrado. A descrição feita antes é a maneira como Searle

entende que uma criança faz para quebrar algo, e que esse comportamento pode ser visto como um exemplar de clarificação da ideia de *experiência de causação*, ou a de *fazer algo acontecer*. O fato importante em jogo é que as *regularidades* ou *ocorrências repetidas* seriam descobertas por uma criança quando ela tenta descobrir que *por meio de* um movimento se poderia mover algo e que *por meio de* do movimento de uma outra coisa se poderia quebrar coisas. A criança aprenderia aos poucos, segundo a visão searleana inspirada na epistemologia genética piagetiana, as ocorrências repetidas pelas relações *por meio de* (a transitividade das relações causais). Cada um dos estágios considerados - descritos acima - da relação *por meio de* tornar-se-ia parte das condições de satisfação da intenção em ação, pois a intenção da criança seria quebrar coisas por meio dessas ações. Neste exemplo, Searle procura generalizar esse caso mostrando que cada estágio seria um

[...] estágio causal e a transitividade da relação *por-meio-de* permite que a intenção em ação abranja todos eles. Faz parte do conteúdo da intenção em ação da criança que essa intenção cause o movimento do braço, mas também que esse movimento da pedra cause a quebra do vaso, porque é isso que a criança está tentando fazer: causar a quebra do vaso atingindo-o com uma pedra [...]. (SEARLE, 1995, p. 177).

Searle pondera que toda relação *por meio de* levaria à consideração da noção de *manipulação*, pois “[...] manipular coisas é precisamente explorar a relação *por-meio-de* [...]” (SEARLE, 1995, p. 177). Sua noção de causação intencional também estaria ligada à noção de manipulação. Tanto que Searle acredita que a própria possibilidade de uma justificação do fato de podermos atribuir causação a uma sequencia de eventos é possível porque o que se atribui seria algo que já teríamos experimentado (no caso da manipulação): o meio de fazer as coisas acontecerem. No caso de uma criança, seria pelo fato desta começar a explorar a relação *por meio de* que ela descobriria as regularidades causais por ensaio e erro, e descobriria, portanto, o funcionamento da regularidade com os objetos que manipula. Ao adquirir a capacidade de descobrir e não mais se limitar a projetar as relações, uma criança já descobriria diversas instâncias das relações causais no mundo. Nesse sentido a relação seria a mesma quando se observa ou quando se experiencia (como parte do conteúdo intencional) ao manipular uma relação causal. Os estágios causais envolvidos desde o movimento da mão até a quebra de alguma coisa seriam todos estágios causais.

A argumentação principal de Searle sobre a noção de causação intencional tenta nos convencer que é pela experiência da ação e de percepção que constatamos que existem eventos causais. Para ele nós observamos “[...] efetivamente os eventos como causalmente relacionados e não apenas como uma sequencias de eventos [...]” (SEARLE, 1995, p. 178). Isto justificaria o fato de que poderíamos atribuir causação a uma sequencia de eventos,

devido à característica da causação intencional presente nos fenômenos mentais intencionais, pois o que se atribui “[...] no caso da observação é algo que se experimentou no caso da manipulação [...]”. (SEARLE, 1995, p. 179). Para os termos de nossa apresentação da noção de causação intencional, visando mostrar como a intencionalidade funciona, podemos concluir dizendo que a causação intencional é vista por Searle como uma *modalidade particular de causalidade* ou *causação mental*: é o modo como a causalidade mental de ações e percepções *são e funcionam*.

### 3.4.2 O Background dos estados intencionais: Intencionalidade, Rede e Background

Uma das noções cruciais da filosofia da mente de Searle é a noção de Background. Isso porque o referido autor considera o Background uma hipótese para sua teoria geral sobre a natureza e o funcionamento da mente: seria através do entendimento do Background que conseguimos entender as condições de possibilidade da Intencionalidade da mente, de como seria possível aos estados mentais intencionais determinarem suas condições de satisfação.

Vimos que a principal capacidade da mente, no que diz respeito à sua característica intencional, é que os estados mentais intencionais determinam condições de satisfação porque possuem conteúdo intencional (ou representativo) com uma direção de ajuste e um modo psicológico, e assim o organismo consegue estabelecer relações com o mundo. Mas a mente, na abordagem searleana, somente é intencional em relação a numerosos outros estados mentais intencionais (Rede) e a um *Background* cognitivo e volitivo de *capacidades mentais não representacionais*. Para Searle, a Intencionalidade sempre funciona como uma *complexa rede holística* de estados mentais intencionais, e sempre funciona contra um Background de capacidades cognitivas e volitivas.

Nesta seção, veremos que os estados mentais intencionais com uma direção de ajuste não determinam suas condições de satisfação isoladamente, não funcionam atomisticamente. Cada estado intencional tem seu conteúdo intencional, e determina suas condições de satisfação apenas em relação a inúmeros outros estados intencionais (*Rede* ou *Network*) e um *Background* de *capacidades pré-intencionais* que atuam na aplicação dos estados intencionais do organismo em sua relação com o mundo.

#### 3.4.2.1 A noção de Rede (Network)



A rede, para Searle, consiste em um conjunto complexo de estados mentais ou psicológicos, tanto conscientes como inconscientes, que seriam subsidiários à determinado estado mental intencional e que estariam em relação causal com o mesmo. A rede de estados mentais - ou psicológicos – intencionais é entendida por Searle de maneira holística. Nenhum estado mental funciona isoladamente, porém sempre em relação a uma rede (holística) de outros estados mentais. A mente, para este autor, consiste em uma sequência de estados, eventos e processos (mentais) os quais são causados por, e realizados em, certos sistemas físicos, a saber, sistemas nervosos, devido à sua capacidade biológica, seja ele animal ou humano. A rede de estados mentais intencionais pode ser entendida, então, como um conjunto de estados mentais entrecruzados, entrelaçados numa estrutura ampla e complexa (holística) de inúmeros estados mentais: seus componentes apenas funcionam holisticamente, e não isolada ou atomisticamente. Assim sendo, a mente é para Searle uma *rede de totalidades irreduzíveis à simples soma de suas partes*.

Uma intenção, por exemplo, sempre se refere a outros estados intencionais, no sentido de que só poderia ter as condições de satisfação que tem e, portanto, apenas poderia ser o estado intencional que é, porque se situa em uma Rede (holística) de outros estados intencionais como as crenças e os desejos. Uma intenção, portanto, é parte de um complexo e amplo conjunto de outros estados psicológicos que estão subsidiando (digamos, quase de uma forma metafórica, que estariam *atuando em segundo plano*), tais como, esperanças, temores, ansiedades, antegozos, sentimentos de frustração e de satisfação. Na seguinte passagem, é apresentada a concepção básica do que Searle entende por Rede holística (Network) de estados mentais:

[...] sem uma Rede de estados intencionais dessa natureza, ele não poderia ter formado o que chamaríamos de “intenção de concorrer à Presidência dos Estados Unidos”. Poderíamos dizer que essa intenção se refere a esses outros estados intencionais que tem e, portanto, só pode ser a intenção que é, porque está situada em uma Rede de outras crenças e desejos. Além disso, em qualquer situação da vida real, as crenças e desejos são apenas parte de um complexo mais amplo de outros estados psicológicos ainda; haverá intenções subsidiárias, bem como esperanças, ansiedades, e antegozos, sentimentos de frustração e de satisfação. Em resumo, estive chamando toda essa rede holística apenas de “Rede” [...]. (SEARLE, 1995, p. 196).

### **3.4.2.2 A Hipótese do Background**

Searle está ciente de que o Background não tem o status de uma ideia aceita em filosofia, mas apenas de uma hipótese, embora aborde o termo com seriedade e rigorosa

explicação, e como um fato sobre o funcionamento da mente em geral e como parte da biologia de um organismo.

Searle apresenta o Background mais como uma hipótese: denominando-a como a *Hipótese do Background*. Acredita que a postulação de fenômenos de Background possam ser investigados enquanto uma categoria independente de pesquisa sobre os fenômenos mentais. Segundo ele, todos os interessados nesse assunto/problema devem fazer uma pergunta básica: como a representação, tanto a mental como a linguística, pressupõe um Background?

Para iniciarmos a exposição, achamos conveniente partir de uma pergunta do qual Searle ele próprio parte: como se poderia desenvolver um raciocínio, mesmo que hipotético, que nos leve naturalmente a pensar à ideia de um Background mental de capacidades não intencionais?

Ao propor este *modo de pensar* na apresentação de sua *hipótese do Background*, o interesse de Searle nesta espécie de suposição mental, que envolve a noção de Rede, seria o de que possamos constatar a necessidade de determinadas capacidades mentais para os seres humanos e outros animais, no sentido de que seriam fundamentais demais para que as consideremos como uma forma de representação. Neste raciocínio hipotético, o autor parte da suposição de que é possível seguir os “[...] fios que ligam um estado intencional a outro[...]”. (SEARLE, 1995, p. 196) até que se possa, enfim, expor todos os estados intencionais da Rede. Apesar de a tarefa ser vista por ele como inconcebível<sup>15</sup>, mesmo assim insiste em levar esse raciocínio até o fim: até que seríamos obrigados a pensar em um conjunto de proposições que não se poderia incluir na lista da Rede de estados intencionais. Isso porque seriam demasiados *fundamentais* (básicos, indispensáveis) para serem qualificados como estados intencionais, mesmos os inconscientes. Na seguinte passagem, Searle esboça esse raciocínio hipotético, para que o leitor tente constatar algo semelhante ao que ele próprio constatou:

[...] Mas suponhamos agora, tomando seriamente a hipótese da Rede, que começamos a tentar seguir os vários fios que ligam um estado intencional ao outro; suponhamos que tentamos nos livrar desses “e assim por diante” [...], expondo detalhadamente cada um dos estados intencionais da Rede. [...] se tentássemos de fato levar a cabo essa tarefa, logo nos veríamos formulando um conjunto de proposições que pareceriam improváveis se as incluíssemos em nossa lista de crenças na Rede; “improváveis” porque, em certo sentido, são demasiado fundamentais para serem qualificadas como crenças, mesmo inconscientes [...]. (SEARLE, 1995, p. 196-197).

---

<sup>15</sup> Primeiro porque Searle entende que a maior parte da Rede de estados intencionais esteja *submersa no inconsciente*, desconhecendo-se o modo como seria possível trazê-la à tona. Segundo Searle, é necessário considerar a Rede como holística em princípio, pois os estados mentais da Rede não se individualizam; não há como pensar em uma crença sem se considerar a “presença” de outros estados mentais.

Esse tipo de suposição mental levaria, segundo Searle, à consideração de como se poderia pensar a hipótese do Background. Certos conteúdos mentais não poderiam ser pensados tal como se pensa nos conteúdos mentais intencionais (representativos) da Intencionalidade. Pois esses conteúdos não se *refeririam a*, nem seriam *acerca de*, nada no mundo. Estes conteúdos seriam simplesmente o *alicerce* da Intencionalidade. Searle apresenta alguns exemplos de modo a clarificar essa ideia, entre eles este:

[...] Um homem pode de fato acreditar inconscientemente que os Estados Unidos maiores têm mais votos eleitorais que os menores, mas parece errôneo dizer que eu, agora, nesse sentido, também acredito que a mesa em que estou trabalhando oferecerá resistência ao toque. Certamente eu ficaria surpreso se tal não ocorresse [...]. (SEARLE, 1995, p. 196).

Repetindo, ao analisar os fios que nos guariam a cada estado intencional da Rede de estados intencionais, Searle acredita que se acabaria chegando a um alicerce de capacidades mentais que, em si mesmas, não se constituiriam em estados mentais com conteúdos intencionais, mas formariam as *precondições* para o funcionamento dos estados intencionais.

Isto significa que, para Searle, sem esse conjunto de atitudes pré-intencionais, em que consiste o Background, a Intencionalidade não determinaria condições de satisfação, pois seu conteúdo não seria *auto-interpretativo* ou *auto-aplicável*. Isolada, a Intencionalidade não teria essa capacidade, por mais que tentássemos relacionar todos os estados mentais que constituem a Rede e que, por sua vez, dão um sentido a um estado mental. Fica ainda o problema de que o conteúdo intencional, como não é auto-interpretativo, poderia estar sujeito a uma série de aplicações e interpretação diferentes e inconsistentes.

Searle sugere uma outra forma de se chegar a postular a existência de fenômenos mentais de Background, apresentada na obra **A Redescoberta da Mente** (1997). Na seguinte passagem, Searle nos apresenta outra espécie de suposição mental, para que possamos perceber como a Intencionalidade sempre requer, em seu funcionamento, um Background de capacidades pré-intencionais:

[...] mesmo se eu tivesse a paciência de relacionar todas as outras crenças e desejos que contribuem para constituir a Rede que dá sentido ao meu desejo de comer uma boa refeição em um restaurante, ainda ficaria com o problema que me foi colocado por meu desejo inicial, a saber, que o conteúdo da Intencionalidade não é, por assim dizer, auto-interpretativo. É ainda sujeito a uma série indefinida de aplicações diferentes. No que diz respeito ao conteúdo intencional efetivo de meu desejo, é possível ter este mesmo conteúdo e, todavia, aplicá-lo a um número indefinido de formas diferentes e inconsistentes. O que exatamente constitui o ato de comer, o que constitui uma refeição, o que constitui um restaurante? Todas essas noções são suscetíveis de interpretações diferentes, e essas não são determinadas pelo conteúdo do estado intencional isoladamente [...]. (SEARLE, 1997, p. 251).

Nesta passagem, Searle afirma que seria preciso pensar em algo que não fosse parte dessa Rede de estados intencionais para determinar o conteúdo com consistência, sendo que essa possibilidade só surge quando postulamos um conjunto de estados mentais que não teriam eles próprios as propriedades da Intencionalidade - de serem *dirigidos para*, ou *sobre*, objetos e estados de coisas do mundo. A Rede, portanto, teria a necessidade de um Background pelo fato de seus elementos (estados intencionais) não serem auto-aplicáveis ou auto-interpretativos. Sendo assim, o Background da Rede de estados intencionais é que permite impor uma interpretação de um *modo natural*, que consideramos como a mais natural, normal.

### 3.4.2.3 A noção de Background

Após ter feito todas estas considerações sobre algumas das suposições que levaram Searle a pensar na hipótese do Background, podemos tentar agora uma descrição/definição mais detalhada.

Em primeiro lugar, o Background, para Searle, é visto como o alicerce sobre o qual estaria situada a Rede de estados intencionais. O Background é entendido como o alicerce das capacidades mais gerais da mente que, em si mesmas, não constituem estados mentais intencionais (representações ou apresentações), não obstante formarem as precondições para o funcionamento dos estados intencionais: sendo um conjunto de pré-condições para a própria possibilidade de representação ou Intencionalidade (SEARLE, 1995, p. 198).

Partindo da ideia de capacidades pré-intencionais ou conjunto de pré-condições, o Background é um conjunto de *capacidades mentais não representacionais* que permitiria a ocorrência de toda forma de Intencionalidade, no sentido de que capacitaria um organismo a ter estados mentais intencionais de determinado tipo que o habilite a se relacionar com o mundo de diversas maneiras (SEARLE, 1995, p. 198).

O Background é compreendido por Searle como sendo tanto de *natureza biológica* como de *natureza cultural*. Consistiriam, portanto, em recursos biológicos e culturais sem os quais nenhuma forma de Intencionalidade funcionaria. Sem esses recursos não se poderia, absolutamente, ter qualquer estado intencional. Para a “ativação” dessas capacidades, bastaria o envolvimento de *apresentações e representações* de estados intencionais que relacionam o organismo ao mundo (SEARLE, 1995, p. 198-199).

### 3.4.2.4 A geografia do Background

O Background é visto por Searle como um saber prático, que incluiria um *saber como fazer as coisas e/ou saber como as coisas são*. Terminologicamente, ele denomina e classifica este saber em duas formas ou tipos: determinados tipos de *saberes práticos* (Know-how) ou *saber como*, e certos tipos de saber sobre a realidade ou *saber o que* (Know-what) (SEARLE, 1995, p. 199).

Searle acredita que o Background é tanto de ordem biológica como cultural, e por isso procura traçar uma distinção entre o que denomina *Background de base* ou *profundo* e *Background local*. O primeiro se refere ao Background biologicamente formado pela genética, ou seja, seriam aspectos biológicos de ordem fundamental que estariam presentes em qualquer ser humano ou animal. Enquanto que o segundo se refere ao Background culturalmente formado e fundamentado pelas práticas culturais locais ou de uma determinada sociedade (SEARLE, 1995, p. 199).

O *Background de base* ou *profundo* inclui todas as capacidades comuns a todos os seres humanos normais e outros animais, em virtude de sua constituição biológica: proporcionaria capacidades tais como andar, correr, pegar, perceber, ter relações sexuais, reconhecer e a atitude pré-intencional que leva em conta a solidez das coisas e a existência de objetos e outras pessoas, entre outros. O *Background de base* ou *profundo*, como é plenamente dependente da biologia de determinados organismos, não depende do que qualquer ser humano ou animal pense ou deixe de pensar a respeito dele; é, portanto, de acordo com Searle, ontologicamente falando, um fato empírico inerente, intrínseco ao organismo ou a sua natureza (SEARLE, 1995, p. 199-200).

O *Background local* ou de práticas culturais locais inclui coisas tais como abrir portas, beber cervejas em latas ou garrafas, e atitudes pré-intencionais que assumimos em relação a coisas como carros, geladeiras, dinheiro e reuniões sociais, entre outros. O Background local é plenamente dependente das práticas culturais locais de determinada comunidade, e sua ocorrência dependeria da presença e da relação de agentes humanos ou animais uns com os outros (SEARLE, 1995, p. 199-200).

Searle acredita que mesmo dentro das definições e distinções feitas entre o Background local e o de base, deve-se levar em conta ainda uma distinção entre os aspectos relacionados ao *modo como as coisas são* e os aspectos relacionados ao *modo como fazer as coisas*. Embora não haja, como Searle procura deixar bem claro, nenhuma linha divisória nítida entre esses dois aspectos - nem mesmo entre o Background de base e local. Não se pode simplesmente *ativar* a capacidade pré-intencional de *como saber fazer as coisas* (como

descascar uma laranja) independente da capacidade de *saber como as coisas são* (saber que a laranja é sólida e que oferece resistência ao toque) (SEARLE, 1995, p. 199-200).

Para Searle, todas as capacidades mentais do Background são pré-intencionais, e nesse sentido é que diz todas as nossas atitudes pré-intencionais para com as coisas são espontâneas, diretas, sem hesitação, e na maioria das vezes automáticas. Podemos fazer coisas simples como, por exemplo, descascar laranjas, mas não podemos pretender descascar uma pedra ou um carro. Porque já faz parte do Background o saber como as coisas são (laranja, pedra, carro) e o saber como fazer as coisas (descascar certas coisas e não outras coisas).

De acordo com Searle, os aspectos cognitivos e volitivos do Background não podem ser identificados como conteúdos mentais intencionais inconscientes, do tipo de, por exemplo, uma crença inconsciente. Isso porque Searle destaca no papel do Background que não se teria crenças inconscientes quando já sabemos exatamente *o que fazer e como fazer* ao, por exemplo, segurar uma laranja. Tudo se realiza em ações e percepções que seriam fenômenos mentais conscientes<sup>16</sup>. É o que ele expressa na seguinte passagem, ao dizer que

[...] é possível descascar uma laranja, mas é impossível descascar uma pedra ou um carro, mas sim porque minha atitude pré-intencional para com as laranjas (o modo como as coisas são) permite uma gama completamente diversa de possibilidades (o modo como fazer as coisas) da que tenho para com pedras e carros [...]. (SEARLE, 1995, p. 200).

Até o presente momento, apresentamos que o Background consiste em fenômenos mentais sem precisar muito em que sentido ele seria um fenômeno mental. Deste modo, procuraremos responder, a partir daqui, a uma pergunta semelhante a que Searle faz em **Intencionalidade**, qual seja: *em que sentido, exatamente, o Background é mental?* (SEARLE, 1995, p. 213).

O sentido crucial em que o Background é um fenômeno mental seria que o Background é derivado de um complexo de relações que todo ser, humano e animal, guarda em sua relação com o mundo. A mente para Searle não é considerada algo já formado desde o nascimento de algum ser vivo, mas depende de um complexo de relações para se formar: depende da biologia do organismo e de suas práticas culturais específicas.

O Background é compreendido como um produto de determinadas relações a que um ser vivo poderia estar sujeito. Searle crê que o Background possa ser considerado como

---

<sup>16</sup> Searle não trabalha com a concepção de inconsciente de que seria impossível trazer tal crença à consciência. Para Searle, a melhor forma de se considerar tais fenômenos mentais é dizer que são atitudes pré-intencionais para com as coisas e o mundo, que permitem uma forma completamente diversa de possibilidades de saber como são as coisas juntamente com as formas de saber como fazer as coisas são.

resultante de todo um processo complexo pelo qual cada ser vivo poderia estar sujeito a passar: referente à sua história biológica e social. O Background não é uma coisa ou substância, constituir-se-ia ao longo do tempo como um *conjunto complexo* de *pré-intenções*, *suposições*, *pressuposições*, *habilidades*, que cada ser (humano ou animal) aos poucos vai guardando em sua relação com o mundo, devido à sua história biológica (Background de base) e social (Background local).

Ainda que Searle acredite que o Background - biológico e social - tenha se constituído (ou teve sua gradual constituição) num processo de evolução, ele não se dedicou profundamente em seus escritos a explicar a *gênese* e *constituição* do Background. No entanto, ele afirma que, sem tal constituição biológica e sem o conjunto de relações sociais que cada ser vivo poderia estar envolvido, jamais poderíamos ter desenvolvido o tipo de Background que cada um de nós acaba por ter. Isso quer dizer que as relações a que cada ser vivo (humano ou animal) esteve submetido somente podem ser relevantes para se compreender a constituição do Background porque são essas inúmeras relações que atuam na sua formação. Na passagem abaixo, Searle fornece argumentos que buscam envolver inúmeros fatores que auxiliariam na elucidação de sua visão sobre o Background, no sentido de tentar apontar o *ponto crucial* em que o Background consistiria de fenômenos mentais. De acordo com ele:

[...] É possível argumentar, como já vi argumentarem, que aquilo que estivemos chamando de Background é na verdade um fator social, um produto da interação social, ou que é fundamentalmente biológico, ou mesmo que consiste de objetos reais no mundo, tais como cadeiras e mesas, martelos e pregos – “a totalidade referencial do equipamento à mão”, em uma veia heideggeriana. Quero afirmar que há pelo menos um elemento de verdade em todas essas concepções, mas que isso não nos desvia do sentido crucial em que o Background consiste de fenômenos mentais [...]. (SEARLE, 1995, p. 213).

No que diz respeito aos seres humanos, se não estivessem eles envolvidos em todo um processo complexo de relações, jamais conseguiriam ter o Background que acabam por ter, porque, segundo Searle, o mundo real apenas é relevante para o Background porque ele é a causa da interação dos seres humanos com o mundo. Searle acredita que isso não implica em postular a existência de uma necessidade metafísica inexoravelmente finalista, que atuaria na formação do Background. Segundo ele, não é porque o Background possa ser derivado da interação homem *versus* mundo que, necessariamente, deveria estar o homem em certas relações correspondentes com o mundo. Entretanto, para a formação do Background, cada ser humano precisaria ter, necessariamente, certas relações com o mundo para ter o próprio Background. Mas isso se deveria principalmente a uma questão de fato ou empírica e não a

uma necessidade metafísica finalista. Este fato empírico diria respeito à história biológica específica de cada ser humano, e a todo um amplo e complexo conjunto de relações sociais com outras pessoas, com os objetos físicos e artefatos naturais. Na seguinte passagem, Searle procura esclarecer que o

[...] Background não é um conjunto de coisas nem um conjunto de relações misteriosas entre nós e as coisas, é simplesmente um conjunto de habilidades, suposições e pressuposições pré-intencionais, posturas, práticas e hábitos. Tudo isso até onde se sabe é realizado nos cérebros e corpos humanos. Não há absolutamente nada de “transcendental” ou “metafísico” acerca do Background, no sentido em que estou empregando o termo [...]. (SEARLE, 1995, p. 214).

### 3.4.2.5 Hipóteses basilares sobre o funcionamento do Background

Enunciaremos agora o que Searle denomina de as “[...] leis de funcionamento do Background [...]”. (SEARLE, 1997, p. 278). Ao todo, ele enuncia cinco mais importantes:

A primeira é a de que não existiria ação sem percepção e vice-versa, pois a Intencionalidade ocorre num fluxo coordenado de ambos (SEARLE, 1997, p. 278).

A segunda lei de funcionamento diz que *se* não existe ação sem percepção e, do mesmo modo, não existe percepção sem ação, e sim um fluxo contínuo coordenado de ambos, então o Background é que seria o responsável por capacitar as formas em que são assumidas essa coordenação de ambos do fluxo da Intencionalidade (de ação e percepção). Para Searle, o Background é compreendido como a condição de possibilidade desse fluxo, porque toda performance de ação e de percepção como fluxo contínuo e coordenado somente é possível por meio de um Background (SEARLE, 1997, p. 278).

A terceira lei enunciada por Searle afirma que a Intencionalidade sempre tenderia a erguer-se ao nível da capacidade de Background. Isso aconteceria quando, por exemplo, falamos uma língua: não se tem a intenção de, ao falar uma língua, fazer sempre a concordância de substantivos e verbos, simplesmente se fala (SEARLE, 1997, p. 278).

No entanto, de acordo com a quarta lei de funcionamento, mesmo que a Intencionalidade *suba* ou *ascenda* ao nível da capacidade de Background, ela abrangeria apenas a extensão da base da capacidade. Em outras palavras, mesmo que a Intencionalidade se erga às capacidades de Background, elas são ainda intencionais, elas seriam partes do conteúdo intencional ou representacional da Intencionalidade e não capacidades de Background em si; que seriam *pré-intencionais*, *pré-representacionais*, etc. (SEARLE, 1997, p. 278).



A quinta lei, que define e restringe o papel/funcionamento do Background, diz que este somente poderia atuar como capacidade em fenômenos mentais intencionais, ou seja, certos fenômenos mentais que necessitem de um *subsídio* para atuar ou para sua aplicação. Sozinhos, os fenômenos mentais intencionais não possuem essa capacidade. Logo, segundo Searle, é o Background que tem essa capacidade, subsídios que seriam requeridos para a atuação/aplicação dos estados mentais intencionais em geral: estabelecer relações com o mundo em geral. Mas não podemos esquecer que o Background não designa ou determina o que poderia ocorrer, apenas capacita-nos a estabelecer nossas relações com o mundo, os objetos e artefatos naturais, as pessoas, etc. (SEARLE, 1997, p. 278).

#### 3.4.2.6 Modificações na concepção de Background

Antes de terminar esta seção, gostaríamos de fazer uma breve e concisa explanação acerca de algumas modificações feitas por Searle, especificamente na **Redescoberta da Mente** (1997), em relação à sua concepção de Background.

Segundo o autor, as concepções apresentadas na obra supracitada sobre a relação entre consciência, inconsciência e Intencionalidade produziram uma mudança ou modificação em sua concepção do Background, de tal modo que ele acreditou ter melhorado ou aperfeiçoado suas ideias e argumentos.

Em **Intencionalidade** (1995), vemos Searle considerando a mente constituída por um amplo e complexo conjunto de estados mentais que ele chamou de Rede. E em qualquer momento dado, alguns dos estados intencionais desta Rede seriam conscientes e outros inconscientes. De acordo com esta concepção, por exemplo, poder-se-ia pensar conscientemente que Bush é presidente dos Estados Unidos, ou ter uma crença inconsciente que Bush é presidente dos Estados Unidos. Mas ter esta crença inconsciente seria uma espécie de evento/ocorrência desta mesma crença, mesmo quando se estivesse profundamente adormecido. Assim, segundo o Searle de **Intencionalidade** (1995), umas das consequências desta sua concepção seria a de que a consciência não seria essencial para os fenômenos mentais (nem sequer para as experiências perceptivas).

Na **Redescoberta da Mente** (1997) notamos Searle reelaborando sua concepção de mente, no sentido de constatar que, ao se entender a Rede de estados mentais intencionais como uma rede holística (que não necessariamente poderia ser consciente para se ter um estado mental intencional), e ao se compreender o Background consistindo em fenômenos que

não são intencionais, estas concepções apresentariam diversas e sérias dificuldades. Na seguinte passagem Searle aponta algumas dessas dificuldades:

[...] de que forma se supõe que esta distinção seja delineada, se nos asseguram, por exemplo, que minha crença de que Bush é presidente é parte da Rede e que minha pressuposição de que objetos são sólidos é parte do Background? Que dizer da crença de que George Bush veste roupas de baixo ou de que lê e tem duas orelhas? São estas também parte de minha Rede inconsciente? [...]. (SEARLE, 1995, p. 196-197).

Searle percebe que na definição do Background como está em **Intencionalidade** (1995), haveria um erro de categoria ao se tentar fixar os limites entre a Rede e o Background. O erro está, na retificação de Searle, em se pensar a mente como um inventário de estados mentais (alguns conscientes, outros inconscientes). E qual seria o modo correto de se começar a pensar então, segundo essa nova apresentação da **Redescoberta da Mente** (1997)?

O primeiro ponto que Searle explicita é o de se livrar dos pressupostos que existem na interpretação de que a mente é um inventário ou uma coleção de estados mentais ou psicológicos. Para ele, a única realidade ocorrente do *mental enquanto mental* é a consciência<sup>17</sup>, e por isso é um erro pensar na mente como uma coleção ou inventário de estados mentais. Pensar na Rede de Intencionalidade como um inventário ou um depósito de estados mentais, é partir do pressuposto de que uma crença possa ser vista como, por exemplo, em algo depositado no cérebro, mesmo quando estivéssemos dormindo. Searle contesta algumas de suas ideias anteriores na seguinte passagem:

[...] pensamos que, repousando lá em seu cérebro, dormindo também, estão sua crença de que Bush é presidente e seu conhecimento de francês. Na realidade, porém, tudo que seu cérebro contém é um conjunto de estrutura neurônicas cujas atividades são hoje amplamente desconhecidas, que lhe permitem pensar e agir quando ele se predispõe a fazer tais coisas. Entre muitas outras coisas, elas o habilitam a pensar que Bush é presidente e a falar francês [...]. (SEARLE, 1997, p. 268).

O mesmo aconteceria caso se pensasse na memória enquanto um armazém de proposições e imagens, como uma espécie de arquivo de representações que estariam armazenadas no cérebro. Para Searle, dever-se-ia pensar na memória enquanto um mecanismo que geraria uma *performance geral* de nossos pensamentos e ações conscientes, plenamente baseada nas experiências passadas.

Nesta concepção reelaborada, o cérebro, enquanto uma enorme massa de neurônios encaixada em células neurogliais, seria o responsável por causar qualquer tipo de fenômeno

---

<sup>17</sup> Segundo Searle, a única ocorrência real do *mental enquanto mental* é a consciente, pois que segundo sua concepção da relação entre o consciente e o inconsciente, todo estado mental somente é mental porque é, em princípio e por definição, consciente, acessível à consciência.

mental. O comportamento dos elementos de sua massa complexa causa os estados conscientes, inclusive aqueles estados conscientes que são parte de ações humanas, percepções, crenças, etc. Portanto, o funcionamento normal da mente se deve às capacidades do cérebro de causar fenômenos mentais. Como o cérebro é o principal responsável por causar os fenômenos mentais, causa também algumas das capacidades mentais que não são somente conscientes, contudo aquelas que atuam em estabelecer a aplicação dos próprios estados conscientes: estas capacidades possibilitam os seres vivos a andar, correr, escrever, falar, etc., sendo isso o que Searle vem chamando de Background: as capacidades do cérebro de estabelecer a aplicação dos estados conscientes (intencionais).

E o que ocorreria no cérebro que não fosse consciente, fora do campo da consciência, teria uma realidade ocorrente, em princípio, neurofisiológica, e não psicológica. O que ocorreria no cérebro quando estivesse em atividade seria que seu funcionamento causaria a realidade mental ou psicológica. Para Searle, os estados inconscientes seriam estados tais que, em princípio, poderiam ser conscientes.

Para melhor esclarecer seu ponto vista, iremos nos remeter a uma pergunta fornecida pelo próprio Searle em **A redescoberta da mente** (1997): o que ocorre quando um homem tem uma crença inconsciente? Segundo o autor, o que existiria seria uma ocorrência neurofisiológica e Searle denomina isso de *capacidade disposicional* para gerar ou causar pensamentos e comportamentos conscientes.

A Rede de estados intencionais seria considerada agora como parte do Background. Searle diz que, por exemplo, acreditar em algo ou ter uma crença não consistiria somente em ter uma Rede holística de estados mentais intencionais, e sim em ter um funcionamento do cerebral tal que a neurofisiologia ocorrente funcionaria em termos de uma *capacidade disposicional* de causar pensamentos e comportamentos conscientes. Para Searle, mesmo nos casos de termos estados mentais inconscientes, ou de Rede inconsciente, sua ontologia seria a de uma capacidade neurofisiológica: a capacidade de serem, em princípio, acessíveis à consciência. A *ontologia do Background* nesta concepção retificada constituir-se-ia enquanto uma neurofisiologia que capacitaria os estados intencionais de atuarem no mundo: em poucas palavras, a Rede de estados mentais intencionais seria nada mais que uma *manifestação* do Background. Se a questão colocada antes a respeito da mente como um inventário de estados mentais pode ser retirada, então agora não seria mais preciso uma distinção entre elas, pois a procura pela categorização e distinção da Rede e do Background simplesmente *desapareceu*, *dissolveu-se*. A Rede agora tem que ser considerada como aquela parte do Background em

que poderíamos descrevê-la em termos de uma capacidade neurofisiológica para causar Intencionalidade consciente. Nas palavras de Searle:

[...] quando descrevemos um homem que tem uma crença inconsciente, estamos descrevendo uma neurofisiologia ocorrente em termos de sua capacidade disposicional de causar pensamentos e comportamentos conscientes. Mas, se isto está correto, então parece seguir-se que a Rede de Intencionalidade inconsciente é parte do Background. A ontologia ocorrente daquelas porções da Rede que são inconscientes é aquela de uma capacidade neurofisiológica, mas o Background consiste inteiramente em tais capacidades [...]. (SEARLE, 1997, p. 269)

Ao ter abandonado a concepção de que a mente seria um inventário, conjunto ou uma espécie de *armazém* de estados mentais, Searle sugere agora o seguinte quadro a respeito de sua visão referente à Intencionalidade, expressada na seguinte passagem:

[...] Toda Intencionalidade consciente – todo pensamento, percepção, compreensão etc. – só determina condições de satisfação relativamente a um conjunto de capacidades que não são e não poderiam ser parte desse mesmo estado consciente. Por si só, o conteúdo efetivo é insuficiente para determinar as condições de satisfação [...]. (SEARLE, 1997, p. 270-271).

Para a aplicação dos estados intencionais, que possuem uma direção de ajuste e modo psicológico, seria necessário ainda um Background: para termos uma crença, por exemplo, necessitaríamos de uma capacidade de gerar uma porção de estados intencionais conscientes, e para sua aplicação (determinar as condições de satisfação) eles requerem um conjunto de capacidades de Background, pois sozinhos não possuíam essa capacidade. Searle diz que os estados intencionais ainda exigiriam um Background não intencional, mesmo nos casos em que os conteúdos da mente consistiriam em um conjunto de regras, princípios, etc. de alguma atividade consciente, porque estas regras e princípios ainda requereriam um conjunto de capacidades de Background para sua interpretação numa situação da vida real consciente:

[...] Algumas de nossas capacidades nos permitem formular e aplicar regras, princípios, crenças etc. em nossas atividades conscientes. Ainda assim, porém, estas precisam de capacidades de Background para sua aplicação [...]. (SEARLE, 1997, p. 271-272).

Portanto, podemos ver que para o Searle de **A Redescoberta da Mente**, não existiria mais nenhuma *realidade ocorrente* para uma Rede que holisticamente sustenta seus membros (os estados intencionais). A Rede seria agora uma questão de capacidades que nos permitiriam formular e aplicar princípios, crenças, etc., nas várias atividades conscientes, e o Background seria o que capacitaria essa aplicação.

Terminamos esta seção dizendo que o Background, além de ser uma das mais cruciais e importantes noções de sua proposta para o estudo da mente, é (por isso também) a mais

polêmica. O Background ainda provoca polêmica e lança muitos problemas na filosofia da mente contemporânea. Sua concepção de Background é ainda motivo de muitas controvérsias e dificuldades, e o próprio Searle admite isso.

### 3.5 A Intencionalidade como um fenômeno natural biológico

#### 3.5.1 O naturalismo biológico

Por volta da década de 80<sup>18</sup> Searle passa a chamar de *naturalismo biológico* (*biological naturalism*) sua solução do problema mente-corpo e a forma como pretende *naturalizar os fenômenos mentais*. O naturalismo biológico é visto por ele como uma teoria dos estados mentais em geral, ou seja, que poderia ser aplicado a qualquer das características do mental, como a consciência, e às características desta, como a Intencionalidade. O naturalismo biológico objetiva resolver (ou dissolver) a parte filosófica do problema mente-corpo<sup>19</sup>, que se resumiria para ele em clarificar o problema conceitualmente de modo a torná-lo um objeto/problema para a pesquisa científica. As perguntas relevantes para a investigação do naturalismo biológico seriam as seguintes: como a mente se relaciona com o cérebro, como a mente pode ser entendida como parte do mundo físico? Ao formular essas perguntas, Searle

<sup>18</sup> A ordem cronológica dos escritos de Searle nos sugere que ele tenha cunhado o termo *naturalismo biológico* (*biological naturalism*) por volta da década de 80, em que ele próprio explicita sua teoria dos estados mentais com vistas a distinguir sua abordagem acerca das relações entre os fenômenos mentais e o cérebro e de forma apresentar sua solução (*dissolução* ou *desmitologização*) ao problema metafísico da relação mente-corpo. Em **Intentionality** (1983) (**Intencionalidade** [1995]), ele denomina sua abordagem de naturalismo biológico, como é de se notar no epílogo desse livro (capítulo 10) *A Intencionalidade e o Cérebro*: “[...] Se quiséssemos um rótulo, poderíamos chamar essa visão ‘naturalismo biológico’ [...]”. (1995, p.366). Embora seja incerto ainda para nós afirmar que nesse livro ele utiliza o termo pela primeira vez, podemos notar, pelo menos, o uso explícito do mesmo, marca distintiva de seu estilo. Depois de **Intencionalidade** (1995), Searle também usa esse termo em outros trabalhos, como os seguintes: na resposta oferecida aos comentários críticos acerca de sua solução ao problema mente-corpo, tais comentários foram tecidos pelos professores Alan Code, Walter J. Freeman & Christine A. Skarda e Alastair Hannay no livro **John Searle and the his critics** (LEPORE, Ernest; Gulik, Robert van, 1991, p. 141-146); em **A Redescoberta da Mente** (SEARLE, 1997, p. 7); em **O Mistério da consciência** (SEARLE, 1998a, p.25-26); em **Mente, linguagem e sociedade** (SEARLE, 2000, p.57); em **Mind: a brief introduction** (SEARLE, 2004, p.79-80); e, finalmente, em **Biological Naturalism** (SEARLE, 2007).

<sup>19</sup> O problema mente-corpo, especificamente no tratamento searleano, não se resumiria somente a uma análise filosófica/conceitual, pois o tratamento filosófico/conceitual apenas identificaria e esclareceria os aspectos de ordem conceitual, estrutural acerca dos problemas da natureza e do funcionamento da mente: a tarefa da filosofia seria preparar o problema conceitualmente de maneira que possa admitir um tratamento científico, um teste experimental, por exemplo. Searle destaca que o problema mente-corpo teria ainda uma questão *empírica* a ser solucionada, e que esta se resumiria em saber, detalhadamente, como a mente é *causada* e *realizada* no cérebro. Por isso, a tarefa da ciência seria a de resolver o problema explicando como as operações do cérebro causariam nossos estados de ciência e sensibilidade, e como exatamente eles são realizados no cérebro. Para Searle, o trabalho filosófico está acima das questões empíricas fatuais da realidade, que seriam pesquisadas e resolvidas pelos cientistas (SEARLE, 2008, p.169-170).

acredita que estaríamos identificando o objeto de pesquisa e auxiliando a ciência, que se debruçaria sobre a parte empírica/científica do problema.

Searle optou por denominá-lo *naturalismo biológico* porque o termo tenta esclarecer dois aspectos do mental. Um deles é o aspecto biológico dos estados mentais, sendo este o modo certo de esclarecer sua *natureza* e de *naturalizá-los*: explicar sua natureza biológica, e não a cultural, subatômica, computacional, etc. Searle sugere isso ao dizer que os fenômenos mentais seriam causados e realizados no cérebro. O outro aspecto envolve entender a mente como um fenômeno biológico comum aos seres humanos e animais superiores, parte ordinária da natureza, tal como são a fotossíntese, digestão ou mitose, etc.

O aparato explanatório necessário para explicar a mente e suas características, como a consciência, Intencionalidade, etc., seria o mesmo utilizado para explicar outras características do mundo real. Há de se destacar também que embora Searle procure explicar a mente enquanto um fenômeno biológico, como parte do mundo físico/natural, ele acredita não ser necessário naturalizá-los, pois considera de *antemão*, ou *pressupõe*, que a mente já seja parte do mundo natural. Na passagem seguinte, Searle esboça algumas ideias que acredita caracterizar sua abordagem como um naturalismo biológico:

[...] Para ter um nome, eu tenho batizado essa visão de “Naturalismo Biológico”. “Biológico” porque ela enfatiza que o nível certo de descrição para as muitas existências da consciência é o nível biológico [...]. “Naturalismo” porque a consciência é parte do mundo natural junto com outros fenômenos biológicos tais como fotossíntese, digestão, mitose, e o aparato explanatório que nós precisamos para explicar ela é o que nós necessitamos para explicar outras partes da natureza [...]. Sob a minha visão, consciência não precisa ser naturalizada: já é parte da natureza e é parte da natureza como uma parte biológica subjetiva, qualitativa [...]. (SEARLE, 2007, p. 329)<sup>20</sup> (*tradução nossa*).

Com o naturalismo biológico Searle procura defender a *realidade* e a *irreducibilidade* da mente. A mente é considerada uma *parte real do mundo real* que não poderia ser eliminada ou reduzida a nada. A mente possui uma essência, *o que faz ela ser o que ela é*, e por isso não é possível negar ou deturpar essa essência, como muitos filósofos, segundo ele, têm feito na filosofia da mente. Para ele, a mente tem um modo de ser independente de qualquer ser humano ou animal, porque é ontologicamente subjetiva, qualitativa, e por isso possui o que ele chama de *ontologia de primeira pessoa*.

---

<sup>20</sup>[...] To have a name, I have baptized this view, Biological Naturalism. “Biological” because it emphasizes that the right level to account for the very existence of consciousness is the biological level. [...] “Naturalism” because consciousness is part of the natural world along with other biological phenomena such as photosynthesis, digestion or mitosis, and the explanatory apparatus we need to explain it we need anyway to explain other parts of nature. [...] On my view, consciousness does not need naturalizing: It already is part of nature and it is part of nature as the subjective, qualitative biological part [...]. (SEARLE, 2007, p. 329).

Nesse sentido, não seria possível, a seu ver, mostrar que ela é uma ilusão, através de uma redução eliminativista, porque a base epistêmica (do que se conhece da mente) já é a própria realidade. Também não é possível reduzi-la a fenômenos mais básicos, como em uma redução ontológica, pois que a mente tem uma *ontologia de primeira pessoa irreduzível*. Segundo Searle, a ontologia de primeira pessoa se constitui enquanto fenômenos subjetivos, qualitativos e internos, sendo por isso diferente de uma ontologia de terceira pessoa, que são constituídos de fenômenos objetivos, quantitativos, externos ou observáveis. Para Searle,

[...] nós não podemos fazer esta redução eliminativa com a consciência, porque a base epistêmica dela é a própria realidade: se conscientemente parece-me que estou consciente, então eu estou consciente. Nós podemos cometer muitos enganos sobre nossa própria consciência, mas onde a existência da consciência está em questão nós não podemos fazer a distinção aparência-realidade, porque a aparência da existência da consciência é a realidade de sua existência. Nós não podemos fazer uma redução ontológica da consciência a processos neurobiológicos mais básicos, pela razão de que está implícita no que eu tenho já dito: consciência teria uma subjetividade ou ontologia de primeira pessoa; a base causal neurológica da consciência teria uma objetividade ou ontologia de terceira pessoa. Você não pode mostrar que uma ontologia de primeira pessoa é nada mais que uma ontologia de terceira pessoa [...]. (SEARLE, 2007, p. 327-328)<sup>21</sup> (*tradução nossa*).

Surge um problema nessa discussão, posto que a tarefa básica e padrão da pesquisa científica, e uma consequência dos seus modelos de explanação, é a *redução*<sup>22</sup>. Vimos (capítulo 1) que para Searle qualquer forma de tentar naturalizar os fenômenos mentais presentes nas teorias contemporâneas da filosofia da mente é considerada materialista, e o materialismo seria reducionista, isto é, associa-se, segundo Searle, ao reducionismo eliminativista e/ou ontológico<sup>23</sup>. Mas, afinal, o que é redução ontológica? E se todos os modelos de explanação da ciência tendem a um modo de reducionismo, não seria aplicado o mesmo para Searle?

<sup>21</sup> [...] we can't do this eliminative reduction with consciousness, because the epistemic basis is the reality itself: if it consciously seems to me that I am conscious, then I am conscious. We can make lots of mistakes about our own consciousness, but where the very existence of consciousness is in question we cannot make the appearance-reality distinction, because the appearance of the existence of consciousness is the reality of its existence. We cannot do an ontological reduction of consciousness to more fundamental neurobiological processes, for a reason that is implicit in what I have already said: consciousness has a subjective or a first person ontology; the neurobiological causal basis of consciousness has an objective or third person ontology. You cannot show that a first person ontology is nothing but a third person ontology [...]. (SEARLE, 2007, p. 327-328).

<sup>22</sup> No que se refere ao conhecimento científico, redução se referiria ao procedimento básico da ciência para explicar fenômenos mais complexos referindo-se à sua base estrutural composta de elementos mais simples: a ordem seria partir do complexo para fenômenos mais simples. Assim, difere muito do uso comum da palavra, como expressada, por exemplo, pelo **Dicionário eletrônico Houaiss de língua portuguesa**. No verbete redução, ele diz o seguinte: ato ou efeito de reduzir, diminuição; ação ou efeito de limitar, de restringir.

<sup>23</sup> É importante destacar que nem toda forma de reducionismo leva, conseqüentemente, a eliminar o fenômeno que se pretende explicar.

Para adiantar o que faremos: primeiro passaremos a caracterizar a interpretação de Searle em torno do reducionismo e as formas de reducionismo que existem. Em seguida, apontaremos o tipo de reducionismo que ele adota em seu naturalismo biológico para que possamos, então, explicar como ele procura naturalizar a Intencionalidade como fenômeno biológico/natural.

De modo geral, Searle distingue ao todo cinco acepções diferentes que podemos entender nas discussões sobre o reducionismo, são elas: a redução ontológica, a *redução ontológica de propriedades*, a *redução teórica*, a *redução lógica* ou *definicional* e a *redução causal*<sup>24</sup>. Searle o faz porque deseja corrigir as confusões presentes nessas discussões, considerando que a maior parte da literatura padrão sobre esse tema é confusa e ambígua.

Mesmo acreditando que há uma confusão geral, expressada pelas ambiguidades cometidas pelos pensadores quando utilizam a noção de redução e reducionismo, Searle apresenta uma ideia básica que acredita estar presente no que vários pensadores entenderiam por redução, reducionismo. Como mencionamos, Searle nos diz que as discussões sobre o reducionismo permanecem vivas hoje e são confusas, no sentido de que os teóricos desse assunto não sabem definir a modalidade de redução que empregam nos seus modelos de estudo. Confundem o tipo de redução que acabam por adotar como se não houvesse inúmeras formas de se empregar e compreender a redução científica; a confusão é gerada por não se atentarem às ambiguidades sobre a redução científica. Segundo ele, redução referir-se-ia, de maneira geral, às tentativas dos modelos explanatórios científicos em mostrar que determinadas coisas seriam *nada exceto* outros tipos de coisas. A redução pode ser compreendida, grosso modo, como o procedimento metodológico das ciências naturais que permitiu o estudo sistemático da realidade empírica. Na redução, macrofenômenos (fenômenos acessíveis a olho nu) do mundo natural podem ser entendidos em termos de estruturas e elementos mais básicos, simples, os microfenômenos (acessíveis apenas por microscópios que amplificam nosso poder de alcance visual), que são responsáveis por causar e realizar - tornar reais - os macrofenômenos. Sendo assim, todo conceito de redução seria expresso segundo uma relação de identidade, para dizer que certas coisas seriam *nada exceto* outros tipos de coisas. A passagem é a seguinte:

---

<sup>24</sup> Ao propor essas distinções, Searle não cita, em nenhum de seus escritos, em *que* ou *quem* se baseou quando discrimina várias modalidades de redução científica; e ainda nos diz que existe um tipo de redução científica que podemos empregar no estudo científico da mente que nos oferece uma *descrição causal* de como a mente *existe efetivamente*, de *como ela é física* e *é*, conseqüentemente, *parte deste mundo físico como outras características físicas*, sem rigorosamente mencionar nenhum teórico especialista no assunto, e totalmente arbitrário de sua parte as distinções e a escolha por uma redução causal.



[...] Em sua maioria, as discussões do reducionismo são extremamente confusas [...]. Entretanto, discussões do reducionismo ainda sobrevivem, e a intuição básica que subjaz ao conceito de reducionismo parece ser a ideia de que fosse possível demonstrar que determinadas coisas são *nada exceto* alguns outros tipos de coisas. O reducionismo, então, leva a uma forma peculiar da relação de identidade que podíamos também chamar de relação “nada-exceto”: em geral, A’s podem ser reduzidos a B’s sse A’s são nada exceto B’s [...]. (SEARLE, 1997, p. 163).

A confusão antes mencionada na relação *nada exceto* se apresentaria na possibilidade de se poder dizer tantas coisas diferentes quanto necessários com o termo redução. Seria através de uma distinção minuciosa e atenta que descobriríamos as ambiguidades e, daí por diante, ficaria fácil *desambiguar* os diversos sentidos do termo redução (SEARLE, 1997, p. 164), o que não foi feito pelos teóricos no assunto. A razão para se fazer isso é que precisamos saber quais os tipos de redução os diversos autores têm em mente quando estão falando sobre redução para que se possa saber, então, o tipo de redução defendido em sua proposta e o que estaria sendo sugerido em suas investigações (SEARLE, 1997, p. 164). Identificado isto, começaria o trabalho filosófico de constatar as implicações metafísicas e epistemológicas para o estudo em geral. Segundo ele,

[...] mesmo dentro da relação nada-exceto, as pessoas querem dizer tantas coisas diferentes com a noção de “redução” que precisamos começar por fazer diversas distinções. Já de início, é importante deixar claro de que tipo são os *relata* da relação. Qual se supõe que seja seu domínio: objetos, propriedades, teorias, ou o quê? Percebo pelo menos cinco sentidos diferentes de “redução” - ou talvez deveria dizer cinco tipos diferentes de redução – na literatura teórica, e quero mencionar cada um deles de modo que possamos observar quais são relevantes para nossa discussão do problema mente-corpo [...]. (SEARLE, 1997, p. 164).

Neste trabalho, falaremos de dois tipos importantes de redução: a ontológica e a causal. A ontológica é a forma de redução mais presente e central nas discussões da filosofia da mente. A redução causal é a forma adotada por Searle em seu naturalismo biológico.

A redução ontológica é tida pela ciência e filosofia como o tipo de redução mais importante, pois ela *defini o núcleo de sentido e é a finalidade* a que *tendem* todas as tentativas de redução. Segundo Searle, é utilizada para demonstrar que objetos de determinados tipos *consistem em nada exceto objetos de outros tipos*. É a mais importante forma de redução porque é entendida como um tipo de redução a que *tendem* todos os outros tipos de redução. É o que entendemos, quando Searle diz que

[...] a mais importante forma de redução é a redução ontológica. É a forma na qual se pode demonstrar que objetos de determinados tipos *consistem em nada exceto* objetos de outros tipos [...]. Parece-me que esta forma de redução é aquilo a que estão visando as outras formas [...]. (SEARLE, 1997, p. 164).

A redução causal busca explicar a relação causal entre dois tipos de coisas buscando identificar quais seriam suas *capacidades causais*, pois as capacidades causais de uma determinada *coisa* ou *entidade* (que é reduzida a outra) poderiam ser inteiramente entendidas por uma explanação das capacidades causais da *coisa redutora*. Neste tipo de redução seria demonstrado que a existência e, *consequentemente*, as capacidades causais da entidade reduzida (neste caso, a mente, consciência e Intencionalidade) são inteiramente explicáveis em termos das faculdades ou capacidades causais dos fenômenos redutores (o sistema nervoso como um todo). Sendo assim, a redução causal se distinguiria claramente da redução ontológica, segundo Searle, porque a redução causal seria

[...] uma relação entre quaisquer dois tipos de coisas que possam ter capacidades causais, em que se demonstra que a existência e, *a fortiori*, as capacidades causais da entidade reduzida são inteiramente explicáveis em termos das faculdades causais dos fenômenos redutores [...]. (SEARLE, 1997, p. 166).

O naturalismo biológico de Searle suporta, e defende, uma forma de reducionismo do *tipo causal* em sua abordagem do problema mente-corpo. Searle entende que devemos naturalizar os fenômenos mentais através de uma redução causal, e não ontológica, porque a utilização de uma redução ontológica tem como consequência ou implicação eliminar os próprios fenômenos que se busca compreender. Para ele a relação entre a mente e o cérebro é *causal* e, portanto, a explanação de cunho naturalista que qualquer pessoa deve adotar para explicar qualquer tipo de fenômeno mental é a *redução causal*. Não é necessário nesse estudo ir além disso (fazer reduções eliminativas e/ou ontológicas) ou fazer menos do que isso (apenas assumir a irredutibilidade do mental frente ao físico sem aceitar que seja físico, ou não saber como explicar que seja): “[...] Sustento uma visão de relações mente/cérebro que é uma forma de redução causal, conforme defini a noção: características mentais são causadas por processos neurobiológicos [...]”. (SEARLE, 1997, p. 166).

Se, como vimos anteriormente, a forma mais importante e também àquela que tendem todas as outras formas de redução, seria a ontológica, então, a redução causal (como a defendida por Searle) não implicaria em uma redução ontológica? Se não, por quê? E como exatamente ela não tenderia a reduzir ontologicamente a mente aos processos físicos/químicos/elétricos cerebrais?

Searle acredita que toda forma de redução causal leva a uma forma de redução ontológica por redefinição dos termos. Mas, como seria feita a passagem da redução causal para uma redução ontológica de entidades? Segundo Searle, seriam unicamente as reduções causais que identificaram as capacidades causais de um macrofenômeno com as capacidades

causais do microfenômenos que compõe esse mesmo sistema físico que tenderiam a levar a reduções ontológicas. Isto é, se explicamos que um fenômeno é causado por, e realizado em, um sistema físico composto de microelementos, que as macro capacidades causais podem ser completamente compreendidas em termos das micro capacidades causais desse mesmo sistema físico, então, temos que redefinir o fenômeno em questão utilizando os termos a que se reduziu (foi explicado) ou a que foi reduzido. Consideremos um exemplo citado pelo filósofo:

[...] Assim, por exemplo, termos relativos a cores foram uma vez (tacitamente) definidos em termos da experiência subjetiva de quem percebe as cores; por exemplo, vermelho foi definido ostensivamente através do ato de apontar para exemplos, e então o vermelho real foi definido com o que quer que parecesse vermelho para observadores “normais” sob condições “normais”. Mas, uma vez que tenhamos uma redução causal de fenômenos cromáticos a refletâncias de luz, então, segundo muitos pensadores, torna-se possível redefinir expressões relativas a cores em termos de refletâncias de luz [...]. (SEARLE, 1997, p. 166-167).

Observe-se que, no exemplo citado por Searle, a cor vermelha foi redefinida de modo que se possa reconhecer que o fenômeno reduzido (a cor vermelha) pudesse ser identificado com suas causas (as refletâncias da luz). Bem, o que aconteceu? O que ocorreu foi que a *experiência subjetiva* foi *eliminada* na passagem da redução causal para a redução ontológica. Primeiro porque na redução causal foi explicada a *causa real* da cor vermelha ao ter *identificado suas causas* com as refletâncias de luz, sendo eliminada a *experiência subjetiva* do termo cor que fazia parte da definição de uma redução causal. Searle entende que isso é necessário para que os modelos possam ter uma explanação mais completa, objetiva, de modo que se possa fazer uma generalização para qualquer caso em qualquer lugar e tempo.

De acordo com Searle, toda redução causal tende a nos levar a uma redução ontológica ao *redefinirmos* termos por outros termos, isto é, ao fazer o que ele denomina de *redefinição dos termos*. Ao elaborarmos uma explanação de como determinado fenômeno surge causalmente, nós precisamos substituir a definição anterior pela atual e mais fundamental explanação do fenômeno. Com respeito à redução causal em que ocorre uma redução ontológica por *redefinição dos termos*, Searle diz que em

[...] cada caso, a redução causal leva naturalmente a uma redução ontológica através de uma redefinição da expressão que designa o fenômeno reduzido. Assim, para continuar com o exemplo do “vermelho”, uma vez que saibamos que experiências cromáticas são causadas por uma determinada espécie de emissão de fótons, então redefinimos a palavra em termos das características específicas da emissão de fótons. “Vermelho”, segundo alguns teóricos, agora se refere a emissões de fótons de 600 nanômetros. Assim, segue-se trivialmente que a cor vermelha é nada exceto emissões de fótons de 600 nanômetros [...]. (SEARLE, 1997, p. 167).

Voltemo-nos às perguntas mais importantes no que se refere ao naturalismo biológico: a redução causal de Searle não implicaria em uma redução ontológica? Se não, por quê? E como exatamente ela não tenderia a reduzir ontologicamente a mente aos processos físicos/químicos/elétricos cerebrais?

Searle crê que estamos impossibilitados de fazer uma redução ontológica a partir de uma redução causal para os fenômenos mentais, porque existe uma *assimetria aparentemente chocante* (SEARLE, 1997, p. 168) que opõe uma resistência nas tentativas de reduzir os fenômenos mentais, ontologicamente, aos seus processos físicos mais básicos. Esta assimetria consistiria no fato de que haveria consequências metafísicas profundas e prejudiciais para nossa concepção da realidade do mental.

Não podemos continuar a exposição sem compreender direito qual seria a razão dessa assimetria. Por que a mente seria, como quer Searle, irreduzível? E por que, mesmo que não seja redutível, não faria diferença alguma ela ser irreduzível, para que a assimetria *aparentemente espantosa* desapareça?

Vimos que a assimetria existe porque, para Searle, a mente é tanto uma característica ou propriedade causalmente emergente do sistema de neurônios, quanto uma propriedade física do mundo natural. Entretanto, no campo dos fenômenos mentais não podemos aplicar uma redução de tipo ontológica sem que tenhamos como consequência a perda do próprio conceito referente à natureza dos fenômenos mentais que buscamos compreender. É sobre a impossibilidade da irreduzibilidade que aparece a assimetria, porque nenhum fenômeno oferece tanta resistência a uma redução ontológica como os fenômenos mentais, devido a suas propriedades de subjetividade, qualitatividade, Intencionalidade, etc. Podemos aplicar uma redução causal a qualquer fenômeno do mundo real/natural e, através de uma redefinição dos termos, uma redução ontológica, mas para Searle não podemos fazer isso com a mente. O que nos seria permitido fazer quanto à mente na questão de sua redução seria aplicar uma redução causal apenas. A redução causal não objetiva, em princípio, nem eliminar nem reduzir o mental aos processos físicos/químicos/elétricos do cérebro, mas apenas oferecer uma explanação causal de *como e por que* exatamente estes fenômenos surgem no sistema nervoso.

A redução causal, para Searle, procura explicar a base neural e causal da mente. Portanto, duas coisas devem ser levadas em conta nessa redução. Primeiro, para todos os estados mentais (conscientes ou não, intencionais ou não) dever-se-ia descrever como seriam *causados* por processos cerebrais de nível inferior. Embora o conhecimento disponível que

temos de como o cérebro funciona seja muito precário, sabemos que isso é verdadeiro<sup>25</sup>. Não obstante ao fato de que não conseguimos ainda construir um órgão com uma estrutura física/química/biológica semelhante a do cérebro, sabemos que é possível porque já passamos por isso quanto à construção de outros órgãos biológicos, tais como o coração. Searle acredita que esse é um problema de nível epistêmico e não ontológico ou metafísico, é uma questão de ignorância quanto ao conhecimento que temos ainda de como o cérebro funciona, e não um obstáculo metafísico que nos impedisse de descobrir esse conhecimento da realidade:

[...] Nós não sabemos todos os detalhes de como exatamente a consciência é causada por processos cerebrais, mas não há dúvida de que isso é um fato. A tese de que todos nossos estados conscientes, do sentimento de sede ao experienciar êxtases místicos, são causados por processos cerebrais está hoje estabelecida por um devastador amontoado de evidências. De fato, correntemente a mais excitante pesquisa nas ciências biológicas é tentar entender como isso funciona. Quais são os correlatos da consciência e como eles causam os estados conscientes? O fato de que os processos cerebrais causam a consciência não implica que apenas cérebros possam ser conscientes. O cérebro é uma máquina biológica, e nós podemos construir uma máquina artificial que fosse consciente; assim como o coração é uma máquina, e nós temos construído corações artificiais. Porque nós não sabemos exatamente como o cérebro faz isso nos não estamos ainda na posição de saber como fazê-lo artificialmente [...]. (SEARLE, 2007, p. 328)<sup>26</sup> (*tradução nossa*).

A segunda etapa da redução causal é tentar explicar como os fenômenos mentais seriam *realizados no cérebro enquanto características de níveis superiores ou sistêmicas*. Para Searle, à medida que compreendemos bem as ciências naturais e entendemos como a natureza *é e funciona*, descobrimos um fato inevitável, a saber, que todas as coisas que possuem existência real existiriam em um singular espaço/tempo contínuo e que possuem características de níveis superiores: tudo na natureza, segundo ele, possuiria *características de níveis superiores*. Com relação à mente, sua existência real se realizaria, ou se torna real, em cérebros humanos e de animais superiores, como características de níveis superiores ou sistêmicas, no sentido de que a mente não existiria enquanto tal em apenas um neurônio, mas em um sistema de neurônios. Assim como uma molécula de água não é molhada nem possui a

<sup>25</sup> Segundo o autor estudado por nós, este seria um fato que não encontra dúvidas ou dificuldades, pois que a neurociência vem nos informando que a mente seria causada por processos de nível inferior do cérebro; isso quer dizer que as pressuposições filosóficas de que a mente não deveria ser entendida como um fenômeno neurobiológico encontraria serias dificuldades em sua abordagem.

<sup>26</sup> [...] We do not know all the details of exactly how consciousness is caused by brain processes, but there is no doubt that it is in fact. The thesis that all of our conscious states, from feeling thirsty to experiencing mystical ecstasies, are caused by brain processes is now established by an overwhelming amount of evidence. Indeed the currently most exciting research in the biological sciences is to try to figure out exactly how it works. What are the neuronal correlates of consciousness and how to cause conscious states?

The fact that brain processes cause consciousness does not imply that only brains can be conscious. The brain is a biological machine, and we might build an artificial machine that was conscious; just as the heart is a machine, and we have built artificial hearts. Because we do not know exactly how the brain does it we are not yet in a position to know how to do it artificially [...]. (SEARLE, 2007, p. 328).

propriedade da liquidez, o mesmo acontece com os neurônios, pois um neurônio apenas não tem a capacidade de ter consciência, subjetividade, Intencionalidade, etc. Qualquer tipo de estado mental ou psicológico, como pensar no café da manhã, ter medo de cobras, ou sentir sede, jogar videogame, etc., seriam características de níveis superiores ou sistêmicas do sistema cerebral. Segundo Searle:

[...] Tudo o que teria uma existência real teria uma existência num continuum espaço/tempo e a existência real da consciência é nos seres humanos e animais superiores. Contudo, experiências conscientes não existem nos nível dos neurônios e das sinapses individuais. Pensamentos sobre sua avó, por exemplo, são causados por disparos neuronais e eles existem no cérebro como uma característica do sistema no nível superior que aquele dos neurônios individuais [...]. (SEARLE, 2007, p. 328)<sup>27</sup> (*tradução nossa*).

Searle defende também com o naturalismo biológico e a noção de redução causal, que os poderes causais da mente são equivalentes aos poderes causais do cérebro, que a mente teria uma *função causal* ou uma *eficácia causal* para a vida dos seres humanos e outros animais: os estados mentais, como partes reais do mundo real, funcionariam causalmente (SEARLE, 2007, p. 328-329) na vida dos seres humanos e de determinados animais superiores.

Todo e qualquer sistema físico admitiria diferentes níveis de descrições, e segundo Searle isso não seria diferente para o cérebro porque este também admitiria diferentes níveis de descrição. Estas descrições consistiriam em fornecer uma descrição objetiva, sistemática e abrangente da estrutura cerebral que procuraria evidenciar e esclarecer os diferentes níveis causais de funcionamento do cérebro. Com seus estudos em neurobiologia, Searle generaliza e diz que o sistema cerebral não se constituiria enquanto um sistema de estruturas causais separadas, mas de estruturas causais singulares, unificadas, que podem ser descritas em níveis diferentes. Consequentemente, o mesmo sistema admitiria diferentes níveis de descrição os quais não seriam distintos, mas antes diferentes níveis dentro de um sistema singular unificado. Com a ajuda da neurociência, Searle nos fornece uma explicação do que acontece no cérebro quando tentamos, por exemplo, levantar um de nossos braços:

[...] Tipicamente, por exemplo, quando eu tomo uma decisão consciente de erguer o braço e meu braço se ergue, minha decisão causou meu braço se erguer. Como todo sistema físico, o cérebro admite vários níveis de descrição, todos dos quais são causalmente níveis reais de um mesmo sistema causal. Deste modo, nós podemos

---

<sup>27</sup>[...] Everything that has a real existence has it in a single space/time continuum and the real existence of consciousness is in human and animal brains. But conscious experiences do not exist at the level of individual neurons and synapses. Thoughts about your grandmother, for example, are caused by neuron firings and they exist in the brain as a feature of the system at a higher level than that of individual neurons [...]. (SEARLE, 2007, p. 328).

descrever meu erguer o braço no nível da intenção na ação consciente de erguer o braço, e os movimentos corporais correspondentes, ou nós podemos descrever ela no nível dos disparos de neurônios e sinapses e da secreção da acetilcolina nas terminações dos axônios de meus neurônios motor [...] uma vez que você veja que o mesmo sistema pode ter diferentes níveis de descrição os quais não estão competindo e são distintos, mas antes diferentes níveis dentro de um singular sistema causal unificado, o fato de que o cérebro teria diferentes níveis de descrição não é mais misterioso que o fato de que qualquer outro sistema físico ter diferentes níveis de descrição [...]. (SEARLE, 2007, p. 328)<sup>28</sup> (*tradução nossa*).

Segundo Searle, o naturalismo biológico chegaria naturalmente à solução do problema mente-corpo, sem fazer uso das categorias e do vocabulário tradicionais da filosofia, como o empregado pelas famosas visões: dualismo, materialismo, cartesianismo, epifenomenalismo, entre outras. Searle desmerece e desaconselha o uso da tradição para resolver o problema mente-corpo. Ele dá mais prioridade aos resultados da ciência do que aos da filosofia, e defende que se tomássemos a visão científica seriamente poderíamos chegar a ter ideias e respostas mais adequadas para esse problema. Não apenas isso: se assumíssemos a sério uma visão científica do problema mente-corpo esse simplesmente *desapareceria* ou *dissiparia*.

A pretensão do naturalismo biológico é a de procurar dar uma solução (dissolução) ao problema mente-corpo naturalizando a mente enquanto fenômeno biológico/natural sem fazer uso de quaisquer das categorias identificadas como ultrapassadas e antiquadas. Por isso, Searle acredita ser sua proposta uma espécie de *senso comum sofisticado*, uma abordagem que não faz uso da tradição filosófica nem de seu vocabulário, nem das assunções que acompanham essa terminologia. Na seguinte passagem, Searle apresenta o naturalismo biológico como uma *espécie de senso comum sofisticado*:

[...] As visões que eu tenho sugerido são, apropriadamente entendidas, uma questão do senso comum científico, sendo que elas são o que se poderia dizer se existisse um conhecimento científico adequado, mas livre das categorias filosóficas tradicionais. Note que em propor essa visão que eu desenvolvi, não fiz uso do vocabulário filosófico tradicional. Nenhuma das famosas teorias e questões, tais como dualismo, materialismo, epifenomenalismo, Cartesianismo, ou todo o resto delas, sequer foram mencionados. Se você tomar seriamente a assim chamada “visão de mundo científica” e se esquecer sobre a história da filosofia, a visão que eu desenvolvi é, acredito, a que você chegaria [...]. (SEARLE, 2007, p. 329)<sup>29</sup> (*tradução nossa*).

<sup>28</sup> [...] Typically, for example, when I make a conscious decision to raise my arm and my arm goes up, my decision caused my arm to go up. As with all physical systems, the brain admits of different levels of description, all of which are causally real levels of one and the same causal system. Thus we can describe my arm going up at the level of the conscious intention-in-action to raise my arm, and the corresponding bodily movement, or we can describe it at the level of neuron firings and synapses and the secretion of acetylcholine at the axon endplates of my motor neurons(...) Once you see that the same system can have different levels of description which are not competing or distinct, but rather different levels within a single unified causal system, the fact that the brain has different levels of description is no more mysterious than that any other physical system has different levels of description [...]. (SEARLE, 2007, p. 328).

<sup>29</sup> [...] The views I have advanced, are, appropriately understood, matters of scientific common sense in that they are what one would say if one had a modicum of scientific knowledge but was free of the traditional

Passamos a descrever, pormenorizadamente, a partir de agora, o que percebemos como método e passos presentes no conjunto da teorização filosófica searleana, para que possamos compreender *como e por que* Searle desenvolveu seu naturalismo.

### 3.5.2 O método e os objetivos desse naturalismo

O método a que Searle repetidamente recorre para abordar e solucionar problemas é *esquecer e ignorar a história filosófica por trás de um problema e o modo tradicional de se pensar sobre ele e então tentar situar os fatos*<sup>30</sup>.

Um dos aspectos da tarefa crítica searleana consiste em *esquecer e ignorar*, ou *deixar de lado*, as contribuições feitas pelos grandes filósofos do passado, especialmente da história filosófica do problema da Intencionalidade da mente e do aclamado e tradicional problema mente-corpo, bem como ignorar, ou deixar de lado, o próprio vocabulário e as categorias nas quais foram construídas essa terminologia, pode ser vista como uma tentativa de prosseguir adiante no esforço de tentar dar uma *solução própria* aos problemas que o conduziram *autenticamente* ao estudo desses problemas. A estratégia sugerida por Searle de esquecer/ignorar a história filosófica e, junto com essa história, o vocabulário e as categorias em que foram pensadas esse vocabulário, não podem ser entendidas como semelhantes à dúvida metódica hiperbólica cartesiana, mas apenas uma autossugestão de se esforçar, o máximo possível, a prosseguir adiante no esclarecimento das preocupações que o conduziram

---

philosophical categories. Notice that in advancing the views I put forward, I made no use of the traditional philosophical vocabulary. None of the famous theories and issues, such as dualism, materialism, epiphenomenalism, Cartesianism, or all the rest of it, were mentioned. If you take seriously the so-called “scientific world view” and forget about the history of philosophy, the views I put forward are, I believe, what you would come up with [...]. (SEARLE, 2007, p. 329).

<sup>30</sup> Não há nada de *absolutamente original* nessa recomendação para o estudo dos problemas da filosofia, pois esse é o *direito* e a *maneira* que cada geração tem para *recomeçar, reconstruir* não somente teorias, mas, sobretudo, procedimentos e estratégias teóricas para tratar de certos problemas. Assim, do ponto de vista metodológico, foi o que boa parte dos filósofos fizeram no curso da história da filosofia, esqueceram/ignoraram, ou deixaram de lado, as contribuições dos grandes pensadores da geração precedente à sua, e se esforçaram na reconstrução de uma empreitada própria, reescrevendo o modo como podiam dar um fim às suas próprias preocupações filosóficas. Embora seja, a nosso ver, uma característica distintiva de boa parte do trabalho filosófico, no geral, e de Searle, em particular, é necessário uma convicção corajosa, lúcida e inexoravelmente perseverante para dar uma solução às preocupações que conduz *originalmente* cada pensador no prosseguimento de seus estudos. Tais características estão presentes na filosofia da mente de Searle: “[...] O que se pode fazer perante todo esse eminente passado? Minha atitude pessoal tem sido a de simplesmente ignorá-lo, em parte por ignorar a maioria dos escritos tradicionais sobre Intencionalidade e, em parte, pela convicção de que minha única esperança de dar uma solução para as preocupações que me conduziram originalmente a este estudo estaria no prosseguimento inexorável de minhas próprias investigações [...]”. (SEARLE, 1995, p. XI). Percebemos que essa estratégia tenha sido mais apropriada no período atual, pela tradição analítica americana e britânica, tradição essa que é a base da formação filosófica de Searle; o que não quer dizer que estamos afirmando que o programa filosófico searleano tenha herdado todos os aspectos da tradição analítica. Agradeço ao Professor Leclerc pelo observação deste ponto.



originalmente ao estudo, sem *deixar* a sombra da tradição *assombrar tanto* seu próprio desenvolvimento filosófico<sup>31</sup>. Depois de esquecida e ignorada, tanto a tradição quanto seu vocabulário e modo de pensar, a estratégia searleana prossegue na tarefa construtiva de *situar os fatos*, os quais consiste na estratégia de investigar o que podemos saber, por um lado, por intermédio do conhecimento científico disponível e, por outro lado, através de perguntas a nós mesmos consultando nossas próprias experiências sobre o que seriam tais coisas.

No que se refere ao problema mente-corpo, os objetivos desse método são os seguintes. Veremos que os objetivos implicam uns aos outros, ou seja, intrinsecamente um leva ao outro por necessidade lógica.

O primeiro c do método searleano consiste em reconhecer ou assumir como reais e explicar *o que são e como são* os aspectos psicológicos do fenômeno em questão (SEARLE, 2004, p. 78).

O segundo consiste em reconhecer ou assumir que a mente é parte do mundo físico bem como em explicar como o fenômeno se ajusta/encaixa ao mundo físico (vide naturalizá-lo), já que é um fenômeno psicológico real e é parte do mundo físico natural.

O terceiro objetivo desse método é explicar como os fenômenos mentais são *efetivamente causados, como efetivamente existem*. Segundo Searle, todos os aspectos e as formas psicológicas exibidos pelos fenômenos mentais (consciência, Intencionalidade, etc.) são *causados pelo* comportamento dos neurônios e são *realizados no* sistema cerebral como características de nível superior. O sistema nervoso é composto por neurônios. Logo, os estados mentais e seus aspectos existem como características biológicas do sistema cerebral pois são causados por processos neurobiológicos (SEARLE, 2004, p. 78). Searle não descreve os aspectos formais dos passos explicitamente, um por um, mas aplica-os a um caso particular como uma forma de mostrar de que maneira isso possa ser feito. As passagens de **Mind**, que contêm o método e os passos desse naturalismo descritos, são as seguintes:

---

<sup>31</sup> Como ressaltamos, Searle vê sua própria empreitada, e a maneira como se conduziu na construção dela, como devedora de poucos credores da tradição filosófica, isto é, ele reconhece que, embora não tenha sido sua intenção original, ter ido ao encontro dessa tradição, ele não se afastou tanto dela, : “[...] Merece ser ressaltado o fato, uma vez que diversas pessoas que leram os originais alegaram ter encontrado interessantes concordâncias e discordâncias com seus autores favoritos. Talvez seja justificado seu entendimento da relação entre este livro e a tradição intencionalista, mas, com exceção de minhas replicas explícitas e minha dívida evidente para com Frege e Wittgenstein, não foi meu objetivo neste livro ir ao encontro dessa tradição [...]”. Estou em dívida com o Professor Leclerc pelo esclarecimento desse ponto sobre o naturalismo biológico de Searle.

[...] Meu método em filosofia é tentar esquecer a história filosófica de um problema e o modo tradicional de se pensar sobre ele e tentar situar os fatos tão bem quanto nós podemos saber deles [...] (SEARLE:2004, p.78)<sup>32</sup>.

Deixe-me tentar esse método com um caso claro e simples. Concentraremos-nos na consciência (...). Vamos a isso: eu agora estou com sede. Não uma sede desesperada de beber, apenas um desejo ciente e mediano de beber água. Tal como um sentimento, todos os estados conscientes somente existem quando experienciados por um sujeito, por um “Eu” que está com sede. Mas agora como esse sentimento subjetivo de sede se ajusta dentro do resto do universo? A primeira coisa que nós devemos insistir que minha sede é um fenômeno real, uma parte do mundo real, e que ele funciona causalmente em meu comportamento. Se eu agora bebo, é porque eu estou com sede. A próxima coisa a notar é que meus sentimentos de sede são inteiramente causados por processos neurobiológicos no cérebro. Se eu não tenho água o suficiente em meu sistema, esta baixa dispara uma série complexa de fenômenos neurobiológicos e todos dos quais causam meu sentimentos de sede [...] (SEARLE, 2004, p. 78)<sup>33</sup> (tradução nossa).

No que se refere à sua filosofia da mente, especialmente aquela parte em que se dedica a solucionar o problema mente-corpo, umas das principais características de seu método, como expomos acima, seria o esforço em deixar de lado ou ignorar *a tradição filosófica*, se referindo Searle à tradição materialista, e dualista, etc., e tentar recomeçar de novo, sem muito auxílio, um empreitada distinta daquela tradicionalmente construída. Searle ele próprio acredita – e portando, assume - que um *senso comum cientificamente sofisticado* é suficiente para que possamos encontrar uma forma de explicação que merece o problema mente-corpo: pois ele frisa que, para solucioná-lo, precisamos esquecer e ignorar boa parte da história filosófica do problema e o modo tradicional de pensar sobre ele, para então situar os fatos sobre o que sabemos do problema, recorrendo a teorias científicas e ao que sabemos através de nossas próprias experiências. Desse modo, está a favor da ideia de que toda teoria filosófica deve se adequar ou ser consistente com os fatos descobertos e provados pela ciência, e não o contrário. Priorizar, dizer que não seria preciso em primeiro lugar saber filosofia para responder de modo adequado aos problemas da mente seria desaconselhado porque a tradição filosófica é vista como o principal fator de dificuldades, porque estaria equivocada em sua maioria. O que ele considera necessário é que a pessoa em questão tenha um *senso comum cientificamente sofisticado* (*scientifically sophisticated common sense*). Pois

<sup>32</sup> [...] My method in philosophy is to try to forget about history of a problem and the traditional ways of thinking about it and just try to state the facts as far as we know them [...]. (SEARLE, 2004, p. 78).

<sup>33</sup> Let us try this method with a fairly simple case. We will concentrate on consciousness (...). Here goes: I now feel thirsty. Not a desperate thirst, just conscious, medium-strength desire to drink some water. Such a feeling, like all conscious states, only exist as experienced by a human or animal subject, and in that sense it has a subjective or first-person ontology. In order for feeling like my thirst to exist they have to be experienced by a subject, by an “I” that is thirsty. But how do these subjective feeling of thirst fit into the rest of the world? The first thing we have to insist on is that my thirst is a real phenomenon, a part of the real world, and that it functions causally in my behavior. If I now drink, it is because I am thirsty. The next thing to notice is that my feelings of thirst are entirely caused by neurobiological processes in the brain. If I do not have enough water in my system, this shortage triggers a complex series of neurobiological phenomena and all of that causes my feelings of thirst [...]. (SEARLE, 2004, p. 78).

que em se tratando do problema mente-corpo é que haveria na filosofia tantos enganos como teorias falsas.

Searle acredita que o modelo de uma pessoa com um senso comum cientificamente sofisticado seria a de um *naturalista biológico*, sendo que este teria as seguintes características: (1) seria um adulto com uma vida mental normal; (2) ignoraria tanto por *desconhecimento*, como por *pretender* dar uma resposta própria ao problema, a história filosófica do problema mente-corpo; (3) seria educado cientificamente sobre as principais teorias científicas, tais como a teoria atômica, teoria da evolução, biologia e neurobiologia; (4) e, por último, o fato mais intrigante, a pessoa em questão teria a capacidade de responder aos problemas da mente, sua natureza e sua relação com o cérebro, do conhecimento científico que adquiriu e a partir de suas próprias experiências mais ordinárias (suas reflexões do dia a dia). (SEARLE, 2007, p. 325-326). O método do naturalismo biológico de Searle não apenas assume que qualquer um poderia chegar a algo similar, mas que uma pessoa, sem estudar sistemática e profundamente filosofia, apenas com um conhecimento básico de determinadas áreas das ciências naturais e de suas experiências, chegaria a uma solução do problema mente-corpo, e estaria em melhores condições para descobrir uma solução desse do que alguém que levasse a sério toda a tradição filosófica. Searle esboça essas ideias na seguinte passagem, a respeito de como alguém chegaria a algo similar ao naturalismo biológico, se ele tivesse as características antes mencionadas, que constituiriam em um *senso comum cientificamente sofisticado*:

[...] Suponha que você nada saiba de qualquer coisa sobre a grande história do problema filosófico mente-corpo, porém, suponha também que você tenha uma vida adulta normal [...]. Suponha também que você tenha uma educação científica razoável. Você entende de algo sobre teoria atômica da matéria, e de teoria evolucionária da biologia, e você ainda entende algo de biologia animal, incluindo um conhecimento básico dos elementos da neurobiologia. Eu estou, de fato, imaginando você como provavelmente é, um adulto saudável e instruído, mas eu estou imaginando você sem qualquer história filosófica, como você talvez certamente não é. Agora, suponha que você pergunte a si mesmo para descrever a natureza da consciência e sua relação com o cérebro. Você sabe da natureza da consciência de sua própria experiência [...] e as relações gerais com o cérebro terá que se ajustar com o que você sabe sobre a natureza em geral tão bem quanto você sabe sobre neurobiologia. No que é que você poderia chegar? [...]. Bem, aqui está no que você poderia chegar. E se você puder esquecer sobre Descartes, dualismo, materialismo, e outros famosos desastres, eu penso que você possa chegar a algo muito similar [...]. (SEARLE, 2007, p. 325)<sup>34</sup> (*tradução nossa*).

<sup>34</sup> [...] Suppose you did not know anything about the great history of the philosophical mind-body problem, but suppose also that you had a normal adult mental life [...] Suppose also that you had a reasonable scientific education. You understood something about the atomic theory of matter, and the evolutionary theory of biology, and you even understood something about animal biology, including a basic knowledge of the elements of neurobiology. I am in short imagining you as you probably are, an educated healthy adult, but I am imagining

### 3.5.3 As teses do naturalismo searleano

Searle confessa que a solução dada por seu naturalismo biológico para a parte empírico/científica do problema mente-corpo estaria ainda em um estágio *germinal*. Não devido a um obstáculo metafísico, mas por ignorância dos fatos sobre o funcionamento do cérebro. A nosso ver, Searle procura defender sua posição por meio de quatro teses principais<sup>35</sup>, as quais definem o naturalismo biológico, pois são centrais à visão defendida pelo filósofo e ao que ele próprio pensa ser suficiente para dar uma solução ao problema filosófico mente-corpo e, com isso, sugerir *por que e como* os fenômenos mentais podem ser estudados cientificamente. Marcamos em itálico alguns termos para realçar os aspectos formais das teses. Isso porque, como falamos, Searle está ciente de que o conteúdo da explicação certamente se alterará, mas ele acredita que a *forma de explicação* pode continuar a ser a mesma. O contexto da passagem que escolhemos neste trabalho é o da discussão da consciência; no entanto, acreditamos que formalmente pode ser aplicado para os estados mentais em geral, visto ser o problema mente-corpo, bem como a solução searleana, referentes a qualquer tipo e aspecto de fenômeno mental. Vamos às teses.

A primeira tese é a de que os fenômenos mentais, com sua subjetividade que implica uma ontologia de primeira pessoa, são *fenômenos reais no mundo real*. A consequência principal dessa tese é que as reduções que pretendem ignorar, redefinir ou eliminar a

---

you without any philosophical history, as you almost certainly are not. Now suppose you asked yourself to describe the nature of consciousness and its relation to the brain. You know the nature of consciousness from your own experience [...] and its general relations to the brain will have to fit what you know about nature in general as well as what you know about neurobiology. What would you come up with? [...]

Well, here is what I came up with; and if you could just forget about Descartes, dualism, materialism, and other famous disasters I think you would come up with something very similar [...]. (SEARLE, 2007, p. 325).

<sup>35</sup> O professor Alan Code identificou e apresentou duas teses principais defendidas por Searle em sua solução ao problema mente-corpo: 1) “[...] Fenômenos mentais são causados por processos ocorrendo no cérebro. Essa tese pode ser abreviada como (cérebros causam mente) [...]”. ( “[...] Mental phenomena are caused by processes going to in the brain. (This thesis can be abbreviated as [“Brains cause minds”] ) [...]” e 2) “[...] Fenômenos mentais são características do cérebro [...]”. ( “[...] Mental phenomena are features of the brain [...]” ). (LEPORE, Ernest; GULICK, Robert van, 1991, p. 105, *tradução nossa*). As duas teses acima são as mesmas apresentadas por Searle em **Mente, cérebro e ciência** (1984) como sua solução ao problema mente-corpo: a *tese 1* que “[...] Os fenômenos mentais, todos os fenômenos mentais, quer conscientes ou inconscientes, visuais ou auditivos, dores, cócegas, comichões, pensamentos, na realidade, toda a nossa vida mental, são causados por processos que têm lugar no cérebro [...]”. (SEARLE, 1987, p. 23); e a *tese 2* afirma que “[...] as dores e outros fenômenos mentais são justamente características do cérebro (e, talvez, do resto do sistema nervoso central) [...]”. (SEARLE, 1987, p. 25). Searle é ele próprio autor do verbete *Biological naturalism*, do dicionário **The Oxford companion to philosophy** (1995) de Ted Honderich; nele ele define o naturalismo biológico com essas mesmas teses: *1)* os fenômenos mentais são *causados por* processos neurobiológicos de nível inferior no cérebro; e *2)* os fenômenos mentais são *características de nível superior* do cérebro (HONDERICH, 1995, p. 93). No entanto, as duas teses enunciadas acima, nas três referências pesquisadas e registradas por nós, não abarcam totalmente a visão proposta pelo naturalismo biológico e, logo, não abarcam todas as afirmações sustentadas pelo naturalismo searleano. Como é de se notar no artigo de **Biological Naturalism** (SEARLE, 2007, p. 325-335.) e na obra **Mind** (SEARLE, 2004, p. 75-92).

subjetividade ou ontologia de primeira pessoa da mente não são satisfatórias, e têm dificuldades para explicar esta última. A mente não pode ser considerada uma ilusão, uma característica secundária e nem mesmo ser eliminada por qualquer tipo de redução, simplesmente pelo fato de que esses tipos de estratégias deixariam de lado a ontologia de primeira pessoa dos fenômenos mentais (SEARLE, 2004, p. 79).

A segunda afirmação diz que os estados mentais são *causados por* processos de nível inferior no cérebro. Deste modo, são causalmente redutíveis, e isso significa que não têm vida própria, independente do cérebro, porque as capacidades ou os poderes causais da mente são as mesmas capacidades que o cérebro possui (SEARLE, 2004, p. 79).

A terceira tese é a de que os estados mentais são *realizados no* cérebro como *características de nível superior*. Os estados mentais existem em um nível superior de descrição do daqueles dos neurônios e sinapses singulares. Neurônios individuais não têm a capacidade de serem mentais, somente porções que compõem o sistema nervoso é que podem ser conscientes (SEARLE, 2004, p. 79).

A quarta tese advogada pelo naturalismo biológico afirma que, devido ao fato de os estados mentais serem *características reais do mundo real*, eles *funcionam causalmente*. Qualquer fenômeno mental para Searle funciona causalmente na produção do comportamento, pois os “[...] estados conscientes são características reais do mundo real, e eles funcionam causalmente. Minha sede causa meu beber água, por exemplo [...]”. (SEARLE, 2004, p. 79)<sup>36</sup> (*tradução nossa*).

### 3.5.4 Tratando a intencionalidade como fenômeno natural biológico

Vimos que com o naturalismo biológico Searle acredita clarificar o problema mente-corpo conceitualmente a ponto de que ele possa receber, além de uma análise filosófica, um tratamento científico. Este tratamento científico consistiria em compreender como exatamente o cérebro funciona para causar a mente, como esta é realizada no cérebro e como funciona causalmente em nosso comportamento. A forma de explanação seria através de uma redução causal que procure esclarecer como os fenômenos mentais seriam causados e realizados no cérebro.

Tentaremos agora transpor seus argumentos para a sua concepção de Intencionalidade, isto é, apresentar como Searle procura *naturalizar a Intencionalidade* enquanto um fenômeno

---

<sup>36</sup> [...] conscious states are real features of the real world, they function causally. My conscious thirst causes me to drink water for example [...]. (SEARLE, 2004, p. 79).

biológico/natural. É importante destacar que essa *transposição* que busca integrar a concepção mentalista com a concepção naturalista searleana é sugerida por Searle ele próprio, na verdade, é um dos pressupostos dos quais parte sua visão acerca dos fenômenos mentais em geral.

Os problemas que Searle investiga e procura responder a respeito da naturalização da Intencionalidade seriam “qual é o lugar da intencionalidade intrínseca na natureza?”<sup>37</sup> (SEARLE, 2002a, p. 79), de que modo a qualidade de referir-se a alguma coisa poderia ser um aspecto físico do mundo como qualquer outro? e o que é esse fenômeno, biologicamente falando? (SEARLE, 2000, p. 92).

A tentativa de naturalizar a Intencionalidade se daria por descrever ou contar uma *história causal* de como o fenômeno (como a Intencionalidade) surge a partir de sua base neurobiológica. A Intencionalidade deveria ser entendida como um fato biológico bruto, fato este que não poderia, ao ver de Searle, encontrar qualquer contestação, pois estaríamos cruzando o abismo entre a mente e o corpo, o espaço explanatório entre o mental e o físico. É a partir de uma explicação da Intencionalidade auxiliada pelos modelos explanatórios da neurociência, que se poderia fornecer uma explanação naturalista da Intencionalidade.

Os problemas mencionados acima pressupõem uma série de distinções no conceito de Intencionalidade. Searle considera necessário denominar a Intencionalidade do mental como uma forma intrínseca (da natureza e do funcionamento) da mente de humanos e outros tipos de animais. A noção que procura definir a Intencionalidade dessa forma, como já vimos, seria a de *Intencionalidade intrínseca* ou *original*. Isso quer dizer que Searle fornece explicações tanto neurobiológicas (científicas, naturalísticas) quanto psicológicas (mentalistas) da Intencionalidade<sup>38</sup>, de forma a apresentar a natureza ontológica da Intencionalidade. Já vimos sua visão sobre a Intencionalidade no que diz respeito à sua natureza psicológica.

A partir do estudo dos resultados da neurobiologia, a visão que surge é a de que os fenômenos mentais intencionais seriam parte da nossa história de vida biológica e natural. Todo e qualquer fenômeno mental intencional, seja ele uma crença, desejo, sede, experiências

<sup>37</sup> “what is the place of intrinsic intentionality in nature?” (SEARLE, 2002a, p. 79).

<sup>38</sup> Enfatizando novamente que para naturalizar a Intencionalidade de modo correto também seria preciso superar o conflito de *posições-padrão* existente na filosofia da mente sobre a relação da Intencionalidade e do cérebro. Rever e superar as *pressuposições habituais*, que se constituem em posições-padrão, que não auxiliariam nem na resolução nem no esclarecimento do problema, que tornam a questão intratável, misteriosa e insolúvel. Superar as posições-padrão significa investigar os pressupostos habituais que cada visão ou teoria faria sobre o problema, identificando qual é verdadeiro e qual é falso. É o que enfatiza Abrantes (2004) no seguinte trecho de seu célebre texto **Naturalismo em filosofia da mente**. Cito-o: “[...] Para Searle, a investigação filosófica caracteriza-se, sobretudo, por fazer uma análise crítica dos pressupostos, do ‘pano de fundo’ [...] composto por ‘posições-padrão’ [...] que precedem a reflexão, distinguindo as falsas das verdadeiras e, eventualmente, rejeitando as categorias mesmas nas quais estão formuladas [...]” (ABRANTES, 2004, p. 29-30).

visuais, medo, seriam tão partes da história de vida biológica de uma pessoa quanto respirar, comer, digerir, dormir, etc.. Os fenômenos intencionais, como outros fenômenos biológicos, seriam características intrínsecas reais de determinados organismos biológicos no mesmo sentido em que a mitose, meiose seriam características intrínsecas reais de certos organismos biológicos. Ao falar que a Intencionalidade seria uma parte real, intrínseca da história de nossa vida biológica, ele pretende dizer que seriam tão naturais e comuns como quaisquer outros fenômenos. Este seria o começo da história de explicar qual é o lugar da Intencionalidade no mundo natural e, por isso, Searle diz: “[...] Fenômenos mentais intencionais são partes de nossa história de vida biológica [...]. Fenômenos intencionais, como outros fenômenos biológicos, são características intrínsecas reais de determinados organismos biológicos [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 79)<sup>39</sup> (*tradução nossa*).

Mesmo que não saibamos ainda todos os detalhes de como os neurônios, sinapses, etc., causariam, por exemplo, experiências visuais e sensações de sede, haveria evidências suficientes para serem levadas em conta que nos convenceria do fato de que o cérebro seria o *principal responsável* (a causa) e a *sede* (sua *realização efetiva*) em que surgem os fenômenos mentais. Ele argumenta que, por exemplo, a respeito de alguns fenômenos mentais, nós já teríamos uma ideia do papel especial que têm certas áreas do cérebro, como córtex visual ou o hipotálamo, na produção de fenômenos mentais intencionais. Por isso, Searle diz que,

[...] para, pelo menos, alguns fenômenos intencionais, nós temos alguma ideia do papel especial de certas partes do cérebro tais como o córtex visual ou o hipotálamo, na produção de fenômenos intencionais. Mais importante para presente discussão, nossa ignorância de como tudo isso funciona no cérebro é uma ignorância empírica dos detalhes e não resultado de um abismo metafísico entre categorias incomensuráveis, a “Mente” e o “Corpo”, os quais nos têm impedido de superar nossa ignorância. De fato, os tipos de relações envolvidas entre fenômenos mentais e o cérebro são pouco familiares a nós como de outras partes de natureza [...]. (SEARLE, 2002a, p. 79)<sup>40</sup> (*tradução nossa*).

Dissemos anteriormente que suas investigações acerca das ciências naturais o levaram a ponderar que seria comum na pesquisa científica descobrir *características de nível superior*, e partindo disso ele sugere que poderíamos generalizar para qualquer fenômeno natural: isto se constituiria em uma importante evidência para dizer que a mente seria uma *característica de*

<sup>39</sup> [...] Intentional mental phenomena are part of our natural biological life history [...] Intentional phenomena, like other biological phenomena, are real intrinsic features of certain biological organisms [...]. (SEARLE, 2002, p. 79).

<sup>40</sup> [...] for at least some intentional phenomena, we have some idea of the special role of certain brain organs such as the visual cortex or the hypothalamus, in producing the intentional phenomena. More important for our present discussion, our ignorance of how it all works in the brain is an empirical ignorance of details and not result of a metaphysical gulf between two incommensurable categories, the “Mind”, and the “Body”, which would prevent us from ever overcoming our ignorance. Indeed, the general sorts of relations involved between mental phenomena and the brain are quite familiar to us from the other parts of nature [...]. (SEARLE, 2002a, p. 79).

*nível superior* do cérebro. De uma maneira geral, as características de nível superior seriam aquelas características de um sistema que “[...] são causados pelo comportamento de microentidades de nível inferior e realizados na estrutura do sistema de microentidades [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 80)<sup>41</sup> (*tradução nossa*).

Deste modo, os fenômenos mentais intencionais seriam características de nível superior ou sistêmicas porque causados pelo comportamento das microentidades de nível inferior e realizadas na mesma estrutura do sistema de microentidades. Os estados mentais intencionais seriam características do cérebro causadas pelo comportamento dos elementos no micronível e *realizados na* estrutura do sistema de microelementos que seriam os neurônios. Isto significa que um estado mental seria uma característica do sistema de neurônios e não de um neurônio particular. Não podem ser considerados, por isso, como epifenômicos. Assim como a solidez de um metal não poderia ser considerada um epifenômeno, os fenômenos mentais intencionais, que também seriam características de nível superior, não deveriam. Searle procura nos convencer dessa ideia na seguinte passagem, através de um exemplo,

[...] Por exemplo, a solidez do metal na máquina de escrever que eu estou digitando é causada pelo comportamento das micropartículas que compõe o metal, e a solidez é realizada na estrutura do sistema de micropartículas, os átomos e as moléculas. A solidez é uma característica do sistema mas não de qualquer molecular particular. Analogamente, do que nós sabemos sobre o cérebro, estados mentais são características do cérebro que são causadas pelo comportamento dos elementos no micronível e realizadas na estrutura do sistema de microelementos, os neurônios. Um estado mental é uma característica do sistema de neurônios, contudo não de qualquer neurônio particular [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80)<sup>42</sup> (*tradução nossa*).

Já dissemos o suficiente sobre as afirmações de Searle que procuram mostrar que os fenômenos mentais intencionais são tão naturais como os outros fenômenos da natureza. Partiremos agora para outro lado de seu pensamento, qual seja, sua crença de que umas das dificuldades em se poder ouvir isso de *bom grado* para ele derivaria do fato de o vocabulário tradicional que temos para discutir estes problemas estar gravitando em torno das concepções formuladas de mente e corpo do século XVII. Parte de nossa dificuldade em tratar os fenômenos mentais como características reais e naturais para ele “[...] deriva do fato de que o

<sup>41</sup> “[...] are caused by the behavior of lower level microentities and realized in the structure of the system of microentities [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 80).

<sup>42</sup> “[...] For example, the solidity of the metal in the typewriter I am currently hammering on is caused by the behavior of the microparticles that compose the metal, and the solidity is realized in the structure of the system of microparticles, the atoms and molecules. The solidity is a feature of the system but not of any individual particles. Analogously, from what we know about the brain, mental states are features of the brain that are caused by behavior of the elements at the microlevel and realized in the structure of the system of microelements, the neurons. A mental state is a feature of the system of neurons but not any particular neuron [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 80).



vocabulário para discutir esses problemas é mais adequado para uma concepção do século XVII do problema mente-corpo [...]”. (SEARLE, 2002a, p. 80)<sup>43</sup> (*tradução nossa*).

Searle compreende que para naturalizarmos a Intencionalidade devemos colocar os  *fatos*  antes de nossas  *pressuposições* . Os fatos indubitáveis, a seu ver, são o de que os fenômenos mentais são reais, têm um papel causal e, nossa vida mental/comportamental, são causados por processos neurofisiológicos de nível inferior, e são, por isso mesmo, características de nível superior do cérebro. A visão que emerge a partir destes fatos, a seu ver, seria a de que haveria no mundo natural estados mentais intrinsecamente intencionais. E no que diz respeito às propriedades que estes têm, não seria possível fazer uma distinção neles de  *como as coisas são e como as coisas parecem ser* . Isso quer dizer que não poderíamos aplicar uma redução eliminativa ou ontológica, porque não seria possível a nós negar sua existência nem reduzi-los a nada mais sem comprometer sua ontologia de primeira de pessoa. Segundo Searle,

[...] determinados organismos tem estados intencionais intrínsecos, esses são causados por processos no sistema nervoso desses organismos, e eles são realizados na estrutura desses sistemas nervosos. Essas afirmações deveriam ser entendidas tanto num sentido naturalístico como afirmações que determinados organismos biológicos digerem comida, esta digestão é causada por processos no trato digestivo, e que todos eles ocorrem no estômago e no resto do trato digestivo [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80)<sup>44</sup> (*tradução nossa*).

Searle acredita que sua visão de um mentalismo ingênuo não conflita com o fisicalismo<sup>45</sup>. O autor admite ser possível a aceitação de ambas as visões, pois a primeira – mentalismo - seria um caso especial da segunda - fisicalismo. Para ele, é completamente aceitável e coerente que alguém possa ser um fisicalista e aceitar o fato de que existem no mundo propriedades mentais intrinsecamente intencionais. Levar esses fatos em conta não implicaria em um comprometimento com o dualismo, nem seria necessário reducionismos ontológicos da mente aos processos físicos. Aceitar o fisicalismo e o mentalismo, ao mesmo tempo, segundo ele, seria preservar o mental enquanto mental e como parte do mundo físico.

<sup>43</sup> [...] derives from the fact that traditional vocabulary for discussing these problems is designed around a seventeenth-century conception of the ‘mind-body problem’ [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80).

<sup>44</sup> [...] certain organisms have intrinsic intentional states, these are caused by processes in the nervous system of these organisms, and they are realized in the structure of these nervous systems. These claims should be understood in as naturalistic a sense as the claims that certain biological organisms digest food, that digestion is caused by processes in the digestive tract, and that it all goes on in the stomach and the rest of the digestive tract [...]. (SEARLE, 2002a, p. 80).

<sup>45</sup> O fisicalismo seria a visão segundo a qual afirma que o mundo é composto inteiramente de partículas físicas, em vários arranjos de partículas e as relações entre estes. Esta visão defende que os diversos campos do conhecimento, as ciências humanas, biológicas, etc., devem elevar a física à condição de um paradigma científico universal, supondo que todos os aspectos da realidade, inclusive estados mentais e afetivos, somente adquirem plena compreensibilidade e concretude se analisados como realidades físicas.

Por isso é que o mental é considerado um caso especial do físico (SEARLE, 2002a, p. 84) (*tradução nossa*).

[...] A fim de que minha visão não seja mal entendida, eu gostaria de expressar ela com o máximo de simplicidade. Aceite a forma mais ingênua de mentalismo: existe realmente estados mentais intrínsecos, alguns conscientes, alguns inconscientes; alguns intencionais, alguns não intencionais. [...] Agora aceite a forma mais ingênua de fisicalismo: o mundo consiste inteiramente de partículas físicas, incluindo vários tipos de relações entre elas. há apenas partículas físicas e vários arranjos de partículas físicas. Ora, meu ponto é que é possível aceitar ambas essas visões exatamente como elas foram colocadas, sem qualquer modificação que seja. De fato, a primeira é simplesmente um caso especial da segunda [...]. (SEARLE, 2002a, p. 83-84)<sup>46</sup> (*tradução nossa*).

Faltaria ainda outro passo necessário, segundo Searle, para naturalizar a Intencionalidade enquanto fenômeno natural/biológico/físico. Este seria mostrar o papel que a Intencionalidade desempenha em uma descrição naturalística/científica da natureza. A pergunta central seria a seguinte: qual o papel que ela (Intencionalidade) desempenha em uma descrição naturalística ou científica da natureza?

Searle pensa que é um fato biológico que certos tipos de organismos possuam determinados tipos de estados mentais, e que é igualmente válido como um fato biológico que certos estados mentais intencionais funcionem causalmente atuando na interação do organismo com o resto da natureza. Se os estados intencionais são características intrínsecas de determinados organismos, então eles devem ter uma função ou papel causal na vida do organismo. Por isso, ele admite que é “[...] um fato da biologia que às vezes a sede causará um organismo a beber água, que a fome causará a ele procurar e consumir comida, e que o desejo sexual causará ele a copular [...]”<sup>47</sup> (SEARLE, 2002a, p. 84) (*tradução nossa*). Com respeito aos seres humanos, embora seja mais complexa no plano mental ou psicológico, a ênfase no aspecto biológico seria mantida para continuar a considerá-lo um fenômeno como qualquer outro do mundo natural. Segundo Searle, “[...] No caso dos seres humanos, equipotentes no nível biológico embora sejam mais sofisticados no nível mental, as crenças que uma pessoa teve sobre qual seja seu (ou sua) interesse econômico, é possível que

<sup>46</sup> [...] Lest my view be misunderstood, I should like to state it with maximum simplicity. Take the most naive form of mentalism: there really are intrinsic mental states, some conscious, some unconscious; some intentional, some nonintentional. [...] Now take the most naive version of physicalism: the world consists entirely of physical particles, including the various sorts of relations between them. [...] there are only physical particles and various arrangements of physical particles. Now, my point is that it is possible to accept both of these views exactly as they stand, without any modification whatever. Indeed the first is simply a special case of the second [...]. (SEARLE, 2002a, p. 83-84).

<sup>47</sup> [...] a fact of biology that sometimes thirst will cause an organism to drink water, that hunger will cause it to seek and consume food, and that sexual desire will cause it to copulate [...]. (SEARLE, 2002a, p. 84).

executem um papel causal em como ele (ou ela) votem nas eleições políticas [...]”.(SEARLE, 2002a, p. 84)<sup>48</sup> (*tradução nossa*).

Para o autor, o aspecto ressaltado acima, que atuaria na interação do organismo com o mundo real, seria o da causação intencional. Uma das características essenciais da Intencionalidade da mente que possibilita aos organismos se relacionarem com o mundo à sua volta (como foi falado antes aqui). Searle define a causação intencional na seguinte passagem:

[...] As características essenciais da causação intencional é que o estado intencional ele próprio funciona causalmente na produção de suas próprias condições de satisfação ou suas condições de satisfação funcionam causalmente em sua produção [...]. (SEARLE, 2002a, p. 84-85)<sup>49</sup> (*tradução nossa*).

Vimos como importante para nossa discussão sobre o naturalismo biológico que Searle considera que um evento singular no cérebro possuiria dois níveis de descrição: um em que se descreveria os eventos mentais (conscientes, intencionais, etc.) e outro que envolveria descrições no nível dos neurônios. Este argumento procura tornar claro que a mente pode ter uma função causal no mundo físico, na medida em que ela é parte do mundo, ao qual é causada por eventos físicos específicos. Searle procura esclarecer que muitos eventos do mundo possuem níveis superiores (macros) e inferiores (micros) de descrição, e isso também pode ser aplicado para a Intencionalidade e outras características da mente. Ele insiste que todos os eventos mentais têm diferentes níveis de descrição, um em que podemos descrever suas propriedades subjetivas, e um outro nível de descrição de suas propriedades químicas, físicas, eletromagnéticas, etc..

[...] Um evento singular no cérebro teria um nível de descrição onde nós podemos descrever ele como um intenção na ação consciente, contudo ele também teria muitos outros níveis de descrição. [...] “Mas você está dizendo que os estados conscientes eles próprios teriam cargas elétricas e teriam dimensões espaciais no cérebro?” A resposta à questão é obviamente “sim”. Nós sabemos que os eventos conscientes tem localizações espaciais no cérebro. Realmente, com a técnicas de imagens atuais, especialmente com IRMF<sup>50</sup>, nós estamos capazes de identificar as localizações espaciais de muitos eventos conscientes, e como nós descobrimos mais sobre suas bases neurobiológicas, nós estaremos capazes de especificar mais de suas específicas características eletroquímicas [...]. (SEARLE, 2008, p. 176)<sup>51</sup> (*tradução nossa*).

<sup>48</sup> [...] In the case of human beings, at a much more sophisticated though equally biological level, the beliefs a person has about what is in his or her economic interest may play a causal role in how he or she votes in political elections [...]. (SEARLE, 2002a, p. 84).

<sup>49</sup> [...] The essential feature of intentional causation is that the intentional state itself functions causally in the production of the its own conditions of satisfaction or its conditions of satisfaction function causally in its production [...]. (SEARLE, 2002a, p. 84-85).

<sup>50</sup> Essa expressão abreviada se refere às técnicas de imagens por ressonância magnética funcional.

<sup>51</sup> [...] A single event in my brain has one level of description where we can describe it as a conscious intention-in-action, but it also has many other levels of description. [...] “But are you saying that the conscious state itself

Resumindo e concluindo, Searle acredita que, abordados deste modo, os problemas da filosofia da mente podem ser mais bem compreendidos. Isto porque ele considera que a mente é um evento mental ontologicamente subjetivo, e que esta ontologia é irreduzível a processos físicos com uma ontologia de terceira pessoa. Searle é insistente na ideia de que a redução causal proposta para naturalizar a mente não implicaria em uma redução ontológica, porque a ontologia de primeira pessoa não pode ser reduzida a uma ontologia de terceira pessoa.

Na tentativa de efetuar nossa avaliação crítica sobre a concepção mentalista e naturalista da Intencionalidade da mente searleana, bem como sua ambição em integrar essas duas noções em seu programa filosófico, iremos, no próximo capítulo desta dissertação, analisar mais profunda e minuciosamente sua solução ao problema mente-cérebro, e a estratégia redutiva utilizada para naturalizar a Intencionalidade como fenômeno biológico/natural, denominada por ele de *redução causal*. Nós pretendemos efetuar essa avaliação com a ambição de constatar se Searle realmente nos fornece uma concepção satisfatória e não contraditória do mental, do ponto de vista fisicalista e mentalista: de que forma nós podemos entender e assim enquadrar a concepção que nós temos de nossa própria vida mental no geral como aspectos ou partes reais e físicas do universo físico? Como podemos enquadrá-los com a concepção sobre o universo físico atribuída atualmente pela ciência? Como estudar e compreender sistemática e cientificamente todos os aspectos e as formas, espantosamente profundas e variadas, manifestadas por nossa vida mental?

---

has electrical charges and has spatial dimensions in the brain?" The answer to that question is obviously "yes". We know that conscious events have spatial locations in the brain. Indeed, with current imaging techniques, especially with fMRI, we are able to identify the spatial location of many conscious events, and as we discover more about their neurobiological basis, we will be able to specify more of their specific electrochemical features [...]. (SEARLE, 2008, p. 176).

# Capítulo 4

## AVALIAÇÃO/CRÍTICA DA VISÃO DE SEARLE

[...] Não podemos começar com a dúvida completa. Nós precisamos começar com todos os preconceitos que possuímos no momento em que iniciamos o estudo da filosofia. Esses preconceitos não podem ser banidos por uma máxima, pois eles são coisas que não nos ocorre que *possam* ser questionadas. Por isso esse ceticismo inicial será uma simples autossugestão, e não a dúvida real; e ninguém que siga o método cartesiano jamais se dará por satisfeito antes que tenha formalmente recobrado todas aquelas crenças que na forma havia abandonado. É, pois, um rodeio tão inútil como ir ate o Polo Norte para chegar a Constantinopla, descendo regularmente ao longo do meridiano. Uma pessoa pode, é verdade, no curso de seus estudos, encontrar razão para duvidar do que no início acreditava; mas nesse caso ela duvida porque tem uma razão positiva para isso, e não por ordem da máxima cartesiana. Não façamos de conta que duvidamos em filosofia daquilo que não duvidamos em nossos corações [...].

Charles Sanders Peirce, **Objções ao cartesianismo**.

[...] Sua tendência para a dúvida pode se tornar uma boa qualidade se o senhor a *educar*. Ela precisa se tornar *saber*, precisa se tornar *crítica*. Pergunte a ela, a cada vez que quiser estragar algo seu, *por que* algo é feio, teste-a, e o senhor talvez a deixe indecisa e confusa, talvez revoltada. Mas não desista, reivindique argumentos e aja assim, de modo atento e coerente, a cada vez. Dessa maneira chegará o dia em que sua dúvida se converterá de uma destruidora em sua melhor colaboradora – talvez a mais esperta no meio de tudo aquilo que trabalha na construção de sua vida [...].

(RILKE, 2009, p. 86 – 87)

## Crítica do naturalismo e do reducionismo de Searle

### 4.1 Apresentação e delimitação do problema<sup>1</sup>

Como pode um mundo que é constituído de partículas físicas em campos de força, fenômenos de terceira pessoa ou objetivos e sem significado, conter fenômenos mentais essencialmente conscientes e de primeira pessoa ou subjetivos, muitos deles (mas não todos) intrinsecamente intencionais, que não só nos permitem atribuir um significado ao mundo como nos torna capazes de representar o próprio mundo para nós mesmos? Como é que a mente se relaciona com o cérebro? Como podemos tornar harmônica a relação entre o mentalismo e o fisicalismo, que todos nós sabemos definir em um sentido comum?

São essas e outras perguntas que constituem o ponto de partida de um campo de estudo - filosófico e científico - acerca dos fenômenos mentais ou psicológicos e que muitos há muito tempo tem sido chamado de o *problema mente-corpo*. A busca de uma solução a esse problema se faz há bastante tempo em filosofia: Descartes talvez tenha sido o primeiro que o percebeu e formulou explicitamente, e sua proposta influenciou inúmeros pensadores ao longo do tempo, como continua influenciando atualmente inúmeros filósofos e cientistas. Searle tem se dedicado bastante a solucionar e explicar as principais controvérsias que são geradas por esse problema. Vimos (**capítulo 1**) que a empreitada searleana possui diversos objetivos, entre os quais podemos destacar, de um lado, sua ambição de apresentar uma solução ao problema, rejeitando soluções de vários outros filósofos e cientistas e, de outro lado, a pretensão de rejeitar as visões que consideram o problema metafisicamente insolúvel<sup>2</sup>.

A obra **Intencionalidade** (1995) pode ser vista como uma das primeiras respostas sistemáticas fornecidas por John Searle ao problema mente-cérebro, nela ele apresenta a maneira como devemos compreender as várias relações entre os fenômenos mentais e o cérebro, a saber: demonstrando como os fenômenos mentais são *causados* e *realizados* e também como os fenômenos mentais, causados e realizados no cérebro, podem causar outros

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao professor Andre Leclerc pelas observações quanto à aplicabilidade da crítica fornecida ao naturalismo biológico e ao tipo de estratégia redutiva adotada por esse naturalismo.

<sup>2</sup> Searle acredita que nenhuma abordagem em filosofia da mente, até o presente momento, conseguiu dar uma solução satisfatória e adequada a esse tradicional e polêmico problema: para ele o aspecto lógico\conceitual (filosófico) desse problema teria uma solução simples. O mesmo não pode ser dito do aspecto empírico, pois não sabemos em detalhe *como* e *por que* o cérebro funciona *causando* e *realizando* os fenômenos, processos e eventos mentais.

estados cerebrais e mentais. Searle denominou esse modo de estudar os fenômenos mentais de *naturalismo biológico* (SEARLE, 1995, p. 366).

Searle se vê como defensor do que ele denomina de *fisicalismo ingênuo*<sup>3</sup>, *franco*, ou *simples*, ao sustentar que os fenômenos mentais podem ser *reduzidos causalmente* aos fenômenos físicos, mas que seriam *irredutíveis ontologicamente*: nessa proposta os fenômenos mentais podem ser estudados como *características do cérebro*, tão naturais e comuns quanto quaisquer outros fenômenos biológicos, tais como a fotossíntese, o crescimento, a digestão, etc.. Searle procura mostrar que para naturalizar a mente não é *necessária* uma redução ontológica<sup>4</sup>, é *suficiente* efetuar uma redução causal: descrever como os fenômenos mentais são *causados* por processos cerebrais e como são *realizados* no cérebro. Através da *redução causal* também não teríamos como uma *consequência necessária* nenhum prejuízo e depreciação no que se refere ao entendimento da existência (metafísica) dos fenômenos mentais.

Searle não acha que seja possível ainda fornecer uma solução ao aspecto empírico do nosso problema, o que envolveria uma explicação teórica detalhada e completa da natureza do funcionamento cerebral na produção de toda nossa (espantosamente) vasta e variada vida mental. A razão principal e mais profunda é a de que o conhecimento empírico/científico disponível hoje para compreendermos a relação entre os fenômenos mentais e o cérebro está incompleto e o progresso, nesse sentido, *tem sido agonizantemente lento*, pois ainda estamos numa etapa inicial de desenvolvimento de uma compreensão empírica detalhada de como o cérebro funciona. Todavia, no seu entender, o aspecto lógico da relação mente-cérebro não parece ser misterioso nem incompreensível, não possui nenhum *obstáculo metafísico* que nos impede de compreender as relações de natureza lógica desse problema.

Searle, portanto, está mais preocupado em apresentar uma proposta de investigação que explicita as relações de *natureza lógica*<sup>5</sup> apresentadas pelo problema: a solução da natureza

---

<sup>3</sup> Além de um fisicalismo, Searle acredita que tenha proposto também um mentalismo ingênuo, e tanto um como outro, segundo ele, não possuem consequências metafísicas serias para o estudo, por serem ingenuamente concebidos.

<sup>4</sup> Vimos na última seção do capítulo 2 que, para o autor, na discussão epistemológica sobre os modelos científicos podemos perceber, *pelo menos*, cinco modos distintos de se compreender o termo redução: a redução ontológica de entidades, redução ontológica de propriedades, a redução teórica, redução lógica e, por último, a redução causal.

<sup>5</sup> O aspecto *empírico/científico* e o aspecto *filosófico* (ou *lógico-conceitual*) de um problema são as feições básicas que exibem qualquer problema, as dificuldades de compreensão exibidas por qualquer problema. Os filósofos, grosso modo, fazem essa distinção para contrastar os *aspectos empíricos* dos *aspectos lógico-conceituais* em teorias e problemas. Searle faz o mesmo no que se refere ao problema mente-corpo, pois é um desses problemas de ordem teórica que possui aspectos empíricos e lógico-conceituais – ou filosóficos. O problema exhibe questões empíricas que dependem de pesquisa com base na experimentação e na observação, do estudo do cérebro experimentalmente; e apresenta aspectos lógico-conceituais que se referem ao tipo de relação

lógica 1) descreveria os conceitos e os tipos de relação existentes entre a mente e o cérebro, que seriam relações de causalção e realização; 2) tentaria delinear um quadro geral das relações entre a mente e o cérebro com base nas pesquisas empíricas atuais; todavia, o autor não se sente seguro e é cético quanto ao conteúdo da explicação se mostrar verdadeiro, pois o conhecimento científico do cérebro sofre constante acréscimo e modificação<sup>6</sup>. Nessa descrição dos tipos de relação existentes entre a mente e o cérebro, Searle destaca o papel que as relações de *causação* e *realização* desempenham no entendimento do problema: ele denomina essas duas relações de *causadas por* e *realizadas em*. Vejamos o que Searle expressa na seguinte passagem referente ao problema metafísico da mente e do corpo, onde citação essa também enfatiza que enfatiza que a natureza lógica da relação mente-cérebro não é nem misteriosa nem, tampouco, incompreensível filosoficamente:

[...] Os problemas empíricos e conceituais para se descrever as relações entre os fenômenos mentais e o cérebro são incrivelmente complexos, e o progresso, a despeito de muitas declarações otimistas, tem sido agonizantemente lento. Mas a natureza lógica dos *tipos* de relação entre mente e cérebro não me parecem ser, nesse sentido, absolutamente misteriosos ou incompreensíveis. Tanto as experiências visuais como a sensação de sede, tal como a liquidez da água, são características genuínas do mundo que não podem ser descartadas, redefinidas ou rotuladas como ilusórias. E também aqui, tal como a liquidez, elas se prendem às duas pontas da cadeia causal. Ambas são causadas por microfenômenos subjacentes, e causam por sua vez outros fenômenos. Assim como a liquidez de um balde d'água é causalmente explicada pelo comportamento das micropartículas, mas apesar disso, é capaz de funcionar causalmente, a sede e as experiências visuais são causadas por uma série de eventos no micronível e são, apesar disso, capazes de funcionar causalmente [...]. (SEARLE, 1995, p. 370-371).

---

que ocorre entre a mente e o cérebro, à forma da explicação que podemos dar ao problema e os elementos conceituais que formam, estruturam a explicação (teoria). Os dois aspectos devem ser levados a sério e a rigor, não podem ser negligenciados. Nesse sentido, de acordo com Searle, do ponto de vista lógico-conceitual ou filosófico, o problema mente-cérebro possui uma solução simples, o que não ocorre se queremos saber em detalhes como ocorre essa relação do ponto de vista empírico, pois atualmente não temos conhecimento empírico detalhado sobre o cérebro. Searle afirma que esse problema exige uma dificuldade em se relacionar processos mentais com processos físico-cerebrais e que essa relação é *claramente causal*; as relações causais envolvidas ele entende que sejam relações de *causação* e de *realização*, que na sua explicação assumem a forma de *causadas por*, ou *pelo*, e *realizado em*, ou *no*. Segundo ele, entender esses aspectos nos permite compreender a *forma do problema* e a elaborar uma *forma de explicação* que é necessária para explicá-lo. Logo, isso explica o motivo de as perguntas que Searle objetiva explicar sejam as seguintes, a saber: como a mente é causada pelo, e realizada no, cérebro? Como a mente, causada por processos cerebrais e realizadas na estrutura em que ocorrem esses processos, funciona causalmente, possui eficácia causal?

<sup>6</sup> O autor adverte para o seguinte fato: “[...] É claro que, no momento, a interpretação é ainda incompleta e é possível que se venha a provar que a teoria de que dispomos está equivocada em todos os sentidos fundamentais. Mas as dificuldades em se apresentar uma interpretação correta são a incríveis dificuldades empíricas e conceituais para se entender a operação de um sistema tão complicado como o cérebro do homem (ou de um mamífero); não existe, além disso, nenhum obstáculo metafísico a que uma tal interpretação não possa estar correta, ou pelo menos é isso que pretendo defender [...]”. (SEARLE, 1995, p. 369). O ponto principal é que, a nosso ver, Searle reconhece que não há como, na atual neurociência, construir uma teoria empírica sobre os correlatos neuronais da Intencionalidade, em particular, e da mente, em geral.



Falamos anteriormente da proposta de um *naturalismo biológico*, mas ele próprio resiste em rotular essa visão desse modo, pois é o que dá a entender no uso das frases *Se quiséssemos um rotulo*, que é diferente de *vamos rotular* ou mesmo, mais radicalmente, *devemos rotular*. Até essa época, Searle parece não considerar o naturalismo biológico decisivo, bem estabelecido, definitivo. No entanto, ele adverte que é explorando um caminho semelhante ao que ele apresenta que seria mais adequado estudar os fenômenos mentais cientificamente: através da redução causal que seria o estudo dos poderes causais do cérebro investigando empiricamente as duas modalidades de relações causais que ele denomina de *causadas por e realizadas em* que são relações de *causação e realização*<sup>7</sup>.

#### **4.2 Esboço do quadro, *desmitologização* e explicação das relações de natureza lógica entre mente e cérebro**

Segundo Searle, sua abordagem permite discernir algo não notado por outros filósofos da mente<sup>8</sup>, qual seja, o fato de existirem outros tipos de *problemas mente-corpo*. O filósofo não acredita que a única coisa que incomoda é o problema da possibilidade de relações causais entre os fenômenos mentais e os físicos. Na citação anterior, Searle sugere uma abordagem inicial que procura mostrar o tipo de relação, os conceitos e as relações lógicas entre esses para então começarmos a entender a natureza lógica do problema de se relacionar os fenômenos mentais com o cérebro; sendo que ele apresenta sua explicação dessa relação tomando como exemplo o que ocorre com outros fenômenos. O objetivo dele é expor um *quadro* que descreve esquematicamente, através de conceitos abstratos, como seria essa relação entre o cérebro e a mente. O esboço, além de tentar oferecer uma solução ao

---

<sup>7</sup> Realizar é *efetivar* alguma coisa, *torná-la real*. Assim, quando, por exemplo, eu digo que *realizo as tarefas da escola em minha casa*, sou eu próprio que faço acontecer, torno real a feitura das tarefas da escola que são *efetivadas* em (na) minha casa. Gramaticalmente, em designa um complemento para verbos, nomes, substantivos o qual empregamos para juntar ao verbo, substantivo que a precede; sendo que sua participação como complemento é que determina sua significação na frase. Deste modo, pode possuir inúmeras significações. Quando Searle afirma, *a mente é realizada no cérebro* ou *fenômenos mentais são realizados em cérebros*, entendemos que a mente, os fenômenos mentais, toda nossa vida mental, se efetivam concretamente no cérebro, se tornam reais no cérebro, porque *causados* por processos que ocorrem internamente na estrutura dos microelementos que constituem o cérebro. Isto tem a consequência trivial de que o cérebro não só é responsável por *causar*, como é, sobretudo, a *sede* dos, onde ocorrem os, estados, processos e eventos mentais. Consequentemente, é o cérebro que têm crenças, desejos, intenções, ansiedade, medos, expectativas, insônias, etc.

<sup>8</sup> Searle diz que não conseguir se livrar dos pressupostos ou imagens apriorísticas equivocadas faz com que o problema pareça insolúvel e, deste modo, seja necessário uma revisão e *desmitologização* do mesmo.

problema, tem a finalidade de *desmitologizar*, procurando retirar a aparência de um dilema insolúvel que ele sente existir na perspectiva dos dualistas e materialistas contemporâneos.

Cito:

[...] O quadro que venho sugerindo – e que, acredito, acabará levando a uma solução do dilema – é aquele segundo o qual os estados mentais são ao mesmo tempo *causados pelas* operações do cérebro e *realizados na* estrutura cerebral (e no resto do sistema nervoso central). Uma vez entendida a possibilidade de fenômenos mentais e físicos guardarem ambas as relações, teremos removido pelo menos um dos principais obstáculos à compreensão de como os estados mentais causados pelo cérebro podem também causar outros estados cerebrais e mentais [...]. (SEARLE, 1995, p. 368).

Para apresentar esse quadro de como é que mente e cérebro se relacionam, e portanto, satisfazem ambas as condições *causadas por* e *realizadas em*, Searle utiliza exemplos bem triviais, extraídos da Física, para mostrar como é que os fenômenos mentais podem estar relacionados com o cérebro tanto pela *causação* quanto pela *realização*. Os exemplos trazidos por ele objetivam tornar claro, compreensível, que não existe nenhuma diferença entre a relação tomada como exemplo da forma como mente e cérebro se relacionam. Searle recorre a uma analogia entre as *propriedades líquidas* da água e o *comportamento das moléculas individuais*. As relações entre as características líquidas da água e o comportamento das moléculas individuais podem ser descritas com os termos *causadas por* e *realizadas em*, pois nessa relação podemos encontrar ambas essas condições ou classes de relações causais<sup>9</sup>. A descrição dessa relação é satisfeita e correta quando afirmamos que as propriedades líquidas da água são ambas, ao mesmo tempo, *causadas pelo* comportamento molecular e *realizadas na* estrutura ou conjunto das moléculas: nenhuma molécula singular de água é líquida e nesse estado a água possui como propriedade causal a capacidade de molhar as coisas. Necessário é notar que ambas as relações causais ocorrem em níveis diferentes; deste modo, as descrições de cada uma delas também devem ser feitas em *diferentes níveis de ocorrência*.

No que diz respeito à relação *causadas por*, a definição dela seria a seguinte: para qualquer substância física, a relação entre o comportamento molecular – do conjunto das moléculas - e as características físicas superficiais da mesma substância é *causal*. Na física, segundo Searle, o fato de uma substância ter as características físicas superficiais que tem se

---

<sup>9</sup> Vimos que, na **seção 3.4.1** do capítulo 3 desta dissertação, acerca da noção de *causação intencional*, Searle entende que o conceito básico de causa possa ser enunciado *como o de fazer alguma coisa acontecer*: quando falamos que A causou B, estamos afirmando que A foi responsável pela ocorrência de B, sendo assim, A fez algo acontecer, ocorrer, isto é, causou B.

deve à organização ou arranjo do conjunto das moléculas, pois é a forma como as moléculas estão arranjadas ou organizadas que *causa* as características físicas superficiais, que neste caso é a propriedade de liquidez. As próprias características físicas superficiais da substância em questão possuem capacidades causais ou funcionam causalmente: ou seja, elas causam outros fenômenos devido à sua eficácia e função causal; por exemplo, quando se encontra no estado líquido, a água é molhada, ela molha as coisas. Exemplificando essa primeira relação, tomando a água como um exemplar, Searle diz o seguinte:

[...] a relação entre o comportamento molecular e as características físicas superficiais da água é claramente causal. Se, por exemplo, alteramos o comportamento molecular, causamos uma alteração nas características físicas superficiais; obtemos gelo ou vapor, dependendo se o movimento molecular for suficientemente mais lento ou mais veloz. Além disso, as próprias características superficiais da água funcionam causalmente. Em seu estado líquido, a água é molhada; derrama-se, é possível bebê-la ou banhar-se nela etc. [...]. (SEARLE, 1995, p. 368).

No que se refere à relação realizada em, quando definimos a característica superficial de algo percebemos que a propriedade em questão está em um nível superior ou mais elevado de descrição que a do nível molecular individual. Nesse nível de descrição, as características físicas superficiais de uma dada substância física são inteiramente realizadas na estrutura ou no conjunto molecular da mesma substância física em questão: por exemplo, as características superficiais da água são realizadas na estrutura molecular que é a água<sup>10</sup>; e enquanto se encontra no estado líquido, a característica superficial da liquidez é tanto *causada pelo* comportamento das moléculas individuais quanto consiste na organização molecular e não em apenas uma molécula de água. Na descrição da substância água, podemos definir que ela é, ao mesmo tempo, causada pela estrutura molecular, sob um nível, e que é realizada na mesma estrutura molecular, sob outro nível de descrição. Em resumo, há diferentes tipos de relações causais, ocorrendo em níveis macros e micros, que podemos perceber ao tentarmos compreender a natureza física e as capacidades causais de uma dada substância. Nas palavras de Searle:

[...] a liquidez de um balde d'água não consiste em algum tipo de suco adicional secretado pelas moléculas de H<sub>2</sub>O. Quando descrevemos tal substância como líquida, estamos apenas descrevendo essas mesmas moléculas em um nível de descrição mais elevado que o das moléculas individuais. A liquidez, embora não epifenomênica, é realizada na estrutura molecular da substância em questão.

---

<sup>10</sup> Ou seja, a característica superficial que é a liquidez da água apenas existe, é real, ou se torna real, enquanto ela é uma propriedade da estrutura ou do conjunto molecular, porque ela não existe, ou é real, em apenas uma única molécula de água, mas na estrutura ou no conjunto molecular.

Portanto, se alguém perguntasse, “Como pode haver uma relação causal entre o comportamento molecular e a liquidez se a mesma substância é ao mesmo tempo líquida e um conjunto de moléculas?”, a resposta é que pode haver relações causais entre fenômenos em níveis diferentes da mesmíssima substância subjacente [...]. (SEARLE, 1995, p. 368-369).

Para entendermos a natureza física e as capacidades causais de qualquer substância física, podemos efetuar descrições em vários níveis (superiores e/ou inferiores) numa descrição qualquer, isso se deve ao fato de existir relações causais ocorrendo em diferentes níveis de descrição, tanto níveis superiores ou macroníveis, quanto inferiores ou microníveis. De acordo com Searle, na descrição da natureza física e função causal de um tipo de substância física e suas propriedades, podemos combinar as relações causadas por e realizadas em, porque é deste modo que os fenômenos estão relacionados, por diferentes níveis de relações causais. Como Searle diz:

[...] Com efeito, uma tal combinação de relações é muito comum na natureza: a solidez da mesa sob a qual estou trabalhando e a elasticidade e resistência às punções dos pneus de meu carro são dois exemplos de propriedades causais que são elas próprias causadas e realizadas em uma microestrutura subjacente. Para generalizar, neste ponto, podemos dizer que dois fenômenos podem estar relacionados tanto pela causação como pela realização, contanto que isso aconteça em níveis de descrição diferentes [...]. (SEARLE, 1995, p. 369).

Generalizando seu modelo, Searle sente que o mesmo pode ser dito das relações entre os fenômenos mentais e o cérebro, para que possamos compreender, solucionar e *desmitologizar* o problema metafísico da mente e do corpo. Ele procura descrever um caso mais particular, que é o da percepção visual. Neste caso particular, Searle afirma que uma descrição neurofisiológica da experiência visual conta a seguinte história causal: disparos de neurônios em milhões de sinapses causam a experiência visual e ela própria - a experiência - é realizada na estrutura formada pelos neurônios e sinapses, etc.. Para ele, essa explicação satisfaz as duas relações causais de seu modelo, pois a experiência visual é, simultaneamente, causada pela e realizada na, estrutura do cérebro (SEARLE, 1995, p. 369-370).

Além de exibir as várias relações (lógicas) existentes entre os fenômenos mentais e físicos, Searle acredita ainda que resta saber como é que os fenômenos mentais, nesse modelo, funcionam causalmente, possuem eficácia causal. Searle começa por descrever como os mecanismos neurológicos estimulam os movimentos musculares, e continua:

[...] Especificamente, estimulam os íons de cálcio a penetrarem o citoplasma de uma fibra muscular, o que desencadeia uma série de eventos que resultam no deslocamento da tropomiosina. A tropomiosina coloca em contato os filamentos

espessos de miosina e os filamentos finos de actina que se entrecruzam. Alternadamente, os filamentos ligam-se a cadeias de actina, exercem pressão, desligam-se, retrocedem, ligam-se novamente e exercem mais pressão. Isso contrai o músculo. No micronível, portanto, temos uma sequência de descargas neurológicas que causam uma série de alterações fisiológicas. No micronível, a intenção em ação é causada pelos processos neurológicos e neles é realizada, e o movimento corporal é causado pelos processos fisiológicos resultantes e neles se realiza [...]. (SEARLE, 1995, p. 374).

Na passagem acima, ele diz que é a intenção em ação que causa o movimento corporal, mesmo que a intenção em ação e o movimento corporal sejam *causados* em uma microestrutura e nela se *realizem*. A estratégia a que ele recorre para nos convencer da eficácia causal dos fenômenos mentais é a de nos fazer compreender que há *diferentes níveis de ocorrência* – causação e realização - de um dado fenômeno, “[...] em que os fenômenos, em cada um dos níveis, funcionam causalmente [...]”. (SEARLE, 1995, p. 372). Numa descrição cujo nível seja micromolecular ou no micronível, é completamente inadequado o uso de termos tais como *intenção em ação* ou *movimento corporal*, mas é correto utilizar termos como *descargas de neurônios individuais*, *alterações* ou *mudanças fisiológicas*. Do mesmo modo, é impróprio o uso de expressões como *descargas de neurônios individuais* ou *alterações* ou *mudanças fisiológicas* para descrever o macronível, que é o nível superior que consiste em macrocaracterísticas superficiais; contudo, não é inadequado o uso dos termos como *intenção em ação*, *movimento corporal*. Os níveis macro e micro estão descritos em níveis diferentes na descrição, porque nesses há vários níveis de relações causais.

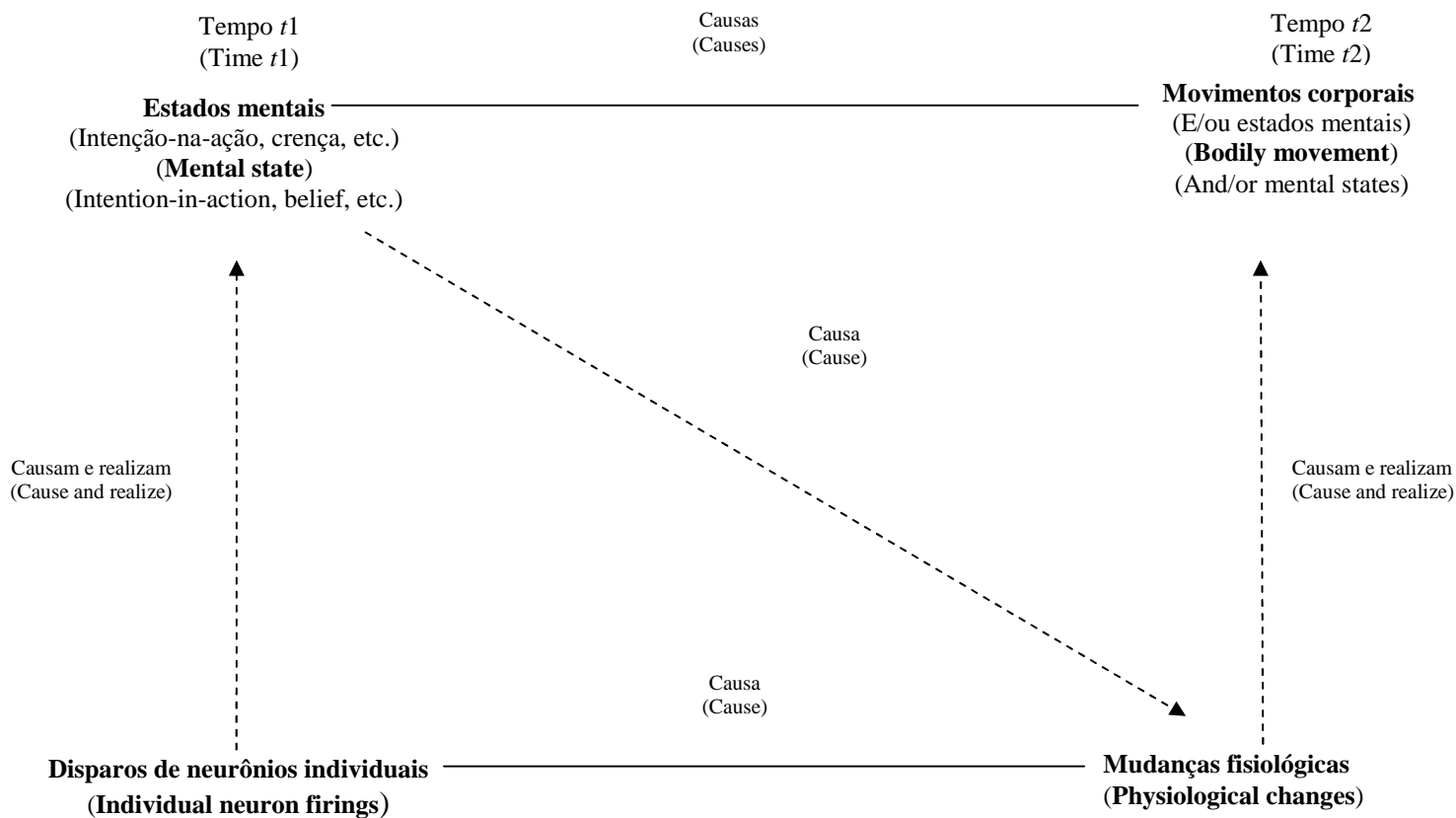
Searle está ciente de duas coisas: 1) as analogias adotadas em seu modelo são imperfeitas; e 2) todavia, sua *especulação filosófica pessoal* não está totalmente inadequada, pois é necessário mencionar e descrever as operações do cérebro na produção dos fenômenos mentais, mesmo que acontecesse uma *revolução científica radical* que mudasse os princípios que empregamos hoje para dizer como os fenômenos mentais surgem no sistema nervoso como um todo. Searle está convencido de que temos de reconhecer a realidade dos fenômenos mentais do cérebro e fornecer uma explanação dessas capacidades causais - mentais - do cérebro. Não podemos ignorar e negar essas capacidades causais do cérebro porque isso seria praticar o mesmo absurdo que muitos materialistas e dualistas praticam hoje na ciência e na filosofia da mente. A consciência dos limites de seu modelo é expressa na seguinte passagem de **Intencionalidade**:

[...] Obviamente, as analogias que adotei, como a maior parte das analogias, são imperfeitas. Especificamente, poder-se-ia objetar que as interpretações da liquidez, da solidez etc., adéquam-se a uma concepção espaço-temporal bem estabelecida de

como o mundo funciona, de um modo que nenhuma interpretação dos estados mentais poderia adequar-se; que, ao fazer essa analogia, ajo como se os estados mentais possuísem uma característica de que na verdade carecem, a saber, localizações espaço-temporais bem definidas. Mas será que tal objeção é mesmo tão devastadora? Creio que ela se baseia em nossa atual ignorância de como o cérebro funciona. Suponhamos que tivéssemos uma ciência do cérebro perfeita, de tal modo que soubéssemos em detalhe o modo como as funções cerebrais produzem eventos e estados mentais. Tivéssemos um conhecimento perfeito de como o cérebro produz, por exemplo, a sede ou as experiências visuais, não hesitaríamos em atribuir regiões no cérebro para tais experiências, caso as evidências apoiassem uma tal atribuição. E supondo-se que houvesse estados e eventos mentais para os quais não houvesse indícios de localização precisa, mas, antes, indícios de serem características globais do cérebro ou de alguma extensa região cerebral como o córtex, ainda assim seriam tratados como características globais de uma entidade espacial, a saber, o cérebro ou alguma região específica como o córtex [...]. (SEARLE, 1995, p. 375).

[...] Minha especulação pessoal - no estado presente nosso conhecimento da neurofisiologia só pode ser especulação - é que, se viermos a compreender a operação do cérebro na produção de Intencionalidade, é provável que isso se dê com base em princípios totalmente diversos dos que ora empregamos, tão diversos quanto os princípios da mecânica quântica são dos da mecânica newtoniana. Porém, sejam quais forem esses princípios, para fornecer-nos uma interpretação adequada do cérebro, terão de reconhecer a realidade da Intencionalidade do cérebro e explicar suas capacidades causais [...]. (SEARLE, 1995, p. 377).

Para perceber os limites de seu naturalismo biológico, reproduziremos agora um diagrama que procura ilustrar de maneira geral como funciona esquematicamente o modelo causal de Searle. Nele é ilustrada a causalidade exibida pela relação mente-cérebro, bem como o papel/eficácia causal da mente. O diagrama aludido foi desenvolvido pelo comentador Nick Fotion (**John Searle** [2000]) em uma obra dedicada ao pensamento de Searle (**John Searle** [2000]). O diagrama feito por Fotion é baseado no diagrama que Searle ele próprio desenvolveu em **Intencionalidade** (SEARLE, 1995, p. 373-374), o qual ilustra a sua explicação das relações mente-cérebro. Embora espelhe o diagrama de Searle, é de se notar que as noções originais desenvolvidas em **Intencionalidade** (SEARLE, 1995, p. 373-374) foram alteradas e generalizadas por Fotion, que almeja mostrar como o diagrama de Searle serviria para o estudo de quaisquer tipos de fenômenos mentais. Segue-se o diagrama:



1- Reprodução do diagrama das relações entre causais entre mente e cérebro: Fotion (**John Searle**, 2000, p.135), *tradução nossa*.

Como vemos, esse diagrama tenta esclarecer dois pontos importantes da proposta delineada pelo naturalismo biológico searleano, a saber, 1) a relação causal existente entre a mente e o cérebro e 2) o papel/eficácia causal da mente. Comentaremos cada um deles.

O primeiro é que os mecanismos microfísicos e biológicos no nível inferior do diagrama *causam efeitos* no nível superior, ocorrendo isso sem períodos de tempo, pois acontece o tempo todo. As mudanças emergentes no nível superior são simultâneas ao que ocorre no nível inferior.

Podemos ver que, na descrição oferecida pelo diagrama, são utilizados os termos *causam* e *realizam* para explicar a relação mente e cérebro, e isso significa que os fenômenos mentais, bem como os movimentos corporais, são *causados por*, e *realizados em*, mecanismos microfísicos e biológicos do cérebro o tempo todo (FOTION, 2000, p. 135-136).

Deste modo, quando olhamos o diagrama de baixo para cima, vemos que *causa e efeito* ocorrem o tempo todo e simultaneamente: mesmo quando a mente afeta o corpo, em que se refere às mudanças fisiológicas (*Physiological changes*) e aos movimentos corporais (*Bodily movements*). Nesse caso, a causalidade em que o modelo se baseia é a causalidade de uma *mesa de bilhar*<sup>11</sup>: é muito comum a qualquer um de nós perceber que, como no *jogo de bilhar*, quando uma bola, por exemplo a branca, vai em direção à outra bola, por exemplo a preta, uma bola é responsável pelo movimento da outra bola, por exemplo quando a bola branca faz a bola preta se mover (FOTION, 2000, p. 135-136). Nas palavras de Fotion:

[...] Este é um digrama rudimentar mais ele nos ajuda a dar um sentido global do que Searle está dizendo. Ele mostra que os mecanismos no nível inferior do diagrama têm seus efeitos causais no nível superior *sem* períodos de tempo (Searle 1995a: 218). As mudanças emergentes no nível superior são simultâneas ao que ocorre (verticalmente) abaixo. Tal não é o caso de quando a mente afeta o corpo em qualquer nível. Aqui causa e efeito agem o tempo todo, ambos quer quando a mente produz mudanças fisiológicas (no nível das células, músculos, etc.) ou movimentos corporais. Pense novamente agora do bife suculento. O pensamento do bife suculento dispara a salivação, etc., esse tipo de mudança são como as mudanças de uma de causa e efeito da bola de bilhar. A bola vermelha bate na azul e, então, a azul se move [...]. (FOTION, 2000, p. 135-136) (tradução nossa)<sup>12</sup>.

O segundo ponto se refere à explanação das relações causais dos estados mentais\cerebrais entre si. Como é possível um estado mental causar outro estado mental? Como é possível um estado mental causar um estado cerebral? Searle não defende que as relações causais entre os estados mentais e cerebrais sejam *diretas* ou que *ocorrem diretamente* (FOTION, 2000, p. 136). Isso quer dizer que seu modelo não endossa a tese de que os estados mentais produzem ou ocasionam outros estados mentais e cerebrais por si mesmos, sem alterações fisiológicas, mas sim que um estado mental, enquanto uma condição

<sup>11</sup> Fotion não diz qual tipo de noção de causalidade estaria envolvida nessa parte do diagrama de Searle, não menciona nem a causalidade tradicional nem a causação; nem mesmo as relações de causação e de realização que Searle menciona em Intencionalidade como subcategorias de relações causais (SEARLE, 1995, p. 373-374). A nosso ver, a interpretação mais adequada para a apresentação do diagrama esboçado por Searle em Intencionalidade (SEARLE, 1995, p. 373-374) (conforme mais acima) seria a seguinte: quando Searle se refere a causa e efeito serem simultâneos e que não ocorrerem com intervalos de tempo mas o tempo todo, seria referente às noções de causação e realização, tal como mostra o diagrama; já no que se refere à noção de causalidade tradicional humeana, e que se aplica ao que Fotion diz do exemplo do jogo com bolas de bilhar, seria referente aos estados mentais, como condições macrobiológicas do cérebro, causarem outros estados mentais, mudanças fisiológicas e movimentos corporais. Então, estariam envolvidas essas duas noções sobre o conceito de causalidade.

<sup>12</sup> [...] This is a crude diagram but it helps give an overall sense of what Searle is saying. It shows that the biological mechanisms on the lower level of the diagram have their causal effects on the upper level not over a period of time (Searle 1995: 218). The emergent changes on the upper level are simultaneous with respect to what happens (vertically) below. Such is not case when the mind affects the body on any level. Here cause and effect act over time, both whether mind brings about physiological changes (on the cell, muscle, etc., levels) or bodily movements. Think here of the juicy steak again. The thought of the steak triggers salivation, etc. these kind of changes are like billiard-ball cause and effect changes. The red ball hits the blue one and, then, the blue ball moves [...]. (FOTION, 2000, p. 135-136).



macrobiológica que se manifesta por si mesma como uma subjetividade de primeira pessoa, *causa* mudanças fisiológicas, pois um estado mental é, *por principio e definição*, uma condição macrobiológica na qual se encontra o cérebro. A causação entre os estados mentais envolve, conseqüentemente, mudanças fisiológicas, pois eles são causados por, e ao mesmo tempo realizados em, mecanismos microbiológicos. No diagrama é utilizado o termo *causa*, e neste tipo de relação causal existem intervalos de tempo (há um *t1* e um *t2*), porque a causação não ocorre o tempo todo. Conforme Fotion:

[...] Quando modificado, o diagrama também mostra como é possível para os estados mentais causar outros estados mentais como quando uma experiência visual causa mudanças nas crenças de uma pessoa. “Se eu nunca tivesse visto isso com meus próprios olhos, eu nunca teria acreditado que choveria hoje”. A relação de causa e efeito da “mente para a mente” parece como o truque do mágico. Como pode um estado da mente afetar diretamente outro estado da mente na descrição de Searle? Talvez os dualista de substância não tivessem problema em responder essa questão. Visto que, para eles, a mente é uma substância ou entidade operando em sua própria esfera, de fato operando exclusivamente naquela esfera, somente a mente poderia parecer capaz de efetuar as mudanças mentais [...]. (FOTION, 2000, p. 136) (tradução nossa)<sup>13</sup>.

Quanto ao diagrama mostrar as relações causais entre os estados mentais, Fotion toma como exemplo o estudo de casos mais particulares, como a relação entre as experiências visuais e as crenças. Podemos perguntar: quando é que uma experiência visual causa uma mudança nas crenças? No diagrama isso está representado pela seta diagonal que sai do extremo superior esquerdo e aponta para o inferior direito, mostrando também que essas mudanças, diferentemente do caso anterior, ocorrem com o passar do tempo, com intervalos de tempo. Eis um exemplo de como isso ocorre no caso da percepção de que *está chovendo*:

[...] Deste modo, a percepção de que está chovendo não conduz diretamente a acreditar sobre a chuva. Nós falamos, por engano, como se ela ocorresse daquele modo. “Eu vi que está chovendo” (e não tinha chovido por pelo menos três meses), agora eu acredito. Porém o modo que isso ocorreu é que a percepção causa mudanças fisiológicas no cérebro e talvez em outras localizações no sistema nervoso, e que essas mudanças, alteraram nossa crença de que “não está chovendo” para “está chovendo” [...]. (FOTION, 2000, p. 136) (tradução nossa)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> [...] As modified, the diagram also shows how it is possible for a mental state to cause another mental state as when a visual experience causes people to change their beliefs. “If I had never seen it with my own eyes, I never would have believed it would rain today”. The mind-to-mind cause and effect relationship seems like the conjurer’s trick. How can one mind-state directly affect another mind-state in Searle’s account of things? Perhaps substantival dualists would have no problem answering this question. Since, for them, the mind is a substance or entity operating in its own sphere, indeed operating exclusively in that sphere, only the mind would seem capable of effecting mental changes [...]. (FOTION, 2000, p. 136).

<sup>14</sup> [...] Thus the perception that it is raining does not directly lead to belief about the rain. We talk, misleadingly, as if it happens that way. “I saw it rain (it hasn’t rained for over three months), now I believe it. But the way it happens is that the perception causes physiological changes in the brain and perhaps in other locations in the nervous system, and that these changes, in turn alter our belief from “it isn’t raining” to “it is” [...] (FOTION, 2000, p. 136).

Quando Searle se utiliza das duas expressões *causadas por* e *realizadas em*, pretendendo dar uma solução, pelo menos, ao aspecto filosófico do problema, acreditamos que ele queira dizer que o cérebro é que *causa* e *realiza* (*sustenta*), o tempo todo, nossa vida mental em geral. Qualquer estado mental é, antes de tudo, um estado cerebral, um estado no qual se encontra a organização química/elétrica do cérebro. E todos os níveis causais, macro e micro, do cérebro, possuem níveis de poder ou eficácia causal porque são níveis reais, dependendo a descrição, é claro, da *atenção* que nós damos para explicar a relação entre mente e cérebro. E se os estados mentais fazem ocorrer outros estados mentais é porque são alterações sustentadas (causadas e realizadas) pelas condições micro do cérebro: no nível macro de descrição encontramos os estados mentais, e os estados mentais causam outros estados mentais, mas isso somente é possível porque tudo é causado pelo, e realizado no (sustentado pelo), cérebro. Já no nível micro da descrição dos poderes causais do cérebro/mente, tanto os estados mentais, quanto o seu poder (de eficácia) causal, são causados e realizados no (sustentado pelo) cérebro. A mente é o cérebro, mas entender a mente requer que mencionemos os nível macro que é dos estados mentais, ou seja, tristezas, alegrias, dor, depressão. No entanto, não é suficiente apenas entender e descrever esse nível superior do funcionamento mental do cérebro, porque é um órgão biológico e físico, e por isso necessitamos entender as capacidades biológicas do cérebro que causa e realiza os fenômenos mentais, pois a mente é um fenômeno biológico. Os dois níveis de descrição são reais para Searle, não precisamos negar nem ignorar, e sim enfatizar, na descrição, cada um dos níveis. Segundo Fotion, os estados mentais são condições macrobiológicas do sistema nervoso como um todo, estão em um nível superior na descrição tal como apresentada pelo diagrama, e essas condições macro são resultados das, ou causadas pelas, condições microbiológicas do sistema nervoso como um todo. De acordo com Fotion:

[...] Contudo, Searle nega que ele seja um dualista de qualquer tipo. Ele insiste que ele não é mesmo nem um dualista de propriedade. Relembre que os dualistas de propriedade afirmam que o mental e o físico representam dois tipos de propriedades que aparentemente correm pistas separadas (1992a: 54; *ibid.* 1995b: 221). Assim, quando Searle diz que um estado mental produz outro estado mental, ele não está dizendo que isso ocorre diretamente. Ele pretende significar que um estado mental (os quais relembre é uma macro condição biológica que se manifesta por si mesma enquanto uma subjetividade de primeira pessoa) afeta mudanças fisiológicas [...]; os quais altera e, um após o outro, produz outro macro estado mental [...]. (FOTION, 2000, p. 136) (tradução nossa)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> [...] But Searle denied he is a dualist of any sort. He insists he is not even a property dualist. Recall that property dualist claims that the mental and the physical represent two irreducible kinds of properties that seemingly run on separate tracks (1992a: 54; *ibid.* 1995b: 221). So when Searle says that one mental state brings about another mental state, he cannot mean that this happens directly. He must mean that one mental state (which

### 4.3 Dificuldades presentes na solução searleana

Podemos notar que nesse projeto de estudo que visa naturalizar (isto é, propor um modo de estudarmos cientificamente) os fenômenos mentais não foi utilizada nenhuma noção mentalística ou psicológica, apenas a linguagem biológica: em termos de processos cerebrais, físicos e biológicos que estariam em jogo e realizados pelos neurônios, sinapses, neurotransmissores, etc. A linguagem biológica não leva em conta o aspecto psicológico (nem mesmo o sociológico, o político, etc.). Apenas visa descrever as características ou propriedades e o funcionamento dos seres vivos, pois se restringe a explicar o funcionamento e a natureza biológica de certos órgãos, bem como a interação entre esses órgãos particulares que formam sistemas mais complexos que seus elementos. Assim como a física considera sua linguagem a base para a descrição de quaisquer fenômenos no mundo, mesmo os biológicos, a biologia pressupõe que seja a base dos estudos das outras dimensões de nossa realidade: tudo teria *origem* e seria *determinado* segundo as características e funções biológicas.

Percebemos um enorme esforço por parte de Searle em procurar mostrar e enfatizar características biológicas e psicológicas ou mentais da natureza e das operações da mente. Ele analisa os resultados da neurociência contemporânea, pois vê nas neurociências um papel preponderante para a descrição da natureza e do funcionamento físico\químico\elétrico da mente.

Assim, tenta integrar seu projeto de estudo mentalista com sua concepção naturalista: por exemplo, ao tentar destacar o papel da Intencionalidade do cérebro, consistindo essa tarefa em descrever a natureza do funcionamento biológico da Intencionalidade enquanto uma característica mental do sistema cerebral. A estratégia para a naturalização da Intencionalidade é mostrar como ela *efetivamente existe e pertence* ao mundo natural\normal e físico<sup>16</sup>. Vimos que Searle afirma que a Intencionalidade é *causada pelo, e realizada no*, cérebro, e que ela seria uma *característica mental* do cérebro. Sabemos que o cérebro é um sistema físico/biológico com uma dimensão espacial peculiar que pertence à ordem natural do mundo. Para ser uma propriedade ou característica do cérebro, deve-se esclarecer como é que ela é produzida pelo cérebro, neurobiologicamente falando.

---

remember is a macro biological condition that manifests itself in first-person subjectivity) affects physiological changes [...]; which changes, in turn, bring about another macro mental state [...]. (FOTION, 2000, p. 136).

<sup>16</sup> **Mente, cérebro e ciência** (1987), capítulo 1 **O problema mente-corpo**.

Há, no entanto, algo que precisamos levar em conta nessa tarefa de descrição da natureza biológica da Intencionalidade, a saber: seria a linguagem ou o vocabulário das ciências biológicas *adequado* para esclarecer a *natureza (estrutural e holística)* e as *operações* da Intencionalidade? Caso fosse adequado, seria *suficiente* esse vocabulário para esclarecer a natureza e o funcionamento da Intencionalidade enquanto um fenômeno psicológico ou mental?

Atualmente, grande parte do esforço e preocupação dos filósofos e cientistas é centrada, sobretudo, na explicação dos fenômenos mentais enquanto biológico-físicos e naturais e não nos fenômenos mentais enquanto psicológicos. A grande maioria dos programas de pesquisa naturalistas desenvolvidos nas últimas décadas, acerca dessas questões, possuem como uma de suas características distintivas o fisicalismo ou materialismo.

Com vistas à elucidação da natureza e operações da mente, os programas naturalistas em filosofia da mente não consideram vantajoso *defender e manter* um mentalismo e um fisicalismo ao mesmo tempo. Filósofos que partilham uma visão naturalista acreditam ser inviável e, sobretudo, inaceitável defender ao mesmo tempo, e sem conflitos, uma posição mentalista e fisicalista. A razão principal, ao que parece, é a de que defender um mentalismo seria assumir a existência de entidades e fenômenos supostamente misteriosos e extremamente difíceis de compreensão, ou até mesmo irrelevantes para os estudos do comportamento humano, devido à sua *resistência* em tratamento ou a uma redução científica. Estes fenômenos seriam considerados pelos naturalistas como possuindo um *status* ontológico que os coloca *acima e além* das entidades físico-naturais por serem não físicos e que, portanto, não podem ser parte do mundo natural/normal e físico.

Deste modo, os naturalismos em filosofia da mente se centrariam muito mais em uma descrição do ponto de vista objetivo ou de terceira pessoa - fisicalista - dos processos e estados mentais do que em uma descrição mentalista ou psicológica dos fenômenos mentais: eles tentam compreender o mental *enquanto* físico e não o mental *enquanto* mental. O plano psicológico ou mental humano aparenta não ser tão importante para alguns filósofos da mente, a ponto deles acreditarem que se desvendássemos a base física, os problemas desapareceriam. Os fisicalismos defendidos pelos programas naturalistas parecem assumir a postura de que, por exemplo, uma crença profundamente enraizada poderia ser explicada através dos esclarecimentos dos mecanismos cerebrais responsáveis por sua base; que uma profunda e séria depressão poderia ser tratada somente com medicação, dado que conhecemos em detalhes a *natureza química* do cérebro; ou mesmo que uma sensação agonizante de ansiedade desapareceria com um antidepressivo desde que conhecêssemos em detalhes a

natureza do funcionamento cerebral destacando seu papel na produção dos fenômenos mentais em questão. Tal postura dá a entender que a linguagem das ciências naturais seria *adequada* e *suficiente* para uma explicação completa da depressão, da ansiedade, e dos transtornos obsessivos de todos os tipos, etc.. Enfim, para todo e qualquer tipo de fenômeno mental, seja ele patológico ou não, nossa vida psicológica individual deixaria de ser um mistério impenetrável ao ser iluminada pelas ideias naturalistas/científicas.

Percebemos assim que o naturalismo se opõe necessariamente ao mentalismo. Isso se deve ao método básico adotado pelas ciências naturais, e que permitiu progresso e sucesso nas suas pesquisas, que é a *redução*. A utilização do termo *reducionismo* é bem comum na ciência, nas explicações de quaisquer tipos de fenômenos naturais. Em filosofia da mente e outros campos esta prática também é aceita e o significado de redução, reducionismo, etc., deriva do (mesmo) uso científico do termo. Em geral, podemos dizer que o reducionismo consistiria na seguinte atividade explanatória:

[...] 1. Transformação de um enunciado em outro equipolente mais simples ou mais preciso, ou capaz de revelar a verdade ou a falsidade do enunciado originário.

[...] 2. Explicação que consiste em considerar que certas ordens de fenômenos estão sujeitas a leis bem mais estabelecidas ou mais precisas que uma outra ordem de fenômenos [...] (ABBAGNANO, 2000, p.836).

[...] Tendência a descrever qualquer processo biológico com as mesmas explicações (p.ex., as leis da física e da química) usadas pela ciência para interpretar a matéria inanimada [...]. Redução sistemática de um domínio do conhecimento a um outro mais particular, tido como mais fundamental (p.ex., matemática à lógica formal, linguística à semiótica) [...]<sup>17</sup>.

Das citações acima podemos entender que a redução consistiria em um estudo que propõe que fenômenos\propriedades\objetos de um tipo podem ser reduzidos a fenômenos\propriedades\objetos de outro tipo, pois que fenômenos\propriedades\objetos de um tipo não são *nada mais do que* fenômenos\propriedades\objetos de um outro tipo. Reduzir significaria substituir explicações de fenômenos naturais de um nível superior, que podemos observar a olho nu, por explicações mais fundamentais ou mais básicas que seriam mais simples e que não contenham nenhuma referência a qualquer conteúdo da experiência da pessoa que está desenvolvendo o estudo, a fim de universalizar as definições. A estratégia reducionista é feita visando a simplificar nossa compreensão dos fenômenos, porque através da redução podemos entender a constituição mais básica de qualquer fenômeno (BUNGE, 2002). Deste modo, o emprego da atividade reducionista na filosofia e na ciência justifica-se como um *princípio de economia*. O reducionismo seria utilizado como estratégia visando a superar o dualismo de substância proposto pelo filósofo René Descartes que, na tentativa de

<sup>17</sup> **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**, verbete: reducionismo.

solucionar o problema mente-corpo, deixou confusa e misteriosa a relação entre os fenômenos mentais e os físicos, por ter feito uma distinção metafísica que opõe, de modo exclusivo, o mental e o físico.

No que diz respeito aos estudos sobre os fenômenos mentais, há certa controvérsia sobre se o reducionismo é uma prática confiável ou discutível. Pois se pudermos listar algumas das variedades de reducionismos existentes, a tarefa seria também em grande parte a de reconhecer e listar uma série de controvérsias e polêmicas. Bullock e Trombley (1999) citam algumas delas: a mais comum e recente é a que estamos discutindo o problema metafísico da mente e do corpo: são os eventos e processos mentais redutíveis a processos e eventos fisiológicos, químicos ou físicos, do cérebro?

Embora a redução tenha sido aceita como um princípio básico geral nas ciências naturais – e atualmente na filosofia e mesmo na psicologia - há certos pontos problemáticos presentes no reducionismo que não nos permite confiar nele completamente.

Como aponta Gregory (ver **The companion to the mind** [daqui para frente, T. C. M.] p.675), para se estudar qualquer fenômeno, processo ou evento, e para que pudéssemos fornecer uma explanação completa dos mesmos, teríamos que preservar todas as suas *características individuais básicas*. Teríamos que ser capazes de descrever as regras e os mecanismos dos fenômenos sem a perda de qualquer de suas características individuais. A restrição colocada na prática do reducionismo pela resistência a uma redução científica das *características individuais básicas* também pode ser aplicada aos estudos dos fenômenos mentais na filosofia da mente. A razão é que a redução poderia colocar a existência dos estados e processos mentais de cada sujeito humano num segundo plano, ignorando sua importância e, em alguns casos, levando à posição radical, como a do materialismo eliminativista, que nega e elimina a existência dos processos e estados mentais das pessoas.

As explanações sobre a natureza e as operações da mente fornecidas pelos naturalismos atuais conflitaria diretamente com o objetivo de *descrever e preservar* as regras e mecanismos dos processos e estados mentais individuais das pessoas: teria como consequência a perda parcial dos conceitos mentais individuais e, nos casos radicais, a perda completa dos fenômenos mentais individuais das pessoas. Para nós, isso soa como um absurdo e uma inadequação para os estudos atuais desenvolvidos na ciência e filosofia da mente.

Searle nos alerta na **Redescoberta** (SEARLE, 1997, p. 164), sobre duas coisas: 1) sobre as várias ambiguidades preexistentes na discussão epistemológica acerca do conceito de redução, e 2) acerca do perigo presente nas reduções ontológicas e eliminativas que têm como consequência a *negação* e *depreciação* da existência e do papel dos fenômenos psicológicos

na vida mental das pessoas. Searle sustenta que a *redução causal*<sup>18</sup> não nos conduz, necessariamente, a cometer esses equívocos. Ele propõe *estratégias* para conseguirmos preservar e entender a irredutibilidade da mente e a razão de não podermos, nem ser interessante, *eliminar* os fenômenos mentais nos estudos atuais. No entanto, ainda resta saber se seria adequado e suficiente entendermos os fenômenos mentais *apenas* em termos de processos físicos/biológicos, se todo estudo científico deve necessariamente ser feito como nas ciências naturais. Enquanto insistirmos em utilizar a noção de redução no estudo dos fenômenos mentais com o fim de solucionar o problema mente-corpo, não escapamos dessas dificuldades ilesos.

Nosso autor insiste em que falemos de naturalização em termos de redução causal e acredita que possamos estudar o mental, do ponto de vista empírico, através dessa redução. Dissemos que o modelo proposto por ele requer um estudo que investigue duas modalidades de relações causais: a relação designada como *causadas por e realizadas em*.

Em seu naturalismo biológico, Searle insiste mais em uma descrição fisicalista com uma redução causal do que em uma mentalista. Não acreditamos que seja correto enfatizar mais o físico do que mental. Já que não estamos falando nos termos das categorias dualistas cartesianas, que ele considera ultrapassados, e já que os dois níveis da descrição são reais, os níveis macro e micro são sumamente importantes de compreender, pois nossa preocupação também é entender a natureza e operação dos fenômenos psicológicos. Não entendemos qual possa ser a razão forte para supor que um estudo científico deve ser somente fisicalista e não mentalista: o mental é tão importante quanto o físico.

Para apoiar e ampliar nossa crítica do naturalismo biológico de Searle, iremos descrever a visão do epistemólogo da ciência Gilles-Gaston Granger sobre a natureza do conhecimento científico. Granger destaca o papel que a atividade de redução tem nas ciências naturais e como elas obtiveram sucesso com esse método; ele descreve as regras que têm que ser seguidas e o modo como o reducionismo foi empregado pelos cientistas. Acreditamos que deste modo poderemos compreender que a estratégia da redução não pode ser tão confiável

---

<sup>18</sup> A *redução causal* proposta em seu naturalismo biológico visa mostrar como os fenômenos mentais podem ser entendidos como físicos baseando-se numa explicação causal: a forma dessa explicação visa esclarecer e explicar como nossa vida mental, todos os tipos e aspectos manifestos por essa, são *causadas pelo*, e *realizada no*, cérebro; assim podemos entender como eles são parte da realidade física no mesmo sentido e status em que a digestão, fotossíntese, etc. são partes reais da realidade física. De acordo com Searle, as explanações causais nos permitem compreender o que são e o que fazem os microfenômenos e, por meio dessa explicação causal, podemos compreender a *existência* e o que um macrofenômeno *faz*, pois as causas *são as mesmas*. Por isso, é possível identificar, falar que são idênticos, as capacidades causais dos micros e macros fenômenos e, conseqüentemente, falar que as capacidades causais dos micros e macros fenômenos são iguais, idênticas, ou as mesmas.

quanto parece e, no final das contas, que ela se mostra inadequada para os estudos dos fenômenos mentais filosófica/cientificamente.

#### 4.4 A construção de modelos científicos e como todos eles tendem à abstração\redução

##### 4.4.1 As características do conhecimento científico

Segundo Granger, de um modo geral todo conhecimento científico daquilo que depende da experiência consiste sempre em construir *esquemas* ou *modelos abstratos* da experiência. O modelo fornece descrições de  *fatos virtuais*<sup>19</sup>, e não de *fatos atuais*: os fatos atuais são transformados em *fatos virtuais*, ou *objetos da ciência*, os objetos a que visam a ciência. O objeto de estudo científico consiste em uma *esquematização* da experiência real, concreta. A esquematização seria uma descrição que esboça uma representação muito simplificada e funcional de um fato atual e pode ser entendida como uma redução aos elementos essenciais, sem detalhes, nuances e particularidades, dos fatos do mundo concreto real.

Segundo Granger, as esquematizações feitas pela ciência somente possuem sentido quando inseridas no sistema de conceitos ou símbolos da teoria científica, já que fora dela o objeto da ciência, ou o modelo de um *fato virtual*, perde seu sentido: é descaracterizado como realidade concreta ao perder características que não seriam importantes para o estudo científico (GRANGER, 1994, p.70-71). Sendo assim, as consequências numéricas observáveis e qualitativas da esquematização da experiência apenas adquirem sentido no interior de um modelo científico (GRANGER, 1994, p.73). É o que o autor diz no início da seção 3 dedicada a descrever a *característica dos objetos das ciências empíricas*:

[...] O conhecimento científico do que depende da experiência consiste sempre em *construir esquemas* ou *modelos abstratos dessa experiência*, e em explorar, por meio da lógica e das matemáticas, as relações entre os elementos abstratos desses modelos, para finalmente deduzir daí propriedades que correspondam, com uma precisão suficiente, a propriedades empíricas diretamente observáveis. Os objetos das ciências empíricas, portanto, são rigorosamente abstrações, mas abstrações suscetíveis de serem vinculadas segundo procedimentos regulados por constatações de nossos sentidos [...]. (GRANGER, 1994, p. 70-71).

---

<sup>19</sup> Veremos mais à frente que os *fatos virtuais* são as condições possíveis em que poderiam ocorrer os fenômenos naturais ou *fatos atuais*.



A partir desse pensamento de Granger, se o conhecimento científico consiste em esquemas abstratos, então como podemos entender as várias relações das nossas experiências mais imediatas com as abstrações da ciência?

Segundo Granger, por serem os modelos da ciência abstrações dos fenômenos naturais reais - tal como experienciados por um observador humano - eles são *irrealizáveis praticamente*: isto é, não há como reproduzir os objetos da ciência, pois eles são virtuais por serem abstrações, não são os fenômenos naturais tais como os observamos. Entretanto, para Granger, isso não quer dizer que a partir desses esquemas simplificados, apresentados num modelo científico, não possamos extrair uma *teoria simples* do funcionamento de fenômenos particulares (GRANGER, 1994, p. 72). É o que ele afirma na seguinte passagem, ao comentar a fórmula da termodinâmica  $TdS > dU + dA$ , visando mostrar como os esquemas simplificados apresentados pelos modelos científicos podem estar relacionados com o mundo empírico, real:

[...] O enunciado *a* é uma fórmula muito geral, que decorre de dois grandes princípios da termodinâmica: conservação da energia e impossibilidade de transferir, sem trabalho, calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente. O enunciado expressa uma relação entre grandezas que caracterizam o estado do sistema ou sua evolução: temperatura absoluta *T*, variação de entropia, definida por uma transformação reversível, irrealizável praticamente [...]. (GRANGER, 1994, p. 72).

Assim, todo modelo descreve esquematicamente, por meio de conceitos ou termos abstratos, um efeito possível de mensuração ou que podemos medir segundo procedimentos padrões (GRANGER, 1994, p. 73). Para que possamos compreender melhor a tentativa de Granger de mostrar que a ciência não lida com os chamados *fatos atuais*, mais sim com os fatos virtuais, e que a ciência se utiliza de conceitos abstratos para a descrição esquemática de um fato/fenômeno virtual, vejamos um outro exemplo utilizado por ele de um fenômeno particular: o chamado *efeito Hall*<sup>20</sup>. Diz Granger:

[...] O enunciado *b* diz respeito a um fenômeno específico, artificialmente produzido. Descreve esquematicamente, por meio dos termos abstratos “campo magnético”, “campo elétrico”, um efeito mensurável: o aparecimento de uma diferença de potencial, interpretada no esquema do semicondutor, como uma acumulação de cargas opostas nas faces desse semicondutor [...]. (GRANGER, 1994, p. 72).

Como destaca o próprio autor, o próprio *efeito Hall* é um fenômeno produzido artificialmente para o objetivo do estudo científico, qual seja, o de entender o aparecimento de

---

<sup>20</sup> [...] O *efeito Hall* é o aparecimento de um campo elétrico transversal e de uma diferença de potencial num metal ou num semicondutor atravessados por uma corrente elétrica, quando introduzidos num campo magnético perpendicular à direção da corrente [...]. (GRANGER, 1994, p. 71).

uma *diferença de potencial*. Toda a explicação científica foi feita com termos abstratos (campo magnético, elétrico, etc.) que só podemos entender no interior do próprio modelo ou esquema. Deste modo, os objetos estudados pelas ciências são *reduzidos a objetos abstratos*<sup>21</sup> e que podem ser associáveis, mais ou menos indiretamente, aos fenômenos da realidade física, a partir de esquematizações ou descrições que figuram como representações muito simplificadas e funcionais de um fato atual.

#### **4.4.2 Modalidade ou forma característica da redução dos fenômenos aos objetos da ciência**

Como é feita a redução dos *fenômenos da realidade concreta*, os quais possuem espantosa e quase infindável riqueza nas suas particularidades, aos *objetos da ciência* que consistem em esquemas abstratos lógico-conceituais?

A primeira das características presentes nas *modalidades de redução*<sup>22</sup> dos fenômenos aos objetos da ciência é denominada por Granger de *neutralização* ou *simplificação ao mínimo*: ela se refere à redução do qualitativo sensível da experiência de uma pessoa a esquemas lógico-conceituais abstratos da ciência.

Para efetuar essa neutralização com sucesso, é necessário desprezar *deliberadamente* parte importante das propriedades sensíveis do fenômeno<sup>23</sup>, porque o objeto científico – o objeto próprio de uma teoria científica – não pode conservar toda a *riqueza* que possui enquanto objeto de nossa percepção. A percepção humana, além de ter critérios psicológicos de relevância ao praticar a observação, também é capaz de impor uma infinidade de características aos fenômenos, por isso é necessário *desprezar* parte importante das propriedades sensíveis de nossa percepção e interpretação da natureza. O esforço do cientista irá se concentrar, segundo Granger, em determinar condições possíveis em que fatos naturais poderiam ocorrer, ou em determinar condições possíveis da experiência: o que o filósofo

---

<sup>21</sup> As abstrações consistem em isolar um fato de uma série de fatores que comumente lhe estão relacionadas na realidade concreta com o intuito de considerá-los apenas em seu aspecto mensurável e quantitativo (lógica e matematicamente manipuláveis). Embora as abstrações da ciência sejam processos que consistem em isolar um aspecto determinado de um estado de coisas relativamente complexo a fim de simplificar a sua explicação, devem ser sempre “[...] suscetíveis de serem vinculadas segundo procedimentos regulados por constatações de nossos sentidos [...]”. (GRANGER, 1994, p. 71).

<sup>22</sup> Podemos entender modalidades de redução como as formas ou os métodos empregados pelas ciências nos estudos dos fenômenos, se tais modalidades têm por características reduzir alguma coisa à outra é porque é uma forma que necessariamente se impõe como característica no trabalho científico.

<sup>23</sup> Ou seja, das características subjetivas percebidas e interpretadas por um observador humano normal em condições ambientais normais.

denomina de *fatos virtuais*, os quais consistem em *condições possíveis* de ocorrência dos fatos atuais. Segundo Granger, essas propriedades podem ser desprezadas devido ao fato de sua influência não ser relevante para o estudo científico. Desse modo, do qualitativo sensível da experiência é efetuada uma *redução* a elementos simples que serão interligados no objetivo de desenvolver esquemas conceituais de fatos virtuais ligados lógica e matematicamente.

Para clarificar a forma característica exibida pelas modalidades de redução da ciência, apresentaremos um exemplo contido na obra de Granger. Nesse exemplo, ele menciona a modalidade de redução desenvolvida por Galileu Galilei, em que este efetua a redução do fenômeno da queda de um corpo a esquemas descritos por termos abstratos. Diz Granger:

[...] O exemplo protótipo dessa redução poderia ser tomado da esquematização do fenômeno da queda de um corpo, feita por Galileu. O iniciador do estudo científico da natureza decidiu não levar em conta, nos fenômenos que vai descrever e cuja lei vai formular, nem os efeitos do meio da queda, nem da configuração do móvel que cai. Pelo menos vai esforçar-se por determinar condições de experiência – mesmo que fictícias – em que esses efeitos só intervirão pouco [...]. (GRANGER, 1994, p. 73).

Como podemos notar, Galileu decidiu não levar em conta os efeitos do meio ambiente em que a queda se dá – a umidade do ar, a velocidade dos ventos, a luz solar que se encontra na situação - nem a configuração do móvel ou objeto que está em queda – se é uma pedra, um pedaço de pau, uma folha; por conseguinte, não leva em conta as características de cada um desses objetos. O estudioso da natureza entende que pode *desprezar* e efetuar a redução (neutralização ou simplificação ao mínimo) das características individuais e ambientais do fenômeno ou objeto que pretende explicar e cuja lei pretende estabelecer. Galileu esforçou-se por determinar condições possíveis da experiência e definir condições de probabilidade de ocorrência dos fenômenos em que esses efeitos não interviriam muito. Isso nos leva a concluir que Galileu não estudou diretamente o fenômeno da queda de um corpo tal como poderia ser observado diretamente por nossa percepção, mas estudou e procurou determinar as condições possíveis da queda de um corpo, ou os fatos virtuais da queda de um corpo: “[...] A descrição do fenômeno da queda é, então, reduzida à mudança de velocidade, que só envolve dois fatores: o espaço percorrido e o tempo do percurso [...]”. (GRANGER, 1994, p. 74).

O esforço central de todo cientista da natureza se concentra em tentar se colocar *fora da realidade* no estudo do mundo empírico, e esforçar para se colocar fora da realidade consistiria em desprezar as características do fenômeno cuja influência seria irrelevante, ou desprezível, para o estudo. Todo fenômeno da realidade empírica e objeto de estudo científico é reduzido a um objeto abstrato e virtual ou fictício que é “[...] despojado de todas as circunstâncias acessórias de sua realização efetiva [...]”. (GRANGER, 1994, p. 74). Isto é, o

fenômeno, objeto de estudo científico, é descaracterizado de muitas de suas características particulares, específicas, do ambiente ao qual pertence e, conseqüentemente, é desapropriado de muitos elementos que constituem sua *realização efetiva*.

Para começarmos a enxergar algumas dificuldades do programa de estudo dos fenômenos mentais delineado pelo naturalismo biológico de Searle, levantaremos as seguintes perguntas: é possível um estudo científico/empírico dos fenômenos mentais adotando as regras exibidas pelas modalidades de redução das ciências naturais? Caso seja, será adequado, viável e vantajoso estudar a natureza e as operações dos fenômenos mentais através dos métodos reducionistas das ciências naturais? Podemos desprezar alguma característica individual exibida pelos fenômenos/processos/eventos mentais acreditando que podemos estudá-los e compreendê-los integral e efetivamente desprezando “[...] todas as circunstâncias acessórias de sua realização efetiva [...]”. (GRANGER, 1994, p. 74)? Quais características estaríamos inclinados a desprezar que não fossem relevantes para nosso estudo e que não comprometessem o mesmo? Que critérios poderemos elencar visando à exclusão de determinadas características mentais sem comprometer nosso estudo? O vocabulário das ciências naturais é *adequado* para nossa descrição dos fenômenos mentais enquanto mentais/psicológicos? Caso a resposta seja sim, enfrentamos uma outra dificuldade, a saber, o vocabulário das ciências naturais é *suficiente* para entender os fenômenos mentais enquanto fenômenos psicológicos associados a uma perspectiva de primeira pessoa?

Acreditamos que a origem e a base dos questionamentos levantados se devem a serem os métodos empregados pelas ciências naturais *essencialmente* reducionistas. A redução é aceita e assumida há séculos pela comunidade científica, e se mostrou necessária e capaz de encontrar verdades. O próprio Granger reconhece ser de enorme dificuldade para o campo das ciências humanas (as ciências dos fatos humanos) *reduzir* ou *simplificar* os fenômenos mentais ou do comportamento humano em simples objetos da ciência (GRANGER, 1994, p. 85). Pode uma sensação agonizante de ansiedade, uma depressão séria e profunda, a tristeza por ter perdido um amor, a síndrome do pânico, transtornos bipolares, etc. serem reduzidos a simples esquemas abstratos que são lógica e matematicamente manipuláveis? Como o próprio Granger lucidamente reconhece:

[...] O obstáculo fundamental está, evidentemente, na natureza dos fenômenos do comportamento humano, que carregam uma carga de *significações* que se opõem a sua transformação simples em *objetos*, ou seja, em esquemas abstratos lógica e matematicamente manipuláveis [...]. (GRANGER, 1994, p. 85).

A carga de significações a que ele se refere é quanto à *imprevisibilidade* e à *liberdade* que carrega cada fato humano, seja ele individual e\ou social. E cada uma dessas características que se opõem ou são resistentes a uma redução científica possuem uma estrutura que não podemos desprezar, porque assim estaríamos desprezando exatamente aquilo que pretendemos entender. A imprevisibilidade seria resistente a uma redução científica porque para cada fato humano não conseguimos ter previsões como temos nas ciências físicas ou biológicas: ele tanto poderia como não poderia ter ocorrido. No que se refere à liberdade, a carga de significações aumenta devido ao leque de opções que possuem as escolhas humanas, ou seja, tal coisa poderia, ou não, ser escolhida: a descrição minuciosa das causas antecedentes de uma tentativa de escolha nunca é suficiente para entendermos a escolha final, ou o motivo da escolha.

Segundo Granger, não podemos ser completamente deterministas no campo das ciências humanas tal como podemos ser no campo das ciências naturais, pois cada fato humano individual e\ou social carrega significações diferentes, variáveis ou mutáveis e multifacetadas. Granger reconhece que é um tanto inadequado estudar os fatos humanos através da modalidade de *redução* ou *neutralização* presente nos procedimentos padrões de estudos das ciências naturais. Tal como ele observa, não podemos reduzi-los a esquemas simples e abstratos. O que podemos realmente fazer é representá-los integralmente em algum sistema de conceitos, que busque capturar toda a sua riqueza levando em conta suas particularidades mais incômodas, ínfimas e importantes. Tal sistema de conceitos visaria descrever todos os elementos que constituem a estrutura de um determinado fato humano. Diz Granger acerca dessa inadequação: “[...] Um sentimento, uma reação coletiva, um fato de língua parece que dificilmente podem reduzir-se a tais esquemas abstratos. Assim, a questão não é reduzi-los e sim representá-los, ainda que parcialmente, em sistema de conceitos [...]”. (GRANGER, 1994, p. 86).

A inadequação de estudar os fenômenos do comportamento humano psicológico, individual e social através das modalidades de redução ou neutralização que são próprios das ciências naturais não provém de uma razão *a priori* derivada da natureza do conhecimento científico em geral. O campo em que se pode exercer genuinamente o conhecimento científico não possui fronteiras, porque nada obriga ou impõe a ciência a delimitar seu próprio campo de estudo. A razão forte e radical para que não se possa reduzir e neutralizar os fatos humanos em esquemas abstratos de fatos virtuais seria a de que nem todos os fenômenos são igualmente acessíveis à ciência e seus métodos. No caso dos fatos humanos, especialmente dos fenômenos mentais (conscientes, e inconscientes, intencionais ou não intencionais, enfim,

toda a nossa vida mental), isso pode ser mais radicalmente constatado e reconhecido, pois não podemos *reduzir* ou *neutralizar* os fenômenos mentais sem perder de vista a espantosa e intrigante individualidade, subjetividade de sua riqueza; não podemos esquematizar e abstrair as próprias experiências e assim neutralizar ou eliminar o conteúdo sensível da própria experiência sem alterar e distorcer drasticamente os estados e processos mentais. O sucesso das ciências naturais se deve ao fato de conseguirem efetuar essa *neutralização* das características individuais dos fenômenos a *seus objetos*, sem em nada modificar seriamente seu objeto. Isso não pode ser aplicado aos fatos humanos de quaisquer espécie, e especificamente dos fenômenos mentais. Como afirma Granger na conclusão de *A Ciência e as ciências*, em que ele aponta o obstáculo único e principal da aplicação do método reducionista aos estudos dos fatos humanos individuais e sociais:

[...] O obstáculo único, mas radical, me parece ser a realidade *individual* dos acontecimentos e dos seres. O conhecimento científico exerce-se plenamente quando pode *neutralizar* essa individuação, sem alterar gravemente seu objeto, como acontece em geral nas ciências da natureza. No caso dos fatos humanos, ela se empenha por envolver cada vez mais estreitamente o individual em redes de conceitos, sem esperar um dia poder atingi-lo. Este é o único sentido de uma limitação da ciência [...]. (GRANGER, 1994, p. 113).

A ideia de uma *limitação da ciência* consistiria no fato de não conseguirmos estender ou alargar a rede de conceitos empregados para compreendermos os fenômenos ou fatos humanos, de tal modo que jamais poderíamos abarcar e penetrar em todo o sentido individual necessário. No caso dos estudos metafísicos e metodológicos sobre os fenômenos mentais, o envolver um fenômeno psicológico em conceitos e estender cada vez mais as redes conceituais, seria uma tarefa sem fim, já que a mente exhibe uma complexa e espantosa família de características estruturais globais que funcionam holisticamente. No entanto, essa tarefa apontada por Granger talvez seja mais possível de levar-se a cabo do que o emprego dos métodos reducionistas aos estudos dos fenômenos mentais<sup>24</sup>.

O que estamos tentando trazer à tona nessa discussão, é que até o atual momento dos estudos sobre os fenômenos mentais os naturalismos não possuem outra estratégia de estudo senão a de se apropriar e utilizar dos métodos reducionistas das ciências naturais, para resolver o problema metafísico e empírico da mente e do corpo e assim naturalizar os

---

<sup>24</sup> Uma imagem para pensar a ideia de uma limitação da ciência, mas que também possui consequências negativas que talvez não se apresentam automaticamente/mecanicamente, pode ser descrita da seguinte maneira: se pensarmos *literalmente* o envolver um determinado fenômeno mental em conceitos em seu estudo científico, como a rede de um pescador que envolve, persegue e deixa o peixe sem opções de escapar, esgotando todas as possibilidades de sua fuga, talvez esse mesmo envolver cegue nossa visão no desenvolvimento de uma rede conceitual que procura alcançar, sem jamais esperar, um entendimento da totalidade estrutural e holística de nossa vida mental.

fenômenos mentais, vide, desenvolver um estudo científico acerca dos fenômenos mentais. Isso porque não foi desenvolvido outro método além desse para o estudo científico, e não acreditamos que Searle tenha feito o mesmo com seu naturalismo biológico ao propor que devamos estudar o mental em termos de *redução causal*.

O naturalismo prioriza identificar e explicar os chamados fenômenos naturais - da natureza. Tais fenômenos possuem entre suas características persistirem por si mesmos no mundo natural e real e, contrariando a visão antropocêntrica do senso-comum ocidental, existem independentemente dos seres humanos, isto é, possuem uma existência denominada pelos filósofos de *objetiva*, que se opõe ao modo de existência *subjetiva*. Coisas que manifestam uma existência subjetiva são gostos e preferências, aspectos subjetivos de um sujeito humano normal, enquanto que coisas que possuem uma existência objetiva são massa, energia, gravidade, etc.<sup>25</sup>.

Nessa definição, o naturalismo se opõe frontalmente ao mentalismo, que possui como característica principal construir enunciados ao qual visa descrever a vida mental das pessoas levando em conta sua vida psicológica individual, subjetiva, etc..

O mentalismo prioriza um tipo de explanação que visa descrever a vida mental das pessoas levando em conta a vida psicológica individual, subjetiva e utilizando para essa descrição conceitos mentais ou psicológicos tais como crenças, desejos, experiências visuais. As noções mentais mais incômodas à filosofia naturalista, como a noção de consciência e Intencionalidade, devem ser descritas desse modo, isto é, se utilizando de conceitos mentais que fazem referência a estados e processos mentais tipicamente presentes nos seres humanos e outros tipos de animais. Quando se fala de consciência se fala de estados e processos mentais qualitativos, internos e individualmente subjetivos, que são opostos aos estados inconscientes. Quando se fala de Intencionalidade, como jargão técnico filosófico, fala-se de estados mentais, conscientes e/ou inconscientes, que são *dirigidos para, acerca de, sobre*, objetos e estados de coisas que estão fora da mente, não fazem referência a nenhum estado interno do sujeito mas a eventos, objetos, coisas, que estão fora da mente.

Mesmo tendo se esforçado para desenvolver um modo de estudar os fenômenos mentais *sem negá-los e/ou ignorá-los*, Searle ainda toma como pressuposto básico de sua investigação que o estudo científico dos fenômenos mentais deva ser feito com base nos métodos das ciências naturais que são, em sua essência, reducionistas. Tal como Searle, não

---

<sup>25</sup> Por exemplo, quando vemos uma cor vermelha, uma explanação científica natural descreve a cor em termos de processos físicos apenas: em termos de fótons, descargas e disparos neuronais, etc. e não uma descrição psicológica da cor, a *vermelhidão* da cor tal como nós a vemos subjetivamente.

consideramos o problema mente-corpo insolúvel e misterioso tal como alguns filósofos da mente têm feito. Todavia, não consideramos adequado estudar os fenômenos psicológicos em geral com base nos métodos das ciências naturais, pois perderíamos o sentido da espantosa riqueza que exhibe cada fenômeno psicológico humano. E não apenas por isso, os fenômenos psicológicos devem ser estudados de maneira holística e não de modo oposto, atomístico e neutralizado, porque é assim que eles *são e funcionam*, tal como mostra Searle em sua concepção de Intencionalidade da mente: os fenômenos mentais intencionais tem uma estrutura básica geral – análoga à estrutura dos atos de fala - e eles funcionam como uma rede holística – Network - de estados e processos e sempre contra um Background mental que capacita a pessoa a *aplicar* os estados e processos mentais intencionais, sendo impossível a nós *indivduar* cada um dos estados e processos mentais.

Segundo os organizadores do volume **John Searle and his critics** (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991), a abordagem searleana apresentada em Intencionalidade (1995) é naturalística e não reducionística (nonreductinistic). O propósito de Searle nessa obra é explicar os detalhes pertencentes à estrutura da Intencionalidade em termos de noções mentais intencionais e não em termos de características não intencionais. Segundo eles, para Searle a Intencionalidade é um fenômeno biológico que pode ser explicado em termos de estruturas físicas e biológicas do cérebro. Em particular, o problema mente-corpo poderia ser resolvido desde que entendêssemos os fenômenos mentais intencionais como sendo causados e realizados, ao mesmo tempo, na estrutura física e biológica do cérebro. A relação que podemos estabelecer, no domínio metafísico-filosófico, entre os fenômenos mentais e os físicos é tão comum quanto, por exemplo, a relação entre a liquidez e a estrutura molecular da água. Desse modo, Searle propõe que investiguemos os pressupostos e as assunções que estamos fazendo quando pensamos ser o problema da relação entre a mente o cérebro (o problema mente-corpo) insolúvel, porque essa relação não deve ser impossível de se estabelecer, não é misteriosa, enigmática e insolúvel: “[...] no nível metafísico, a relação entre mente e corpo, ele defende, não precisa ser mais preocupante que aquela relação entre a liquidez e a estrutura molecular [...]”. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. XII)<sup>26</sup> (tradução nossa).

Contudo, não nos foi apresentada até o presente momento nenhuma estratégia que proponha uma estudo científico dos fenômenos mentais de modo que não percamos de vista a própria realidade de sua estrutura - que há nos fenômenos psicológicos humanos. Como será

---

<sup>26</sup> [...] At metaphysical level, the relation between [mind and body, He holds, need be no more troublesome than that between liquidity and molecular structure [...]. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. XII).



possível, no entender de Searle, estudar cientificamente os fenômenos mentais sem desprezar as particularidades dos próprios fenômenos mentais, isto tendo em vista que é inviável a um cientista estudar sistemática e empiricamente um fenômeno a não ser transformando-o em um fato virtual que consiste em esquemas abstratos lógica e matematicamente manipuláveis? O que podemos desprezar em nosso estudo? É possível neutralizar o qualitativo sensível dos fenômenos mentais quando os fenômenos consistem precisamente em qualitativos sensíveis?

#### 4.5 Neurociência e vida mental: crítica ao naturalismo biológico de Searle

Anteriormente, fizemos uma crítica bastante geral ao naturalismo biológico de Searle afirmando que sua abordagem pode não ser adequada a um estudo científico efetivo da natureza e das operações da mente. Isso porque Searle segue uma tradição no estudo da estrutura do universo ao abordar o problema mente-corpo, a tradição naturalista, sendo uma das características mais marcantes do naturalismo o emprego da redução.

Nesta seção, faremos uma crítica mais particular à abordagem de Searle. Com base no estudo de dois neurocientistas, Walter Freeman e Christine Skarda, tentaremos mostrar uma segunda deficiência no naturalismo de Searle, a saber: que a atitude de Searle de insistir numa explicação causal do tipo cérebros causam mentes e, simultaneamente, mentes são realizadas em cérebros, se mostra ainda inoportuna e não apropriada em neurociência. A consequência resultante dessa impossibilidade em se alcançar uma explicação como busca o naturalismo biológico, seria que a solução de Searle ao problema mente-corpo poderia ser inadequada, porque os neurocientistas ainda não sabem se é possível explicar o cérebro em termos causais, ou como quer Searle, explicar as relações de *causação* e *realização* entre a mente e o cérebro.

A discussão filosófica sobre as capacidades causais do cérebro para causar e realizar os fenômenos mentais exhibe uma complexidade muito maior do que aquela que pensa Searle. Searle tem se destacado pelo uso constante dos resultados e das evidências trazidas pela neurociência. É buscando suporte na neurociência<sup>27</sup> que o filósofo conseguiria recusar, no debate atual, as abordagens cognitivistas e funcionalistas. Ele acredita que o modo correto de solucionar a questão mente-cérebro seria uma solução fundamentada nos estudos da neurociência. Entretanto, empiricamente, as capacidades do cérebro ainda são mais enigmáticas do que supõe o vão naturalismo biológico de Searle. Freeman e Skarda acreditam

---

<sup>27</sup> É o que dizem Freeman e Skarda nesta passagem: “[...] always enthusiastically embraced neuroscience [...]”. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 113)

que existem algumas dificuldades na abordagem searleana que as pesquisas atuais da neurociência poderiam ajudar a superar<sup>28</sup>.

Não é sempre clara a interpretação de Searle quando ele diz que o cérebro, como qualquer outro sistema físico, admitiria micro e macro descrições, respectivamente de nível inferior e superior. Ele parece assumir a existência de um nível especificamente mental que teria um papel causal no comportamento mas que não seria fisiológico. Falar de um nível especificamente mental seria neurobiologicamente sem sentido ou pelo menos careceria de um sentido claro, preciso.

Neurobiologicamente falando, Freeman e Skarda afirmam que em neurociência não é permitido ainda fazer inferências causais de sentido estrito do nível dos neurônios individuais a um grupo ou massa de neurônios. Por conseguinte, já que isso é assim, não seria admissível também relacionar causa e efeito dos níveis da atividade neural global aos níveis mentais. A razão é que há uma restrição quanto à possibilidade de determinar a relação entre os processos cerebrais e os estados mentais com vistas a efetuar inferências causais num sentido mais rigoroso, pois a neurociência ainda não sabe como funciona o cérebro em detalhes. O que os autores dizem que está ao alcance dos neurocientistas fazer hoje seria descrever e controlar a atividade do sistema nervoso, e não entendê-lo em termos causais detalhadamente. Em poucas palavras, para a neurociência ainda é um problema entender como os processos físicos/químicos/elétricos do cérebro *funcionam em termos causais*. Se a neurociência não consegue entender em termos causais como os processos causais são responsáveis pela ocorrência dos processos e estados mentais, não há como afirmar de modo rigoroso que haja níveis causais e fornecer uma descrição de diferentes níveis causais, como Searle insiste em fazer. A dificuldade é a seguinte:

[...] às vezes Searle parece fazer uma afirmação a mais, um outro tipo de distinção de nível, que não é circunscrito por um que nós temos discutido. Essa distinção é entre um micronível que inclui todos os níveis de processamento neuronal e um macronível puramente de processos mentais. Searle diz, “No nível superior de descrição, a intenção de levantar meu braço causa o movimento de meu braço. Mas no nível inferior de descrição, uma série de disparos neuronais começam uma

---

<sup>28</sup> As pesquisas mais recentes da neurociência corroboram e suportam muitas das hipóteses sobre o problema mente-cérebro que Searle vem explorando, em especial, a crítica deste filósofo aos intelectuais que consideram o problema mente-corpo *metafisicamente insolúvel*. Assim como Searle afirma que não existe um problema mente-corpo insolúvel, no que diz respeito à parte filosófica do problema, e que a aparente insolubilidade se deve a pressuposições habituais que vários filósofos fazem ao tratar o problema, Freeman e Skarda dizem que as “[...] Recent findings in neuroscience corroborate many of Searle’s claims and support his view that there is no mind/body problem except in the minds of some philosophers [...]”. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 113).

corrente de eventos que resulta na contração dos músculos [...]”. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 120-121)<sup>29</sup> (tradução nossa).

[...] Searle argumenta contra o dualismo, ele parece argumentar aqui por um nível de atividade que joga um papel causal, mas que não é fisiológico, um nível especificamente “mental”. Isso é filosoficamente atrativo mas carece de um sentido biológico. A razão é que enquanto fisiologistas nós não podemos fazer inferências causais estritas do nível dos neurônios àquelas das massas de ação neural [...]; a *fortiori*, nós não podemos atribuir causa e efeito entre os níveis globais e níveis mentais [...]. Nós já podemos construir modelos de partes do cérebro que funcionam como algumas das maneiras que o cérebro funciona. Nós podemos descrever eles e largamente (mas não inteiramente) controlá-los, contudo, não podemos explicar como eles funcionam [...]. Parece-nos provável que durante a próxima década, máquinas serão construídas que revelarão traços que até agora estavam restritas à inteligência biológica, e a ironia será que nós não estaremos capazes de entender os processos em termos causais. O problema que isso levanta para Searle é que onde ele quer uma explanação causal não há como obter uma [...]. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 120-121)<sup>30</sup> (tradução nossa).

Isso quer dizer que, se a neurociência ainda não consegue compreender a relação entre a mente e o cérebro em termos funcionais/causais, seria, além de ingenuidade, ininteligível falar de um nível especificamente ou puramente mental, embora ele tenha um papel causal no comportamento, porque não seria possível correlacionar e fazer inferências causais de modo preciso do nível macro dos estados mentais para o nível micro dos processos cerebrais envolvidos, pois nem é possível aos neurocientistas correlacionar neurônios a grupos ou massas de neurônios nas inferências causais. As pesquisas da neurociência contemporânea ainda não estão em um nível que nos permite entender *como e por que* esses processos cerebrais funcionam para causar os estados e processos mentais. Embora seja interessante e audaciosa a tentativa esforçada dos filósofos, como a de Searle, de compreender os poderes causais do cérebro e da mente, é ainda neurofisiologicamente impossível descobrir isso empiricamente, já que nem os neurocientistas sabem em detalhes do *como* e do *porque* funciona o cérebro para causar nossa vida mental, e se será possível encontrar esses níveis de descrição que Searle tanto menciona.

---

<sup>29</sup> [...] sometimes Searle appears to make a further claim, another kind of level distinction, that is not encompassed by the one we have discussed. This distinction is between a microlevel that includes all levels neuronal processing and a macrolevel of purely mental processes. Searle says, “At the higher level of description, the intention to raise my arm causes the movement of the arm. But at lower level of description, a series of neuron firings starts a chain of events that results in the contraction of the muscles [...]”. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 120-121).

<sup>30</sup> [...] Searle argues against dualism, he seems to argue here for a level of activity that plays a causal role but is not physiological, a specifically “mental” level. This is philosophically appealing but lacks biological sense. The reason is that as physiologists we cannot make strict causal inferences from the level of neurons to that of neural mass actions [...]; a *fortiori*, we cannot impute cause and effect between the global neural and mental levels [...]. Already we can build models of brain parts that function in some of the ways that brain do. We can describe them and largely (not entirely) control them, but we cannot explain how they work [...]. It appears to us likely that during the next decade or so machines will be constructed that will display useful traits heretofore restricted to biologic intelligence, and the irony will be that we will be unable to understand their processes in causal terms. The problem this raises for Searle is that where he wants a causal explanation there isn’t one to be had [...]. (LEPORE, E.; VAN GULICK, R., 1991, p. 120-121).

## CONCLUSÃO

[...] Peço-lhe que tente ter amor *pelas próprias perguntas*, como quartos fechados e como livros escritos em uma língua estrangeira. Não investigue agora as respostas que não lhe podem ser dadas, porque não poderia vivê-las. E é disto que se trata, de viver tudo. *Viva* agora as perguntas. Talvez passe, gradativamente, em um belo dia, sem perceber, a viver as respostas. Talvez o senhor já traga consigo a possibilidade de construir e formar, como um modo de viver especialmente afortunado e puro; eduque-se para isso [...]. (RILKE, 2009, p. 43).

[...] Dê razão sempre a si mesmo e a seu sentimento, diante de qualquer discussão, debate e introdução; se o senhor estiver errado, o crescimento natural de sua vida íntima o levará lentamente, com o tempo, a outros conhecimentos. Permita a suas avaliações seguir o desenvolvimento próprio, tranquilo e sem perturbação, algo que, como todo avanço, precisa vir de dentro e não pode ser forçado nem apressado por nada. Tudo está em deixar amadurecer e então dar à luz [...]. (RILKE, 2009, p. 35-36).

A filosofia da mente possui uma vantagem para o autoconhecimento de quem a estuda que muitas outras áreas da filosofia podem não ter, qual seja: a vantagem de colocar as pessoas que a estudam num *direto e profundo* contato consigo próprias, pois seus problemas dizem respeito diretamente à estrutura, natureza e funcionamento de nossa vida mental. Os problemas dessa área são muitos, enigmáticos, ambiciosos, profundos. Enunciaremos alguns deles, apenas para finalidade de exemplificação: como podemos *ter acesso* à nossa vida mental e à de outras pessoas? *por que* nós temos uma *identidade pessoal* e *como é* que podemos compreendê-la? a mente *é física* e, se *é de fato*, *em que sentido* e *medida é física*? e como *podemos compreender e enquadrar* nossa vida mental, que possui significado para nós mesmos e que, devido a essa vida mental, somos *capazes* de atribuir significado para nós mesmos a um mundo que *é essencialmente físico*, sem um significado intrínseco? como podemos conciliar a compreensão que nós temos de nossa própria vida mental de modo que possamos considerá-la como um aspecto físico do mundo como qualquer outro, no mesmo sentido em que compreendemos a digestão, a mitose, a chuva, o efeito estufa, etc. como aspectos físicos e reais do mundo como qualquer outro, descritos em linguagem científica? Poderíamos continuar citando várias outras dificuldades que preocupam a mente dos filósofos da mente, formando uma lista quase infinita dos inúmeros problemas desse campo de estudo.

Tendo feito essas considerações iniciais, *é quase certo* que qualquer pessoa que permaneça estudando filosofia da mente passa a descobrir, uma hora outra, com o tempo, os problemas que tem uma relação profunda, instigante e inquietante com a estrutura de *sua vida mental*, especificamente com *sua personalidade*; e passa ela, desde então, a enfrentá-los, mesmo que com *seus tímidos, modestos e primitivos recursos teórico-intelectuais* - se comparados aos recursos teórico-intelectuais que um filósofo profissional desenvolveu ao longo de sua formação ao chegar no auge da maturidade de sua carreira. Ao *descobrir* os

problemas que possuem uma relação íntima, profunda com a estrutura de sua personalidade, a pessoa que os estuda procura uma resposta para eles, e não quer somente *clarear mais para si mesma* as perguntas, sobretudo quer uma resposta para eles porque assim esclareceria não só os problemas, *mas a si própria*.

Recorrendo à luz da linguagem analítica de *pensadores especialistas* no assunto, com finalidade de *jogar uma luz* na obscuridade apresentada por alguns dos enigmas que dizem respeito à vida mental em geral, é o que auxiliaria o estudioso dos fenômenos mentais. A *luz analítica* diz respeito àquilo que já foi estudado e escrito acerca das dificuldades exibidas por esses problemas. Todavia, a luz analítica desses *segundos e terceiros* não *satisfaz*, sua linguagem analítica não penetra totalmente nesses enigmas ou 1) porque não ilumina os problemas que importa ao estudioso da mente compreender; ou 2) não ilumina todos os aspectos das dificuldades apresentadas por esses enigmas.

Bem, visto serem quase infínitos os problemas que constituem o campo de estudo sobre os fenômenos mentais, e existirem inúmeras perspectivas ou visões que se dedicaram a estudar, esclarecer e explicar os aspectos problemático-enigmáticos de nossa vida mental, dissertaremos, nesta conclusão, acerca de apenas alguns desses problemas, problemas esses abordados por John Searle - descritos e avaliados nesta dissertação de mestrado, a saber: o *problema da Intencionalidade da mente* e o *problema mente-corpo*, cujo núcleo central e mais geral é o problema da *relação* dos fenômenos mentais e o cérebro; como os fenômenos mentais, aparentemente enigmáticos e misteriosos, podem ser compreendidos como físicos e partes do universo físico que nós vivemos. Ressaltaremos, de modo a concluir nosso estudo da filosofia da mente de Searle, alguns aspectos da visão desse filósofo explicitando o que é que *aprendemos*, no final das contas, com a luz de sua linguagem analítica lançada sobre esses enigmas, tentando destacar tanto aspectos positivos quanto negativos de nossas observações finais.

Em primeiro lugar, tocando nos aspectos positivos, no que se refere ao problema da Intencionalidade da mente, consideramos a análise searleana desse problema ambiciosa, rica, profunda e, na maior parte, clarificadora. Searle decide iluminar/elucidar não somente os *tipos* de problemas que existem sobre os fenômenos mentais intencionais mas a *própria forma como podemos iluminar* os problemas, e isso nos interessou profundamente. A luz da linguagem analítica searleana não obscurece os problemas que visa explicar e, por isso mesmo, é clara, na medida em que parte de uma descrição de como podemos compreender os fenômenos intencionais *retirando* de nossa linguagem cotidiana exemplos que clarificam as noções que explicam as propriedades lógicas da Intencionalidade. O autor nos recomenda a

preocuparmo-nos com as propriedades lógicas exibidas pelos fenômenos intencionais, porque é a partir de, e através da, análise lógico-conceitual que capturamos a natureza *estrutural* e *funcional* da Intencionalidade da mente. Assim a filosofia da mente é como muitas disciplinas da psicologia, no sentido em que se preocupa em esclarecer os conceitos referentes à vida mental, do *ponto de vista de primeira pessoa* ou fornecendo uma *análise internalista*.

O programa filosófico desenvolvido por Searle é ambicioso porque pretende explicar, com sua concepção de Intencionalidade, como é que os organismos providos de um sistema físico composto de centenas de milhões de células neuronais, *fazem e conseguem se relacionar, lidar, se adaptar* a um mundo físico independente deles. Vimos que ele denomina essa capacidade peculiar, e ao mesmo tempo global, geral e central da mente, de *Intencionalidade*: a propriedade de muitos, por isso nem todos, estados, eventos e processos mentais que exibem a característica de serem *sobre, a respeito de, direcionados a*, objetos e estados de coisas do mundo. A análise searleana é rica no sentido em que se utiliza de uma vasta e poderosa *família de noções intencionais* para descrever a *natureza estrutural* e o *funcionamento* dos fenômenos intencionais.

Do ponto de vista do *mental qua mental*, ou psicológico, a Intencionalidade exhibe uma *estrutura* e um *modo de operar* que nenhum outro fenômeno de nosso mundo exhibe: *direcionalidade, conteúdo intencional* ou *representativo* - ou *proposicional* para alguns casos; através desse conteúdo intencional compreendemos suas *condições de satisfação* - as condições pelas quais o próprio conteúdo de um estado intencional é satisfeito; é o *modo psicológico* que determina a *direção de ajuste e o tipo* de um estado intencional. Searle não apenas mostra porque essas noções são necessárias mas explica o próprio modo como elas se relacionam/funcionam do ponto de vista lógico-conceitual. Searle procura esclarecer e explicar o modo de operação dos fenômenos intencionais com a noção de *causação intencional*, uma sub-modalidade de *causação mental* presentes nos estados intencionais; e com as noções de *Network (Rede) holística* e *Background mental*, parte da hipótese de que todo estado intencional, somente determina suas condições de satisfação, e somente é o estado intencional que é, sempre em relação a um conjunto numeroso de outros estados mentais intencionais e a um conjunto de capacidades mentais não representacionais, não intencionais, constituído de habilidades, pressuposições, hábitos, categorizado como *saberes como* e *saberes que*.

Tocando no aspecto negativo, isto é, crítico, de nossas observações finais, reconhecemos que Searle ambiciona explicar uma capacidade muito geral de nossa vida mental, mas acreditamos que ainda faltam explicar vários outros aspectos de nossa vida

mental que nos relacionam com o mundo. Levantaremos agora um conjunto de dificuldades, descritas por categorias de assunto, sem pretensão alguma de dar uma resposta a esses *enigmas de esfinge*, enigmas esses que apenas conseguimos pensar ao entrarmos em contato com a filosofia da mente de Searle. Vamos aos enigmas.

**1. Acerca da análise dos fenômenos intencionais descritos com a família de noções intencionais:** qual conteúdo intencional e, logo, quais são as condições de satisfação de minha dúvida que nem eu próprio sei qual é que seja? Quais são as condições de satisfação especificadas pelo conteúdo intencional de minhas emoções mais antigas e primitivas (da infância)?

**2. Referente à sua concepção de ação intencional:** todas as nossas ações intencionais são realizadas com uma consciência (experiência) de agir, ou mesmo de um esforço de tentar cumprir uma intenção? Nas circunstâncias de alto risco de vida, nossas ações intencionais possuiriam qualquer consciência *de controle*? Ou seriam realizados *simplesmente* movimentos adaptativos? Como é possível compreender a assunção de que o tempo todo, na vida ordinária e concreta, nossas ações sempre se originam de nossas intenções? Nossas experiências do agir *espelham* os processos mentais que causam a ação ou antes *constituem* os processos mentais que causam a ação? Toda nossa *atividade representacional* pode ser compreendida como exibindo uma *consciência ciente do que está representando*? Como podemos pensar nas direções de ajustes de determinados estados intencionais que podem ocorrer simultaneamente, sem que esse pensamento não nos leve a um intrigante embaraço (ou dificuldade) no próprio pensamento? Como pode uma mesma pessoa, dada certas circunstância de sua vida, e num dado momento de sua atividade mental, ter, simultaneamente, uma direção de ajuste *mundo-mente* (das ações executadas para modificar o mundo) e *mente-mundo* (das percepções que me mostram as intenções de outras pessoas)? Quais os tipos de descrições poderíamos oferecer no caso de as pessoas poderem perceber (antes que inferirem) intenções no comportamento externo de outros agentes? E no caso de suas próprias intenções? Seria este tipo de percepção que um agente teria de outros agentes diferente do tipo de conhecimento sem observação que um agente teria de sua própria intenção (em ação)?<sup>1</sup>

**3. Acerca do vocabulário utilizado para explicar sua hipótese do Background:** através de sua concepção de Background, Searle nos sugere que não devemos

---

<sup>1</sup> Algumas das dificuldades, mencionadas nesse parágrafo, foram inspiradas pelo artigo cuidadosamente elaborado pelo professor Joëlle Proust, artigo esse dedicado a analisar e avaliar a concepção de ação intencional de Searle, contido na obra **John Searle** (SMITH, 2003, p. 102-125) organizada por Barry Smith.

entender os aspectos mais gerais da mente apenas como *representacionais*. Embora o principal papel da mente seja *representacional*, se tentamos descrever as capacidades mentais de Background de nossa vida mental empregando a linguagem ordinária, os termos desta não conseguem dar um sentido apropriado ao Background, tornando inviável a compreensão desse enquanto um *fenômeno mental não representacional* que consiste de pressuposições, hábitos, práticas. Searle diz que mesmo descrevendo o Background como consistindo de capacidades práticas, hábitos, pressuposições, assunções, é inadequado e o argumento que coloca uma restrição a isso é que descrever o Background desse modo não nos permite interpretar ele como consistindo *crucialmente* de fenômenos mentais. Percebe Searle que o problema não pode ser contornado e isso se deve, em grande parte, ao fato de nosso vocabulário ser um *vocabulário intencionalista*: temos nada mais que um vocabulário *muito exíguo* à nossa disposição para falar das *condições de possibilidade do funcionamento da mente*. Tendo em vista isso, achamos que Searle não consegue descrever satisfatoriamente o caráter pré-intencional, não representacional, do Background. Se possuímos *apenas* um *vocabulário de primeira ordem*, cujo os significados são impostos por nossos estados mentais intencionais de primeira ordem, então, tal vocabulário não é nem *adequado* e nem *suficiente* para descrever o Background, pois tais fenômenos são de outra ordem. Assim, como uma teoria que sofre desse tipo de problema estaria desprovida de controvérsias? Apesar de o próprio filósofo chamar a atenção para essas dificuldades, e tentar dar uma justificativa delas, o problema não deixa de existir. *Se* Searle se questiona quanto ao porque de não conseguir descrever satisfatoriamente sua concepção de Background mental, perguntando *por que é que não conseguimos desenvolver um vocabulário natural para a discussão de fenômenos de Background?*, então nós assumiremos as mesmas razões negativas que ele assume em relação à sua hipótese do Background mental.

Com relação ao problema mente-corpo, cuja formulação contemporânea mais correta, ao ver de Searle, seja problema mente-cérebro, discorreremos sobre as argumentações searleanas que tentam nos convencer da hipótese de que a mente *é física, é parte* do mundo físico natural e que deve ser vista como tão comum tal como consideramos serem a digestão, a chuva, o efeito estufa, relações sexuais fenômenos naturais partes próprias de nosso mundo. Para sermos mais específicos, discorreremos, por fim, a respeito do que ele denominou de *naturalismo biológico*.

Como muitos dos problemas filosóficos metafísicos, o problema mente-cérebro se refere ao *modo de existência da mente*, à ontologia de nossa vida mental, e aprendemos com a análise searleana a investigar primeiro os pressupostos ou nossas pressuposições habituais



(posições-padrão) que fazemos ao tentar dar uma resposta a esse problema, principalmente se a tradição filosófica por trás desse problema for em sua maior parte não esclarecedora, equivocada, etc., a fim de constatar quais desses pressupostos são verdadeiros e quais são falsos. Alguns dos pressupostos dos quais Searle parte, em sua filosofia da mente, são inegavelmente importantes para uma solução adequada desse problema, entre eles, destacamos: **1)** a pressuposição de que a mente é real e física e parte do mundo real e físico como qualquer outro aspecto do universo físico; o **2)** pressuposto de que o mundo no qual vivemos é real e existe de modo independente dos seres que nele habitam, e **3)** que esse mundo é apenas um, único e físico, e que a categorização dele como mental e físico é ultrapassada e equivocada: o mental é *parte do físico*; a **4)** pressuposição de que a mente (consciência e Intencionalidade) é importante para se entender como os seres que a possuem uma vida mental se relacionam com, adaptam-se ao, sobrevivem no, etc., mundo real e físico.

O programa filosófico de estudo searleano dos fenômenos mentais sugere estratégias para resolver o problema mente-corpo. A primeira delas é uma estratégia de descrição e explicação de cunho mentalista: a estratégia analítica e sistemática que centra em descrever e explicar as principais, gerais e globais propriedades lógico-conceituais exibidos pelos fenômenos mentais, através de termos ou noções mentais que focam o *ponto de vista de primeira pessoa*. A segunda se caracteriza como uma estratégia de cunho naturalista, centrada em entender como os fenômenos mentais *efetivamente existem*: por meio de reduções científicas causais (a estratégia da explanação causal ou dos poderes causais das características de níveis superiores e inferiores) é que capturaríamos a natureza e o papel da mente. Neste caso, o problema específico que Searle investigou é saber como os fenômenos físicos são responsáveis por *causar e realizar* todos os tipos e aspectos que exibem as propriedades lógica dos fenômenos mentais – as características de níveis superiores.

As instruções e os pressupostos de seu programa filosófico são ambiciosas pois, de acordo com Searle, permitem identificar, esclarecer e explicar as principais dificuldades lógicas e empíricas exibidas pelo problema metafísico da relação mente-cérebro. Por um lado, notamos que o naturalismo biológico é o que mais pesa, sobretudo na sua solução do problema mente-cérebro. Por outro lado, reconhecemos que para uma explicação e uma resolução dos problemas referentes à natureza, estrutura e funcionamento de nossa vida mental, o ponto de vista de primeira pessoa, tão importante no mentalismo searleano, é *deixada de lado*, ou *ignorada*. Ou seja, a espantosa riqueza, profundidade, variedade de nossa vida mental não é o objeto central e mais relevante de descrição e explicação se levarmos em conta seu naturalismo apenas. Tal constatação nos leva a compreensão de que o naturalismo

searleano, pautado na estratégia da explanabilidade causal (reduções científicas causais), se mostra insatisfatório para explicação de todos os aspectos e formas manifestadas pela nossa vida mental, pois parte do pressuposto que o mais importante sejam as descrições naturalistas.

Do ponto de vista de uma proposta de *integralização* do mentalismo com o naturalismo, percebemos que, no conjunto da teorização searleana, sua visão mentalista e naturalista não dialogam tanto como *deveriam dialogar*, isto é, há um lapso, uma lacuna existente entre o dois. Por que é que ainda não foi feita a ponte que *integraliza* nossa vida mental psicológica de modo a adequá-la como um aspecto físico como qualquer outro? É como tirar um coelho da cartola, se tentamos explicar como é que a inegável e óbvia atividade de nossa vida mental (consciente e intencional) e de seus poderes ou papéis causais, se devem a um sistema físico de microelementos. Acreditamos que Searle tem muito a contribuir ainda no projeto de tentar mostrar *como é que podemos estudar* a mente de modo que possamos integralizar, sem que ocorram conflitos e incoerências nos pressupostos e nas teses do naturalismo e do mentalismo. A principal dificuldade agora reside em não somente desenvolver mentalismos e naturalismos, mas um empreendimento maior cuja ambição central seja, a nosso ver, entender como é que se pode explicar que se dariam as passagens do físico para o biológico, deste para o psicológico – consciente e intencional?

Gostaríamos de deixar todas as dificuldades levantadas por nós em aberto. Embora sejam observações relevantes sobre a filosofia da mente de Searle, a impressão que queremos deixar no final de uma discussão filosófica é a de que adotamos nosso ponto de vista e aspectos da filosofia da mente de Searle, que são bastante esclarecedores, atraentes, etc., para iluminar sistematicamente os aspectos enigmáticos referentes à nossa vida mental.

Mesmo sendo esta dissertação um trabalho de comentário crítico que analisa, detalha, discute e avalia uma particular filosofia da mente, não somos ingênuos para acreditar que 1) existem pontos de vistas *definitivamente* finalizados; e que 2) os problemas filosóficos possuem um núcleo permeável às palavras de nosso discurso, o contrario é muito mais verdadeiro e lúcido de aceitar: pontos de vistas são sempre revistos, revisados e reformulados, e os problemas filosóficos são de uma poderosa e intensa complexidade, pois seu *núcleo profundo* sempre é impermeável às palavras de nosso discurso racional e sistemático.

Filósofos sempre constroem argumentações de grande poder de convencimento, e nestas horas em que não temos *ainda* uma compreensão própria dos problemas e nem respostas próprias para uma saída razoável e honrada, preferimos sair, ao mesmo tempo, com a cabeça erguida e com nosso juízo suspenso. O que nos força a sair com essa tomada de posição, não se defini apenas como uma forma de ceticismo, mas a constatação da complexidade dos

problemas, e tal reconhecimento assusta quando o assumimos de fato. Neste momento não surgem respostas, apenas dúvidas. Talvez seja essa uma das partes do “coração da filosofia”, pois parece-nos que no final das contas pouco sabemos sobre a natureza da mente quando um exército de perguntas nos atinge. Portanto, se entendemos por filosofia também a capacidade de identificar e elaborar problemas bem formulados, então o interessante nela não são apenas as respostas aos problemas, mas os *problemas por si mesmos* que atordoam e instigam nossas mentes a pensar.

Somente amando e aceitando que as perguntas sejam como *quartos fechados*, escritas num idioma que desconhecemos, é que podemos penetrar em seu núcleo de sentido na tentativa de obter um entendimento próprio não *subordinado* a nenhum outro ponto de vista. A compreensão autêntica, íntima do núcleo de sentido de um problema é necessário para chegamos a saber se o mesmo está sendo formulando da maneira mais adequada. E isso já é uma tarefa difícil de cumprir. As perguntas apontam para um caminho estranho e pouco conhecido, levam a um lugar pouco visto antes, onde talvez *nenhuma palavra nunca pisou*. Respostas assinalam para caminhos já percorridos e, embora nos levem a lugares com belas vistas, elas já são conhecidas. Filósofo é um desbravador do desconhecido, enigmático, e ainda que tenha alguma porcentagem de temor em seu trajeto, ele continua a caminhada só e perplexo, sabendo apreciar as outras vistas, maravilhado pelo que tem encontrado de estranho e enigmático.