



WELINGTON DARC PINTO JÚNIOR

**O NATURALISMO BIOLÓGICO COMO ONTOLOGIA DO
MENTAL EM JOHN R. SEARLE**

**LAVRAS-MG
2022**

Wellington Darc Pinto Júnior

**O NATURALISMO BIOLÓGICO COMO ONTOLOGIA DO MENTAL
EM JOHN R. SEALE**

Monografia apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Curso de Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. Emanuele Tredanaro
Orientador

**LAVRAS – MG
2022**

Agradecimentos

Gostaria de agradecer aos meus pais, Welington Darc Pinto e Elisangela Aparecida Pereira Pinto por ter me dado o suporte familiar necessário para chegar ao fim dessa jornada acadêmica. Ao meu orientador Emanuele Tredanaro por ter dado todo o suporte necessário para a construção do trabalho, e também por sua orientação acadêmica durante esses dois anos. Ao professor Vincenzo por ter sido uma das minhas principais inspirações durante a fase inicial da monografia. E, principalmente, à minha companheira durante toda a graduação, Talestre Ribeiro, por ter me dado toda a força e inspiração necessária.

“Nem toda realidade é objetiva; parte dela é subjetiva”

John R. Searle

“As fronteiras da minha linguagem são as fronteiras do meu mundo”

Wittgenstein

Resumo

O presente trabalho traça como objetivo defender a centralidade da subjetividade dentro da ontologia do mental defendida pelo filósofo estadunidense John R. Searle perante as oposições do funcionalismo computacional, materialismo e dualismo de propriedade, denominada por ele como “naturalismo biológico”. Para estabelecer sua posição, o trabalho optou pela estratégia usada por Searle e pelos seus comentadores de estabelecer o “naturalismo”, através das 4 teses descritas pelo filósofo em “*Dualism Revisited*” defende uma redução causal da mente à subjacente estrutura neural do cérebro, isto é, por um lado defende um realismo mental e do outro defende uma redução causal da consciência à estrutura do cérebro. Partindo disso, visa-se analisar de que forma o filósofo pode adotar essa abordagem filosófica dentro da filosofia da mente sem recorrer a um dualismo de propriedade, um epifenomenalismo ou materialismo. Além disso, visa-se analisar um outro desdobramento dentro da filosofia searleana, o *gedankenexperiment* do quarto chinês, que em sua argumentação central se opõe à corrente funcionalista e a corrente funcionalista computacional dentro da filosofia da mente.

Palavras-chave: emergentismo. funcionalismo. quarto chinês. naturalismo biológico. consciência. John R. Searle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I – O naturalismo biológico de John R. Searle	9
A consciência como fenômeno real no mundo	10
Emergentismo e causal	16
A eficácia causal da consciência	17
A resposta de Searle ao epifenomenalismo	19
O fenômeno da intencionalidade.....	25
A posição da intencionalidade em relação à natureza.....	28
CAPÍTULO II – O experimento mental do Quarto Chinês	32
Crítica ao funcionalismo da máquina de Turing	36
As objeções coletadas por Searle	38
A objeção dos sistemas(Berkeley)	38
A objeção do robot (Yale)	39
A objeção do Simulador Cerebral (Berkeley e M.I.T.)	40
A objeção da combinação (Berkeley e Stanford)	44
A objeção das outras mentes (Yale) e a objeção das várias “casas”	45
O cérebro pode ser um computador digital?	46
Os problemas causais da possibilidade de um computador ser uma mente	49
Computadores processam informações como o cérebro as processa?	50
Resposta ao problema: Uma máquina pode pensar?	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	56
PLANO DE CURSO	58

Introdução

Em vista de investigar a natureza dos estados mentais é necessário estabelecer o problema central na investigação da consciência na filosofia searleana. O movimento que John R. Searle faz, para o início dessa investigação é traçar uma pergunta central para estabelecer um ponto de partida para o conhecimento da natureza da consciência: “Grosso modo, é o seguinte: como os processos cerebrais causam estados conscientes e como esses estados se realizam nas estruturas cerebrais?” (Searle, 2006, p. 53). Essa primeira pergunta tem como objetivo traçar a via pela qual seguirá a investigação da ontologia do mental.

A via escolhida pelo filósofo para responder essa questão central dentro do problema da consciência, segundo Searle, consiste em três passos. O primeiro consiste em investigar os “NCC” da consciência, isto é, os eventos neurobiológicos causalmente relacionados com a consciência. O segundo é, a partir do NCC, checar se há uma relação causal autêntica. Tendo uma relação autêntica, se desenvolve o terceiro passo, que é estabelecer uma teoria, através de um conjunto de leis, que formalize a relação causal dentro do NCC. Tendo isso em mente, é válido ressaltar que o filósofo trata o ponto de partida para o problema da consciência como um problema com natureza científica.

Tendo estabelecido o campo pelo qual o problema da consciência será estabelecido, é necessário definir de alguma forma o que é a consciência. Searle define a consciência como um sistema biológico em um organismo que pode ser desligado ou ligado, como por exemplo, ao se despertar ao amanhecer está consciente, ao dormir está inconsciente¹. Dentro desse sistema, há a possibilidade de graus, por exemplo, quando estamos sonolentos devido a um remédio ou falta de sono significa que a consciência está em grau distinto daquele comum a vigília.

Tendo estabelecido o campo de investigação e definido o que é a consciência, é necessário compreender qual a natureza da consciência dentro da abordagem de Searle. A consciência, na filosofia searleana possui uma característica *sui generis*, que é a subjetividade.

Esse ideal de subjetividade, aplicado aos estados mentais, permite compreender que, a dor, enquanto estado mental, é uma característica acessada somente pela mente daquele que sente a dor, isto é, sua existência é inteiramente em primeira pessoa. Uma característica

¹ “Para mim, “consciência” são simplesmente os estados subjetivos de sensibilidade (sentiente) ou ciência (awareness) que começam quando uma pessoa acorda de manhã, depois de um sono sem sonhos, e se estendem por todo o dia até que ela vá dormir a noite, entre em coma, morra de algum outro modo se torne, digamos, “inconsciente”” (Searle, 2006, p.1).

especial desse tipo de estado mental, dentro da filosofia searleana, é que ela está confinada em um *umwelt*, dada sua natureza. Esse *umwelt* presente na subjetividade possui uma outra característica que é unidade. Ao pensarmos em um estado mental ele é único em si mesmo, isto é, não há uma forma, por exemplo, dividir em partes a experiência consciente da vermelhidão de um tomate.

Tendo uma definição e um campo de investigação inicial, Searle almeja definir um local para o conceito de consciência dentro da visão científica contemporânea do mundo. Conceituar a consciência dentro da natureza se faz necessário, ao passo que os outros fenômenos mentais, como por exemplo, a intencionalidade, a cognição, subjetividade tem na consciência uma relação direta. no exercício de posicionar a consciência em sua visão científica de mundo parte de dois pressupostos dentro da ciência.

O primeiro deles é a teoria atômica, que defende o universo como um emaranhado de partículas. Essas partículas são responsáveis por todos os fenômenos físicos. Isso ocorre, devido ao fato de que ao compor todo o universo, essas partículas estão organizadas em sistemas maiores, isto é, sua característica organizacional forma, através do espaço e tempo relações causais, essas relações causais dos sistemas são responsáveis por todos os fenômenos do mundo. Além disso, esse comportamento a nível micro explica os fenômenos a nível macro, pensemos na água, ao descrevê-la como um líquido, sua liquidez pode ser explicada pela natureza do emaranhado das moléculas de água, ou seja, as relações causais a nível micro explicam o fenômeno da liquidez a nível macro

Esse tipo de explanação dentro da natureza permite compreender que, ao falarmos de um determinado sistema ele possui vários níveis de descrição. Por exemplo, podemos descrever a fotossíntese de uma alga como um processo autotrófico de alimentação de uma planta ou em um outro nível de explanação, descrever que esse fenômeno é a conversão de energia luminosa em química².

O outro pressuposto que Searle está comprometido é a teoria da evolução, para compreendermos de que forma o filósofo adota um darwinismo em sua ontologia do mental pensemos, em primeiro lugar, na adoção da teoria atômica adotada por Searle. Esses sistemas presentes na terra não possuem uma forma estática, isto é, esses sistemas ao se reproduzirem não geram cópias idênticas, havendo em cada geração micro mudanças, conseqüentemente, após um sucessivo número de reproduções os novos sistemas serão radicalmente distintos do de sua origem. Acrescente o fato de que dentro do meio ambiente os recursos são escassos,

2 A via causal, dentro desse tipo de explanação, será o caminho pelo qual Searle traçará sua ontologia do mental dentro de seu naturalismo biológico.

somente aqueles sistemas que possuem um aparato que os permita reproduzir de forma mais ampla, aumentando o número de descendentes desse sistema.

Partindo da ideia de biologia evolutiva, alguns desses organismos, ao longo de milhões de anos, desenvolveram sistemas nervosos. Dentro de sistemas nervosos, há um outro subsistema comum ao homem e os animais superiores, a consciência. Tendo esses dois pontos, como alicerce de sua visão sobre a consciência científica da consciência, Searle em “Redescoberta da Mente” define a consciência como:

Consciência", em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose (Searle, 2006, p.133).

Essa definição de consciência não é generalizada a qualquer tipo de sistema, para haver consciência, Searle defende que o sistema tem que ser capaz de reproduzir os mesmos poderes causais do cérebro³. Esse é o princípio primário de investigação da consciência, segundo Searle. O princípio postulado por Searle, em vista de investigar a mente não restringe a investigação da consciência a dimensão neurobiológica que é responsável pelos poderes causais do cérebro, mas também a outros objetos não neurobiológicos, a única condição necessária é uma replicação dos poderes causais que o cérebro possui.

3 “...qualquer sistema capaz de produzir consciência tem que ser capaz de reproduzir as capacidades causais do cérebro” (Searle, 2006, Pg. 137).

Capítulo I – O naturalismo biológico de John R. Searle

O filósofo estadunidense John R. Searle vem defendendo há décadas, em seus trabalhos em filosofia da mente, um posicionamento acerca da ontologia do mental que ficou conhecido como naturalismo biológico. Esse termo, cunhado pelo próprio filósofo, surge no capítulo 10 de seu livro *Intencionalidade*:

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, 2002, p. 366).

Esse tipo de abordagem entende os estados mentais como um evento biológico do ser humano, como por exemplo, a lactação e a digestão. Ainda, mais especificamente, os considera como macro estrutura ou sistema macro, sendo eles causados pelos poderes causais de micro estruturas. Desta forma, o mental é causado, por assim dizer, de baixo para cima, pois o comportamento de nível inferior, isto é, de nível biológico (atividade neuronal e sinapses) causa a intencionalidade e o fenômeno da consciência, no nível da estrutura macro.

Essa forma de causação de baixo para cima é comum na natureza, desde, por exemplo, a física dos corpos: basta pensar no fenômeno da solidez, que é causado pela configuração em nível micro da distância das moléculas entre si. Searle, em sua abordagem, aplica essa natureza causal dos fenômenos naturais para explicar qual é a ontologia dos estados mentais.

A partir disso, as relações causais do cérebro são a via usada por Searle para explicar o mental (consciência, subjetividade, eficácia causal dos estados mentais e a intencionalidade). Para o filósofo, então, a instância mental pode ser compreendida como causalmente redutível à sua estrutura neurobiológica, isto é, as características da consciência são causalmente explicadas pela estrutura neurobiológica subjacente, sendo que, por sua vez, a eficácia causal da consciência no mundo depende exclusivamente da eficácia causal da neurobiologia a ela subjacente. Em outras palavras, o mental possui influência no mundo devido à estrutura neurobiológica que é condição de possibilidade do próprio mental:

A consciência é causalmente redutível aos processos cerebrais, pois todas as características da consciência são explicadas causalmente por processos neurobiológicos que ocorrem no cérebro, e a consciência não possui poderes causais além dos poderes causais de sua neurobiologia subjacente” (Searle, 2008, p. 60. Trad. Nossa).

Uma outra consequência dessa abordagem é que a instância mental para Searle não é uma propriedade atribuída de fora a um sistema, devido ao fato de que ela é uma propriedade intrínseca de um sistema. Logo, partindo do princípio que o mental é redutível causalmente aos fenômenos advindos do cérebro não há uma aura ou uma substância que é condição de possibilidade do mental, como por exemplo, uma alma ou um algoritmo de computador.

Ainda, partindo do pressuposto que o mental é um fenômeno biológico, Searle adota uma abordagem realista, pois se o mental é uma instanciamento causal do cérebro, e o cérebro é uma entidade com o estatuto real, conseqüentemente o mental terá o mesmo estatuto ontológico que sua base causal.

Para esclarecermos o posicionamento teórico de Searle no que diz respeito ao naturalismo biológico, utilizaremos da mesma estratégia explanatória já usada pelo próprio Searle e por alguns comentadores de sua obra⁴, que consiste em expor o naturalismo biológico a partir de quatro principais teses, conforme podemos ler em *Dualism Revisited*:

- (1) A consciência é definida como um fenômeno real no mundo
- (2) Todos os estados mentais, sem nenhuma exceção, são causados por processos neurobiológicos no cérebro.
- (3) Consciência é então definida e causada por processos cerebrais, e é inteiramente instanciada no cérebro
- (4) A consciência causa e produz os movimentos do corpo e outros efeitos físicos no mundo (Searle 2007, p. 170. Trad nossa).

O próprio Searle deixa claro que o objetivo do conjunto dessas teses, em certa medida é explicitado mais especificamente pela última delas: “A síntese dessas quatro afirmações – a consciência é real, e é causada por processos cerebrais, é realizada no cérebro e funciona causalmente – constitui uma abordagem na filosofia da mente que chamei de “naturalismo biológico” (Searle, 2007, Pg. 171).

A consciência como fenômeno real no mundo

Na primeira tese, Searle define que a consciência existe como um fenômeno real no mundo, e não é possível realizar uma redução com o objetivo de reduzi-la a outra entidade ou

⁴ Cf. Searle (2007); Nida-Rumelin (2002); Athayde Prata (2009).

eliminá-la. Podemos compreender esta primeira tese como a principal premissa do projeto searleano que defende o caráter irreduzível da consciência na filosofia da mente.

Desde já é preciso deixar claro que a redução causal do mental (logo, da consciência) às micro estruturas biológicas (sinapses e atividade neuronal) que Searle pretende explicitar na primeira tese não deve ser confundida com uma redução ontológica do mental a suas microestruturas.

Por um lado, então, o filósofo fixa o que ele chama de naturalismo biológico, visando respaldar o caráter científico da investigação sobre o mental, ao passo que os fenômenos mentais são reais; por outro lado, e ao mesmo tempo, o autor defende uma postura antireducionista em âmbito ontológico, no intuito de salvaguardar especificidade, à investigação sobre o mental, aquela especificidade que o reducionismo ontológico, ao igualar o mental à sua causa física, pretende deslegitimar.

Para compreendermos o projeto antireducionista do naturalismo biológico é necessário, portanto, traçar o que Searle define como abordagem padrão no materialismo reducionista moderno. Segundo o filósofo, quando se parte de um reducionismo dos fenômenos mentais a subjetividade é deixada de lado quando descrevemos a natureza da mente. Isso ocorre devido ao fato de que há no senso comum que a ciência é objetiva, apesar de ela envolver o observador.

Em outras palavras, segundo Searle, para manter um caráter científico nas ciências cognitivas se deve abordar ela de forma objetiva, ou seja, negar o caráter subjetivo da mente em prol de um estudo em terceira pessoa. Desta forma, o reducionismo prega que todos os fenômenos da realidade são objetivos, e dado que a ciência humana investiga esse escopo, todos os fenômenos do universo são cognoscíveis objetivamente.

Dizer que o observador faz parte de toda e qualquer observação e produção científica não impede que à ciência seja atribuída objetividade, aliás, já que toda e qualquer observação e produção científica só se dá graças a um observador, este último se torna tanto necessário como não influente, ao ponto que pode ser deixado de lado.

Em seu ensaio “*Os fenômenos mentais na filosofia analítica*”, Searle compreende que esta redução tem origem na fase positivista da filosofia analítica, no sentido que se a verificabilidade depende de uma verificação, e o único método de fazer isso com o mental é na observação do comportamento, fazendo isso por intermédio de outras mentes há uma consequência lógica de aceitar uma espécie de behaviorismo.

Mesmo compreendendo o behaviorismo como método desfasado, Searle defende que alguns dos pressupostos da teoria ainda estão presentes em algumas ontologias do mental. Esse pressuposto é presente no materialismo, no sentido que ao passo que o behaviorismo nega a dimensão subjetiva de um estado mental, em vista de reduzi-lo apenas um padrão comportamental, ele nega o dado da subjetividade que é algo intrínseco a natureza da consciência dentro do naturalismo biológico.

Consequentemente com a subjetividade da mente deixada de lado na investigação da ontologia do mental, o comportamento inteligente só pode ser descrito através de suas relações causais, segue-se, daí, que inteligência e comportamento possuem uma relação contingente entre si.

Um dos argumentos canônicos dentro da filosofia analítica que atacam essa guinada positivista identificada por Searle dentro da filosofia analítica é o “argumento do morcego” que se contrapõe a esse ideal de investigação da consciência na terceira pessoa e a relação contingente entre comportamento e atividade mental, conforme proposto pelo filósofo Thomas Nagel.

O argumento consiste em propor um “*gedankenexperiment*” no qual o espectador é colocado dentro da mente de um morcego, ao ser colocado nessa situação, o espectador veria-se como um morcego? Isto é, poderia se localizar em uma caverna através de um sonar ou caçar uma presa sem depender exclusivamente de sua visão? Ou dentro do cérebro do morcego esse espectador veria o mundo de uma forma, ainda humana?

A resposta a essa questão postulada dentro *gedankenexperiment* do morcego consiste em defender que é impossível em termos de experiência um morcego, pois, caso tivéssemos essa experiência, seríamos um morcego, ou seja, os estados mentais já não seriam mais de humanos, mas de morcegos. O argumento consiste em defender que nenhuma informação pode descrever o ser morcego do próprio morcego, ou seja, nenhuma informação de terceira pessoa (física) pode descrever um *qualis* de primeira pessoa (consciencial).

Esse tipo de argumentação aponta para um conceito conhecido na filosofia da mente como *qualia*. O *qualia* é compreendido como uma representação mental intrínseca à vida mental de um organismo, entende-se essa propriedade representacional como, subjetiva e introspectiva. Para compreendermos esse conceito basta pensar, por exemplo, na vermelhidão de um tomate ou na sensação da dor. O *qualia*, enquanto representação mental subjetiva representa essa propriedade mental.

Na mesma direção, Searle apresenta um argumento padrão adotado pelos antireducionistas, que consiste em defender que os *qualia* ou estados mentais são experiências que não podem ser descritas usando informações físicas. Esse tipo de argumento é conhecido como argumento do conhecimento, que – adiantando em parte o que será dito em seguida com mais detalhes – podemos esquematizar, a partir da exposição de Frank Jackson em *Epiphenomenal Qualia* (1982):

- 1) O fisicalismo é uma doutrina que prega que toda informação é física;
- 2) Um *qualia* é uma informação indescritível por meios físicos;
- 3) Se há uma informação não descritível por meios físicos, logo, o fisicalismo é uma doutrina falsa.

Embora o argumento do conhecimento tenha em sua natureza um enfoque epistemológico, para Searle não é essa a questão primária por detrás da ideia de antireducionismo em sua filosofia, pois segundo o autor é necessário estabelecer, em primeiro lugar, quais características possuem realidade no mundo. Dito de outro modo, a questão central é ontológica.

Portanto, no interior de uma ontologia antireducionista do mental, é preciso antes de tudo se interrogar acerca de quais fatos no mundo possibilitam um estado mental, como, por exemplo, a dor ter um estatuto de realidade. Uma outra pergunta possível, em vista da ontologia do mental, consiste na questão do que torna a proposição “Estou sentindo dor” algo objetivamente válida. A resposta a essas duas questões traçará a ontologia do mental de Searle.

Para tal fim, o filósofo realiza uma divisão entre fatos epistemicamente objetivos e subjetivos. A partir dessa divisão, o estudo de um fenômeno intrinsecamente subjetivo como é a consciência ainda pertence a uma investigação de tipo científico, à medida que – como já foi pontuado – a própria consciência encontre sua causa em uma estrutura neurobiológica subjacente, tendo desta forma, uma ontologia em primeira pessoa.

Quanto aos seus disparos neuronais, ou seja, sua estrutura neurobiológica, ela possui uma natureza objetiva. Uma redução ontológica e não apenas causal significa que a consciência é redutível a um outro fenômeno, implica, então, em remover a característica

intrinsecamente subjetiva da consciência, o que seria, na abordagem de Searle uma contradição.

Daí, segue-se que a segunda questão posta é respondida, pois o que torna válida a sentença “Estou sentindo dor” é a própria estrutura neurobiológica do cérebro. Quanto aos fatos do mundo que permitem a existência da dor, eles consistem na própria natureza da consciência, sendo que “dor” pode ser entendido como um estado mental e, para Searle, um estado mental existe com toda sua especificidade, dada a característica subjetiva da consciência intrinsecamente irreduzível do ponto de vista ontológico à sua base biológica.

Se quiséssemos resumir, poderíamos dizer que, para Searle, por um lado, é necessário poder investigar a micro estrutura biológica nos termos da terceira pessoa, por outro lado sendo justamente tão investigação que confere objetividade à investigação da macro estrutura nos termos da primeira pessoa. Sinapses e atividade neuronal são causa objetiva da subjetividade consciencial. Além disso, ao abordar a consciência, desta forma, se mantém o ideal realista de estados mentais, pois mesmo sendo um fenômeno com ontologia em primeira pessoa sua natureza real ainda está pautada na instância inferior, isto é, sua estrutura neurobiológica subjacente.

Tal irreduzibilidade ontológica da consciência envolve, portanto, uma redução causal, isto é, as características do mental são causadas pelo comportamento de micro estruturas anteriores a elas. Trata-se de redefinir o mental em termos causais, analogamente à lógica explanatória científica, quando, por exemplo, se define a liquidez da água como comportamento causal de um agregado de moléculas de H₂O. Elementos subjetivos, quando sofrem redução causal, ganham objetividade. O calor, por exemplo, é reduzido a uma sensação causada em nós devido à vibração de moléculas. Nesse sentido, a redefinição exclui a experiência qualitativa, ao mesmo tempo sem que seja excluída a subjetivização do calor.

No caso de experiências de consciência há uma dualidade, pois elas envolvem características tanto objetivas quanto subjetivas. Por exemplo, ao enunciar: “Senti uma dor”, para que isso ocorra há fatos físicos que envolvem o sistema nervoso, e também há a experiência subjetiva de sentir dor.

Daí, é possível questionar-se se o próprio calor é algo redutível a termos mais simples, e se o mesmo pode ocorrer com a consciência. A resposta de Searle será negativa, pois, ao conhecer todas as características físicas do calor (energia cinética resultante da vibração das moléculas), nada de novo será adicionado à sua definição original. Desta forma, conhecer

todas as características físicas do calor também não elimina a existência da experiência subjetiva do calor, elas ainda estão no mundo.

Ainda nessa direção antireducionista, Searle apresenta dois argumentos em *Dualism revisited*. O primeiro, frisa que a consciência não é uma ilusão, pois partindo unicamente da consciência seria impossível provar a distinção entre realidade e ilusão, além disso, há um limite para a própria experiência, no sentido de que não é possível fazer esse tipo de distinção sem um observador consciente, pois a própria consciência é a condição de possibilidade para dizer que ela existe, logo, seria um absurdo negá-la.

Não é possível demonstrar que a consciência é alguma ilusão da mesma forma que miragens ou arco íris causam, devido ao fato de que quando a própria existência da consciência é considerada, não podemos fazer uma distinção entre realidade e ilusão. Se eu conscientemente tenho a ilusão de que estou consciente, então já estou consciente (Searle, 2007, p. 171. Trad. nossa).

O segundo argumento apresentado por Searle – e que remete o argumento do morcego – consiste na defesa da subjetividade dos estados mentais. Pensemos em uma redução qualquer da consciência a uma propriedade “P”; suponhamos que P seja uma propriedade descritível em terceira pessoa; ao reduzir ontologicamente a consciência a P se perde a característica subjetiva da consciência, pois P é objetivo.

Por conseguinte, para redefinir a consciência como outro fenômeno, seria necessário defini-la como um fenômeno em terceira pessoa. Mas a pretensão de definir a consciência nos termos da terceira pessoa implica no uso – e, com isso, na existência – da consciência nos termos da primeira pessoa.

Nós não podemos fazer uma redução não eliminativa da consciência para um fenômeno em terceira pessoa, pois se fizermos, nós perderíamos o caráter essencial da primeira pessoa da experiência das experiências conscientes. Porque, a consciência possui uma ontologia em primeira pessoa, isso não pode ser reduzido a nenhuma outra propriedade, como impulsos neurais, as quais possuem terceira pessoa (Searle, 2007, p. 171. Trad. nossa).

O ponto central dessa irredutibilidade ontológica defendida por Searle é que a consciência se torna um fenômeno natural real como qualquer outro, no entanto é válido destacar que há uma distinção quanto a outros fenômenos, pois a consciência segundo Searle possui uma ontologia em primeira pessoa.

Essa abordagem da consciência vai de encontro com a tese proposta em *Why i am Not a Property Dualist*, em que Searle apresenta sua visão realista da consciência, e, além disso, define qual é a posição dela perante a natureza, sendo uma característica tão natural quanto um fenômeno do corpo humano:

O universo pode ser constituído inteiramente por partículas físicas e campos de força (ou qualquer que sejam as últimas descobertas da física), este é organizado em sistemas, alguns são sistemas biológicos, alguns sistemas biológicos são conscientes. Consciência, então é uma característica ordinária de certos sistemas biológicos, da mesma forma que a fotossíntese, digestão e lactação são características comuns dos sistemas biológicos (Searle, 2008, p. 64. Trad nossa).

É a partir dessa postura realista quanto à existência da consciência que Searle defende a especificidade ontológica da consciência, a qual se diferencia de outros fenômenos naturais devido a sua ontologia em primeira pessoa.

Emergentismo e superveniência causal

Como foi anteriormente descrito, a primeira das quatro teses defende uma posição naturalista quanto à consciência, isto é, a consciência é considerada um fenômeno natural como qualquer outro sem todavia que isso implique em aderir a um reducionismo ontológico: a tentativa searleana, como visto, visa conciliar objetividade real da consciência mediante redução causal do mental à micro estrutura biológica, e especificidade ontológica da subjetividade da consciência como fenômeno em primeira pessoa preservando ainda seu estatuto de realidade.

Como consequência da primeira tese, ao passo que a consciência é um fenômeno real irreduzível e causalmente explicado pelo nível micro no cérebro, as teses dois e três defendem que a consciência é um fenômeno instanciado no cérebro. Com essas proposições, o filósofo visa demonstrar que a consciência é causalmente redutível à sua estrutura neurobiológica. De 2 e 3 implica-se 4 que define que os poderes causais da instanciação neurobiológica (consciência) são idênticos aos da sua base neuronal.

Primeiramente, é preciso esclarecer a maneira pela qual o filósofo apresenta a noção de emergentismo superveniente, conforme exposto em *A redescoberta da Mente*. Segundo a concepção exposta nesse escrito, propriedades emergentes de um sistema significam que um sistema, aqui denominado como “S”, possui alguns elementos que aqui serão denominados

como A, B e C. Em S podem existir características instanciadas que não são nenhum de seus elementos anteriores. Para elucidar, podemos recorrer à seguinte analogia: A massa do sistema S equivale a 5 Kg, individualmente as moléculas A, B e C que são constituintes do sistema não pesam 5 kg, ou seja, apenas a instanciação de S possuem essa determinada massa.

De modo semelhante, a consciência é descrita por Searle como a instanciação de propriedades neurobiológicas. Assim, se pensarmos que a estrutura neurobiológica possui um sistema constituído por propriedade A, B e C, a instanciação da consciência é um conjunto de todas essas propriedades, no entanto, não é redutível a nenhum desses elementos, sendo, assim, uma nova descrição das entidades A, B e C que denominaremos S.

Vale ressaltar que a consciência ainda é uma propriedade superior em relação a A, B e C, pois S é um outro nível de descrição do mesmo fenômeno. Para elucidar sua tese de superveniência causal da consciência, Searle recorre a uma analogia com a liquidez da água. Pensemos em uma quantidade de H₂O constituída de moléculas A, B e C, que individualmente não possuem a natureza líquida da água, pois a liquidez é a instanciação do conjunto A, B e C. Analogamente, para definir a consciência como uma característica causalmente emergente de um sistema podemos dizer que a consciência é uma característica emergente de neurônios, pois ela não é redutível a nenhum neurônio, mas é a instanciação de um conjunto de neurônios.

Esse tipo de abordagem tem um objetivo: ao dizer que a consciência é S, não A, B e C, Searle se afasta do reducionismo ontológico, abrindo espaço para a ontologia em primeira pessoa da consciência. Além disso, ao defender que a consciência é uma instanciação de fenômenos, mas ainda é uma forma macro de descrever um fenômeno, Searle não cai em um dualismo tratando a consciência como uma segunda substância em relação à sua base.

Ainda, nesse tipo de descrição da consciência não há contradição com sua primeira tese, pois mesmo sendo uma propriedade S advinda de seus elementos A, B e C a consciência se mantém real, ao passo que suas características micro possuem realidade e ela é causalmente redutível a esses elementos, e como foi dito, não há um dualismo dentro dessa tese, pois a consciência é somente uma descrição macro de A, B e C.

Eficácia causal da consciência

A quarta tese implica as proposições 2 e 3, ainda no sentido de que, se os poderes causais dos elementos A, B e C são os mesmos do sistema S, a única distinção nesse caso está

no nível de descrição dos sistemas. Há, nesse sentido, uma relação causal entre mental e neural. Para elucidar essa questão, o conceito de superveniência causal descrito em *A redescoberta da Mente* se faz necessário:

Intuitivamente, o que se quer dizer com esta afirmação é que estados mentais são totalmente dependentes de estados neurofisiológicos correspondentes, no sentido de que uma diferença nos estados mentais envolveria necessariamente uma diferença correspondente nos estados neurofisiológicos (Searle, 2006, p. 179-180).

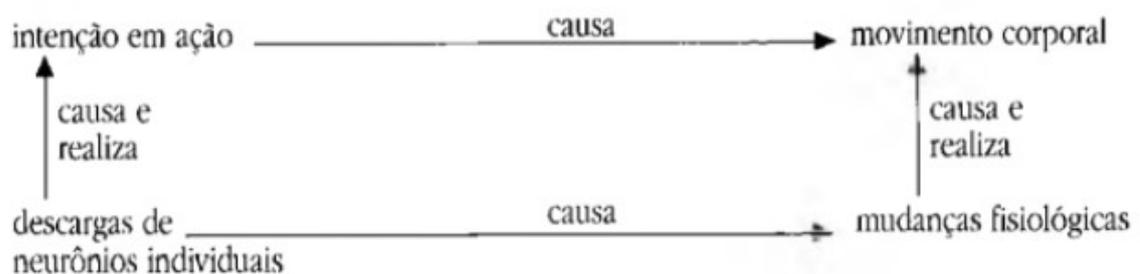
Tratar a instância mental como superveniente em relação ao físico significa que os estados mentais são totalmente dependentes dos estados neurofisiológicos. Sistemas S diferentes necessariamente pedem bases A, B e C diferentes, pois alterações na base A, B e C, geram alteração do sistema S que é a instanciação dessa base.

Para esclarecer essa questão, o filósofo descreve um experimento mental no qual existem dois cérebros, C1 e C2, molecularmente idênticos um ao outro, ou seja, ambos possuem a mesma estrutura A, B e C, a única diferença entre esses dois cérebros sendo que C1 está em uma cuba e C2 está em um crânio. Suponhamos que seja feito uma alteração em C1 e C2 de forma simultânea para causar um determinado fenômeno mental. Ao realizarmos tal experimento, por C1 e C2 terem a mesma estrutura A, B e C, os fenômenos mentais serão idênticos.

Com isso, Searle demonstra que a instância mental é causalmente dependente de suas propriedades de nível inferior, pois é a alteração em nível inferior que muda a instanciação em nível superior, não, por exemplo, características contingentes.

Em *Intencionalidade*, o filósofo faz o uso de um esquema gráfico que tem como objetivo mostrar a relação causal entre estados neurofisiológicos e as instâncias de propriedades mentais, e vice-versa.

Figura 1 – Esquema Gráfico das relações causais da consciência e do cérebro⁵



⁵ Cf. Searle, 2002, p. 373.

Com esse esquema, Searle visa demonstrar que a instanciação mental gerada por descargas neuronais e representada por uma “intenção em ação”, gerará o movimento corporal designado por essa ação. Também, as próprias descargas neuronais são responsáveis pelas mudanças fisiológicas do corpo, essas por sua vez, causarão o mesmo movimento corporal requisitado pela intenção em ação.

O objetivo do esquema gráfico é demonstrar a natureza da eficácia causal da consciência, ele o faz através do fato de que há dois modos de descrever mesmo fenômeno de movimento corporal: passando pelo nível da micro estrutura fisio-biológica, e apontando-se para a causalidade das descargas neuronais e mudanças fisiológicas; passando pelo nível da macroestrutura, e apontando-se para a causalidade da intenção em ação, isto é, para a causalidade própria da instanciação mental das descargas de neurônios.

No primeiro caso, a descrição do fenômeno do movimento corporal aponta, nos termos da terceira pessoa, apenas para a mecânica física; ao passo que, no segundo caso, a descrição do fenômeno do movimento corporal envolve, nos termos da primeira pessoa, também a instanciação mental da consciência.

Os nexos causais representados no infográfico retomam então a quarta tese do naturalismo biológico, na medida em que os efeitos causados pela base neuronal são idênticos, mudando apenas o modo de descrição, conforme tais efeitos foram mediados pela instanciação mental dessa base ou por mudanças fisiológicas.

A resposta de Searle ao epifenomenalismo

Antes de nos debruçarmos na possível consequência epifenomenalista presente na tese quatro e a forma pela qual Searle se afasta de um dualismo de propriedade ou epifenomenalismo, é necessário descrever os traços-chave dessa abordagem. O epifenomenalismo é uma doutrina na filosofia da mente que tem como intuito negar a eficácia causal dos *qualias*. Tal negação surge ao defender que as propriedades mentais não são explicáveis por descrição física. Todavia, não há uma distinção mente e corpo de forma substancial como é o caso do dualismo de substâncias, pois a instanciação de uma propriedade mental ainda depende de um meio físico para instanciá-la

Nesse sentido, a postura epifenomenalista impede pensar que os *qualia* causem efeitos físicos no mundo. Conforme o exemplo proposto Searle em “*Dualism Revisited*”, os *qualia*

são comparáveis aos vapores expelidos por uma locomotiva, no sentido de que os vapores para serem expelidos dependem da locomotiva (meio físico para a instanciação dos *qualia*), mas esses vapores não tem eficácia causal em relação à própria locomotiva. Essa abordagem defende, portanto, que o meio físico é causalmente fechado, ou seja, se os *qualia* são propriedades extrafísicas, eles não interagem no mundo físico causalmente fechado.

O epifenomenalismo aceita o caráter intrinsecamente subjetivo da consciência, assim como Searle aceita em sua filosofia. A diferença entre essas duas correntes filosóficas reside no fato de que o epifenomenalismo, além de defender uma irreducibilidade da natureza da consciência, ela postula que a mente é uma propriedade diferente das propriedades do mundo físico, além disso, essa substância não possui interação causal com essa realidade. Searle aceita a primeira tese, mas defende que quanto ao mental só existe uma propriedade (físico-biológica), mas com tipos de ontologia distintas, isto é, ontologia em primeira pessoa (consciência) e ontologia em terceira pessoa (nível neurológico), o que difere essas duas ontologias é a descrição por detrás delas.

A argumentação do epifenomenalismo parte da premissa de que, ao defender que os *qualia* não são redutíveis a nenhuma informação física, eles não são entidades de tipo físico. Para defender a irreducibilidade da consciência, o epifenomenalismo parte da premissa do argumento do conhecimento. Para compreendermos essa defesa pelo argumento do conhecimento pensemos em duas variações dele. O primeiro consiste no já mencionado argumento do conhecimento proposto por Frank Jackson; o segundo no argumento conhecido como “argumento do zumbi” de David Chalmers.

Começemos pelo argumento do conhecimento. Jackson traz um *Gedankenexperiment* em seu artigo *Epiphenomenal Qualia* (1982), no qual um homem chamado Fred consegue ver dois vermelhos diferentes entre eles, onde, por padrão, para outros humanos, há apenas uma tonalidade, ou seja, para Fred há V1 e V2. Ele pode ter ensinado para outros amigos essa diferença, contudo ninguém a conseguiu perceber, somente Fred enxerga os dois vermelhos.

Para Fred não há, propriamente falando, diferença de tonalidades entre V1 e V2, pois para ele se trata de duas cores de naturezas distintas. Até mesmo uma análise fisiológica de Fred demonstra que seus olhos são capazes de discriminar dois comprimentos de ondas distintos no espectro vermelho, de forma que para Fred um vermelho é tanto distinto do outro, como azul e amarelo são para outros homens (cf. Jackson, 1982, p. 128).

É impossível para outros homens compreender a experiência de Fred. Nenhuma soma de informação física sobre o sistema óptico de Fred nos diz como fazer isso. Mesmo uma

explicação física de sua habilidade de perceber duas cores distintas dentro do que para os outros homens é apenas vermelho não seria suficiente para termos a experiência mental de Fred.

Daí, se pode concluir que, se o fisicalismo prega que todas as informações disponíveis podem ser reduzidas a explicações físicas, a experiência dupla do vermelho de Fred não pode ser descrita por informações físicas, logo, nem todas as informações oriundas do mundo são reduzidas em termos físicos.

No capítulo 2 de seu livro *Conscious Mind* (1992) Chalmers usa de um argumento articulado em três premissas e uma conclusão para negar o fisicalismo seguindo, desta forma, a mesma fórmula geral do argumento do conhecimento exposto acima.

A primeira premissa consiste em defender que no mundo há experiências conscientes. A segunda defende que é logicamente possível um mundo fisicamente igual ao nosso, e que apenas se difere por não haver experiência consciente. Daí, podemos pensar, por exemplo, que um indivíduo do nosso mundo sente a experiência consciente de dor quando ele bate seu dedo em um canto de sofá, enquanto o indivíduo idêntico ao do nosso mundo, que não possui essa experiência consciente de dor, no entanto tem um comportamento fisiológico idêntico ao do indivíduo da nossa terra.

A conclusão é que, se há a experiência da dor em um mundo idêntico ao nosso, entretanto sem a experiência consciente, a consciência é um fato adicional em relação ao mundo físico, logo, se a consciência é adicional, a redução materialista sugerida pelo fisicalismo é falsa.

O experimento mental pode se referir também a um mundo no qual as experiências conscientes são fenomenalmente distintas das do nosso mundo. Se é possível esse mundo, a consciência não segue necessariamente do material, logo, ela é também um fato adicional que implica que, também, nesse caso, o materialismo fisicalista é falso.

Chalmers conclui que o materialismo é a doutrina que reduz todos os fatos positivos acerca do mundo a fatos físicos, entretanto, se existem mundos invertidos quanto a experiência consciente ou zumbis filosóficos, a redução a fatos exclusivamente materiais é falsa, logo, o materialismo também é falso. Para ambos os pensadores as consequências da abordagem epifenomenalista resultam em um dualismo, pois ao afirmar que o mundo físico é causalmente fechado e que os *qualia* são fatos adicionais ao mundo físico.

Chalmers e Jackson mantêm ainda uma visão científica do mundo, pois esse tipo de dualismo não postula que os *qualia* são um tipo de substância inacessível ao escopo científico

como é postulado pelo dualismo interacionista cartesiano, em *Enfrentando o Problema da Consciência*, Chalmers deixa claro sua pretensão quanto ao epifenomenalismo:

Essa posição é qualificada como um tipo de dualismo, já que postula propriedades básicas que estão para além das propriedades evocadas pela física. Mas é uma versão inocente do dualismo, inteiramente compatível com a visão científica do mundo. Nada nessa abordagem contradiz o que quer que seja na teoria física: precisamos somente adicionar mais princípios que fazem a ponte (*bridging principles*) para explicar como a experiência surge a partir de processos físicos. Não há nada de particularmente espiritual ou místico nessa teoria – sua forma geral é semelhante à de uma teoria física, com algumas poucas entidades fundamentais conectadas por leis fundamentais. Ela expande um pouco a ontologia, é claro, mas Maxwell fez a mesma coisa (Chalmers, 2020, p. 336-337).

À primeira vista o epifenomenalismo e o naturalismo biológico de Searle coadunam entre, na tentativa de apontarmos para a distância que Searle pretende tomar com relação ao epifenomenalismo, lembremos que o naturalismo biológico searleno defende uma irreducibilidade ontológica da consciência através de sua natureza especificamente subjetiva, e ao mesmo tempo uma eficácia causal da consciência proporcionada pela relação causal entre o mental e a estrutura neurobiológica.

Entretanto, há um problema entre a tese da identidade da consciência e sua eficácia causal. Para elucidar esse problema, voltemos ao sistema S, cujos elementos são A, B e C. A identidade entre A, B e C garante a instanciação de propriedades mentais em S, ou seja, a identidade da neurofisiologia (nível inferior) garante a identidade com a mentalidade (nível superior).

O problema surge, pois, a instanciação S não garante a identidade neurofisiológica de A, B e C, ou seja, adotar esse tipo de emergentismo pode levar a um epifenomenalismo, que é incompatível com seu realismo mental da primeira tese e seu reducionismo causal da tese dois e três, devido ao fato de que a consciência é, para o naturalismo biológico uma instanciação de propriedades neurobiológicas.

Desta forma, dada a diferença de natureza dos fenômenos cerebrais e mentais é possível determinar que há uma consequência epifenomenalista no naturalismo biológico, ou não?

O filósofo faz uma tentativa de responder essa lacuna em suas teses em “*Why I am Not a Property Dualist*”, Searle faz questão de afastar sua filosofia dessa saída epifenomenalista. Para tal fim, Searle retoma a irreducibilidade ontológica da consciência à

sua base neural, respaldada na redução causal, conforme a proposta do naturalismo biológico, isto é, a consciência é compreendida como a instanciação de propriedades A,B,C em S.

A resposta que o filósofo aponta é que a vinculação causal de poderes causais da consciência à sua base neurológica não implica em epifenomenalismo. Ele cita como exemplo um pistão, para o qual a solidez nada é além de suas configurações moleculares, não por isso sendo epifenomênica, isto é, um produto sem eficácia causal e identidade com sua base. Analogamente a instanciação da consciência advém apenas de um estado possível que o agrupamento de moléculas do cérebro pode gerar, o filósofo aponta:

A consciência não nomeia um fenômeno distinto e separado, algo além de sua base neurobiológica, mas nomeia um estado onde o sistema neurológico pode estar. Assim como a forma do pistão e a solidez do bloco do cilindro não são nada além dos fenômenos moleculares, mas são sim, estados do sistema de moléculas, de modo que a consciência do cérebro não é nada além dos fenômenos neuronais, mas sim um estado onde o sistema neuronal está (Searle, 2008, p. 156. Trad nossa).

Conforme pode se perceber, a argumentação de Searle anda na beirada. Por um lado, mediante a redução causal, a consciência é tão estreitamente ligada à sua base neurobiológica, que não pode ser considerada algo além ou acrescentado em cima da base neurobiológica.

Searle quer evitar justamente cair no dualismo em que o epifenomenalismo desemboca, e na exigência nada econômica do ponto de vista teórico de ter que recorrer a princípios-ponte. Por outro lado, mediante a irreduzibilidade ontológica, Searle não pode abrir mão da especificidade que caracteriza o mental como real, a saber, sua natureza subjetiva, portanto, precisa frisar mais uma vez que a consciência é um sistema que, ao organizar sua base neuronal, se torna algo diferente desta última.

Ainda para o próprio Searle, o naturalismo biológico é exposto a ser lido em chave epifenomenalista quando, em primeiro lugar, se adota um vocabulário que opõe o mental ao físico, ao invés de um vocabulário que una mental e físico.

Em segundo lugar, por não reconduzir causalmente a consciência à sua base neurológica, assim negando-lhe objetividade tanto quanto à sua base neurológica. Começando pelo problema de vocabulário, ainda nesse artigo Searle declara que, realmente, a terminologia tradicional induz ao equívoco:

Aqui há uma inadequação do vocabulário tradicional que se torna óbvia. O dualista de propriedade tenta dizer que a consciência é um fenômeno mental, portanto ela não é um fenômeno físico do cérebro. Eu quero dizer que a

consciência é mental, portanto, é biológica, e é então uma característica física do cérebro. Contudo, por causa do vocabulário tradicional ser designado de forma para contrastar o mental com o físico, eu não posso dizer o que eu quero dizer sem soar que eu estou dizendo algo inconsistente (Searle, 2008, p. 156).

Ocorre que, ao aceitar um vocabulário que para Searle remete ao século XVII⁶, a oposição entre mental e físico causa o erro, pois ela postula que há duas entidades completamente opostas, pressupondo desde o início o dualismo defendido pelo epifenomenalismo⁷.

Para compreendermos de que forma Searle se opõe à segunda asserção do epifenomenalismo, é necessário não esquecermos do ponto de aproximação entre naturalismo biológico e epifenomenalismo, a saber, não esquecermos do fato de que ambas as abordagens investigativas defendem um projeto filosófico antireducionista na filosofia da mente.

No entanto, Searle considera o dualismo de propriedade uma posição errônea, pois o dualismo de propriedade defende que há dois tipos de propriedades no mundo, mental e física e ambas são distintas. Para o filósofo, esse erro, também surge nos problemas de vocabulário da filosofia da mente, pois há no vocabulário da tradição filosófica uma oposição forte entre mente e matéria (baste pensar em Descartes).

Conforme visto, Searle se afasta dessa posição, em primeiro lugar, à medida que para ele a consciência não é desvinculada de sua base neuronal. Segue-se daí que a consciência indica um estado instanciado por um organismo, conforme a analogia a um pistão, o qual é um estado possível de um agrupamento de determinadas moléculas, assim como a consciência é uma instanciação de um cérebro, ainda em “Why i am not a property dualist” o filósofo deixa claro.

Consciência não nomeia um fenômeno distinto, separado, algo além de sua base neurobiológica, mas nomeia um estado em que o sistema neurológico pode estar. e acima dos fenômenos moleculares, mas sim estados do sistema de moléculas, de modo que a consciência do cérebro não é algo além dos fenômenos neurais, mas sim um estado em que o sistema neuronal está (Searle, 2008, p.156. Trad nossa).

Mas, sobretudo, o que distingue do epifenomenalismo o naturalismo biológico de Searle é o fato de que a consciência é um estado que o cérebro pode alcançar realmente

6 Cf. Searle, 2008, p. 158.

7 O mesmo acontece com os teóricos de identidade mental e físico, que negam o mental enquanto fenômeno ontologicamente subjetivo em oposição ao físico.

mesmo que esse estado não seja físico. A subjetividade, então, é para Searle tão real quanto sua base neuronal, mesmo que aquela não compartilhe a mesma ontologia desta.

Dito de outra maneira, Searle aponta para a existência do mental como algo específico – a saber, a subjetividade como ontologicamente irreduzível ao físico – a partir de um realismo que poderíamos definir realismo forte, quando comparado com a postura realista do epifenomenalismo em relação ao mental.

Contrariamente ao epifenomenalismo, para o qual o mental é real sim, mas não repercute no âmbito físico (lembremo-nos dos vapores da locomotiva), Searle faz questão de mais uma vez se subtrair a uma visão dualista da realidade, à medida que, uma vez admitida a existência do mental como real, este deve poder interagir com a realidade como um todo, inclusive, com aquilo que possui uma ontologia física.

A outra distinção radical em relação ao epifenomenalismo é que ao tratar a consciência como uma propriedade extra física se perde a eficácia causal, não tendo operação com o mundo, não é possível explicar a consciência como uma propriedade biológica que está disposta a seleção natural. Além disso, ao passo que se adota o argumento do conhecimento para defender a ideia de que existem mundos possíveis no qual não existe consciência, surge a questão, se a consciência é uma propriedade contingente, ela possui alguma vantagem evolutiva? Searle responde essa questão em “Redescoberta da Mente”.

Entretanto, falando em termos mais gerais, parece claro que a consciência serve para organizar um determinado conjunto de relações tanto entre o organismo e seu ambiente quanto entre o organismo e seus próprios estados. E, novamente falando em termos muito gerais, a forma de organização podia ser descrita como representação (Searle, 2006, p. 157).

Searle traz a ideia que a consciência, possibilitando os organismos vivos terem um poder de discernimento através das representações infinitamente maior que de um organismo inconsciente, seria um absurdo dizer que um investimento de custo metabólico tão alto como é manter um organismo consciente não possua nenhuma vantagem evolutiva ou eficiência causal no mundo como prega a doutrina epifenomenalista.

O fenômeno da intencionalidade

Através do naturalismo biológico, Searle visou trazer uma resposta realista para a ontologia do mental, uma outra consequência disso é que para manter uma consistência em

sua tese o fenômeno da intencionalidade deve respeitar as quatro teses descritas anteriormente, pois também faz parte da vida mental. Desta forma, a intencionalidade é vista como um fenômeno biológico do mesmo modo que a consciência, lactação ou fotossíntese também são

Uma outra consequência, ainda a ser explorada é que o modelo que Searle defende de intencionalidade é o tipo de intrínseco à vida mental, isto é, a intencionalidade não pode ser um fenômeno atribuído por um observador a um objeto por vias formais, por exemplo, dizer que um computador instanciando um determinado programa possui intencionalidade.

Para compreendermos a intencionalidade dentro da ontologia searleana é necessário elucidar o ponto central do conceito de intencionalidade. A discussão do fenômeno da intencionalidade dentro da filosofia analítica surge na descrição contemporânea do fenômeno mental com o psicólogo Franz Brentano.

Sua abordagem define que há um critério comum no qual os fenômenos físicos não compartilham com o mental. Qualquer fenômeno mental é caracterizado por uma direção a um determinado objeto ou conteúdo, há, portanto, para qualquer fenômeno mental um objeto, essa abordagem define, por exemplo, todo amor é amor de todo ódio é ódio de:

Todo fenômeno mental é marcado pelo que os escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e o que poderíamos chamar, embora não totalmente sem nenhuma ambiguidade, referência a algum conteúdo, direção em direção a um objeto (que é não deve ser entendido aqui como significando uma coisa),¹⁰ ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto em si mesmo, embora nem todos o façam da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no julgamento algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e sucessivamente (Brentano, 1874, p.68. Trad nossa).

Uma das consequências dessa definição de intencionalidade brentaniana é que dentro desta abordagem a intencionalidade também se torna o referencial que caracteriza a vida mental. Searle, em *Intencionalidade* (2002) também aborda a intencionalidade como aquilo que define a vida mental de um indivíduo.

Além disso, segundo Brentano, nenhum objeto físico possui essa natureza referencial que a intencionalidade do mental possui. Segue-se, daí, que, um estado mental, nessa abordagem pode ser definido como um fenômeno que possui um objeto intencional que lhe é intrínseco, Brentano deixa claro:

Essa inexistência intencional é característica exclusivamente dos fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exibe algo parecido. Podemos, portanto, definir fenômenos mentais dizendo que eles são aqueles fenômenos que contêm um objeto intencionalmente dentro de si (Brentano, 1874, p.68. Trad nossa).

Partindo da definição de Brentano, a intencionalidade segundo Searle define que ela consiste em eventos mentais que possuem direção a um determinado objeto, ou seja, trata-se de representações que pertencem, tratam ou se direcionam para um objeto. Em *Intencionalidade* o filósofo descreve alguns exemplos.

Se, por exemplo, eu tiver uma crença, deve ser uma crença de que determinada coisa é desse ou daquele modo; se tiver um temor, deve ser um temor de alguma coisa ou de algum acontecimento; se tiver um desejo, deve ser um desejo de fazer alguma coisa, ou de que algo aconteça ou seja; se tiver uma intenção, deve ser uma intenção de fazer alguma coisa (Searle, 2002, p.1).

É válido ressaltar que nem todos os estados mentais de um indivíduo são também estados intencionais. Por exemplo, ansiedade, nervosismo e exaltação podem não ter uma direção de sentido. Assim, intencionalidade não é seguida necessariamente de consciência, existem estados de consciência não intencionais, como, por exemplo, sentir exaltação.

Há também casos no qual existem estados intencionais sem haver consciência, como, por exemplo, crenças que não estão sendo pensadas em um determinado momento e também que nunca foram pensadas⁸.

A identidade consciência/intencionalidade é defendida, segundo o filósofo, no cenário no qual ambos são defendidos juntos. Searle defende que no caso da consciência, ela é sempre experiência de, entretanto, nem sempre há uma intencionalidade subjacente, por exemplo, é possível ter ansiedade sem ela possuir uma direção de sentido, logo, a intencionalidade não possui um regime de identidade necessário em relação com a consciência.

Também, a ansiedade sem direção de sentido é sentir a própria ansiedade, mas no caso da ansiedade com uma direção de sentido, isto é, um estado de ansiedade consciente, nesse caso ela é um estado intencional, devido ao fato dela não se referir apenas à ansiedade pela ansiedade. Assim, dada a sua relação contingente, consciência e intencionalidade podem se sobrepor, entretanto possuem naturezas distintas, sendo ambas um fenômeno instanciado pela mente

⁸ Esse inconsciente que Searle postula não se refere ao inconsciente Freudiano, mas apenas a crenças ainda desconhecidas ou crenças não acessadas em um determinado momento.

A Intencionalidade por se tratar de direção de sentido de estados mentais faz com que estados como a pretensão e a intenção sejam considerados dentro da filosofia de Searle como apenas um dos tipos de estados intencionais. As intenções não tem um estatuto especial quanto à intencionalidade, elas são apenas um tipo de estado intencional. Assim, segundo o filósofo, uma crença ou um desejo, mesmo sendo intencionais, não possuem qualquer tipo de intenção. A intencionalidade se refere à direcionalidade de um estado mental enquanto ter intenção de fazer algo é apenas um dos inúmeros estados intencionais.

A intencionalidade não é necessariamente linguística. Por exemplo, bebês e animais que ainda não desenvolveram uma capacidade linguística possuem, ainda assim, estados intencionais.

Quanto aos animais a intencionalidade é atribuída, principalmente, por duas causas. Em primeiro lugar, a base causal dos animais é semelhante com a dos seres humanos, com base causal quero dizer que devido a estrutura anatômica dos animais lhe atribuímos intencionalidade dada a sua semelhança com a nossa anatomia. Em segundo lugar, não é possível dar sentido ao comportamento dos animais se não lhe atribuímos intencionalidade.

A posição da intencionalidade em relação à natureza

Quanto a natureza deste fenômeno, a intencionalidade é um fenômeno mental, portanto, ela é um fenômeno natural e comum na vida humana, assim como a digestão o é. Segue-se, daí, que as quatro teses do naturalismo biológico se aplicam para ela. Seguindo a primeira tese a intencionalidade é compreendida como um fenômeno real como é a digestão.

Nas teses 2 e 3 ela é um fenômeno causado pela estrutura micro (fisiologia neurológica) com efeito na estrutura macro, ou seja, a tese do emergentismo dos fenômenos mentais se aplica também à intencionalidade. Por último, quanto à eficácia causal da mente, a intencionalidade, sendo uma propriedade que altera algo no mundo, ela possui também eficácia causal.

Daí, temos duas consequências quanto ao fenômeno da intencionalidade. A primeira é que, dada a natureza da intencionalidade, ela não é redutível em termos mais simples. A segunda é que não é possível traçar uma posição neutra quanto à investigação desse fenômeno.

Esse tipo de posição, em tese, teria como objetivo investigar a relação intencionalidade-mundo para posteriormente descrevê-los em termos neutros. Todavia, a

investigação da intencionalidade implica a intencionalidade mesma. Searle deixa esses dois pontos claros em *Intencionalidade*:

Em minha opinião, não é possível apresentar uma análise lógica da intencionalidade do mental em termos de noções mais simples, uma vez que a intencionalidade é, por assim dizer, uma propriedade fundamental da mente e não uma característica logicamente complexa construída a partir da combinação de elementos mais simples (Searle, 2002, p. 48).

Partindo da irredutibilidade da intencionalidade, qual o papel da intencionalidade em uma visão científica e naturalista do mundo? Estados mentais, dada a sua eficácia causal, irão ter participação ativa na interação com o ambiente e na produção de comportamento de um determinado organismo. Por exemplo, no caso dos seres humanos suas crenças podem levar a votar em um candidato X ou Y. Partindo disso, Searle põe a seguinte questão:

Como se dá a estrutura lógica das relações causais de estados intencionais e quais as consequências dessa estrutura lógica das relações causais para o comportamento humano?

Daí, o filósofo defende em um de seus ensaios em *Consciência e Linguagem*: “A característica essencial da causação intencional é que o próprio estado intencional tem função causal na produção de suas condições de satisfação, ou, alternativamente, suas condições de satisfação têm função causal na sua produção” (Searle 2006, p. 134). A causação intencional tem papel causal na própria produção do estado intencional.

Podemos dizer então, que uma determinada representação representa o que é produzida por ela própria. Pensamos, por exemplo, que o desejo de levantar o braço para falar em uma reunião é satisfeito no sentido que o indivíduo levante seu braço e fale, no conteúdo dessa proposição já está descrito a própria condição de satisfação.

Daí, Searle demonstra uma diferença entre intenções e desejos, um desejo pode cumprir se realizado sem uma condição de satisfação enquanto que uma intenção depende de uma condição de satisfação para ela se concretizar.

Para compreendermos a distinção que Searle propõe basta pensar, por exemplo, ao desejar ser rico, caso esse desejo seja realizado, não é necessário que o próprio desejo tenha um papel causal para a realização do mesmo. Pensemos agora uma intenção de ganhar um milhão de reais, pensemos agora que esse dinheiro misteriosamente caia em minha conta. É certo que a condição de satisfação foi cumprida, entretanto, segundo Searle, nesse caso a intenção do agente não foi levada a cabo. Searle deixa essa distinção clara: “As intenções, diferentemente dos desejos, têm a causação intencional embutida em sua estrutura

intencional; são causalmente autorreferenciais na medida em que podem ser satisfeitas somente se causam a própria ação que representam” (Searle, 2006, p.135).

Ambos esses casos volitivos possuem em comum a sua direção de adequação do mundo à mente, pois o objetivo desse estado é alteração do mundo para que o conteúdo do desejo ou da intenção ocorra. Dessa explicação do comportamento humano através da causação intencional Searle extrai três consequências. Começamos pela primeira: Searle descreve que em toda explicação causal dentro da proposição existe uma causa.

No entanto, ao nos referirmos a um estado intencional, a causa especificada no conteúdo proposicional é ela mesma um estado intencional que possui seu conteúdo proposicional próprio. Podemos pensar, por exemplo, se digo “Comprei passagem para o Jalapão” dentro da explicação “Fiz isso, pois quero ir ao Jalapão” o conteúdo proposicional é repetido também no próprio desejo, pois o desejo se refere a querer ir ao Jalapão. Uma outra consequência dessa é que os conceitos da proposição não descrevem somente uma causa, pois os conceitos de acordo com Searle os conceitos são partes da causa, Searle exemplifica:

Assim, se digo que um homem votou em Reagan porque pensava que isso aumentaria a probabilidade de se tornar rico e feliz, conceitos como ser rico e ser feliz só podem ser empregados na explicação para especificar uma causa se também funcionam como parte dela (Searle, 2006, p.136).

Ainda nessa primeira consequência, Searle defende que esse tipo de explanação não aparece nas ciências padrão, pois o padrão apresentado nas ciências consiste em explicar fazendo referência a fenômenos como a gravidade, mas as características, nesse caso, não são conteúdos proposicionais nem parte deles.

A outra consequência refere-se ao fato de que, ao adotar a causação intencional, Searle adota uma forma teleológica de explicação, essa forma consiste no fato de que um fenômeno pode ser explicado através de sua finalidade. O filósofo compreende que essa forma é uma subclasse da explicação científica, sendo uma subclasse é necessário admitir que dentro da natureza existem fenômenos teleológicos.

Ao admitir a existência deste tipo de fenômeno na natureza, é uma consequência lógica admitir que dentro da natureza há fenômenos teleológicos e suas explicações teleológicas são adequadas para a explanação de determinados eventos.

Assim, se é intrínseco a intencionalidade de um organismo biológico, uma consequência lógica disso é que há teleologia dentro da própria natureza, devido ao fato de que esses fenômenos são teleológicos por definição. Desta forma, a causação intencional é

uma via adequada para a explicação de fenômenos com natureza teleológica em seres biológicos, isto é, a intencionalidade.

Capítulo II – O Experimento mental do Quarto Chinês

Como foi visto anteriormente, Searle defende um modelo de mente e intencionalidade intrínsecos e causalmente redutíveis a fenômenos naturais, como por exemplo, a fotossíntese. Em suas teses sobre intencionalidade e consciência, o filósofo não responde à questão presente, por exemplo, no artigo de Alan Turing se uma máquina ou artefato pode possuir capacidades cognitivas.

A defesa de um computador poder ter cognição origina-se na visão cognitivista, que segundo Searle remonta ao artigo de Alan Turing “*Computing Machinery and Intelligence*” os fundamentos de tal visão são que, em uma máquina de Turing, qualquer algoritmo pode ser implementado e que uma máquina universal de Turing pode simular qualquer máquina de Turing, conseqüentemente uma máquina universal de Turing pode instanciar qualquer algoritmo. Para a inteligência artificial basta aplicar a teoria universal da máquina de Turing ao cérebro humano, partindo disso, podemos conceber que é possível introduzir uma mente em uma máquina universal de Turing.

Essa abordagem se sustenta, desde que haja na cognição humana um espaço para a visão algorítmica, por exemplo, quando se faz uma operação matemática seguindo uma fórmula geral, ainda qualquer ação humana pode ser replicada em uma máquina de Turing. Desta forma, por exemplo, o mesmo algoritmo usado pelo homem para fazer uma divisão pode ser aplicado à máquina de Turing.

No primeiro caso há consciência, no segundo não, mas caso os processos cognitivos pudessem ser replicados em um computador poderia se chegar a uma explicação da cognição humana. Para tal fim, seria necessário traçar quais programas estão sendo instanciados no cérebro humano, daí seriam implementados os mesmos programas em um computador, de modo que o computador mecânico se emparelhasse com o humano e seria possível analisar quais processos cognitivos se assemelham um com o outro.

Em vista de responder a essa questão e desenvolver o modelo intrínseco de estados mentais e intencionalidade, Searle, em seu artigo “*Minds, brains and programs*” (1980), apresenta a questão de se um programa pode pensar. Esse programa que replica a capacidade de compreensão foi intitulado pelo filósofo de “*Ia forte*”, cujas principais características são:

- (1) O computador não é redutível a um instrumento de estudo da mente;
- (2) Uma mente, caso for programada de uma determinada forma, pode compreender e ter estados mentais;
- (3) Os programas não são uma ferramenta de compreensão de estados cognitivos, mas, no caso da IA forte, são estados cognitivos propriamente ditos.

A partir disso, Searle analisa um programa feito por Roger Schank que é capaz de simular a habilidade humana de compreender histórias. Essa simulação consiste na possibilidade de responder questões sobre alguma história, mesmo que elas estejam de uma forma implícita no texto, da mesma maneira que os seres humanos possuem essa faculdade. Para analisar a capacidade de compreender histórias do programa Searle elabora a seguinte história:

Um homem foi a um restaurante e pediu um hambúrguer. Quando o hambúrguer chegou, estava torrado, e o homem furioso saiu esbravejando do restaurante sem pagar e nem deixar gorjeta". Ora, se a seguinte questão for formulada: "O homem comeu o hambúrguer?", você presumivelmente responderá: "Não, ele não comeu". Da mesma maneira, se for dada a seguinte história: "Um homem foi a um restaurante e pediu um hambúrguer; ao chegar o pedido ficou bastante satisfeito e na hora de ir embora deu uma boa gorjeta à garçonete antes de pagar sua conta (Searle, 1980, p.2).

Daí, segue-se que, caso o programa de Schank possa compreender histórias, ele deve conseguir responder se o homem comeu ou não o hambúrguer. Para responder à questão, a máquina de Schank deve ter a informação que os seres humanos têm sobre restaurantes e hambúrgueres: assim, a máquina seria capaz de dar uma resposta sobre a presente questão.

Ao considerar um ser capaz de compreender uma história conforme a IA forte, Searle define dois pontos os quais os partidários da IA no sentido forte teriam que defender. O primeiro se refere à capacidade da máquina de compreender a história e ser capaz de responder a questões sobre a história. A segunda se refere ao fato de que a operação feita pela máquina deve explicar a capacidade humana de compreender uma história e responder questões sobre ela⁹.

⁹Cf. Searle, 2002, p. 3.

Com intuito de negar o projeto de IA forte na filosofia da mente, Searle visa refutar as duas premissas que os partidários da IA forte defendem. Partindo disso, o filósofo elabora o *gedankenexperiment* do quarto chinês que aponta para a impossibilidade da IA no sentido forte: mesmo tendo como consequência o fato de ter *outputs* idênticos ao de um ser humano cognitivo, a IA é limitada apenas à manipulação de símbolos formais. Daí, conseqüentemente, o experimento demonstrará que não há compreensão de nenhuma natureza na inteligência artificial no sentido forte.

O ponto de partida de Searle é a defesa de que não há compreensão em um programa, pois a compreensão não é redutível a um elemento formal, mas, sim, precisa também de um elemento material. O experimento do quarto chinês demonstra exatamente esse ponto, já que não há compreensão na manipulação de símbolos formais em chinês.

O experimento mental consiste em conceber que um homem está trancado em um quarto com um calhamaço de papel com um texto em chinês. Esse homem também não reconhece o idioma chinês nem falado, nem escrito.

Além disso, ele não é capaz de reconhecer que os signos formais do papel fazem referência ao idioma chinês, conseqüentemente este homem não consegue distinguir signos em chinês de rabiscos sem significado. Também será fornecido para esse homem um outro calhamaço de papel em chinês contendo um roteiro com regras para correlacionar o primeiro papel com o segundo. Essas regras estão em inglês e o homem as compreende da mesma forma que um falante nativo do idioma inglês as compreende.

A partir disso, o homem dentro da sala pode relacionar símbolos em chinês com as instruções em inglês que estão no calhamaço de papel. O texto recebido em inglês é efetivamente compreendido, portanto pode ser considerado um elemento material e não meramente formal como é o caso do chinês. Nesse contexto, a manipulação de símbolos formais envolve apenas os caracteres em chinês; pode-se então, entender que as instruções em inglês são o elemento material que subjaz à manipulação de símbolos.

Suponhamos também, que há um terceiro calhamaço de papel contendo símbolos em chinês e também instruções em inglês que possibilitam correlacionar elementos do primeiro e do segundo calhamaço de papel. Essas regras contêm parâmetros para correlacionar símbolos em chinês com determinadas configurações e devolver configurações dadas no terceiro calhamaço.

A pessoa que está trancada no quarto não sabe que os papéis representam: O primeiro papel representa “roteiro”, o segundo, “história” e o terceiro “questões”. Além disso, os

símbolos devolvidos em resposta ao terceiro papel representam as “respostas às questões” e também o conjunto de parâmetros de tradução que estão em inglês de “programa”. E ainda, caso sejam feitas questões para o homem dentro do quarto, ele também é capaz de compreender questões sobre histórias em inglês e dar respostas em inglês.

Após um tempo seguindo as instruções acerca da manipulação de símbolos formais em chinês, caso os programadores tenham desenvolvido o programa de tradução, isto é, o conjunto de instruções para a tradução do inglês para o mandarim, de uma forma que, do ponto de vista comportamental do quarto, não haja diferença entre respostas de uma máquina em relação a uma pessoa comum. Nesse cenário, as respostas às questões serão indistinguíveis de respostas de um falante nativo de chinês.

Também, as respostas em inglês são indistinguíveis de outro falante nativo de inglês, pois o falante no quarto é também nativo em inglês. Da visão de um leitor das respostas tanto em chinês quanto em inglês são igualmente satisfatórias para um falante nativo do idioma. Entretanto, as respostas em chinês, por mais que tenham, de um ponto de vista comportamental, uma precisão humana, ainda são apenas manipulação de símbolos sem significado algum.

Quanto às respostas em chinês, o comportamento do homem preso na sala é idêntico ao de um computador, pois esse homem executou operações computacionais com base em parâmetros formalmente especificados. Portanto, quanto ao idioma chinês, o homem presente no quarto é análogo a uma instanciação de um programa de computador. A partir desse *gedankenexperiment* é possível formalizar o seguinte argumento contra a IA no sentido forte:

- 1) O *gedankenexperiment* do quarto chinês coloca um homem e uma IA forte na mesma situação, isto é, limitado a manipulação de símbolos formais;
- 2) O homem colocado nessa situação não compreende nada;
- 3) Logo, dado que o homem na mesma situação da IA forte não compreende, segue-se que não há compreensão na IA forte.

O ponto central do argumento reside no fato de que um ser humano que é colocado na mesma condição de uma IA forte não poderia compreender nada. Assim, a compreensão (elemento material) não é redutível a um elemento formal.

Searle não visa refutar o projeto de IA como um todo, mas visa mostrar a impossibilidade de haver *intencionalidade* em um tipo específico de IA, isto é, aquela do tipo. Esse tipo específico é o tipo computacional que pode ser reduzido a mera sequência de instruções formais, isto é, inputs e outputs, ou ainda, no limite, entradas e saídas binárias em circuitos elétricos de silício não é capaz de analogamente ao seu método de construção explicar a cognição humana, como pretende o projeto de IA no sentido forte, logo, o programa de Shank não explica a cognição humana.

O experimento mental visa demonstrar que as ações computacionais não replicam uma mente e essas ações também não são capazes de explicar uma mente. Desta forma, o experimento ataca diretamente as duas premissas defendidas pelo projeto de IA forte.

Crítica ao funcionalismo da máquina de Turing

Searle, por intermédio do *gedankenexperiment* está realizando uma objeção ao *machine states functionalism*¹⁰ que defende que qualquer mente pode ser reduzida a uma máquina de Turing, isto é, um sistema que por intermédio de um algoritmo é capaz de dar respostas a um determinado problema.

Segundo Turing, em seu artigo “*Computing machinery and intelligence*”, uma máquina capaz de instanciar um algoritmo consiste em um computador digital com elemento aleatório. Pensemos em um lançamento aleatório de algum elemento, por exemplo: Lance um dado e adicione o número resultante na posição 1000. Não é possível determinar se uma máquina possui um elemento aleatório, pois é possível realizar um efeito similar criando uma máquina que realiza esse tipo de ação através de um parâmetro, por exemplo, um dado é lançado, caso caia um número maior que três, o algarismo é adicionado na casa 1000.

Esses computadores possuem memória finita, porém, é concebível, como no caso de uma soma, ir adicionando cada vez mais elementos, mas essa soma, assim como a memória, sempre será finita. Indo em direção ao infinito, esse computador tem capacidade infinita. Os

¹⁰ De acordo com o funcionalismo de estado de máquina de Putnam, qualquer criatura com uma mente pode ser considerada uma máquina de Turing (um computador digital de estado finito idealizado), cuja operação pode ser totalmente especificada por um conjunto de instruções (uma “tabela de máquina” ou programa), cada uma tendo a forma: se a máquina estiver no estado Si e receber a entrada Ij, ela entrará no estado Sk e produzirá a saída Ol (para um número finito de estados, entradas e saídas) (Levin, 2004, seção 1, Trad. nossa).

computadores descritos até agora são, segundo Turing, computadores de estado discreto, pois essas máquinas saltam de um estado em direção a outro estado.¹¹

Caso fosse pensado um algoritmo instanciado por uma máquina que execute as funções de uma mente e as explica, como é o objetivo da IA forte, essas operações não dependem de um meio exclusivo, isto é, elas poderiam ser instanciadas em diferentes meios análogos a um cérebro, sendo assim, semelhante a um *software* que pode ser rodado em diferentes *hardwares*.

O experimento do quarto chinês demonstra que somente a manipulação de símbolos não acarreta em compreensão da história em chinês. Portanto, a IA forte não é capaz de compreender as histórias e seu programa não explica a compreensão humana, pois, de acordo com o quarto chinês, mesmo com o fato dos inputs e outputs não se diferenciarem de nenhuma forma do falante nativo do idioma chinês, não há compreensão do chinês.

Uma outra consequência é que o computador não pode contribuir para explicar a compreensão humana. Pelo fato de que o programa de computador é restrito à manipulação de símbolos formais, ele não tem nenhuma relação direta com a natureza da compreensão humana que não é redutível à forma, dado que há também um elemento material nela.

Não há razão para defender que um programa de computador do tipo proposto por Schank tenha alguma relevância parcial ou total para a explicação da compreensão humana. Como é demonstrado no *gedankenexperiment* do quarto chinês, um ser humano é capaz, assim como uma máquina, de manipular símbolos formais sem possuir nenhum tipo de compreensão desses símbolos manipulados. Os processos formais não são necessários para a compreensão humana, pois não há razão para dizer que compreender o inglês é redutível a operações formais.

É válido destacar que o filósofo não trata a compreensão com um estatuto binário, ou seja, compreendida dentro da lei do terceiro excluído. A compreensão tratada por Searle é a capacidade de compreender algo, minimamente, por exemplo, a capacidade de um indivíduo compreender textos, em francês, alemão, português, inglês e também não compreender um texto em algum outro idioma desconhecido por esse indivíduo. Ocorre, que a compreensão

¹¹ Esse tipo de máquina não é concebível, pois tudo que se move tem movimento contínuo e não de estado, por conveniência, Turing considera que todas as máquinas podem ser concebidas como estado discreto, desta forma, as posições intermediárias são desconsideradas.

dessa natureza não está presente em calculadoras, computadores, carros, dentre outros objetos em nenhum grau, isto é, enquanto no ser humano há compreensão em alguns graus¹².

Searle advoga que não há compreensão, mesmo em graus, em computadores. Diferentemente do que ocorre em um ser humano que é capaz de compreender de uma forma vaga, por exemplo, um idioma de que ele não é falante nativo, o mesmo não ocorre em computadores que tem compreensão zero, análoga a outros objetos eletrônicos.

As objeções coletadas por Searle

Ainda em *Mind, Brains and Programs* (1980) o filósofo apresenta seis objeções coletadas por ele de algumas universidades e centros de pesquisa, são elas:

- (a) A objeção dos Sistemas (Berkeley)
- (b) A objeção do *robot* (Yale),
- (c) A objeção do Simulador Cerebral (Berkeley e M.I.T.)
- (d) A objeção da combinação - (Berkeley e Stanford)
- (e) a objeção das outras mentes (Yale)
- (f) A objeção das “várias” casas

A objeção dos sistemas (Berkeley)

Em primeiro lugar, a objeção dos sistemas traz a ideia de que não há compreensão do ponto de vista do indivíduo dentro do quarto, mas há compreensão no sistema como um todo. Ou seja, isoladamente, o homem no quarto ou a sala não possuem compreensão, mas o produto de ambos possui. Para essa objeção o filósofo dá a seguinte resposta:

Ele memoriza as regras da tabela e o banco de dados com símbolos chineses e então ele fará todos os cálculos em sua cabeça. O indivíduo, desse modo, incorpora todo o sistema. Não há nada no sistema que ele não possa abarcar. Podemos até dispensar o quarto e supor que ele trabalha do lado de fora. Do mesmo jeito, ele continuará não compreendendo nada de chinês; portanto, o sistema não compreende nada porque não há nada neste sistema que não esteja nele. Se ele não compreende, então o sistema não poderá compreender, pois o sistema é somente uma parte dele (Searle, 1980, p. 5).

¹² Searle, em uma nota do seu artigo, dá a seguinte definição para compreensão: "Compreensão" implica não só na posse de estados mentais (intencionais) como também em condições de verdade desses estados (validade, sucesso)". Para nossa discussão interessam somente a posse desses estados.

Searle responde que a sala é irrelevante para o processo cognitivo. Assim, mesmo se o indivíduo presente no quarto chinês somente interiorizar toda a informação para realizar o processo de tradução e, assim, não ser mais necessária a presença do quarto, não haverá compreensão de nenhuma natureza nesse processo, pois, da mesma forma que quando havia o quarto, ainda apenas ocorrerá a manipulação de símbolos. Ainda, na resposta à objeção levantada, há dois subsistemas no homem, um para o chinês e o outro para o inglês. Um compreende inglês e o outro manipula símbolos em chinês, não há relação entre esses dois subsistemas e também não há qualquer semelhança.

O subsistema em inglês possui compreensão, por exemplo, ele saberia ao que se refere comer hambúrgueres e ir em restaurantes, ou seja, esse subsistema possui o elemento material necessário para a compreensão. Por outro lado, o subsistema em chinês não compreende nada, por exemplo: enquanto no caso do subsistema em inglês é possível compreender que hambúrgueres são um pão recheado com um bolo de carne moída, no caso do sistema em chinês não há compreensão, esses elementos são meramente símbolos, e ainda não poderiam nem ser chamados propriamente de símbolos, pois para serem símbolos é necessária a compreensão prévia do que é um símbolo. Assim, nesse caso somente o elemento formal não produz qualquer tipo de compreensão.

O subsistema em chinês é uma parte do subsistema em inglês, cuja função é exclusivamente manipular os símbolos formais de acordo com o parâmetro dado em inglês. Quanto ao chinês, a única coisa que o subsistema humano compreende é que há uma entrada de símbolos e uma saída de acordo com determinadas regras escritas em inglês.

A partir da objeção dos sistemas, há cognição nos subsistemas, devido ao fato de que há um programa responsável pela cognição que gera inputs e outputs. Ao dizermos que esses subsistemas possuem cognição, Searle defende que levaria a absurdos, ao passo que haveria cognição em partes isoladas no corpo, pensemos na função do estômago humano, ao receber entradas (alimentos) e dar saídas (nutrientes), essa parte do corpo, enquanto subsistema no homem poderia compreender algo, o que é considerado algo absurdo.

A objeção do robot (Yale)

A segunda objeção levantada é a objeção do *robot* (Yale) que nas palavras de Searle consiste:

Suponhamos que escrevêssemos um programa diferente daquele de Schank. Suponhamos que puséssemos um computador dentro de um robot e que esse computador não fosse apenas receber símbolos formais como input e produzir esses símbolos como output, mas que ele fosse operar o robot de tal maneira que este fizesse coisas como perceber, andar, mover-se, pregar pregos, comer, beber ou qualquer outra coisa. O robot teria uma câmera de televisão adaptada a ele- o que o capacitaria a ver -teria braços e pernas que o capacitariam a agir e tudo isso seria controlado pelo seu cérebro-computador. Tal robot teria compreensão genuína e outros estados mentais – ele seria diferente do computador de Schank (Searle, 1980, p. 7).

Nesse caso a compreensão não é tratada apenas como manipulação de símbolos, mas também como relações causais com o mundo. Segundo o filósofo, essa objeção pode ser respondida supondo que ao invés do homem na sala chinesa manipular os símbolos diretamente ele assuma o lugar do computador dentro do *robot*. Suponhamos que o homem na sala chinesa, sem saber, manipule símbolos para mover o *robot*. Nota-se que não há nenhum tipo de intencionalidade no homem quanto aos movimentos do robô, pois essa manipulação de símbolos é totalmente às cegas quanto ao movimento do robô.

Ocorre que o homem dentro da sala chinesa está manipulando símbolos para mover o *robot*, essa é a condição de possibilidade do movimento do *robot*. Segue-se, que o *robot* se move devido aos seus circuitos elétricos, portanto não há nenhum tipo de intencionalidade nele.

A objeção do Simulador Cerebral (Berkeley e M.I.T.)

É na objeção do Simulador Cerebral (Berkeley e M.I.T.) que aparece a natureza do funcionalismo computacional. Nas palavras de Searle:

Suponhamos que nós projetássemos um programa que não represente a informação que temos acerca do mundo como é o caso da informação dos roteiros de Schank. O programa simula a sequência efetiva da atividade dos neurônios nas sinapses do cérebro de um falante nativo de chinês, quando este entende histórias e dá respostas a elas. A máquina recebe histórias em chinês e questões acerca delas como input; ela simula a estrutura formal dos cérebros dos chineses ao processar estas histórias e fornece respostas em chinês como outputs. Podemos até imaginar que a máquina não opera com um único programa serial, mas com um conjunto de programas operando em paralelo, da mesma maneira que cérebros humanos possivelmente operam quando processam linguagem natural. Em tal caso teríamos de dizer que a

máquina entenderia histórias, e se nos recusássemos a dizer isso não teríamos também que negar que falantes de chinês entendem histórias? Ao nível das sinapses, o que poderá ser diferente no programa do computador e no programa do cérebro dos chineses?" (Searle, 1980, p.8).

Essa objeção vai de encontro com o ideal funcionalista de mente. Esta abordagem compreende os estados mentais como análogos a um *software* de computador e o cérebro ao *hardware*, sendo possível então, instanciar a mente, entendida como um programa em diferentes meios, ou seja, em diferentes hardwares. Teixeira, em “Mente, Cérebro e Cognição” deixa claro o projeto de múltipla instanciação: “*Essa possibilidade de rodar um mesmo software em diferentes tipos de hardware ou de substrato físico é chamada de tese da múltipla instanciação (multiple realizability) uma tese que tem um lugar central na proposta funcionalista*” (Teixeira, 2000, p. 77). A tese da múltipla instanciação se define como uma objeção ao passo que:

- 1) Para o funcionalista a mente é um pool de funções mentais, no caso dos seres humanos as funções mentais são instanciadas pelo cérebro;
- 2) Independentemente do cérebro, um sistema totalmente distinto poderia instanciar as mesmas funções¹³;
- 3) Não é preciso fazer uma função cerebral para realizar uma mental, logo para entender as funções mentais não é necessário o cérebro.

Essa natureza do funcionalismo também aparece nas 4 premissas (P) descritas no funcionalismo organizacional de Putnam¹⁴ em “*A natureza dos estados mentais*”, são elas:

- 1) Todo ser capaz de sentir dor é um autômato probabilístico;
- 2) Todo ser capaz de sentir dor possui uma organização funcional para esse fim;

¹³ Nesse ponto, dado que a mente independe do meio, mas é caracterizada pelas suas funções, ela poderia ser reduzida a uma máquina de Turing.

¹⁴ Segundo Searle, H. Putnam abandona o funcionalismo de máquina de Turing pelo fato de que ela só pode estar em apenas um estado por vez, enquanto que uma mente humana pode estar em indeterminados estados em simultâneo. O segundo motivo desse abandono se refere ao fato de que os estados mentais podem ter uma relação holística um com o outro.

- 3) Esse organismo não pode ser decomposto em mais partes de organização funcional;
- 4) Há um sistema operacional no organismo organizado em (2) capaz de gerar inputs e outputs.

Searle parte de P1, e dado que qualquer coisa pode ser um autômato, P1 não pode ser um critério suficiente para distinguir um ser que sente ou não dor. Não é necessário ser um organismo no sentido biológico, dado que para o funcionalismo organizacional, um sistema A tendo uma configuração específica pode ser descrito como um sistema dotado de mente. A P3 foi introduzida com intuito de um sistema formado de subsistemas de modo que suas partes não sejam compreendidas como capazes de sentir dor de forma separada do sistema principal. Para que, por exemplo, um escritório de pessoas operando uma linguagem de máquina é capaz de sentir dor, mas essas pessoas não são consideradas capazes de sentir dor uma sem as outras separadamente.

Ao pensarmos P2 e P4 juntos podemos conceber que os seres dotados da capacidade de sentir dor são aqueles capazes de instanciar um determinado programa de computador. Esse programa é um “*pool*” de probabilidades de transição de input e output. A dor somente ocorrerá se o sistema instanciar um input ou output de acordo com o código do programa.

Em vista de refutar o funcionalismo organizacional de Putnam, Searle defende que existem organismos que cumprem P2 e P4, mas não possuem estados mentais. Para tal fim, o filósofo estabelece dois argumentos.

O primeiro argumento é conhecido como argumento da anestesia. Partindo da ideia de que é possível para uma máquina instanciar dor em uma linguagem de programa, ocorre uma pane geral ou anestesia que impede que esta máquina instancie dor. No entanto, o algoritmo responsável pela dor ainda roda na máquina, mas de forma interna. Dentro do argumento de Putnam não há razão para descartar que uma mente possa instanciar um estado de dor através de linguagem de máquina.

Supondo que algo externo ative a dor da máquina o algoritmo executa o output responsável pela dor. As premissas 1 e 4 são atendidas, mas não há nenhuma ativação concreta da dor. Segue-se, então, que a linguagem de máquina, assim como outputs de máquina, não é suficiente para explicar uma propriedade mental como a dor, pois um ser humano pode instanciar, através de sua linguagem qualquer estado instanciado por uma máquina, mas isso não significa que ele terá o estado mental.

O segundo argumento é conhecido como argumento da biologia. Ele consiste, em primeiro plano, em compreender que estados mentais ocorrem em animais e homens, isto é, somente essas classes podem sentir, por exemplo, a dor. Em contrapartida, o funcionalismo computacional de Putnam defende que, se a condição 2 e 4 são cumpridas, qualquer substância pode ter os mesmos estados que as classes descritas.

Em vista de refutar P2 e P4, Searle concebe um computador qualquer que é capaz de cumprir P2. Além disso, há a possibilidade de gerar um output no PC que gere dor nele, conforme P4. Esse PC sente dor, de acordo com as condições dadas por Putnam, pois esse computador possui um estado funcional semelhante ao que é conhecido como dor

Searle defende que esse PC não sente dor, pois ele não é constituído de um material que permite sentir esse estado, sendo causalmente um sistema que pode sentir dor, e não um sistema formalmente predisposto a sentir dor. Assim, a mera instanciação do programa não é capaz de sentir a dor.

Os poderes causais de um organismo são acidentais no funcionalismo, pois a estrutura não é o centro do funcionalismo, mas o é sua capacidade formal. Levando ao limite essa ideia de estrutura formal, qualquer sistema funcionalmente organizado poderia instanciar uma propriedade mental.

Voltando à objeção do sistema cerebral, esse sistema simula as sinapses do cérebro e recebe entradas em chinês e emite saídas com textos em chinês. Nem o homem nem a tubulação compreendem chinês, muito menos o conjunto dos dois. Por conseguinte, o simulador não simula coisas certas acerca da natureza da mente, dado que não há o elemento material presente na compreensão, e no caso da tubulação hidráulica é só realizada a manipulação de símbolos formais.

Assim, o simulador simula somente processos formais do cérebro, isto é, suas atividades neuronais, mas não é capaz de simular a capacidade fisiológica do cérebro de produzir estados intencionais. Da mesma forma, levando a tese funcionalista ao absurdo poderíamos dizer, por exemplo, que, caso a população chinesa inteira fosse mobilizada para realizar entradas e saídas da mesma forma que o sistema hidráulico proposto por Searle, teríamos um sistema que compreende perguntas realizadas para ele. O funcionalismo, na visão de Searle, reduz os estados intencionais a apenas manipulações formais, contudo a intencionalidade não é redutível a essas manipulações, a intencionalidade possui também conteúdo.

A mente é de acordo com os funcionalistas um “*pool* de funções mentais” que podem ser instanciadas independentemente de seu meio, assim, por exemplo, uma máquina de Turing, simulando funções mentais através de inputs e outputs poderia compreender se o homem comeu ou não um hambúrguer na história proposta por Searle. Foi demonstrado que não há compreensão de forma alguma em um sistema reduzido ao elemento formal, logo, há também um elemento material na compreensão, assim, um sistema funcionalista não poderia compreender uma história. Assim, a mente não pode ser reduzida apenas uma máquina de Turing, pois somente o elemento formal não traz compreensão.

A objeção da combinação (Berkeley e Stanford)

A objeção da combinação (Berkeley e Stanford) é uma combinação das três objeções listadas acima:

Imagine um robot com um computador em forma de cérebro alojado em sua cavidade craniana; imagine que o computador está programado com todas as sinapses de um cérebro humano; imagine que o comportamento do robot é indistinguível do comportamento humano e agora pense nisto tudo como um sistema unificado e não apenas como um computador com inputs e outputs. Certamente em tal caso teríamos que atribuir intencionalidade ao sistema (Searle, 1980, p. 9).

De acordo com os partidários da IA forte, instanciar um programa com os inputs e outputs certos é o suficiente e constitutivo para produzir intencionalidade. Pela simulação de intencionalidade se atribui intencionalidade, mesmo o simulacro não possuindo intencionalidade. Nesse caso é irresistível dizer que o robot possui intencionalidade

No exemplo dado por Searle, a atribuição de intencionalidade ao robot não possui ligação com a sua manipulação de símbolos formais. Está ligada com o fato de que, se o robot tem comportamento idêntico ao do ser humano, teríamos que supor que ele deve ter estados mentais que são expressados pelo comportamento e também um mecanismo interno capaz de produzir estados mentais. Se houver uma maneira de explicar o comportamento do robot, não haveria necessidade de lhe atribuir intencionalidade a ele, especialmente se fosse sabido que ele tem um programa formal.

Suponhamos que há um homem dentro desse robot que recebe símbolos formais dos dados sensoriais do robot sem interpretá-los e enviando-os para os mecanismos do robot. Esse homem está agindo de acordo com um conjunto de parâmetros formais. Também,

suponhamos que esse homem não sabe nada sobre o robot e apenas manipula símbolos de acordo com um parâmetro.

O robot é um fantoche mecânico, não há nenhum sentido atribuir intencionalidade a ele. A manipulação é de símbolos formais, input e outputs combinados de forma correta, mas a única fonte de intencionalidade é o homem e ele não sabe de nada do que o chega ao robot, portanto, ele não tem a intenção de mover o robot. O sistema de que o homem e o robot fazem parte não possui nenhum tipo de compreensão.

A atribuição de intencionalidade para o robot também pode se estender aos animais. Há uma razão pela qual achamos natural atribuir intencionalidade aos animais. Em primeiro lugar, está o fato de que sem essa atribuição seu comportamento não faz sentido. E também os animais têm a mesma composição que o ser humano, por exemplo, animais tem nariz, boca, pele etc. Pelos dois motivos, pelo seu comportamento e pela sua constituição material, pressupomos que o animal possui estados mentais subjacentes ao seu comportamento e também que esses estados mentais são produzidos por um mecanismo análogo ao do ser humano.

É possível fazer a mesma atribuição ao robot, mas, se descobrimos que seu comportamento resulta de programa formal e também que as propriedades causais de sua substância física são irrelevantes para produzir estados mentais, a pressuposição de que ele possui estados mentais deveria ser abandonada.

Também é válido destacar que o projeto IA forte depende da pressuposição de que a mente independe do cérebro. Assim como no funcionalismo, a Ia forte depende de programas para a sua execução, mas não depende de um meio específico como um cérebro humano, isto é, o hardware entendido como um meio não é um fator crucial para a execução do programa análogo à mente, podendo esse programa ser executado em outros meios que não têm uma causação semelhante à do cérebro.

A objeção das outras mentes (Yale) e a objeção das várias “casas”

Como saber que outras pessoas compreendem chinês ou qualquer outra coisa? Unicamente por seus comportamentos. Ora, o computador pode passar por testes de comportamento tão bem quanto elas (em princípio), assim se atribuimos cognição a outras pessoas, devemos em princípio atribuí-la também a computadores (Searle, 1980, p.10).

Quanto a esta objeção, Searle traz uma resposta curta. O problema não está voltado ao clássico problema de outras mentes, isto é, como é possível saber em primeira pessoa que há outras mentes também em primeira pessoa. A questão central é se o comportamento do sistema que foi lhe atribuído é um comportamento que pode ser considerado cognitivo.

Ao trazer o problema de outras mentes dentro do quarto chinês há uma abordagem eliminatória dos estados cognitivos. E ao reduzi-los a estados computacionais ou questionar a existência real de estados cognitivos não há uma objeção real ao objetivo do argumento do quarto chinês dentro de “*Minds, Brains and Programs*”.

Quanto à objeção das várias casas ela consiste em conceber que não é possível uma IA instanciar estados mentais devido ao atual estado da tecnologia. Searle não responde diretamente a essa objeção, pois é uma questão banal ao se tratar a da IA no sentido forte como qualquer coisa que instancie e explique a compreensão de forma artificial. Além disso, mesmo se a tecnologia avance levando a computação a patamares jamais imaginados, há a limitação da impossibilidade de um computador lidar com sintaxe, como é demonstrado ao longo do artigo.

O cérebro pode ser um computador digital?

Em vista de expandir sua argumentação contra o projeto de IA na filosofia da mente, Searle traz uma nova abordagem em um escrito posterior ao artigo de 1980, a saber, “*Is the Brain a Digital Computer?*” (1990). O pressuposto básico da teoria computacional da mente presente neste último artigo é o mesmo usado para desenhar a via pela qual a IA no sentido forte se estabeleceu. A mente é análoga a um software de computador e o cérebro é análogo a um hardware. Desse pressuposto se pode derivar três questões:

- 1) O cérebro é um computador digital?
- 2) A mente é um programa digital de computador?
- 3) As operações de um cérebro podem ser simuladas por um computador?

Searle se volta à primeira questão, devido ao fato de que a segunda questão pode ser respondida de forma negativa, como será demonstrado pelo experimento mental do quarto

chinês, isto é, devido ao fato de que uma mente possui um conteúdo intrinsecamente mental, desta forma, operações com símbolos formais não podem constituir uma mente.

Visando a questão da resposta 3 ela é positiva, ao passo que a simulação não é uma replicação, e como foi demonstrado pelo experimento quarto do chinês ou pelo teste de Turing, uma máquina pode simular ações de um cérebro

O quarto chinês afastou a possibilidade de que somente a sintaxe baste para a cognição. Entretanto, mesmo não levando a cabo uma redução total da mente a estados formais, ainda há uma possibilidade de adotar uma abordagem na qual os estados mentais são computacionais, desde que os processos mentais sejam estados computacionais operacionalizados sobre a estrutura dos estados mentais. Searle aponta em “*Is The Brain a digital computer?*”:

Em algum nível de descrição, os processos cerebrais são sintáticos; existem, por assim dizer, "sentenças na cabeça". Estas não precisam ser frases em inglês ou chinês, mas talvez na "Linguagem do Pensamento" (Fodor, 1975). Agora, como qualquer sentença, elas têm uma estrutura sintática e uma semântica ou significado, e o problema da sintaxe pode ser separado do problema da semântica (Searle, 1990, p. 22. Trad nossa).

No caso desse tipo de posicionamento, o problema semântico descrito por Searle é: como as sentenças formais da mente teriam uma semântica? Isto é: qual o papel do cérebro no processamento de dados sintáticos? Outra questão que ainda pode surgir é se o cérebro funciona como um computador digital sob a estrutura sintática das sentenças dentro do cérebro. A diferença da IA forte para a fraca reside no fato de que os partidários da IA no sentido forte defendem que todos os processos mentais podem ser instanciados em um computador digital, ao passo que para a IA fraca só é defendido que o cérebro é um computador digital.

Além da própria argumentação do quarto chinês, Searle discute, em “*Is the Brain a Digital Computer?*” e no seu ensaio “*Crítica da razão cognitiva*”, contido em “*Redescoberta da Mente*”, por qual razão os defensores da tese da múltipla instanciação não estão preocupados com as implicações de adotar essa tese.

Searle responde que ocorre que, ao aplicarmos a tese da múltipla instanciação, desde o computador com o melhor processamento do mundo até um carburador, se forem capazes de manipular símbolos formais, conseguiriam instanciar cognição. São desconsiderados os efeitos físicos: por exemplo, no caso dos computadores, o que permite dizer que de um carburador se podem fazer pombos, são as operações sintáticas através de zeros e uns.

Dessa asserção surgem duas consequências. A primeira se refere que ao adotar a tese da múltipla instanciação. Esse princípio se torna universal: ao passo que um PC digital ou uma máquina de lavar podem ser definidas em termos de manipulação de sintaxe, no limite qualquer coisa poderia ser descrita em termos binários. Searle deixa claro.

O mesmo princípio que implica a tese da múltipla instanciação parece implicar na realização universal. Se a computação fosse definida em termos de atribuição de símbolos, então tudo seria um computador digital, porque qualquer objeto poderia ter atribuições sintáticas feitas a ele. Você poderia descrever qualquer coisa em termos de 0's e 1's (Searle, 1990, p. 26).

O segundo problema deriva do fato de que a sintaxe não é algo intrínseco à física, isto é, para que um determinado objeto tenha propriedades sintáticas é necessário que um observador atribua essas propriedades para o objeto em questão: “Worse yet, syntax is not intrinsic to physics”. The ascription of syntactical properties is always relative to an agent or observer who treats certain physical phenomena as syntactical.”

Ocorre que, ao dizermos que o cérebro é um computador digital, digamos que todas as coisas do mundo também são. Ainda, ao pensarmos o cérebro como um computador digital, estamos atribuindo sintaxe a ele, sendo que não há nada de intrínseco como há ao dizer que uma planta pratica fotossíntese.

À medida que não existe sintaxe de forma intrínseca à natureza, ela só pode vir de um observador. Na definição atual de computação, traçando como uma manipulação de signos não há como definir a computação como intrínseco a um cérebro.

Uma possível forma de contrapor essa asserção seria partir do princípio que o que se procura não são códigos binários emitidos por sinais elétricos, mas um sistema capaz de realizar uma transição lógica entre um estado T1 para um estado T2. Nesse tipo de argumento, a lógica computacional pode ser deixada de lado, ao passo que ela se torna apenas uma analogia para explicar a forma pela qual funciona a mente.

Essa limitação da sintaxe à física não é discutida no argumento do quarto chinês, no qual é discutido que o significado não pode intrínseco ao signo. Nessa visão sobre a limitação da sintaxe quanto à física, Searle discute que, já que não há nada na natureza que possua um signo de forma intrínseca, é impossível definir que um determinado objeto é um computador digital.

Aplicando a linguagem e o pensamento não é possível conceber que existam sentenças intrínsecas à sua cabeça que sejam desconhecidas, ao passo que é necessário um observador para definir o que é ou não uma sentença.

Searle não visa traçar uma limitação epistemológica para a natureza: mesmo dizendo que há uma sequência de processos em um cérebro análogos a um processo computacional, essa sentença não passa de uma atribuição para um determinado sistema, como, por exemplo, seria possível dizer que um processo análogo à combustão na natureza é intrinsecamente o fenômeno de combustão em um motor:

O objetivo da ciência natural é descobrir e caracterizar aspectos que são intrínsecos ao mundo natural. Através de suas próprias definições de computação e cognição, não há maneira de a ciência cognitiva computacional vir algum dia a ser uma ciência natural, porque a computação não é um aspecto intrínseco do mundo. É atribuída relativamente a observadores (Searle, 2006, p. 293).

Há uma possível saída para o problema da sintaxe não ser intrínseca à física, usando a argumentação do homúnculo, isto é, há um agente no cérebro responsável pela operação computacional da mente. Dennett defende que é possível eliminar esse ideal de homúnculo decompondo as operações do cérebro até o momento que só haja operações binárias.

Para compreendermos essa asserção do homúnculo basta pensar que um determinado algoritmo possui 5 níveis de operações, no nível 5 há um homúnculo mais complexo, no 4 um pouco menos complexo em relação ao 4 e assim por diante. No primeiro nível os homúnculos decompostos somente conseguem fazer operações com zero e um. Ocorre que, somente possuem realidade os homúnculos basilares, o restante é considerado um *como se*.

Os problemas causais da possibilidade de um computador ser uma mente

Dentro das ciências naturais há uma tendência de explicar um determinado fenômeno através de seu mecanismo causal, isto é, explica-se um determinado fenômeno através de seus poderes causais. Searle também usa esse tipo de explanação para defender sua argumentação dentro da tese 04 (os poderes causais dos neurônios são os mesmos da consciência) descrita no capítulo anterior, ao abordar o naturalismo biológico.

Com a eficácia causal da consciência assegurada dentro do naturalismo biológico, voltemos ao argumento da IA forte, para a qual é possível replicar-se a cognição através de um programa.

Ao pensarmos nesta tese, chegamos à conclusão que há zeros e uns ou disparos elétricos invisíveis que geram os símbolos formais dentro de um programa, mas que nisso há um problema, como foi dito, enquanto a manipulação de símbolos formais não existe na natureza de forma intrínseca, isto é, para existir ela depende de um observador. Se ela depende de um observador, os poderes causais presentes no computador não existem. Searle vai mais além, ao afirmar que, se for levada a cabo essa ideia de mente algorítmica presente no cognitivismo, a própria ontologia do mental seria inexistente de forma intrínseca na natureza:

O programa implementado não tem capacidades causais outras que aquelas do meio implementante, porque o programa não tem existência real, não tem ontologia, à exceção daquela do meio implementante. Fisicamente falando, não há tal coisa como um nível de programa isolado (Searle, 2006, p. 308).

Dentro do computador imaginado com um homúnculo há um sistema lógico e um causal. Ele é lógico, ao passo que o computador executa as operações matemáticas do programa, enquanto o homúnculo faz o papel causal, sendo o operador da máquina. Ao aplicarmos essa tese à neurofisiologia humana, segundo Searle, não há razão para acreditarmos que somente a neurofisiologia seja suficiente para definir que esse sistema possua cognição:

O máximo que poderíamos encontrar no cérebro é um padrão de eventos que seja formalmente similar ao programa implementado no computador mecânico, mas este padrão, como tal, não tem capacidades causais que se consideram suas, e, portanto, não aplica nada (Searle, 2006, p. 314).

Computadores processam informações como o cérebro as processa?

Um outro tipo de argumento que pode ser usado para defender que um software de computador pode instanciar cognição é defender uma aproximação da forma que um ser humano processa informações com a forma que uma máquina faz o mesmo trabalho. Isso se dá, devido ao fato de que operações de processamento de informações podem ser parecidas em ambos: por exemplo, ao fazer uma soma e divisão, o caminho da máquina pode ser

análogo ao do ser humano. A partir disso, Searle identifica uma argumentação padrão dentro das ciências cognitivas:

- 1) O cérebro é uma máquina de processamento de informação;
- 2) Computadores tem como sua função central processar informação;
- 3) Se ambos processam informação é possível fazer um modelo computacional voltado para a natureza do processamento de informação presente no cérebro.

Searle identifica que esse tipo de argumentação é um equívoco, pois a forma pela qual o cérebro processa informação não é a mesma que um computador processa. Pensemos, em primeiro lugar, na forma pela qual o computador processa informação. Partindo do princípio de que não há uma manipulação de sintaxe intrínseca ao computador, é necessário que um indivíduo exterior ao PC manipule símbolos. Desta forma, é implementada um tipo de informação que pode ser processada por algum programa, sendo que, porém, toda a interpretação semântica ou sintática de tal informação depende da observação do indivíduo que manipula a máquina.

Contrastando com o cérebro, segundo Searle, nenhum processo neurológico relevante ao processamento de informação é relativo a um observador externo. Para deixar clara essa diferença entre computação e cérebro no processamento de informação, Searle em *“Redescoberta da Mente”* traz o seguinte exemplo:

Suponha que eu veja um carro vindo em minha direção. Um modelo computacional padrão de visão assimilará informações sobre o arranjo visual em minha retina e subsequentemente imprimirá a sentença: “Há um carro vindo em minha direção”. Na biologia, uma série concreta e específica de reações eletroquímicas é estabelecida pelo ataque de fótons contra as células fotorreceptoras de minha retina, e todo esse processo consequentemente resulta em uma experiência visual concreta (Searle, 2006, p. 320).

A falha desse tipo de argumentação na natureza do processamento de informação reside em uma abstração sintática que deixa de lado a natureza intrínseca da cognição defendido pelo naturalismo biológico. Searle entende o processamento de informação não como um fenômeno geral para qualquer entidade que o faça, mas de uma forma específica, como, por exemplo, o processamento de informações visuais, olfativas ou gustativas. Esse

tipo de equívoco acontece porque na sentença “Vejo um carro vindo em minha direção” pode se identificar intencionalidade seja como fenômeno do cérebro seja como resposta sintática de um computador. Searle deixa claro a natureza desse equívoco ao final da sessão “*Crítica da razão cognitiva*”, em “*Redescoberta da Mente*”:

Confundir esses eventos e processos com manipulação formal de símbolos é confundir a realidade com o modelo. O resultado final desta parte da discussão é que no sentido de informação empregado na ciência cognitiva, é simplesmente falso dizer que o cérebro é um dispositivo de processamento de informações (Searle, 2006, p. 323).

Resposta ao problema: Uma máquina pode pensar?

De toda argumentação searleana acerca da possibilidade de IA pensar, podemos concluir que, ao ser dotada apenas de capacidade de análise formal, não há possibilidade de haver cognição em qualquer nível na máquina, ou seja, não é capaz de possuir um estado mental ou produzir intencionalidade, conforme visto pela argumentação presente em “*Minds Brains And Programs*” (1980) ampliada pela argumentação em “*Is The Brain a Digital Computer?*” (1990).

As propriedades formais instaladas pelas máquinas de Turing não têm os poderes causais que uma mente tem, exceto o fato dela poder produzir o próximo estágio formal de seu software. Mesmo considerando o comportamento de um sistema como derivadamente mental, sem poderes causais semelhantes aos de uma mente neurológica, não há estados mentais intrínsecos ao sistema.

Desta forma, um programa configurado segundo um determinado algoritmo não pode pensar, pois não há intencionalidade na manipulação de símbolos, inclusive, nem pode se falar propriamente em manipulação de símbolos, pois isso pressupõe atribuição prévia de significado a esses próprios símbolos. Ainda, a intencionalidade dos programas está presente apenas na mente daquele que o programa ou naquele que recebe seus outputs. Mesmo colocando um ser que possui intencionalidade no quarto chinês, se ele for designado apenas como um programa formal, esse programa ainda não possui intencionalidade.

Além disso, um programa pode ser rodado em objetos não passíveis de intencionalidade, por exemplo, um computador pode ser feito de papel higiênico e pedrinhas. Somente materiais com poderes causais idênticos ao cérebro podem gerar intencionalidade,

estados intencionais não são apenas formais, e são definidos pelo conteúdo e não somente pela sua forma.

Segundo Searle, para que o projeto de IA forte seja concretizado, não basta que esta última seja dependente do cérebro apenas conceitualmente, mas também empiricamente, pois como dito anteriormente o programa é independente quanto ao seu meio. Partindo disso, com a mente sendo independente do cérebro, o projeto de IA no sentido forte depende de um dualismo forte, dada a separação empírica postulada. Entretanto, esse dualismo não se aproxima de um dualismo de substância de tipo cartesiano, mas se aproxima dele no sentido que não há uma conexão intrínseca do mental com algum meio como um cérebro.

É concluído pelo filósofo que uma máquina pode sim pensar, somente se ela possuir poderes causais como os do cérebro. No entanto, uma IA forte computacional não tem a dizer nada sobre o pensamento, pois ela não diz nada sobre máquinas que possuem poderes causais como os do cérebro, mas, sim, trata apenas de programas, e por definição, programas não são máquinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Searle trata o problema da consciência como um problema, além de filosófico, biológico. Esse tratamento é uma via que possibilita não enxergar as ciências cognitivas através de acepções que o filósofo considera errôneas. A primeira dessas acepções segundo Searle errôneas refere-se à concepção da consciência como uma espécie de hardware, e do cérebro como uma espécie de software. Através do argumento do quarto chinês, Searle demonstrou que a manipulação de símbolos formais não é suficiente para explicar a cognição. Outro ponto tratado pelo filósofo – e advindo, ainda, de questões apresentadas em *"Minds Brains And Programs"* – é que o processamento de informação não leva necessariamente a um sistema consciente. A segunda das acepções segundo Searle errôneas se refere ao materialismo eliminativista e o behaviorismo, que o filósofo considera absurdos, à medida que eles negam a centralidade da subjetividade na investigação da consciência, sendo a própria consciência esquecida.

Essas abordagens dentro da filosofia da mente e nas ciências cognitivas tiram o cérebro como o centro da consciência, devido ao fato que o enfoque passa a ser a instanciação de propriedades tidas como mentais (funcionalismo computacional), o comportamento (behaviorismo) e a eliminação da subjetividade e da psicologia popular em vista de outro tipo de propriedade (materialismo eliminativista). Em contrapartida dessa guinada, Searle defende que, para a investigação da consciência, o cérebro deve ser protagonista, pois, se compreendermos os processos que o cérebro realiza para instanciar a consciência, poderemos compreender a verdadeira natureza da consciência. Além disso, ao compreender a natureza das relações causais do cérebro, será possível criar artefatos capazes de simular os poderes do cérebro, e conseqüentemente simular a consciência.

O presente trabalho objetivou percorrer a teoria da ontologia do mental searleano, demonstrando a centralidade da consciência e suas relações causais como um caminho possível para se desenvolver uma teoria da consciência. Além dessa defesa do naturalismo biológico como via possível dentro da filosofia da mente, foram desenvolvidas as suas possíveis objeções dentro do materialismo, funcionalismo computacional e o dualismo de propriedade, propondo uma centralidade nos poderes causais do cérebro e a ontologia em primeira pessoa da consciência, como centrais para o desenvolvimento de uma ontologia do mental. O naturalismo biológico searleano dava seus primeiros passos com a argumentação do quarto chinês, e continua defendendo, ainda mediante o argumento de que a manipulação de

símbolos não leva a cognição, um modelo intrínseco de intencionalidade em “*Minds Brains and Programs*”.

O que quer que seja a intencionalidade, é um fenômeno biológico o qual deve ser tão causalmente dependente da bioquímica específica de suas origens como o é a lactação, a fotossíntese ou quaisquer outros fenômenos biológicos (Searle, 2002, p. 15).

Com esse modelo de intencionalidade presente em “*Mind Brains And Programs*”, Searle expandiu sua argumentação para a ontologia do mental, desenvolvendo o naturalismo biológico. A via escolhida para manter coerência com a cognição intrínseca e biológica foi a ideia de superveniência causal da consciência em relação a suas propriedades neurobiológicas. Para esclarecer sua tese, Searle propôs 4 teses para o naturalismo biológico que foram apresentadas no presente trabalho.

Dentro das quatro teses há uma lacuna entre a tese 2, 3 e 4, a saber: como explicar que os poderes causais da consciência são os mesmos do cérebro, se a consciência possui um estatuto ontológico distinto de sua base neuronal? Essa lacuna é apontada por Athayde Prata (2009) em “*Características e Dificuldades do Naturalismo Biológico*”, como uma possível saída que é o naturalismo biológico, seria o epifenomenalismo, isto é, negar a eficácia causal da consciência, atacando a quarta tese do naturalismo biológico. Para evitar essa consequência epifenomenalista, que surge no atrito entre a tese 2, 3 e 4, o capítulo I do presente trabalho, optou por trazer uma resposta positiva a esse problema, desenhando-a através de escritos posteriores (*Dualism Revisited e Why i am not a property dualist*) ao estabelecimento do naturalismo biológico, na tentativa de apontar para a compatibilidade da eficácia causal da consciência com o sistema searleano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATHAYDE PRATA, T de. (2010). **Características e dificuldades do naturalismo biológico de John Searle**. *Philosophos - Revista De Filosofia*, Vol. 14, No. 1, p. 141-173.
- BRENTANO F. **Psychology from an Empirical Standpoint** (1874). London: Taylor & Francis Ltd – Routledge, 2014.
- CHALMERS D. **Enfrentando o problema da consciência**. Tradução: Pedro H. G. Muniz. *Prometheus - Journal of Philosophy*, No. 33, 2020, p. 319-352.
- CHALMERS D. **The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory**. New York: Oxford University Press, 1992.
- JACKSON F. **Epiphenomenal Qualia**. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127, 1982, p. 127-136
- he Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/functionalism/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/functionalism/).
- NAGEL T. **Como é ser um morcego?** (Trad. :de Paulo Abrantes e Juliana Orione), *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (2005).
- NIDA-RUMELIN M., **Causal Reduction, Ontological Reduction, And First-Person Ontology**. In: G. Grewendorf and G. Meggle (eds.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle*. New York: Springer Verlag, 2002, p.205-221.
- SEARLE, J. R. **A redescoberta da mente**. Tradução de Eduardo Pereira e Fereira São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- SEARLE, J. R. **Consciência e Linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- SEARLE, J. R. **Dualism Revisited**. *Journal of Physiology*, Vol. 101, No. 4-6, 2007, p. 169-178.
- SEARLE, J. R. **Intencionalidade**. Tradução de Júlio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.
- SEARLE J. R. **Is the brain a digital computer?** *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 64, No. 3, 1990, p. 21-378.
- SEARLE, J. R. **Minds, brains and programs**. *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, No. 3, 1980, p. 417-457.
- SEARLE, J. R. **Why I am not a property dualist**. *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, No. 12, 2008, p. 57-64.

TEIXEIRA J. F. **Mente, Cérebro e Cognição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

TURING A. M. **Computing Machinery and Intelligence**, *Mind*, Vol. LIX, No. 236, 1950, p.433-460.

PLANO DE CURSO

● Introdução

O presente plano de curso foi desenvolvido através da minha experiência adquirida durante toda a graduação. Principalmente, durante os 4 períodos de estágio supervisionado, o programa PIBID, a residência pedagógica e o rigor metodológico adquirido através das 4 etapas do TCC. O plano de curso foi construído visando um modelo híbrido, isto é, passando pela história da filosofia, mas também trabalhando com cada questão da filosofia de forma temática, visando o tempo todo contextualizar os problemas filosóficos dentro da vida de cada aluno de forma crítica.

● Objetivo geral e justificativa teórica

Sendo destinado ao primeiro ano do ensino médio, o plano de curso não pressupõe nenhum tipo de familiaridade com a filosofia. Partindo disso, o plano objetiva ser uma introdução à filosofia para um público que a desconhece totalmente. A forma escolhida para essa aplicação baseia-se na obra de Thomas Nagel “Uma Breve Introdução à Filosofia (What does it all mean?)”, que dentro de sua abordagem, busca estabelecer uma forma de introduzir os problemas filosóficos dentro do cotidiano. Thomas Nagel, busca em sua obra introduzir aos problemas filosóficos de uma forma que, sem recorrer a tradição filosófica o campo de atuação da filosofia seja estabelecido, a ferramenta escolhida pelo filósofo é a reflexão filosófica para a definição do problema. Partindo disso, tendo estabelecido o campo filosófico através da reflexão, visa-se demonstrar que os problemas filosóficos são algo comum e presente na vida de todas as pessoas. Por fim, tendo trabalhado todo o contexto presente dentro de um problema, visa-se recorrer à tradição filosófica, em vista de demonstrar as respostas que foram estabelecidas ao longo da história do pensamento. Para tal abordagem, será recorrido aos clássicos da filosofia.

● Metodologia

O plano de curso foi organizado em um plano voltado para o primeiro ano do ensino médio, dividido em quatro unidades (4 bimestres) com um total de 32 aulas, seguindo, por padrão, uma aula por semana. Tendo em vista o primeiro ano do ensino médio, as aulas não pressupõem nenhuma familiaridade com a filosofia. As aulas ao longo do bimestre foram divididas em três tipos, o primeiro tipo se refere às aulas tidas como teóricas, cujo principal objetivo é conceituar e apontar o posicionamento de diversos autores dentro da história da filosofia. Dentro das aulas teóricas há uma outra variação, as aulas de contextualização de questões filosóficas, estas aulas tem como objetivo introduzir os discentes as questões filosóficas que serão discutidas nas aulas com cunho teórico. O outro tipo de aula se refere às atividades práticas que serão a forma pela qual o curso optou por fazer avaliação dos discentes, elas são voltadas às questões de tipo fechado e/ou questões dissertativas argumentativas, por fim, a última atividade é um trabalho que deve ser feito fora do período de aula, que visa, através de uma redação de tipo argumentativa dissertativa que o aluno se posicione de forma crítica acerca de alguma questão que será proposta dentro de sala de aula.

● **Esquema geral das aulas**

Aula 01: Contextualização de temas filosóficos

Aula 02: Aula teórica 01

Aula 03: Aula teórica 02

Aula 04: Atividade 01

Aula 05: Contextualização de temas filosóficos e proposta de trabalho

Aula 06: Aula teórica 03

Aula 07: Aula teórica 04

Aula 08: Atividade 02 e entrega de trabalho

● **Disposição das aulas**

Unidade 01- Como podemos conhecer as coisas?

- **Aula 01:** A nossa relação com o mundo e a forma pela qual nós conhecemos as coisas
- **Aula 02:** O papel da filosofia na forma que conhecemos o mundo
- **Aula 03:** O problema filosófico de como podemos conhecer as coisas e a disciplina da epistemologia

- **Aula 04: Atividade 01:** Dissertação através da questão norteadora: Quais são suas primeiras impressões sobre a forma pela qual podemos conhecer e os problemas filosóficos que as norteiam?
- **Aula 05:** A história da filosofia antiga e os problemas filosóficos
- **Aula 06:** A teoria das ideias platônicas
- **Aula 07:** O empirismo aristotélico
- **Aula 08:** Avaliação de fechada sobre toda a primeira unidade e entrega do trabalho dissertativo argumentativo

Aula 01: Essa primeira aula tem como objetivo ser uma introdução geral à filosofia. Nesse sentido, ela constrói algumas questões filosóficas, como por exemplo, “Como podemos conhecer as coisas” ou “Se aquilo que está em nossa mente coincide com a realidade objetiva” de uma forma que esses problemas não sejam somente filosóficos, mas que façam parte do cotidiano de todo o ser humano. Pensando nisso, a aula foi pensada no sentido que através da forma pela o ser humano se relaciona com o mundo em seu entorno, esse primeiro movimento filosófico seja construído. Para a construção da aula, foi escolhido o capítulo 01 da obra de Thomas Nagel, “Uma Breve Introdução a filosofia”.

Aula 02 e 03: Sendo uma extensão da primeira aula, a aula 02 discute o papel que a filosofia desempenha, em vista de resolver as questões que surgem dentro do questionamento “Como podemos conhecer as coisas?”, além disso, visa-se demonstrar o campo no qual a filosofia atua e sua diferença e aproximação com a ciência. Tendo estabelecido o campo da filosofia, a terceira aula, visa discutir a relação do problema filosófico da unidade com o campo a área da epistemologia dentro da filosofia, também estabelecendo quais os problemas filosóficos que a epistemologia enfrenta.

Aula 04: Tendo em vista os conteúdos da aula 01, 02 e 03, a aula 04 visa trazer uma primeira atividade de filosofia, por se tratar de um primeiro contato com a filosofia, a atividade será voltada a uma dissertação que se trata das primeiras impressões dos discentes com a filosofia, através da questão norteadora; “Quais são suas primeiras impressões sobre a forma pela qual podemos conhecer e os problemas filosóficos que as norteiam?”

Aula 05: Depois de contextualizar todo o problema filosófico por detrás da epistemologia, a presente aula visa introduzir a história da filosofia através da contraposição do mito na Grécia antiga para a filosofia. Além disso, visa-se demonstrar os primórdios do pensamento filosófico e a presença das questões filosóficas das aulas anteriores.

Aula 06 e 07: Continuando dentro da história da filosofia, as duas aulas preveem uma introdução ao pensamento filosófico, dentro da epistemologia de Platão e Aristóteles. A primeira aula, prevê, através da alegoria da caverna, reconstruir a teoria das ideias platônicas e seu idealismo. Seguindo para a próxima aula, será exposto o ideal empirista por detrás da filosofia aristotélica e sua contraposição a Platão.

Aula: 08: Na última aula deste primeiro módulo está prevista a aplicação de uma atividade com questões fechadas sobre todo o módulo.

Unidade 02- Empirismo e inatismo na origem das ideias

- **Aula 01:** Discussão sobre a origem das nossas ideias
- **Aula 02 e 03:** A discussão filosófica dentro da modernidade
- **Aula 04:** Atividade 01 e proposta de trabalho
- **Aula 05:** Descartes e as ideias inatas
- **Aula 06:** O empirismo lockeano
- **Aula 07:** O inatismo leibniziano
- **Aula 08:** Atividade final

Aula 01: A primeira aula do módulo 02 visa introduzir a discussão sobre o problema filosófico das origens das nossas ideias. A partir disso, visa-se estabelecer uma contextualização e posicionamento do problema no cotidiano do aluno, usando de exemplos para pensar a questão. Posteriormente, será dada a voz para os alunos discutirem como eles se situam nesse problema filosófico.

Aula 02 e 03: As duas aulas visam estabelecer a forma pela qual a revolução científica ocorrida na modernidade impactou o método filosófico daquele momento. Desta forma, visa-se discutir como a revolução copernicana e as descobertas científicas daquele momento impactaram a filosofia posterior à revolução. Além disso, visa-se dar um panorama geral da filosofia pré revolução científica.

Aula 04: Nesta aula haverá a aplicação da primeira atividade do bimestre, através de questões do tipo dissertativo argumentativo. Além disso, será proposto a proposta de trabalho bimestral.

Aula 05: Seguindo o percurso das aulas 2 e 3, a aula 5 prevê realizar uma introdução ao filósofo René Descartes, através da sua teoria das ideias inatas presentes nas três primeiras meditações de seu livro “*Meditações Metafísicas*”.

Aula 06: Em contrapartida ao inatismo cartesiano, o filósofo John Locke em seu “*Ensaio Sobre O Entendimento Humano*” estabelece um empirismo como origem de todas as ideias humanas. Tendo isso em vista, a aula 6 visa trazer como Locke estabelece sua doutrina empirista através do primeiro Livro de Ensaio Sobre o Entendimento Humano.

Aula 07: Se contrapondo ao empirismo Lockeano, a última aula teórica do segundo módulo visa trazer a doutrina inatista Leibniziana através de sua obra “*Novos Ensaaios sobre o entendimento humano*”.

Aula: 08: Na última aula deste segundo módulo está prevista a aplicação de uma atividade com questões fechadas sobre todo o módulo e a entrega do trabalho final

Unidade 03- Intuicionismo e deducionismo e a filosofia Kantiana

- **Aula 01 e 02:** Qual o papel da intuição e da dedução dentro do conhecimento?
- **Aula 03:** Os problemas filosóficos dentro dessas concepções
- **Aula 04:** Primeira avaliação e proposta de trabalho
- **Aula 05, 06 e 07:** A filosofia Kantiana
- **Aula 08:** Atividade Final

Aula 01 e 02: As duas aulas preveem demonstrar como esses dois modos de conhecimento estão presentes dentro do cotidiano dos alunos, trazendo alguns exemplos de situações que eles são usados. Para a elaboração das aulas, foi escolhido o livro de Bertrand Russell “Os problemas da filosofia”

Aula 03: Na terceira aula, visa-se, problematizar, as duas acepções do conhecimento, como um problema filosófico, através da obra de Bertrand Russell “Os problemas da filosofia”.

Aula 05, 06 e 07: Em um primeiro momento será realizado uma exposição conceitual de acordo com Kant dos termos: Intuição, sensibilidade, a priori, tempo e espaço. Tendo demonstrado esses quatro termos será possível introduzir os quatro argumentos da estética transcendental de acordo com Hoffe que defendem que espaço e tempo são intuições a priori. Em primeiro lugar, o primeiro grupo defende que espaço e tempo não derivam da experiência e são representações necessárias. Em sequência será exposto o segundo grupo que defende

que espaço e tempo não são conceitos, o primeiro que o espaço e o tempo não podem ser delimitados como conceitos podem ser delimitados, ou seja, espaço e tempo são em certas medidas infinitos. E por último, será exposto o argumento que espaço e tempo são grandezas infinitas dadas.

Aula: 08: Na última aula deste segundo módulo está previsto a aplicação de uma avaliação final com questões de tipo dissertativo argumentativo com base em todo o conteúdo apresentado ao longo do bimestre e entrega de trabalho final proposto.

Unidade 04 - O significado

- **Aula 01:** A importância da linguagem e seu papel na vida humana
- **Aula 02:** O que é o significado e sua relação com os signos linguísticos
- **Aula 03:** A filosofia da linguagem e seu papel na busca do significado
- **Aula 04:** Primeira avaliação e proposta de trabalho
- **Aula 05:** A filosofia da linguagem agostiniana e o interior como chave para explicar o significado
- **Aula 06 e 07:** A crítica da linguagem privada de Wittgenstein e o conceito de jogos de linguagem.
- **Aula 08:** Avaliação final

Aula 01: Na primeira aula deste módulo será discutido qual é o papel da linguagem na vida humana, e se há também por detrás dele algum problema filosófico. Para realizar essa discussão, os alunos serão convidados a pensar de que forma a invenção da linguagem humana e a capacidade de criar ideias abstratas proporcionou não só a criação da filosofia, mas da sociedade humana como um todo. Para tal fim, será recorrido os primeiros capítulos do livro *“Sapiens: Uma breve história da humanidade”* de Yuval Harari

Aula 02 e Aula 03: Ao compreender na aula 01 o papel da linguagem e o impacto dela na vida humana, a segunda aula prevê a problematização filosófica desta ferramenta humana. A partir disso, será construído a relação dos signos com o significado. Partindo disso, será desenvolvido o problema filosófico de “O que é o significado presente na linguagem?”. Para o desenvolvimento dessa aula, será recorrido o capítulo 5 *“O Significado das Palavras”* do livro *“Uma Breve Introdução à Filosofia”* de Thomas Nagel.

Aula 04: Primeira avaliação e proposta de trabalho

Aula 05: Tendo contextualizado o problema do significado dentro da linguagem, a presente aula, traz uma acepção agostiniana do significado, através da obra *De Magistro* e sua centralidade na ideia de interior.

Aula 06 e 07: Para se contrapor a uma acepção de linguagem agostiniana com centralidade no significado como uma entidade interior e privada, a aula prevê a reconstrução dos argumentos wittgensteinianos contra a linguagem tida como privada e sua filosofia da linguagem com o conceito de jogos de linguagem. Para tal fim, será recorrido a obra de Wittgenstein "*Investigações Filosóficas*"

Aula 08: Avaliação dissertativo argumentativa sobre toda a última unidade e entrega do trabalho dissertativo argumentativo.

● Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **De magistro**. Campinas: Editora Kíron, 2017.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Atlas, 2009.

BERTRAND RUSSELL. **Os problemas da filosofia**. Florianópolis: edição pública na tradução de Jaimir Conte, 2005.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

GUEROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HOFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

LEIBNIZ, W. **Novos Ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

NAGEL, T. **Uma breve introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PLATÃO. **A REPÚBLICA**. Trad: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.