

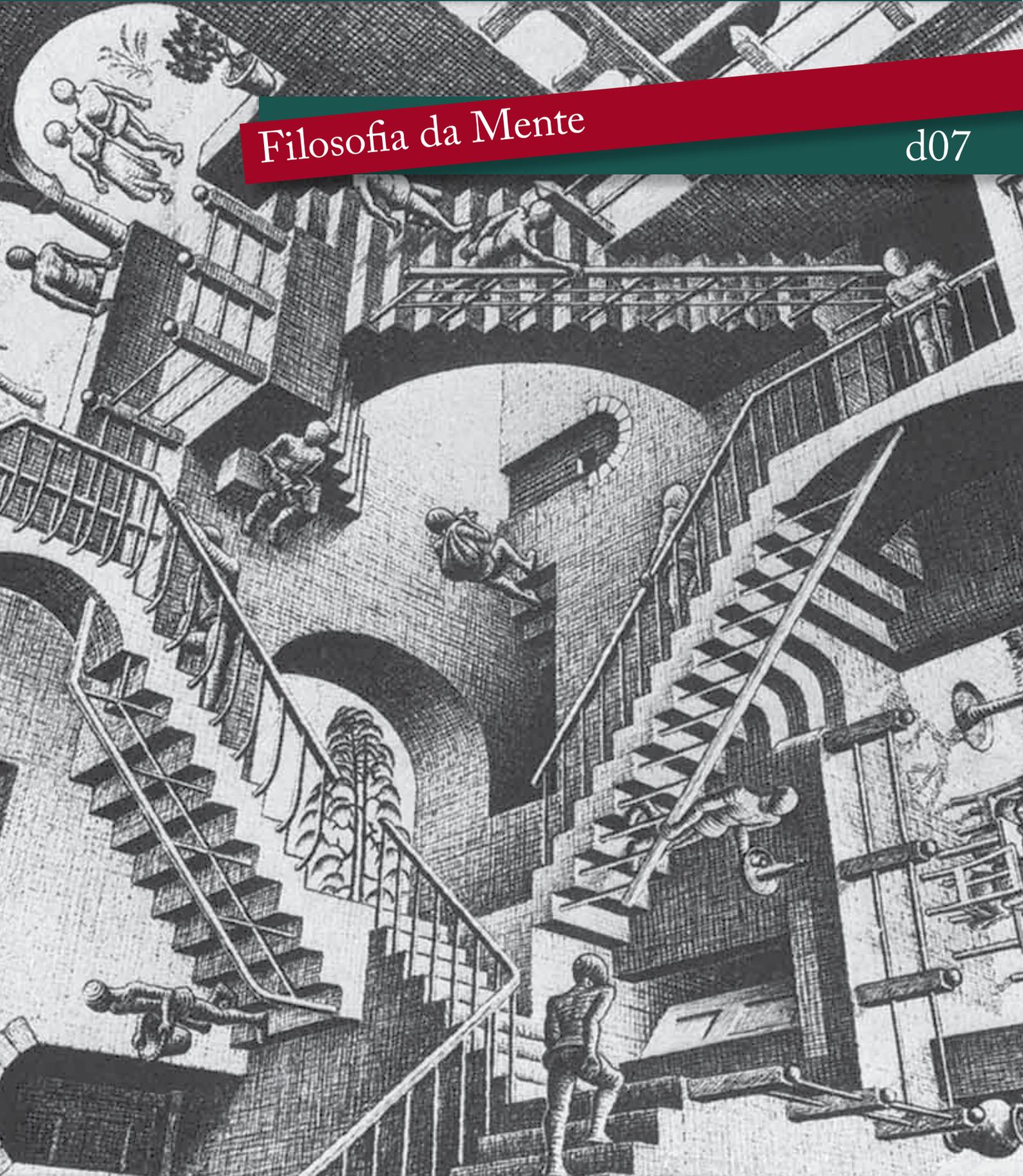
Rede São Paulo de

Formação Docente

Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP
Ensino Fundamental II e Ensino Médio

Filosofia da Mente

d07



Rede São Paulo de

Formação Docente

Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP
Ensino Fundamental II e Ensino Médio

São Paulo
2012

© 2012, BY UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Rua Quirino de Andrade, 215

CEP 01049-010 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 5627-0561

www.unesp.br

SECRETARIA ESTADUAL DA EDUCAÇÃO DE SÃO PAULO (SEESP)

Praça da República, 53 - Centro - CEP 01045-903 - São Paulo - SP - Brasil - pabx: (11)3218-2000

Rede São Paulo de
Formação Docente

Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP

Ensino Fundamental II e Ensino Médio



Sumário

1. Introdução à Filosofia da Mente	7
1.1 Caracterização da Filosofia da Mente.....	7
1.2 Diferentes abordagens no estudo da mente	10
2. Problemas centrais da Filosofia da Mente.....	17
2.1 O problema mente/corpo.....	18
2.2 O problema das outras mentes	22
2.3 O problema da identidade pessoal.....	25
3. Modelos mecânicos da mente	28
3.1 A máquina de Turing e a máxima “Pensar é computar”	29
3.2 Três Vertentes da Ciência Cognitiva	32
4. Intencionalidade e Consciência.....	41
4.1 Intencionalidade originária e Intencionalidade derivada	42
4.2 Consciência e Subjetividade	45
Bibliografia	52



Filosofia da Mente



http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/46365/1/02_redefor_d07_filosofia_ficha.flv

O conteúdo da disciplina Filosofia da Mente foi elaborado conjuntamente por duas professoras do Departamento de Filosofia da UNESP de Marília: [Maria Eunice Quilici Gonzalez](#)¹ e [Mariana Claudia Broens](#)² e pelo professor [André Leclerc](#)³ do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

1 Maria Eunice Quilici Gonzalez é PhD em Cognitive Science, Language And Linguistics pela Universidade de Essex, Inglaterra e professora Livre Docente da UNESP. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, Filosofia Ecológica, História da Filosofia Contemporânea, Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente, atuando principalmente nos seguintes temas: informação ecológica, percepção-ação, auto-organização, pragmatismo e Ética da Informação.

2 Mariana Claudia Broens é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professora Livre Docente da UNESP. Tem experiência de pesquisa e de docência em Teoria do Conhecimento, História da Filosofia Moderna, História da Filosofia Contemporânea e em Filosofia da Mente, trabalhando os seguintes temas: a abordagem mecanicista da mente, Naturalismo, Auto-Organização e Pragmatismo.

3 André leclerc concluiu o doutorado em filosofia na Universidade de Quebec em 1990. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal do Ceará. Atua na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem e Filosofia da Mente, trabalhando os seguintes temas: filosofia analítica, conteúdo mental, epistemologia, externalismo, contextualismo, intencionalidade, anti-individualismo, semântica e naturalismo biológico.

Ementa

A disciplina **Filosofia da Mente** tem por objetivo investigar os principais problemas relacionados à natureza da mente – dos eventos, estados, processos e das funções mentais – bem como sua relação com o corpo e o meio ambiente. Diferentes tentativas de elucidação desses problemas são encontradas nas diversas vertentes da Filosofia da Mente, entre as quais se destacam a abordagem analítica (anglo-saxã) e a continental, além daquelas que possuem influência da filosofia oriental. Dados os limites do presente curso, apresentaremos apenas a abordagem analítica tradicional da Filosofia da Mente. Com esse objetivo, serão tratados os seguintes temas:

Disciplina Filosofia da Mente	Tema 1 Introdução à Filosofia da Mente	1.1 - Caracterização da Filosofia da Mente
		1.2 - Diferentes abordagens no estudo da mente
	Tema 2 Problemas centrais da Filosofia da Mente	2.1 - O problema mente/corpo
		2.2 - O problema das outras mentes
		2.3 - O problema da identidade pessoal
	Tema 3 Modelos mecânicos da mente	3.1 - A máquina de Turing e a máxima “Pensar é computar”
		3.2 - Três Vertentes da Ciência Cognitiva
	Tema 4 Intencionalidade e Consciência	4.1 - Intencionalidade originária e Intencionalidade derivada
		4.2 - Consciência e Subjetividade

Através da análise dos temas 1 a 4, buscamos familiarizar os pós-graduandos com um campo instigante de investigação filosófica recente em nosso país. Várias das hipóteses aqui apresentadas são bastante controversas e muitas vezes elas se chocam com concepções do senso comum e da tradição filosófica clássica sobre a natureza da mente. Sugerimos que esta disciplina seja estudada com uma atitude que combine a análise rigorosa e a visão crítica das hipóteses aqui apresentadas.



Introdução à Filosofia da Mente



http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/46365/2/02_redefor_d07_filosofia_tema01.flv

O tema 1 reúne reflexões introdutórias sobre problemas centrais da Filosofia da Mente contemporânea. Ele está estruturado em dois tópicos: no primeiro, os objetivos da Filosofia da Mente são apresentados, enfatizando-se duas de suas características preponderantes, o *naturalismo* e a *interdisciplinaridade*. No segundo tópico, as seguintes abordagens são apresentadas: (a) Teoria da Identidade, (b) Funcionalismo, (c) Eliminativismo e (d) Cognição Incorporada e Situada.

1.1 Caracterização da Filosofia da Mente

A Filosofia da Mente é uma área de investigação filosófico-interdisciplinar que tem como objetivo investigar a natureza da mente, seus processos, estados, funções, sua relação com o corpo e com o meio ambiente. Partindo de distintas perspectivas teóricas, a Filosofia da Mente



busca investigar processos mentais associados à cognição, memória, percepção, ação, vontade, emoção, dentre outros.

Há duas características básicas da Filosofia da Mente que merecem destaque:

a. **Naturalismo** - as concepções contemporâneas de mente na tradição filosófica analítica anglo-saxã são basicamente *naturalistas*, em um sentido bastante amplo da expressão. São naturalistas porque consideram que os estados, processos e eventos mentais fazem parte do contexto de eventos que ocorrem na natureza e não podem ser creditados a entidades sobrenaturais de algum tipo.

b. **Interdisciplinaridade** - os estudos da Filosofia da Mente são *interdisciplinares*; considera-se que disciplinas como psicologia, computação, linguística, neurociências, biologia, que também estudam os processos mentais, oferecem aportes necessários para a reflexão filosófica sobre tais processos. Além disso, existe um ideal de unificação metodológica no tratamento de problemas investigados na área. A filosofia da mente trata também de questões metafísicas bastante tradicionais, podendo ser incluídos nesse domínio o problema mente/corpo, o problema da identidade pessoal e o da causalidade mental, que serão tratados no Tema 2. Por outro lado, os estudos atuais sobre a consciência são claramente interdisciplinares, assim como os trabalhos sobre a motivação. A discussão filosófica se alimenta de várias ciências, mas tem uma abordagem própria, mais reflexiva e analítica¹.

O ideal de unificação metodológica no estudo da mente tem como pressuposto a hipótese de que a Física fornece um bom modelo de investigação na pesquisa científica. Esse ideal tem sido alvo de críticas por parte de muitos filósofos, inclusive de seu proponente original Hilary Putnam, que em 1960 defendeu a tese da unidade metodológica da explicação científica, tão cara ao positivismo da primeira metade do século XX (links). Em 1998, no texto *Renovando a Filosofia (Renewing Philosophy)*, Putnam problematiza sua própria concepção inicial da unidade metodológica das ciências no estudo da mente, considerando-a simplista. Concebendo os limites do projeto que inicialmente defendeu nos anos 60, ele argumenta em defesa de um *perspectivismo* que envolva uma multiplicidade de métodos de investigação no estudo de sistemas complexos, como é o caso da mente.

1 Cabe ressaltar que na concepção de Wittgenstein, a mente não é objeto de estudo para as ciências empíricas. Mas sobre isso, os wittgensteinianos, apesar de influentes, formam um grupo a parte.



Apesar da polêmica em torno dos métodos de investigação apropriados, a interdisciplinaridade constitui uma característica central da Filosofia da Mente, na tradição analítica, em decorrência de seu viés naturalista: uma vez que se considera que a dinâmica e a organização da mente estão sujeitas às leis naturais, para compreendê-las será necessário utilizar dados obtidos pelas ferramentas investigativas das ciências naturais, além dos recursos próprios da investigação filosófico-conceitual. É, justamente, esse naturalismo metodológico que faz com que a Filosofia da Mente e a chamada *Ciência Cognitiva* estejam intrinsecamente relacionadas.

A Ciência Cognitiva é uma área interdisciplinar de pesquisa dos processos cognitivos, tendo como alicerce a concepção mecanicista da mente. O objetivo inicial desta ciência era a produção de modelos mecânicos explicativos dos processos associados ao pensamento inteligente. Conforme ressalta Gardner (1985, p. 6-7), são cinco as principais características da Ciência Cognitiva em seu estado de desenvolvimento na década de 1980:

O estudo das atividades cognitivas humanas envolve necessariamente o estudo das representações mentais, o que supõe um plano de análise diferente do plano biológico ou neurológico;

A hipótese de que os modelos computacionais são os mais apropriados para compreender como a mente funciona.

O recorte metodológico adotado para a elaboração de modelos mecânicos da mente não considera, inicialmente, fatores como os emocionais, culturais, contextuais, entre outros. Esse fatores são reconhecidamente importantes para a compreensão do funcionamento da mente, mas sua inclusão naquele momento iria tornar muito complexa a modelagem computacional.

Abordagem interdisciplinar da mente deve ser adotada. As barreiras entre as diferentes disciplinas que compõem a Ciência Cognitiva (Psicologia, Computação, Linguística, Neurociências, Biologia, etc.) serão idealmente transpostas pela adoção da modelagem computacional que unifica a Ciência Cognitiva.

A agenda da Ciência Cognitiva será estabelecida pelo conjunto de questões e preocupações que há muito são investigadas pelos epistemólogos na tradição ocidental clássica.

No Tema 3 comentaremos a evolução da Ciência Cognitiva a partir da década de 1980. No momento é suficiente observar que as características de um a cinco acima mencionadas têm sido



objeto de questionamento bastante polêmico nos estudos realizados pela Filosofia da Mente e pela Filosofia Ecológica (link). Assim, por exemplo, uma dificuldade enfrentada pelo mecanicismo diz respeito ao aspecto criativo que constitui uma marca inegável da mente. Como explicar a criatividade através de uma abordagem mecanicista? Dificuldades da mesma envergadura são enfrentadas quando se reflete acerca da natureza do livre arbítrio, da identidade pessoal, da comunicação significativa e das emoções, dentre outros. Essas dificuldades são pesquisadas a partir de perspectivas explicativas distintas no programa de pesquisa da Filosofia da Mente e da Ciência Cognitiva. No próximo tópico passamos a apresentar algumas das perspectivas comuns a estas áreas de investigação no que diz respeito à natureza da mente.

1.2 Diferentes abordagens no estudo da mente

O interesse pela investigação científica sobre a natureza da mente começa a delinear-se a partir do fim do século XIX e início do século XX, simultaneamente ao desenvolvimento dos estudos da então jovem ciência da *Psicologia*. A Psicologia ainda se debatia entre as imposições de um vocabulário carregado de concepções dualistas e intelectualistas de mente, de um lado, e, de outro, a necessidade de atender algumas exigências da tradição analítica e de suas críticas à metafísica. Curiosamente, uma das primeiras grandes teorias psicológicas para explicar os processos cognitivos e a ação inteligente (tradicionalmente considerados de responsabilidade da *mente*) foi o chamado *behaviorismo*. Esta escola psicológica considerava que o caráter não-observável, introspectivo, dos processos mentais impedia sua investigação rigorosa e a verificação de seus resultados, razão pela qual a psicologia deveria focalizar apenas o comportamento observável em suas investigações.

A despeito do grande esforço explicativo empreendido pelos estudos behavioristas, um progressivo sentimento de insatisfação foi manifestando-se em psicólogos e filósofos diante de uma abordagem que deixava de lado os aspectos até então considerados típicos da vida mental, quais sejam, as crenças, os desejos, as emoções em geral, e que dificilmente poderiam continuar a ser ignorados. O behaviorismo procurou redefinir os estados mentais em termos de comportamentos e disposições, tendo enfrentado várias críticas. Uma delas, bastante conhecida, é o “argumento do super Espartano”: este argumento supõe que um guerreiro espartano (sabidamente treinado para suportar a dor e não manifestá-la em campo de batalha), quando gravemente ferido supostamente teria a capacidade de ocultar seu estado mental de dor intensa. Esta capacidade



de ocultamento inviabilizaria um estudo de seu estado de dor em termos comportamentais. Uma possível refutação desse argumento consiste em considerar o fator “tempo de observação” no estudo dos hábitos de ação, uma vez que há limites para a capacidade de fingimento ou ocultamento. Dificilmente alguém conseguiria mentir ou simular sua dor por muito tempo para um olhar treinado.

Além do mais, o behaviorismo pressupõe que aquilo que pode ser dito sobre o comportamento inteligente pode ser traduzido em uma linguagem que não emprega termos mentalistas como “crença”, “desejo”, “sensação”, entre outros. A maioria dos filósofos e psicólogos julga que o programa de tradução do behaviorismo falhou, uma vez que eles consideram que não se pode definir uma noção mentalista ou intencional em termos não intencionais. Contudo, é consenso entre os estudiosos da mente que não se voltar a adotar perspectivas que não sejam verificáveis em alguma medida se se pretende uma abordagem rigorosa dos estados e processos mentais. Diante desse impasse, surge uma abordagem teórica conhecida como *Teoria da Identidade* que passamos a apresentar.

a. Teoria da Identidade

Na Filosofia da Mente contemporânea há dois artigos considerados basilares para a formulação da Teoria da Identidade, uma das mais fortes versões do naturalismo nessa área da investigação. São eles o artigo *A consciência é um processo cerebral?* (*Is consciousness a brain process?*) do psicólogo e filósofo U. T. Place (1956) e o artigo *Sensações e processos cerebrais* (*Sensations and brain processes*) do filósofo J. J. Smart (1959). Eles pretendem propor uma teoria da mente que não recaia nos abusos metafísicos do dualismo substancial, de inspiração cartesiana e nem no extremo em que acabou caindo o *behaviorismo* que, em seu esforço por construir uma teoria científica da psicologia, acabou caracterizando os eventos e processos mentais em termos comportamentais. Em síntese, Place e Smart procuraram evitar, por um lado, as dificuldades oriundas do dualismo substancial² resultantes da incapacidade de explicar a interação causal entre mente e corpo e, por outro, a suposta redução do mental ao comportamental realizada pelo behaviorismo (não cabe aqui uma longa exposição sobre o behaviorismo, mas, a despeito de todas as críticas que lhe são dirigidas por várias escolas e tradições filosóficas, tem, a nosso ver, o inegável mérito de mostrar a relevância do comportamento na compreensão da inteligência

² O dualismo substancial consiste em propor que a mente e o corpo constituem substâncias com propriedades distintas: a mente seria uma substância imaterial e não sujeita às leis físicas e o corpo seria material e estaria subordinado às leis físicas. Esta concepção subjaz o pensamento de muitos filósofos, mas foi claramente formulada por René Descartes na obra *Meditações*.



e, assim, o de propor uma das primeiras abordagens externalistas (link) da mente. Tampouco cabe aqui uma análise detalhada do dualismo cartesiano que, graças a sua precisa formulação, possibilitou um fértil debate sobre a natureza da mente e do corpo).

Segundo Place e Smart, estados e eventos mentais são, em certo sentido, *internos* e não podem ser simplesmente identificados ao comportamento ou às disposições comportamentais. Os estados mentais seriam internos não porque sejam da alçada exclusiva da vida privada de um “fantasma na máquina”, mas porque estados e eventos mentais seriam *idênticos* numericamente, um-a-um, a estados e eventos físicos que ocorrem no sistema nervoso.

Place (1956) argumenta que uma psicologia científica deveria identificar a consciência a padrões de atividade cerebral. Assumindo que os estados e eventos mentais são idênticos aos estados e eventos cerebrais, ele defende que os termos mentalistas e fisicalistas, embora diferentes, teriam o mesmo *referente* cerebral (uma situação análoga pode ser considerada através do exemplo, na Filosofia da Linguagem, das expressões *estrela da tarde* e *estrela da manhã* que, apesar de possuir sentidos diferentes, ambas se referem ao planeta Vênus). Quando, por exemplo, sinto dor e digo “estou sentindo dor”, esta descrição na linguagem comum não dá conta de expressar o conjunto de eventos neurofisiológicos responsáveis pela sensação de dor. Contudo, segundo Place, uma boa descrição em termos neurofisiológicos (a “ativação das fibras c”) se referirá precisamente ao mesmo evento descrito pela frase “estou sentindo dor”. Isto porque “sentir dor” é um processo cerebral (resultante da ativação das fibras C) a ser investigado rigorosamente pela neurofisiologia.

Dando continuidade aos argumentos de Place em defesa da identidade mente/cérebro, Smart observa que não basta considerar que os eventos mentais estão correlacionados a eventos cerebrais. Ao contrário, ele enfatiza que tal suposta correlação implica introduzir, de modo sutil, teses dualistas na Psicologia. Isto porque só pode ser correlacionado aquilo que é distinto; uma pegada deixada na cena do crime pode ser correlacionada ao calçado do suspeito de tê-lo cometido, mas isso só poderá ser feito porque a pegada e o calçado são objetos diferentes: nenhum detetive irá correlacionar o suspeito consigo mesmo.

A grande preocupação de Smart (1959), quando procura refutar vários argumentos opostos à tese da identidade postulada por Place, é colocar na ordem do dia da abordagem fisicalista (link) os eventos e estados da consciência. Se ainda carecemos das ferramentas explanatórias necessárias para isso, segundo ele podemos perguntar: por que não poderá haver novas leis para a Psicologia como as leis da eletricidade e do magnetismo, que foram novidades do ponto de vista da mecânica newtoniana?



A despeito de suas excelentes intenções, porém, a teoria da identidade teve vida bastante curta no cenário filosófico contemporâneo. Mal estava ela procurando consolidar-se quando aparecem veementes críticas a suas teses, em especial àquela que identifica um-a-um os tipos de estados mentais e os tipos de estados cerebrais. Como veremos a seguir, o funcionalismo surge como uma alternativa às propostas explicativas de Place e Smart.

b. Funcionalismo

Uma das principais objeções que são dirigidas à teoria da identidade mente/cérebro é conhecida como o argumento da *realizabilidade múltipla* e foi apresentado por Hilary Putnam no início da década de 1960. Esta crítica observa que a tese da identidade um-a-um não dá conta de explicar por que diferentes estruturas materiais instanciam (incorporam) o mesmo tipo de evento ou estado mental. Se há uma estrita identidade entre estados mentais e cerebrais, fica difícil compreender por que, por exemplo, os estados neurofisiológicos relacionados à dor nos cérebros de diversas espécies animais, cada uma com anatomias distintas, podem ser idênticos ao mesmo evento mental *dor*.

O funcionalismo, especialmente em sua vertente computacional, torna-se preponderante na Ciência Cognitiva e na Filosofia da Mente a partir do início dos anos de 1970. Ele pode ser definido, *grosso modo*, como sendo uma abordagem dos estados e eventos mentais ligados ao comportamento inteligente que privilegia a *função* desempenhada pelo sistema cognitivo independente de sua base material. Estados mentais seriam, efetivamente, *estados funcionais* expressando relações causais de estímulos sensoriais (*inputs*) entre outros estados mentais e comportamentos (*outputs*).

A abordagem funcionalista da mente será apresentada com mais detalhes no **Tema 3** desta disciplina. No momento, é importante compreender que o funcionalismo computacional tem nos modelos mecânicos da mente sua principal ferramenta explanatória. Uma vez mais, dificuldades foram apontadas por filósofos, como Dreyfus (1979) Searle (1980) e Baker (1987) entre outros concernentes aos limites da concepção funcionalista da mente. Tais dificuldades estão relacionadas à inabilidade dos modelos mecânicos de explicitarem as nuances concernentes às dimensões subjetivas da experiência qualitativa, bem como os aspectos significativos da comunicação humana. É nesse cenário que surge, nos anos de 1980, o eliminativismo.



c. *Eliminativismo*

Buscando superar as críticas dirigidas à teoria da identidade e ao funcionalismo, em meados dos anos de 1980, Patrícia Churchland e Paul Churchland (1988-2004) propõem uma concepção materialista radical de estudo dos processos cerebrais: o *eliminativismo* (1988-2004). Para os eliminativistas, a teoria da identidade mente/cérebro foi fragilizada por sua tentativa equivocada de promover uma redução interteórica. Como vimos, essa redução se daria pela identificação entre descrições de eventos e estados mentais, expressos pelo vocabulário mentalista da linguagem comum (que utiliza os conceitos de crença, desejo, intenção, entre outros da *psicologia popular*) e as descrições de eventos e estados neurofisiológicos.

Para os eliminativistas, não é gratuitamente que a teoria da identidade falhou em sua tentativa de identificar, um-a-um, estados mentais e estados cerebrais: tal falha se deve a que as descrições mentalistas da psicologia popular seriam falsas e totalmente enganosas e, portanto irrelevantes para as explicações científicas do comportamento humano, pois a descrição dos estados e eventos cerebrais bastaria para isso. O vocabulário mentalista constituiria, para eles, um entulho metafísico que deveria ser eliminado do cenário explicativo sobre a natureza da mente.

Podemos dizer, na perspectiva eliminativista, que as teses da psicologia popular como, por exemplo, que “sou levada a agir por minha força de vontade”, “estou triste porque meu gato morreu” não auxiliam na explicação das causas de minha ação ou de meus estados neurológicos. A psicologia popular forneceria explicações mitológicas ao supor a existência de entidades misteriosas, como “vontade” e “tristeza”, dotadas de certa força causal em minha conduta. Para os eliminativistas, a linguagem mentalista, que atribui a crenças e desejos os motores da nossa ação, será retirada do cenário científico e filosófico futuro, tão logo as Neurociências sejam reconhecidas.

Ao desenvolverem seu aparato conceitual, paradoxalmente, os eliminativistas acreditam que uma descrição adequada dos processos cerebrais substituirá a linguagem mentalista da Psicologia popular. Segundo eles, ocorrerá com a linguagem mentalista algo semelhante ao que ocorreu com o conceito de “flogisto”: este conceito foi postulado na tentativa de explicar fenômenos ligados à combustão no século XVII (supostamente os corpos combustíveis teriam em seu interior o elemento “flogisto”, que seria emanado em certas condições, resultando na combustão) e posteriormente eliminado do cenário teórico da química ao ser constatado inteiramente falso.



O projeto eliminativista de abolir a linguagem mentalista enfrente inúmeras dificuldades. Uma das principais é: como comunicaríamos nossas intenções e estados mentais sem utilizar o vocabulário mentalista da Psicologia Popular? Será que passaríamos a afirmar “minhas fibras neuronais ‘c’ estão ativadas hoje” quando normalmente diríamos “Estou com dor de cabeça”? Ainda que seja chocante a proposta de um abandono total da linguagem mentalista, a proposta eliminativista tem o mérito de suscitar discussões (preferencialmente de forma crítica) sobre a natureza dos estados mentais à luz de resultados obtidos pela neurociência contemporânea.

Entendemos que a utilização do vocabulário mentalista não pode ser menosprezada, mesmo porque a própria dinâmica da linguagem (científica e comum) incorpora revisões nos termos de que se serve para modificar, ou até alterar inteiramente, os próprios pressupostos teóricos de nossa Psicologia popular. O termo “vontade”, por exemplo, pode vir a alterar gradualmente seu sentido (o que parece já ter ocorrido, pelo menos parcialmente) e deixar de designar uma faculdade da alma que, autonomamente do corpo, exerce o livre arbítrio de que fomos dotados (como o era no século XVII), para significar, hoje, uma capacidade cognitiva diretamente influenciada pela estrutura bioquímica do organismo situado em um dado meio ambiente.

d. Cognição incorporada e situada

Esta perspectiva teórica começa a se delinear a partir dos anos de 1990 e tem como pressuposto central a hipótese de que os processos mentais e o comportamento inteligente estão diretamente relacionados à complexa rede de interações entre os organismos e o meio ambiente. Ao ressaltar o aspecto corporal dos processos mentais, esta abordagem destaca a integração e interdependência existente entre processos corpóreos em geral (metabólicos, hormonais, etc.) e os processos mentais. Além disso, esta abordagem chama a atenção para as relações que o organismo estabelece com o meio ambiente em que está física e historicamente situado e a influência que características ambientais têm no desenvolvimento de processos mentais, especialmente na história evolucionária dos organismos.

Cognitivistas como Clark (2001, 2008) e Haselager (2004) entendem que é preciso criar modelos robóticos corpóreos e ambientalmente situados que sejam capazes de desempenhar performances inteligentes análogas às que efetuam os organismos biológicos. Em especial, tais modelos objetivam lidar de modo apropriado com os desafios e imprevistos que surgem em ambientes não controlados. Em especial, a Cognição Incorporada e Situada focaliza a díade



corpo/ambiente em sua permanente (e de dupla mão) busca por ajustes para a adaptação às novas variáveis que tal interação dinâmica gera. Uma das grandes virtudes desta abordagem é que ela permite levar em consideração uma multiplicidade de fatores hoje reconhecidos relevantes para a compreensão dos processos mentais que até então haviam sido preteridos, como ressaltamos no Tópico 1.1.

Em especial, a Cognição Incorporada e Situada propõe modelos da cognição que tenham efetivamente uma maior plausibilidade biológica, inclusive levando em conta fatores envolvendo a multiplicação e complexificação das possibilidades de interação dos organismos com o ambiente (e do ambiente com os organismos) ao longo da história evolutiva dos seres vivos em nosso planeta.

Em suma, neste Tema foram brevemente apresentadas hipóteses das principais teorias da mente que constituem o cenário filosófico e cognitivista contemporâneo, cada uma delas com indiscutíveis méritos filosóficos, embora não isentas de dificuldades. No próximo Tema trataremos de alguns problemas centrais da Filosofia da Mente sobre os quais estas diferentes abordagens se debruçaram atentamente, mas que ainda não receberam uma solução satisfatória.



Problemas Centrais da Filosofia da Mente



http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/46365/3/02_redefor_d07_filosofia_tema02.flv

Neste Tema discutimos alguns dos problemas centrais que são investigados na Filosofia da Mente, destacando:

- a. O problema da relação mente/corpo,
- b. O problema das outras mentes e
- c. O problema da identidade pessoal.

Estes três problemas direcionarão nossa reflexão neste Tema. Como já apontamos, eles vêm sendo investigados de longa data na Filosofia desde os clássicos ocidentais (Platão, Aristóteles, Descartes, Hume, para citar apenas alguns) e orientais (como Confúcio, Lao Tze, Daikaku,



entre outros). No entanto, os estudos de (i) - (iii) nas pesquisas da Filosofia da Mente são realizados em novos contextos ontológico, metodológico e epistêmico.

No que se refere ao contexto *ontológico*, as *concepções de mente, corpo e identidade pessoal* têm sido tradicionalmente investigadas a partir perspectivas dualistas e antropocêntricas. Contudo, desde a segunda metade do século XIX e ao longo do século XX, a concepção de *espécie humana* foi radicalmente modificada pela influência da teoria evolucionária e da genética: a espécie humana passou a ser mais uma espécie resultante de processos evolucionários naturais (DEWEY, 1909; GONZALEZ; BROENS, 2011).

No contexto *epistêmico*, a possibilidade de conhecimento da mente enfrenta a dificuldade da mente ser o seu próprio objeto de estudos: trata-se da mente investigando a própria mente, o que coloca a questão da *objetividade* em cheque, pois como satisfazer o requisito fundamental da pesquisa científica que exige o distanciamento do objeto de investigação por parte do investigador? Para superar essa dificuldade, pesquisadores buscam recursos metodológicos, tais como a elaboração de modelos mecânicos da mente.

No contexto *metodológico*, diferentes modelos explicativos dos estados e processos mentais são elaborados através de novos instrumentos computacionais fornecidos pela ciência e tecnologia contemporâneas. Com o auxílio do computador, modelos mecânicos são construídos na Ciência Cognitiva, os quais serão apresentados no *Tema 3*.

Embora existam outros aspectos relevantes delimitadores de visões de mundo e de programas de investigação, os problemas da relação mente/corpo, das outras mentes e da identidade pessoal serão abordados no presente Tema a partir dos novos contextos ontológico, epistêmico e metodológico a que nos referimos.

2.1 O problema mente/corpo

Como indicamos na introdução, o problema mente/corpo, atualmente tratado na Filosofia da Mente, tem suas raízes na tradição filosófica que remonta pelo menos até Platão e Aristóteles. Contudo, este problema é principalmente conhecido na versão formulada por René Descartes no século XVII.



Em várias de suas obras, Descartes (1994) defende hipóteses sobre a natureza da mente e sua relação com o corpo, argumentando que ambos são *substancialmente* distintos. O corpo é material, extenso e divisível, enquanto que a mente é imaterial, indivisível e não ocupa um lugar no espaço. Para ele, a mente é responsável pelas atividades intelectuais e o corpo desempenha as atividades físicas, ela é monopólio do ser humano racional, estando excluídos, por princípio, os animais e possivelmente as crianças. O corpo se move determinado por leis mecânicas e a mente é conduzida por leis lógicas e morais, preservando o livre arbítrio. Ambos estão intimamente interligados constituindo um “único todo” enquanto o corpo mantém sua funcionalidade.

O problema mente/corpo consiste em explicar como é possível que a mente e o corpo interajam causalmente se eles possuem naturezas substancialmente distintas: nossa mente seria livre para sonhar, por exemplo, que estamos voando, mas nossa vontade é incapaz de forçar nosso corpo a voar como um pássaro, pois ele não tem as propriedades aerodinâmicas que permitem que os corpos dos pássaros voem.

Em suma, para Descartes, a mente e o corpo constituem substâncias distintas: o corpo está sujeito às leis mecânicas e a mente é livre de determinações mecânicas, sendo responsável pelo exercício do pensamento e da ação. Para explicar as relações da mente com o corpo, Descartes sugere que haveria um local no cérebro, a glândula pineal, na qual ocorreriam as interações entre mente e corpo. Mas esta explicação não esclarece como *substâncias* distintas podem interagir *causalmente*. Essa dificuldade foi deixada como herança para as gerações posteriores, tendo sido incorporada na agenda de pesquisa da Filosofia da Mente.

No contexto da Filosofia da Mente anglo-saxã, o problema da relação mente/corpo consiste em explicar como os estados, processos e eventos mentais estariam relacionados com os estados, processos e eventos corporais. Estados mentais frequentemente são causados por eventos externos, mas eles parecem possuir algo mais além das eventuais causas externas. Assim, por exemplo, a *alegria* que sentimos quando encontramos um amigo depois de longa data poderia ser compreendida como resultante de fatores externos, entre eles, a presença do amigo. Mas pode ser argumentado que a *alegria* de encontrar um amigo querido resulta, efetivamente, da *crença* de que aquela pessoa é amiga e não de sua mera presença física: centenas de outras pessoas passam na rua, mas nenhuma delas *causa* a alegria que sentimos ao encontrar um amigo. Desse modo, a causa da alegria seria a *crença* referente à amizade daquela pessoa, mas perma-



nece sem solução o problema de explicar como tal *crença causa* em nosso corpo o conjunto de movimentos responsáveis, por exemplo, por abraçar nosso amigo.

Uma outra possibilidade de lidar com o problema da relação mente/corpo é considerar que os estados mentais efetivamente *causam* efeitos em nosso corpo porque eles são estados *físicos*. Esta abordagem do problema é conhecida como *fisicalismo*, uma vertente do naturalismo estudado no Tema 1. Não entraremos em detalhes sobre o fisicalismo, mas os interessados podem consultar o texto de Abrantes (2004) que apresenta um quadro bem elaborado dos diferentes tipos de fisicalismo. Cabe ressaltar aqui que o fisicalismo também enfrenta dificuldades como as que apontamos em relação à teoria da identidade: se estados mentais são estados físicos, como compreender, por exemplo, um estado de alegria que sinto hoje, o qual é muito semelhante àquele que senti dez anos atrás? Como explicar essa semelhança em termos de meus estados físicos, que hoje são tão diferentes daqueles de dez anos atrás?

Uma terceira possibilidade de analisar as propostas de explicação da relação mente/corpo consiste em admitir que tanto o dualismo quanto o fisicalismo enfrentam dificuldades semelhantes, uma vez que ambos constituiriam verso e reverso da mesma moeda. Essa possibilidade é defendida pelo filósofo inglês Gilbert Ryle¹ em um texto considerado inaugural da Filosofia da Mente anglo-saxã, intitulado *The concept of mind (O conceito de mente)*. Ryle argumenta que tanto as teses dualistas substanciais quanto as materialistas sobre a natureza dos estados, processos e eventos mentais incorrem no mesmo equívoco lógico, o chamado *erro categorial*. O dualismo ontológico cartesiano e o materialismo cometem um erro categorial ao colocarem na categoria *substância* aquilo que não é uma substância (seja ela *pensante* ou *material*).

Para ilustrar o erro categorial, Ryle (2000, p. 13) utiliza, entre outros, o seguinte exemplo: jogar futebol exige que se jogue com espírito de equipe; podemos observar os jogadores chutando ou cabeceando a bola, mas não podemos observar ou cabecear “o espírito de equipe”, pois ele consiste no empenho com que os jogadores realizam cada jogada. O “espírito de equipe” não é o mesmo que chutar ou cabecear a bola, mas tampouco é algo diferente, pois é indissociável de cada jogada. Considerar que o “espírito de equipe” constitui uma atividade da mesma categoria que “chutar” ou “cabecear” é cometer um erro categorial. Outro exemplo é dado pelo uso da frase “está na cabeça”: podemos dizer, por exemplo, que nossa crença na teoria evolucionária

1 Algumas das teses de Ryle foram apresentadas no Tema 4 da disciplina *Teoria do Conhecimento* quando foi abordada a distinção entre o “saber como” e o “saber que”.



está “na cabeça” em um sentido figurado, muito diferente daquele que aparece na frase “um inseto entrou pelo ouvido e está na cabeça de Antônio”. Confundir o sentido da expressão “na cabeça” dessas duas frases (uma metafórica e outra literal) também constitui, para Ryle, um erro categorial.

Em suma, para Ryle a mente não é uma substância e a tentativa de situá-la no rol de substâncias leva a equívocos lógicos e ontológicos. Sem a pretensão de elaborar uma teoria da mente, ele sugere que, ao invés de ser compreendida em termos substancialistas, a mente seria apropriadamente compreendida em termos funcionais.

No viés da análise proposta por Ryle, entendemos que boa parte das discussões entre dualismo, materialismo, eliminativismo, entre outros, decorrem de um erro categorial. Para evitar esse tipo de erro, poderíamos investigara a natureza da mente em termos *relacionais* e *disposicionais*.

A concepção relacional de mente está muito próxima da concepção de mente do senso comum (ou Psicologia Popular, como vimos), quando este supõe a relação direta entre estados mentais e disposições no plano da ação. Como ressalta Ryle, sabemos quando uma pessoa é inteligente, está pensando, está triste, alegre, ansiosa, entre outros estados, não porque sejamos telepatas ou neurocientistas, mas porque percebemos as *disposições* reveladas nos padrões de conduta das pessoas. Sabemos, por exemplo, que a ação de selecionar vegetais frescos, frutas e legumes para uma alimentação saudável ilustra um tipo de pensamento de alguém atento com sua saúde, bem como a sua disposição de preservar hábitos saudáveis. Inversamente, a ação pouco cuidadosa de um motorista que coloca em risco sua vida e a dos outros ilustra um estado mental de um ser pouco atento à dinâmica das relações responsáveis pela preservação da vida, bem como a possibilidade de gerar acidentes no seu percurso.

Com os exemplos acima, indicamos uma abordagem externalista (RYLE, 2000; BURGE, 1979; PUTNAM, 1975; CLARK, 2001, 2008) do problema mente/corpo. De acordo com essa abordagem, mente e corpo constituem uma unidade situada ambientalmente, cujas propriedades se caracterizam pela interação coletiva de agentes que compartilham hábitos de conduta. Esta abordagem externalista da mente nos remete a um outro problema, conhecido como o “problema das outras mentes” de que trataremos no tópico seguinte.



2.2 O problema das “outras mentes”

O problema das outras mentes pode ser assim formulado: como podemos justificar nossa crença de que outros, além de nós, têm mentes? (HYSLOP, 2009). A dificuldade subjacente a este problema não é propriamente a nossa crença de que outras pessoas, por exemplo, possuem uma vida mental; ela reside em como *justificar* tal crença. A importância de buscar uma justificação dessa crença fica mais clara em situações limite, por exemplo, quando perguntamos se uma pessoa em coma, com sérias lesões, sente dor ou preserva alguma vida mental. Tal busca também se mostra relevante quando se trata da indagação sobre se organismos não humanos ou modelos artificiais têm mentes.

Os exemplos acima indicam que há pelo menos dois aspectos do problema das outras mentes a ser considerados, ambos de natureza *epistemológica*. O primeiro aspecto consiste na busca de *justificação* para nossa crença de que outras pessoas possuem uma vida mental. O segundo, diz respeito à dificuldade de formar um *conceito* de *mente* a partir de nossa vida mental *pessoal* (HYSLOP, 2009), na medida em que a postulação de um conceito supõe a possibilidade de generalização.

O primeiro aspecto epistemológico do problema das outras mentes decorre da diferença entre o acesso que temos às nossas próprias experiências e o acesso que cada um de nós tem das experiências de outras pessoas. Práticas costumeiras em nossas interações sociais supõem a capacidade de prever condutas das pessoas porque conseguimos “ler” seus estados mentais em algum sentido. Por exemplo, se vemos uma pessoa chorando copiosamente com um ferimento na perna, supomos que ela está sentindo dor; se observamos uma criança rindo ao assoprar as velas em seu bolo de aniversário, acreditamos que está alegre e assim por diante. Mas, esse contato com a vida mental de outrem parece ser indireto e diferir do tipo de contato que temos com nossa própria vida mental. Conforme ressalta Hyslop (2009):

Nem sempre sabemos diretamente que estamos no estado mental em que nos encontramos, mas é marcante que nunca tenhamos conhecimento direto do estado mental em que outros seres humanos se encontram, qualquer que seja ele. Esta total assimetria gera o problema epistemológico das outras mentes.



Para Hyslop (2009), temos apenas acesso indireto aos estados mentais de outras pessoas: podemos saber da vida mental de outrem apenas através de intermediações como as narrativas ou as ações em geral. Nesse sentido, haveria duas propostas de solução do primeiro aspecto epistemológico do problema das outras mentes:

- a. A busca da melhor explicação: a suposição de que outras pessoas têm uma vida mental parece explicar a sua conduta de modo mais satisfatório do que considerar que as pessoas agem independente de uma vida mental, como seria o caso de um zumbi.
- b. Inferência por analogia: este tipo de explicação apela para as semelhanças que existem entre as pessoas. Se pertencemos à mesma espécie, tendemos a ter uma conduta semelhante em circunstâncias parecidas. Além disso, dado que somos constituídos pelo mesmo tipo de matéria orgânica e temos possibilidades e limitações físicas semelhantes, acreditamos que outras pessoas têm, como nós, desejos, dores, sensações, entre outros, análogos às nossas.

No que se refere ao aspecto conceitual do problema das outras mentes, Hyslop (2009) apresenta o seguinte exemplo: “como posso estender meu conceito de dor para além de minha própria dor?” Ele ressalta que a formulação de um conceito exige algo a mais do que uma mera generalização indutiva de uma experiência pessoal e única. Embora tenhamos a competência semântica para reconhecer o sentido do termo “dor”, também temos frequentemente a impressão de que a dor que sentimos em certas circunstâncias não é a mesma que outras pessoas sentem em circunstâncias análogas.

O problema das outras mentes também se coloca na perspectiva ontológica, com mais destaque nas abordagens *internalistas*, as quais podem ser descritas em (pelo menos) duas maneiras. De acordo com a primeira, mais conhecida, a mente é interna e acessível apenas ao seu portador através de representações mentais abstratas. O problema surge ao se admitir o caráter interno e abstrato das representações: se são entidades abstratas, elas não ocupam um lugar no espaço e, como tal, não são internas ou externas. Além disso, se, por hipótese, tenho acesso às minhas próprias representações através da introspecção, como percebê-las em outros seres?

23

A segunda formulação da abordagem internalista focaliza os aspectos neurológicos, especialmente os padrões de conectividade de redes neurais, que constituiriam a sede dos estados



mentais. O problema surge aqui com a dificuldade, já apresentada no Tema 1, de explicar a relação mente/cérebro, como procuram fazer os Teóricos da Identidade e os Eliminativistas.

As duas formulações da abordagem internalista do problema das outras mentes, apesar de diferirem sobre a natureza do objeto investigado – seja ele caracterizado como uma representação abstrata ou como um padrão de conectividade neurológica –, ambas enfrentam dificuldades até agora não resolvidas. Uma tentativa de evitar tais dificuldades é proposta pelos externalistas mencionados no Tópico 2.1. Além do Externalismo, a Psicologia Popular também oferece alternativas para enfrentar as dificuldades do problema das outras mentes.

De acordo com a Psicologia Popular, práticas costumeiras em nossas interações sociais supõem a capacidade de prever condutas das pessoas porque conseguimos “ler” seus estados mentais no plano da ação. Como indicamos, esta abordagem é semelhante àquela proposta por Ryle (2000) e discutida no Tópico 2.1. Como mencionado, exemplos de ações habilidosas, como as de uma trapezista que executa uma *performance* difícil com graça e espontaneidade, indicam que se trata de uma pessoa cautelosa e que ela está atenta aos detalhes de seus movimentos. Ainda que esta trapezista possa se acidentar em decorrência de um mal estar repentino, a regularidade de suas práticas deixa marcas significativas de suas disposições habilidosas, reveladoras de seus estados mentais de longa duração. Passado o mal estar, ela poderia repetir com sucesso sua *performance*, o que não ocorreria com um novato qualquer.

A partir da suposta capacidade de “leitura” da mente, a Psicologia Popular oferece uma “teoria da mente” para explicar aspectos dos estados mentais e formas de agir em diferentes contextos. Nesse sentido, uma vez mais, ela se aproxima da abordagem externalista: não duvidamos que as pessoas tenham mente e a observação de sua conduta, em diferentes contextos, desempenha um importante papel em nossa capacidade de compreender seus estados mentais.

Críticos desta perspectiva podem alegar que as pessoas constantemente se enganam em sua “leitura” de estados mentais: quando assistimos a um filme, por exemplo, a atuação dos atores pode ser tão convincente que nos leve a acreditar que eles efetivamente estão sentindo dor, alegria, tristeza ou felicidade enquanto representam. Mas este engano se dissipa facilmente quando consideramos o contexto e lembramos que se trata de atores representando personagens durante certo tempo. Situações de dissimulação e de acidentes na vida cotidiana, como no exemplo da trapezista, também tendem a ser dissipadas pelo fator temporal: Depois de certo



período de tempo, os acidentes, as mentiras e as dissimulações tendem a ser descobertas por observadores atentos às incoerências nas declarações dos indivíduos e às mudanças radicais nos seus padrões de ação.

Em síntese, o problema das outras mentes tem sido analisado nas perspectivas internalista e externalista sem uma solução consensual na comunidade filosófica. Neste tópico procuramos indicar as dificuldades que ambas enfrentam, destacando algumas possíveis vantagens da abordagem externalista, dada a sua eficácia pragmática na antecipação da conduta. No próximo tópico veremos como ambas as perspectivas tratam do problema de explicar a identidade pessoal.

2.3 O problema da Identidade pessoal

Antes de tratar do problema da identidade pessoal, vamos rapidamente esclarecer em que sentido podem ser entendidos os conceitos de *identidade* e de *pessoa*. Em primeiro lugar, o conceito de identidade tem pelo menos dois sentidos:

(a) *Identidade numérica*, qual seja, aquela que não se confunde com nenhuma outra; ela pertence ao gênero denotado pelo sinal de igualdade em expressões matemáticas. Assim, por exemplo, na expressão “ $1 + 1 = 2$ ”, as expressões “ $1 + 1$ ” e “ 2 ” representam o mesmo número (SIDER, 2010).

(b) *Identidade qualitativa*, que ocorre quando duas coisas diferentes têm as mesmas propriedades.

No que se refere, por sua vez, ao conceito de pessoa, existem muitos sentidos utilizados em diferentes domínios como o da Psicologia, Direito, Ética. Para começar nossa análise, no entanto, propomos o conceito de pessoa sugerido por Leclerc (2003): “ser uma pessoa [...] é instanciar numerosas propriedades psicológicas, relacionais e extrínsecas enraizadas em um ambiente natural e social”. Dentre essas propriedades podemos citar: autoconsciência, autonomia e capacidade de aprender.

Em se tratando da identidade pessoal, estamos supondo o conceito de identidade numérica ou *mesmidade* (COSTA, 2005). Feitos estes esclarecimentos iniciais, podemos agora formular o problema da identidade pessoal do seguinte modo: *como é possível que uma pessoa permaneça*



a mesma ao longo do tempo apesar das mudanças biológicas, culturais, sociais, dentre outras, às quais está sujeita?

Por um lado, temos a convicção de que somos hoje os *mesmos* que éramos anos atrás, por exemplo, e estendemos essa convicção em relação às outras pessoas, apesar das constantes transformações por que passamos durante nossas vidas. Por outro lado, há situações em que as mudanças são tão profundas que essa convicção é abalada, por exemplo, quando alguém descobre repentinamente, já adulto, que é filho adotivo e que seus pais e irmãos biológicos lhe são totalmente desconhecidos.

Como indicamos na introdução deste Tema, o problema da identidade pessoal foi abordado por vários filósofos clássicos, especialmente Hume (2001) e Locke (1999), nos contextos epistêmico, ontológico e metodológico de sua época. A Filosofia da Mente contemporânea propõe uma discussão do problema em diferentes contextos que passamos a discutir.

Do ponto de vista epistêmico, o problema da identidade pessoal se coloca em relação aos *critérios de identidade*. Parfit (1971, 1982) indica que existem dois critérios de identidade pessoal: *continuidade psicológica* e *continuidade física*. O critério de *continuidade psicológica* é adotado por teorias que propõem existir um substrato psicológico (*psique*, aparelho psíquico, personalidade) que permanece o mesmo ao longo do tempo, independente de fatores biológicos, como o envelhecimento, considerados contingentes.

O critério de *continuidade física*, por sua vez, é adotado por teorias comprometidas com o *fisicalismo* (a vertente do naturalismo a que nos referimos no Tópico 2.1) para o qual a permanência da identidade pessoal estaria associada à duração de um mesmo corpo ou de um mesmo cérebro ao longo da vida da pessoa. Nesta perspectiva, o problema da identidade pessoal se coloca em razão das inevitáveis mudanças físicas a que estamos sujeitos. Ao longo do tempo, a constituição fisiológica da pessoa se altera radicalmente. Assim, por exemplo, uma pessoa que na infância tinha pele clara, era alta e magra com abundante cabeleira, na velhice passa a ser obesa, sua altura se reduziu drasticamente, sua pele foi queimada pelo sol e seus cabelos, agora esbranquiçados, estão muito ralos. Neste caso, segundo o critério da *continuidade física*, estaremos diante da mesma pessoa? Alguns, que não viram a pessoa durante muitos anos, teriam dificuldade de reconhecê-la. Outros, que acompanharam seu processo de envelhecimento, responderiam a pergunta afirmativamente.



Do ponto de vista ontológico, o problema da identidade pessoal é tratado a partir de duas diferentes perspectivas: *substancial*, segundo a qual a identidade pessoal se mantém a mesma ao longo do tempo por ser atributo de uma substância imaterial não sujeita às leis físicas; *processual*, segundo a qual a identidade pessoal se atualiza ao longo do tempo por ser indissociável dos processos orgânicos, que estão relacionados aos fatores mentais, físicos e contextuais – incluindo a concepção que outros fazem da pessoa. Assim, por exemplo, um senhor, cuja identidade é associada à benevolência, altruísmo, pacifismo, entre outros, pode ter sua identidade alterada a partir do momento em que aqueles que o conhecem descobrem que ele é um criminoso de guerra fugitivo. Essa informação pode afetar a maneira como a pessoa é vista e tratada em seu meio social, vindo a alterar a sua presente identidade, que passará a incluir o sentimento de hostilidade por parte de sua comunidade.

Esta última perspectiva é considerada a mais promissora para o enfrentamento do problema da identidade pessoal, uma vez que a perspectiva substancialista está frequentemente associada à abordagem dualista e a todas as dificuldades que ela suscita.

Por fim, do ponto de vista metodológico, o problema da identidade pessoal se coloca com muita força especialmente em relação ao uso de tecnologias contemporâneas, como as várias formas de implantes, por exemplo, o de estimulação cerebral profunda empregado para a recuperação de habilidades motoras. Segundo mostram Klaming & Haselager (2010), a estimulação elétrica de certas áreas cerebrais através do implante pode interferir na identidade da pessoa implantada, na medida em que altera seus padrões de conduta. A questão sobre quais técnicas são apropriadas para auxiliar na manutenção das funções fisiológicas do organismo é relevante para o estudo do problema da identidade pessoal.

Em síntese, neste Tema investigamos os problemas da relação mente/corpo, das outras mentes e da identidade pessoal na Filosofia da Mente anglo-saxã. Ainda que deixados sem solução, estes problemas revelam a natureza interdisciplinar necessária para sua abordagem. Dada a característica intrinsecamente interdisciplinar da Filosofia da Mente, vimos que esta área de investigação trata desses problemas recorrendo não apenas à Filosofia, mas também à Psicologia Popular, a Neurociência e, como veremos no próximo Tema, à Ciência Cognitiva e à Computação, entre outras.



Modelos mecânicos da mente



http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/46365/4/02_redefor_d07_filosofia_tema03.flv

Até agora apresentamos e discutimos problemas decorrentes da dificuldade de se elaborar uma explicação satisfatória da natureza dos estados e processos mentais, bem como da identidade pessoal. Essa dificuldade parece ter suas raízes no fato de que os estudiosos da mente têm que recorrer à própria mente para analisar a mente. Como indicamos no Tema 2, essa circularidade pode comprometer, em certa medida, a objetividade e a universalidade tão almejadas por alguns filósofos e cientistas. Diante dessa dificuldade, o seguinte dilema se apresenta: ou as pretensões de objetividade e universalidade no estudo da mente são abandonadas ou se buscam recursos metodológicos que extrapolem os limites da mente humana para testar suas teorias. Mas quais seriam esses recursos? A proposta dos cientistas cognitivos é, justamente, fornecer um método, conhecido como *Método Sintético de Análise*, que possibilita a criação de modelos mentais artificiais. Conforme veremos na conclusão deste Tema 3, o ideal de objetividade e

28



de universalidade da explicação científica é bastante controverso (na contemporaneidade, esse ideal passa a ser visto sob a ótica dos sistemas complexos que não exclui o pesquisador do seu universo de investigação).

Neste Tema, discutimos o método *Método Sintético* de análise dos estados e processos mentais vigente na Ciência Cognitiva e aceito, não sem resistência, em grande parte da Filosofia da Mente. Trata-se do instrumento fundamental subjacente à modelagem mecânica da mente, já mencionado na disciplina *Teoria do Conhecimento*. A partir de uma breve caracterização desse método, analisamos os seguintes tópicos:

3.1 A máquina de Turing e a máxima “Pensar é computar”,

3.2 Três Vertentes da Ciência Cognitiva: (i) Inteligência Artificial Simbólica; (ii) Redes Neurais Artificiais e (iii) Cognição situada e incorporada.

Os tópicos acima foram elaborados com o objetivo de fornecer subsídios para um debate crítico acerca do seguinte problema, que direcionará as reflexões do presente Tema: O pensamento humano é estritamente mecânico ou envolve elementos não mecânicos? Como os demais problemas discutidos na disciplina de Filosofia da Mente, este também não possui uma solução consensual entre os seus pesquisadores, deixando em aberto possibilidades de investigação futura apoiadas em testes empíricos.

3.1 A máquina de Turing e a máxima “Pensar é computar”

Conforme indicado na disciplina Teoria do Conhecimento, Alan Turing elaborou a hipótese que pensar é computar através da manipulação de símbolos. Nessa perspectiva, ele argumenta que a natureza do pensamento inteligente pode ser explicada através de modelos mecânicos processadores de informação simbólica que executam a atividade de resolução de problemas. Ao invés de desenvolver um sistema teórico explicativo sobre a natureza do pensamento inteligente, ele propôs um método de elaboração de modelos mecânicos para, efetivamente, realizarem operações que envolvem inteligência.

No artigo *Máquinas e Inteligência (Computing Machinery and Intelligence)*, originalmente publicado em 1950 na revista *Mind* (então sob a direção de Gilbert Ryle), Turing defende a mencionada hipótese de que *pensar é computar*. Ele argumenta que uma forma de escapar dos



labirintos especulativos sobre a natureza da mente (existentes na Filosofia e na Psicologia por séculos) seria a construção, efetiva, de modelos mecânicos do pensamento inteligente. Turing parece incorporar a mencionada máxima de Vico (1744/1976), segundo a qual “saber é fazer”. Para Turing, saberemos efetivamente como funciona a mente ao construir uma máquina pensante.

Turing descreve sua máquina, conhecida como “Máquina de Turing”, capaz de manipular um repertório fixo de símbolos, segundo regras dadas, através de uma fita dividida em células, um leitor móvel de estados, um registro de estados e uma tabela de comportamentos possíveis.

A máquina concebida por Turing não deve ser entendida no sentido comum do termo, como um aparelho elétrico que realiza movimentos físicos semelhantes, por exemplo, aos de uma máquina de costura. Embora ela possa ser implementada em mecanismos físicos, a máquina de Turing é um sistema abstrato universal; trata-se de uma estrutura simbólica, que reúne elementos relacionais que podem (ou não) assumir a forma de máquinas físicas, como é o caso dos computadores.

Turing apresenta os fundamentos de sua máquina universal em um texto de 1936, mas, para os propósitos da nossa análise, vamos apenas discutir o seu conhecido *Teste de Turing*, elaborado no texto de 1950 sob a forma de um “jogo de imitação”. De acordo com esse teste, se um computador puder se fazer passar por um ser humano inteligente num diálogo testemunhado por um juiz, ele teria que ser reconhecido como inteligente. Para compreender essa proposta (à primeira vista bizarra), vamos considerar o seguinte exemplo sugerido por Turing:

Imagine que você, um ser inteligente, esteja trancado em um quarto e que no quarto vizinho exista uma máquina. Um juiz humano, situado em um terceiro cômodo, formulará problemas do tipo: “por favor componha um poema”, “some 2570 a 13.720 e extraia a raiz quadrada dessa soma”, “conte uma piada”, “descreva um entardecer”, “descreva os principais lances do jogo de futebol de ontem” etc. Esses problemas serão escritos e colocados em baixo da porta dos dois quartos, sendo solicitado aos seus ocupantes que os resolvam da melhor forma possível. Dado certo tempo, o juiz recolherá a folha de respostas e caso ele não consiga distinguir quem é o autor das respostas, a máquina terá passado no teste de Turing.

A moral da história é que, dado que você, de fato, é um ser inteligente, que resolveu apropriadamente os problemas e admitindo que a máquina conseguiu resolvê-los de modo igualmente



inteligente, então ela teria também que ser considerada inteligente. Como Turing indica, tanto você quanto a máquina poderiam propositalmente tentar enganar o juiz, declarando, por exemplo, que não sabem escrever poemas, que não assistiu o jogo de futebol ou que não consegue fazer cálculos complicados. Sendo admitida a dissimulação, ela não constitui um entrave para a realização do teste de Turing.

Não é difícil imaginar as inúmeras críticas (filosóficas, teológicas, sociológicas, psicológicas, entre outras) sofridas por Turing com sua revolucionária proposta de modelagem da mente através de máquinas. O próprio Turing adianta-se e discute possíveis objeções a sua proposta no texto de 1950. Dentre as objeções mais conhecidas na Filosofia da Mente destacam-se as elaboradas por Dreyfus no livro *O que os computadores não podem fazer*, e por Searle no artigo *Mentes, cérebro e programas (Minds, brains, and programs)* de 1980.

No texto *O que os computadores não podem fazer*, Dreyfus desenvolve críticas veementes ao projeto mecanicista da mente que se iniciara, na década de 1960, denunciando seu aspecto ideológico. Ele ressalta a importância da corporeidade, das sensações e emoções como elementos fundamentais no estudo da mente, as quais os computadores não podem, em princípio, ter, dado que não são seres vivos e não possuem um corpo vivo.

No mesmo viés crítico de Dreyfus, mas em termos mais moderados, no artigo texto *Mentes, cérebros e programas*, Searle propõe o argumento do “Quarto Chinês”, problematizando o teste de Turing. Ele sugere uma situação hipotética em que uma pessoa, que não sabe mandarim, está dentro de um quarto com todas as instruções em seu próprio idioma para manipular símbolos chineses. Essa pessoa recebe cartões com símbolos chineses por uma pequena abertura em seu quarto e, graças às instruções que possui em seu próprio idioma, consegue dar respostas destituídas de significado para elas, que ignora o mandarim, mas que para um juiz externo criam a ilusão de serem respostas significativas e adequadas.

Cabe ressaltar que a pessoa que manipulou os símbolos não sabe mandarim e nem aprendeu o idioma enquanto seguia as instruções em sua própria língua. Neste sentido, ela está apenas seguindo instruções, como uma máquina que opera sem a compreensão do significado do que está fazendo. Este exemplo ilustra, segundo Searle, que o processamento de informações dos modelos mecânicos se limita à manipulação da sintaxe sem entrar no domínio do significado, indispensável ao estudo da mente.



Em resumo, o argumento de Searle procura ressaltar que, embora modelos computacionais possam constituir ferramentas para o estudo da inteligência, eles não constituem um bom instrumento explicativo sobre o funcionamento da mente.

As críticas elaboradas por muitos filósofos, bem como o fato que até o momento nenhuma máquina conseguiu passar no teste de Turing por um tempo satisfatório, colocam em xeque a adequação da proposta de Turing para o estudo da mente. Contudo, o teste de Turing é considerado uma das bases fundamentais da Ciência Cognitiva nas suas três vertentes: (i) Inteligência Artificial Simbólica, (ii) Redes Neurais Artificiais e (iii) Cognição Situada e Incorporada. No tópico 3.2 apresentamos as principais características dessas vertentes.

3.2 Três Vertentes da Ciência Cognitiva

O projeto ambicioso de Turing de explicar a natureza da mente através da elaboração de modelos mecânicos propiciou o surgimento da *Inteligência Artificial*, das *Redes Neurais Artificiais* e da *Robótica Cognitiva*, esta última também conhecida como *Cognição Incorporada e Situada*. Essas áreas de investigação constituem as três vertentes da *Ciência Cognitiva*; elas possuem em comum o *método sintético de análise*, cujos pressupostos centrais são:

(i) A hipótese de que a modelagem mecânica de processamento de informação fornece subsídios fundamentais para a compreensão e a explicação da natureza dos estados e processos mentais;

(ii) Estados mentais devem ser analisados em termos *internalistas*: eles são *internos* aos sistemas processadores de informação;

(iii) O teste de Turing é um balizador do sucesso de um modelo – ele indica a compreensão, por parte do programador, das principais etapas do pensamento inteligente responsável pela resolução de problemas.

A partir dos pressupostos acima, modelos mecânicos são elaborados como substitutos de teorias explicativas da atividade mental inteligente. Conforme ressalta Dupuy, a noção de *modelo* assume na Ciência Cognitiva uma nova dimensão explicativa:



[...] se trata de uma idealidade, no mais das vezes formalizada e matematizada, que sintetiza um sistema de relações [...] O modelo é como uma forma abstrata que vem encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos (1996, p. 23).

Parte do que se faz nesta área de pesquisa interdisciplinar, que envolve também a Computação e a Robótica, tem interesse estritamente tecnológico e não possui estreita relação com as pesquisas propriamente filosóficas. Contudo, o que interessa para o presente estudo é a sua parceria com a Filosofia da Mente e a Semiótica, na medida em que ela fornece subsídios para o estudo da natureza informacional dos processos de pensamento.

Além do mencionado artigo de Turing (1950), outro texto escrito por Hilary Putnam em 1960, intitulado *A natureza dos estados mentais* (*The nature of mental states*) deu inicialmente sustentação à hipótese mecanicista da mente. Nesse texto, Putnam adota a perspectiva *funcionalista*, já mencionada, da múltipla realizabilidade.

De acordo com a perspectiva da *múltipla realizabilidade*, diferentes estruturas físicas podem conduzir ao mesmo resultado funcional na realização de uma tarefa. Assim, por exemplo, a operação de adição pode ser realizada através do agrupamento de maçãs, da manipulação de um ábaco de madeira ou de uma calculadora digital. Nessa perspectiva, Putnam (1960) argumenta que estados mentais são estados funcionais que se estabelecem através de relações causais entre estímulos sensoriais (*inputs*), outros estados mentais e comportamentos (*outputs*).

Adotando a hipótese da *múltipla realizabilidade*, os cientistas cognitivos dos anos de 1960 julgavam que para modelar processos mentais seria preciso entender os seus mecanismos funcionais e não o substrato material que os instancia. Essa concepção funcionalista da mente, aliada à proposta mecanicista de Turing, forneceu as ferramentas teóricas necessárias para a modelagem de processos cognitivos, então concebidos como capacidades funcionais de processamento de informação. O funcionalismo computacional constitui os alicerces da área de pesquisa conhecida como *Inteligência Artificial*, que adota o método sintético de análise na modelagem de processos que se supõem presentes no pensamento inteligente.

Uma versão do método analítico de grande interesse para Inteligência Artificial e para as Redes Neurais Artificiais é denominado *método sintético de análise*, cujo pressuposto central é



a hipótese de que a modelagem fornece subsídios fundamentais para a compreensão e a explicação da natureza dos estados e processos mentais.

Explicitaremos neste Tema três faces da modelagem mecânica da mente com vistas à tentativa de explicação de sua dinâmica: Inteligência Artificial, Conexionismo e Cognição Situada e Incorporada.

(i) *Inteligência Artificial*

A Inteligência Artificial (IA) é tradicionalmente dividida em duas vertentes, IA forte e IA fraca, representadas pelos projetos de Simulação Cognitiva e de Reprodução Cognitiva. Ainda que não exista uma linha nítida separando as duas vertentes, podemos dizer que uma distinção básica entre elas reside no suposto grau de realidade psicológica dos modelos elaborados pelos pesquisadores nos seus respectivos domínios de estudo.

Em resumo, a diferença central entre a IA fraca e a IA forte reside no pressuposto de que, de acordo com a IA forte, a modelagem computacional efetivamente *apresenta* um comportamento inteligente: máquinas, devidamente programadas, pensam. Em contraste, os pesquisadores da IA fraca supõem que os modelos mecânicos apenas *simulam* adequadamente tais comportamentos.

Apesar de distintos, os projetos da IA forte e da IA fraca têm em comum a estratégia de investigar as estruturas de símbolos supostamente responsáveis pelo comportamento inteligente. Enquanto a IA fraca se espelha no ser humano para elaborar os seus modelos, os pesquisadores da IA forte pretendem explicar a natureza dos processos mentais responsáveis pelo comportamento inteligente, seja de uma máquina ou de um animal.

Como indicado, o estudo dos processos mentais é feito com o auxílio do método sintético que permite a construção de modelos, na forma de programas, para explicar, através do computador digital, segmentos do comportamento inteligente.

O que deve ser entendido por “comportamento inteligente” é uma questão controversa. Contudo, a tendência geral dos pesquisadores da IA é considerar que uma característica básica desse comportamento é a capacidade de resolver problemas. É nesse sentido que Margaret Boden em *Inteligência artificial e o homem natural (Artificial Intelligence and Natural Man)* afirma:



A inteligência pode ser definida como a habilidade criativa de um sistema para manipular símbolos, ou processos de informação, dadas as exigências da tarefa em questão. (1977, p. 17)

Tendo em vista essa concepção de inteligência, os trabalhos desenvolvidos na IA fraca dizem respeito à simulação do comportamento humano durante a atividade de resolução de problemas. No caso da IA forte, existe uma preocupação menor por parte dos pesquisadores para com o grau de realidade psicológica humana dos modelos. Retirando o ser humano do centro do universo cognitivo, os defensores da IA forte, como Newel e Simon (1972) e Minsky, (1976, 2006), por exemplo, julgam ser de pouca relevância a questão de se os processos empregados pela máquina na execução de tarefas que exigem inteligência são semelhantes (ou não) àqueles utilizados pelos seres humanos.

Para realizar a modelagem, os cientistas da IA elaboram um programa particular que possa realizar uma determinada tarefa e consideram, a seguir, quais aspectos desse programa seriam necessários para que um sistema qualquer executasse tal tarefa. Como indica Gonzalez (1984), o pressuposto dessa técnica de modelagem é a de que os macroprocessos manifestos no comportamento inteligente podem ser devidamente explicados reduzindo-os a mecanismos simples, átomos hipotéticos chamados “processos elementares de informação”. Os sistemas que executam tais processos são conhecidos em IA como “sistemas de processamento de informação”.

Apesar dos resultados alcançados pelos modelos mecânicos construídos a partir da década de 1970, durante os anos de 1980 o entusiasmo dos pesquisadores foi progressivamente diminuído diante das várias dificuldades que enfrentaram e que foram apontadas por filósofos como Baker (1976), Dreyfus (1979) Searle (1980) que mostraram a fragilidade de pressupostos da IA na explicação dos processos mentais. Especial crítica sofreu o pressuposto estritamente simbólico da IA que desconsidera o papel do corpo nos processos cognitivos. Para lidar com essa dificuldade, os modelos de redes neurais artificiais entraram em cena.

(ii) Redes Neurais Artificiais

Na tentativa de superar as dificuldades enfrentadas pelos modelos tradicionais da IA, de manipulação de símbolos, cientistas cognitivos (dentre os quais se destacam Hopfield, 1982; Rumelhart e McClelland, 1986; Kohonen, 1989, dentre outros) propuseram a retomada de um



tipo de modelagem conhecido como *Redes Neurais Artificiais*. Entre esses primeiros modelos estão aqueles propostos por McCulloch e Pitts em 1943. Tais redes constituem a ferramenta de trabalho da vertente conhecida como *Conexionismo*; elas possuem certa inspiração biológica e possibilitam que leis físicas sejam consideradas no estudo da mente.

As redes neurais artificiais são modelos dotados da capacidade de processamento de informação em paralelo, tendo por base a interação de unidades denominadas neurônio-símile, que lhes permitem aprender com treinamento e melhorar suas *performances*. Um dos objetivos desta nova forma de modelagem é levar em consideração aspectos físicos e não apenas simbólicos como faziam os modelos da IA.

Não entraremos em detalhes técnicos sobre os processos de treinamento de redes neurais, mas julgamos interessante estabelecer um certo paralelo entre eles e a concepção humeana de formação das idéias. Como sabemos, para Hume (1996) as idéias se formam através da repetição de dados sensoriais que se apresentam aos órgãos dos sentidos deixando uma impressão no palco da mente. Tais impressões, inicialmente vívidas, são filtradas dando lugar às impressões menos vívidas e mais abstratas, que constituem as idéias. Uma vez formadas, as idéias são organizadas de acordo com três princípios fundamentais: (a) Associação; (b) Causa e efeito (c) Contigüidade. Esses mesmos princípios podem ser encontrados em muitos dos modelos de redes neurais artificiais, treinados para criar e reconhecer padrões informacionais nos estímulos representativos de diversos objetos que lhes são apresentados.

Entre os modelos conexionistas mais interessantes se destacam as redes neurais de Kohonen (1989) que envolvem processos de auto-organização. Tais redes aprendem, de modo auto-organizado, a criar e a reconhecer padrões informacionais em estímulos representativos de diversos objetos. Uma reflexão filosófica dos processos de auto-organização em redes neurais pode ser encontrado em Gonzalez (1992; 1996). Interessa ressaltar aqui, de forma resumida, as seguintes características centrais dos processos de auto-organização presentes em redes neurais: (1) eles se desenvolvem sem um centro direcionador específico preestabelecido; (2) eles resultam da interação espontânea entre elementos distintos e (3) eles possibilitam a formação de padrões ou sistemas que aprendem com a repetição e com mecanismos de ajuste. Incorporando os recursos (1)-(3), os modelos conexionista auto-organizados são treinados para reconhecer faces, objetos em geral, padrões sonoros, entre muitos outros, independente de uma programação fixa



estabelecida no plano simbólico (macroscópico) de análise. Os padrões que eles aprendem a reconhecer emergem da interação entre as unidades neurônio símile, no plano físico, microscópico, de estruturação da rede neural artificial.

Os conexionistas argumentam que os padrões formados nas redes neurais artificiais reúnem elementos indicativos do conteúdo informacional dos objetos reconhecidos, superando dessa forma, as críticas do tipo “Quarto Chinês” que enfraquecia o poder explicativo dos modelos da IA simbólica.

Embora seja discutível o avanço propiciado pelo projeto de pesquisa conexionista, em sua tentativa de superação dos problemas próprios aos modelos da IA tradicional, cabe destacar que modelos de redes neurais são frequentemente instanciados em máquinas de Turing sem prejuízo para sua *performance*. Por tal razão, os defensores da IA tradicional alegam que, no limite, o processamento em paralelo das redes neurais pode ser reduzido ao processamento simbólico seqüencial próprio da máquina de Turing. Se assim for, a despeito dos esforços dos idealizadores dos modelos de redes neurais de superarem problemas dos modelos simbólicos, alguns deles reaparecem em alguma medida, sobretudo relacionados à redução funcional que propiciam.

Ainda que permaneça em aberto a polêmica sobre a relação do conexionismo com o funcionalismo computacional da IA, o fato é que ambos acabam por subestimar a relevância da ação efetiva dos modelos em sua frágil relação com o meio ambiente, e com o corpo, no estudo dos processos mentais. Como veremos a seguir, uma vez mais, na tentativa de superar essa dificuldade, uma nova vertente da Ciência Cognitiva, denominada *Cognição Situada e Incorporada*, surge na década de 1990 em parceria com a robótica.

(iii) Cognição incorporada e situada

Como indicamos, esta perspectiva teórica começa a se delinear a partir dos anos de 1990 e tem como pressuposto central a hipótese que os processos mentais e o comportamento inteligente estão diretamente relacionados à complexa rede de interações entre os organismos e o meio ambiente. Ao ressaltar o aspecto corporal dos processos mentais, esta abordagem destaca a integração e a interdependência existente entre processos corpóreos em geral (metabólicos, hormonais, etc.) e os processos mentais. Além disso, esta abordagem chama a atenção para as



relações que o organismo estabelece com o meio ambiente em que está fisicamente situado e a influência que características ambientais têm no desenvolvimento de processos mentais.

Cognitivistas como Clark (2001, 2008) e Haselager (2004) entendem que é preciso criar modelos robóticos corpóreos e ambientalmente situados que sejam capazes de desempenhar performances inteligentes análogas às que efetuam os organismos biológicos. A elaboração de tais modelos visa ressaltar a importância dos processos de auto-organização para lidar com os desafios e imprevistos que surgem em ambientes não controlados. Em especial, a Cognição Incorporada e Situada focaliza a relação corpo/ambiente em sua permanente (e de dupla mão) busca por ajustes para a adaptação às novas variáveis que tal interação dinâmica gera. Uma das grandes virtudes desta abordagem é que ela permite levar em consideração uma multiplicidade de fatores hoje reconhecidos relevantes para a compreensão dos processos mentais que até então foram preteridos pelas vertentes da IA e das redes neurais artificiais.

Na contemporaneidade, a Cognição Incorporada e Situada propõe modelos dos processos e estados mentais que possuem uma certa plausibilidade biológica, inclusive levando em conta fatores envolvendo a multiplicação e a complexificação das possibilidades de interação dos modelos mecânicos (agora na forma de robôs) com o ambiente e do ambiente com tais modelos.

Em síntese, o suporte filosófico da Cognição Situada e Incorporada é fornecida pelas teorias de Auto-organização, da Filosofia Ecológica e da Neurofilosofia, as quais investigam fenômenos emergentes da interação dinâmica entre elementos constituintes de sistemas complexos. Contudo, entendemos que apesar dos avanços realizados nesta nova vertente da Ciência Cognitiva, ainda temos aqui os principais pressupostos do método sintético, quais sejam:

1. A Cognição é uma capacidade individual, interna dos sistemas que processam informação;
2. Uma forma apropriada de verificar a força explicativa das hipóteses sobre a natureza dos processos e estados mentais reside na elaboração de modelos mecânicos, robôs auto-organizados;
3. O sucesso da modelagem deve ser avaliado pelo teste de Turing

Não é difícil de se imaginar que a manutenção dos pressupostos do método sintético, e conseqüentemente, da hipótese mecanicista no estudo dos processos mentais continua gerando



grande indignação entre filósofos, teólogos, psicólogos, entre outros. Uma amostra dessa indignação pode ser percebida na seguinte passagem de Kravchenko:

Tenho grande respeito por Alan Turing mesmo que seja por uma simples razão: poucos cientistas foram capazes de enfeitiçar de modo tão profundo as mentes de outros pesquisadores no estudo da cognição, cegando-os em relação a qualquer evidência empírica e/ou argumentos teóricos contra a famigerada hipótese de que pensar é computar (2007).

Como indicamos no início deste Tema, a nossa problemática central, que organizou a presente reflexão, consiste em apresentar evidências sobre a plausibilidade da hipótese mecanicista da natureza do pensamento. Vimos que uma das motivações centrais para a elaboração de modelos mecânicos da mente na Ciência Cognitiva reside na aparente dificuldade gerada pelo fato que os estudiosos da mente têm que recorrer à própria mente para analisar a mente.

Contudo, o argumento da suposta dificuldade de a mente ser seu próprio objeto de estudo, não parece ser uma autêntica dificuldade. Pois, que tipo de problema teríamos aí? Falta de distanciamento do objeto de estudo? Talvez seja interessante diferenciar objetividade e não-envolvimento. Será que o envolvimento em um tema compromete seriamente a objetividade do sujeito? Há inúmeros contraexemplos para desafiar esta crença. Os melhores historiadores costumam ser filhos da própria cultura que estudam e, não raro, testemunhas dos acontecimentos que descrevem. Um avião consegue medir sua própria velocidade com excelente precisão através de inferências, dentre muitos outros exemplos.

Alguns críticos admitem que se o fato de a mente ser concomitantemente instrumento e objeto de estudo constitui um problema sério, não fica claro por que ou como modelos mecânicos da mente ajudam a superar esta dificuldade!? Em Direito, os juízes tendem a rejeitar testemunhas que tenham grau de parentesco com o réu, nem tanto pelo fato de haver envolvimento emocional (a vítima também costuma ter envolvimento emocional com o réu e, no entanto, seu testemunho costuma ser muito valorizado), mas principalmente porque por questões de lealdade ou solidariedade com o réu os parentes podem produzir falsos testemunhos. Porém, se a única testemunha de um crime é um parente de primeiro grau do réu ou da vítima, seu depoimento é levado em conta pelos juízes.



Além das objeções acima, é importante lembrar que nos estudos atuais dos sistemas complexos, métodos recorrentes, nos quais aparentemente há uma circularidade, são amplamente utilizados seja na matemática, na computação, na engenharia etc. (por ex., para calcular o fatorial de qualquer número, é muito comum usar algoritmos com recorrência). Computadores são utilizados para fabricar outros computadores ou para fazer um autoteste (para detectar possíveis problemas). Animais fazem autoexames e tomam decisões para superarem algum problema de saúde.

As considerações acima sugerem que o problema em discussão não parece ser de objetividade e universalidade. Ele parece ser de outra natureza: da falta de conhecimento básico, elementar, sobre como seres dotados de mente armazenam e resgatam informações significativas e como elas auxiliam na organização do pensamento e da ação. Somente o conhecimento da região de ativação de um mecanismo, ou de sua interação mecânica com o meio não parece ser suficiente para explicar o funcionamento desse complexo sistema de relações.

Conforme sugere Edgar Morin no livro *Ciência com Consciência*, a nova ciência, seja da mente ou de qualquer outro objeto de investigação, exige que se inclua não apenas o olhar do observador em suas investigações, mas, e principalmente, a Consciência desse olhar que marca a característica central dos sistemas complexos. Entretanto, como entender a natureza da “consciência”? Trata-se, como é consensual na Filosofia da mente, do problema (realmente) difícil, que passaremos a discutir no Tema 4. A nossa sugestão no presente Tema é que os pós-graduandos discutam criticamente as hipóteses aqui apresentadas para que, então, possam compreender o mais difícil dos nossos objetos de investigação: a natureza da consciência.



Intencionalidade e Consciência



http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/46365/5/02_redefor_d07_filosofia_tema04.flv

No tema anterior indicamos algumas das principais tendências contemporâneas para a elaboração de modelos mecânicos da mente. Uma das dificuldades enfrentadas por essa agenda de pesquisa, a qual pressupõe que “compreender é fazer”, diz respeito à tentativa de explicitar nesses modelos duas características inegáveis da mente, a saber, a *Intencionalidade* e a *Consciência*. No presente Tema vamos analisar as concepções concernentes a estas duas características a partir de três problemas centrais: (i) O que é a Intencionalidade? (ii) Quais são os principais componentes dos estados, atos e eventos intencionais? (iii) A Intencionalidade é uma característica da consciência? Estes três problemas direcionarão nosso estudo neste tema.



4.1 Intencionalidade originária e intencionalidade derivada

Há várias controvérsias na Filosofia da Mente em torno da possibilidade de haver uma intencionalidade originária ou intrínseca. Por intencionalidade originária se entende uma Intencionalidade (com “I” maiúscula) capaz de conferir intencionalidade (a capacidade de representar) a outras representações, mas que tira, por assim dizer, de seu próprio fundo a capacidade de representar. As representações mentais (crenças, desejos, intenções, lembranças, etc.) teriam essa capacidade de representar por si só, enquanto outras representações, em geral representações físicas e públicas, derivam a capacidade de representar dessa Intencionalidade intrínseca ou originária da mente.

Se, de um lado, alguns eventos mentais não parecem, *prima facie*, intencionais (como as dores e outras experiências sensoriais), por outro lado enfrentamos agora um problema diametralmente oposto: coisas que não são mentais exemplificam a propriedade de serem acerca de algo e, assim, são intencionais. Exemplos de tais coisas são: palavras e frases, gráficos, partituras, retratos, fotografias, desenhos, mapas, dentre muitos outros. Assim, o nome “Dilma Rousseff” refere-se à Dilma Rousseff, a palavra “cadeira” refere-se às cadeiras, a curva de um gráfico impresso no jornal pode representar o aumento da intenção de voto em um determinado candidato a governador, e uma fotografia em preto e branco de minha casa é acerca de minha casa. Como isso é possível? Como coisas físicas podem “se lançar fora de si” em direção a outros objetos?

A resposta mais óbvia é que a intencionalidade dessas representações físicas é derivada da intencionalidade originária ou intrínseca da mente que as concebeu ou construiu. A fotografia de minha casa é uma representação física e pública, mas o que existe realmente é um pedaço de papel e tinta distribuída em pontos pretos na superfície branca do papel. Minha casa não está realmente na fotografia em branco e preto, mas ela está representada nela para quem olha e tem recursos conceituais suficientes para identificar uma casa.

As representações físicas e públicas pressupõem capacidades representacionais de agentes cognitivos e seus estados, atos e eventos mentais. Dizer desses estados, atos e eventos mentais que eles são *intrinsecamente* intencionais pode ser uma maneira de evitar uma regressão infinita (a capacidade de representar de certas representações não pode depender *sempre* da capacidade de representar de outras representações). Um problema conhecido como “o problema de Brentano”, deve ser mencionado aqui. Ele pode ser assim formulado: Como um sistema físico, um



organismo, digamos um cérebro ou sistema nervoso completo, pode produzir e manter estados que são acerca de outras coisas? De onde vem a capacidade dos estados mentais de representar, de ser acerca de algo? Uma resposta possível seria que essa capacidade resulta, em última instância, da atividade eletroquímica do cérebro.

Os fisicalistas propõem uma explicação “de baixo para cima”, dos neurônios para os estados mentais intencionais. Porém, nada do que acontece no cérebro pode ser descrito como sendo acerca de algo. O cérebro é um produto da evolução e o que acontece nele são eventos e fatos brutos.

A idéia de que existe uma intencionalidade intrínseca foi fortemente criticada por Hilary Putnam (1981) que assemelha essa maneira de ver a uma versão da concepção mágica da linguagem. Nós vemos regularmente no cinema mágicos recitando fórmulas, usualmente em línguas mortas, e a pronuncia, o som produzido, tem poderes causais, desencadeia processos que desafiam as leis da física. As palavras que usamos são compostas de sons e marcas gráficas que têm propriedades intrínsecas. Posso escrever a palavra “Lua” num quadro com um pedaço de giz; a soma de todas as moléculas de giz tem, de fato, uma certa massa, e outras propriedades que os físicos e químicos poderiam descrever. No entanto, nenhuma dessas propriedades determina as condições normativas de aplicação do termo “Lua” (seu sentido) e o fato de essa palavra ter o satélite da Terra como referente.

A relação entre um nome (uma representação pública) e o que ele designa é contingente, convencional, *a posteriori*, e não depende em nada das propriedades intrínsecas de uma inscrição concreta sonora ou gráfica do nome em questão. Por que seria diferente com as representações mentais? Como Donald Davidson (2001) observa, a palavra “serpente” passou a ser usada para referir a serpentes porque ela foi usada em contextos onde serpentes estavam presentes. Portanto, o que confere um significado ou a capacidade de representar a uma representação física e pública são relações causais com elementos no ambiente e o fato dessas representações serem usadas regularmente e de forma padronizada por agentes cognitivos. A tese dos externistas, como Putnam e Davidson, é que o mesmo vale para as representações mentais privadas e subjetivas.

43

Muitos de nossos pensamentos envolvem relações causais diretas ou indiretas com objetos ou substâncias no ambiente. Os filósofos chamam esses pensamentos de “pensamentos *de re*” (do latim, significando “da coisa”). Eles envolvem o próprio objeto e não uma representação



dele. Posso querer um barco específico que eu vi recentemente na marina da minha cidade, ou posso querer um barco que ainda não existe, aquele que eu gostaria de construir um dia. No segundo caso, meu desejo tem um caráter geral: algo, um certo barco que ainda não existe, é qualquer X que poderia satisfazer meu desejo. No primeiro caso, a situação é totalmente diferente: o barco existe, eu o vi, é *esse* que eu quero, não qualquer um que satisfaz certas condições. O que temos aqui é a motivação para a distinção tradicional entre atitudes *de re* e atitudes *de dicto* (do latim, significando “da palavra” – ou frase ou conceito). Uma crença ou desejo *de dicto* é geral e tem conteúdo conceitual, enquanto uma crença ou desejo *de re* envolve o próprio objeto da crença ou do desejo. O desejo amoroso é do tipo *de re*: qualquer pessoa apaixonada ficaria muito decepcionada ao descobrir que, numa certa noite, está namorando não a pessoa amada, mas um clone ou uma sócia! A identidade do estado mental neste caso depende da identidade do objeto.

Vamos imaginar que estou visitando um museu com um amigo e diante da tela de uma grande mestre holandês, bem ao lado do amigo que está olhando a mesma tela, eu digo: “Impressionante!” Meu amigo sabe imediatamente qual é o objeto intencional, o foco da minha emoção. O conteúdo representacional do meu estado mental, nesta situação, envolve uma relação direta com o objeto, e não por meio de um conceito ou conteúdo representacional. É fácil imaginar uma situação em que alguém refere sem querer a algo; depois de um dia difícil, por exemplo, eu penso e digo: “Hoje foi um dia difícil”. Sem saber, formei essa crença e essa afirmação alguns segundos depois de meia noite, e passei, sem saber, a me referir ao dia seguinte. Alguns filósofos (SEARLE, 1983; CHISHOLM, 1981) acreditam que toda referência a um objeto sempre pressupõe um conteúdo representacional completo, isto é, um conteúdo proposicional, e que toda atitude é sempre *de dicto*. Outros, mais numerosos, seguem Burge (1977) e admitem atitudes *de re*. Por enquanto, essa discussão está ainda em aberto, com certa vantagem para os partidários das atitudes *de re* e da referência direta. As crenças e desejos *de re* representam uma forma mais primitiva de intencionalidade que nos coloca mais diretamente em interação com o mundo.

Em síntese, neste tema, tratamos da Intencionalidade segundo Brentano e Searle, para os quais ela é uma característica fundamental da mente. No primeiro tópico três questões guiaram nossa exposição: (i) O que é a Intencionalidade? (ii) Quais são os componentes essenciais dos atos e estados intencionais? (iii) É a Intencionalidade uma característica da consciência, ou se alguns estados inconscientes não seriam também intencionais? Em seguida, examinemos as



formas de Intencionalidade originária e derivada e uma crítica importante a própria idéia de Intencionalidade intrínseca ou originária. Consideremos também uma forma de relação mais direta a um objeto, que envolve necessariamente conceitos. O debate sobre Intencionalidade na filosofia contemporânea evoluiu levantando essas questões que permanecem na ordem do dia nos estudos da Filosofia da Mente

4.2 Consciência e subjetividade

(i) No que diz respeito ao primeiro problema, a partir das concepções de Brentano (1944) e Husserl (1969), a *Intencionalidade* pode ser definida de maneira simples por meio da característica de atos, eventos e estados mentais *conterem um objeto representado* (existente ou não), ou de *serem acerca de algo*, ou ainda de *serem orientados para um objeto (ou estado de coisas ou fato)*. Assim, por exemplo, numa lembrança de meu pai, ele é representado na minha mente; minha percepção de uma maçã é percepção *de* uma maçã; já no ato de imaginar uma sereia algo não existente é representado. Nestes exemplos, temos objetos representados, sejam eles existentes ou não. Além disso, esses objetos, às vezes, remetem a acontecimentos passados ou futuros, como é o caso da crença de que a seleção brasileira ganhou a Copa do Mundo de 2002 e minha intenção de visitar Londres, na qual várias atividades futuras a serem realizadas são representadas, como visitar o Museu Britânico, o Palácio de Buckingham, etc. Não seria um exagero dizer que sem essa característica fundamental de nossa mente, muitos filósofos, adeptos da concepção de Brentano (1944), Husserl (1969) ou de Searle (1983), consideram que não haveria um mundo para nós, não poderíamos assistir e participar do espetáculo do mundo.

No estudo da Intencionalidade, os trabalhos de Franz Brentano (1838-1917) constituem um ponto de referência central, ao introduzir a noção de *Intencionalidade* na filosofia contemporânea como característica distintiva do mental ou de todos os “fenômenos psíquicos”. Brentano falava da “inexistência intencional”. Trata-se simplesmente de admitir a possibilidade da existência de algo apenas enquanto representado *na* mente (na crença, no desejo, na lembrança, na percepção, etc.), independentemente de sua efetiva materialidade. O prefixo “in” de “inexistência” é um prefixo de localização, não de negação; a palavra “inexistência” significa o mesmo que “existir em”, mais precisamente, existir em uma representação. Em uma fotografia de meu filho, por exemplo, na medida em que é apenas uma representação, ele inexistente intencionalmente (mas não realmente) na foto. Nenhum fenômeno físico exhibe essa característica, própria dos estados,



atos e eventos mentais (subjetivas) e de outras representações físicas (públicas), de ter em si um conteúdo que representa algo. A Intencionalidade é, para Brentano, o que delimita o domínio da Psicologia e da Filosofia da Mente. Ela é a marca do “mental” (BRENTANO, 1944).

A tese de Brentano é precisamente a tese de que todo fenômeno psíquico é intencional, tudo o que é mental tem essa característica. Seu discípulo mais famoso, Edmund Husserl (1859-1938), o fundador da Fenomenologia, fez da Intencionalidade uma característica fundamental da consciência: a consciência, segundo Husserl, é sempre consciência *de algo*, e cada ato de pensar (*cogito*) ou cada “vivência intencional” comporta em si seu objeto pensado (*cogitatum*), seu **objeto intencional** (HUSSERL, 1969).

Na tradição fenomenológica de Brentano/Husserl, a referência mental a um objeto na percepção, na memória, na imaginação ou em geral no pensamento depende exclusivamente da mente que parece “se lançar” fora de si para alcançar seu objeto. A intencionalidade é um “**dirigir-se a algo**”. Como é perfeitamente possível dirigir-se a algo que não existe, ela não é uma relação propriamente dita. Uma relação pressupõe a existência de todos os seus termos (*relata*); assim, se **a** causa **b**, **a** e **b** devem existir, e o mesmo vale de outras relações assimétricas do tipo **x** é mais alto que **y**, **x** é anterior a **y**, **x** fica entre **y** e **z**, etc., que são autênticas relações.

Em contraste, o ato de imaginar um cavalo alado ou um porco voador, ou ainda o evento mental de alucinar um poço d’água fresca no deserto não são relações, apesar da similitude formal (**x** imagina **y**, **x** alucina **y**, etc.). Muitos atos, estados ou eventos mentais (como miragens, delírios, alucinações, dentre outros) pressupõem só a existência do agente cognitivo, e muitas pessoas morreram procurando em vão o Eldorado, uma montanha de ouro, a Fonte de juventude, e outros lugares míticos, pois não é possível se relacionar realmente com algo que não existe. É por isso que Brentano chamava a Intencionalidade de “quase-relação”.

(ii) Husserl e o filósofo estadunidense John Searle distinguem os mesmos componentes na estrutura de um ato ou estado intencional. Usando a terminologia de Searle (1983) os componentes são três: o modo psicológico, o conteúdo representacional e o objeto intencional. O modo psicológico determina o tipo de ato, evento ou estado mental: se é do tipo crença, ou desejo, intenção, percepção, lembrança, receio, expectativa, juízo, decisão, etc. O conteúdo representacional do ato é o que distingue um estado intencional de quaisquer outros do mesmo tipo; é o sentido do ato que determina quais os objetos, propriedades, ou fatos são visados no



ato. Em outras palavras, o conteúdo representacional determina qual é o objeto intencional e, portanto, qual é o foco do ato ou estado mental. Assim, a crença de que a porta está fechada e o desejo que a porta esteja fechada têm o mesmo conteúdo, mas são de tipos diferentes, enquanto a crença de que vai chover e a crença de que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil pertencem ao mesmo tipo (são crenças), têm o mesmo modo psicológico, mas o conteúdo representacional não é o mesmo. Finalmente, o objeto intencional é o objeto determinado pelo conteúdo representacional do ato, o objeto representado. Isso nos dá um critério de identidade para atos e estados intencionais: se dois atos intencionais, a_1 e a_2 têm o mesmo modo psicológico, o mesmo conteúdo representacional e o mesmo objeto intencional, então $a_1 = a_2$.

Um objeto intencional é um tipo especial de objeto? Os objetos intencionais não têm uma natureza própria e distinta dos outros. Observamos que alguns objetos intencionais não existem: sereias, Pégaso, o Eldorado, muitos de nossos sonhos (desejos) nunca se realizam e pessoas podem passar a vida toda tentando realizá-los. Os objetos intencionais não formam uma classe ou conjunto no sentido da teoria dos conjuntos, pois uma mesma classe não pode abrigar elementos que existem ao lado de outros que não existem. Posso imaginar um unicórnio, conceber uma propriedade que nunca foi instanciada (como a propriedade de viajar mais rápido do que a luz), pensar em um estado de coisas abstrato (se o número 247 é ou não um número primo), posso também perceber uma laranja (ou qualquer objeto de tamanho médio), etc.

A única característica comum dos objetos intencionais é a característica *extrínseca* de ser objeto do pensamento, ou objeto dos atos, estados e eventos mentais. Meu computador tem, neste momento, a propriedade de *ser visto por mim*, mas essa propriedade extrínseca e relacional não serve para determinar a natureza do objeto, e não seria apropriada em qualquer classificação científica. Karl Von Linnée (1701-1778 – criador da classificação científica e “pai da taxonomia”) certamente nunca pensou em usar propriedades como, por exemplo, “*ser de uma espécie que já vi nas férias com a família*”, ou “*ser uma espécie da qual me lembrei anteontem*”, para classificar as espécies do reino animal ou vegetal. Os objetos intencionais, portanto, *são simplesmente objetos de nossas atitudes, de nossos pensamentos, de nossos atos, eventos e estados mentais*. A Segunda Guerra mundial não é um objeto em nenhum sentido substancial, mas posso pensar sobre ela, pesquisar o assunto, etc. A noção de objeto aqui não tem nada de substancial, como a noção de objeto “material” ou de objeto “abstrato”. A idéia de objeto intencional é a



idéia de objeto num sentido *esquemático*, comparável ao sentido de “objeto” quando falamos do “objeto direto de um verbo transitivo”.

O movimento fenomenológico e o movimento analítico são os dois principais movimentos filosóficos que nasceram no século XX. Mas, nesse último, a noção de Intencionalidade entrou em cena só no final da década de cinquenta, com o filósofo estadunidense Roderick M. Chisholm. Chisholm (1957) procurava na linguagem uma marca lógico-lingüística do “mental”, isto é, critérios para determinar se uma frase descreve ou atribui um estado mental. Infelizmente, este projeto de encontrar tal marca do “mental” fracassou: frases como “Pedro *vê* um cachorro”, “Ponce de León *acreditava* que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida”, “Édipo *queria* casar com a Rainha de Tebas”, e outras similares contendo verbos denotando atos, eventos ou estados mentais, ou não possuem uma característica comum, ou essa característica inclui frases que não têm nada de psicológico.

Na tradição analítica, a teoria da Intencionalidade se enriqueceu de novas questões, novos temas e debates, especialmente na Filosofia da Mente. Vamos agora examinar algumas dessas questões que surgiram nas últimas décadas, particularmente a questão de saber se a Intencionalidade é a característica mais fundamental da consciência, como pensavam Brentano e Husserl.

(iii) Todo ato, estado ou evento mental é intencional? A tese de Brentano é verdadeira? Alguns filósofos, como Searle (1983), acreditam que nem todo estado ou evento mental é intencional. Um mal-estar difuso, por exemplo, é uma experiência sensorial e como toda experiência sensorial consciente, ela não seria (ou não parece ser) *acerca de algo*. Meu mal-estar é mal-estar de quê? É acerca de quê? Se assim for, como experiências sensoriais são claramente “mentais”, a tese de Brentano seria falsa: pelo menos alguns fenômenos mentais não seriam intencionais. O que chamamos de “consciência fenomenal” reúne as sensações visuais, táteis, auditivas, todos os aspectos qualitativos e subjetivos dos quais somos conscientes (ou dos quais *podemos* nos tornar conscientes, como a pressão difusa, não específica, que o peso de meu corpo exerce sobre meus pés, dentre outros). Tudo isso invalidaria a tese de Brentano, na medida em que não temos aí, pelo menos aparentemente, um objeto (existente ou “inexistente”).

Outros filósofos analíticos, como Michael Tye (1995) e Tim Crane (2001) acreditam que a dor e as experiências sensoriais em geral são intencionais, pois elas envolvem um tipo diferente de representação: *representações sensoriais*. Representações sensoriais representam estados



físicos internos ou externos do corpo, mais precisamente, mudanças desses estados. Assim, por exemplo, a dor seria uma representação sensorial de danos ou desordens corporais que ocorreram recentemente no corpo. Segundo eles, as experiências sensoriais em geral *indicam algo* ou *apontam para algo*, por exemplo, para uma localização no corpo onde a dor é sentida (TYE, 1996).

Uma dor de cabeça é uma representação sensorial, e ela é bem diferente da representação sensorial que corresponde a uma dor no joelho ou àquela que corresponde a um prazer intenso. Esses conteúdos *não são conceituais*, mas são “conteúdos” mesmo assim. Nós distinguimos os diversos prazeres e as dores pelo conteúdo (não conceitual) da mesma maneira que distinguimos pelo conteúdo conceitual ou proposicional uma crença de outra, um desejo de outro, etc.

A experiência do membro fantasma (que ocorre quando pessoas continuam a sentir dor ou coceira em um membro que foi amputado) fortalece essa visão da intencionalidade das experiências sensoriais. Da mesma forma que podemos procurar coisas que não existem, podemos sentir dor num membro amputado já faz algum tempo.

A experiência visual, por sua vez, representa superfícies externas com certas qualidades, e nosso aparelho visual construiria mecanicamente (ver Tye, 1996) representações dessas qualidades (cores, contrastes de luminosidade, brilho, etc.), de acordo com as mudanças no ambiente imediato. A informação sobre o ambiente não é fornecida conceitualmente e sim diretamente através de um processo de co-variação causal. A variedade e a riqueza dessas informações é tal que nem os melhores poetas às vezes conseguem capturá-las. Se Tye e Crane estiverem certos, a tese de Brentano segundo a qual todos os atos, estados e eventos mentais são intencionais, e a tese de Husserl que faz da Intencionalidade uma característica fundamental da consciência, ainda continuam firmes e verdadeiras.

A partir do que foi explicitado aqui sobre a Intencionalidade, podemos agora discutir um outro aspecto de nosso terceiro problema: haveria estados *inconscientes* (crenças, desejos) que poderiam ser descritos como intencionais?

Às vezes, consideramos também como mentais certas *disposições*, como capacidades (reconhecer rostos), habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente, etc.), ou ainda ter senso de humor, ser honesto ou mentiroso, etc. Quando formamos uma



intenção de fazer algo daqui a um ano (uma viagem à China, ou qualquer coisa que requer um planejamento de longo prazo), ou quando formamos uma crença sobre um princípio bastante óbvio ou uma verdade da aritmética, ou quando ficamos desejando uma coisa por muito tempo, o estado mental correspondente (intenção, crença, desejo) também permanece, durante um certo intervalo de tempo (ou para a vida toda, como a crença que $2 + 2 = 4$), *a título de disposição*. Não tem nada de errado em atribuir a uma pessoa que dorme a crença que $2 + 2 = 4$.

A psicanálise ensina que temos desejos inconscientes. Um desejo inconsciente seria certamente intencional, mas não é “consciente” (pelo menos não o tempo todo). Deveríamos, por causa disso, considerar a tese de Husserl (“Toda consciência é consciência de algo”) como falsa?

As disposições não são conscientes, apesar de poderem se tornar conscientes quando recebemos um estímulo apropriado e relevante num contexto – por exemplo, se alguém afirmasse que $2 + 2 = 5$, eu iria provavelmente formar de novo, quase como um reflexo, a crença que $2 + 2 = 4$ para corrigir o erro. Uma crença que se torna consciente desta forma é uma crença *ocorrente*; o resto do tempo, ela é uma *disposição*.

Disposições pressupõem uma base física para existir. A fragilidade do vidro e a solubilidade do açúcar existem na estrutura molecular do vidro e do açúcar. Da mesma forma nossas habilidades, capacidades, competências e aptidões existem nas estruturas de nosso cérebro. Quando deixo de pensar ativamente que $2 + 2 = 4$, o que acontece com essa crença? Ela deixa de ser consciente para permanecer como está no inconsciente, numa espécie de limbo a ser explicado entre a neurofisiologia e a psicologia? Ou o cérebro simplesmente toma conta dela como disposição “física” até o próximo estímulo relevante “acordá-la” para ser usada de acordo com nossos fins? Os filósofos da mente, hoje, tendem a rejeitar a primeira alternativa.

O sentido da palavra “consciência” que nos interessa aqui foi esclarecido pelo filósofo estadunidense Ned Block (1995). Quando estamos acordados e nossas mentes nos representam o mundo ambiente, somos conscientes no sentido da consciência-F (consciência fenomenal), diferente da consciência de acessibilidade (consciência-A). Já discutimos sobre a consciência-F e as experiências ou representações sensoriais e subjetivas. Um estado mental é *A-consciente* quando ele é acessível à consciência da pessoa ou quando ela pode fazer dele um uso cognitivo, isto é, usá-lo no controle racional da ação. Um tal estado *A-consciente* pode, a princípio, ser



verbalizado e seu conteúdo pode entrar como premissa no raciocínio de um agente cognitivo. Todo nosso conhecimento proposicional (como saber que $2 + 2 = 4$) é desse tipo, é consciente nesse sentido.

Em resumo, a tese de Brentano de que a Intencionalidade é a marca do mental, e a tese de Husserl de que toda consciência é consciência de algo, não são realmente ameaçadas. A consciência fenomenal é também intencional, como vimos; e as crenças, desejos e outras atitudes podem ser concebidas como disposições ou hábitos que são *A-conscientes* e podem se tornar conscientes (como atitudes ocorrentes) em circunstâncias apropriadas.



Bibliografia

Tema 1

- BAKER, L. R. Saving Belief: a critique of physicalism, Princeton University Press, 1987.
- CHURCHLAND, P (1988). Matéria e consciência. São Paulo: Unesp, 2004.
- CLARK, A. Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CLARK, A. Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DESCARTES, R. Obra escolhida. Introdução de Giles Gaston-Granger, Prefácio e notas de Gerard Lebrun. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DREYFUS, H. (1972). What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence. Revised edition. New York: Harper and Row, 1979.
- HASELAGER, W.F.G. O mal estar do representacionismo: sete dores de cabeça da Ciência Cognitiva. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.A.; COELHO, J. G. (eds.). Encontros com as ciências cognitivas. São Paulo: [s. n.], 2004, p. 105-120. (Coleção Estudos Cognitivos), v. 4.
- HODGES, A. Turing – Um filósofo da natureza. Tradução de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2001.
- PLACE, U.T. Is Consciousness a Brain Process? British Journal of Psychology, p. 44-50, n. 47, 1956.
- PUTNAM, H. (1960) The nature of mental states. In: LYCAN, W. Mind and cognition: an anthology. 2nd. ed. Oxford: Blackwell Publications, 1999.
- RYLE, G. (1949) The concept of mind. London: Penguin, 2000.



- SEARLE, J. R. (1980) Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences, p. 417-457, v. 3, n. 3,. Disponível em: <<http://www.bbsonline.org/Preprints/OldArchive/bbs.searle2.html>>. Acessado em: 4 maio 2011.
- SMART, J. J. C. Sensations and Brain Processes. Philosophical Review, p. 141-156, n. 68, 1959.

Tema 2

- ABRANTES, P. Naturalismo em filosofia da mente. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. G. Encontros com as ciências cognitivas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004. v. 4.
- BURGE, T. Individualism and the mental. In: FRENCH, P.; et al. Studies in metaphysics. Minneapolis: University of Minnesota, 1979. (Midwest Studies in Philosophy, v. 4).
- CLARK, A. Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science. Oxford: Oxford University, 2001.
- _____. Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension. Oxford: Oxford University, 2008.
- COSTA, C. Filosofia da mente. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DESCARTES, R. Obra escolhida. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DEWEY, J. The influence of darwinism on philosophy. New York: Henry Holt, 1910. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/influenceofdarwi00deweuoft#page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 03 maio 2011.
- GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C. Darwin e a virada naturalista na filosofia. In: MORAES, J. Q. (Org.). Darwin e a origem do homem. Campinas: UNICAMP, 2011.
- HUME, D. Tratado da natureza humana. São Paulo: UNESP, 2001.
- HYSLOP, A. Other minds. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/other-minds>>. Acesso em 25 maio 2011.



- KLAMING, L.; HASELAGER, W. F. G.. Did my brain implant make me do it? *Neuroethics* [online], Sep. 2010. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/k115710337804xq6/fulltext.pdf>>. Acesso em: 03 maio 2011.
- LECLERC, A. A concepção externalista de pessoa. In: BROENS, M. C.; MILIDONI, C. B. *Sujeito e identidade pessoal: estudos de filosofia da mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Introdução, notas e tradução de Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- PARFIT, D. Personal identity. *The Philosophical Review*, Durham (USA), v. 80, n. 1, 1971, p. 03-27.
- _____. Personal identity and rationality. *Synthese*, Toronto, n. 53, p. 227-241, 1982. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/stafforini/parfit/parfit_-_personal_identity_and_rationality.pdf>. Acesso em: 11 maio 2011.
- PUTNAM, H. *Mind, language, and reality*. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- RYLE, G. *The concept of mind*. London: Penguin, 2000.
- SIDER, T. O conceito de identidade pessoal. Tradução Vitor Guerreiro. In: CONEE, E.; SIDER, T. *Enigmas da existência: uma visita guiada à metafísica*. Lisboa: Bizâncio, 2010.

Tema 3

- BAKER, L. R. *Saving Belief: a critique of physicalism*, [New Jersey]: Princeton University Press, 1987.
- BODEN, M. *The artificial intelligence and the natural man*. Hassocks: The Harvester Press Ltd., 1977.
- CLARK, A. *Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CLARK, A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DREYFUS, H. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Revised edition. New York: Harper and Row, 1979.



- DUPUY, J.P. Nas origens das ciências cognitivas. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. [São Paulo]: Unesp, 1996.
- GONZALEZ, M. E. Q. Metodologia da descoberta científica e inteligência artificial. 1984, Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciência Humanas, Campinas, 1984.
- GONZALEZ, M. E. Q. O nascimento da ciência cognitiva e suas raízes na física do século XIX. In: EVORA, F. R. R. O século XIX: O nascimento da ciência contemporânea. Campinas: Unicamp, 1992. (Coleção CLE).
- GONZALEZ, M. E. Q. Ação, causalidade e ruído nas redes neurais auto-organizadas. DEBRUN, M. A. GONZALEZ, M. E. Q.; PESSOA JR., O. (Eds.) Auto-organização: Estudos Interdisciplinares. Campinas, [Unicamp], 1996, p. 1-23, v. 18, (Coleção CLE).
- HASELAGER, W.F.G. O mal estar do representacionismo: sete dores de cabeça da ciência cognitiva. In: A. FERREIRA, M.E.Q. GONZALEZ & J.G. COELHO (eds.). Encontros com as ciências cognitivas. Campinas: [Unicamp], 2004, p. 105-120. v. 4, (Coleção Estudos Cognitivos).
- KOHONEN, T. Self-Organization and Associative Memory. Berlin: Springer- Verlag, 1989.
- KRAVCHENKO, A.V. Whence the autonomy? A response to Harnard and Dror. Pragmatics & Cognition, v. 15, n. 3, p. 587-598. Special Issue.
- HUME, D. Investigação acerca do entendimento humano. São Paulo: Unesp, 1996.
- MINSKY, M. Automation and Artificial Intelligence. In: Science, Technology, and the Modern Navy, Arlington: Office of Naval Research, 1976.
- MINSKY, M. The Emotion Machine: Common sense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006.
- MORIN, E. Uma ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- NEWELL, A.; Simon, H. A. Human problem solving. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972



- PUTNAM, H. The nature of mental states. In: LYCAN, W. Mind and cognition: an anthology. 2nd. ed. Oxford: Blackwell Publications, 1960-1999.
- SEARLE, J. R. Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences, v. 3 n. 3, p. 417-457, 1980. Disponível em: <<http://www.bbsonline.org/Preprints/OldArchive/bbs.searle2.html>>. Acessado em: 4 maio 2011.
- TURING, A. 'Computing Machinery and Intelligence'. Mind, n. 59, p. 433-460, 1950.
- DESCARTES, R. Obra escolhida. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, introdução de Giles Gaston-Granger, prefácio e notas de Gerard Lebrun. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- HODGES, A. Turing: Um filósofo da natureza. Tradução de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Edunesp, 2001.

Tema 4

- Benoist, Jocelyn. Sens et sensibilité: l'intentionnalité en contexte. Paris: Les Editions du Cerf, 2009.
- BLOCK, Ned; et al. (Org.). The nature of consciousness. Cambridge, USA: MIT, 1995.
- BRENTANO, Franz. Psychologie d'un point de vue empirique. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.
- BURGE, Tyler. "Belief de re". Journal of Philosophy, Columbia, USA, v. 74, n. 6, jun. 1977, p. 338-362.
- CHISHOLM, Roderick M. Perceiving: a philosophical study. Ithaca, USA: Cornell University, 1957.
- _____. The first person: an essay on reference and intentionality. Minneapolis: University of Minnesota, 1981.
- CRANE, Tim. Elements of mind. Oxford: Oxford University, 2001.
- Davidson, Donald. Subjective, intersubjective, objective. Oxford: Oxford University, 2001.
- Dretske, Fred. Naturalizing the mind. Cambridge, USA: MIT, 1995.
- HUSSERL, Edmund. Méditations cartésiennes. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1969.



- JACOB, Pierre. *L'intentionnalité: problèmes de philosophie de l'esprit*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- _____. *What minds can do: intentionality in a non-intentional world*. Cambridge, USA: Cambridge University, 1997.
- MONTAGUE, Michelle. Recent work on intentionality. *Analysis*, v. 70, n. 4, out. 2010, p. 765-782.
- Putnam, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge, USA: Cambridge University, 1981.
- SEARLE, John. *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Cambridge, USA: Cambridge University, 1983.
- TYE, Michael. *Ten problems of consciousness*. Cambridge, USA: MIT, 1996.



GOVERNO DO ESTADO
DE SÃO PAULO



GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO

Governador

Geraldo Alckmin

SECRETARIA ESTADUAL DA EDUCAÇÃO DE
SÃO PAULO (SEESP)

Secretário

Herman Jacobus Cornelis Voorwald

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Vice-Reitor no Exercício da Reitoria

Julio Cezar Durigan

Chefe de Gabinete

Carlos Antonio Gamero

Pró-Reitora de Graduação

Sheila Zambello de Pinho

Pró-Reitora de Pós-Graduação

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Pró-Reitora de Extensão Universitária

Maria Amélia Máximo de Araújo

Pró-Reitor de Administração

Ricardo Samih Georges Abi Rached

Secretária Geral

Maria Dalva Silva Pagotto

FUNDUNESP

Diretor Presidente

Luiz Antonio Vane

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO
Secretaria de Estado da Educação
Secretaria Estadual da Educação de São Paulo (SEESP)
Praça da República, 53
CEP 01045-903 – Centro – São Paulo – SP

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Rua Quirino de Andrade, 215
CEP 01049-010 – São Paulo – SP
Tel.: (11) 5627-0561
www.unesp.br

REDEFOR

Rede São Paulo de Formação Docente

REDE SÃO PAULO DE FORMAÇÃO DOCENTE

Pró-Reitora de Pós-graduação

Marilza Vieira Cunha Rudge

Coordenadora Acadêmica

Elisa Tomoe Moriya Schlünzen

Sub-coordenador

Antônio Cezar Leal (FCT/Presidente Prudente)

Equipe Coordenadora

Ana Maria Martins da Costa Santos

Cláudio José de França e Silva

Rogério Luiz Buccelli

Coordenadores dos Cursos

Arte

Rejane Galvão Coutinho (IA/Unesp)

Filosofia

Lúcio Lourenço Prado (FFC/Marília)

Geografia

Raul Borges Guimarães (FCT/Presidente Prudente)

Inglês

Mariangela Braga Norte (FFC/Marília)

Química

Olga Maria M. de Faria Oliveira (IQ Araraquara)

Secretaria/Administração

Vera Reis

Equipe Técnica - Sistema de Controle Acadêmico

Ari Araldo Xavier de Camargo

Valentim Aparecido Paris

Rosemar Rosa de Carvalho Brena



NÚCLEO DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA UNESP

Coordenador Geral

Klaus Schlünzen Junior

Secretaria/Administração

Sueli Maiellaro Fernandes

Aline Gama Gomes

Jessica Papp

João Menezes Mussolini

Suellen Araújo

Sueli Maiellaro Fernandes

Tecnologia e Infraestrutura

Pierre Archag Iskenderian

André Luís Rodrigues Ferreira

Ariel Tadami Siena Hirata

Guilherme de Andrade Lemeszenski

Marcos Roberto Greiner

Pedro Cássio Bissetti

Rodolfo Mac Kay Martinez Parente

Produção, veiculação e Gestão de material

Cauê Guimarães

Dalner Mori Palomo

Elisandra André Maranhe

Erik Rafael Alves Ferreira

Fabiana Aparecida Rodrigues

Jéssica Miwa

João Castro Barbosa de Souza

Lia Tiemi Hiratomi

Lili Lungarezi de Oliveira

Luciano Nunes Malheiro

Márcia Debieux

Marcos Leonel de Souza

Pamela Bianca Gouveia Túlio

Rafael Canoletti Buciotti

Rodolfo Paganelli Jaquetto

Soraia Marino Salum