

A TEORIA DOS “ESTADOS MENTAIS” DE JOHN R. SEARLE E SUAS CRÍTICAS A DANIEL DENNETT

Alexander Almeida Morais

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Aluno de Iniciação Científica Voluntária – ICV/PiBIC/UFPI. Bolsista do Programa de Educação Tutorial em Filosofia (PET-Filosofia).

Resumo

Este texto procura analisar a teoria da mente de John Searle e suas críticas a Daniel Dennett.

Palavras-chave: John Searle, Daniel Dennett, Filosofia da mente.

Abstract

This paper seeks to analyse the John Searle's theory of mind and his criticism to Daniel Dennett.

Keywords: John Searle, Daniel Dennett, Philosophy of Mind.

1. Introdução

O filósofo americano John Rogers Searle, nascido no dia 31 de julho de 1932, é um dos grandes pensadores da *filosofia da mente* na atualidade. Ele é professor da Universidade de Berkeley, na Califórnia (EUA), e começou seu trabalho acadêmico se preocupando com questões referentes à lingüística e a filosofia da linguagem, escrevendo textos sobre os *speech acts* (atos de fala). Atualmente suas preocupações estão sobre a filosofia da mente. Searle ficou famoso com o seu célebre argumento do “Quarto Chinês”, que visa derrubar a teoria da Inteligência Artificial Forte (IA-Forte).

As obras de Searle estão cheias de críticas a várias correntes da Filosofia da mente, principalmente ao funcionalismo. Também John Searle faz e sofre várias críticas de outros expoentes conceituados da filosofia da mente como David Chalmers, Roger Penrose e Daniel Dennett, sendo o debate entre John Searle e Daniel Dennett um dos grandes pontos da filosofia da mente da atualidade.

Searle critica a posição de Daniel Dennett que ao apoiar-se em programas de pesquisa fundados nos recentes avanços da Neurociência e em pesquisas no campo da Inteligência Artificial,

pretende reduzir ou mesmo suprimir os aspectos mentais referentes à consciência, em favor de uma abordagem objetivista de terceira pessoa das ciências naturais no estudo da “mente” humana. Este programa de pesquisa proposto por Dennett visa a um estudo da mente consciente de modo “funcionalista”. Dennett pretende explicar os estados mentais como um processo específico de um sistema que consegue realizar um recebimento de informações (*input*) do meio, processá-los e dar respostas (*output*) comportamentais adequadas que caracterizariam uma inteligência. Este sistema não precisaria necessariamente ser algo constituído biologicamente como o cérebro, mas poderia ser realizado em outros meios físicos desde que realizasse os mesmos processos funcionais. Assim, a mente humana poderia ser concebida como um programa de *software* e o cérebro como um computador. Esta concepção, é claro, abre um leque de questões referentes à possibilidade de criarmos computadores ou robôs inteligentes que poderiam ser concebidos como tendo um “mente” no mesmo sentido como nós indicamos ao falarmos de seres humanos conscientes.

Contra Dennett e a toda teoria de tipo funcionalista, o programa de pesquisa da consciência proposto por John Searle sustenta que nós devemos reconhecer que há um sentido de *causalidade* entre as atividades neuronais do cérebro e as experiências internas que nós sentimos quando temos e/ou designamos algum “estado mental” nosso. Dessa forma Searle pretende negar qualquer tipo de dualismo entre mente e cérebro. Entretanto, esta explicação causal da consciência não a *elimina* nem a *reduz* a simples atividades físicas e químicas do cérebro. Mesmo que tenhamos uma explicação biológica completa da atuação do cérebro na “produção” dos estados mentais, isto nunca fará desaparecer o fato de que temos estados mentais como dor, angústias, sonhos etc.. O que Searle procura aproximar é o aspecto de primeira pessoa (nossa auto-análise subjetiva) e o de terceira pessoa (realizado pelas ciências neurobiológicas) no estudo do cérebro humano e do fenômeno da consciência.

2. Searle e sua teoria dos *qualia* que compõem nossos “estados mentais”

No livro *Mente, Cérebro e Ciência*, John Searle aborda um dos problemas que mais tem atormentado os filósofos e cientistas que se preocupam com questões referentes aos nossos estados mentais – que é a relação entre *mente e corpo ou mente e cérebro*. Searle diz que nós trabalhamos com dois registros sobre nós mesmos: um é que nos autodescrevemos como seres *conscientes, livres, atentos e racionais*; mas, ao mesmo tempo, temos que levar em conta o que diz as ciências sobre nossos aspectos biológicos e as recentes descobertas da neurociência, que tem explicado nossas ações por meios físicos e químicos que quase sempre tende a *deixar de lado* qualquer referência às “qualidades subjetivas” na explicação do comportamento tido como consciente dos seres humanos.

¹ Esta teoria deve-se muito ao matemático e lógico britânico Alan Turing (1912-1954) que com suas idéias de como funcionaria uma máquina baseada em um sistema de *input* e *output* coordenados por um programa “computacional” de dados, abriu um leque de possibilidade para os filósofos em se explicar a mente humana como um procedimento computacional. Para ver mais sobre esta teoria de Alan Turing e suas conseqüências para a filosofia da mente, conferir o livro: FETZER, James H. *Filosofia e ciência cognitiva*. Tradução de Cleide Rapucci. Bauru-SP: EDUSC, 2000. Principalmente o capítulo 03 intitulado “Mentes e máquinas”.

Para Searle a pergunta é: como podemos harmonizar uma explicação cada vez mais mecanicista e materialista do mundo, que a ciência nos dá, com uma explicação que leve em conta os aspectos subjetivos e de intencionalidade da consciência; ou dito de outra forma, que não ignore o fato dos *qualia* de nossas experiências mentais que todos nós temos consciência de possuir.

Searle utiliza como exemplo a experiência de dor. Para ele a dor é um estado subjetivo, e o simples ato de se beliscar serve como prova disso. Ninguém pode sentir a dor de um beliscão exceto a pessoa que o recebe. Os neurobiólogos podem nos dar uma explicação de como a dor acontece levando em consideração as seqüências de descargas neuronais iniciadas com a pressão do dedo ao beliscar a pele através de nossos receptores sensoriais e, a partir daí, os processos que ocorrem no córtex somato-sensorial. Entretanto, toda esta explicação especializada não diminui e nem altera em nada o sentimento que todos nós temos após o beliscão, ou seja, nós sentimos *dor*. Searle realmente pressupõe que um *qualia* correspondente a dor realmente exista no cérebro (e, talvez, no resto do sistema nervoso central) como uma característica dele. E isso vale para os demais estados mentais. Para Searle os *qualia* são algo constitutivo das nossas experiências de estarmos conscientes e alguns estados de consciência são sempre “estar consciente *de* alguma coisa” (intencionalidade). A intencionalidade é uma das características de alguns de nossos estados mentais, pela qual estes estão *direcionados* para alguma coisa no mundo: “Poderíamos dizer, a título de formulação preliminar, que a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo”³.

Toda esta experiência descrita acima – de ter dor, de ser consciente e de ter intencionalidade – sempre se dá em primeira pessoa, ou seja, ela é *subjetiva*. Isto quer dizer que “posso sentir minhas dores e vocês não”³. Outra questão que Searle aponta é que os nossos estados mentais, segundo nossas experiências comuns, possuem certa *causação*. Todos nós julgamos que, quando decidimos levantar os nossos braços, isso de fato implica um movimento de nossos braços. Estas características – *consciência, intencionalidade, subjetividade e causação mental* – e o não conseguir relacioná-las com nossa visão científica do mundo são a causa de não termos conseguido até hoje explicar satisfatoriamente as relações entre mente e cérebro. Os filósofos que se preocuparam com o problema mente-cérebro na esteira do dualismo cartesiano pretenderam eliminar as tais “entidades mentais” com o objetivo de salvaguardar o campo da ciência propriamente dita – ou seja, o campo físico –, sem ter que lidar com a problemática de relacionar tais fenômenos mentais (tidos como algo extrínseco ao mundo material) ao mundo físico. Esta é a tendência “antimentalista” na recente filosofia

³ SEARLE, 1984, p. 17.

³ SEARLE, 1998. pp. 117-118.

⁴ SEARLE, 2002. p. 01. Obs: Para Searle “alguns” de nossos estados conscientes têm “intencionalidade” e muitos estados intencionais não são conscientes. Searle faz esta observação para que nós não confundamos *consciência e intencionalidade*. Elas são eventos mentais distintos. Para ver mais sobre isso conferir o capítulo 01 intitulado “A natureza dos estados intencionais” desta obra indicada nesta nota.

⁵ SEARLE, 1984, p. 21.

analítica segundo a visão de Searle⁶. Podemos então, ter uma atitude que leve em conta a “realidade” de nossos estados mentais e, mesmo assim, seja compatível com uma explicação científica sobre o mundo? Esta é a pergunta que Searle pretende resolver ao postular que os fenômenos mentais podem ser analisados a partir de uma visão biológica sobre a estrutura do organismo humano:

Em minha abordagem, os estados mentais são tão reais quanto quaisquer outros fenômenos biológicos, tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose ou a digestão. Como esses outros fenômenos, os estados mentais são causados por fenômenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenômenos biológicos. Se quiséssemos um rótulo, poderíamos chamar essa visão “naturalismo biológico”⁷.

Entretanto, ainda fica a pergunta a ser respondida: como estados mentais poderiam se *relacionar causalmente* com o comportamento físico dos seres humanos? Para que a relação causal entre os estados mentais e o movimento corporal do ser humano não fique como algo *misterioso*, como foi para Descartes e sua tradição, Searle explica que podemos dizer que cérebros “causam mentes” e ao mesmo tempo admitir que as mentes são “justamente características do cérebro” se trabalharmos com um conceito de “causalidade” diferente do qual comumente admitimos como sendo a causalidade. Normalmente, quando dizemos que A causa B tendemos a pensar que existem dois acontecimentos diferentes. Mas se dissermos que o caráter líquido da água (aquilo que se mostra em sua macroestrutura) é “causado” pela disposição das interações das moléculas *H₂O* (sua microestrutura), isso não implica que temos dois eventos diferentes, e nem muito menos que se trata de substâncias diferentes. Este tipo de explicação causal é perfeitamente aplicável na relação entre a mente e o cérebro:

Se aplicarmos estas lições ao estudo da mente, parece-me que não há dificuldade em explicar as relações da mente com o cérebro em termos de funcionamento do cérebro para causar os estados mentais. Assim como a liquidez da água é causada pelo comportamento dos elementos ao micronível e, no entanto, é ao mesmo tempo uma característica realizada no sistema dos microelementos, assim também, no sentido preciso do “causado por” e “realizado em”, os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no próprio sistema que consiste em neurônios⁸.

Podemos dizer também que Searle possui uma teoria que se diferencia da corrente do *epifenomenalismo*. Segundo esta, os “fenômenos mentais são causados a partir das diversas

⁶ SEARLE, 2002. p. 365.

⁷ Ibidem, p. 366.

⁸ SEARLE, 1984, p. 28.

atividades do cérebro” mas, “*eles, por sua vez, não têm quaisquer efeitos causais*” no mundo físico. Searle sustenta que os *qualia* surgem a partir de níveis inferiores do cérebro. Isto é, os *qualia* são fenômenos ocorrendo em níveis superiores (acima) dos fenômenos físicos. Nossos estados mentais não podem ser reduzidos simplesmente a fenômenos físicos, embora, surjam a partir deles. Porém, Searle não admite que sua teoria seja chamada de epifenomenalismo, pois, ao contrário deste, ele diz que os estados mentais possuem causalidade real sobre as atividades físicas de nosso cérebro e de nosso corpo.

Segundo o próprio Searle uma maneira de caracterizar sua posição é vê-la como “uma asserção do fisicalismo e do mentalismo”. Isso quer dizer que “mente e corpo interagem mas não são coisas diferentes”¹⁰, pois os “fenômenos mentais são características do cérebro”. Dessa forma, Searle procura escapar também de qualquer tipo de dualismo entre mente e cérebro.

3. As críticas de Searle a Dennett: *funcionalismo, Quarto Chinês e memes*

Podemos com alguma segurança dizer que tanto Searle como Dennett são ambos naturalistas. Ou seja, os dois admitem que a *consciência* é um fenômeno biológico do homem. Mas Searle discorda de Dennett quanto à existência ou não dos *qualia*. Para Searle eles existem e são provados pela experiência interna tanto minha como de outras pessoas. Ou seja, os *qualia* são *dados* que fazem parte de nosso mundo e que precisam ser explicados por uma teoria da consciência. Ele argumenta que Dennett “nega a existência dos *qualia*”, considerando-os como uma *aparência* que temos de nossa experiência. Mas tudo pode ser explicado para Dennett levando-se em conta a relação dos *inputs* de estímulos que temos (como no caso do beliscão na pele) e nossas disposições para o comportamento (disposições reativas). Entre os *inputs* e as disposições de comportamento há “processos discriminatórios” responsáveis, na visão de Dennett, por respondermos de modos diferentes com relação às pressões do meio e para distinguirmos o vermelho do verde etc., entretanto, tal estado de coisas no homem não é diferente daquilo que poderia acontecer em outro meio físico capaz de realizar os mesmos processos discriminatórios:

É tudo uma questão de fenômenos de terceira pessoa: *inputs* de estímulos, estados discriminativos e disposições reativas. Tudo isso pode andar em conjunto porque, na verdade, nossos cérebros são uma espécie de computador e a consciência é um certo tipo de *software*, uma “máquina virtual” em nosso cérebro¹¹.

⁹ Cf. CHURCHLAND, 2004, p. 31ss.

¹⁰ SEARLE, 1984, p. 33.

¹¹ SEARLE, 1998, p. 119.

Nesta caracterização da teoria de Dennett por parte de Searle, podemos dizer que a posição de Dennett é de um funcionalista. Há dentro dessa corrente a opinião de que existe uma analogia entre o funcionamento do cérebro humano e o funcionamento dos computadores. Searle caracteriza esta concepção mais forte de funcionalismo de “Inteligência Artificial Forte”, segundo a qual o “cérebro tal como o programa está para o *hardware* do computador”. Na visão de Searle, quem defende esta teoria acredita que um número indefinido de tipos de computadores, se pudessem realizar as mesmas funções que desenvolve a inteligência humana, poderiam ser conceituados como tendo uma “mente” no mesmo sentido que o homem. “Antes, qualquer sistema que seja capaz de manipular símbolos físicos de modo correto é capaz de inteligência no mesmo sentido literal que a inteligência humana dos seres humanos”¹².

A crítica de Searle a Dennett e a todo funcionalismo que rege a concepção da IA Forte, é que a própria concepção do que nós temos acerca do que seja um *programa* de computador o torna incompatível, *conceitualmente* falando, a aplicá-lo aos seres humanos. Os programas de computadores, por definição, atuam de forma puramente sintática e formal, através de procedimentos adequados com símbolos como zeros e uns. Mas estes símbolos não tem *significado* para o computador. Mas não é assim o que acontece quando temos experiência mental de algo. Por exemplo, quando estou conscientemente pensando sobre minha próxima viagem ou se tenho desejo de comer algo, meus pensamentos possuem efetivamente um “conteúdo”, eles se referem a algo além deles e, portanto, tem um *significado*.

Se os meus pensamentos são *acerca de alguma coisa*, então as séries devem ter um *significado*, que faz que os pensamentos sejam a propósito dessas coisas. Numa palavra, a mente tem mais do que uma sintaxe, possui também uma semântica. A razão por que nenhum programa de computador pode alguma vez ser uma mente é simplesmente porque um programa de computador é apenas sintático, e as mentes são mais do que sintáticas. As mentes são semânticas, no sentido de que possuem mais do que uma estrutura formal, têm um conteúdo¹³.

O argumento que Searle utiliza para diferenciar as atividades sintáticas do computador e as atividades que envolvem a semântica que caracterizam os processos mentais dos homens é o argumento do “Quarto chinês”. Segundo este argumento, imaginemos uma sala na qual tem um homem que fala português e que este não sabe nada de chinês, mas realiza procedimentos com base em um manual que está escrito em português. Estes procedimentos permitem que o homem identifique “sintaticamente” determinados símbolos (símbolos estes que estão em chinês) que são inseridos na sala, os quais ele terá que responder com outros. Assim quem está de fora da sala achará

¹² SEARLE, 1984. p. 37.

¹³ *Ibidem*, p. 39.

que a sala compreende chinês, ainda mais se observarmos que os dados que entram na sala são perguntas e os dados que saem da sala são as respostas a estas perguntas. Entretanto, nós sabemos que de fato não é isso o que acontece. Pois o homem lá dentro não sabe o que os símbolos significam, embora, realize os procedimentos corretos e dê respostas que são também corretas. O que Searle quer dizer com isso é que os programas de computador e seus sistemas de processamento de dados não são suficientes para *duplicar* os processos dos estados mentais que os homens possuem, pois estes operam não só sintaticamente, mas, principalmente semanticamente. Os computadores desde que só trabalham por meio de símbolos sintáticos, são incapazes, por definição, de duplicar as características das operações da mente humana por mais desenvolvida que for a sua habilidade de simular o comportamento mental humano.

Outra crítica que Searle faz a Dennett é em relação a sua concepção de *memes*. A teoria dos memes significa que uma idéia (e todo o aspecto de nossa cultura) se transmite entre os humanos de forma análoga de como o gene (e todo o material genético que com ele está relacionado) se difunde entre uma espécie. Assim, essa teoria tem como alvo explicar de forma naturalista todo o aspecto da cultura humana que nós comumente relacionamos com o espírito criativo do homem. Assim, a ética, a religião, a arte etc., podem ser explicados de forma não muito diferente de como a evolução explica o desenvolvimento biológico das espécies¹⁴. Entretanto, para Searle, a analogia entre *meme* e *gene* não é correta, dada a qualidade diferente de suas manifestações. A evolução biológica e o papel que os genes têm nisso são resultados de forças naturais brutas e obscuras. Essa foi a grande lição deixada por Darwin para a teoria da evolução. No entanto, a expansão de idéias e teorias através da “imitação” na cultura humana envolve um processo de *seleção* e *direcionamento* para um fim, que envolve um processo consciente para ser realizado¹⁵. Isto implica uma compreensão e interpretação das idéias, bem como, uma intencionalidade. Isto se evidencia que nem todas as idéias que surgem na cultura humana vão necessariamente ser seguidas. Elas passam por um processo consciente de julgamento e de teste. Só depois elas se tornam “candidatas à imitação ou a rejeição”. Portanto, segundo Searle, a analogia entre memes e genes é enganosa, pois a transmissão de “idéias através da imitação (feita por meio de seleção consciente) é totalmente diferente da transmissão (determinada de forma biológica) de genes” por meio da reprodução.

¹⁴ Para ver mais sobre esta aproximação do pensamento evolucionista por parte de Dennett ver o interessante livro deste autor: *Darwin's Dangerous Idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon and Schuster, 1995.

¹⁵ SEARLE, 1998, pp.124-125.

4. Conclusão

Tanto Dennett como Searle partem do campo biológico. Mas Searle se baseia nas experiências que nós temos em nosso *senso comum* sobre os nossos próprios estados mentais. Assim, entendemos sua defesa dos *qualia* e que tem como pressuposto que somos seres autoconscientes e intencionais. A rejeição disso, segundo Searle, implicaria que não poderíamos diferenciar um ser humano de um *zumbi* inconsciente¹⁶. É essa a consequência que ele retira em relação à teoria de Dennett. Mas podemos dizer que, ainda sim, Dennett não está totalmente afetado pelas críticas de Searle. Afinal de contas, como poderemos realmente diferenciar um humano de um zumbi que se comportar como um humano? Isso só seria possível se soubéssemos de antemão o que são os *qualia* que caracterizam a atividade humana e soubéssemos quando um tem de fato *qualia* e quando não. Mas é este pressuposto de que realmente sabemos o que é um *qualia* e quando um está sendo experienciado que parece que Searle admite sem dar uma explicação *a posteriori*.

Searle deveria, segundo o próprio Dennett, defender sua teoria com bases argumentativas mais firmes do que o exemplo do beliscão na pele e de recorrer a pressupostos sobre a realidade dos *qualia* que estão fundados simplesmente na tradição do pensamento humano¹⁷. São justamente estes pressupostos que precisam ser provados. Com relação a IA Forte por cuja base tanto Dennett e outros nutrem um certo entusiasmo, deveria ser estudada de forma mais ponderada, pois ainda não temos suficientemente certeza de como os computadores poderão efetivamente ou não ter algo que nós definimos como sendo nossas experiências subjetivas de eventos mentais.

REFERÊNCIAS

- CHURCHLAND, Paul. M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Tradução de Maria C. Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.
- DENNETT, D. *Darwin's Dangerous Idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon and Schuster, 1995.
- FETZER, James H. *Filosofia e ciência cognitiva*. Tradução de Cleide Rapucci. Bauru-SP: EDUSC, 2000.
- SEARLE, John. *Mente, Cérebro e Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *O mistério da consciência*. Tradução de André Yugi Pinheiro Uema e Vladmir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- _____. *Intencionalidade*. Tradução de Julio Fischer e Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁶ Ibidem, pp. 125-126.

¹⁷ Ibidem, p. 136.