

Subjetividade e intencionalidade: Searle crítico de Dennett

Subjectivity and Intentionality: Searle critic of Dennett

Paulo Uzai Junior¹
Jonas Gonçalves Coelho²

Resumo: Consideramos a resposta de John Searle às críticas de Daniel Dennett em relação ao caráter subjetivo da consciência humana, as quais envolvem as dificuldades que a abordagem searleana traz a uma investigação científica objetiva. Como a réplica de Searle consiste na defesa da possibilidade de um conhecimento objetivo da subjetividade, mostramos como a resposta do filósofo envolve o esclarecimento de alguns pontos de sua teoria da consciência, articulando a intencionalidade com a subjetividade humana. Para tanto, apresentamos os principais pontos de sua teoria da intencionalidade, procurando entender a sua estreita relação com a subjetividade.

Palavras-chave: John Searle. Daniel Dennett. Consciência. Intencionalidade.

Abstract: We considered John Searle's response to criticisms of Daniel Dennett in relation to the subjective aspect of human consciousness, which involve difficulties that the approach of Searle brings to objective scientific research. Because the replica of Searle consist the defense of the possibility of objective knowledge of subjectivity, we show how the philosopher's response involves the clarification of some points of his theory of consciousness, articulating the intentionality with human subjectivity. For both, we present the main points of his theory of intentionality, looking for understand his close relationship with subjectivity.

Keywords: John Searle. Daniel Dennett. Consciousness. Intentionality.

* * *

Introdução

John Searle opõe-se a abordagens fisicalistas reducionistas da mente ao defender a irreducibilidade ontológica da consciência, considerando-a um fenômeno essencialmente subjetivo (SEARLE 1998; 2006), o que segundo o filósofo, não estaria em contradição com a atual visão de mundo da ciência (SEARLE, 1997). Dessa forma, Searle propõe uma solução para o problema mente-cérebro, a qual não despreza o aspecto subjetivo do mental e, ao mesmo tempo, não o considera como independente dos processos físico-cerebrais. Para o filósofo, “os processos e fatos mentais fazem

¹ Graduando em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Bauru. Bolsista FAPESP. E-mail: paulouzai@gmail.com

² Professor de Filosofia do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Bauru, e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP de Marília. E-mail: jonas@faac.unesp.br.

parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção enzimática” (SEARLE, 2006, p. 7), ou seja, a consciência é biologicamente natural. Seria então um erro não aceitar a realidade irreduzível da consciência ainda que a neurociência não tenha avançado o bastante para mostrar como o cérebro causa a consciência (ou atividade mental).

“O problema da consciência” consiste em explicar exatamente como os processos neurobiológicos no cérebro “causam” nossos estados subjetivos de ciência ou sensibilidade; como exatamente esses estados “são percebidos” nas estruturas cerebrais, como a consciência “funciona” na economia global do cérebro e, conseqüentemente, como ela funciona em nossas vidas em geral. Se pudéssemos responder às perguntas causais — o que causa a consciência e o que ela causa — acredito que responder às outras perguntas seria relativamente fácil. Ou seja, se conhecêssemos toda a história causal, saberíamos responder perguntas do tipo: “Onde exatamente estão localizados tais e tais processos conscientes no cérebro, e por que precisamos deles?” (SEARLE, 1998, p. 206).

Aquele que para Searle é o aspecto fundamental da mente, ou seja, a consciência, é amplamente negligenciado, como o filósofo coloca em quase todos os seus escritos (SEARLE, 1995; 1997; 1998; 2006), por muitas abordagens contemporâneas em filosofia da mente, em especial as fisicalistas. Essa posição teórica contra-intuitiva entraria em contradição com o que conhecemos da realidade e seria um resquício de uma linguagem cartesiana que divide o mundo em dois tipos de substâncias (*res cogitans* e *res extensa*), sendo que os fisicalistas aceitam essa distinção, anulando a primeira em favor da segunda (SEARLE, 1998; 2006). Para Searle esse tipo de distinção já constitui um erro e aceitá-la (mesmo que seja para negar um de seus termos) não seria uma solução para o problema mente-corpo, ou seja, continuar-se-ia no erro por aceitar esse tipo de linguagem. Portanto, Searle nega tanto o dualismo quanto o monismo (que se expressa nas várias versões do materialismo).

E esse tipo de erro dos fisicalistas é possível porque, segundo Searle (2006), essas abordagens querem naturalizar a mente, mas acreditam que a naturalização ocorre a partir de uma redução ontológica do mental a processos físicos. Para Searle (1997) essa confusão se dá porque há, entre os adeptos do fisicalismo, uma tendência de depreciar, ou hostilizar a mente, dizendo que ela ou não existe, ou não é importante. E esse tipo de hostilidade, frente ao estudo dos processos mentais, cria muitos preconceitos e dificulta o estudo da questão. Como diz Canal (2010, p. 25-26) “Searle

afirma que a maior parte da história da filosofia analítica, com relação aos debates sobre os problemas da mente, oferecer-nos-ia um panorama depreciativo e negativo do mentalismo.”.

[...] ninguém jamais chegou a essas posições após um exame atento dos fenômenos em questão. Ninguém jamais considerou sua própria e terrível dor ou sua mais profunda preocupação e concluiu que não passavam de estados de uma máquina de Turing, ou que poderiam ser inteiramente definidos em termos de suas causas e efeitos, ou que atribuir tais estados a si mesmo era apenas uma questão de assumir uma certa atitude para consigo mesmo. Em segundo lugar, ninguém pensaria em tratar desse modo outros fenômenos biológicos. Se alguém estivesse fazendo um estudo das mãos, dos rins, ou do coração, simplesmente presumiria a existências das entidades em questão, para então prosseguir o estudo de sua estrutura e função. (SEARLE, 1995, p. 364-365).

A partir dessas considerações gerais, Searle (2006, p. 13-19) aponta as teorias fisicalistas que acredita ser implausíveis. Uma delas, que tem em Daniel Dennett como um dos principais representantes, não nega o vocabulário mentalista com o uso de termos como crenças e desejos, mas diz que não devemos levá-lo em total consideração por ser “simplesmente um vocabulário útil para explicar e prognosticar o comportamento, mas não para ser tomado literalmente, como se remetesse a fenômenos psicológicos reais, intrínsecos, subjetivos”. (SEARLE, 2006, p. 16). Consideraremos detalhadamente, a seguir, a crítica de Dennett a Searle. Escolhemos essa crítica, pois entendemos que ela tenta destruir um dos pilares principais da concepção searleana da mente, ou seja, a subjetividade, e que se destruído esse pilar todo o restante do escopo teórico vem abaixo. Além disso, a questão da subjetividade é uma das principais controvérsias entre Searle e os fisicalistas (aqui representado por Dennett) e também de substancial importância ao estudo da consciência.

1. Crítica de Dennett à Searle

Daniel Dennett não acredita na existência de uma mente tal como o “senso comum” a compreende (SEARLE, 1998) argumentando a favor da redução ontológica da consciência. Por essa razão, algumas das principais críticas de Searle aos materialistas foram dirigidas a Dennett. Privilegiaremos neste artigo a crítica que Dennett faz em relação à noção subjetividade humana articulada com a noção de

consciência, tal como pensada por Searle. Introduziremos a crítica com parte de uma resposta que Dennett oferece a Searle:

John Searle e eu temos uma profunda divergência sobre como estudar a mente. Para Searle, é tudo realmente muito simples. Existem essas intuições fundamentais, testadas pelo tempo, que temos sobre a consciência e qualquer teoria que as desafiem é simplesmente absurda. Eu, por outro lado, penso que o problema persistente da consciência vai permanecer um mistério até que encontraremos algumas dessas óbvias intuições mortas e mostremos que, a despeito das primeiras impressões, ela é falsa! Um de nós está redondamente enganado e os riscos são altos. Searle vê minha posição como ‘uma forma de patologia intelectual’; ninguém deveria surpreender-se ao saber que o sentimento é mútuo. Searle tem a tradição ao seu lado. Como ele diz, minha visão é notavelmente contra-intuitiva no início. Mas, a visão dele também tem alguns problemas que emergem somente após uma análise um tanto quanto minuciosa. Agora, como procedemos? Cada um de nós procura construir argumentos para demonstrar nosso ponto de vista e comprovar que o outro lado está errado. (SEARLE, 1998, p. 133-134).

Para Dennett (1993) há uma extravagância metafísica na ontologia subjetiva de Searle, pois nessa perspectiva a subjetividade do mental não é apenas um fato epistemológico, mas também ontológico. A subjetividade epistêmica, observável, por exemplo, em um robô não poderia vir a existir, pois a subjetividade seria irreduzível a processos físicos. Dennett argumenta que enquanto Searle diz que devemos ter uma consciência essencialmente subjetiva e irreduzível, ele pensa o contrário, que podemos ter a nossa consciência e ciência objetiva ao mesmo tempo. Se para Searle (1998) a consciência sem o fator subjetivo seria algo desorientador e contraintuitivo, para Dennett deveríamos ter uma explicação clara do fenômeno para que não recaíamos em teorias que nos conduzam a fantasias (DENNETT, 1993).

A questão do científico e não científico (ou pseudocientífico) aparece várias vezes na crítica de Dennett. Para ele, a teoria de Searle cai em descrédito por valorizar as noções da consciência de senso comum. Dennett não considera essa consciência subjetiva, ontologicamente irreduzível, como um dado da ciência objetiva, dizendo que essa posição de Searle conduz a contradições e paradoxos a cada passo. Em contrapartida, todo o trabalho que Dennett vem desenvolvendo, diz ele, é para mostrar “como uma ciência objetiva da consciência é possível” (SEARLE, 1998, p. 136).

A crítica de Dennett à consciência subjetiva pretende pautar-se inteiramente na objetividade científica e no verificacionismo (SEARLE, 1998). O que significa que

pretende usar métodos objetivos (ou de terceira pessoa) em suas investigações e não aceitar nada que não possa ser verificado por métodos científicos, ou seja, se algum objeto estiver fora do crivo da verificação científica, esse objeto não será dado como real (pelo menos até poder ser verificado cientificamente). Neste aspecto, a consciência subjetiva, tal como Searle a entende, não podendo ser estudada cientificamente, passa a ser irrelevante (ou um mero mito). Em consequência, Dennett (1993; SEARLE, 1998) diz que devemos escolher entre uma posição intuitiva — e em certo sentido de senso comum como é a de Searle — e uma teoria da consciência eu entre em concordância com a ciência objetiva contemporânea, opção defendida por ele mesmo. Num tom irônico, Dennett (SEARLE, 1998) finaliza dizendo que Searle, para voltar a ser levado a sério, deve fazer projetos de pesquisa verdadeiramente científicos, e não ficar repetindo argumentos fastidiosamente ou defendendo “um conjunto de verdades domésticas” (p. 137).

2. A consciência em Searle

Podemos dizer que os principais aspectos da filosofia da mente de Searle, intencionalidade e subjetividade, constitutivos de seu naturalismo biológico, estão profundamente entrelaçados. Como veremos, a intencionalidade em Searle não pode ser entendida separada da consciência subjetiva, diferentemente de outras teorias da intencionalidade de terceira pessoa, como é o caso em Dennett³. É importante enfatizar que o desacordo entre Searle e Dennett não é apenas sobre como estudar a mente, sobre metodologia, mas sim sobre a existência desse objeto. Em seu entender, Searle (1998) considera a visão de Dennett auto-refutável por “negar a existência dos dados que deveriam ser explicados por uma teoria da consciência.” (p. 138-139). Para Searle (1997), “a visão mentalística de sentido comum de nós mesmos é perfeitamente consistente com a nossa concepção da natureza enquanto sistema físico” (p. 120). Searle não vê inconsistência nesse tipo de visão mentalista, acreditando mesmo que a consciência subjetiva pode (e deve) ser verificada cientificamente. Obviamente que Searle não acredita que a visão de senso comum deva ser o guia de toda a investigação, mas se não há contradição substancial entre aquilo que o senso comum pensa e o que a ciência diz, não haveria necessidade de refutá-la.

Além disso, Searle (1998) entende que as críticas de Dennett mostram uma enorme confusão entre a questão ontológica e epistemológica, pois “para Dennett a verificação científica sempre toma o ponto de vista de terceira pessoa e não há nada que não possa ser certificado pela verificação científica assim interpretada” (p. 131). Assim Searle acha necessário fazer uma distinção clara entre o sentido epistêmico e ontológico dos pontos de vista de primeira e terceira pessoa. Há afirmações que podem ser conhecidas como verdadeiras ou falsas independentemente dos gostos, preconceitos, ou posicionamentos do observador. Esses são objetos no sentido epistêmico (SEARLE, 1998). Por exemplo, se dissermos que Ayrton Senna morreu em um acidente no GP de San Marino, Ímola, essa é uma afirmação epistemologicamente objetiva, pois independe totalmente das preferências ou preconceitos dos observadores. No entanto, se afirmamos que Ayrton Senna é o melhor piloto que já existiu, essa afirmação é epistemologicamente subjetiva, pois sua verdade ou falsidade depende, ao menos em parte, das preferências pessoais de cada indivíduo.

Já em relação ao sentido ontológico, algumas entidades como montanhas e árvores têm uma existência que é objetiva, no sentido de não dependerem da existência de nenhum outro sujeito. Portanto, montanhas e árvores são ontologicamente objetivas. No entanto outras entidades como a dor, por exemplo, tem uma existência subjetiva, pois depende de um sujeito para ser sentida. Ou seja, possuem uma ontologia subjetiva. Dessa forma, diz Searle (1998), o cerne da questão está justamente neste ponto. A ciência, de fato, não visa uma objetividade epistêmica. Claro, a meta é alcançar um conjunto de verdades que estariam livres de preferências pessoais e preconceitos, no entanto “a objetividade epistêmica do método não exige a objetividade ontológica do objeto em questão” (SEARLE, 1998, p. 132). É apenas um fato objetivo (epistemicamente) que as pessoas sintam dores, mas o modo de existência dessas dores é subjetivo, no sentido ontológico. Ou seja, a definição de ciência que Dennett oferece exclui a possibilidade de essa mesma ciência vir a investigar a subjetividade e, para Searle, esse é um dos maiores erros.

Neste sentido, a provocação que Dennett faz a Searle, dizendo que para ele voltar a ser levado a sério deve ter projetos de pesquisa verdadeiramente científicos, se torna irrelevante, pois:

Dennett diz que eu não proponho um programa de pesquisa. Isso não é verdade. O ponto principal da minha crítica consiste em afirmar que

precisamos de uma explicação neurobiológica que nos exponha como os processos cerebrais causam estados conscientes qualitativos e como, precisamente, esses estados são propriedades dos sistemas neurobiológicos. A abordagem de Dennett tornaria impossível atacar e solucionar tais questões que, como disse, considero as mais importantes nas ciências biológicas. (SEARLE, 1998, p. 146).

3. A intencionalidade como propriedade essencial da mente

Como dissemos anteriormente, a intencionalidade, na teoria searleana da consciência, ocupa um dos papéis centrais. Ela tem, em certo sentido, um desenvolvimento paralelo a tudo que Searle produziu em filosofia da mente. Mas não se pode negar sua relação íntima com todo o escopo teórico desenvolvido pelo filósofo.

Huisman (2002) sintetiza a teoria da intencionalidade em Searle dizendo que ela é “a capacidade biológica fundamental do espírito de pôr o organismo em relação com o mundo” (p. 304). Ou seja, a intencionalidade é o que faz com que nós nos relacionemos com o mundo, pelo fato de se dirigem a, ou se referem a alguma coisa. E essa direcionalidade é característica de todo e qualquer estado intencional.

Para se ter qualquer estado intencional, certas condições de satisfação são necessárias, a saber: veracidade (todo objeto intencional deve existir necessariamente), direção de ajuste (há dois tipos, mundo-mente e mente mundo), conteúdo (o que faz sempre o estado intencional ser acerca de alguma coisa) e modo psicológico (crença, desejo, intenção, esperança etc.). Desse modo, pode-se ter estados intencionais com o mesmo conteúdo e direção de ajuste, mas modos psicológicos diferentes. Por exemplo, levantar e sair da sala tem como conteúdo uma ação (sair da sala) e a direção de ajuste mundo-mente, mas o modo psicológico pode mudar, mesmo conservando esses dois aspectos. Podemos sair da sala porque *cremos* que num outro lugar está melhor, ou temos a *intenção* de ir ao banheiro, ou *esperamos* encontrar alguém etc.

Outro aspecto importante é a articulação que Searle faz entre intencionalidade e Naturalismo Biológico, dizendo que a intencionalidade é consequência da seleção natural e, portanto, evoluiu junto com todo o sistema biológico humano, fazendo parte do mundo físico. Ou seja, se a consciência é um fenômeno natural, por conseguinte a intencionalidade também deve sê-lo (por ser um aspecto dessa consciência). E para mostrar o aspecto biológico da intencionalidade, Searle nos apresenta, como diz Canal (2010), uma família de noções:

(...) família porque cada elemento, apesar de ser explicado e definido isoladamente, deve ser sempre entendido no contexto de sua família, como membro de uma coisa mais geral do que ele mesmo, porque possui características que só poderiam ser encontradas nessa família de noções. (p. 20).

E as primeiras dessas famílias de noções seriam as formas biologicamente mais básicas de intencionalidade, a saber: percepção e ação.

O que é mais característico nas percepções —, mostrando assim que elas são uma característica básica da intencionalidade — são as condições de satisfação para qualquer ato perceptivo. A percepção tem uma direcionalidade (é sempre percepção de alguma coisa) e direção de ajuste (mente-mundo), sendo essas características, como vimos, essenciais para qualquer ato intencional. Além disso, subindo nas escalas valorativas, poder-se-ia dizer que a percepção trava uma relação íntima com o *background*, crenças e desejos. Não apenas percebemos os objetos, tais como eles nos apresentam, mas também temos uma relação subjetiva com os mesmos (eles têm uma história para cada um de nós, tendo diferentes significados qualitativos). Ou seja, mesmo a percepção sendo uma das formas básicas de intencionalidade, ela trava relações com formas “complexas”, ou superiores, de intencionalidade tais como crenças e desejos. Então podemos dizer que na percepção não há somente o ato perceptivo em si, mas, junto com este, há também um modo psicológico de apresentação de qualquer percepção (SEARLE, 1995).

Já em relação às ações intencionais, Searle (1995) argumenta que assim como uma crença é satisfeita se, e somente se, o estado de coisas representado pelo conteúdo do desejo vier a ocorrer, uma intenção é satisfeita se, e somente se, a ação representada pelo conteúdo da intenção de fato vier a ser realizada. Ou seja, uma ação intencional equivale simplesmente às condições de satisfação de uma intenção. Assim, por exemplo, derramar cerveja não costuma ser a condição de satisfação de uma intenção, pois as pessoas normalmente não derramam cerveja intencionalmente, mas algo assim pode ser uma ação intencional, pois poderia ser a condição de satisfação de outra ação.

No entanto, como relacionar intenção e ação? Em outras palavras, toda ação seria intencional? Searle (1995) diz que existem dois tipos de ações intencionais, aquelas que a intenção é prévia à ação, e as ações que ocorrem sem uma intenção prévia. Mas todas as ações intencionais têm intenções nas ações, sejam elas prévias ou não. No exemplo que o próprio Searle (*ibidem*) nos oferece é possível clarificar melhor

tal questão: Bill quer matar seu tio com uma arma de fogo. Por Bill estar muito nervoso com a situação, ele acaba errando o tiro. No entanto, com o barulho do disparo, uma vara de porcos se assusta e acabam, acidentalmente, pisoteando o tio de Bill, matando-o. O objetivo de Bill está completo, mas não da forma como ele planejou. Ele não tinha a intenção de assustar os porcos, mas sim de matar o tio com a arma de fogo. Bill tinha uma intenção em ação (atirar e, por conseguinte, matar seu tio), só que mesmo com a ação frustrada, o objetivo final fora satisfeito.

Mas isso nos remete a outro problema: e quanto às ações não intencionais, seriam elas desprovidas de intencionalidade?

Não pode haver nenhuma ação, nem mesmo não-intencional, sem intenção em ação. Portanto, as ações necessariamente contêm intenção em ação, mas não necessariamente são causadas por intenções prévias. (SEARLE, 1995, p. 149).

E o exemplo paradoxal que Searle nos ofereceu nos ajuda a entender tal questão. Bill não tinha a intenção de assustar a vara de porcos, mas isso fez com que seu objetivo final fosse satisfeito. Ou seja, mesmo ações totalmente frustradas (que não resulte num sucesso acidental, como com Bill) têm intenções em ação. Outro exemplo poderia ser derramar cerveja. Isso não costuma ser uma ação intencional, mas isso revela a intenção em ação de se agir de outra forma, mas que resultou num acidente.

Dadas as duas formas mais básicas de intencionalidade (percepção e ação), podemos seguir a outro aspecto importante, que tem íntima relação com a percepção e ação: *causação intencional*. Neste aspecto, pode-se dizer que há três pontos importantes em relação à *causação Intencional*. 1) Tanto na percepção como na ação experimenta-se a relação causal. Ela não é inferida da regularidade. 2) Não é o caso de que cada enunciado causal isolado acarreta a existência de uma lei causal universal correspondente. Por exemplo, o enunciado de minha sede causou o meu beber não implica que haja uma lei universal que relacione eventos dos tipos pertinentes em alguma descrição. Além disso, sabe-se amiúde que um enunciado causal isolado é verdadeiro sem que se saiba da existência de lei correspondente alguma. E, finalmente, conhece-se com frequência a verdade de um contrafactual correspondente sem que esse conhecimento se baseie em nenhuma lei assim. 3) Há uma relação lógica de certo tipo (muito mais tênue que a relação de vinculação entre enunciados) entre causa e efeito nos casos de *causação Intencional*, porque, por exemplo, no caso da intenção prévia e da

intenção em ação, a causa contém uma representação ou apresentação da causa em suas condições de satisfação. Em todo caso de causação intencional, onde o conteúdo intencional é satisfeito, há uma relação interna entre causa e efeito sob aspectos causalmente relevantes. E, repetindo, Searle não está afirmando simplesmente que a descrição da causa está internamente relacionada à descrição do efeito, mas sim que as próprias causas e efeitos estão internamente relacionados desse modo, uma vez que um é representação ou apresentação do outro.

Mas todas as relações intencionais, sejam perceptivas, sejam ações intencionais ou até mesmo relações causais, não são *causa sui*. Não é possível observá-las ou analisá-las em si mesmas, pois em toda intencionalidade há um *background* que a sustenta. Sem essa noção seria impossível estabelecer qualquer teoria da intencionalidade. E a noção de *background* proposta por Searle é a de que em todo estado intencional há uma rede de crenças e desejos. Mais do que isso, as crenças e desejos seriam parte de um complexo de outros estados psicológicos, como esperança, temores, ansiedades etc. No entanto, se formos tentar rastrear todos os fios da rede que levam a um estado intencional, veremos que tal tarefa se torna demasiado difícil, pois há um número muito grande de conexões que se imbricam. Além disso, há preposições muito fundamentais que também se enquadram na rede para embasar uma ação intencional e que seria estranho formulá-las (ex. sobre a rigidez dos sólidos, ou o fato de respirarmos). E também há crenças inconscientes (na perspectiva de Searle, são crenças que não são pensadas conscientemente) que dificultariam o ainda mais o trabalho de rastreamento dos fios dessa rede.

Neste aspecto, pode-se dizer que há dois tipos de *background*, o “background de base” (aquele que é comum a todos os seres humanos, ou seja, que servem como base para a raça humana, ex. sistema biológico fundamental da espécie) e o “background local” (aquilo que é comum a uma determinada cultura). A esse respeito Searle (1995) diz o seguinte:

O background é um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação. Os estados intencionais apenas têm as condições de satisfação que têm e, portanto, apenas são os estados que são, sobre um background de capacidades que, em si mesmas, não são estados intencionais. [...] Por exemplo, para se pegar uma cerveja na geladeira, o indivíduo deve dispor de um número grande de recursos biológicos e culturais; sem esses recursos o indivíduo não poderia, absolutamente, abrir a geladeira e pegar uma cerveja. (p. 198-199).

Não obstante, pelo que foi exposto, não poderíamos supor uma interpretação materialista do *background*? Ora, se levarmos em conta apenas o fator social e biológico, tendo em vista essa distinção entre *background* de base e local, ainda assim estaremos falando sobre coisas eminentemente físicas, portanto ainda passível de uma interpretação materialista, deixando totalmente de lado a noção searleana de intencionalidade. Em que sentido, então, poder-se-ia considerar o *background* como algo mental? Searle (1995) relata que muitos têm argumentado que o *background* é a relação física que os indivíduos estabelecem com o mundo, ou são as relações biológicas, ou até mesmo relações com objetos, ou seja, tratam o *background* como uma mera relação causal entre seres humanos e o mundo. Searle não desconsidera esses fatores, mas acredita que a base do *background* está numa relação intencional com a realidade, portanto uma relação também subjetiva (tal como o filósofo entende subjetividade). O *background* depende sim de fatores externos de estimulação, mas é a mente (com toda sua carga de intencionalidade e subjetividade) que entra em relação com a realidade.

Para finalizar esta parte, vemos que todo o esforço de Searle apresentando até aqui tem como objetivo naturalizar a intencionalidade. Diferentemente de outros autores, que tomam crenças e desejos como formas básicas de intencionalidade, Searle (1995) entende que as formas mais básicas são as biológicas, ou seja, percepções e ações. E também todo o peso que a subjetividade humana tem em relação à intencionalidade, como foi apresentado, nos dá mostra que é impossível separá-las. Então entendemos que a crítica que Dennett faz a subjetividade também seria, de certa forma, uma crítica integral a teoria searlena da consciência, integrando assim também a intencionalidade, atingindo assim as pretensões fundamentais do naturalismo biológico.

Considerações finais

Procuramos neste artigo apresentar a posição de Searle frente às críticas de Dennett aos aspectos fundamentais de seu naturalismo biológico. Por Searle considerar a subjetividade um aspecto essencial da mente e inseparável da consciência, acreditamos que as críticas de Dennett nos deram a oportunidade de apresentar os aspectos principais da teoria de Searle. O filósofo concorda que defender a

subjetividade da consciência parece muito mais reafirmar um conjunto de verdades domésticas do que propriamente um projeto de pesquisa científica (SEARLE, 1998). Searle (2006) diz que essa tomada de posição equivale a um realismo ingênuo, mas para ele essa posição está e estará cada vez mais ancorada nas descobertas científicas (principalmente da neurociência) das quais dependeríamos para solucionar muitas questões empíricas sobre a consciência.

Acreditamos que a questão principal do embate entre Searle e Dennett é justamente sobre a validade científica da consciência. Como vimos, Dennett entende que a tomada de posição de seu adversário seria equivalente ao senso comum (ou psicologia popular) e, por esse motivo, tal abordagem não deveria ser levada a sério. No entanto, Searle (2006) não vê problema em aceitar a psicologia popular e acredita que desmerecer sua teoria só por ela aceitar pressupostos ditos de “senso comum” seria muito mais um preconceito do que propriamente um argumento, pois para o filósofo esse tipo de abordagem (a psicologia popular) não entra em contradição com a atual visão de mundo da ciência (SEARLE, 1997).

[...] não parece bastante afirmar verdades simples e óbvias sobre a mente – queremos algo mais profundo. Queremos uma descoberta teórica. E, logicamente, nosso modelo de uma grande descoberta teórica vem da história das ciências físicas. Sonhamos com alguma grande “ruptura” no estudo da mente, aguardamos ansiosamente uma ciência cognitiva “madura”. Assim, o fato de as concepções em questão serem implausíveis e contra-intuitivas não conta contra elas. Pelo contrário, pode parecer um grande mérito do funcionalismo contemporâneo e da inteligência artificial o fato de irem completamente contra nossas intuições. Pois não é exatamente essa característica que torna as ciências físicas tão fascinantes? (SEARLE, 2006, p. 30).

Searle (2006) ainda diz que as correntes materialistas acreditam que apenas eles estão fazendo ciência de verdade, enquanto outras abordagens estariam fora do crivo científico. Ele entende que isso seria uma forma de se proteger contra “o terror de cair num dualismo cartesiano” (SEARLE, 2006, p. 23), e isso levou a assunção de que a única forma verdadeiramente científica de estudar a mente seria vendo-a como um fenômeno objetivo, de terceira pessoa. E isso, como já dissemos, é uma das desvantagens de ainda estarmos apegados a um vocabulário que apenas dificulta o estudo da consciência, pois:

Aquilo em que quero insistir sem cessar é que podemos aceitar fatos óbvios da física – por exemplo, que o mundo é constituído inteiramente de partículas físicas em campos de força – sem, ao mesmo tempo, negar os fatos óbvios de nossas próprias experiências – por exemplo, que somos todos conscientes e que nossos estados de consciência têm propriedades fenomenológicas *irreduzíveis* bastante específicas. O erro é supor que essas duas teses são incompatíveis, e tal erro deriva da aceitação das pressuposições dissimuladas pelo vocabulário tradicional. (SEARLE, 2006, p. 44-45).

Não obstante, justamente por Searle não aceitar o reducionismo ontológico da consciência, alguns autores o rotulam de dualista⁴. Por Searle acreditar que os fenômenos neurobiológicos causam a consciência, sem com isso recair (essa teoria mesma) numa redução ontológica, não seria o Naturalismo Biológico um tipo de dualismo de propriedade?⁵. Com relação a essa acusação, Searle (1998) nega esse rótulo dizendo que apenas o seria cabível se mente e cérebro fossem categorias distintas, o que para ele não são. Por essas duas substâncias serem tão físicas quanto qualquer outra coisa no mundo, não haveria porque rotular essa perspectiva com qualquer tipo de dualismo. Searle (2006) ainda diz que essa acusação é a prova da dificuldade que o vocabulário tradicional nos traz, deixando-nos presos dentro de categorias que não são adequadas para descrever a realidade da consciência. Aceitando esse vocabulário só nos restaria escolher dentre duas alternativas: monismo e dualismo.

Referências

- CANAL, R. *Sobre a filosofia de John Searle*. Marília: UNESP, 2010. 171 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita filho”, Marília, SP, 2010.
- DENNETT, D. [Review on *The Rediscovery of The Mind*]. In: *The Journal of Philosophy* 90(4), p. 193-205, 1993.
- _____. *Brainstorms: ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- _____. *Tipos de Mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997
- HUISMAN, D. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2002, pp. 304-305.
- PRATA, T. A. É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência? *Manuscrito*, Campinas, v. 34, n. 2, Dec. 2011, p. 553-574. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-60452011000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 jun. 2013.
- SEARLE, J. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Mente, Cérebro e Ciência*. Edições 70, Lisboa, 1997.
- _____. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SOREM, E. Searle, Materialism, and the Mind-Body Problem. *Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy*, vol. III, UCD, Dublin, 2011, p. 30-54. Disponível em

<http://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/issue3/Perspectives_volumeIII_SearleMaterialismMindBody.pdf>. Acesso em 06 jun. 2013.

Agradecimentos

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio financeiro à pesquisa da qual o presente artigo faz parte.