



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

DA POLISSEMIA À COMUNICABILIDADE: EM BUSCA DE UM NÚCLEO DE
SENTIDO PARA A EXPRESSÃO "MENTE" NAS TEORIAS FILOSÓFICAS

FORTALEZA
2025

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

DA POLISSEMIA À COMUNICABILIDADE: EM BUSCA DE UM NÚCLEO DE
SENTIDO PARA A EXPRESSÃO “MENTE” NAS TEORIAS FILOSÓFICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- O52p Oliveira, Victória Karoline Ramos de.
 Da Polissemia à Comunicabilidade : em busca de um núcleo de sentido para a expressão
 "mente" nas teorias filosóficas / Victória Karoline Ramos de Oliveira. – 2025.
 137 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa
 de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.
 Orientação: Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues.
1. Mente. 2. Linguagem. 3. Análise de Função. I. Título.

CDD 100

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

DA POLISSEMIA À COMUNICABILIDADE: EM BUSCA DE UM NÚCLEO DE
SENTIDO PARA A EXPRESSÃO “MENTE” NAS TEORIAS FILOSÓFICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 17/01/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. André Leclerc
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

À FUNCAP, pelo apoio financeiro através da bolsa de auxílio. A todos os criadores e colaboradores de sites que permitem acesso gratuito ao conhecimento, sem eles, seria muito mais difícil e caro.

Ao professor Hugo Filgueiras, pelo acolhimento e suporte que dedicou a cada aluno quando esteve à frente da coordenação deste programa de pós-graduação, sobretudo por ter viabilizado minha permanência, através do empenho para resolver questões relacionadas à bolsa.

Ao Sebastião Barroso, pela constante atenção e cordialidade com que sempre desempenhou o seu trabalho, ajudando a todos a superar desafios com prazos e burocracias.

Ao meu orientador, Luís Filipe Estevinha, que sempre foi muito acolhedor e compreensível durante todo o processo de escrita deste trabalho, oferecendo apoio e instrução, mesmo nos meus momentos de mais esmorecimento.

Ao professor Cícero Barroso e sua minuciosa colaboração que me desafia a refinar argumentos desde o mestrado.

Ao professor André Leclerc – um dos exemplos mais admiráveis de que competência não é o contrário de simpatia e acessibilidade –, a quem devo a inspiração filosófica e o *insight* inicial para esta tese, cuja colaboração na qualificação foi essencial para trazê-la até aqui.

À minha família: minha mãe biológica, Luciana Ramos, minha mãe-avó, Leda Maria, e minha mãe-tia, Benedita Ramos pelo trabalho e exemplo para construir quem eu sou hoje e acreditarem que eu sou capaz de absolutamente qualquer coisa. Ao meu avô, Antônio Santos, *in memoriam*, “parte ainda do que me faz forte” e minha primeira fonte de admiração por esta terra que hoje me acolhe.

Aos amigos que me ajudaram a atravessar a pós-graduação com mais leveza, tornando a UFC um lugar para o qual eu sempre queria voltar: Marcella Dehara, Chiara Costa e Marden Moura.

Ao meu companheiro de vida, Ayala Gurgel, a pessoa que mais conhece essa tese, que mais fez sugestões, que mais me apresentou novos argumentos e contra-argumentos, que mais dividiu conhecimento, cafés e amor comigo durante esse projeto.

Aos amigos que encontrei na reta final desta jornada e trouxeram alegria e disposição para encarar as 200 horas-aulas mais a escrita da tese: Lara Lutife, Napoleão Ribeiro, Camila Farias e Tiago Duarte; Júnior Meireles e Marcos Ferreira. A todos os alunos que passaram por mim e aos que ainda passarão que me cercam diariamente de carinho e admiração e me fazem acreditar que posso ser útil no mundo.

A todas as pessoas que cruzaram o meu caminho nesta jornada: cada pedacinho desta tese tem um pouquinho de cada um de vocês. Ninguém faz nada grande sozinho. Meu muito obrigada.

“A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como uma *aeternae veritates*, o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois — somente agora — os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença”

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

Proposta de estruturação do método de Análise de Função para encontrar o núcleo de sentido da palavra "mente" na filosofia da mente, a partir das considerações de François Recanati e Gilbert Ryle. A diversidade de significados concorrentes atribuídos à expressão "mente" na filosofia da mente nos impõe o desafio de saber se existe um significado único que atenda a essa palavra. A Pragmática Condicional da Verdade, de François Recanati, postula que as palavras possuem pelo menos um núcleo de sentido, que está sujeito a modulações contextuais. Com base nisso, propõe-se a estruturação de um método fundamentado nas considerações de Gilbert Ryle e da tradição filosófica da linguagem ordinária sobre análise de função para determinar o núcleo de sentido comum a todos os usos dessa expressão na filosofia da mente. O acesso a esse núcleo de sentido pode significar o primeiro passo para se pensar a possibilidade de uma teoria unificada da mente, uma vez que expõe os pontos de contatos entre diferentes abordagens do tema. Exemplifica-se a aplicação do método através de uma análise de teorias da mente concorrentes, a de Daniel Dennett e a de Thomas Nagel.

Palavras-chave: mente; linguagem; análise de função.

ABSTRACT

Proposal for structuring the method of job-analysis to identify the core meaning of the term "mind" in philosophy of mind, based on the considerations of François Recanati and Gilbert Ryle. The diversity of competing meanings attributed to the term "mind" in the philosophy of mind poses the challenge of determining whether a singular, overarching meaning for this term exists. François Recanati's Truth-Conditional Pragmatics posits that words possess at least one core meaning, which is subject to contextual modulations. Building on this premise, this work proposes the structuring of a method grounded in Gilbert Ryle's insights and the ordinary language philosophical tradition of job analysis to determine the core meaning common to all uses of this term in the philosophy of mind. Accessing this core meaning could represent the first step toward envisioning the possibility of a unified theory of mind by revealing the points of contact between different approaches to the topic. The application of the method is exemplified through an analysis of competing theories of mind, specifically those of Daniel Dennett and Thomas Nagel.

Keywords: mind; language; job-analysis.

RIASSUNTO

Proposta di strutturazione del metodo di Analisi della Funzione per individuare il nucleo di significato della parola "mente" nella filosofia della mente, a partire dalle considerazioni di François Recanati e Gilbert Ryle. La diversità di significati concorrenti attribuiti all'espressione "mente" nella filosofia della mente ci pone di fronte alla sfida di determinare se esista un significato unico che possa corrispondere a questa parola. La Prammatica Condizionale della Verità, di François Recanati, postula che le parole abbiano almeno un nucleo di significato, soggetto a modulazioni contestuali. Sulla base di ciò, si propone la strutturazione di un metodo fondato sulle considerazioni di Gilbert Ryle e della tradizione filosofica del linguaggio ordinario riguardo all'analisi della funzione, al fine di determinare il nucleo di significato comune a tutti gli usi di questa espressione nella filosofia della mente. L'accesso a tale nucleo di significato potrebbe costituire il primo passo per considerare la possibilità di una teoria unificata della mente, in quanto mette in evidenza i punti di contatto tra diverse prospettive sul tema. L'applicazione del metodo viene esemplificata attraverso un'analisi di teorie della mente concorrenti, quella di Daniel Dennett e quella di Thomas Nagel.

Parole chiave: mente; linguaggio; analisi della funzione.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	“MENTE” SE DIZ DE MÚLTIPLAS MANEIRAS	17
2.1	O modo dualista de falar sobre a mente	18
2.2	O modo materialista de falar sobre a mente	22
2.3	O modo naturalista de falar sobre a mente	26
2.4	O modo behaviorista de falar sobre a mente	31
2.5	O modo funcionalista de falar sobre a mente	33
2.6	O que fazer diante disso?	35
3	ONDE ESTÁ O PROBLEMA?.....	36
3.1	Atos de fala engajam	38
3.2	Atos de fala posicionam	40
3.3	Atos de fala têm regras	42
4	ELABORANDO UMA ESTRATÉGIA	44
4.1	A doutrina oficial e erro categorial	47
4.2	Gilbert Ryle ainda tem algo a dizer?	53
4.3	Reposicionando o problema	57
4.4	A Pragmática das Condições de Verdade	63
4.5	A Análise de Função	67
5	REVISITANDO O PROBLEMA	74
5.1	O lugar da “consciência” na “mente”	77
5.2	A argumentação de Daniel Dennett sobre a mente	78
5.2.1	<i>Cenário informal: trajetória da construção da filosofia de Daniel Dennett</i>	82
5.2.2	<i>Cenário formal: a filosofia da mente de Daniel Dennett</i>	94
5.2.3	<i>O núcleo de sentido da expressão mente em Daniel Dennett</i>	111
5.3	A argumentação de Thomas Nagel sobre a mente	115
5.3.1	<i>Cenário informal: trajetória da construção da filosofia de Thomas Nagel</i>	116
5.3.2	<i>Cenário formal: a filosofia da mente de Thomas Nagel</i>	119
5.3.3	<i>O núcleo de sentido da expressão “mente” em Thomas Nagel</i>	125
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
	REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

Há um mito mesopotâmico, “Enmerkar e o senhor de Aratta”, que se conecta ao mito aramaico da “Torre de Babel”. Em ambos, uma civilização antiga começa a se tornar grande, próspera e conhecida por meio de suas edificações, os *ziggurats*, causando temor nos deuses (no mito aramaico) ou nos seus inimigos (no mito mesopotâmico). Na *Torá*, receando que o povo construa o Portal Para os Céus (*Babel*, na língua original), Elohim cogita a possibilidade de o projeto se tornar realidade: “Eles são um só povo e falam uma só língua e começaram a construir isso. Em breve, nada poderá impedir o que planejam fazer” (Gn 11:6). Para impedir o empreendimento, Elohim então decide intervir e convoca alguém: “Venham, desçamos e confundamos a língua que falam, para que não entendam mais uns aos outros.” (Gn 11:7). Feito, há grande confusão e os construtores deixam de se entender: um pede tijolo, o outro lhe passa pedra ou água. A confusão é tanta que o projeto não prospera e o povo se dispersa pelo mundo, restando apenas a fama.

Na versão mesopotâmica, em torno da empreitada da grande construção, para a qual o herói vai contribuir, existe o trabalho de unificar a língua: Enmerkar começa a anotar a língua que cada grupo de trabalhadores fala e compará-las entre si, em tabuletas, em busca da unidade linguística: “O senhor sábio da Terra [...] deve alterar a fala em suas bocas, como muito ele tinha colocado lá, e assim o discurso do homem é verdadeiramente um” (Pacheco, 2019, p. 12). Ao protagonista não é apenas atribuída a invenção da escrita (Cf. Pacheco, 2019, p. 24), como a de que esta tem como uma de suas funções originárias permitir que a comunicação flua entre os povos, que cada língua seja entendida em sua dinâmica e compreendida por um estrangeiro (Cf. Pacheco, 2019, p. 25), em especial na diplomacia.

Em ambos os mitos, temos que mesmo antes do surgimento do conceito socrático, das categorias de Aristóteles e textos que consideram a importância de construções linguísticas bem definidas para o sucesso de operações complexas do pensamento – como são a construção de uma cidade ou a arte da diplomacia –, há a sustentação de que, para que uma conversa seja bem-sucedida e atinja seus objetivos, o significado das expressões utilizadas pelos envolvidos deve ser algo compartilhado e familiar entre eles. O sucesso do ato de fala – ou seja, um

enunciado que não só informa, mas também realiza uma ação –, depende, portanto, de que nos façamos entender por meio das palavras utilizadas (faladas ou escritas). A isto, chamamos comunicação.

Não em poucas situações, uma variedade enorme de significados pode ser atribuída a uma mesma expressão em razão do uso que se faz dela. A linguagem, assim como as ferramentas, tem essa capacidade de ser empregada de diversas formas, de modo que com ela façamos muitas coisas (Cf. Wittgenstein, PI, § 1.11; PG, § 31), dentre as quais, confundir o ouvinte. E isto não ocorre apenas com e no uso vulgar da linguagem ordinária, quando e onde o mal entendimento pode ser facilmente resolvido com um “Desculpe-me, entendi errado.”, “Pode repetir, por favor?”, “O que você quer dizer quando diz isto?”, ocorre também nas experiências envolvendo a linguagem especializada, na qual o mal-entendido pode resultar em um dano de reparação mais árduo (Cf. Marcondes, 2017, p. 10).

Os processos comunicacionais especializados precisam, mais do que em qualquer cenário ordinário, ocorrer de forma eficiente. Por isso mesmo, a expressão “Não deu para entender?!” não deve ser reivindicada da forma frequente que reivindicamos em nossas comunicações cotidianas. O fracasso ou sucesso da empreitada de uma construção arquitetônica não está só na capacidade técnica do arquiteto para a elaboração de um bom projeto, como na capacidade de transmitir ao engenheiro exatamente o que ele pretende fazer para que este realize os cálculos corretos, bem como no entendimento que os trabalhadores têm para executar comandos: se o mestre de obra pede um traçado de dois terços, o servente não pode lhe passar o de um terço, pois terá implicações severas na segurança da obra. *Mutatis mutandis*, o sucesso de uma cirurgia depende tanto do domínio da técnica cirúrgica por parte do cirurgião quanto da habilidade para transmitir as instruções claras à equipe – de preferência, com termos padronizados e de fácil compreensão – que devem ser seguidos pelo assistente e pelos demais membros do time. Em ambos os casos, todos os envolvidos precisam ter certa familiaridade com as expressões que são empregadas e estas precisam de padronização. A grande diferença entre o sucesso de Enmerkar e a confusão de Babel consiste nisso, assim como a morte de um paciente por uma sutura feita com o tipo de fio errado que foi passado ao cirurgião porque o assistente não entendeu o pedido ou a

falha em uma cirurgia complexa porque o cirurgião interpretou mal as instruções da equipe.

A verdade é que, mesmo em situações cotidianas, uma simples troca de mensagens por meio de um aplicativo no *smartphone* pode gerar danos irreparáveis ou sérios problemas com a justiça, quando não o esvaziamento de uma conta bancária. Não basta alegar “Eu não entendi a mensagem, não sabia o que ela queria dizer” quando, no plano da aparência, a troca de mensagens foi executada com sucesso e dentro dos rituais padronizados. Danos gerados por falhas comunicacionais existem – isto é, atos de fala despertam engajamento e alguns deles são desastrosos – e podem ser avolumados em comunidades que dependem do uso de uma linguagem especializada, como é o caso das que dependem de uma concepção bem formada do que é a mente para realizarem um bom trabalho.

Evidentemente, “mente” não faz parte do conjunto de expressões que sempre requer uma definição bem formada como uma expressão especializada, caracterizando-a como um termo de textura aberta – diferente da maioria das expressões que podem ser usadas nos contextos acima mencionados. Na maioria de nossas ocorrências, usamos essa expressão de forma banal, sem nos darmos conta de que não estamos sequer preocupados com o que ela significa. Nós a usamos para fazer coisas com e por meio dela – convencer, aconselhar, expressar opiniões –, mas é sempre como se todos os envolvidos na conversação soubessem seu significado e se dispensasse pensar sobre, afinal, a comunicação flui. Quem pergunta a seu interlocutor “o que você quer dizer com cadeira?”, quando alguém apenas lhe pede que lhe passe a cadeira? O mesmo vale para a expressão “mente”: não faz parte da dinâmica de uma conversa banal indagar “o que você quer dizer com ‘mente’ quando me diz que é para eu retirar da minha mente as coisas ruins?”.

As regras do jogo de linguagem corriqueiro determinam que o uso da expressão aconteça daquela forma. No entanto, no tabuleiro da filosofia, desde os tempos socráticos, as regras recomendam perguntar “o que significa isto?” como abertura do diálogo – e não é incomum que se restrinja a isto. No caso da expressão “mente”, uma peça que pertence a ambos os jogos, é de se esperar que o mesmo seja feito, afinal, pressupõe-se que a comunidade de filósofos da mente é uma comunidade que aceita as regras do jogo da filosofia. Sobre isso, Leclerc (2010) destaca que essa expressão chega no âmbito filosófico já refinada, modificada em

algum grau, e, portanto, afastada de seu significado originário, aquele surgido no senso comum. Isso evoca a necessidade de dizer qual significado que se passa a atribuir a ela, o que não tem sido feito.

Dizer de maneira mais clara possível o que entendemos por isto ou aquilo é o ponto de partida do debate, o que conhecemos como regra de solidariedade, e não há como avançar no debate se não estabelecemos que as partes nele envolvidas estão falando sobre a mesma coisa. Claro, é possível que um ou dois adeptos a um relativismo barato possam dizer que assim é que são as coisas em filosofia e não há muito a perder, afinal cada um daqueles que fala sobre a mente tem sua platéia específica. Mas, se não há muito a perder, pode haver muito a deixar de ganhar, como, por exemplo, o avanço rumo a uma teoria unificada da mente.

Não delimitar ou definir o termo central do discurso em questão torna os limites entre não ganhar e perder muito mais nebulosos. A falta de delimitação inicial deixa pressupor que ou o conceito é o mesmo do senso comum (o que não quer dizer muita coisa), ou que a filosofia da mente tem uma falha capital contra a própria atividade filosófica. A primeira alternativa não convence a mim e provavelmente nem a qualquer outro que tenha lido tantas vezes os filósofos da mente renegarem as noções populares de mente. Por outro lado, seria injusto afirmar que essa falha é por lhe faltar bons argumentos para sustentar os significados atribuídos ao seus usos de “mente”, pelo contrário. A falha aqui é com o debate racional, por deixar de cooperar com o outro (para que ele entenda exatamente o que se quer dizer e possa, quando chegar o seu turno, responder claramente) e com o campo (que as teorias particulares da mente possam avançar para uma teoria unificada). Especulando, parece haver um entusiasmo tão grande em falar sobre a mente que ele se sobrepõe às perguntas básicas que um filósofo poderia fazer para si mesmo a fim de desenvolver um bom discurso: “Qual o uso que faço da expressão ‘mente’ em minha teoria?”, “O que significa ‘mente’ para mim?”, “Todas as vezes que uso a expressão ‘mente’ estou tomando-a com o mesmo sentido?”. Mesmo a mais profunda: “É possível um sentido básico, comum a todos os usos que fazem os filósofos da mente quando empregam a expressão ‘mente’?”

Uma razão que tenho para me portar assim e insistir em trazer à fala o emudecimento sobre o que acontece neste campo é que, em termos de linguagem,

em especial da linguagem comum, há um jogo que, segundo Ryle (1958, p. 147-148) sempre esteve presente, simplesmente assim, sempre esteve aí, diante de nós e dele tomamos parte. Neste campo, o que há de mais comum é isto, como diz Leclerc (2010a, p. 14): “A maioria dos filósofos da mente começa a tratar do assunto sem se preocupar muito em delimitá-lo e defini-lo...”. O jogo da filosofia da mente tem sido assim e quando se põe a ir mais além, em direção a uma definição, abre-se mão do tipo de linguagem comum em favor de uma linguagem arregimentada (Leclerc, 2010a, p. 18). Ou seja, em vez de se adaptar às regras do jogo, muda-se o jogo.

As vias tradicionais – não explicitar, arregimentar e redimensionar o conceito e se afastar do senso comum – podem trazer problemas, diz Leclerc (2010a), e fazer do vocabulário filosófico algo tão especializado que não sirva para se comunicar com ou falar ao homem comum. E não somente, digo eu, levam ao esquecimento de que atos de fala são histórica e socialmente determinados. O afastamento ou isolamento dos atos de fala do seu contexto é o passo mais curto para a doutrinação e criação dos dogmas que tanto abominou a filosofia. Ao pronunciar seus solilóquios, o *expert* não dialoga, apenas deseja ser ouvido, e isto não é fazer boa filosofia. Aliás, fazer filosofia da mente hoje parece significar também fazer filosofia analítica, um modo de filosofar que preza pela clareza e se afasta do esoterismo. Assim, também pela proximidade desse campo com as ciências naturais (incluindo a necessidade de diálogo com elas), solicitar um nível de clareza que não rompa com a natureza filosófica da reflexão (portanto, sem exigir uma linguagem arregimentada), é apenas elementar.

Apesar do que considero, até aqui, um apelo ao esclarecimento do significado de “mente” por parte daqueles que empregam esse conceito em seus trabalhos, o que foi feito já está feito e o que foi (ou não) dito já está aí. Assim é que a ausência desse esclarecimento tem sido o motivo da minha inquietação filosófica, o que me traz a este trabalho. Se considero que é um dever do filósofo-autor dizer claramente o que entende por mente e com isso oferecer sua contribuição, senão para uma futura teoria unificada, pelo menos a uma comunicação saudável no campo; cabe a mim, como filósofa-leitora, dialogar com o texto em busca de alternativas para elucidar conceitos complexos como os que são empregados de forma usual na filosofia da mente. Foi e é esta busca que me leva à ideia de que é

possível fazer isto por meio de uma análise de função¹ que possa extrair o núcleo de sentido desses usos.

A proposta geral de encontrar um núcleo de sentido para a expressão “mente” não é nova, ela já foi abordada em português por Leclerc (2010a). Naquela ocasião, ele analisou como o termo é comumente utilizado na filosofia da mente, buscando recuperar o seu sentido primitivo e criar uma definição mais unificada e coerente com o senso comum. Aquela proposta contextualista é, claramente, minha inspiração nesta tese. No entanto, trago-a com algumas diferenças significativas. A primeira é que, ao contrário de Leclerc (2010a), meu foco está na elaboração da proposta de um método (ou pelo menos a sistematização de um método já conhecido dos filósofos da linguagem comum), menos do que no resultado final. A segunda diferença é que, para analisar a expressão “mente”, em vez de me ater aos usos cotidianos, examino o emprego desta expressão pelos filósofos da mente. Isso não significa que ignoro as práticas linguísticas comuns nas quais a expressão surge e se desenvolve, mas as considero já moduladas pelos contextos das teorias filosóficas sobre a mente.

Há alguma razão para pensar que o conceito filosófico de mente, que é apresentado ao público somente após passar por um refinamento linguístico que redimensiona o significado, como diz Leclerc (2010a), seja melhor ou deva se afastar do conceito de mente do senso comum? É o uso dessa expressão um uso especializado a tal ponto que a expertise filosófica permita que as regras da linguagem ordinária não a atinjam? A minha resposta é: não. Mesmo que o filósofo tenha mais habilidade com algumas ferramentas da linguagem, em especial as da lógica formal, Ryle (1958, p. 147-159) e Broad (2010, p. 149) sustentam o fim da expertise filosófica para questões de linguagem. A este respeito Ryle (1953, p. 329 - tradução nossa) escreveu que “[...] Não existe nenhum campo específico de conhecimento ou de competência em que os filósofos se tornam *ex officio* entendidos (*experts*), exceto, é claro, o ofício mesmo de filosofar”. O filósofo tem tais habilidades no seu campo por treiná-las há mais tempo, assim como o matemático tem seu domínio ou artesão o seu.

1 A análise de função é um método pragmático baseado na ideia de que o significado das palavras é a função que elas cumprem dentro da proposição. Sobre este conceito e o de núcleo de sentido poderemos ver seções dedicadas mais adiante no texto.

Aliás, antes mesmo de Ryle (1958, p. 147-159) e Broad (2010, p. 149), algumas hipóteses de Wittgenstein (Cf. LW I, § 278-304; PI, § 496) apontam para a aceitação de que o significado de uma palavra, como a palavra “mente”, é dado por sua aplicação em determinado jogo de linguagem (Cf. PI, § 197), e tal jogo não está apartado de uma forma de vida. Há, portanto, que começar a se acostumar a falar em linguagem comum dos filósofos para designar seus jogos de linguagens; dizer de suas formas de vida. É hora de se acostumar a explorar o que eles fazem com a sua linguagem, em seus jogos.

Os filósofos fazem algo diferente de explorar as possibilidades de usos da linguagem, de manipular seus termos para fazer o que querem com eles? O que dizem e escrevem não é parte do jogo que jogam? As regras que valem para o xadrez profissional não são as mesmas para o xadrez amador? A linguagem é comum somente se os usuários forem não-filósofos? Quando eles empregam a expressão “mente”, o que fazem senão jogar com seus usos e criar significados? Entendo o jogo da filosofia, e, portanto, também da filosofia da mente, como um jogo de RPG [*Role-Playing Game*] com narrativa aberta, o que me coloca diante de um campo muito vasto de contingências e possibilidades e, por isso, compreendo que não tenho condições (nem obrigação ou interesse) de saber quais são (ou serão) todas as ocorrências deste jogo. Mas sei que ele existe e é possível acessar algumas de suas regras para reconstruir algumas das jogadas já feitas e o objetivo por trás delas. Em linguagem filosófica, acredito que seja possível alcançar os significados atribuídos ao conceito “mente” a partir do núcleo de sentido das sentenças exemplares do discursos de alguns filósofos. Por isso, minha proposta se resume à pergunta “Qual é o significado de ‘mente’ na filosofia da mente contemporânea?”. Tal pergunta é transformada numa hipótese de trabalho que relaciona o significado, o contexto e o núcleo de sentido, a saber: o contexto modula o núcleo de sentido e, portanto, acessando os elementos contextuais, é possível acessar o núcleo de sentido, o significado em uso.

Levando em consideração que este conceito, antes de ser apropriado pelas teorias cognitivas, surge e se desenvolve no contexto ordinário, do qual não se pode abrir mão para a compreensão de suas regras de funcionamento, minha abordagem deve ser pautada na filosofia da linguagem comum. Para empreender na busca do significado do conceito farei uso da Análise de Função de Gilbert Ryle

(1953), para alcançar o denominador comum entre os usos dessa expressão e determinar seu significado. Essa estratégia será combinada com alguns aspectos fundacionais da Pragmática das Condições de Verdade, estabelecida por François Recanati (2011), dentre as quais destaco a modulação e núcleo de sentido.

Por fim, mostrarei como isso funciona através da análise de duas abordagens exemplares, a partir da leitura de dois filósofos da mente que usam essa expressão de formas reconhecidamente bastante diferentes: as teorias da mente de Thomas Nagel e de Daniel Dennett.

2 “MENTE” SE DIZ DE MÚLTIPLAS MANEIRAS

Há diversas formas de usar a expressão “mente”, e isto não é de hoje. É possível rastrear o debate acerca da mente até pelo menos à Idade Antiga, alguns séculos antes da Era Comum. No domínio da filosofia, Aristóteles e Platão encabeçaram algumas discussões que não apenas se consolidaram em teorias importantes, mas se estendem em releituras no curso da história da filosofia e no interesse pela mente até hoje, sob a luz da recente filosofia da mente.

Platão, por exemplo, usou em seus diálogos sobre a alma, como no *Fédon*, a ideia de que a alma [*psychè*] é como um “contra-indivíduo” que dá a vida ao vivente e desfruta de todas as características de um ser humano vivo, exceto a materialidade (Cf. Robinson, 1998, p. 338-339). E, mesmo que a oposição corpo (responsável pelos desejos) e alma (princípio vital) não se mantenha em outros textos, como na *República*², quando os conflitos passam a ser internos à própria alma, dividida em partes conflitantes (Cf. *República*, 375c6-8; 431a4-5), a ideia de que a alma é de natureza diferente do corpóreo se mantém.

Aristóteles, por sua vez, também advogou por um tipo de dualismo entre alma e corpo, sobretudo no *De Anima*, ao asseverar a teoria do hilemorfismo, embora seu dualismo seja diferente do dualismo de substâncias (Cf. Leclerc, 2018, p. 18). Aliás, Boeri (2020) mostra que o entendimento de Aristóteles sobre a alma

2 Isto pode ter ocorrido porque na *República* (439a-441c), a teoria tripartite da alma (racional, temperamental e apetitiva [*logistikón*, *thymoeidés* e *épithymetikón*]) – iniciada no *Fédon* (68c1-2) e continuada no *Górgias* (493a3-4) – está concluída e apresentada de forma madura. Para saber mais a respeito, confira Robinson, 1998.

pode fazer coro a várias teorias da mente contemporâneas, a gosto daqueles que o interpretam. Contudo, por mais que Aristóteles estivesse em diálogo com Platão, os dois se desentenderam acerca do lugar e da função da alma no papel da cognição e na eternidade. Mesmo no interior da produção de cada um, o especialista consegue observar como os usos da expressão “*psychè*” são alterados, hora enriquecidos, hora afrouxados e modulados para se adequar às novas teorias e satisfazer as suas necessidades filosóficas.

Em algum momento se torna difícil apontar “Isto é a mente para Platão” ou “Isto é a mente para Aristóteles”. O que recebemos desta tradição é que o uso do termo “mente” vem, desde há muito tempo, marcado por múltiplas possibilidades, e, por que não, por litígios em torno da melhor opção como expressão da verdade. Isso tem gerado impasses e consequências que permeiam tanto o plano da conversação filosófica quanto o próprio desempenho da filosofia da mente como campo de saber e comunidade de fala.

Meu interesse aqui é muito mais modesto do que fazer uma genealogia do conceito “mente” e mostrar todos os possíveis usos ao longo da história (mesmo da história da filosofia da mente ou da cognição): é deixar claro que ao longo dessa história diversos usos dessa expressão foram e estão sendo feitos e, consequentemente, diversos sentidos lhe são atribuídos, de modo que chegamos aos nossos dias com uma polissemia de significados que pode dificultar – ou até mesmo invalidar – a troca de informações sincera entre os falantes em um círculo de debate sobre o assunto.

Este interesse está ligado à necessidade de mostrar que o emprego da expressão “mente” na filosofia da mente tem três características de entrada: ele é polissêmico, historicamente determinado e tem consequências pragmáticas.

Como o dualismo me parece ser o grande pontapé para essa demanda, não só por ter iniciado no período Moderno a trabalhar aberta e prioritariamente a relação mente e corpo, mas também por ter sobrevivido e se renovado, e nos dias de hoje ainda aparecer como uma opção filosófica válida, é por ele que inicio.

2.1 O modo dualista de falar sobre a mente

Segundo Herculano-Houzel (2016, p. 4-5), de Galeno de Pérgamo (130-200), senão antes³, a vultosos nomes como Avicena (980-1037) e Leonardo da Vinci (1472-1519), criou-se uma tradição de pensamento que associa cérebro e mente por meio da descrição das estruturas ventriculares do cérebro e uma suposta correlação destas com as faculdades mentais. Esse uso, que menciona o armazenamento dos “espíritos animais” nos ventrículos cerebrais, ganhou recauchutagens ao longo dos séculos e assim se manteve em voga até meados do século XVII, quando uma nova perspectiva ganha corpo: o Mecanicismo. Descartes (1596-1650), que se dedicou à questão, abriu mão da doutrina ventricular e propôs que o movimento e as sensações corporais teriam explicações mecânicas. Tais explicações passam pelo entendimento da interação entre duas substâncias: a *res cogitans* e a *res extensa*. Desde então, a explanação do problema da relação mente-corpo ganhou destaque no ocidente e o modelo cartesiano, agora conhecido como “dualismo de substâncias”, tornou-se popular.

Para a maioria dos críticos deste tipo de dualismo, a expressão “mente” tem sido usada para denotar um tipo de substância *sui generis* que se encontra conectada e reina sobre o corpo humano. Sales (2007), no entanto, chamou a atenção para a polissemia da ideia de “sujeito cartesiano”, isto é, para a variedade de sentidos que podem ser atribuídos ao denominado “eu cartesiano”. Apesar de a afirmação clara feita por Descartes de que compreendia a “substância pensante” como algo independente do corpóreo, Sales (2007, p. 83) sustenta que o francês não estava propondo um “sujeito do cogito”, mas um “composto”. Assim, o “eu cartesiano” seria a união entre *res cogitans* e *res extensa*, resultado de uma “incorporação” da primeira pela segunda.

Cottingham (1999, p. 43) também participa desse debate e acusa certa tradição anglofônica de comentadores de ser a difusora da má interpretação de que mente e corpo são coisas separáveis. Na sua ótica, esta tradição ignora a “união substancial” proposta por Descartes e foca apenas no caráter distinto entre elas. A sustentação dessa acusação passa pela demonstração empírica de que a partir da

3 Isto porque, segundo a mesma autora, a relação aqui apresentada já estava anunciada desde o séc. III a.C., com os estudos anatômicos empreendidos a partir da dissecação de cadáveres por Herophilus e Erasistratus, no Egito.

troca de cartas entre Descartes e Elizabeth da Boêmia se pode inferir um trialismo⁴ atributivo, não substancial, à teoria cartesiana da mente (Cf. Cottingham, 1999, p. 49-50).

Neste ponto do debate, identifico pelo menos dois significados litigantes atribuídos à expressão “mente” dentro do dualismo cartesiano: quando a tradição inglesa se refere ao sujeito ou à expressão cartesiana “mente”, está se referindo a uma substância que, embora unida ao corpo, lhe é distinta e independente. Por sua vez, a interpretação exposta por Cottingham (1999) e Sales (2007) sustenta que essa expressão se refere ao amálgama corpo-alma. A existência desta distinção é importante para o ponto de vista que pretendo sustentar (e não se trata apenas do dualismo): ela é indicativa de que as disputas pelo significado da expressão “mente” não é uma ocorrência típica apenas entre teorias declaradamente divergentes, elas ocorrem também dentro de uma mesma teoria⁵ ou teorias simpáticas.

Aliás, é parte da praxe filosófica que todas as vezes que esteja em questão definir qual o uso mais adequado para o termo “mente”, as disputas venham à tona. Afinal, como um tipo de território especial – um território linguístico – a comunidade de usuários da linguagem filosófica também está inserida em disputas de domínio. Filósofos não são seres humanos à parte, do tipo que passam pelo mundo incólumes a esse tipo de disputa, suas teorias tampouco. Contudo, o que me interessa não é me deter sobre o que os separa e coloca-os em atrito, mas o que os une, o que permite que uma comunidade filosófica se entenda como falando a mesma língua.

No tocante às disputas em torno do cartesianismo (visto aqui como um tipo de dualismo), longe de querer decidir quem tem razão, chamo a atenção para as disputas em-si e como elas dependem do que se entende pelo uso da expressão “mente” em cada contexto, bem como a possibilidade de identificar uma diversidade de significações da mesma expressão dentro de um mesmo cenário (no caso, do

4 Trialismo porque a conversa entre Elizabeth e Descartes inclui a terceira substância, Deus (*res divina*).

5 Esse tipo de disputa pode ser alimentado, inclusive, pelo próprio refinamento de uma teoria pelo mesmo autor. Como defendi anteriormente (Cf. De Oliveira, 2019, p. 14-15), é possível identificar Descartes como parte de uma tradição filosófica que buscava delimitar os significados atribuídos à “mente”, “alma”, “espírito”, “razão” e “intelecto” e, como parte dessa tradição, precisou algumas vezes esclarecer seus usos e estabelecer preferências, optando, por fim, no uso do termo “*mens*” para se referir à faculdade intelectual que, segundo ele, distingue os humanos dos outros animais.

dualismo moderno). Isso se torna mais interessante quando avaliamos outros cenários (neste caso, outros tipos de dualismo). O dualismo de propriedades, que parece ter surgido com a intenção de corrigir a peleja do dualismo de substâncias com a física, é um exemplo do contraste e disputas entre diferentes significações atribuídas à mesma expressão.

Explico: adeptos desse tipo de dualismo têm se esforçado para sustentar que apenas um tipo de matéria/substância existe, mas a ela dois tipos distintos de propriedades podem ser atribuídos: propriedades físicas e propriedades mentais. Para esses, grosso modo, o cérebro comporta propriedades físicas, que podem ser observadas nas conexões eletroquímicas entre os neurônios, e propriedades mentais, não observáveis diretamente, conquanto descritíveis, como as experiências fenomênicas das cores (Cf. Jackson, 1986; Chalmers, 1996). Ao passo que o primeiro tipo de propriedade está subsumido às leis da física tradicional e ciências atuais, o segundo não pode ser satisfatoriamente explicado por elas. É óbvio, portanto, que dualistas deste tipo não usam a expressão “mente” com o mesmo sentido que os dualistas de substância, embora ambos sejam dualistas.

O mesmo acontece no interior do próprio dualismo de propriedades, com o epifenomenalismo e o dualismo interacionista. No primeiro caso, seus adeptos consideram que os estados mentais são subprodutos dos estados físicos cerebrais e ocorrem acima do substrato das redes neurais, sendo, portanto, acessórios, sem o poder de exercer efeito causal sobre os estados físicos. Se temos a impressão de que tais estados possam ser causadores de comportamento é devido a um suposto paralelismo temporal entre acontecimentos físicos e a ocorrência de determinados estados mentais. (Cf. Borges, 2017; Farias, 2012; Huxley, 1874). Os adeptos do dualismo interacionista de propriedades, por sua vez, contestam essa ideia – a de que o mental seja algo superveniente ao cerebral – e advogam em favor da interação sistemática entre as propriedades físicas e mentais. (Cf. Churchland, 2004, p. 33). O litígio se mantém e cada qual quer provar que o uso que sua comunidade faz do termo é o mais adequado possível para expressar o que ela realmente é, ou faz.

Em todos os casos, e isto é útil do ponto de vista lexical, a comunidade dos dualistas considera que o termo “mente” não joga no mesmo time de “cerebral”. Se referem a coisas ou possuem propriedades diferentes.

Nesta perspectiva, todas as vezes que algum usuário faz confusão com o uso desses termos, a comunidade dos filósofos da mente dualistas pode alertá-lo de que está a fazer um uso inadequado, não permitido pela comunidade. Este usuário pode, como se observa na prática, retificar o seu ato de fala para se adequar ao uso dominante do termo ou propor nova interpretação, gerando rupturas e litígios. Caso sua performance seja sedutora o suficiente aos olhos de outros usuários, um novo tipo de dualismo pode surgir, ampliando o repertório da comunidade. Do contrário, trata-se apenas de mais uma leitura anátema, a ser rechaçada.

2.2 O modo materialista de falar sobre a mente

Se posso afirmar que a comunidade dos dualistas não fornece uma visão clara (ou pelo menos unificada) sobre os usos da expressão “mente” pelos seus adeptos, mais ainda pode ser dito sobre seu antagonista mais clássico, o materialismo.

O materialismo advoga que “estados mentais” são apenas “estados cerebrais”. Nas palavras de Teixeira (2008, p. 13), o materialismo advindo de “Jack” Smart, Ullin T. Place e David Armstrong considera que “[...] nossa vida mental seria apenas uma manifestação do metabolismo cerebral, pois, para eles, estados mentais seriam idênticos a estados cerebrais”. De acordo com este ponto de vista, o que chamamos “mente” nada mais é do que um “conjunto de conexões neuronais” que ocorrem no cérebro. Digo isto em síntese, de maneira geral, pois o materialismo é uma postura ampla, que abrange diversas concepções sobre a mente, o que faz com que alguns não a vejam como uma teoria específica, e sim uma espécie de *background* de suposição essencialmente monista.

A tese do materialismo como *background* se mostra evidente ao observar como os adeptos do materialismo eliminativista defendem que a única substância existente é a matéria e dela, e somente dela, são derivados todos os fenômenos (Cf. Teixeira, 2003). No entanto, na filosofia da mente atual nem todo materialista é eliminativista (Cf. De Faria, 2012). Além do mais, apesar de ser bastante comum ouvir e ler que o materialismo é uma oposição ao dualismo, essa é uma visão simplista: o dualismo de propriedades é um exemplo de dualismo que não abdica da premissa principal do materialismo, qual seja, a de que só há um tipo de substância

e esta é a matéria. O que alguns críticos fazem para distinguir as coisas, com efeito didático, é focar em outras premissas do argumento materialista, como observar o caráter funcional ou comportamental das propostas para distinguir funcionalismo ou behaviorismo, respectivamente, de uma catalogação materialista.

Tais distinções, enquanto compartilham um *background* comum, geram dificuldades para a definição e estabelecimento claro de linhas de fronteira entre os termos “naturalismo”, “fiscalismo” e “materialismo”. Ao consultar a *Enciclopédia de Termos Lógico-filosóficos* (2005), identifiquei um caso. Nela é possível observar que Branquinho, Murcho e Gomes (2005, p. 333; 477) inseriram o verbete “materialismo” dentro de “fiscalismo”, sem qualquer nota da distinção entre um e outro. E, pelo visto, não sou a única com essa inquietação, pois Teixeira (2011, p. 57) expôs igual incômodo com a relação terminológica entre esses dois termos⁶. Costa (2005, p. 17), por sua vez, costuma se referir a estes como sinônimos. A sequência poderia continuar com mais incômodos e litígios, evidenciando como está cada vez mais difícil desembaraçar essa querela terminológica. Contudo, por uma questão de economia, visto que a resolução dessa querela não é parte importante para o meu trabalho, reúno uma pequena variedade de teorias acordadamente com os críticos expostos que podem ser didaticamente definidas como sendo teorias materialistas. Dentre as mais relevantes estão as teorias da identidade, cujos adeptos não apenas disputam a melhor explicação possível, como criam novos usos para as expressões que são adotadas de acordo com suas conveniências. Passo a expô-las.

Teixeira (2011, p. 62) afirma que as teorias da identidade dentro da filosofia da mente negam a realidade mental, considerando que tais realidades são apenas dissimulações manifestas da atividade cerebral. Em outras palavras, ele sustenta que para essas teorias “[...] cada processo mental é *numericamente idêntico a* (é uma e mesma coisa que) algum tipo de estado ou processo mental no

6 Em 2018, Teixeira (2018, p. 21), ofereceu uma luz para aclarar o problema. Ele diz: “O fiscalismo não é o mesmo que o materialismo. Os materialistas propõem a redução do mental a objetos físicos, no caso, às partículas fundamentais da matéria. Os fiscalistas propõem a redução do mental à *descrição* desses objetos fornecida pela física. O mapa não é o território. Ou seja, os fiscalistas não buscam a redução da mente a algo detectável, mas apenas a algo compatível com a nossa descrição física do universo”. Essa perspectiva está de acordo com Stoljar (2021), que recupera a história dos dois termos, ressaltando que: i) materialismo é um termo mais antigo em filosofia e uma tese metafísica, porque trata da natureza do mundo; enquanto ii) o termo “fiscalismo” só foi introduzido na década de 1930 por Otto Neurath (em 1931) e Rudolf Carnap (em 1932) e se refere a uma tese *lingüística* de que toda afirmação é equivalente em significado a alguma afirmação física.

interior do cérebro ou no sistema nervoso central”. A tese de Teixeira (2011) vai de encontro a de Churchland (2004, p. 52), que considera a teoria da identidade (assim, no singular) e o materialismo reducionista como dois nomes da mesma teoria, que, por conseguinte, usam as mesmas expressões com os mesmos significados. A razão para Teixeira (2011) negar a identidade entre teorias da identidade e o materialismo reducionista é que, para ele, teorias da identidade reivindicam que estados mentais *sejam* estados cerebrais, enquanto teorias reducionistas *apenas* asseveram que estados mentais *podem ser* reduzidos a estados cerebrais. Nessa perspectiva, o reducionismo se apresenta como um programa teórico com pretensão mais forte: reduzir teorias e termos psicológicos a teorias e termos físicos. Um exemplo de teoria reducionista, para ele, é o fisicalismo.

O parecer fisicalista, conforme explicitado por Teixeira (2018, p. 21) e corroborado por Zilio (2010, p. 2019), é o de que tudo quanto existe no mundo são entidades físicas e suas propriedades e relações são determinadas pelas leis da física⁷. O apego dos filósofos fisicalistas a esta ciência se dá pela suposição de ser ela completa, significando que todos os seus enunciados podem ser derivados de suas próprias leis, sem a necessidade de recorrer a outras externas. (Cf. Teixeira, 2018, p. 21; Branquinho; Murcho; Gomes, 2006, p. 351). Imagina-se, portanto, que o mesmo deve acontecer com os processos mentais: eles estão de acordo com as descrições da física e não violam suas leis, como o princípio de conservação de energia. Assim, a comunidade estabelece que os termos empregados por filósofos da mente dentro dessa abordagem são corrigidos por esse critério.

É possível ainda identificar um tipo de “fisicalismo brando”. Este, segundo Teixeira (2018, p. 21-22), não fixa explicitamente a redutibilidade do mental ao físico, embora não a negue, antes “[...] visa reacomodar a mente nas teorias físicas contemporâneas sem, entretanto, fazer considerações sobre a natureza última do mental e do físico”. Ele explica este tipo de fisicalismo da seguinte forma:

[...] o fisicalismo brando visa aproximar a descrição dos elementos básicos do universo da descrição de nossa vida mental, sem defender a identidade entre mente e cérebro. Mente e cérebro não são incompatíveis, mas nem por isso redutíveis um ao outro (Teixeira, 2018, p. 22).

7 A segunda afirmação, que as relações de entidades físicas são determinadas pelas *leis da física*, talvez não deva ser considerada tão ao pé da letra, uma vez que coisas como buracos negros são entidades físicas, embora a eles não se aplique nenhuma lei da física tradicional.

Após e junto à crítica ao fisicalismo, Teixeira (2018) elabora uma proposta que busca não apenas ser satisfatória do ponto de vista teórico, como construir uma nova semântica para se referir aos eventos mentais, incluindo termos advindos da Teoria das Cordas, como “vibração” e “fluxo do universo”. É dessa nova abordagem física que ele acredita poder extrair um modelo explicativo das nossas vivências mentais. Sobre esse projeto, ele aventa o seguinte:

O fluxo do pensamento está inserido no fluxo do universo, ou seja, na atividade vibratória das cordas desdobradas no tempo. Estamos profundamente imersos em um universo composto de matéria. [...] Nossa mente e, provavelmente, nossa consciência, fazem parte da natureza tanto quanto as montanhas que compõem uma cordilheira. Somos atravessados pela vibração incessante das cordas, embora nossa mente crie a ilusão de que estamos separados no mundo. Essa sensação de separação se deve, provavelmente, à ambiguidade de nossa percepção, que cria uma proximidade e, ao mesmo tempo, uma distância insuperável em relação ao que nos cerca (Teixeira, 2018, p. 20).

De acordo com sua percepção, a partir do entendimento da (controversa e ainda não completamente desenvolvida) Teoria das Cordas, mente é matéria, como querem os materialistas, mas, note-se, a concepção de matéria é distinta da caracterização da física clássica. Levando-se isso em conta, parece-me que ele se engendra mais do que gostaria nas “[...] considerações sobre a natureza última do mental e do físico” (Teixeira, 2018, p. 21).

Outro tipo de discurso que se insere nessa tradição é o do materialismo eliminacionista (Cf. Churchland, 2005, p. 78), também conhecido como materialismo eliminativo (Cf. Teixeira, 2011, p. 100; 2018, p. 62) ou simplesmente eliminacionismo (Cf. Costa, 2005, p. 22), do qual o casal Paul e Patricia Churchland são notórios representantes. Este tipo considera que a proposta de redução interteórica entre conceitos mentais do senso comum ou psicologia popular [*folk psychology*] e a neurociência é impossível, uma vez que o vocabulário daqueles comporta falsas ontologias sobre nossos estados internos. Neste sentido, esta abordagem propõe a eliminação do uso desses conceitos em prol de uma nova terminologia, fruto de uma neurociência amadurecida.

Sendo as propostas materialistas mais relevantes, como expus, discursos sobre a identidade entre termos mentais e termos físicos ou cerebrais, Costa (2005) adere a uma distinção entre “teoria da identidade de tipo” [*type-type identity theory*] – que corresponde às descrições mais comuns de materialismo – e “teoria da identidade de ocorrência” [*token-token identity theory*]. O segundo tipo se diferencia

do primeiro na medida em que assume não que há uma identidade entre tipos de estados mentais e tipos de estados cerebrais, mas que *alguma* identidade sempre deva existir. De acordo com este autor, um estado mental M pode ser identificado a estados cerebrais F1, F2, F3... (Cf. Costa, 2005, p. 27).

Em suma, a grande questão pontuada por materialistas é o potencial uso dos termos para expressarem de forma correta e segura um senso comum, fruto de um trabalho coletivo que envolve a semântica das ciências biológicas e naturais, em especial, as neurociências e a física. Ao enfatizar a primazia da realidade física, o materialismo argumenta que a compreensão da mente e dos fenômenos mentais deve ser ancorada em uma análise rigorosa das bases materiais que os sustentam. Assim, os termos empregados devem comportar reduções semânticas e passar por testes conversacionais que envolvam a comunidade científica e a filosófica para estabelecer uma comunicação assertiva por toda a comunidade.

O emprego da expressão “mente” no contexto do materialismo permite inferir que a mente é o conjunto dos estados mentais, tal que estes são ou possuem alguma identificação com estados cerebrais. Esse juízo também é compatível com a postura epistemológica e metafísica conhecida como naturalismo, uma vez que se apresenta como um compromisso de manter a filosofia mais próxima das ciências naturais, considerando que esta é a maneira mais coerente de atingir a verdade sobre o mundo real. Assim, o programa do naturalismo em filosofia da mente não se afasta dessa ideia, embora tenha outros interesses.

2.3 O modo naturalista de falar sobre a mente

O mote da comunidade dos filósofos que se autodenominam naturalistas é, nas palavras de Papineau (2016, p. 1 – tradução nossa) o de que “[...] a realidade é exaurida pela natureza, não existindo nada de ‘sobrenatural’”. Falar sobre a mente sob esse aspecto é basear as explicações filosóficas a partir das ciências naturais, defendendo que a mente é um processo natural. O naturalismo biológico, especificamente, pondera que ela é um processo natural do nosso organismo, sobretudo da atividade cerebral.

Marcada por muitas disputas internas, algumas quase inconciliáveis, não é tarefa fácil identificar no âmbito dessa comunidade um programa específico, algo

com o qual o auditório concorde, sobretudo se considerarmos contrastes como o que se destaca entre o dualismo naturalista de David Chalmers e o naturalismo de Daniel Dennett.

Em *The Conscious Mind*, Chalmers (1996) enfrenta a tendência filosófica que começava a se impor a partir da década de 1990: reduzir estados conscientes a uma base neurofisiológica ou física. Seu ponto de distinção é o que se conhece pelo nome de “problema da geração”⁸ e consiste em sustentar que a consciência não é, ou não deveria ser, o ponto de partida e sim o de chegada da filosofia da mente. Ou seja, para ele, deveríamos considerar a consciência como o resultado final que buscamos compreender, em vez de tratá-la como um fenômeno que pode ser explicado unicamente por suas bases físicas. A passagem da física do cérebro para os fatos correspondentes da consciência é impensável: falta-nos um órgão intelectual, algo que permita essa passagem. Por esta postura, ele se torna um dualista. No entanto, consciência é algo do qual temos experiência – a “experiência consciente” – por participarmos do mundo, o que o leva a postular que ela é uma característica fundamental do mundo, como massa, carga eletromagnética e espaço-tempo. Por esta postura, ele se torna um naturalista.

Sobre esta dupla postura ele se manifesta e alega: por não ter nada de místico ou espiritual na sua teoria, por recorrer unicamente a elementos naturais e considerar a consciência como parte desse processo, sua postura é o que se pode chamar de “dualismo naturalista”.

O dualismo naturalista de Chalmers conduz a uma crítica à teoria da superveniência, que sustenta que as propriedades mentais (incluindo a experiência consciente) dependem das propriedades físicas, de modo que não podem variar sem uma variação correspondente em sua base física. Em outras palavras, se dois sistemas são fisicamente idênticos, eles também devem ser mentalmente idênticos. Chalmers contesta essa ideia, argumentando que, mesmo que tivéssemos um conhecimento completo de todas as propriedades físicas do universo, isso não seria suficiente para explicar a existência da experiência consciente (Chalmers, 1996, p.

8 O “problema da geração” foi exposto por James (1890, p. 147 – tradução nossa) como atribuído a John Tyndall nesses termos: “A passagem da física do cérebro para os fatos correspondentes da consciência é impensável. Admitindo que um pensamento definido e uma ação molecular definida no cérebro ocorram simultaneamente, não possuímos o órgão intelectual, nem aparentemente qualquer rudimento do órgão que nos permitiria passar, por um processo de raciocínio, de um para o outro”.

93). Para ele, a consciência é uma característica fundamental e surpreendente do universo, cuja realidade só é conhecida por meio da experiência direta. Como afirma:

[...] a consciência é uma característica surpreendente do universo. As nossas bases para acreditar na consciência derivam unicamente da nossa própria experiência. Mesmo que soubéssemos todos os detalhes sobre a física do universo – a configuração, causalidade e evolução entre todos os campos e partículas na variedade espaço-temporal – essa informação não nos levaria a postular a existência de experiência consciente. Meu conhecimento da consciência, em primeiro lugar, vem do meu próprio caso, e não de qualquer observação externa. É a minha experiência de consciência em primeira pessoa que me impõe o problema (Chalmers, 1996, p. 101).

Algo que vale ressaltar é que Chalmers (1996) começa a sua exposição chamando a atenção para a polissemia em torno do conceito de “consciência”, ao enumerar alguns usos associados a fenômenos investigados na comunidade filosófica. Segundo seu ponto de vista, a maioria deles são “*easy problems*” (o tipo de problema que possivelmente serão resolvidos pelas ciências algum dia, como a diferença entre o estado de vigília e o de sono) em oposição ao “*hard problem*”, o verdadeiro problema filosófico: o aspecto subjetivo da consciência ou a experiência consciente, que implica saber como algo físico pode dar lugar a experiências internas.

O filósofo canadense Dennett (1978) inicialmente faz coro à tese de Chalmers (1996) de que a natureza da consciência é o que há de mais difícil a ser abordado em termos de investigação sobre a mente. No entanto, isso não o faz se afastar do problema ou se acomodar com o viés contemplativo da consciência. Ele procura abordá-lo sob nova perspectiva e a partir de 1991, em *Consciousness Explained*, situá-la no âmbito das neurociências e das ciências cognitivistas. Por essa via, Daniel Dennett sustenta que pode explicar a consciência através das teorias computacionais ou por meio dos estudos de mecanismos neurais.

O modelo que Dennett (1991) nos oferece para pensarmos a sua “teoria da mente” é o que ele chamou de “*Pandemonium*” (ou Máquina Joyceana⁹). Ele

9 Uma alusão a James Joyce (escritor irlandês) e sua obra-prima *Ulysses* na qual um microcosmo da experiência humana é reconstruído durante uma noite na Dublin de 1904, com um pequeno grupo de pessoas. Nesta experiência literária, o fluxo de consciência dos principais personagens é transmitido diretamente ao leitor, em série. Para Dennett (2011) a máquina joyceana é uma máquina virtual que processa as informações em modo serial e funciona em paralelo ao nosso cérebro. Diferente do Teatro Cartesiano, a Máquina Joyceana não tem um centro de comando e os estados de consciência

sustenta que a consciência é formada por um sistema de “múltiplos esboços” [*multiple drafts*] descentralizadas e fragmentadas. Tais camadas são regidas pelo princípio de auto-organização: existem no nosso cérebro vários “sistemas especializados”, de modo que um estado consciente se destaca entre os outros não porque existe um supervisor que controla e decide a hora que cada qual “sobe ao palco”, mas porque ganha a disputa por atenção. Esta atenção é a resposta que o cérebro dá aos estímulos externos.

A mente, nestes casos, é um processo natural como qualquer outro, que evolui junto com os organismos, inclusive dos animais, o que o torna um naturalista. Assim, o que Daniel Dennett faz é reduzir o mental ao mundo natural, no sentido de que não há a necessidade de se recorrer a nenhuma entidade sobrenatural para explicá-lo. Esta explicação prioriza duas vias: o funcionamento da mente e as ocorrências cerebrais em um esforço conjunto entre a filosofia da mente e as ciências cognitivas, a computação e a neuropsicologia, sem deixar de considerar o patrimônio semântico e performático da psicologia popular.

Voltarei ao pensamento de Daniel Dennett e darei continuidade a esta análise, mas por enquanto é tudo que tenho a dizer para situá-lo como um dos representantes do naturalismo sobre a mente.

Ainda neste cenário, encontramos também John Searle que, a despeito das acusações que pesam contra ele de ser um dualista de propriedade (Cf. Lima Filho, 2010, p. 107; Prata, 2014), é um dos mais notórios filósofos naturalistas da mente, por meio daquilo que é conhecido como naturalismo biológico. Ele explica sua proposta valendo-se dos termos que a designam: “[...]‘naturalismo’ porque, segundo esse ponto de vista, a mente faz parte da natureza, e ‘biológico’ porque o modo de explicação da existência de fenômenos mentais é biológico” (Searle, 2000, posição 872).

O ponto principal do naturalismo biológico de Searle (2000) é ser uma crítica à redutibilidade preconizada pelo materialismo: enquanto este defende uma redução ontológica (em que propriedades subjetivas correspondem a propriedades objetivas do cérebro), Searle defende que a redução explicativa dos fenômenos mentais ao cérebro é do tipo causal. Em suas palavras: “[...] a consciência consiste

em estados e processos ontologicamente subjetivos, *causados* por processos cerebrais e realizados no cérebro” (Searle, 2000, posição 882 – grifo nosso).

Posso resumir afirmando que o naturalismo biológico de Searle resulta em sustentar que mente é um processo biológico de nível superior do cérebro, tal como a digestão é um processo biológico associado ao estômago (Searle, 2000, posição 812-826). Por isso que, como sugere Prata (2009), a teoria da mente de Searle pode ser classificada como uma proposta mediadora entre o dualismo e o materialismo, em razão da assunção de que a mente/consciência tem uma ontologia em primeira pessoa, o que inclui os fenômenos qualitativos experimentados como parte da realidade (Cf. Searle, 2000, posição 863, 926).

O naturalismo chega a um ponto, assim como o dualismo, o materialismo e tantas outras abordagens filosóficas, em que há mais divergências que convergências ou mesmo entendimento entre os filósofos participantes do programa, de modo que os significados dos termos correm o risco de se tornarem tão distante um dos outros que o discurso mais parece uma sinfonia de solilóquios. Isto não apenas torna a troca de significados e a negociação semântica difícil, como quase impraticável. A solução, assim como nas abordagens anteriores, tem sido oferecer ao consumidor de literatura filosófica sínteses, divisões, ajustes e agrupamentos de ideias em torno de subprogramas específicos dentro de uma mesma abordagem. McDowell (2013, p. 551) é um desses críticos e nos oferece um trabalho assim. Ele sugere que os naturalistas estão divididos em dois grandes grupos ou enfoques, sendo um mais restritivo e o outro mais liberal, de acordo com o que almejam com suas teorias da mente. Esta divisão foi sintetizada nas seguintes palavras:

O primeiro enfoque – um naturalismo restritivo – almeja naturalizar os conceitos de *pensar* e *conhecer* forçando a estrutura conceitual à qual pertencem para dentro da estrutura do reino da lei. O segundo enfoque – o naturalismo liberal – não aceita que, para revelar pensar e conhecer como naturais, precisemos integrar ao reino da lei a armação na qual os conceitos de pensar e conhecer funcionam. Tudo que precisamos é enfatizar que eles são conceitos de ocorrências e estados em nossas vidas (McDowell, 2013, p. 551 – grifo nosso).

Segundo essa divisão, um naturalista restritivo é alguém para o qual os termos mentais devem ser descritos segundo leis naturais, cujo exemplo pode ser Daniel Dennett. Ao passo que um naturalista liberal, a exemplo de John Searle, assegura que é suficiente ressaltar que esses termos se referem a acontecimentos e estados em nossas vidas, sem necessidade de conectá-los às leis naturais.

Uma característica do naturalismo é, sem dúvidas, aproximar os termos usados por filósofos da mente a estados em nossa vida, tirando as palavras do seu estado de inércia, metafísico, para lhes dar vida, a vida da qual compartilhamos, e isto, de algum modo, aproxima esta tarefa do desiderato behaviorista, em especial o behaviorismo ryleano, cuja ocupação reúne a filosofia da linguagem comum e o behaviorismo clássico.

2.4 O modo behaviorista de falar sobre a mente

O behaviorismo, a fim de se livrar do introspectivismo cartesiano, entende que “mente” é uma expressão usada para se referir às disposições que o “sujeito operante” tem para eliciar comportamentos. Como proposta filosófica para a análise dos estados mentais, o behaviorismo mantém o propósito de analisar a semântica dos conceitos mentais, concebendo, de maneira geral, que estes representam disposições para um indivíduo se comportar.

No âmbito da filosofia da mente, o behaviorismo surge da combinação de duas conjunturas oriundas da primeira metade do século XX: a influência do promissor e recém-surgido programa de investigação empírica em psicologia criado por John Watson (em 1913) e um conjunto de razões ligadas à própria filosofia, o que inclui a elaboração de uma resposta aos problemas gerados pelo dualismo, a análise semântica alinhada ao positivismo lógico do Círculo de Viena e o estímulo vindo da “virada linguística”. Essas razões internas não apenas concorreram para a crença na qual o significado de uma sentença é passível de verificação através de circunstâncias observáveis, como encabeçaram a proposta de que os problemas filosóficos devem ser tratados através da análise da linguagem (Cf. Fontes, 2020; Churchland, 2004, p. 48-49).

A primeira moção relevante dessa compreensão parte de Carnap (1988a, p. 128; 1988b, p. 143, 155), para quem a psicologia goza dos mesmos precedentes que a matemática para usar termos abstratos, embora esteja também imbuída de responsabilidade científica, o que lhe impõe o dever de possibilitar a redução ou tradução desses termos a eventos observáveis no espaço-tempo. A partir dessa atenção epistemológica à psicologia, surge o behaviorismo lógico, que, grosso modo, pode ser definido como um projeto de tradução de estados mentais a termos

comportamentais ou estado observáveis.

Esta tese, por vias diversas que fugiram ao domínio de Carnap, levou a uma visão popular de que o behaviorismo sustenta que a cada performance P corresponde um estado mental M. Gilbert Ryle percebeu isso e chamou a atenção. Para ele, o tipo de tradução pretendida pelo behaviorismo lógico não pode sempre ser feito de par a par, conectando uma performance P a um estado mental M. Ao contrário, uma disposição pode ser atualizada de maneira muito heterogênea, de modo que seria impossível decompô-la de forma finita (Cf. Ryle, 2009, p. 32). Junte-se a isso o fato de ele considerar a existência de processos cognitivos mais sofisticados, como imaginar e fazer cálculos mentais. Tais mudanças têm permitido renomear a proposta original – do behaviorismo lógico – e falar em behaviorismo ryleano (Cf. De Oliveira, 2021, p. 38) ou behaviorismo analítico de Ryle.

O behaviorismo lógico e o behaviorismo ryleano possuem aproximações e distanciamentos, contudo podem ser resumidos na seguinte proposta: o mental, entendido como manifestação privada ou subjetiva, não existe ou não desempenha papel explicativo sobre nossas ações. Assim, as expressões utilizadas para denotar a noção de mental (como “ira”, “vontade”, “prazer” etc) devem ser analisadas a partir de comportamentos observáveis ou tendências para se comportar.

Vesce (2023) resume esta proposta em cinco proposições, a saber:

1. “Eu tenho dores” e “Ele tem dores” são valores da mesma função proposicional “X tem dores”.
2. A minha identificação das minhas experiências interiores (dores, por exemplo) é feita de modo direto e imediato, isto é, eu tenho um acesso privilegiado à minha experiência interior.
3. À experiência interior de outrem, não tenho qualquer acesso direto ou imediato. Apenas o seu comportamento me é acessível.
4. As proposições acerca das experiências interiores não se encontram numa relação logicamente necessária com proposições acerca do comportamento (isto é, não são considerações de caráter lógico ou analítico que justificam a dedução da existência de uma dada experiência interior a partir da observação de um determinado comportamento).
5. A relação entre a experiência interior e o comportamento é estabelecida na base de leis empíricas.

Por razões como esta, Churchland (2004, p. 50) destaca que há uma alta compatibilidade entre behaviorismo e materialismo, ao que dou razão. No entanto, uma distinção importante precisa ser evidenciada: enquanto as propostas

materialistas estão ligadas à redução do mental aos *processos cerebrais*, a proposta behaviorista, sobretudo a ryleana, está mais interessada na *manifestação pública* dos processos mentais, que podem ser observados através do comportamento. Tanney (2009a, p. xx) concorda, ao assumir que Ryle direcionou sua crítica não só à doutrina oficial da qual o cartesianismo é seu principal representante, bem como qualquer proposta que busca fundamentar a explicação das ações humanas em processos ocultos, como ocorre nas famosas explicações neurológicas.

Gilbert Ryle, portanto, se concentrou nos comportamentos observáveis. Comportamentos estes que são compreendidos a partir da ideia de disposições, isto é, de uma tendência ou família de tendências para se comportar de determinada maneira diante de determinadas situações.

Graham (2017, p. 1 – tradução nossa) exemplifica esta concepção:

Quando nós atribuímos uma crença, por exemplo, a alguém, nós não estamos dizendo que ele ou ela estão em um estado ou condição interna particular. Em vez disso, estamos caracterizando a pessoa em termos do que ela pode fazer em determinadas situações ou interações ambientais.

Disto decorre que, quando encontramos a expressão “mente” empregada no contexto do behaviorismo, o mais coerente é interpretá-la como uma disposição para se comportar de determinada maneira em determinada circunstância. Assim, o behaviorismo filosófico traz uma proposta inovadora: o deslocamento do problema da natureza da mente para o seu caráter comportamental, e isso será importante para o funcionalismo.

2.5 O modo funcionalista de falar sobre a mente

Os funcionalistas são quase indiferentes à questão ontológica sobre o que é a mente e focam na elucidação da questão da experiência da consciência a partir de suas funcionalidades. Essa comunidade tem por hábito considerar os “estados mentais” como funções das relações causais existentes entre os *inputs* que um organismo recebe do ambiente em que está inserido e *outputs* que são repostas dadas a estes estímulos. Algo parecido com a equação do behaviorismo: estímulo-resposta. Contudo, eles não são behavioristas, do contrário não haveria o que falar sobre, já tendo falado sobre aqueles.

Putnam (1991, p. xii – tradução nossa), a quem é atribuído a cunhagem do termo “funcionalismo”, afirma que “A concepção computacional da mente foi, em si mesma, uma reação contra a ideia de que nossa matéria é mais importante do que nossa função, que nosso o que é mais importante do que nosso como”.

Como resumem Candiottto e Bastos (*apud* Gava, 2014, p. 26), ela surge como um ideal lógico-simbólico aproximativo do modelo científico, operando com um modelo comparativo entre o computador e o cérebro, no qual a mente funciona como um *software*. Assim, o “[...] o pensamento passa a ser considerado como um processo informacional simbólico.” (id. *ibid*, p. 25), que funciona através de regras lógicas. Fodor (2011), por exemplo, endossa essa abordagem e se destaca com a hipótese de que o pensamento opera através de regras lógicas de uma linguagem própria, que ele nomeia de “linguagem do pensamento” [*language of thought*] – ou “mentais”, como se convencionou chamá-la em português.

Nesta ótica, a proposta do funcionalismo “[...] reconhece a possibilidade de sistemas tão diversos como os seres humanos, as máquinas de calcular e os espíritos desencarnados poderem ter estados mentais” (Fodor, 2011, p. 1). E se for de fato assim, quando diferentes criaturas, com diferentes organismos (ou diferentes *hardwares*) executam um mesmo papel funcional, elas se encontram no mesmo estado mental.

Isso nos leva a entender que, na visão do funcionalismo, “mente” se refere a um conjunto de funções ou processos que desempenham determinados papéis dentro de um sistema. A dor, por exemplo, não pode ser vista apenas como o tensionamento das fibras-C, como querem os identitaristas, mas como uma função originada por um estímulo nocivo, que causa desconforto, alerta que o organismo está sob risco e desencadeia uma resposta comportamental.

É digno de nota o fato de que, apesar de o funcionalismo ter se desenvolvido na esteira da empolgação com a Inteligência Artificial, ao propor que as funções mentais não dependeriam de uma arquitetura específica, dificilmente ele consegue se livrar da ideia de um substrato material, um *hardware*, que instancie o *software*, por mais que frases como a de Fodor (2011, p. 1) sobre seres desencarnados sejam impactantes. Paralelo a isso, temos todo desenvolvimento das neurociências nos últimos anos, reforçando como nossa arquitetura biológica é relevante no papel dos estados mentais.

2.6 O que fazer diante disso?

Cada tentativa de acrescentar algo ao debate, superá-lo ou desviá-lo, parece, só aumenta a multiplicidade de significados da expressão em questão. Além disso, neste cenário, muita coisa é dada como presumida ou subentendida. Portanto, o litígio só se complexifica. O interior de cada abordagem é rico em definições, enquanto olhar para o exterior nos revela não mais do que um pandemônio de usos no esforço de fazer sentido, seja por discordar prontamente do que o outro diz ou por falta de clareza do que se pretende comunicar. Quando se trata de filosofia da mente, talvez o debate filosófico tenha se afastado da observância de algumas regras básicas de lógica informal, em especial no tocante à solidariedade.

É isto, no meu entender, que Leclerc (2010) viu e procurou problematizar: o refinamento conceitual produzido pelo filósofo não apenas tem afastado o termo do seu uso feito pelo senso comum como criado impasses comunicacionais entre os falantes da linguagem filosófica. Sua solução foi se afastar da polissemia no âmbito da filosofia para trazê-la de volta ao âmbito da linguagem ordinária, onde seria – no seu entendimento – mais fácil de sistematizá-la, encontrando seu núcleo de sentido.

A polissemia dos usos da expressão “mente” é, sem dúvidas, um cenário enunciativo difuso (e, por que não dizer “confuso”?!), mesmo para aqueles que defendem que o *background* se mantém o mesmo desde os tempos antigos e as disputas conceituais apenas oscilam entre materialismo e dualismo (Cf. Teixeira, 2018, p. 42). Ainda que isso seja verdade e as disputas ocorram apenas no âmbito da superfície, elas existem e podem gerar sérios problemas no debate, trazer consequências para os usuários e para a própria comunidade (por exemplo, a convivência com ideias equivocadas ou atraso na possibilidade – ou sonho? – de uma teoria unificada). Ademais, é preciso reconhecer o esforço de alguns teóricos para ocupar o meio-termo ou não se comprometer com nenhum dos extremos, como me parece ser o caso do dualismo de propriedades e da aposta do próprio Teixeira (2018) na conjectura que relaciona mente à Teoria das Cordas. O que me leva a entender que essa multissignificância é tão rica em definições que seus usos podem conter casos e interesses litigiosos inconciliáveis, a depender dos contextos, o que

torna meu desiderato mais desafiador. Mas essa não é razão racionalmente justificada para desistir.

Acredito que é tarefa do filósofo enfrentar os desafios do seu ofício, senão para resolvê-los, para elucidá-los ou lançar nova luz sobre eles. Parte dessa luz vem do entendimento correto sobre os múltiplos significados envolvidos na conversação, inclusive reconhecer que eles existem e são problemáticos mas não representam o interdito ou fracasso do debate. Penso que há sempre alternativa para esses casos, que algo pode ser feito para salvar a comunicabilidade intra-filosófica e oferecer alternativas para a compreensão dos termos envolvidos na conversação, bem como encontrar uma resposta satisfatória à pergunta “O querem dizer os filósofos quando usam a expressão ‘mente’?”. E se não estou em condições de dizer quais são todos esses significados, o que querem dizer todos eles em todos os cenários, pelo menos me lanço ao desafio de mostrar um caminho razoável para encontrá-los.

Menos do que acusar o que cada um falou e o que quis dizer quando se pronunciou, relato sobre sua performance como discurso coletivo, como um conjunto de asserções que a comunidade filosófica (à qual os filósofos da mente pertencem) reconhece como uso legítimo da fala, dentro do mesmo jogo que ela joga: o que pode ser dito como verdadeiro sobre o assunto no reconhecimento entre os pares.

Fato é que as divergências sobre o melhor emprego possível da expressão “mente” para determinar o que ela significa permanece e não há como tomar partido sem passar pelo plano das preferências, sem adentrar em questões valorativas. Portanto, não é isso que pretendo fazer neste trabalho. Acredito que o mais relevante no desiderato desta investigação não é superar as adversidades e conviver com múltiplas abordagens, é entender o que elas querem dizer com o uso dessa expressão para que possamos ter um diálogo mais aberto, mais solidário. Como se diz, falarmos na mesma linguagem. E este é o problema que vi a partir de minhas leituras de Gilbert Ryle.

3 ONDE ESTÁ O PROBLEMA?

O que faz cada uma dessas diferentes filosofias da mente? Entre outras coisas, atribuições de significado e referências à expressão “mente” em contextos

diversos, histórica e socialmente determinados. O dualismo de substâncias que se habituou a ser visto em Descartes não é algo que pode facilmente ser explicado se nos dermos ao trabalho de isolar Descartes do mecanicismo e do seu entorno¹⁰. Aliás, ele mesmo reconhece que sua identidade foi moldada por suas viagens externas e internas, sua formação e os recursos que teve acesso. Do mesmo modo, as disputas sobre a interpretação do dualismo cartesiano, conforme apresentadas por Cottingham (1999), tornaram-se viáveis devido à disseminação global das filosofias européias. Os intérpretes dessas filosofias procuram não só ser reconhecidos, mas também buscam influenciar e dominar suas comunidades de origem, tratando-as como territórios a serem explorados e conquistados. Comunidades, nesse contexto, são moldadas não apenas por regras lógicas de linguagem, mas também por dinâmicas que reconhecem certos textos, argumentos e autores como fundamentais para sua organização.

Ao apresentar aquela pequena variedade de definições sobre “mente” e destacar o aspecto contextual que influencia nessas diferenças, não pretendo exaurir o que cada uma delas tem a dizer, muito menos dizer sobre todas elas. Manifestamente deixo de fora muitas outras tendências da filosofia da mente que gostaria de abordar em outra situação específica, algumas delas provavelmente até mais relevantes que outras aqui mencionadas, como a fenomenologia e o enativismo. Também não tenho a pretensão de ir de encontro à diversidade que elas representam, mas vou ao encontro delas motivada pela regra lógica de solidariedade e crença na possibilidade de um diálogo entre as tantas filosofias da mente contemporâneas que compartilham um mesmo núcleo de sentido para as expressões utilizadas, senão para todas, para a expressão “mente”.

Ao me posicionar dessa maneira, tenho em conta que i) atos de fala geram compromissos ilocucionários, de modo que o uso de uma expressão significadora como mente não apenas expressa uma opinião, sem mais, mas pode gerar efeitos perlocucionários fortes dentro da conversação; ii) um desses pode ser a ruptura com regras básicas da conversação, levando o diálogo para um plano longe do que se entende por um debate filosófico; iii) outro é posicionar este uso como o único verdadeiro, aquele que se pretende a última ou a palavra definitiva em

10 Cf. De Oliveira, 2019, p. 14-21.

termos de filosofia da mente, e, de igual modo, dar à conversação um rumo diferente daquele preconizado pela comunidade filosófica.

Este posicionamento é coerente com o que a comunidade dos filósofos da linguagem preconizam, como diz Marcondes (2017, p. 64), pois prioriza a elucidação do uso das palavras sobre as quais “pairam dúvidas e obscuridades”, mesmo entre usuários especializados, o que se consegue “explicitando-se as regras segundo as quais os jogadores jogam”.

3.1 Atos de fala engajam

Disse na introdução desta tese que possuímos uma variedade ampla de significados para a expressão “mente”, o que mostrei logo em seguida, e que isso acontece graças ao hábito filosófico que parece próprio da filosofia da mente: ocupar-se menos com o esclarecimento do seu significado e mais com outras questões – tão legítimas quanto. Na ocasião, chamei a atenção para a importância de as trocas linguísticas acontecerem tomando por base significados compartilhados, visto que a linguagem especializada – como é o caso da filosofia da mente – pode ser mais sensível aos danos das más interpretações. Tal como Marcondes (2017, p. 10), e considerando a teoria dos atos de discurso, considero que um ato de fala gera engajamento, que vão desde os compromissos mais fracos aos mais fortes.

Tal gravidade pode ser óbvia no processo comunicacional ordinário, mas se restringe a ele, no qual o mal-entendido é mais fácil de dirimir. Marcondes (2017) relata que, embora os cenários ordinários lidem melhor com os mal-entendidos, não devemos supor que inexistam cenários ordinários nos quais mal-entendidos possam gerar danos graves, “consequências desastrosas”. Eles existem e são mais comuns do que podemos supor. Em suas palavras, tais consequências estão aí e algumas delas podem ser irreparáveis:

Austin (1990, p. 121-132) já havia se antecipado a esta hipótese quando expôs as classes de força ilocucionária, retomando as relações entre elas e os performativos: a relação entre “condições de felicidade” e “consequências do ato de fala” é uma relação muito importante (talvez a mais importante) a ser considerada na análise dos atos de fala. A análise dessa relação deve incluir as condições de

possibilidade, o efetivo proferimento e o engajamento ou compromisso ilocucionário, bem como aquilo que Marcondes (2017, p. 75) denomina de “elementos implícitos”, o que deve incluir o “caráter indireto de certos atos e de certos modos de influenciar a ação do interlocutor”.

No contexto da filosofia da mente, não é justo assumir que uma definição da mente, seja qual for, permaneça apenas no âmbito especulativo sem gerar consequências além de dificuldades comunicacionais entre teorias. Exemplos históricos, como a “Questão de Salamanca” com Francisco de Vitória, demonstram que concepções de mente influenciam questões como direitos internacionais e dos povos, igualdade humana e dignidade. O debate em torno da existência da mente racional em indígenas na “Controvérsia de Valladolid” ilustra a questão de como reconhecer a mente em outros seres¹¹.

Além disso, a discussão sobre os “direitos dos animais” destaca que a concepção de mente, especificamente relacionada à percepção do sofrimento, fundamenta a defesa dos direitos dos animais não-humanos. A visão especista, não-especista ou anti-especista, como apresentada por Peter Singer, revela como a mente humana molda nossa atitude em relação aos outros seres. A história mostra como as concepções de mente impactam diretamente as ações e tratamentos na sociedade.

Em resumo, as concepções de mente têm implicações significativas nas relações com outros humanos e animais, indo além do escopo puramente especulativo, científico, para determinar questões éticas e políticas.

3.2 Atos de fala posicionam

A forma de usar uma expressão é parte de um jogo de linguagem ligado a uma forma de vida. De acordo com Wittgenstein (PI, § 141-142), as formas de vida são, por definição, o costume, o hábito ou um “modo de agir comum dos humanos”

11 A Questão de Salamanca e a Controvérsia de Valladolid, debates do século XVI, no contexto da conquista da América por parte dos espanhóis, colocaram o conceito de mente (ou alma) no centro da disputa para o reconhecimento da humanidade dos povos indígenas. Na Questão de Salamanca, Francisco de Vitória argumentou que os indígenas possuíam racionalidade e direitos naturais, refutando sua suposta inferioridade. Já na Controvérsia de Valladolid, Bartolomé de Las Casas defendeu a alma racional dos indígenas, enquanto Juan Ginés de Sepúlveda, com base em Aristóteles, os via como “escravos por natureza”. (Cf. Figueiredo Júnior, 2011; Silva, 2013).

que constitui o sistema de referência por meio do qual: i) é possível interpretar uma língua desconhecida, ii) distinguir modos de agir normais dos anormais (Cf. PI, § 141), cujo critério é “seguir a regra”: a normalidade é a situação na qual a regra é seguida, e, a anormalidade onde não é seguida (Cf. PI, § 142); e, iii) subsumir uma “família de casos” (Cf. PI § 67) ao mesmo conceito, afinal, os jogos de linguagem são parentes uns dos outros, de modos diversos (Cf. OC, § 256; PI, § 65-67).

Tomando isso em consideração, temos que a forma de emprego de uma expressão é um modo de agir na comunidade, por meio do qual se estabelece um padrão teórico-explicativo que prevalece entre os pares. Ele é tanto a resposta à pergunta “o que nós devemos entender como tal e tal?” quanto uma delimitação fronteiriça. Contudo, acredito que nenhuma dessas diferentes filosofias da mente, de forma isolada, tem a capacidade de estabelecer o significado definitivo do que seja a mente, e não é por demérito de nenhuma delas. Vanderveken (2005, p. 17), alega que essa é uma característica da nossa capacidade cognitiva:

[...] Os agentes humanos têm capacidades cognitivas restritas. Eles não podem fazer, em um momento, senão um número finito de atos de referência e de predicação. Além disso, eles não são oniscientes nem perfeitamente racionais no uso da linguagem e no exercício do pensamento, mesmo se eles forem, não obstante, providos de uma coerência mínima e de fortes capacidades criativas das quais devem prestar contas.

Cada uma dessas filosofias da mente apresenta uma concepção específica de "mente", moldada historicamente e inserida em uma tradição linguística que define o conceito de uma forma particular. Nesse sentido, cada visão sobre a mente é, ao mesmo tempo, completa e inacabada. Completa, porque atende aos critérios de um conceito filosófico e satisfaz as exigências de uso estabelecidas pela comunidade linguística que a utiliza. Inacabada, porque, apesar de suas pretensões, não consegue encerrar as pesquisas sobre o tema, já que novas questões, interpretações e comunidades continuam a surgir, trazendo suas próprias concepções concretas, também completas e inacabadas.

Do fato de dizer que as tradições filosóficas da mente são comunidades filosóficas que compartilham uma linguagem comum e se posicionam como parte da grande comunidade da filosofia da mente, não quero, com isto, propor a existência de um discurso filosófico universal sobre a mente do qual essas concepções façam parte. Tampouco estou em busca de um significado definitivo. Como disse, cada tradição desta é uma tradição completa. O que quero dizer é que, os empregos da

expressão “mente” carregam consigo um núcleo de sentido que satisfaz uma variedade de contextos e serve como ponte de comunicação entre tradições, de modo que cada emprego dessa expressão não seja tão idiossincrático que não permita aproximações entre tradições diferentes.

Há uma forma lógica no hábito filosófico de usar as expressões que permite que uma tradição reconheça outra como filosófica e seja capaz de debater com ou contra ela, como um igual. Disso estou inclinada a concluir que, se é possível reconhecer no outro algo digno de acusação, também seja possível reconhecer pontos em comum. Para isso, talvez seja necessário uma limpeza, a remoção de alguns entulhos linguísticos que envolvam esse núcleo e atrapalham o entendimento mútuo. Isso pode nos ajudar a economizar entes e construir pontes.

Tendo isso em vista, a questão que aqui proponho é operacional: como é possível fazer com que as diferentes abordagens sobre a mente possam dialogar entre si, satisfazendo as condições lógicas do debate? Neste sentido, com aquele sobrevoo sobre as tradições, minha intenção foi ilustrar a variedade e peleja entre a multiplicidade de designações do termo “mente”, mostrando como isso tem se tornado problemático. E isso não fiz para negar ou superar essa diversidade, muito menos para reduzi-la à questão lexical, mas para apresentar o cenário com o qual pretendo trabalhar – em que cada tipo de emprego posiciona um grupo filosófico.

Essa proposta, como entendo, é desconstrutiva, no sentido em que partimos de um emprego completo e o decompomos até alcançar o alicerce desse emprego, isto é, o que permanece e sustenta o uso da palavra nos seus múltiplos e diversos empregos em contextos particulares. Mas não só: após essa desconstrução, é preciso mais uma etapa, na qual o significado é reconstruído a partir da semelhança de família que os múltiplos empregos da mesma expressão compartilham, aquilo que sobreviveu entre os escombros e que aqui tem sido nomeado como “núcleo de sentido”.

Minha posição se alinha com a perspectiva apontada por Ryle (1953) acerca do verdadeiro interesse de sua filosofia – e daqueles que pertencem ao mesmo círculo filosófico – sobre os conceitos que são empregados em litígios filosóficos: codificar os próprios códigos lógicos que são usados nesse litígio do ponto de vista da lógica informal do uso de expressões, na compreensão da força

lógica das expressões como elementos teóricos e centrais em argumentos específicos.

Codificar esses códigos lógicos informais que são usados no litígio entre as mais diversas concepções filosóficas sobre a mente é tanto um desafio quanto uma necessidade para superar o problema da incomensurabilidade conceitual e facilitar a comunicação entre os filósofos da mente. É um problema de linguagem que antecede a própria discussão sobre o que cada qual quer dizer sobre o que a mente é.

3.3 Atos de fala têm regras

Dizer que as regras básicas da conversação estão ameaçadas porque não se é bastante claro sobre o significado proposto para a expressão sob demanda é também dizer que existem regras básicas que devem ser obedecidas. Estas não são as regras gramaticais normativas – embora possam passar por elas –, mas as definidas pelo uso. Afinal, i) o significado de uma palavra é algo que lhe é conferido por ela permanecer, e enquanto permanecer, sob uma determinada forma de uso, em um contexto circunstanciado (Cf. PI, § 43, 432; Ryle, 1953, p. 320-321, 323); e, ii) o significado de uma palavra é dado pela sua aplicação em um jogo de linguagem (Cf. PI, § 197; Ryle, 1957, p. 372).

A adesão às regras de conversação configura uma disposição para colaborar e interesse na conversação. Do contrário, ignorar essas regras é fechar-se ao debate, contrariando o costume filosófico essencial de oferecer os argumentos à análise. Segundo Marcondes (2017), a cooperação é indispensável para a troca linguística, desde a conversação ordinária:

[...] toda troca linguística – pode-se dizer, toda interação humana – se baseia no pressuposto de que falante e ouvinte, os agentes que interagem, têm um objetivo recíproco de cooperação, de entendimento mútuo. Mesmo em casos de conflito, discórdia, desavença, oposição, tem-se um pressuposto inevitável de entendimento em torno do motivo do conflito ou da discórdia. A negação da comunicação não é o conflito ou a discórdia, mas o silêncio, a recusa, a ausência de comunicação. Isso se dá não quando alguém discorda do outro, mas quando simplesmente dá as costas e se retira, rompendo com o jogo da linguagem” (Marcondes, 2017, p. 91).

Walton (2012, p. 97), por sua vez, sustenta que o debate envolve um número coletivo de participantes comprometidos com o assunto – e não tenho

dúvidas de que os filósofos da mente são engajados com o que investigam – e dispostos a trocar sinceras mensagens entre si (Cf. Walton, 2012, p. 2) – coisa que também não vou duvidar. Contudo, existem regras lógicas, básicas e claras, que devem nortear o debate litigioso para que ele se mantenha no plano da racionalidade – e o debate sobre a mente no âmbito filosófico tem essa natureza. Para ele, a fidelidade a essas normas é o que distingue o “discurso racional” do “discurso patológico”.

Como afirmei antes, não busco uma solução lexical para o conceito “mente” (nem considero que seja essa a tarefa do filósofo). Busco o conceito em uso, que funciona e tem delimitações bem definidas. E isso só se acha, como lembra Ryle (1957, p. 372), dentro dos “ditos reais e possíveis”; ou seja, nas formas de uso corrente da palavra, em comunidades filosóficas que estão em troca comunicacional da melhor opção para o significado da palavra “mente”.

As regras que devem pautar o uso do termo são regras da lógica informal, as que sustentam o intercâmbio linguístico entre os usuários internos e externos com fins proveitosos. Tais regras são descritas como “regra de especificidade” (cada diálogo tem um objetivo específico — neste caso, pode ser fornecer a melhor teoria possível sobre a mente, no âmbito da filosofia) e “regra de solidariedade” (a realização do objetivo de um diálogo depende da cooperação entre os participantes, e isso inclui a clareza conceitual dos termos empregados em suas teorias). Pergunto: ao omitir uma definição clara do que seja a mente, a regra de que cada um dos envolvidos “[...] tem a obrigação de trabalhar pela realização do próprio objetivo e de cooperar com o outro participante na realização do objetivo dele” (Walton, 2012, p. 5) está sendo aplicada?

Dizer que a regra de solidariedade está sendo ameaçada é um problema dentro da filosofia da linguagem da mente? Churchland (2004, p. 91) mostra que há três problemas gerais sobre a mente: o problema epistemológico, que concentra a atenção no conhecimento dos estados mentais; o problema ontológico, que põe em questão a natureza e existência da mente e seus estados e, por último, o problema semântico, que foca no significado dos termos mentais. Cada uma das diversas abordagens da filosofia da mente se concentra mais ou menos em cada um desses problemas. O grande embate entre dualistas e materialistas, por exemplo, é encabeçado pelo problema ontológico: para os materialistas mais radicais, não

existe tal coisa como a mente preconizada pelo dualismo; já o funcionalismo, apesar de frequentemente se furtar da controvérsia, dirige sua atenção a problemas de cunho epistemológico, principalmente ligados às descrições do processo de pensamento. Contudo, o problema semântico, embora evidenciado em reflexões como as do behaviorismo ryleano, atravessa cada uma dessas vertentes, como assevera Churchland (2004, p. 91)¹². Assim, se o desiderato de cada uma dessas tradições for apenas fazer um solilóquio, e com isso se afastar da essência do próprio filosofar que é o debate público de ideias em bases racionais, então a solidariedade entre os envolvidos no debate é irrelevante; do contrário, essa não é apenas uma regra essencial como sua quebra deve ser reparada.

Em razão disso, mostrando que a diversidade de filosofias da mente tem gerado confusões e imbróglis sobre o uso de expressões capitais, o mote principal deste trabalho, aquele pelo qual a investigação se orienta, é o de que a pergunta sobre o *significado* dos termos mentais é – ou, pelo menos, deveria ser – o pontapé inicial para cada uma das reflexões filosóficas sobre a mente. A indagação simples, “O que você quer me dizer quando emprega esta palavra?”, quando e se aplicada no contexto dessas filosofias pode diminuir muitos dissensos e evitar embaraços. O próximo passo da investigação é encontrar um sentido comum para esses múltiplos significados, de modo que o debate possa ser não apenas específico – sobre o mesmo assunto – como numa mesma linguagem. Mostrar como é isso na prática, no interior das filosofias da mente, requer uma boa estratégia metodológica.

4 ELABORANDO UMA ESTRATÉGIA

Uma vez diante do fato de haver muita confusão no uso dos termos mentais e até mesmo ausência de termos precisos para expressar a realidade do mental presente na experiência, Franz Brentano (1838-1917) propôs uma reforma gramatical na filosofia da mente. Tal reforma foi interpretada e reinterpretada por

¹² Por isso não é apenas sorte do acaso que Ryle (2009) conclua exatamente que a doutrina oficial dá origem ao absurdo ontológico do fantasma na máquina e que interfira na nossa noção de conhecimento. Os problemas filosóficos não podem ser analisados de forma tão decomposta quanto o trabalho de um químico ou um detetive, como ele assevera em *The Theory Of Meaning* (1957, p. 385). Tem muito mais a ver com o trabalho do cartógrafo, uma vez que são as relações externas que exigem arbitragem lógica.

muitos comentadores e tem sido compartilhada como algo que deve passar, por um lado, pela irreducibilidade das expressões que denotam ações mentais, enfatizando a necessidade de sentenças intencionais ao descrever atitudes como perceber, assumir, acreditar, saber, querer, esperar, entre outras (Chisholm, 1957, p. 172). Por outro lado, como destaca Quine (1960, p. 221), a consideração de que a tese de Brentano está além da “indispensabilidade de expressões idiomáticas intencionais”, ela nos chama a atenção para a falta de bases dessas expressões”. Dessa forma, Quine (1960) compreende a tese de Franz Brentano como uma teoria de irreducibilidade do mental ao físico, bem como uma parte da tese da “indeterminação da tradução” (que envolve a questão da compatibilidade semântica e o emprego dos termos para se referir ao mental). Isso nos coloca mais uma vez diante da questão que atrela o mental a questões de linguagem: a linguagem mais adequada – ou o emprego mais adequado – para dar conta do fenômeno.

Esta preocupação foi seguida de perto por Edmund Husserl (1859-1938) – discípulo de Brentano – e marca a abordagem fenomenológica da mente, mas não somente. Algo semelhante toma corpo com a “virada linguística” (Cf. Fontes, 2020; Churchland, 2004, p. 48-49), de modo que em meados do século XX o foco do debate sobre a mente muda da discussão sobre o que ela é para o que queremos dizer quando usamos termos mentais. No arcabouço desta mudança, sob influência de Frege, Russell e Wittgenstein, nasceu em Oxford o movimento que veio a ser conhecido como “filosofia da linguagem comum”. Entre os integrantes estão nomes como o de Gilbert Ryle, que define os interesses desse movimento assim:

Estamos interessados na lógica informal do emprego das expressões, na natureza dos equívocos lógicos que as pessoas cometem ou poderiam cometer se elas organizassem suas palavras de determinadas maneiras, ou, de forma mais positiva, na força lógica que as expressões possuem enquanto componentes de teorias ou enquanto eixos de argumentos concretos. Essa é a razão pela qual, nas nossas discussões, nós argumentamos, a um só tempo, *com* expressões e *acerca* dessas expressões no mesmo fôlego. Estamos tentando registrar aquilo que estamos exibindo; codificar os próprios códigos lógicos que estamos observando naquele momento (Ryle, 1953, p. 331 – tradução nossa).

Outro integrante do movimento, Austin (1957), designa esse objetivo de maneira mais simples: a intenção é avaliar problemas filosóficos originados de confusões conceituais no uso da linguagem comum, especialmente nos casos em que ela é rica em distinções. Com isto, se instaura a necessidade de uma nova abordagem sobre a questão do mental: se diversos são os modos de usos que

fazemos da expressão “mente”, o que se estabelece requer uma análise justamente do que fazemos; que examinemos o uso dessa expressão em seus diversos contextos.

Neste campo, ou seja, num contexto de filosofia aplicada à filosofia da mente, a colaboração mais notável é a publicação de *The Concept of Mind*, em 1949, na qual Gilbert Ryle propõe que o problema da interação mente e corpo precisa ser dissolvido como um problema da análise lógica da linguagem mais adequada para termos mentais.

Tal livro é frequentemente considerado – não sem objeção – inaugurador da filosofia da mente contemporânea e representa, segundo sugere Tanney (2009a, p. xi), a apresentação mais concreta de um programa de filosofia que vinha sendo defendido por Gilbert Ryle nos anos que o antecederam. Em 1932, por exemplo, na publicação do artigo *Systematically Misleading Expressions*, Ryle (1975, p. 11) nos adianta que algumas expressões¹³ podem possuir uma forma sintática inadequada ao fato que pretendem representar, o que conduz ao engano, ao registrar um estado de coisas completamente distinto do estado de coisas real. Um tipo de expressão sistematicamente enganadora são os chamados “enunciados quase-ontológicos”, por serem, como Ryle (2009, p. 13-14) declara, “pretensamente existenciais”. E assim o são porque o sujeito gramatical *parece* denotar ou fazer referência a alguma coisa a que predica o predicado. Esse é o tipo de enunciado mais abordado em *The Concept of Mind*.

A organização desta obra está, de acordo com a análise do próprio autor, do plano mais amplo para o mais específico, de modo que posso apresentá-la em, pelo menos, duas partes. Na primeira, Gilbert Ryle indica a existência de uma concepção de mente dominante no imaginário popular e filosófico. Do ponto de vista ordinário¹⁴, as religiões são as principais fornecedoras dessa concepção, enquanto a linguagem comum é sua perpetuadora; do ponto de vista filosófico, Descartes é seu

13 Ryle (1975, p. 11) entende que “expressão” abrange frases, palavras isoladas e sentenças. Neste texto, manterei a orientação, acrescentada do uso de “termo” e “conceito” como sinônimos, sem perda de significado.

14 Por “ordinário”, conforme vem sendo usado neste texto, quero dizer “comum”, “popular”, “leigo”, “não-técnico” e assim por diante. Não farei a substituição total do termo “ordinário” por “comum”, como alguns autores preferem (Cf. Rocha, 2013, p. 16-17), por considerar que basta o esclarecimento do uso para que se dissipe qualquer resquício da carga pejorativa que a expressão carrega em português.

representante mais notável. A esse (que, mais do que uma concepção específica e bem delimitada, posso dizer que é um) arcabouço geral que considera mente e corpo como coisas distintas, Ryle (2009) chamou de “doutrina oficial” [*official doctrine*]. A segunda parte está focada no esclarecimento sobre o funcionamento lógico do uso de conceitos sobre o mental. Também esta parte do labor de Ryle – que não é foco de interesse neste trabalho – mostra, como definiram Flores, Medeiros e Sousa (2018, p. 49), que a elucidação do funcionamento dos conceitos é condição prévia até para o estabelecimento das condições de sentido de perguntas empíricas. Dizendo de outro modo: para fazer boas investigações sobre a mente, as questões impulsionadoras necessitam ser precisas, o que inclui um bom delineamento dos termos envolvidos.

Passo ao exame da primeira parte, que interessa diretamente à minha investigação.

4.1 A doutrina oficial e erro categorial

Uma vez que Descartes é o representante filosófico dessa tradição, tendo advogado por ela principalmente em três de suas obras, *Discurso do Método* (1637), *Meditações Metafísicas* (1641) e *Paixões da Alma* (1649), além de algumas cartas, ele também se torna o ponto de partida da análise de Gilbert Ryle. Ao reformular doutrinas teológicas sobre a alma na sintaxe de Galileu (Cf. Ryle, 2009, p. 13), Descartes oferece seu argumento ao escrutínio filosófico.

Para relembrar: o argumento elaborado por Descartes (1979b, 2005) para estabelecer a distinção (e também união) substancial mente-corpo é construído, de maneira resumida, da seguinte forma:

- P1. Posso duvidar que meu corpo existe;
- P2. Não posso duvidar que minha mente existe;
- C. Logo, meu corpo e minha mente são coisas distintas.

Ryle (2009, p. 6) entende que o erro fundamental deste raciocínio¹⁵ para inferência da distinção corpo-mente antecede mesmo à sua estruturação, ou seja, é

¹⁵ Não comentarei as outras razões pelas quais o argumento de Descartes é falho, como comentei alhures (Cf. De Oliveira, 2019, p. 29-31), me atendo à análise de Ryle (2009), que foca na origem de uma das premissas.

um erro *em princípio*, de um tipo especial, chamado por ele de “erro categorial” [*category-mistake*]. A ideia fundamental é que coisas ou expressões estão divididas em grupos não sobrepostos de maneira que o que pode ser dito verdadeira ou falsamente sobre membros de um grupo não pode ser dito significativamente sobre membros de outros. Nesta perspectiva, um erro categorial é um tipo de atribuição de um conceito ou objeto a uma categoria à qual não pertence, gerando um absurdo¹⁶.

No raciocínio de Descartes, o erro em questão encontra-se na segunda premissa (P2), no enunciado quase-ontológico “minha mente existe”, situação em que o sujeito gramatical “minha mente” parece designar algo ao qual se atribui propriedades, como a da existência. Descartes, na visão de Ryle (2009), atribui, de forma errônea, “mente” à categoria de *substância* ou *coisa*. Isso fica mais nítido quando se observa que o termo usado por Descartes para se referir à mente é *res cogitans*, ou “coisa pensante”. Assim, com o argumento da união substancial, que considera o humano como uma “criatura material” (*res extensa*) cujas ações são influenciadas por uma alma imaterial (*res cogitans*), Descartes representaria “[...] uma pessoa como um fantasma misteriosamente abrigado em uma máquina” (Ryle, 2009, p. 8 – tradução nossa), dando origem à famosa expressão “o dogma do fantasma na máquina” [*the dogma of the Ghost in the Machine*].

A fonte dessa atribuição errônea de categoria e consequente absurdo ontológico do fantasma na máquina é uma má compreensão do funcionamento da linguagem. Para fixar seu ponto, Ryle (2009) cria uma lista de situações de pessoas cometendo erros categoriais que resultam em ideias *sem sentido* – segundo ele, análogos ao raciocínio de Descartes. São esses os exemplos: [1] o estrangeiro na universidade, [2] a criança que assiste ao desfile da divisão militar e [3] o estrangeiro que assiste pela primeira vez a um jogo de críquete. Comento aqui cada um desses da forma mais adaptada possível ao nosso idioma e realidade, seguindo o que já foi parcialmente feito por mim, em outro lugar (Cf. De Oliveira, 2021, p. 25-27).

a) o estrangeiro na universidade

16 A ideia de absurdo está ligada ao fato de sentenças aparentemente gramaticalmente bem formadas não estarem aptas à verdade nem à falsidade.

No exemplo [1], Ryle (2009, p. 6) nos sugere imaginar um estrangeiro recém-chegado à cidade de Fortaleza¹⁷ para encontrar seu amigo, um professor universitário, que logo o convida a conhecer os pontos mais importantes da cidade. O primeiro deles é seu local de trabalho, a Universidade Federal do Ceará. Ansioso para conhecer a cidade, o estrangeiro acompanha o anfitrião nessa jornada. Os dois chegam ao Campus do Pici e fazem um pequeno *tour*, que inclui a passagem pelo portal de entrada e o avistamento do curioso dinossauro na fachada, momento em que o anfitrião explica se tratar de um espaço de divulgação científica, chamado Seara da Ciência. Passam pela Biblioteca Central e, mais adiante, o guia mostra os prédios da Bioxerox e do Instituto de Cultura e Arte, ato contínuo, o Restaurante Universitário e assim por diante. O passeio se estende pelo Campus do Benfica, onde é apresentado o prédio histórico da Reitoria, as Casas de Cultura, o Centro de Humanidades e todos os outros, até ser anunciado que chegaram ao fim. Tão logo isso acontece, o estrangeiro pergunta com ar quase decepcionado:

— Ora, onde está a Universidade? Decerto que vi onde os alunos da Universidade acompanham as novidades científicas, também vi onde tomam emprestados seus livros, assistem suas aulas, tiram xerox, fazem suas refeições, onde ficam os funcionários... todavia, não vi ainda a Universidade.

O erro categorial do visitante estrangeiro está justamente em imaginar que a Universidade é *mais uma* instituição ao lado dessas que ele pode enumerar: um prédio em especial, além daqueles. Nas palavras de Ryle (2009, p. 6 – tradução nossa): “ele estava localizando erroneamente a Universidade na mesma categoria a que as outras instituições pertencem” e não se dando conta de que a Universidade é, na verdade, a forma de organização de todas aquelas instituições, não algo à parte, colateral. Um erro semelhante acontece com a criança que é convidada a assistir o desfile da divisão militar no 7 de setembro.

b) a criança que assiste ao desfile da divisão militar

No exemplo [2] nos deparamos com a situação de uma criança que foi

17 Oxford ou Cambridge, no original (Cf. Ryle, 2009, p. 6), a partir daqui começo a adaptação.

assistir o desfile militar no dia da comemoração da Independência do Brasil. A ela foi dito que assistiria à marcha de uma divisão militar específica, a 1ª Divisão Militar ou Divisão Mascarenhas de Moraes. À medida que o desfile avança, seu acompanhante aponta as brigadas, regimentos e batalhões. Já com o desfile por terminar, sem a esperança de ver algo além do que já havia visto, a criança questiona em que momento a 1ª Divisão aparecerá, uma vez que só havia visto brigadas, regimentos e batalhões, até então. Mais uma vez, é preciso avisar ao personagem principal que o conceito em questão – Divisão Militar – não é algo diferente de suas partes. Ao ver brigadas, baterias, unidades e esquadrões marchando, a criança está efetivamente vendo a divisão em marcha. Divisão Militar não é algo à parte de cada uma dessas células que lhe foram apontadas, mas a reunião delas. Assim, o desfile não poderia ter sido um desfile de baterias, unidades, esquadrões e uma divisão. Efetivamente, foi um desfile de baterias, unidades e esquadrões *de* uma divisão.

c) o estrangeiro que assiste pela primeira vez a um jogo de críquete

Mais um caso de erro categorial se apresenta a nós se considerarmos o caso [3] de uma pessoa assistindo a um jogo de críquete pela primeira vez. Antes do jogo começar, um amigo lhe apresenta as operações básicas do tradicional jogo inglês: suas regras, as atribuições de cada um dos jogadores, suas posições e o que se espera do trabalho em time. Depois de ouvir a explicação do amigo sobre como cada um deve atuar sozinho pela equipe, o novato pergunta:

— Mas quem fica responsável pelo espírito de equipe?

Neste caso, Ryle (2009, p. 07 – tradução nossa) sugere que:

Mais uma vez, deveria explicar-lhe que estava vendo as coisas de uma forma errada. O espírito de equipe não é uma operação de críquete suplementar às outras tarefas. É sim, grosso modo, o entusiasmo com que cada tarefa é feita, e desempenhar uma tarefa com entusiasmo não é o mesmo que desempenhar duas tarefas. Certamente que demonstrar espírito de equipe não é a mesma coisa que arremessar ou receber, mas também não é uma terceira coisa, de modo que possamos dizer que o arremessador primeiro arremessa a bola e depois exhibe espírito de equipe, ou que o campista está em determinado momento ou recebendo a bola ou mostrando *esprit de corps*.

Embora Ryle (2009) argumente que tais exemplos são análogos ao erro categorial de Descartes, ele reconhece que as situações em questão não podem ser totalmente aplicadas ao caso do filósofo francês por uma razão: esses erros são

cometidos por pessoas que não têm domínio conceitual da língua em questão e essa certamente não era a situação de Descartes.

Em razão disto, Ryle (2009, p. 7) se apressa em especificar outros tipos de erros categoriais, os chamados “erros categoriais teoreticamente interessantes”, esclarecendo que estes são cometidos por pessoas competentes na aplicação de conceitos em contextos que lhe são familiares, mas que estão sujeitas a situar os mesmos conceitos em tipos lógicos errados em seus pensamentos abstratos.

Mais dois exemplos são adicionados para figurar essa tese, apresentando [4] um estudante de política e [5] um estudante de contabilidade.

d) o estudante de política

O estudante de política do exemplo [4] aprendeu sobre as diferenças entre as constituições britânica, inglesa e americana, bem como as diferenças e similaridades entre a Igreja Anglicana, o Parlamento, os Ministérios, o Gabinete e assim por diante. No entanto, ele pode se ver intimidado ao ter que esclarecer as relações interinstitucionais entre o Ministério do Interior, a Igreja Anglicana e a Constituição Britânica, uma vez que, apesar de a Igreja Anglicana e o Ministério do Interior serem instituições, a Constituição Britânica não é outra instituição no mesmo sentido das anteriores. Por isso os tipos de relações que podem ser afirmadas entre a Igreja Anglicana e o Ministério do Interior não são as mesmas entre qualquer uma delas e a Constituição Britânica. Assim o é porque a Constituição Britânica não é um termo do mesmo tipo lógico que o Ministério do Interior e a Igreja Anglicana (Cf. Ryle, 2009, p. 7).

e) o estudante de contabilidade

Por fim, o caso do estudante de contabilidade [5].

Suponha que John Doe¹⁸ seja um estagiário que atua em um escritório de

18 “John Doe” e “Richard Roe” são expressões usadas no inglês britânico como um nome nêscio, referindo-se a sujeitos ocultos, pessoas desconhecidas, um hipotético homem comum [*an average man; everyman*]. Como explicado alhures (Cf. De Oliveira, 2019, p. 35; 2021, p. 28), optei por manter a expressão original sem sua substituição por expressões aproximadas em português – como na tradução de Pessoa Jr. (2011, p. 19) – por acreditar que essa manutenção conserva muito mais os

contabilidade. A ele é possível que haja uma relação de parentesco, de amizade ou de inimizade com Richard Roe, no entanto, não é possível que ele tenha o mesmo tipo de relação com o Contribuinte Médio [*Average Taxpayer*]. John Doe pode até ser competente para usar o termo “Contribuinte Médio” e falar dele em contextos contábeis, mas ficaria intimidado se precisasse responder por que não pode cruzar com o Contribuinte Médio na rua, já que o pode fazer em relação a Richard Roe.

Tal como ocorre em [4], Ryle (2009, p. 9) explica que o problema reside em pensar substancialmente sobre categorias não-substanciais. Com suas palavras:

Enquanto o estudante de política continuar a pensar na Constituição Britânica como uma contrapartida às outras instituições, ele tenderá a descrevê-la como uma instituição misteriosamente oculta; e enquanto John Doe continuar pensando no Contribuinte Médio como um concidadão, ele tenderá a pensar nele como um homem insubstancial indescritível, um fantasma que está em todo lugar, mas em lugar nenhum (Ryle, 2009, p. 9 – tradução nossa)

A analogia que Ryle (2009) empreende coloca Descartes ao lado dessas pessoas que alocaram conceitos em categorias distintas às quais pertencem. Corpo e mente não são coisas distintas na mesma medida em que a Universidade não é distinta de seus prédios. Mais ainda: é por pensar conceitos de tipos lógicos distintos como tendo o mesmo *status* ontológico que Descartes errou ao substanciar a mente, tal qual os estudantes dos exemplos [4] e [5]. É assim que Ryle retrata a fonte da concepção dualista: uma família de erros categoriais.

Com base nisso, posso afirmar que a investigação sobre o mental iniciada com a filosofia da linguagem de Gilbert Ryle não apenas valida a multiplicidade de usos do termo “mente” como lança uma nova luz sobre ela: a questão não é mais a interação mente-corpo, como proposta pela doutrina oficial, mas o uso que fazemos da expressão mente para dizer algo sobre o que pensamos acerca do mental. De igual modo, chego a uma compreensão mais lúcida da afirmação de que a mudança de paradigma do problema (da interação mente-corpo para o uso da linguagem) me coloca diante do problema do método: como lidar com o emprego da expressão “mente” em diferentes contextos, alguns dos quais antagônicos, seriam inconciliáveis?

4.2 Gilbert Ryle ainda tem algo a dizer?

Quando Gilbert Ryle publicou *The Concept Of Mind*, um cenário muito específico e conveniente estava em voga: o significado de “mente” na tradição filosófica e vulgar coincidiam razoavelmente. Isto possibilitou que ele concentrasse sua análise sobre uma doutrina oficial, que abrangia um universo de juízos sobre a mente com sutilezas que poderiam ser dispensadas da análise. No entanto, nestes mais de 70 anos, muita coisa mudou: descobertas científicas sobre as atividades cerebrais e suas supostas relações com os estados mentais e comportamentos obrigaram que versões filosóficas fossem revistas; mesmo o entendimento popular do que é a mente parece ter sido afetado por tais descobertas. Assim, o efeito destrutivo de seu empenho ficou circunscrito em seu tempo.

Ele pode ter sido visto colocando o último prego no caixão do dualismo de substâncias cartesiano (Como diz Tanney, 2009a, p. ix), mas, antes de morrer, essa concepção deixou uma larga prole que, pertencendo ao seu próprio tempo, mostra-se mais qualificada para a crítica. O dualismo cartesiano se refaz. Um exemplo claro é o dualismo de propriedades, que substitui a ideia de *res cogitans* como substância por uma ideia de propriedade atribuída à matéria. E, como mostra Dennett (1991), outro crítico ferrenho da doutrina cartesiana – em especial contra o que ele denomina “teatro da mente” – até mesmo uma versão materialista que admite um “centro material de controle da consciência” demonstra como os genes do cartesianismo ainda estão ativos. Na sequência da crítica de Ryle (2009), surgiram e surgem cada vez mais correntes de pensamento sobre a mente, perpetuando o DNA cartesiano e dispensando as críticas sobre a doutrina oficial, uma vez que rearranjam sua linguagem a fim de manter a coerência entre seus termos e predicados.

Então o empenho de Ryle cumpriu sua missão e ficou datado? Acredito que, se olharmos para o lugar certo, é possível notar como o apelo ryleano para a atenção com a linguagem ainda faz voz à filosofia da mente contemporânea, uma vez que a pobreza na elucidação dos termos empregados na construção das teorias da mente é, frequentemente, fonte de confusão de problemas desnecessários.

A abundante variedade de filosofias sobre a mente, na qual a maioria está preocupada em se reafirmar a partir de outros tipos de conhecimento – sobretudo os

científicos –, demonstra como a questão fundamental que moveu o esforço de Gilbert Ryle só se faz mais necessária. Sua colaboração para a filosofia da mente tem raízes mais profundas do que o simples ataque ao dualismo de substâncias e o interesse em desfazer a confusão sobre a vida dupla ou sustentar sua própria convicção sobre a mente. A questão fundamental que ele expõe, não só no *The Concept Of Mind*, mas ao longo de toda sua vida, é a observância da linguagem empregada pelos filósofos.

Em textos anteriores e posteriores ao *The Concept Of Mind* esta questão se faz presente. Dentre os anteriores, *Systematically Misleading Expressions* (1932) e *Categories* (1938) apresentam as teses que se repetiram no livro de 1949 aplicada à questão da mente. O primeiro mostra como alguns tipos de expressões são mais propensas a nos enganarem sobre a natureza dos termos que as compõem, como é o caso de “mente”. O segundo traz suas críticas sobre as noções de categoria de Aristóteles e Kant, o que nos ajuda a entender o papel deste conceito em seu “erro categorial”. Posterior ao seu primeiro livro, dentre outros, os artigos *Ordinary language* (1953) e *Thinking and Saying* (1972) mostram, respectivamente, o tipo de tratamento que o filósofo deve dar à linguagem ordinária e como filósofos do cânone e de espectros opostos “derraparam” na linguagem ao desenvolverem suas concepções de “pensamento”. Assim, ao chamar a atenção para os problemas que surgem a partir do emprego da linguagem, ele nos oferece a oportunidade de olhar para qualquer teoria da mente e escrutiná-la a fim de que possamos limpá-las de problemas irresolúveis (porque sem sentido) e nos ocupemos com problemas essenciais.

Hoje, apesar de todo empenho filosófico para responder às questões sobre a mente, um residual do problema a que Gilbert Ryle se referiu em 1949 permanece, no domínio do uso da linguagem. Graças ao aprimoramento filosófico, em parte proporcionado pela atenção dos filósofos da linguagem comum, os problemas de má-interpretação da linguagem ordinária cederam lugar à dificuldade – ou negligência – de estabelecer os limites da própria linguagem. Os filósofos têm disputado entre si as melhores concepções sobre a mente a partir dos melhores argumentos para sua existência (Cf. Popper; Eccles, 1977) ou não (Cf. Churchland, 1984). As melhores evidências científicas sobre a consciência fazem a vez nos debates (Cf. Churchland, 1997; Dennett, 2017; Hgaard, 2005), contudo, enquanto

poucos se interessam em dizer claramente o que entendem por mente, outros nem se esforçam, deixando parecer que cada conversação parte do princípio de que a definição é óbvia, está dada: “Mente é isso aí, o que todo mundo entende”. A questão é que poucos sabem ou se importam em defini-la. Não à toa, ler diferentes filósofos tratando sobre o tema, como é o caso do contraste entre Daniel Dennett e Thomas Nagel, pode nos dar a impressão de que estão tratando de coisas substancialmente diferentes (não apenas de aspectos diferentes da mesma coisa), sobre o qual não é possível aplicar os mesmos fatores para análise.

Neste campo, o debate filosófico tem passado a impressão de ser apenas uma disputa para decidir qual é a teoria mais agradável, popular, ou o argumento mais eloquente, se afastando às vezes da transparência do discurso técnico, da clareza dos termos. É como se a filosofia contemporânea da mente se tornasse tudo aquilo que a própria filosofia analítica criticou em algum momento: um discurso obscuro, isolado, senão um solilóquio ou fala esotérica para iniciados, que pouco ou nenhum esforço faz para estabelecer bases de contato com as ciências e o mundo real.

Não que a filosofia precise se curvar aos ideais (às vezes irrealistas) do cientificismo e do realismo, ela tem a liberdade de pensar o mundo de fora (ou como se assim estivesse), de cultivar a autonomia. Acontece que no tocante a esta área, ignorar os avanços que as ciências – em especial as neurofisiológicas e cognitivas – fazem sobre os processos físicos da consciência gera teorias inexpressivas (para ser caridosa), que só servem para alimentar ficções de baixa qualidade literária. É como pensar o sentido da vida humana sobre a Terra plana.

Não deve se curvar, tampouco se afastar. Não é à toa que o escritório do filósofo está, mais uma vez, se aproximando dos laboratórios do cientista. Em casos como o de Daniel Dennett, que trabalhou no *Center For Cognitive Studies*, na *Tufts University*, os espaços até se confundem. Basta destacar que ele fez parte da criação do robô Cog – um projeto de inteligência artificial que, diferente de outros robôs criados com instruções prévias para executar tarefas específicas, deve ser capaz de aprender. O mesmo vale para a proposta da neurofilosofia, da filósofa canadense Patricia Churchland (1986), cujo trabalho é exemplo de como o caráter racional da filosofia não pode mais se apartar das ciências, com quem troca dados e reflexões.

Se, como é facilmente observável, a filosofia da mente contemporânea tem como característica forte a interseção com as ciências cognitivas e lida também com questões da filosofia perene que envolvem conceitos compartilhados entre elas (como mente, consciência, percepção etc), me parece que simplesmente admitir que definições diferentes sobre os mesmos conceitos é o padrão da filosofia com o qual devemos conformar-nos, é desistir da tarefa da filosofia e cancelar o estereótipo da divagação inútil. A diversidade de pensamento pela mera diversidade. Ao contrário, salvaguardado o direito à diferença e às particularidades de cada comunidade, o filósofo deve se empenhar na missão de estabelecer uma visão sinóptica entre as diferentes imagens que operam no mundo sobre o mesmo problema. Objetivamente falando, isso significa, neste contexto e com os pressupostos que estabeleci antes, “ter o olho no todo”, enquanto o “todo” é o uso geral do conceito. E qual é o conceito mais fundamental em filosofia da mente? A resposta é trivial: o próprio conceito mente.

Conforme a sugestão de Gutting (2015, posição 3854-3860), o problema filosófico que precisa ser respondido para conciliar a multiplicidade deve ser expresso em conceitos da questão manifesta. Para responder à pergunta “A mente é apenas um conjunto de processos cerebrais?”, preciso saber o que se quer dizer com “mente”. Uma vez que se tenha uma compreensão adequada do que o filósofo de determinada abordagem quer dizer com “mente” é possível mostrar que a mente é isto ou aquilo (um conjunto de reações neurofisiológicas ou outra coisa além disso, a depender da abordagem); ou seja, é preciso saber o que procuro para saber onde e o que procurar. Leclerc (2018, p. 18) nos informa que um projeto coaduna com esse objetivo: “O projeto filosófico de Gilbert Ryle tinha uma vertente positiva: oferecer uma visão coerente da mente que cientistas e filósofos poderiam aceitar e que responderia às principais questões filosóficas sobre a mente.”

Assim, meu trabalho daqui em diante deve ser direcionado pelo problema semântico da mente, propondo uma forma de elucidar o sentido desse termo em razão de sua relevância para as ciências cognitivas e as investigações empíricas. Tal proposta passa pela articulação da Análise de Função [*Job-analysis*], de Gilbert Ryle, com alguns aspectos fundacionais da Pragmática das Condições de Verdade [*Truth-Conditional Pragmatics*], de François Recanati.

Esse tipo de abordagem, acredito, me permite pavimentar o caminho da inteligibilidade para o debate sobre a mente, oferecendo ganhos para as ciências, para a filosofia e para senso comum.

4.3 Reposicionando o problema

Antes de avançar na explicitação da estratégia metodológica, creio ser de grande valia determinar um ponto importante: a noção de significado que utilizo neste texto. A questão do significado é parte de um debate prolífico que tem mobilizado grandes vultos da filosofia no decorrer dos séculos, o que requer mais do que um anúncio breve ou interlúdio em uma tese. Por esta razão, anuncio que não vou sequer tentar entrar no debate, recuperar sua genealogia, determinar sua historicidade, apresentar diversas noções para, ao final, escolher uma; restrinjo-me a apresentar aquela que mais se associa ao referencial teórico aqui utilizado e fundamentos que a embasam. Dito isso e estando em busca de um novo direcionamento à questão do significado de “mente” à luz da linguagem ordinária, adoto *predominantemente* a noção de significado proveniente da filosofia da linguagem pragmática e da filosofia da linguagem comum. Esta concepção é movida pela crença fundamental de que a maioria das palavras surgem e se desenvolvem na linguagem cotidiana, durante nossas interações sociais de uso comum, não especializada. Digo “predominantemente” porque a abordagem pragmática que assumo também evoca elementos da teoria semântica, a fim de enriquecer a noção de significado e resgatar virtudes que possam ser apagadas no litígio tradicional entre semântica e pragmática.

O mote principal desta noção é que o significado de uma palavra (também conceito, termo ou expressão¹⁹) está atrelado ao seu *uso*. Apesar disso, em vez de “uso”, seguindo a sugestão de Ryle (1953, p. 323), utilizo a expressão “emprego” [*employ*], a fim de evidenciar que o tipo de uso que fazemos das palavras são operações baseadas nas regras sociais dos jogos de linguagem (Cf. PI, § 6, 31, 150) que atribui uso a uma “função” (Ryle, 1957, p. 372). A justificativa elaborada pelo próprio Ryle (1953, p. 323) é a de que, em inglês (sua língua materna), o termo “*use*”

19 As quatro expressões são aqui intersubstituíveis, sem prejuízo de sentido.

é diferente de “*utility*”: “utilização” [*use*] pede os detalhes de uma técnica, o modo operacional de lidar com determinada ferramenta; por sua vez, “utilidade” [*utility*] é a serventia. A utilização diz respeito ao “como”, a “significação”; ao passo que utilidade se refere ao “para quê”, a “significabilidade” (Cf. Ryle, 1953, p. 320-321), e ambos, – utilização e utilidade ou significação e significabilidade –, compõem o significado da expressão no âmbito da pragmática.

As distinções continuam: Ryle (1953, p. 321) também faz diferença entre “*use*” [utilização] e “*usage*” [uso], acentuando que este último está mais próximo daquilo que em português grafamos como “hábito” ou “costume”. Diz ele: “Um uso [*usage*] é um costume, uma prática, uma moda ou uma voga” (Ryle, 1953, p. 321). Isto significa, como exposto por Wittgenstein (Cf. PI, § 6, 31, 150; PG, § 47, 50), que a linguagem está associada a uma forma de vida e aos jogos de linguagem conexos, fazendo dela, dos jogos e dos interlocutores, o que cada um é. Assim, quando se diz de alguém que é um filósofo da mente se diz em função de essa pessoa empregar determinado repertório linguístico e adotar determinadas posturas quando usa esse repertório. Em outras palavras, é alguém que joga o jogo da filosofia da mente. Por sua vez, o que faz dessa pessoa um filósofo, ou filósofa, da mente de determinada abordagem é a assunção de posições específicas dentro do jogo, recorrendo a uma linguagem comum e sendo reconhecido pela comunidade como tal. Desta forma, a linguagem especializada – que é comum à sua comunidade usuária – é também um tipo de comportamento desenvolvido em comunidade – e reforçado por essa mesma comunidade.

Essa comunidade linguística pode afastar o emprego das palavras do seu uso mais banal, cotidiano, mas não de um uso comum pertencente a um círculo de falantes, no caso, à comunidade dos filósofos:

Bem, então, a filosofia tem algo a ver com o uso de expressões ou não tem? Perguntar isso é simplesmente perguntar se as discussões conceituais, ou seja, discussões sobre os conceitos, digamos, de *voluntariedade*, *infinitesimais*, *número* ou *causa*, se enquadram nas discussões filosóficas. Claro que sim. Sempre foi assim, e não parou de ser assim agora. Se ganhamos mais do que perdemos ao anunciar diligentemente o fato de que estamos investigando a maneira canônica de operar com palavras como “causa”, depende muito do contexto das discussões e dos hábitos intelectuais das pessoas com as quais estamos discutindo. Certamente é uma forma longa de anunciar o que estamos fazendo [...] Falei em termos gerais sobre aprender e descrever os modos de uso das expressões. Mas existem muitas dimensões diferentes desses modos, apenas algumas das quais interessam aos filósofos. (Ryle, 1953, p. 330-331 – tradução nossa).

Desta feita, a função de uma palavra está atrelada, sobretudo, à intenção do usuário de fazer algo com ela de determinada maneira, em determinado cenário.

Ou, como diz Ryle (1957, p. 372 – tradução nossa):

[...] o significado de uma subexpressão como uma palavra ou frase, é um fator funcional de uma gama de possíveis afirmações, perguntas, comandos e o resto. [...] Isso inverte precisamente a suposição natural com [...] de que os significados das palavras e as frases podem ser aprendidas, discutidas e classificadas antes de começar a consideração de ditos inteiros, como frases. Os significados das palavras não se comparam aos significados das frases como os átomos se comparam às moléculas ou como as letras do alfabeto se comparam com a grafia das palavras, mas mais parecido com o que a raquete de tênis se compara com os golpes que são ou podem ser feitos com ela”.

Por isso, o contexto, como apontou Leclerc (2010a) na sua análise contextualista, é o que vem primeiro a ser observado na análise do ato de fala: o contexto modula o núcleo de sentido. O próprio hábito [*usage*], aponta Ryle (1953, p. 321), nos permite observar como os usuários de uma língua estão familiarizados com suas regras, e o emprego [*employ*], por sua vez, a habilidade que eles desenvolveram para operar com essas regras, sejam elas regras gramaticais ou aplicações conceituais.

No tocante ao emprego de certas expressões da filosofia da mente, em função do binômio uso/contexto, podemos falar em formas adequadas ou inadequadas de emprego dentro de uma determinada comunidade, justamente porque os usuários daquela comunidade estabeleceram algumas funções típicas para tais expressões: “Quando podemos falar de manejar, de manipular e de empregar, podemos também falar de manejar mal (*mismanaging*), de manipular mal (*mishandling*) e de empregar inadequadamente (*misemploying*)” (Ryle, 1953, p. 319 - tradução nossa). E, pertencendo a uma comunidade – como é o caso da comunidade filosófica – na qual os termos estão bem estabelecidos como tal e tal, seu emprego deve ser em conformidade com esse estabelecimento, do contrário, o usuário pode ser considerado inapto para aquele tipo de discurso e não ser reconhecido e posicionado como tal pelos pares. Deste modo, sem um contexto que situe a performance e valide seus proferimentos, o falante pode ser apenas um estranho que sabe pronunciar palavras sem domínio do seu emprego.

Um filósofo da mente fala com e para seus pares e eles o entendem, na

língua que eles costumam usar. Não há solicitação de tijolo e entrega de telha. O entendimento é que cada comunidade compartilha os mesmos signos e significados quando usam as mesmas expressões. O mesmo não pode ser afirmado, de pronto, quando se tratam de comunidades linguísticas diferentes (e isto vale para usuários especializados, como são os filósofos da mente). É em razão disso que uma das palavras mais repetidas quando se fala sobre linguagem pragmática é “contexto”, e este é entendido como um conjunto de elementos extralinguísticos que contribuem para o significado da expressão. Ou seja, a função da palavra é atribuída através do seu emprego em vista do contexto de enunciação (intenção do falante + situação de fala).

Austin (1990) considera que as condições de felicidade de um ato de fala devem combinar as intenções do falante com as convenções sociais em diferentes graus de formalidade. Por conta disso, ele defende que o “ato de fala total” comporta tanto a dimensão subjetiva quanto a objetiva, ou social, e são elas que compõem o “cenário de enunciação”. Portanto, este cenário, que pode ser formal ou informal (embora Austin não tenha estabelecido claramente uma linha de separação entre um e outro) não pode ser descartado quando se trata de elucidar o ato de fala total, aquele que realmente interessa ao filósofo da linguagem elucidar (Cf. Austin, 1960, p. 147). Dito isso, reafirmo à luz da pragmática que o emprego de uma expressão filosófica tem sucesso se o auditório à qual ela é dirigida sabe do que se trata, mesmo que não concorde com o emprego realizado, podendo declarar: “Você não deveria usar esta expressão assim e assim, mas eu sei o que você quer dizer com ela”.

Ao afirmar que o termo foi inadequadamente empregado ou não está em conformidade com o significado comum atribuído pela comunidade, entro no âmbito do critério de correção, que remete à noção de regras pragmáticas. Essa situação nos mostra que é mais viável mostrar onde o usuário falhou do que enumerar todas as condições possíveis nas quais o ato de fala poderia funcionar. Nesse aspecto, a análise filosófica para o entendimento do domínio de uma técnica da linguagem, que define o uso correto de uma expressão, é, tanto em Austin (1990, p. 29-37), quanto em Wittgenstein (PI, § 150) e Ryle (1953, p. 320; 1957, p. 376), o uso corrente dos termos terem sido, de fato, compreendidos pelos participantes da conversação por meio de critérios que todos os envolvidos reconhecem como válidos.

Saber o que uma expressão significa envolve saber o que pode (logicamente) ser dito com ela e o que não pode (logicamente) ser dito com ela. Isso envolve conhecer um conjunto de proibições, autorizações e obrigações, ou, em uma palavra, é conhecer as regras de uso dessa expressão (Ryle, 1957, p. 376).

O compartilhamento social dos significados das expressões empregadas pela comunidade, incluindo as filosóficas, é fundamental para que critérios de regularidade ou de pertinência sejam aplicados. É isso que sustenta as comunidades linguísticas, incluindo as filosóficas. Acredito que é por isso que Ryle (1937, p. 176) ressalta a importância da variedade de seitas filosóficas e suas contribuições para a terminologia técnica da filosofia em geral (reconhecer a diversidade dos múltiplos significados de usos de uma mesma expressão filosófica), bem como a importância que os debates de inter-tradução têm para refinar esse jargão (a fidelidade às regras lógicas informais, como a especificidade e solidariedade).

Mesmo o notável relativista conceitual Wittgenstein, ao ressaltar a necessidade de compartilhamento e correção do emprego dos conceitos em diversas comunidades (ou jogos de linguagem, como ele preferia) reservou uma exceção para a relatividade conceitual filosófica, conforme afirma Glock (1998, p. 176):

Suas considerações quanto à imanência da justificação e da dúvida não empregam termos epistêmicos de um modo que seja limitado pela prática em questão. Trata-se de observações gramaticais, que funcionam como lembretes acerca do modo como essas palavras são usadas nessa prática. Sendo essa sua função, elas ambicionam ser corretas de forma a transcender diferentes práticas – poderiam ser feitas por um filósofo que estivesse envolvido com uma prática distinta. Isso é, entretanto, compatível com o reconhecimento de que não há necessidade envolvida na participação em um jogo de linguagem particular. Wittgenstein pode ser um relativista conceitual, mas não é um relativista conceitual filosófico.

Esta postura, no entanto, pode ser forçada até o ponto de sustentar uma ideia como a de Gottlob Frege (Cf. Hardy-Vallée, 2013, p. 64), assegurando que dentro da gramática do uso especializado do conceito deve haver uma delimitação fina, cujo critério de categorização deste conceito é a posse total da definição das condições necessárias e suficientes que categorizam *x* como *x*. Em outras palavras, essa concepção idealiza que o emprego especializado do conceito é realizado através de uma linguagem totalmente conformada. Apesar disso, há uma dificuldade para manter essa suposição por muito tempo no âmbito filosófico, em especial no

que diz respeito ao emprego do conceito “mente”. Isto acontece porque não se trata de um conceito originado no domínio técnico das ciências ou da filosofia, muito menos indica algo no mundo, e sim uma ideia surgida de um esforço difuso de caracterizar a origem de diversos fenômenos humanos, com muitas interfaces. Além do mais, nas situações reais é difícil delimitar todos os elementos que pertencem ao contexto e os critérios que influenciam o significado da expressão empregada.

Sabendo disso e considerando a dificuldade que é estabelecer uma fronteira clara entre a imprecisão da linguagem comum no uso do termo “mente” e a busca dos filósofos pelo rigor na linguagem especializada – e apesar de a minha particular e declarada simpatia em relação à concepção de significado preconizada pela pragmática –, sou obrigada a reconhecer que a forte ênfase nas intenções do falante e no contexto situacional para determinar o critério de erro e valor de verdade das sentenças pode me trazer limitações significativas em casos específicos. Portanto, uma abordagem que combine a perspectiva semântica com a pragmática me parece ser a mais equilibrada (por serem complementares) para avaliar o uso do termo na comunidade especializada²⁰, pois, por um lado, o significado do termo “mente” é determinado pelo *uso em contexto* nas teorias da mente, e, por outro, ele é mais ou menos delimitado pelo conteúdo semântico, isto é, pelas inferências autorizadas pelo conceito.

Além disso, preciso de uma análise do emprego dessas expressões que tenha como objetivo claro, como sugere Marcondes (2017, p. 64), a elucidação dos empregos das palavras sobre as quais “pairam dúvidas e obscuridades”, o que se consegue, na concepção de Ryle (1953, p. 324), a partir da “extração das regras lógicas que governam implicitamente um conceito”. É esta consideração metodológica estratégica que me leva ao encontro da Pragmática das Condições de Verdade de François Recanati com a Análise de Função de Gilbert Ryle.

4.4 A Pragmática das Condições de Verdade

20 Caso ainda não tenha ficado claro, quando me refiro à comunidade especializada, estou me referindo à comunidade dos filósofos da mente contemporâneos e é a ela que aplicarei a análise pretendida. Isso me ajuda a restringir o *quantum* de investigados, mas não elimina a dificuldade de dar conta de uma conversação dessa natureza, por mais que seja recomendável à comunidade filosófica que sua forma de falar tenha critérios públicos de correção e atenda às regras da lógica informal para o debate racional.

A Pragmática das Condições de Verdade [*Truth-conditional Pragmatics*] – de agora em diante, PCV – é uma proposta estabelecida por François Recanati derivada do contextualismo²¹ e que tem exatamente a virtude de ser mediadora entre a semântica e a pragmática. Justamente por isso, é aqui escolhida como uma das estratégias metodológicas da proposta deste trabalho.

Ao defendê-la como um tipo de contextualismo, Recanati (2010a) procura acentuar duas diferenças, a primeira com o semanticismo fregeano e a segunda com o contextualismo radical. Em relação ao primeiro, Recanati se opõe àquilo que ele mesmo chama de “suposição fregeana”. Trata-se de uma sustentação que, em síntese, diz:

O que uma expressão contribui – quando ela é empregada (juntamente com outras expressões) na realização de um enunciado completo – ao sentido do enunciado é o sentido que ela possui independentemente em virtude das convenções linguísticas (2010a, p. 17 – tradução nossa).

Quanto ao contextualismo radical, ele não compactua com a negação da existência de um conteúdo semântico mínimo ligado ao componente sentencial que agrega à significação da sentença. Deste modo, ao se afastar dessas posturas, Recanati (2010a) assume a consideração feita pelos contextualistas (mas não antes da pragmática griceana) de que o contexto exerce forte influência no significado das sentenças, e isto com a cautela de combinar sua teoria com o pressuposto rejeitado pelos contextualistas radicais, que ele chama de “pressuposição fregeana”, para a qual convenções da linguagem associam expressões a sentidos (Recanati, 2010a, p. 19). Com outras palavras, a PCV proposta por François Recanati busca equilibrar a influência do contexto com as convenções linguísticas na determinação do significado das expressões linguísticas.

21 A expressão "*Truth-Conditional Pragmatics*" foi utilizada por Anne Bezuidenhout em seu artigo de 2002, publicado pelo menos oito anos antes do livro homônimo de François Recanati. Apesar disso, a popularidade do termo no "mainstream da filosofia da linguagem" (como a própria Bezuidenhout descreve) só se consolidou após a obra de Recanati. No entanto, o artigo de Bezuidenhout não distingue essa abordagem do Contextualismo Radical, portanto, não trabalha com a ideia de um núcleo de sentido, razão pela qual é mais apropriado adotar a formulação proposta por Recanati (2010) nesse contexto.

Com essa proposta, ele também se afasta do minimalismo²², para o qual a valência primeira é a semântica (o que é dito) e a única contribuição do contexto é a saturação²³ (o uso obrigatório do contexto)²⁴.

A maneira que a PCV negocia a mediação entre uma teoria semântica e outra pragmática é ponderar que as palavras possuem “núcleos de significado” ou “núcleos de sentido” [*core meaning; core sense*]. Tais núcleos, por sua vez, são ajustados no contexto de enunciação a partir de um processo pragmático primário, como, por exemplo, o enriquecimento. Assim, temos: i) um núcleo invariante de uma expressão, que é o significado proposicional básico e objetivo que esta carrega, independente do contexto em que é utilizada e, portanto, determina suas condições de verdade e ii) o processo de modulação, que garante o ajuste do significado ao seu contexto de ocorrência, levando em consideração elementos como intenções comunicativas, expectativa dos falantes, situação conversacional etc.

Modulação [*modulation*], segundo Recanati (2003; 2010), é uma função pragmática que toma os sentidos lexicais das expressões e seus constituintes como argumentos e entrega um sentido contextualmente ajustado. A modulação possui quatro características definidoras: i) é um processo pragmático: o contexto contribui para a interpretação do enunciado; ii) é um processo pragmático primário: a contribuição do contexto é relevante para o valor de verdade, pois afeta o que é dito,

22 O minimalista defende que o dito só vai além do significado convencional da sentença e inclui elementos contextuais quando isso for indispensável para que a enunciação expresse uma proposição completa (Cf. Recanati, 2003, p. 28). Isso faz das condições de verdade de um enunciado condições de verdade mínimas e revela que o minimalista não é um anticontextualista: ele entende que a proposição pode incorporar elementos contextuais se esta for a condição para ela se tornar uma proposição completa.

23 Exemplos de saturação admitidos pelo minimalismo e apontados por Recanati (2003, p. 27) são: expressões indexicais (e.g.: “esta autora é brasileira”), relações para genitivos e compostos nominais (e.g.: “o livro de João”), predicados paramétricos (e.g.: “João é alto”), argumentos não enunciados (mas exigidos pela estrutura argumentativa) nos casos de instanciação nula definida (e.g.: “à Fortaleza”, como complemento da interpretação da frase escrita numa placa de lembrança turística “Eu fui”). Em os demais casos, o contexto pragmático não faz parte do que é dito.

24 A saturação é definida como: “[...] o processo pelo qual o significado da sentença é completado e tornado proposicional através da atribuição contextual de valores semânticos aos constituintes da sentença cujas interpretações são dependentes de contexto (e, possivelmente, através do suprimento contextual de constituintes proposicionais ‘inarticulados’, se presumirmos, como fazem alguns filósofos, que tais constituintes são às vezes necessários para tornar uma sentença plenamente proposicional). Esse processo ocorre sempre que o significado da sentença incluir algo como uma ‘lacuna’ que precise ser completada, ou uma ‘variável livre’ que requeira uma instanciação contextual. [...] A saturação só ocorre quando o apelo ao contexto é necessário para que o enunciado expresse uma proposição completa. De um ponto de vista semântico, a saturação é um processo contextual obrigatório.” (Recanati, 2003, p. 26).

o que significa que ele atua antes da derivação das implicaturas; iii) é um processo pragmático primário opcional: apesar de sua importância, a contribuição do contexto não é necessária ou obrigatória para que o enunciado expresse uma proposição completa (na teoria da saturação, a contribuição do contexto para que o enunciado expresse uma proposição completa é obrigatória, uma vez que ele só atua quando há lacuna de sentido); e, iv) é um processo pragmático primário opcional localizado: o processo de modulação modaliza o sentido de uma expressão ou constituinte da sentença, ele não atua de forma suplementar ou complementar, como ocorre no minimalismo. Assim, diferente do processo de saturação, processos de modulação são pragmáticos e livres que atuam para modalizar o conteúdo semântico de uma sentença. Os processos de modulação mencionados por Recanati (2003; 2010b) são: enriquecimento, afrouxamento e transferência de sentido.

a) Enriquecimento [*enrichment*]

O processo de enriquecimento é assim denominado porque adiciona contexto ao significado e, com isso, “enriquece a expressão”, mesmo que “restringa a extensão”: o sentido que resulta desse tipo de modulação (*output*) é mais específico do que o sentido lexical de entrada (*input*). Nas palavras de Recanati (2010b, p. 5), tal processo “normalmente funciona restringindo a extensão de uma expressão por meio da adição contextual de um componente ao seu significado”.

Também chamados de “aspectos não-articulados”, “acréscimos” ou ainda “ajustes de sentido”, enriquecimentos não são implicaturas nem saturações, uma vez que eles não são necessários para que as sentenças expressem proposições completas, mesmo que delimitem um sentido específico para a expressão. Um dos exemplos veiculados por Recanati (2010b) é o caso do predicado “fumar”, conforme aparece em: “João fuma”, que, a depender do contexto, pode ser incrementado e venha a se tornar algo mais específico, como “fumar-maconha”.

b) Afrouxamento [*loosening*]

O processo de afrouxamento, também chamado de “extensão de sentido” ou “ampliação”, funciona de forma oposta ao processo de enriquecimento: ao excluir

componentes do significado, torna-se menos específico para atender a necessidade do contexto e expande o sentido lexical. Um exemplo é quando usamos a expressão “redonda” para dizermos “A Terra é redonda”, em resposta a alguém que diz “A Terra é plana”. Sabendo que o planeta Terra, na verdade, tem a forma geoidal, afrouxa-se o significado da expressão para que ela possa satisfazer o requisito conversacional do momento, qual seja, o de se opor à ideia de que a Terra é plana. Assim, após a modulação, a expressão se adequa ao fato de uma maneira frouxa.

c) Transferência de sentido [*transfer of meaning*]

A terceira forma de modulação, “transferência de sentido”, é também chamada de “transferência semântica” ou “transferência de predicado” (Cf. Nunberg, 1995 *apud* Recanati, 2010b, p. 5). Trata-se de uma operação na qual “[...] a saída não é nem uma versão enriquecida nem empobrecida do conceito literalmente expresso pela expressão de entrada. É um conceito completamente diferente, que mantém uma relação sistemática com ele” (Recanati, 2003, p. 51 – tradução nossa).

O exemplo de Recanati (2010a, p. 5) é: “Tem um leão no meio da praça”. Tal proferimento é realizado no contexto em que o falante se refere a uma estátua de um leão no meio de uma praça. Desta feita, ele sustenta que “leão” se torna, após passar pelo processo de transferência semântica, modulado em algo como “estátua-de-leão”.

Outro exemplo é “O sanduíche de presunto saiu sem pagar”, no qual o contexto apresentado é o de que o falante quer informar algo a respeito do que aconteceu mas não sabe ou não quer dizer o nome de quem pediu um sanduíche de presunto e saiu sem pagá-lo. A expressão literal “sanduíche-de-presunto”, após o processo de transferência semântica em seu devido contexto, assume a modulação de algo como “o-homem-que-pediu-o-sanduíche-de-presunto” (Cf. Recanati, 2003, p. 51).

Embora muitas questões tenham sido levantadas a partir do problema das modulações de sentido, como saber se tais categorias são suficientes para explicar o fenômeno ou se, na verdade, esses processos poderiam ser reduzidos a um só, o que nos interessa aqui é menos tentar responder a tais questões e mais observar que o fenômeno de modulação existe e é um processo primário. Ou, como defende

Recanati (2003, 2010a, 2010b) – em contraste à teoria minimalista que alega que esses processos só começam após os valores semânticos literais se mostrarem insuficientes –, eles são processos pragmáticos primários opcionais localizados e, portanto, podem operar localmente antes mesmo do acesso ao significado literal da expressão.

Isto também não significa que o conteúdo semântico mínimo está sempre incluído no conteúdo da asserção e que para atingi-lo basta filtrar seus elementos contextuais, como argumenta Soames (*apud* Recanati, 2003, p. 97-98). Ao contrário, Recanati (2003, p. 98) ressalta que essa afirmação só faz sentido no contexto de uso de Soames, uma vez que os exemplos utilizados por ele são de processos de enriquecimento e, conforme apresentado, este é apenas um processo de modulação possível. Em casos de modulação por afrouxamento ou por transferência de sentido, nem sempre o mínimo semântico está incluído. Um exemplo forte disso pode ser exatamente o que acontece com o emprego da expressão “mente”, que, como mostrei, sofre modulações dentro dos contextos das mais diversas comunidades filosóficas que debatem sobre o tema. Tais modulações podem até parecer operar sobre um conteúdo semântico mínimo, acordado pela comunidade filosófica para atender aos compromissos ontológicos de seus arcabouços teóricos, no entanto, esse sentido lexical parece nunca ter sido fortemente definido, ou definido de forma explícita.

Diante disso, a pergunta que trago à tona é: como é possível acessar um núcleo de sentido para “mente” se ele i) pode não estar incluído nas asserções que empregam o conceito “mente”; ou ii) não ter sido estabelecido antes? Para tanto, minha sugestão é unir as premissas da Pragmática das Condições de Verdade ao método da Análise de Função tal como sugerido pela tradição da filosofia da linguagem comum, sobretudo por Gilbert Ryle (1953).

4.5 A Análise de Função

Entender conceitos através da ideia de núcleo de sentido se apresenta como boa alternativa para casos onde temos determinantes semânticos. No entanto, o caso dos múltiplos e diversificados empregos da expressão “mente” impõe uma situação especial. Não me parece que haja nos seus mais distintos empregos, nem

mesmo nos especializados, uma definição semântica clara ou, como diria Ryle (1953), uma recomendação clara de uso canônico. Encontro o conceito já modulado dentro das teorias sobre a mente, sejam elas filosóficas ou não. Por outro lado, por mais que a filosofia pragmática da linguagem ou a filosofia da linguagem comum e suas variantes tenham se esforçado para refletir sobre o processo de significação das expressões, elas parecem, até o momento, não terem sido capazes de estabelecer métodos claramente bem estruturados para a análise de significado dos conceitos, tendo apenas oferecido bons *insights* sobre o funcionamento da linguagem comum. A PCV, por sua vez, sugere implicitamente uma forma de capturar o significado de um conceito, mas parece partir de um sentido semântico estabelecido, que será selecionado no processo de interlocução²⁵.

No caso da expressão “mente”, é necessário um método de análise com via inversa, pois o que há à disposição é o conceito já ajustado dentro dos contextos das teorias sobre a mente, do qual preciso partir para achar o núcleo de sentido, aquele sentido básico que permite aos usuários de uma mesma comunidade de fala trocarem informações sobre o assunto. Ao meu ver, essa via pode ser contemplada pelo método de Análise de Função [*Job-analysis*], sugerido por Ryle (1953).

Há, contudo, um impasse: tal método nunca, até onde pude alcançar, é exposto de forma clara, sistematizada. Para tanto, proponho quatro passos que devem ser seguidos na Análise de Função que devem ajudar a atingir o núcleo de sentido da expressão “mente”, são eles: 1) delimitar o campo de análise; 2) descrever as formas de emprego no contexto; 3) extrair as regras de emprego da expressão no contexto; e, por último, 4) procurar responder à questão “qual função a expressão ocupa nessas descrições?”.

A seguir descrevo cada um desses passos e os justifico com base na literatura filosófica a qual me associo.

1) Delimitação do Campo de Análise

25 Embora Recanati (2010a, p. 194) tenha insistido em afirmar que em processos pragmáticos o que acontece não é necessariamente uma seleção de sentidos, uma vez que nem sempre se tem acesso ao sentido literal, mas é uma “geração de sentido”, em que o sentido é criado por inferência através do contexto.

Selecionada a expressão para a qual se busca encontrar o significado ou o núcleo de sentido, é necessário definir com clareza os limites e o contexto do campo de análise. Por contexto, entendo aqui algo mais dinâmico do que um plano fixo ou um cenário imóvel no qual as ações são desenvolvidas; a noção que adoto é a de contexto como o conjunto de circunstâncias nas quais e com as quais as palavras são usadas e ganham poderes lógicos. São os elementos extra-semânticos que contribuem para o significado da expressão. Nesta visão, as palavras possuem o que Ryle (1945, p. 215) chamou de ambiguidade sistemática, inflexões ou elasticidade de significado, o que significa que elas variam seu poder lógico de acordo com as circunstâncias nas quais são utilizadas. Portanto, delimitar o espaço de ocorrência permite uma abordagem focada e facilita a visualização dos padrões relevantes.

No caso deste trabalho, após selecionar a expressão “mente”, delimito o campo de análise ou contexto como o campo das teorias filosóficas sobre a mente. E, visto que esse se trata de um domínio vasto e diversificado, no capítulo seguinte, escolherei duas teorias sobre a mente consideradas discrepantes entre si e sobre elas aplicarei o método de análise aqui sugerido.

Também está de acordo com esta etapa a concepção de que o uso de uma palavra está atrelada ao hábito, ela “[...] é um costume, uma prática, uma moda ou uma voga” (Ryle, 1953, p. 321). Isto é, a maneira como as palavras são usadas em determinada comunidade é não apenas uma forma válida de comunicação, é também uma influência advinda das convenções e tendências daquela comunidade que a emprega. O que me leva à etapa seguinte.

2) Descrição das Formas de Emprego no Contexto

Uma vez delimitado o campo de análise, a etapa seguinte deve servir de preparação para a extração das regras de uso da expressão, ou seja, as diretrizes que ditam como a expressão deve ser usada corretamente em cada contexto. Esse tipo de regra, como lembra Ryle (1946, p. 238), são regras de performance ou de desempenho [*performance-rules*]. Para extraí-las, é preciso primeiro identificar a atuação dos falantes. Melhor dizendo, descrever as formas de emprego, a sua performance.

Acontece que o uso das expressões não é antecedido por um manual de instruções sobre como usá-las. Se tomarmos a analogia da caixa de ferramentas, aquele que precisa entender a forma de usar as ferramentas aprende muito mais observando um profissional em ação do que aquele que apenas lê o manual de instruções. Justamente por isso, meu olhar se volta para a voga, o modo como as comunidades linguísticas empregam seus termos e o que os pares dizem. São as performances públicas, o desempenho dos falantes, que me dizem se determinada expressão tem seu uso aprovado ou não, se determinada expressão modulada de determinada forma faz parte do repertório de significado dos jogos de linguagem daquela comunidade. Neste sentido, quando descrevo o uso, ou seja, a aplicação prática das expressões dentro do contexto, sou encaminhada para o entendimento da aceitação – as palavras mais comuns e seus significados – e para as regras lógicas que sustentam esse uso. Pois, conforme aponta Ryle (1953, p. 322 – tradução nossa): “As descrições de usos pressupõem descrições de utilizações, isto é, dos modos ou técnicas de fazer a coisa, da prática de fazer, mais ou menos largamente predominante, que constitui o uso.”

Esta atividade descritiva se dedica aos modos de uso da linguagem, como o modo da descrição de um uso de ferramentas por parte de um operário. Isto só é possível se a linguagem se desenvolver em um esforço amplo e complexo de criar padrões que permitam regular as múltiplas situações de usos das expressões que vão compondo os jogos de linguagem e estabelecendo o repertório de significados da comunidade. São esses padrões que se tornam regras de uso e são, conforme observo em Ryle (1953), mais evidentes quando se tratam do emprego das palavras no âmbito da filosofia. Isso porque as formas de emprego das palavras ligadas a esta forma de vida têm na forma lógica de uso da linguagem seu mais importante instrumento de trabalho, mesmo que muitas das assunções no campo da filosofia da mente não estejam explícitas.

Explicitá-las é uma das tarefas da Análise de Função. Como fazê-lo é um desafio para o filósofo que se aproxima da análise pragmática da linguagem comum e requer uma estratégia metodológica muito bem elaborada, algo para que ao final, o meu interlocutor não apenas diga “Entendi.”, mas “Entendi o processo e creio que consigo fazer o mesmo”.

Combinando a Análise de Função com a PCV, mostrarei que esta tarefa começa com o movimento de observação, do qual se segue a descrição que nada mais é do que o registro, a narração, o relato, o detalhamento sobre o contexto em que o emprego é feito e como e até que ponto é aceito pela comunidade. Por exemplo, uma expressão do tipo “A mente é uma faculdade cerebral” para designar o que é a mente pode não ter seu emprego bem aceito em um determinado contexto, mas ser aceito em outro ou parcialmente aceito em um terceiro contexto. Como lembra Ryle (1945, p. 215 - tradução nossa), “Uma palavra dada expressará, em diferentes tipos de contexto, ideias de uma gama indefinida de diferentes tipos lógicos e, portanto, com diferentes poderes lógicos.” Justamente por essa razão, não basta descrever as formas de emprego no contexto em que elas ocorrem, é preciso também saber quais as regras que sustentam o emprego da expressão nesse contexto, de onde vem o passo seguinte.

3) Extrair as Regras de Emprego da Expressão no Contexto

Em um contexto de uso da linguagem comum, cedo ou tarde, aparecem os critérios para delimitar alguns usos permitidos, outros recomendados, e, por que não, também os vetados. A isso, dá-se o nome de regras da linguagem e elas estão ligadas aos jogos de linguagem praticados pela comunidade falante. A este respeito Ryle (1953, p. 319-320 – tradução nossa) havia se manifestado:

Aprender a utilizar expressões envolve – assim como aprender a utilizar moedas, selos, cheques e bastões de hóquei – aprender a fazer com elas certas coisas e não outras, envolve aprender quando fazer certas coisas com elas e quando não fazê-las.

Marcondes (2017, p. 64) endossa essa ideia e sustenta que explicitar tais regras é uma tarefa de extrema valia para elucidar o emprego de palavras sobre as quais pairam dúvidas. E, não tenho dúvidas, a expressão “mente” é uma dessas palavras. Contudo, uma pergunta me incomoda: as expressões filosóficas podem ser tratadas como expressões de uso ordinário?

Ryle (1975; 1953) já havia sustentado que quando se trata de empregar as expressões em seu contexto e submetê-las ao crivo de serem adequada ou inadequadamente empregadas, não há nada de suma importância que diferencie a comunidade dos filósofos da mente daquele uso que o usuário comum faz da

linguagem. Até porque a comunidade dos filósofos da mente estabelece, como qualquer outra, seus usos comuns de linguagem, e são para essas regras que Ryle olha quando analisa a função²⁶. Com isto, entendo que o emprego dos termos filosóficos pelo filósofo e diante de um auditório de filósofos é a condição primeira para dizer se a expressão usada está sendo ou não empregada da forma que consideram correta, segundo suas regras, afinal, o filósofo – que tem a mania de explicar os termos que os outros usam – tem a obrigação de saber, ele mesmo, o que significa os termos que emprega. O papel do filósofo na observação e uso de termos de cariz filosófico deve se espelhar nessa recomendação de Ryle:

[...] o famoso ditado [“Não pergunte pelo significado; pergunte pelo uso”], em associação com a ideia de Regras de Uso, poderia e eu acredito que deveria ter sido destinado a aconselhar filósofos, ao examinar os tipos de ditos vivos que são ou podem ser feitos com essas palavras problemáticas, a considerar especialmente alguns tipos de falhas na fala não-solecísticas contra as quais o produtor de tais ditos vivos deveria tomar precauções, por exemplo, que tipos de ditos não poderiam ser feitos significativamente com eles e por quê; quais padrões de argumento baseados nesses ditos vivos seriam falaciosos e por quê; quais tipos de procedimentos de verificação seriam impertinentes e por quê; para quais tipos de perguntas tais ditos vivos seriam irrelevantes e por quê; e assim por diante. *Para ser claro sobre o 'como' do uso de algo, precisamos ser claros também sobre seu 'como não fazer', e sobre as razões para ambos* (Ryle, 1961, p. 426 – tradução nossa; grifo nosso)

A comunidade filosófica é ao mesmo tempo auditório e júri do ato de fala do filósofo, ela é portadora das condições para declarar que tal uso está ou não em conformidade com os significados considerados. Talvez nem ela tenha condições de assinalar quais são todas as ocorrências possíveis para que o uso seja considerado correto e aceito, mas está pronta para reconhecer o erro e estabelecer uma linha de uso que não pode ser cruzada. Neste sentido, o emprego de determinados termos são subsumidos a modos de uso, que geram modulações e criam as jogadas que a comunidade aceita ou não serem inseridas no jogo. Por isso mesmo é que essa etapa pode ser entendida como a etapa em que o auditório passa a ser júri. Passamos da etapa anterior em que imperava a observação do emprego para geração da descrição, do relato, da narração, para a *caracterização* mais específica, em que extraímos aquilo que permite que o emprego da expressão seja um emprego distintivo de outros empregos, as regras lógicas.

26 Embora não deixe muito claro a distinção, Tanney (2009b, p. xiv), sobre Gilbert Ryle, faz uma distinção entre “comum” e “vernacular” para destacar que o interesse filosófico na linguagem comum (e não na “vernacular”) envolve questões como as técnicas de emprego.

Do mesmo modo que a noção de linguagem como caixa de ferramentas me leva ao aspecto pragmático da linguagem em que se diz que fazemos coisas com as palavras, ela também me leva ao ponto de afirmar que as regras de uso não podem ser vistas como regras rígidas. E isto me conduz à questão de saber a elasticidade desses usos, quais as funções ou função que essa expressão ocupa no cenário previamente delimitado – neste caso, a filosofia da mente.

4) Qual função a expressão ocupa nessas descrições?

Quando Gilbert Ryle usa as expressões “emprego” [*employ*] e “função” ou “trabalho” [*job*] para se referir ao papel desenvolvido pelas palavras nos contextos comunicacionais, ele está, como é comum em toda sua obra, fazendo uma analogia com atividades práticas e cotidianas. No mundo laboral dizemos que um trabalhador executa um trabalho quando serve a um propósito específico da empresa na qual trabalha, diz-se que ele desempenha determinada tarefa. Assim, a função básica de uma expressão não é representacional, não é fazer passar uma coisa por outra. Na verdade, como escreveu Ryle (1953), o emprego de significado como representação pode gerar um comprometimento proposicional equivocado, o de pensar que os termos usados na expressão equivalem exatamente à realidade expressada:

[...] os filósofos e lógicos foram vítimas de uma teoria específica, e errônea acerca da significação. Eles interpretavam o verbo ‘significar’ como representando uma relação entre uma expressão e uma outra entidade. O significado de uma expressão era considerado como uma entidade que tinha essa expressão como seu nome. Portanto, estudar o significado da frase ‘o sistema solar’ era suposto ou meio suposto ser a mesma coisa que estudar o sistema solar (Ryle, 1953, p. 319 – tradução nossa).

Isto não invalida que alguns filósofos, incluindo os da mente, empreguem expressões da filosofia da mente para representar algo, e que tal uso seja validado pela comunidade. Tal prática não vai de encontro à noção pragmática de significado aqui aplicada, pois usar um significado literal (se é que isso existe quando se fala de mente) é uma possibilidade na enunciação. O que não faço é me comprometer com a performance do falante, seja ela qual for, mas apenas trazer às claras sua ação por meio da explicitação das regras que emprega. Esta pesquisa não tem a intenção de julgar, mas mostrar.

“Mostrar”, de acordo com meu desiderato e os pressupostos expostos até aqui é o mesmo que “expor a função” que a expressão ocupa na enunciação. A

função que uma palavra ocupa está intimamente ligada ao que Peirce (1878), já explicava como a “utilidade imediata” de usar determinados conceitos, alegando que tal uso tem um efeito prático sensível. Quer dizer: o sentido das palavras está ligado à resposta prática que elas geram. Por exemplo, dizer que “mente é um processo cerebral” tem como consequência um entendimento de “mente” do ponto de vista materialista, com utilidade imediata em um meio de atuação que se utiliza desse expediente para desenvolver pesquisas.

Dito isso, acrescento que o problema dos múltiplos usos da expressão “mente”, o que pode resultar em possíveis problemas comunicacionais e lacunas de entendimento entre comunidades falantes, mesmo quando elas estão interessadas na troca de informações entre si, me leva à recusa de vê-lo de forma isolada, como um problema semântico sem mais. Esta troca ocorre dentro de uma vivência regular, em um contexto de fala no qual o significado é dado por semelhança de família, e tomado como óbvio, menos do que por meio de declarações explícitas do tipo “isto é assim e assim” (proferimentos ontológicos). A falta de clareza que pode gerar tais ruídos pode trazer consequências para o desenvolvimento da comunidade como um todo – impedindo o avanço no campo em prol de trocas mais produtivas.

Em vista disto, não com a intenção de dar conta da totalidade de todos os núcleos de sentido dos empregos da expressão “mente” que são feitos nas mais diversas comunidades filosóficas, mas para mostrar a eficácia dessa estratégia metodológica e fomentar a curiosidade para observar certa regularidade que possa haver nas formas como os filósofos da mente usam essa expressão, me proponho a analisar duas ocorrências: a teoria de Thomas Nagel e a de Daniel Dennett.

Esta escolha traz consigo uma hipótese menor – mas não de menor monta – a ser testada aqui, a de que o núcleo de sentido de uma expressão pode ser compartilhado mesmo entre usos contrapostos.

5 REVISITANDO O PROBLEMA

Expus parte do problema gerado pela diversidade dos usos da expressão “mente” na filosofia da mente contemporânea – a questão comunicacional – e sugeri que é possível apaziguá-lo por meio de uma abordagem que estabeleça um sentido

comum para o emprego dessa expressão nas ocorrências litigantes, o que pode não apenas satisfazer a regra lógica da solidariedade como contribuir para o sucesso do próprio campo, em busca de uma teoria unificada.

Ressalto, o problema não é a diversidade de visões sobre o significado de “mente”, tampouco os litígios (afinal, nem toda diversidade é litigiosa, nem todo litígio é inegociável). O mérito ou demérito de serem boas ou más opiniões é um problema filosófico, mas não o que examino aqui. Minha atuação é sobre a possibilidade do diálogo sincero, progressivo e racional entre essas abordagens, o que passa pela hipótese de que os diversos filósofos da mente compartilham um núcleo de sentido quando usam a expressão “mente”. Do contrário, não é apenas a conversação inter-filosofias da mente que se torna impossível, a própria comunicação interna também, visto que em não poucos casos saltam aos olhos divergências comunitárias domésticas.

A solução que proponho começa com a identificação da chamada “força lógica”, que nas palavras de Ryle (1953, p. 330 - tradução nossa) é aquilo “[...] que as expressões têm como proponentes de teorias e como pivôs de argumentos concretos”. Isto é, com a identificação do *token* (ou sentença) que diz os próprios códigos lógicos (o que é ou não permitido ser dito sobre mente) no seu contexto de ocorrência. Na ótica de Ryle (Cf. 1953, p. 320; 1957, p. 376), são esses códigos – no interior de uma comunidade linguística ou no escopo de uma teoria da mente – que definem o uso corrente dos termos como correto ou incorreto. Para Recanati (2003), tais códigos dizem respeito ao “núcleo invariante” da expressão mais o processo de modulação, que garante o ajuste do significado ao contexto de ocorrência. Este processo leva em consideração elementos como as intenções comunicativas, a expectativa dos falantes, a situação conversacional etc. Neste aspecto, o critério de correção do erro é interno: quando aceitos pelos participantes da conversação por meio de critérios que todos reconhecem como válidos. A sentença deve ser, portanto, não apenas entendida, mas assumida como fala típica, usual pela comunidade para se referir ao seu posicionamento sobre o que é ou não é a coisa mencionada.

Com base nisso é que pretendo aplicar minha sugestão metodológica, tal como expliquei no capítulo anterior. “Decodificar os códigos lógicos” é o que deverá me permitir responder com clareza à questão do significado, ou seja, qual a função

da expressão “mente” dentro de determinado contexto. Para essa análise, devo aplicar a seguinte sequência²⁷:

DELIMITAÇÃO DO CAMPO	DESCRIÇÃO DO EMPREGO	REGRAS LÓGICAS	FUNÇÃO
Filosofia da Mente Contemporânea · Funcionalismo: (D. Dennett) · Monismo de Duplo Aspecto: (T. Nagel)	· Observação do Emprego (acesso aos proferimentos públicos de compromisso com essa expressão); · Descrição (relato, enumeração do emprego)	· Recomendado · Permitido · Vetado	Resposta à questão “Qual a função da palavra “mente” neste contexto?”

O traço distintivo de uma teoria filosófica é a consistência. Nós poderíamos até dizer, como dizem os consultores de moda, que “Estilo é repetição”. Portanto, para responder à questão sobre qual a função a palavra “mente” ocupa dentro de uma teoria filosófica, é necessário um sobrevôo que nos permita indicar qual função esse conceito mais ocupa dentro daquele contexto, deixando para outra análise casos de anomalia nessa função²⁸. Com base neste esquema acredito que posso apresentar o núcleo invariante (o significado proposicional básico) e a modulação (o ajuste do significado ao contexto, intenção, expectativas, situação conversacional) que me permitem dizer “o núcleo de sentido da sentença x no contexto y é tal”.

Como antecipei em algum momento, este tipo de análise se apresenta como uma via alternativa para manter a conversação dentro das regras lógicas informais e satisfazer as condições de especificidade e solidariedade do diálogo racional, contudo, devo lembrar que a cada tentativa de acrescentar algo ao que

27 Nem sempre as etapas podem parecer tão distintamente quanto apresentadas nessa tabela (por exemplo, o trabalho de descrever e extrair regras pode ser feito de uma vez só, pois, como nos lembra Ryle (1957, p. 385) os problemas filosóficos não podem sempre ser tratados em parte, mas trabalharei para garantir que cada uma delas seja cumprida.

28 As anomalias, como considero aqui os casos em que a função ocupada pela expressão é inconsistente com o restante dentro de uma teoria, uma exceção, devem responder a algumas questões que rascunho aqui: a) “Ela(s) influencia(m) a função normal?”; b) “Este uso marca uma mudança de postura filosófica?”; c) “Este uso é uma revisão dos usos anteriores?”; d) “Este uso faz parte de um contexto mais específico e atende a uma necessidade não de representar fielmente as expectativas da teoria, mas de ser um recurso pedagógico?”; e) “Este uso foi um uso equivocado?”, se sim, “Ele foi corrigido posteriormente?”. Depois de responder a essas questões é possível decidir o que fazer com as anomalias, descartá-las (se, por exemplo, elas tenham sido corrigidas em algum momento) ou considerá-las como o uso corrente e descartar aqueles que mais se repetem (se ela representar uma mudança ou revisão da teoria filosófica).

cada qual diz no debate, superá-lo ou levá-lo para outras vias, a multiplicidade de significados aumenta, mesmo que muita coisa seja dada como presumida ou subentendida. Fornecer meios para apaziguar o litígio é apenas uma – e só mais uma – estratégia metodológica para seguir adiante, ela não é capaz de decretar o fim do litígio (a postura de acreditar ter a melhor resposta ao problema). Ao contrário, ela é uma forma de enfrentamento das questões de convivência com as divergências. Esta abordagem não substitui nem se pretende uma teoria unificada, ela apenas indica uma via alternativa para se chegar até lá – desde que “lá” seja um lugar possível.

Como prometido, vou me deter sobre dois ícones contemporâneos que expressam comunidades filosóficas distintas atuais: Daniel Dennett, como representante do naturalismo funcionalista, e Thomas Nagel, do dualismo ou monismo de duplo aspecto. Tomarei o cuidado de evitar que sejam introduzidas nesta análise “sentenças absurdas” (sentenças que apesar de bem formadas não são aptas à verdade, conforme Glock (2014, p. 26) define), uma vez que elas podem gerar erros categoriais: atribuir a propriedade de uma categoria a um termo que pertence a outra. Ater-me-ei àquelas sentenças que todos concordam serem exemplares do autor e das quais possa ser extraído seu conteúdo semântico mínimo. Afinal, como diz Ryle (1953, p. 321), argumentamos com e acerca de expressões. A questão agora que coloco é: como fazemos isso no tocante à filosofia da mente? Ou melhor, como Daniel Dennett e Thomas Nagel fazem isto no tocante à filosofia da mente?

Antes de partir para a análise do primeiro filósofo, é necessário abordar a relação entre “mente” e “consciência”, dois conceitos que estão intrinsecamente ligados nas teorias de Dennett e Nagel.

5.1 O lugar da “consciência” na “mente”

Ao longo da análise que se segue, vez ou outra será mencionado o conceito de “consciência”, o que pode fazer parecer que estou assumindo uma coisa por outra. Não é o caso. “Mente” e “consciência” não são sinônimos, mas é preciso mencionar o segundo para atingir o primeiro.

Como já dito exaustivamente, a motivação desta tese é o fato frequente de que na filosofia da mente não é dispensado um tratamento prévio adequado ao conceito de "mente". Mesmo assim, os filósofos dão prosseguimento aos debates a partir de outros conceitos que pressupõem uma concepção de "mente", ainda que não a explicitem. É o caso do debate acerca da "consciência". Em um momento anterior também mencionei que para alcançar o núcleo de sentido do conceito de "mente" nas teorias analisadas, é necessário adotar um caminho inverso no método: partir daquilo que já foi construído – como os debates em torno da consciência – para atingir os fundamentos subjacentes, ou seja, o conceito de "mente".

Essa abordagem se justifica porque, embora "mente" e "consciência" não sejam sinônimos nesses dois autores, eles são conceitos interdependentes. A consciência desempenha um papel central na definição do que constitui a mente, e, ao mesmo tempo, é a partir das estruturas mentais que a consciência se manifesta. Assim, a menção frequente ao conceito de "consciência" neste trabalho reflete sua relevância para a construção e compreensão do conceito "mente", cuja relação será explorada a partir daqui.

5.2 A argumentação de Daniel Dennett sobre a mente

Daniel Dennett (1942-), ou Daniel Clement Dennett III, chamado por seus alunos carinhosamente como Dan Dennett, apelidado pelas mídias como um dos "Quatro Cavaleiros do Não Apocalipse"²⁹, foi um dos pensadores estadunidenses de notável influência dentro e fora dos EUA, na filosofia e nas ciências. De formação filosófica com filiação analítica e foco nas ciências da cognição, terminou graduação na Harvard University (em 1963), onde foi aluno de Willard van Orman Quine, não sem antes passar pela Wesleyan University e a Phillips Exeter Academy. Dois anos mais tarde, obteve o Doutorado em Filosofia na University of Oxford, onde recebeu orientação de Gilbert Ryle (no Hertford College) e defendeu a tese *The Mind and the*

29 Na virada do milênio, surgiu o movimento "Novo Ateísmo", liderado por intelectuais ateus que advogam a crítica à religião por meio de argumentos racionais. O termo "Quatro Cavaleiros do Não Apocalipse" refere-se a Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett. Novos nomes foram adicionados, mantendo-se a nomenclatura original para os quatro fundadores. Apesar da diferença de tom e agenda, Dennett compartilha, em grande parte, das visões dos demais líderes do movimento e é reconhecido por suas contribuições.

Brain (em 1965). Esta jornada o marca profundamente, a ponto de se declarar: “Sou o que você obtém quando cruza Quine com Ryle e adiciona um pouco de ciência cognitiva” (Dennett, 2008b – tradução nossa).

Filho de pais professores, com boa formação intelectual e com recursos financeiros, Dennett teve oportunidade de estudar em importantes centros acadêmicos nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde interagiu com renomados filósofos contemporâneos (Cf. Dennett, 2008a). Por isso sua jornada filosófica não pode ser afastada do ser social que o filósofo foi, em sua inteireza, no meio em que viveu e dos recursos que dispôs e isso está também de acordo com sua própria filosofia (1995), que considera o ser humano como um animal natural, entre os outros, em evolução; que tanto depende do meio em que está inserido quanto o transforma, a partir dos recursos disponíveis. Assim como as palavras ganham vida no contexto de uso, o filósofo ganha vida no contexto social em que ele produz.

Do ponto de vista que defendo, trazer à fala o contexto de um filósofo não é algo que deve ser evocado somente quando faltam ou falham outros mecanismos para a interpretação de suas declarações. Ao contrário, contexto é algo que está aí, onde as palavras ganham sentido, com o qual o falante e o pensador interagem. O jogo de linguagem é comunitário, o lugar no qual cada jogador ocupa no cenário e o reconhecimento de suas habilidades, também. E isto não tem a ver apenas com talento individual ou com a força lógica dos argumentos. Por exemplo, o fato de Daniel Dennett ter-se ocupado originalmente com a crítica ao problema cartesiano da mente, ou melhor, com o “teatro cartesiano da mente”, está associado ao que Gilbert Ryle denunciou em *The Concept of Mind*: a doutrina da mente que dominava naquela época (Daniel Dennett se ocupa prioritariamente com a questão cartesiana em 1965, quando ela ainda está em voga).

A filosofia de Daniel Dennett está intrinsecamente ligada ao seu contexto. Sua passagem por Oxford em 1965 e a leitura do artigo de John Lucas, que contestava a possibilidade de simular o pensamento humano em computadores, despertaram seu interesse pela cognição. A amizade com Douglas Hofstadter³⁰, que

30 O trabalho de Daniel Dennett junto aos darwinistas e cientistas da computação o levam a Stanford, graças à articulação feita por Douglas Hofstadter. Em Stanford, ele passou um ano trabalhando com alguns dos pioneiros da Inteligência Artificial. Há um antes e depois dele em Stanford, que ele mesmo reconhece: “Eu não sabia nada sobre computadores. Interessei-me por computadores em Oxford.” (Dennett apud Brown, 2004 – tradução nossa). Só depois disso, ele passa a entender como os

o introduziu à Inteligência Artificial, foi crucial para seu desenvolvimento nesse campo. Da mesma forma, sua estadia em Stanford ampliou sua compreensão do universo computacional e influenciou suas teses sobre a engenharia da mente. A relação com Richard Dawkins, que o envolveu no "Novo Ateísmo" e na ideia de "meme", moldou sua visão de um universo simples e sem sentido. Assim como não se pode separar a teoria cartesiana da mente das crenças de Descartes, também não se pode dissociar a teoria de Dennett de sua visão ateísta e de suas experiências acadêmicas e influências intelectuais.

Daniel Clement Dennett III, sua trajetória de vida, seu lugar social e suas ideias filosóficas são coisas inseparáveis, mesmo que sua atuação em termos de performance filosófica (o padrão de fala, os processos de modulação e a força lógica dos argumentos), possa ter diferenças em muitos aspectos quando trato de examiná-la em cenários formais e informais.

A distinção que faço entre cenários formais e informais é coerente com a forma que Daniel Dennett trabalhou suas ideias e procura deixar o público motivado. Ele escolheu tratar os especialistas de modo mais formal, com o estilo acadêmico e denso que eles desejam, e o público em geral de modo menos formal, mas com a mesma qualidade e responsabilidade filosófica, em especial respeitando o léxico da “psicologia popular” [*folk psychology*]³¹. Esta distinção, segundo ele, tem a ver com a cultura acadêmica, que requer um modo especializado de fala se considerar como tal entre os pares. Apesar das especulações sobre o significado disso, ele jogou de acordo com as regras e ironizou:

Não é um mau acordo: enquanto os especialistas trabalham nas suas indústrias caseiras exclusivas para filósofos, os seus alunos de graduação leem com gratidão meus livros e artigos e absorvem muito do que lhes fica ao lado quando entram nas obscuras fábricas satânicas da pós-graduação (Dennett, 2008b – tradução nossa).

A ironia sobre essa forma de apresentação eruditizada artificialmente dos resultados das teses filosóficas talvez revele algum indício de que estou correta ao destacar e relacionar os dois cenários. Acredito fazer parte da argumentação em

computadores funcionam e inicia a investigação sobre como o significado e a inteligência podem surgir do funcionamento de bilhões de transistores. (Cf. Brown, 2004).

³¹ *Folk psychology* é um termo utilizado por Daniel Dennett, que veio a público em 1981 (não antes de Churchland, em 1979, em *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*). Ele o usa para designar a “psicologia popular”, a visão que temos de que comportamentos humanos possuem intenções, crenças, desejos etc. O vocabulário mentalista praticamente é todo forjado por esta visão popular.

filosofia da linguagem comum a consideração do cenário informal, considerando que ele é um espaço importante de informações para a captura do núcleo de sentido, pois compõe uma relação contextual. Na concepção de mente dennettiana, isso se faz mais evidente, pois nem todos seus conceitos estão apresentados nos textos formais, alguns deles circulam somente em textos menos filosóficos, nos quais o diálogo é com os cientistas da cognição e o público culto, mas não especializado. Tais termos acabam entrando no vocabulário filosófico e isso influencia o modo de discorrer sobre a mente e a cognição:

Conceitos como a distinção de nível pessoal/subpessoal, psicologia popular e bomba de intuição são bem utilizados sem atribuição, juntamente com os conceitos mais visivelmente dennettianos de perspectiva intencional e perspectiva do design, o eu como centro de gravidade narrativa e o Teatro cartesiano, entre outros (Dennett, 2008b – tradução nossa).

A descrição contextual pertinente ao universo filosófico de Daniel Dennett me leva, portanto, a dois cenários intercomunicantes, um informal e outro formal. O primeiro diz respeito à sua formação e militância em prol da filosofia da cognição em diálogo aberto e permanente com as ciências, que passa por textos menos formais, como entrevistas e palestras; o segundo é mais editorial e contextualiza a construção de suas teses no interior de seus livros acadêmicos, explicando as proposições mais significativas para um público especializado. Ambos se encontram no mesmo modo de fazer filosofia, aquele que ele chama de “interdisciplinar”, cuja aplicação metódica passa pelo “inquérito impuro”³², que ele denomina como “heterofenomenologia”: a observação privilegiada e anti-cartesiana da “postura intencional” [*Intentional Stance*] em terceira pessoa³³.

Este inquérito levou-o à atividade mais densa e importante do método: a engenharia reversa do sistema intencional, ou a desmontagem da mente/cérebro para replicar as suas funções e explicá-las em um novo paradigma.

Em termos de método, a proposta de Daniel Dennett tem três passos: a) *desmontar*, visto que a engenharia reversa da mente começa desmontando o que foi

32 Impuro porque se afasta da metafísica pura e investiga tanto aspectos empíricos quanto conceituais, reunindo informações científicas e filosóficas.

33 Para Dennett (2011, f. 3): “A postura intencional é simplesmente um hábito instintivo que temos sempre que vemos algo complicado no mundo, que se mova de um modo que não entendemos. Então pensamos nesse ‘agente’ como algo ou alguém que tem intenções, que tem crenças e desejos. ‘O que ele quer, o que está tentando fazer, o que ele sabe?’ e, é claro, tipicamente quando fazemos isso estamos respondendo a estas questões porque de fato há um agente. Então, a postura intencional é o hábito, a estratégia de pensar nas coisas como agentes racionais”.

feito pela natureza ao longo da evolução; b) *replicar* ou *simular* em modelos, em especial modelos artificiais (aqui, os experimentos com Inteligência Artificial são os mais sedutores para dizer que se montou/simulou os modelos de atividades mentais inteligentes); e, c) *explicar*, visto que, para a teoria dennettiana da mente, simular é o mesmo que explicar: “[...] No caso da mente, a simulação é a tentativa de replicação do modo como seres humanos executam tarefas inteligentes”. (Teixeira, 2008, p. 11). A explicação final é “a mente funciona assim e assim”, o que me leva a dizer que Daniel Dennett é, até onde se pode ir com sua teoria da mente e esperar dela os melhores resultados, um funcionalista: ele desmonta, analisa, replica e explica a mente com base nas funções que ela desempenha.

Em termos de apresentação pública sobre os resultados do método, as performances são variáveis, mas a intenção é uma só – explicar/mostrar/replicar como a mente funciona. Como mencionei, essas performances incluem a fala para o público culto, que compreende o significado das palavras e é capaz de sustentar a conversação, e outra para o público especializado, que requer uma linguagem mais técnica e acadêmica. Examino cada uma dessas performances e como elas ocorrem em cada cenário, bem como o que cada uma contribui para dizer o que é a mente (ou como a mente funciona).

5.2.1 Cenário informal: trajetória da construção da filosofia de Daniel Dennett

Um cenário informal não muda, ou não deveria mudar, a ideia central da tese que se procura comunicar (o núcleo de sentido que busco), ele faz um arranjo diferenciado, mais coloquial, para a performance. É confiando que as alterações performáticas nestes distintos cenários não são significativas a ponto de se invalidarem que as uso como complementares³⁴. Além disso, acredito que ao trazer explicações que não cabem no escopo do texto destinado ao público especializado, as performances filosóficas no cenário informal contribuem para a compreensão geral da forma de pensar do filósofo.

34 Não vejo aqui nenhum emprego da expressão que funcione de forma anômala em sua teoria, mas um caso em que o uso de um vocabulário mais dinâmico serviu apenas como recurso pedagógico (em resposta à questão “d” da nota 27 deste trabalho) e ponte comunicacional com outras áreas do conhecimento e níveis diferentes de especialização em filosofia.

Na abordagem da filosofia da mente de Daniel Dennett, sua trajetória reflete uma jornada única. Iniciando como filho de um professor universitário que se torna agente secreto da CIA, passando por um jovem com recursos que deseja contestar os argumentos dos notáveis de sua época e integrar ciência e filosofia, até assumir o papel de um aprendiz náutico, duvidando de sua habilidade e ponderando abandonar a filosofia para se tornar escultor ou músico. Essa evolução culmina na figura de um filósofo comprometido que desafiou os paradigmas do filosofar hegeliano – aquele para o qual a Coruja de Minerva apenas observa e levanta vôo depois de tudo ter acontecido –, buscando deixar sua marca na história da filosofia ao explorar a Inteligência Artificial. Ao compreender a pessoa por trás do autor em contextos menos formais, é possível compreender melhor sua proposta sobre a natureza da mente.

A ideia mais prematura da filosofia da mente de Daniel Dennett é formada quando ele ainda estava em Oxford, em 1963. A pergunta a um colega de faculdade que cursava medicina, “Do que são feitos os cérebros?”³⁵, é reveladora desse interesse e a resposta o leva à investigação duradoura sobre o sistema nervoso central humano (ele também diz “mecanismo da mente”) e combate ao “teatro cartesiano” (que se refere à ideia de um observador consciente interno), formulando o embrião da explicação naturalista da consciência: a mente como rede neural.

Essa formulação precoce de que “a mente é como uma rede neural” é um pivô de sua argumentação filosófica, ela só precisava ser explorada, mas isto não podia ser feito por duas razões: a) ele não tinha todas as informações necessárias para começar a investigação; e, b) o cartesianismo ainda era uma visão influente sobre a mente, de modo que ele não podia seguir adiante sem enfrentá-lo (ou melhor, mostrar que estava errado).

35 Com suas palavras, este é o testemunho e o contexto da descoberta: “Perguntei a um amigo que estudava medicina em Oxford de que eram feitos os cérebros e lembro-me vividamente dele desenhando diagramas simplificados de neurônios, dendritos, axônios – termos todos novos para mim. Ocorreu-me imediatamente que um neurônio, com múltiplas entradas e uma saída ramificada modificável, seria exatamente aquilo que poderia se compor em redes que poderiam aprender por meio de uma espécie de processo evolutivo. Muitos outros tiveram a mesma ideia, é claro, antes e depois. Depois de entender isso, você verá que esta é realmente a maneira – provavelmente, no final, a única maneira – de eliminar o intermediário, o bibliotecário ou escriturário ou homúnculo onisciente que manipula as ideias ou representações mentais, classificando-os por conteúdo” (Dennett, 2008a – tradução nossa).

Colocando desta forma, é ainda no contexto da graduação que ele tem o *insight* que se torna seu “enigma filosófico”: “[...] deveria estar acontecendo algo no cérebro de alguém que, de alguma forma, equivalia a tentar levantar o braço, e poderia ser esclarecedor saber o que a ciência sabia sobre isto” (Dennett, 2008a – tradução nossa). É este enigma que ele – como filósofo e não cientista, já que faz questão de acentuar isto – procura desvendar ao longo da vida: “[...] como os cérebros poderiam ser, ou apoiar, ou explicar, ou causar, mentes” (id. *ibid.*). Neste ponto, ele assume o incômodo teórico que é reduzir a explicação do mental ao comportamental – isto é, considerar somente o aspecto da ação – bem como ao físico, ao cerebral – pois deveria haver algo que caracterizasse o mental, sem levar ao erro do dualismo, como o havia ensinado Gilbert Ryle.

A expressão “mente” precisa, nesta visão, ser modulada de forma rica, a não permitir um uso expansivo do significado que diga tudo e nada, mas também a não reduzi-la a algo que ela não é, em especial ao “teatro cartesiano”. Qual seria o limite da extensão? A proposta do fisicalismo? A do behaviorismo? Ambas estavam disponíveis e ele as examinou. Com base na crítica de Charles Taylor (em especial a publicada em *The Explanation of Behaviour*, de 1964), ele aceitou que o fracasso do behaviorismo foi tentar explicar todos os comportamentos puramente em termos extensionais como estímulo-resposta. Tal fracasso lhe sugere a necessidade de incluir uma teoria da intencionalidade não-extensional, mas *intensional*, que dialogue com os termos intencionais da psicologia popular.

A distinção pessoal/subpessoal foi uma inovação minha, impulsionada pelas minhas tentativas de descobrir o que diabos Ryle estava fazendo e como ele poderia escapar impune. É claro que meu cérebro não entende inglês – eu entendo – e minha mão não assina um contrato – eu assino. Mas também está claro que não interpreto as imagens nas minhas retinas e não descubro como fazer os meus dedos agarrarem a caneta. Precisamos do nível subpessoal de explicação para dar conta dos meus componentes extraordinariamente inteligentes que realizam o trabalho cognitivo que me torna possível fazer coisas inteligentes. Para compreender esse nível subpessoal de explicação, precisei aprender sobre o cérebro...” (Dennett, 2008a – tradução nossa).

Este é o tipo de postura que o behaviorismo clássico não está disposto a adotar. Por outro lado, ele não procura estabelecer a relação biunívoca entre cerebral e mental, visto que considera não haver nada no cérebro que possa ser observado e apontado como “Eis aqui uma crença!”. É algo que ele herdou de

Willard Quine: a tradução direta de um evento físico no cérebro para um estado mental na mente é impossível.

O lugar no qual Daniel Dennett posiciona a sua teoria da mente – não reduzindo mente ao sujeito interno, como quer o teatro cartesiano; nem à descrição externa do comportamento, como quer o behaviorismo clássico; nem aos elementos bioquímicos do cérebro, como quer o fisicalismo –, decorre da visão que ele tem sobre os “conteúdos mentais”.

Teixeira (2008, p. 23) nos esclarece a respeito disto:

Os conteúdos mentais para Dennett são construções teóricas e linguísticas [...]. O mental é uma construção teórica a partir de termos psicológicos que, como ficções úteis, tornam os comportamentos complexos inteligíveis sejam eles de humanos ou de dispositivos artificiais. Esta construção teórica, que ele batiza com o nome de *sistema intencional*, está, ao mesmo tempo, na natureza e nos olhos do observador.

A preocupação com tais conteúdos é o que o leva a explicar a mente como *rede neural e produto natural*. Como esta explicação é valiosa ao pensamento de Daniel Dennett, e se for verdade que ela nasceu nesse momento, na graduação, destaco a importância que é considerar a análise dos cenários informais, até mesmo os mais prematuros, na composição de sua filosofia. Neste sentido, trago à luz dois pontos que concorrem para a compreensão da sua teoria da mente: a) a ancestralidade filosófica do seu pensamento³⁶; e, b) sua forma de expressão bibliográfica, considerando seus públicos interlocutores.

a) A ancestralidade filosófica de Daniel Dennett

“Ancestralidade filosófica” é a expressão usada por Dennett (2008b) para se referir às suas influências filosóficas mais profundas, fazendo dele quem ele é. A formação humanista domiciliar e o espírito acadêmico com o qual conviveu desde cedo por meio de seus pais foram importantes, como ele relata (Cf. Dennett, 2008a),

36 Nesse sentido, demarcar a ancestralidade filosófica também faz parte do passo metodológico *delimitação do campo*, pois alguns elementos contextuais que colaboram para a geração de sentido dos proferimentos não estão necessariamente explícitos no próprio ato de fala do pensador, mas no seu *background* formativo. Apesar disso, tenho consciência que talvez seja preciso delimitar até onde podemos estender o campo de busca de referências, para que isso não se torne uma falácia de distorção de contexto ou um anacronismo. Minha sugestão é, como procuro fazer aqui, que se recupere apenas até onde o interlocutor possa admitir claramente a influência imediata.

mas, no caso de formação acadêmica – a ancestralidade filosófica propriamente dita –, ele destaca apenas duas: Willard van Orman e Gilbert Ryle.

De Willard Quine, dentre outras, herdou a ideia de que o conhecimento – incluído o filosófico – deve ser visto como um processo natural. Esta tese, de clara filiação evolucionista, foi expressa em *Darwin's Dangerous Idea* (de 1995), obra na qual Dennett (1995) argumenta que a consciência é um produto natural, biológico, e portanto, pode/deve ser estudada cientificamente. Ele se mantém no horizonte de que apesar de ser possível relacionar as ocorrências de estados mentais a estados físicos, nunca poderemos dizer que tais correlatos são biunívocos. Nas palavras de Quine (1995, p. 26 – tradução nossa), isto significa que é impossível reduzir termos mentais a termos fisiológicos: “[...] cada ocorrência de um estado mental é, insistimos, uma ocorrência de um estado físico de um corpo, mas correlacionar tais ocorrências não é possível, na medida em que não podemos efetuar redução do mental a termos fisiológicos”.

De acordo com sua perspectiva, Dennett (1995) defende que a concepção naturalista requer que o método de investigação da mente, da consciência e da cognição, seja coerente com a complexidade que esses temas carregam, portanto, fundamentado nas ciências naturais, mas combinado com abordagens pragmáticas, o que ele chamou de inquérito impuro. É por isso que, ao analisar o problema da consciência – tal como aparece em *Consciousness Explained* (1991) –, sua primeira colocação é a questão do método: métodos metafísicos levam a teses metafísicas, ao passo que métodos científicos levam a outras conclusões.

Há uma semelhança irônica entre René Descartes e Daniel Dennett no método de investigação da mente. Assim como Descartes, Dennett desconfia dos métodos filosóficos tradicionais, preferindo uma abordagem mais fundamentada na razão. Enquanto Descartes adotou o método geométrico, Dennett busca uma metodologia científica e se aproxima das ciências cognitivas, com foco empírico. Durante seus estudos em Oxford, Dennett desenvolveu essa desconfiança, decidindo que precisava entender como o cérebro realiza o trabalho da mente antes de confiar em intuições filosóficas. Essa abordagem crítica e empírica também foi inspirada em Quine (Cf. Dennett, 2008a).

Essas influências moldaram sua abordagem filosófica, caracterizada por uma busca incessante por conhecimento e por desafiar os limites da competência filosófica na explicação da relação entre cérebro e mente.

De Gilbert Ryle, ele adota a ideia de que a desconstrução do pensamento filosófico é essencial ao método indireto na filosofia – abordar a questão por meio de imagens, analogias, exemplos e formulações úteis que se conectam aos hábitos de pensamento de uma comunidade ou usuário –, e somente assim se pode adentrar ao que é essencial ser debatido. A ideia de litígio é substituída pela de conversação, de cooperação mútua, e com isso, as regras lógicas do debate racional também: as performances combativas devem ceder a vez para outras mais colaborativas; menos do que a *disputatio*, a metodologia filosófica de Gilbert Ryle propõe a colaboração³⁷.

Em 2008, ao refletir sobre sua formação e o modelo de pensamento que adotou como filósofo, Dennett (2008b) reconhece a excelência do método de seu orientador: “[...] o combate argumentativo frente a frente – definição, refutação e refutação à refutação – não é a única forma de influenciar o pensamento filosófico, nem mesmo a melhor”. A admiração não parou por aí. Ele afirma que *The Concept of Mind*, de Gilbert Ryle, e *The Place of Reason in Ethics*, de Stephen Toulmin, foram dois dos poucos livros de filosofia contemporânea que realmente apreciou (Cf. Dennett, 2008a). O primeiro o ajudou a desconstruir o “teatro cartesiano da mente”, enquanto o segundo abordou a ética de uma maneira que ele considerou mais eficaz.

Ele também menciona que durante o doutorado tentou se tornar leitor de Hilary Putnam, em especial após a publicação de *Minds and Machine* (de 1960). Este texto, e os dois seguintes (*Robots: Machines or Artificially Created Life?* e *The Mental Life of Some Machines*), serviram como fontes de inspiração, bem como motivos de frustração: ele não só se sentia deixado para trás a cada leitura, como

37 Daniel Dennett descreve sua experiência com Gilbert Ryle durante a orientação de sua tese de forma significativa. Inicialmente, ele relata sua tentativa de desafiar Ryle com críticas elaboradas às ideias do orientador, mas Ryle respondia cordialmente, concordando com os pontos positivos e sugerindo melhorias conjuntas. Diante dessa postura, Dennett sentiu-se desorientado e imaginou que não estava aprendendo nada com Ryle. No entanto, ao finalizar seu rascunho de dissertação, Dennett percebeu a influência de seu orientador em cada página. Isso o levou a apreciar o poder dos métodos indiretos na filosofia, reconhecendo que é raro dissuadir alguém de uma posição argumentando diretamente com suas premissas e inferências (Dennett, 2008a).

sabia que a abordagem com a qual enfrentava os problemas era diferente (Cf. Dennett, 2008a).

Em Oxford, sob a influência de Quine e Ryle, Dennett iniciou sua jornada acadêmica em filosofia da mente. Em 1963, ele apresentou o insight que teve em Harvard: os *qualia* são propriedades disposicionais complexas, ou “um conjunto de gatilhos que orientam o comportamento e estimulam a ação” (Dennett, 2008a). Embora possuam caráter ontológico, não são inefáveis, como sugere Thomas Nagel. Ao contrário, nossa vida interior e sentimentos só existem à medida que os comunicamos. A experiência subjetiva precisa ser reportada em segunda pessoa para ser acessível (Cf. Dennett, 1988). Portanto, para Dennett, os qualia são “uma propriedade disposicional complexa” (Cf. Dennett, 2008a) e não têm existência privilegiada em primeira pessoa.

Em razão da semelhança com o pensamento de Ryle, escolher Oxford foi a esperança para que uma tese “repugnante” assim prosperasse. Não foi o caso. Ali, ele afirma, a estranheza foi maior mesmo que em Havard. Mas a rejeição da ideia serviu-lhe para reforçar a busca por burilamento do argumento e encontrar meios que pudessem prová-lo em ambiente acadêmico, o que acabou o levando a outra “heresia” (não inédita): algumas questões filosóficas precisam ouvir o que a ciência tem a dizer a respeito (Cf. Dennett, 2008a)³⁸. Ele acredita que não deve existir uma linha divisória entre ciência e filosofia, postura que ele reforçou durante sua visita ao Brasil, em 2011 (Cf. Dennett, 2011, f. 2).

Com esta visão, ele começa a definir o projeto que seria o objetivo de sua vida: como o filósofo pode contribuir com a descoberta de como os cérebros podem ser, apoiar, explicar ou causar mentes (Cf. Dennett, 2008a). O que, como ele narra, o levou a passar mais tempo e a gastar mais energia “na Radcliffe Science Library de Oxford do que lendo artigos e livros de filosofia” (Cf. Dennett, 2008a – tradução nossa).

Este propósito o leva a algumas questões que, apesar de seus aspectos primários em termos de inquérito impuro, são de grande valia para o que vem a

38 Esta “heresia” – o termo é usado por ele – toma materialidade na sua investigação e é simbolizada pela presença de J.Z Young, um neuroanatomista, em sua banca de defesa de tese, algo incomum no universo filosófico para a Oxford da época.

seguir: a tarefa de refutar a “teoria centralista da intencionalidade”³⁹. O território escolhido por excelência para travar esta batalha é *Consciousness Explained*, de 1991, no qual Daniel Dennett apresenta o que ele chama de “modelo de esboços múltiplos” [*Multiple Drafts Models*]:

[...] De acordo com o Modelo dos Esboços Múltiplos, todas as variedades de percepção – de fato, todas as variedades de atividade mental – são desenvolvidas no cérebro por múltiplos processos paralelos de interpretação e elaboração de inputs sensoriais. A informação que entra no sistema nervoso está sob contínua “revisão editorial” (Dennett, 1991, p. 111 – tradução nossa).

Dentro deste modelo, o processamento de informações ocorre de forma múltipla e paralela, *não havendo um comando central* como no “teatro cartesiano” – sobre o que falarei mais adiante. Tal tese está ligada também a *The Intentional Stance*, de 1987. Nesse texto, ele nos coloca diante da necessidade de olhar para o interior da “maquinaria” ou da “engenharia da mente” como forma de explicar que estados e eventos internos podem ser sobre coisas e, assim, motivar o sistema mental do qual fazem parte a decidir sobre cursos de ação. Esta assunção é a explicitação pública de que Allen Newell o havia fisgado para a questão da Inteligência Artificial.

Não somente Allen Newell, mas nomes como o psicobiólogo James McGaugh e o psicólogo experimental Joseph Karel Lambert contribuíram significativamente para que Daniel Dennett entrasse de vez no mundo da cognição e engenharia do cérebro.

A proximidade com Willard Quine e Gilbert Ryle e seu interesse crescente para estudar cientificamente o cérebro atuaram como reforçador daquela convicção formada durante as primeiras aulas de filosofia que teve com Louis Mink: a filosofia da mente e da linguagem é o que há de mais interessante para se investigar (Cf. Dennett, 2008a). Decidida a sua área de atuação filosófica, como ele mesmo disse, era só uma questão de pôr a mão na massa e começar a escrever sua filosofia, ou melhor, a filosofia que, segundo ele, é diferente da de todos aqueles que estavam ao seu redor, até então (Cf. Dennett, 2008a). Trata-se de uma visão sobre a mente suficientemente ampla que *recomenda* abrigar as recentes pesquisas

39 Mencionar as teses que disputam com uma filosofia (aquelas que os filósofos procuram refutar), além daquelas que essa filosofia defende, é parte do processo de análise de regras lógicas, pois indica referências e formas de emprego da expressão que devem ser *vetadas*.

neurobiológicas e computacionais sobre Inteligência Artificial, mas também manter a perspectiva do senso comum com a psicologia popular.

Esta visão se manifesta, igualmente, em uma forma de escrita que passo a destacar.

b) A forma de expressão bibliográfica filosófica de Daniel Dennett

Um argumento filosófico escrito utiliza signos que devem fazer sentido tanto para o autor quanto para o leitor. Ao ser transformado em texto, o argumento adquire uma forma bibliográfica, literária. Esse texto se alinha a outros estilos de escrita, definidos por padrões e destinados a um público específico, conhecido como público-alvo. Também a esse respeito, Daniel Dennett menciona que Willard Quine e Gilbert Ryle são suas inspirações: eles criaram uma forma de escrever que elege o homem comum como leitor privilegiado e escreveram como se fosse para ele, mesmo cientes de que são os filósofos que procuram seus textos (Dennett *apud* Brown, 2004).

O estilo textual de Daniel Dennett está alinhado ao estilo dos *best-sellers* estadunidenses, seleção em que ocupam espaço também os “Cavaleiros”, o que reflete sua crença de que a escrita filosófica surge do contexto e das questões que ocupam o autor. E isso merece destaque: escrita *filosófica*. Apesar de ser acusado de “traição às humanidades” (Cf. Dennett, 2008c), Dennett mantém-se fiel à sua filosofia, preferindo colaborar com os avanços interdisciplinares nas ciências cognitivas e na filosofia clara e acessível, em vez de seguir apenas doutrinas filosóficas tradicionais para agradar ao público especializado.

Assim, Dennett buscou combinar ciência e clareza para o público comum, dedicando-se ao ensaio. Após várias rejeições de um artigo com o primeiro capítulo de sua tese, publicou, em 1968, o artigo *Machine Traces and Protocol Statements* na revista *Behavioral Science*, criticando o memorando de Hubert Dreyfus para o grupo RAND. Sua publicação de *Mechanism and Responsibility* foi decisiva para sua carreira, permitindo-lhe se afastar dos “boatos filosóficos” e colaborar com acadêmicos de outras áreas, como Marcel Kinsbourne, Nick Humphrey e Ray Jackendoff. Essa experiência interdisciplinar culminou no livro *Consciousness Explained* (1991).

A experiência das publicações do início da década de 1990 e a influência de Richard Dawkins foi crucial, despertaram em Dennett o interesse pela biologia evolutiva e inspiraram seu estilo claro e honesto de escrita, o que resultou na publicação de *Darwin's Dangerous Idea* (1995), em que defende a tese de que a consciência é um produto biológico e, como tal, ser estudada sob uma perspectiva naturalista. O livro consolidou tanto sua defesa do evolucionismo quanto sua nova estilística literária.

Tanto *Consciousness Explained* quanto *Darwin's Dangerous Idea* são, segundo Dennett, livros de filosofia, mas com um diferencial: eles visam contribuir para as ciências, ampliando e modificando seu público (Cf. Dennett, 2008a). Essa aproximação é vantajosa tanto para as ciências, que se beneficiam da crítica qualificada e contínua, quanto para a filosofia, que pode se libertar de muitos de seus exercícios limitados.

[...] Se um filósofo diplomático e de mente aberta aprender algo sobre seu campo e levá-lo a sério, ignorando as trivialidades – a incompreensão do jargão filosófico, a ingenuidade da formulação e os movimentos desajeitados – ele fornecerá uma abundância de insights filosóficos que só precisam um pouco de tradução e ajuste. Além disso – e devo ser franco – considero que as ideias de ponta da ciência são tipicamente mais bonitas, mais agradáveis de contemplar, do que a maioria das ideias que encontro em revistas de filosofia. Nós, filósofos, tendemos a vagar entre exercícios limitados, cegos e mordiscantes, por um lado, e anúncios de visões grandiosas, mas incompletas, por outro. O fato de se poder demonstrar que os eixos que os cientistas elaboram estão certos ou errados, muitas vezes muito rapidamente, confere-lhes um peso e uma agudeza que os eixos filosóficos raramente alcançam. Assim, a minha visão do papel do filósofo foi gradualmente remodelada, cada vez mais no sentido de fornecer esclarecimentos conceituais e fundamentos para teorias que sejam testáveis, empíricas e científicas. Esta também era a opinião de Quine, claro; mas ele não teve muita chance de realmente fazer filosofia nesse sentido (Dennett, 2008b – tradução nossa).

Isso nos mostra que a experiência neste campo leva Dennett a estabelecer alguns cuidados, dentre os quais aqueles com as armadilhas que a linguagem nos oferece. Uma dessas são os ruídos existentes na comunicação interdisciplinar, em especial quando na roda de conversa há a inserção de público não especializado (Cf. Dennett, 2008b). A forma sugerida para evitar tais ruídos é elevar a linguagem a um nível máximo de clareza, no qual a honestidade e a fidelidade ao princípio de solidariedade se sobressaíam.

É justamente por isso que as duas obras, *Consciousness Explained* e *Darwin's Dangerous Idea*, servem também de campo experimental sobre uma forma

de escrita. Nelas, Daniel Dennett testa o estilo literário com o qual passa a escrever, procurando mimetizar aqueles que lhe inspiram. O segredo para isso: escrever como se falasse a novatos enquanto especialistas o escutam (Dennett, 2008a). Este modo de comunicar a/na filosofia não se restringe à escrita, mas é o modo performático do próprio Daniel Dennett, inclusive em palestras (Cf. Dennett, 2008b).

Aliás, falando em palestras, foi durante o seminário *Hintikka's Knowledge and Belief* que Daniel Dennett apresentou a sua primeira versão da “postura intencional” (Cf. Dennett, 2008b), mostrando habilidade para performar temas difíceis em situações informais. E esta não foi a única vez que uma ideia sua veio à luz após ser testada em outros meios. A tese da consciência robótica também começou a ser discutida no seminário *Jerry Fodor's Psychological Explanation*. De igual modo, sua crítica às concepções usuais sobre Inteligência Artificial não nasceram em ambiente filosófico. Elas remontam às leituras de *Minds and Machine*, de Ross Anderson, em Irvine, onde Dennett estudou Inteligência Artificial e psicobiologia (Cf. Dennett, 2008b).

Em 1970, na conferência *Intentional Systems* em Princeton, Dennett apresentou rascunhos de sua tese sobre intencionalidade e robótica. A receptividade foi tão positiva que no ano seguinte ele ingressou no corpo docente da *Tufts University*, em Massachusetts. Durante esta década, o filósofo passou a escrever intensamente sobre Inteligência Artificial e questões filosóficas ligadas à cognição, o que culminou na compilação e publicação de *Brainstorms*, em 1978, onde introduziu o conceito de “sistema intencional”, que utilizaria para criticar o realismo e as bases da atribuição de intencionalidade.

A militância pela junção da filosofia com as ciências cognitivas abriu espaços de publicação, consolidada pelo *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). Ele continuou produzindo intensamente, com obras como *Mechanism and Responsibility* (1973), onde introduziu a “terminologia da perspectiva intencional e dos sistemas intencionais” (Cf. Dennett, 2008b), e *The Minds I* (1981), em parceria com Douglas Hofstadter, que o projetou como filósofo popular. Em 1984, com *Elbow Room*, Dennett apresentou sua visão compatibilista sobre o livre-arbítrio, desafiando a tese cartesiana de uma *res cogitans* ao defender que somos compostos de “robôs estúpidos” (Cf. Dennett, 2008b).

Em 2003, publica *Freedom Evolves* para aprofundar algumas dessas ideias, desta vez incluindo as críticas ao determinismo (com colaboração de Christopher Taylor) e o papel da teoria da evolução naquilo que ele assume como uma “variedade do livre arbítrio que vale a pena desejar” (Dennett, 2008c – tradução nossa).

Outra colaboração importante, *Beyond Belief*, que ele considera o seu trabalho mais difícil, começou a ser escrito a quatro mãos, com Steve Stich, mas acabou se tornando um trabalho individual, visto que no caminho os dois seguiram vieses diferentes. O artigo coloca o problema sobre “*de re*” e “*de dicto*” – isto é, conteúdo amplo e restrito –, e questões relacionadas a atitudes proposicionais. Para ele, as questões postas no texto não foram esclarecidas, embora vislumbre alguns caminhos (Cf. Dennett, 2008b).

Se há trabalhos que ele considera que deixou a desejar, outros são tão sólidos que o faz sempre retornar. É o caso de *Content and Consciousness*, de 1969. Dennett (2008b) considera-o um livro ao qual sempre vale a pena retornar, e ele o faz:

[...] Assegurei uma posição inovadora que se revelou notavelmente estável e fecunda ao longo dos anos. Desde então, tenho girado a manivela alegremente, fazendo pequenos ajustes nas defesas e gerando cada vez mais ideias descendentes.

Já em 2003, Dennett publicou um artigo sobre o Novo Ateísmo no *New York Times*, gerando aplausos e críticas, principalmente por comparar "ateus no armário" a "gays enrustidos" (Cf. Dennett, 2008c). A reação levou à publicação de *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, em 2006, onde ele discute a evolução das religiões, em vez de questionar a existência de Deus, algo que considera desnecessário.

Ainda referindo a grandes obras onde Dennett sempre volta, temos *Consciousness Explained*. Em termos de estilo, esta obra capital é inspirada em *The Explanation of Behavior*, de Charles Taylor (publicada em 1964) para examinar a teoria centralista da intencionalidade. Do mesmo modo que Charles Taylor alegou que era preciso abrir a “caixa preta” do behaviorismo, Dennett (2008a) diz que é preciso abrir a caixa preta da “maquinaria da mente” [*machinery of mind*] para explicar como o “mecanismo interno, estados e eventos mentais” podem ser sobre coisas e, ainda assim, motivar o sistema cerebral do qual fazem parte a decidir

sobre os cursos de ação (Cf. Dennett, 2008a). Em outras palavras: abrir a caixa preta da consciência, o que para ele se resume assim: a) a origem da consciência no cérebro é apenas um problema a ser resolvido pela ciência, não um mistério insondável; b) questionar se um organismo ou dispositivo é realmente consciente é irrelevante e sem resposta definitiva e c) na linguagem, dizer que algo é consciente serve para prever seu comportamento com base na racionalidade e para construir uma narrativa coerente sobre o que se passa na mente de quem fala.

Do ponto de vista que proponho, se evidencia a relevância das falas em cenários informais para entender a teoria de Dennett sobre a mente. A linha entre o informal e o formal é frequentemente tênue, e há pouca diferença entre o surgimento de um *insight* em um contexto casual e sua formalização em livros acadêmicos, uma vez que sua preferência por um estilo comunicativo acessível, em contraste com o tecnicista acentua essa conexão. Assim, não há distinção clara entre Daniel Dennett e Dan quando se trata de discutir o que a mente é ou, de forma mais precisa, o que o cérebro gera em termos de consciência.

5.2.2 Cenário formal: a filosofia da mente de Daniel Dennett

O cenário formal na obra de Daniel Dennett é caracterizado por produções voltadas ao público especializado, mas sempre com o "homem médio instruído" como leitor-alvo. Nesse contexto, suas ideias e argumentos são apresentados como propostas bem definidas. A teoria da mente de Dennett pode ser agrupada em dois eixos principais: a) o "teatro cartesiano," que compreende as teses a serem refutadas e seu esforço para afastar a ideia de um centro de comando da consciência; e b) a "engenharia da mente," o caminho que fundamenta sua teoria, abrangendo termos da psicologia popular e da computação, além das ciências cognitivas e neurofisiológicas. Essa distinção integra a etapa de análise que chamei de "análise das regras lógicas", onde "a" pertence ao repertório negativo, aquilo que é *vetado* e "b" faz parte do repertório afirmativo, aquilo que é *recomendado*. Em seguida, apresento essa teoria de forma geral, conforme a etapa que denominei "descrição do emprego."

a) Críticas ao teatro cartesiano e suas consequências

Para Dennett (1991), “teatro cartesiano da mente” é uma expressão alegórica usada para designar a teoria da mente que sustenta a hipótese de haver um lugar no cérebro no qual estamos conscientes de tudo o que temos consciência. Este teatro, se existisse, significaria a existência de um observador dentro do cérebro que observa tudo de forma consciente. Por sua vez, se este observador observa de forma consciente, dentro dele deve haver um teatro e um observador consciente nos mesmos termos, o que nos leva a um regresso infinito, tornando-se uma ideia absurda e insustentável.

Neste sentido, Dennett (1991) recusa a ideia da existência de “estados intrinsecamente subjetivos”, ou seja, a existência de aspectos individuais e internos da consciência que não podem ser acessados ou descritos por observadores externos (aquilo que Chalmers indicou como o problema difícil da consciência), uma vez que, para ele, a impressão de uma mente unificada surge da coordenação e comunicação entre esses processos, e não de uma entidade central que observa. O “eu”, portanto, não é mais que uma ficção gramatical útil.

Retomando o experimento de Oliver Selfridge, Dennett (1991) sustenta que não há processos internos que reportem a um comando central na consciência, como o “eu cartesiano”. Ao contrapor o modelo do “teatro cartesiano” ao *Pandemonium*⁴⁰ de Selfridge, ele formula a hipótese de que arquitetura da mente é descentralizada, e que a consciência emerge dali como um processo dinâmico, resultante dessa organização descentralizada:

Não há um único e definitivo “fluxo de consciência”, porque não há comando central, não há Teatro Cartesiano onde tudo “se põe conjuntamente” à leitura de um Significado Central. [...] há múltiplos canais nos quais os circuitos especializados tentam, em pandemônio paralelo, cumprir suas várias tarefas criando Múltiplos Esboços à medida que prosseguem. A maior parte destes esboços de “narrativas” têm vida curta na modulação das atividades, mas alguns são promovidos a papéis funcionais mais importantes pela atividade de uma máquina virtual no cérebro. A serialidade desta máquina (isto é, do tipo de “von Neumann”), não é um design com fios, mas resultado de uma sucessão de coligações desses especialistas (Dennett, 1991, p. 253-254 – tradução nossa).

40 *Pandemonium* é o nome dado por Oliver Selfridge ao modelo cognitivo criado para computadores, na década de 1950, capaz de reconhecer padrões mal definidos ou inconstantes, ou, como ele também disse, ensinar a máquina a aprender.

Se existisse um “teatro dennettiano” para explicar a consciência, diríamos que ela está relacionada com a capacidade de usar a linguagem para construir uma “narrativa contínua” que faça sentido para um auditório interno: a história do que ocorre em minha mente. Essa história não é narrada por um único “eu cartesiano” com uma linha de pensamento unificada, mas resultado de uma disputa entre diversos “atores” internos, com fragmentos narrativos que competem para “subir ao palco” da consciência. Em última análise, aquele que grita mais alto, se destaca. Assim, para cada estímulo, o cérebro gera múltiplas respostas, que se combinam para formar uma interpretação consistente da experiência.

E mais: tal como não há unidade de comando da consciência, também não há uma mídia física na qual as experiências de consciência ficam inscritas, por isso um mapeamento do cérebro não dá acesso ao conteúdo do mental. Por isso, *Brainstorms* (1981, p. 47) Dennett ridiculariza o que ele nomeou de “cerebroscópio”, e com isso, o sonho de alguns neurocientistas de se tornarem “neurocriptógrafos” capazes de ler ou decifrar o código cerebral. Tal como ele havia se pronunciado antes, em *Content and Consciousness*, não há nada no cérebro, ou em outra parte corpórea da pessoa que possa mapear a sua vida mental: “[...] a história da vida mental de uma pessoa não pode ser mapeada com precisão na história de eventos no corpo da pessoa, nem tem a história cotidiana qualquer precisão de si própria” (Dennett, 1969, p. 190 – tradução nossa). Para ele, o que se diz consciência não passa de um jogo de linguagem com narrativas que dão sentido ao que fazemos.

Uma teoria da mente que inclui um núcleo de comando da consciência e um espaço físico no qual ela se localizaria é, para Dennett (1981), uma ideia que i) só é possível no mundo fictício; ii) baseada em uma visão equivocada do cérebro como um museu infinito de lembranças, pois, iii) a mente não está *no* cérebro, mas é um produto da linguagem, da maneira como descrevemos nossas ações e nós mesmos. Os conteúdos gerados pelas múltiplas narrativas do Pandemônio ocupam um espaço virtual, inclusive aquilo que chamamos de “eu” e os conceitos de “consciência” e “mente”.

A consciência do tipo “narrar o que se passa na minha mente”, segundo Dennett (1991; 2005), é característica de organismos com linguagem e cérebros complexos, pois envolve a capacidade de expressar pensamentos, preocupação e experiências através da linguagem. Por outro lado, a consciência de “saber o que

está fazendo" refere-se a um estado de consciência que, embora não envolva necessariamente uma narrativa articulada, permite que um organismo tenha algum nível de percepção e controle sobre suas ações. Essa forma de consciência pode ser observada em animais, como cães, que demonstram capacidade de resposta ao ambiente e certo grau de intencionalidade, mesmo sem expressão linguística complexa. Assim, é possível afirmar que um cão pode ter consciência do tipo "saber o que está fazendo", que indica uma forma de reflexão sobre suas ações, que, embora não se apresente como uma narrativa estruturada, implica um entendimento contextual de seu comportamento. Essa distinção destaca que diferentes formas de consciência podem ocorrer em diversos níveis e contextos, dependendo das capacidades cognitivas específicas de cada organismo.

O que seriam, então, as entidades subsumidas aos termos mentalistas na teoria da mente de Daniel Dennett? Esse é um tema que renderia outra tese, por isso, me limito ao que ele expõe em *Real Patterns* (1991): os termos da psicologia popular (como "crença", "desejos" e "medos") se referem a padrões reais que existem no mundo, embora não a coisas concretas, e tem sua utilidade definida pela previsão de comportamentos⁴¹. Eles são termos *abstracta*, ou seja, um termo complexo, redutível a padrões concretos, como é o caso de "Centro Gravitacional" e "Linha do Equador". O erro consiste em interpretar "estados mentais" como termos físicos; eles falam de coisas físicas, mas são virtuais. Ou seja, são termos operacionais, ferramentas baseadas em regularidade, por meio dos quais nos permitem prever, explicar – e até mesmo replicar – o comportamento de sistemas complexos.

A partir deste ponto de vista, procurar pela mente (ou pela consciência) é incorrer em erro categorial; ela não está à parte de crenças, desejos e medos, do mesmo modo que não está no cérebro. A consciência é resultado de um conjunto de processos complexos (que chamamos de "mente") organizados de forma a criar uma narrativa de sentido, tal qual a Universidade no exemplo de Gilbert Ryle. A busca

41 Ele ressalta: "A previsão não é a única coisa que nos importa, é claro. A psicologia popular nos ajuda a entender e simpatizar com os outros, organizar nossas memórias, interpretar nossas emoções e dar sabor à nossa visão de mil maneiras, mas no coração de todas essas está a enorme alavancagem preditiva da psicologia popular. Sem seu poder preditivo, não poderíamos ter projetos ou relações interpessoais; a atividade humana seria apenas um movimento browniano; seríamos cifras desconcertantes uns para os outros e para nós mesmos – nem mesmo poderíamos conceituar nossos próprios movimentos desajeitados." (Dennett, 1991b, p. 29 – tradução nossa)

pelo “eu cartesiano”, portanto, também representa um erro categorial, ao igualar uma abstração semântica a coisas reais. Diz Teixeira (2008, p. 68-69) que a teoria da consciência dennettiana é uma “teoria da natureza do pensamento”, no sentido de que “explicar a natureza da consciência” é o mesmo que “explicar como se formam conteúdos mentais” e não uma instância superior ao pensamento.

A postura exposta em *Kinds of Minds*, de 1996, é a de que o diferencial da nossa consciência não está na natureza (o que ela é), mas nos seus recursos (o que ela pode fazer). Temos um recurso especial que nos permite fazer um número significativamente maior de coisas: a linguagem. A conquista da linguagem nos torna humanos, por enquanto, diferenciados em termos de consciência. Contudo, isso não significa que: i) tudo que é linguagem é consciência; ii) o fato de termos uma consciência indica que todas as ações humanas são conscientes; e, iii) a ausência de linguagem é sinal de ausência de consciência (Cf. Dennett, 1996).

Isto nos leva ao problema da representação.

a.a) a questão da representação, incluindo a de outros animais

Não é fácil exorcizar o “fantasma da máquina”, ou pelo menos, se desfazer da ideia: como posso ter o entendimento sem um entendedor dentro de mim? Em parte, isto é o mesmo que perguntar como estados mentais podem representar entidades que lhe são externas. Sobre isso, em *Intentional Systems in Cognitive Ethology*, Dennett (1983, p. 343-355), argumenta que os animais não-humanos possuem mente, mesmo que em nível inferior aos humanos. Para tanto, ele faz a aplicação dos princípios da teoria dos “sistemas intencionais” [*intentional systems*] ao estudo da cognição animal.

A teoria dos sistemas intencionais, apresentada na palestra “Intentional Systems”⁴², define uma “postura intencional”⁴³ da seguinte maneira:

42 “*Intentional Systems*”, proferida durante o Seminário *Hintikka’s Knowledge and Belief*, foi publicada depois como artigo no *The Journal of Philosophy*, v. 68, n. 4, feb. 25, 1971, p. 87-106, disponível em <http://www.jstor.org/stable/2025382>. Mais tarde, em 1987, o tema é revisado e Daniel Dennett o publica pela *The Massachusetts Institute of Technology Press* como parte do livro *The Intentional Stance*.

43 A noção de “intencionalidade” que Dennett (1997) usa nessa discussão não é a mesma operada por filósofos. No sentido filosófico, “intencionalidade” quer dizer o mesmo que “relacionalidade”. É algo como *intendere arcum in* (apontar uma flecha para algo), onde o agente da ação intenciona algo. Diz-se que uma entidade “exibe intencionalidade se sua competência é de algum modo sobre alguma

[...] A postura intencional é a estratégia de interpretar um objeto como um agente com crenças, desejos e racionalidade. Você pode adotar a postura intencional em relação a uma pessoa, um animal, um termostato – que “quer” manter determinada temperatura, e atualiza regularmente a sua “crença” sobre qual é a temperatura atual – ou, mais interessante, um computador que joga xadrez, que “conhece” as regras, ele tem “crenças” verdadeiras sobre as posições das peças no tabuleiro e “quer” vencer (Dennett, 2008b – tradução nossa).

Em outras palavras, trata-se de um processo de modulação de afrouxamento de termos mentalistas, tal como a própria expressão “mente”, para designar as ações de um organismo ou entidade tratando-a como um agente racional que governa a tomada de decisão com base em crenças e desejos (Cf. Dennett, 1996, p. 27). Na psicologia popular isto é aplicado com frequência, afinal, nós nos sentimos confortáveis para afirmar “eu tenho uma mente”, mesmo quando agimos de forma não consciente, durante aqueles comportamentos considerados automáticos.

Nesta teoria, pode-se classificar os tipos de sistemas intencionais em três níveis: 1. sistemas de baixo nível [*low-level systems*]; 2. sistemas de nível médio [*mid-level systems*]; 3. sistemas de alto nível [*high-level systems*]⁴⁴. Os sistemas intencionais de nível 1 exibem comportamento reativo simples, caracterizado por correlação estímulo-resposta, sem necessidade de representações internas complexas; ou seja, são respostas automáticas e não envolvem processos deliberativos ou representações de estados mentais. Já os sistemas intencionais de nível 2 baseiam seus comportamentos em representações internas, que podem incluir crenças, desejos e intenções, sendo capazes de formar modelos do mundo e agir com base neles. No entanto, esses sistemas ainda não possuem autoconsciência ou reflexão sobre suas próprias representações mentais. Por fim, o sistema intencional de nível 3, ou “nível humano”, é o sistema mais complexo, com um grau de inteligência mais sofisticada. Neste nível, o indivíduo não só possui crenças e opera de forma a eliciar o comportamento alheio, também é possível que ele opere sobre as crenças que os seus semelhantes tenham deles mesmos. É um sistema caracterizado pela autoconsciência e capacidade autorreflexiva, capaz de

outra coisa” (Dennett, 1997, p. 35 – tradução nossa).

⁴⁴ Dennett (1998, p. 74, 227), na verdade, recupera (fazendo os devidos ajustes) a distinção desses três níveis de análise de David Marr em suas reflexões metodológicas sobre seu trabalho em visão.

formar narrativas sobre si e sobre o mundo, e de tomar decisões com base em considerações mais abstratas e conceituais.

Dennett simpatiza com a tese interpretacionista, na qual os termos mentais usados pela psicologia popular são interpretações ou predicções sobre comportamentos. Em *The Intentional Stance*, de 1987, ele argumenta que as entidades da psicologia popular são puramente instrumentais. Ao observar uma máquina que joga xadrez e atribuir-lhes intenções, desejos e crenças, não se faz mais do que, como ele disse em *Brainstorms*, predizer ou explicar o que ela faz a partir desses termos:

[...] dúvidas sobre se o computador que joga xadrez *realmente* tem crenças e desejos estão equivocadas; pois a definição de sistemas intencionais que forneci não afirma que os sistemas intencionais *realmente* têm crenças e desejos, mas sim que se pode explicar e prever seu comportamento *atribuindo-lhes* crenças e desejos... (Dennett, 1981, p. 7 – tradução nossa)

A explicação de Dennett para as ações de um organismo complexo cujas ações exigem um sistema intencional se liga a três perspectivas para/de predição (Cf. Dennett, 1971, p. 87-91; 1996, p. 28-29):

a) **Postura física** [*physical stance*]: Esta perspectiva diz respeito à predição ou descrição explicativa do comportamento de um sistema intencional com base nas leis da física que atuam sobre/no caso: posso explicar/predizer o movimento de um corpo ao considerar sua composição, as leis físicas aplicadas e as forças operantes sobre ele.

b) **Postura do design** [*design stance*]: Aqui a predição/explicação do comportamento é feita segundo o conhecimento de seu projeto particular, sua engenharia. Por exemplo, posso predizer/explicar o comportamento de um modelo de suspensão automotiva em determinado terreno, com determinada carga e a uma velocidade específica se conheço o seu projeto de engenharia, incluindo os materiais de que é feito.

c) **Postura intencional** [*intentional stance*]: Esta perspectiva envolve a predição/explicação do comportamento de um sistema intencional por meio da identificação de algum tipo de racionalidade que justifique a atribuição de predicados mentais. Por exemplo, é possível predizer/explicar e transferir predicados da psicologia popular ao comportamento de uma máquina cujo *software* foi programado para jogar xadrez (“ela sabe jogar”) e “deseja ganhar” do seu oponente durante uma partida (“ela percebe o estado atual das peças”).

Ora, dizer que a máquina, que tem um suporte físico e foi projetada com certo design, está “motivada a vencer a partida de xadrez, dentro das regras do jogo” representa uma transferência de predicados mentais da psicologia popular usuais a humanos para a máquina. Quando jogo contra uma máquina me comporto como estando diante de uma entidade intencional dotada de inteligência e racionalidade. Essa abordagem não é apenas uma transferência de predicados; é a perspectiva mais adequada e econômica que tenho para predizer o comportamento da máquina e interagir com ela.

Aliás, segundo Dennett (1991), se um organismo ou dispositivo apresenta um comportamento tão complexo que a sua explicação requer o emprego de termos da psicologia popular, então é justo atribuir a ele a existência de intencionalidade e de inteligência. Nesse caso, esses termos têm valor explicativo, funcionando como “ficções úteis”:

[...] seja qual for o termo usado para o que é atribuído ao computador – crenças, análogos de crenças, complexos de informação ou o que for intencional – não faz diferença na natureza do cálculo feito com base nas atribuições. Se chegará às mesmas previsões, quer se pense de forma direta nas crenças e desejos do computador, ou em termos do armazenamento de informações e especificações de metas do computador. (Dennett, 1981, p. 7 – tradução nossa)

Como complementa Teixeira (2008, p. 20), Dennett observa que “não é possível reduzir a descrição da ação humana, que contém termos mentais, a uma descrição física (com referentes definidos)”, ou seja, a explicação da ação humana exige o vocabulário específico da psicologia popular, com seus “termos intencionais”.

Este padrão explicativo leva Daniel Dennett ao problema da “consciência robótica” (que evoca a ideia da existência de “uma mente”) e à afirmação de que até os termostatos têm “crenças sobre o mundo”, uma vez que a “postura intencional” abarca também entidades não-humanas. É este padrão que o coloca no alvo da crítica que o acusa de defender um exemplo extremo de adaptacionismo, isto é, uma explicação de comportamentos e traços sempre como adaptações vantajosas – postura semelhante à defendida por Richard Dawkins, que Dennett acompanha em *Darwin's Dangerous Idea*. Isto me leva à questão da consciência em outras plataformas, como no caso da robótica.

a.b.) de volta ao teatro cartesiano

Se considero consciência apenas como aquilo que assumo conhecer, cometo um erro de entrada: confundir a questão ontológica com a epistemológica, isto é, definir a realidade existente segundo a minha limitada capacidade de apreendê-la, o que cria uma relação insustentável entre o que conheço e o que o mundo é. Além do mais, o acesso à realidade da consciência não se dá da mesma forma de outros acessos ao conhecimento: sei que tenho um cérebro por ouvir dizer, embora nunca tenha visto o meu. De modo diferente, quando digo que sei que tenho consciência, o faço por outras razões, através de uma familiaridade direta com essa experiência.

Dennett (1996) sustenta que é razoável se manter aberto à possibilidade de que existam diferentes tipos de mentes, algumas das quais não temos acesso consciente: “A perspectiva surge, então, de que existem mentes cujos conteúdos são sistematicamente inacessíveis à nossa curiosidade – desconhecidos, inverificáveis, impenetráveis por qualquer investigação.” (Dennett, 1996, p. 13 – tradução nossa). Esse reconhecimento da multiplicidade potencial de consciências nos leva à questão de como sabemos que outros têm consciência.

Como, então, inferimos que os outros têm consciência? Dennett propõe a heterofenomenologia como um método que permite o estudo da consciência de forma objetiva. Ele envolve a coleta e análise dos relatos dos sujeitos sobre *suas próprias experiências* fenomenológicas, interpretando essas declarações como dados sobre estados intencionais, mas sem se comprometer com a veracidade ontológica desses estados. Assim, o método oferece uma estrutura que registra e analisa experiências conscientes a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, criando uma base descritiva para o estudo da mente. Nesse contexto, os relatos subjetivos são tratados como observáveis e passíveis de interpretação, mesmo que não possam ser totalmente acessados ou verificados pelo observador externo (Cf. Dennett, 1996, p. 1-7).

A abordagem heterofenomenológica nos ajuda a compreender melhor a multiplicidade das consciências e a natureza das interações que sustentam nosso reconhecimento da consciência alheia e inverte a tradicional posição cartesiana que coloca o “eu” como centro fundamental e privilegiado do conhecimento sobre a mente.

Em *Kinds of Minds*, Dennett (1996) defende a hipótese de que: i) mente não é algo pronto e acabado, como querem os metafísicos; contrário a isto, como todo organismo vivo, ela evolui, de modo que ii) o surgimento da mente acontece de forma gradual e evolutiva em animais humanos e não-humanos, não como produto do *cogito*, a ponto de permitir falar de mentes em estruturas artificiais. A exposição que ele faz no prefácio é significativa a este respeito:

Nossas mentes são tecidos complexos, entrelaçados por muitas fibras diferentes e incorporando muitos designs diversos. Alguns desses elementos são tão antigos quanto a própria vida, e outros são tão novos quanto a tecnologia atual. Nossas mentes são semelhantes às mentes de outros animais em muitos aspectos e completamente diferentes em outros. Uma perspectiva evolutiva pode nos ajudar a entender como e por que esses elementos das mentes vieram a assumir as formas que têm, mas nenhum percurso direto ao longo do tempo, "dos micróbios ao homem", revelará o momento da chegada de cada nova fibra. Portanto, no que se segue, tive que tecer para frente e para trás entre mentes simples e complexas, voltando repetidas vezes a temas que devem ser adicionados, até chegarmos eventualmente a algo que seja reconhecivelmente uma mente humana. Então, podemos olhar para trás, mais uma vez, para examinar as diferenças encontradas e avaliar algumas de suas implicações. (Dennett, 1996, p. viii - tradução nossa).

Isto tem a ver com o método e o ponto de partida não apenas para a crítica ao teatro cartesiano da mente, como também para a sua proposta afirmativa: a concepção de mente é histórica e socialmente determinada, assim como a própria arquitetura da mente. A forma que ele propõe enfrentar esse debate é por meio da engenharia reversa.

b) A engenharia reversa da mente

Como explicar, na visão evolucionista, a intencionalidade da mente e a consciência? Para Dennett (1996), é essencial abandonar a ideia de que a mente é incognoscível (um mistério) e recontextualizar o problema, integrando-se às ciências, sobretudo àquelas que utilizam modelos de engenharia reversa. Mas o que é engenharia reversa?

Teixeira (2008, p. 14-15) nos oferece uma breve explicação que considero satisfatória, dizendo “Esta consiste no trabalho inverso ao de elaborar um projeto, ou seja, na atividade de desmontar dispositivos para ver como eles funcionam (Quem já não viu um adolescente desmontando um rádio para ver como funciona?)”. Curiosamente, o próprio Dennett (2008b) relata que na infância brincava de

desmontar as coisas, o que veio a ser o feito de sua filosofia. Essa abordagem reflete não apenas sua postura sobre a humanidade, mas também seu método para investigar nossa natureza. Conforme ele próprio destaca:

Se buscamos encontrar algum caminho alternativo de investigação, em vez de simplesmente confiar acriticamente em nossas intuições pré-teóricas, por onde poderíamos começar? Vamos considerar o caminho histórico, evolutivo. Nem sempre houveram mentes. Nós temos mentes, mas não existimos para sempre. Evoluímos a partir de seres com mentes mais simples (se é que eram mentes), que evoluíram a partir de seres candidatos ainda mais simples para mentes. [...] Quais inovações ocorreram em que ordem e por quê? Os principais passos são claros, mesmo que os detalhes sobre datas e lugares possam ser apenas especulativos. Uma vez que contamos essa história, teremos pelo menos um quadro no qual tentar situar nossos dilemas. (Dennett, 1996, p. 18 – tradução nossa).

A abordagem que ele propõe, como antecipei, é a do inquérito impuro, que o leva à engenharia reversa do sistema intencional ou “desmontagem do sistema intencional”, cujo objetivo é entender as funções desse sistema no local em que ele opera e replicá-las em um novo paradigma. Como já mencionei, para isso são necessários três passos: *desmontar*, *replicar* (ou *simular*) em modelos, e *explicar*. A mente é considerada, portanto, um sistema intencional. Mas, que tipo de sistema intencional é este que a mente é?

Um dos modelos que Dennett (1991; 1997) utiliza para explicar a mente é aquele ao qual ele dá o nome de “máquina joyceana”, uma construção literária para sustentar que a mente é uma máquina virtual com arquitetura serial simulada por uma máquina paralela, que é o cérebro. As ações mentais, como máquinas seriais, ocorrem em sequência, uma após a outra; enquanto as funções cerebrais operam simultaneamente em múltiplos canais. Nós não conseguimos pensar em paralelo, mas em série. A máquina joyceana representa essa dinâmica, onde a mente é uma construção serial baseada em um cérebro de funcionamento paralelo (Dennett, 1991, p. 214).

Nas palavras de Dennett (2011, f. 2-3), essa visão é resumida assim:

Estamos acostumados com a ideia de que se pode usar um computador em série, como um laptop, para simular uma máquina paralela. Minha ideia é que a máquina joyceana é uma arquitetura serial simulada em uma máquina paralela. Nossos cérebros são profundamente paralelos. É criado dentro de nós um tipo de computador serial, o qual pode de fato pensar apenas em uma coisa de cada vez e usa muitos de seus recursos criando essa máquina joyceana, que é uma corrente de consciência não tão ampla e contínua.

Talvez o melhor jeito de entender a máquina joyceana é que é fácil de programar um laptop, uma máquina em série, porque você pensa, “primeiro ela faz isso, depois aquilo, e então deve fazer isso e aquilo”, e você está

pensando em passos, um de cada vez, acontecendo em uma sequência. Por outro lado, é muito, muito difícil programar uma máquina paralela, porque tudo acontece ao mesmo tempo em muitos canais, e não sabemos como pensar deste modo. Quando percebemos que não sabemos como pensar paralelamente e que, introspectivamente, temos a percepção de uma corrente de conteúdo, podemos ver que nosso modo de pensar normal humano é em série. A máquina joyceana é essa mente de funcionamento serial criada em um cérebro de funcionamento paralelo.

O domínio aqui é o do virtual, conforme observa Teixeira (2008, p. 22):

[...] Dennett concebe a mente como o domínio do virtual, ou seja, como um conjunto de ficções úteis para explicar nossos próprios comportamentos e o de nossos semelhantes – que além de humanos, podem ser animais ou máquinas. O virtual a que ele se refere, na forma de intensional (com s) não deve, contudo, ser confundido com algo que teria existência própria, como por exemplo, as ideias de que nos fala Platão.

Teixeira (2008, p. 23) ainda explica que "o virtual é concebido como algo que tem uma multiplicidade de suportes materiais". Essa propriedade de "ser virtual" desvincula a mente de seu substrato, como o cérebro, e levanta a questão: termostatos têm consciência?

Como expliquei anteriormente, Dennett (1991) considera o uso dessas expressões mentalistas atribuídas a objetos um tipo de ficção gramatical útil. Ao afirmar, diante de uma necessidade prática (como a citarei adiante) que termostatos "têm crenças", ele não está sugerindo que o termostato possua uma vida interior ou estados mentais conscientes. Em vez disso, ele se refere a uma convenção de linguagem que usamos para descrever como certas suposições – que poderiam ser chamadas de crenças – influenciam ou causam o comportamento do termostato. Dennett não quer afirmar que o termostato é um dispositivo consciente, mas sim que seu comportamento incorpora certas suposições que, funcionalmente, não se distinguem das crenças humanas em seus efeitos sobre o mundo:

Se você quiser explicar um termostato para uma criança, seria assim: "Você diz a temperatura que quer manter e ele fica checando regularmente se a temperatura está certa. Se não está, ele liga o aquecedor e, se está muito quente, ele sabe que tem que ligar o ar-condicionado. Quando chega à temperatura desejada, ele desliga a ventilação." Isso é explicar um termostato a partir da perspectiva intencional. Isso é um tanto complexo para um termostato, mas é isso que você tem de fazer se quiser explicar como um computador ou um animal funcionam (Dennett, 2011, f. 3).

Essa linguagem intencional pode levar à acusação apressada de ser animista, mas Dennett não vai tão longe. Ao contrário, ele adota a psicologia popular como recurso comunicativo para explicar o comportamento de sistemas complexos, pois não precisamos levar em conta o substrato físico de um sistema para tratarmos

como uma entidade dotada de inteligência ou racionalidade. Como ele observa, a ideia de sistemas intencionais e a atribuição de predicados mentais podem ser úteis para descrever certos comportamentos, mas não implicam necessariamente uma consciência nesses sistemas:

Johnny, de cinco anos, diz 'Papai é médico'. Agora, ele acredita que seu pai é médico? Ele realmente não tem noção do que é um médico. Ele não sabe a diferença entre um charlatão e um médico licenciado. É uma frase que ele sabe dizer e sabe que é verdadeira, mas não sabe realmente o que é. Agora, isso é uma crença, mas não é nenhuma atitude proposicional específica. Está nessa escala. Está muito acima do termostato, e muito abaixo do professor de filosofia (Dennett apud Brown, 2004 – tradução nossa).

Para Dennett, então, “ter crenças” não exige necessariamente uma consciência plena. Ele sustenta que sistemas intencionais, como termostatos ou animais, podem ter crenças ou algo equivalente, estados que refletem suposições sobre o mundo, sem que isso envolva autoconsciência. Ele explica:

Os sistemas intencionais têm crenças, ou crenças tão boas. Eu **uso a palavra crenças** para designar os estados intencionais de todos eles, incluindo o notório termostato. Mas temos opiniões e também crenças (Dennett apud Brown, 2004 – tradução nossa, grifo nosso).

Dennett (2011) não busca, aqui, examinar o que diferencia Johnny de um termostato em termos de consciência, mas – baseado na perspectiva darwinista, que vê o presente em uma linha evolutiva reversa – o que os une: ambos fazem parte de uma linha evolutiva que explica a formação da mente, da intencionalidade e da consciência como processos graduais:

O darwinismo dá-nos uma perspectiva para ver como o significado, a função e o propósito podem vir a existir num mundo que é intrinsecamente sem sentido e sem função – não apenas propósito e função biológica, mas, no final, o propósito moral e o significado da vida. No início não havia nenhum design. Nada foi projetado. Nada tinha uma função. É a vida que dá origem a razões e funções. Houve razões antes de haver coisas que pudessem pensar em razões. Por exemplo, há uma razão pela qual o bebê cuco empurra o outro bebê para fora do ninho, mas não tem ideia do motivo pelo qual está fazendo isso. As razões são anteriores aos raciocinadores (Dennett apud Brown, 2004 – tradução nossa).

Duas características se destacam nesta análise: a perspectiva evolutiva e a intencional. A primeira me leva a entender que “mente” não se refere a algo acabado, pronto, ela evolui, em razão de toda mente estar encarnada em algum organismo ou entidade. A segunda me leva a entender que “intencional” não é algo que é acrescentado ao comportamento ou à estrutura cerebral, em suas palavras: “não é uma história sobre características do mundo, somadas às características da

história extensional, apenas descreve o que acontece de maneira diferente” (Dennett, 1991, p. 78).

Mais tarde, em *Kinds of Minds*, Dennett (1996) revisa a teoria de que diferentes tipos de intencionalidade correspondem a vários tipos de mente. Embora não retire o *status* de possuidores de mente dos animais, ele distingue que muitos deles carecem de consciência, especialmente no sentido de autoconsciência e elaboração de narrativas internas. Para Dennett, a consciência pressupõe uma capacidade elevada de socialização e a criação de uma narrativa interna complexa, algo presente em menor grau nos animais não-humanos, com exceção dos cães, que, devido à longa convivência com humanos, mostram sinais mais próximos de uma mente narrativa.

A partir dessa revisão, Dennett propõe quatro tipos de "criaturas" (ou mentes), caracterizadas por modos distintos de interação e adaptação ao meio:

- a. **criaturas darwinianas**, selecionadas por tentativa e erro com base nas características (morfologia) de seus corpos, ou seja, a partir de combinações e mutações de genes;
- b. **criaturas skinnerianas**, capazes de ação independente e por isso podem aumentar suas chances de sobrevivência, encontrando a melhor ação (o condicionamento se sobrepõe à seleção genética por tentativa e erro). No caso destas criaturas o design dos organismos não está completo desde o nascimento, havendo um espaço para um ajuste através de ações sobre o meio ambiente até que a mais adequada seja selecionada;
- c. **criaturas popperianas** que podem simular hipóteses num ambiente também simulado e, com isso, reduzir a possibilidade de um efeito negativo drástico de suas ações num ambiente real, ou seja, arriscam-se menos em suas ações sobre o meio ambiente;
- d. Finalmente, existem as "**criaturas gregorianas**" que utilizam ferramentas e possuem linguagem. As criaturas gregorianas apoiam-se numa memória externa simbólica, como é o caso, por exemplo, da linguagem e da escrita humanas (Teixeira, 2008, p. 132 – grifo nosso).

Essa nova classificação compromete Dennett com a tese de que a linguagem é um meio crucial pelo qual a mente evolui e adquire complexidade, o que oferece aos humanos certos privilégios cognitivos. Isso não implica, no entanto, que seres sem linguagem não possuam mente. Dennett (1996) deixa claro que, embora a linguagem intensifique e complexifique o conteúdo mental, uma mente ainda pode existir em organismos que não têm linguagem, pois:

[...] poderia haver entidades que têm mentes, mas que não podem nos dizer o que estão pensando [...] – não porque estão paralisadas ou sofrendo de afasia (incapacidade de se comunicar verbalmente devido a danos cerebrais localizados), mas porque não têm capacidade para linguagem em tudo (Dennett, 1996, p. 12 – tradução nossa).

A linguagem desempenha um papel fundamental na criação da cultura e na elaboração de conteúdos mentais complexos. Em um contexto linguístico e cultural, nossa consciência é moldada pelas narrativas e pela noção de continuidade pessoal. Assim sendo, surge a questão de como a linguagem influencia a formação dos conteúdos mentais e de que forma esses conteúdos são interpretados no nível cultural, o que Dennett responde a partir da ideia de outro evolucionista que foi já mencionado aqui muitas outras vezes.

Importando a ideia de Richard Dawkins, Dennett (1991, p. 199-226) concorda que além da existência dos genes, que transmitem informações biológicas entre gerações, existem também os "memes" – unidades de informação cultural que, como os genes, podem armazenar, processar e transmitir informação, mas no campo cultural. Assim, cultura e linguagem se transmitem por meio de memes, influenciando a evolução das mentes através das gerações.

Os meios pelos quais os memes são repassados pertencem a engenharia social e envolvem “sistemas de crenças e ideologias”, “organizações e grupos” e “padrões comportamentais”:

- **Sistemas de crenças e ideologias:** são os sistemas que se referem a constructos simbólicos como religiões, filosofias, alinhamentos políticos e visões de mundo gerais;
- **Organizações e grupos:** referem-se a entidades ou organizações sociais como igrejas, bairros, sindicatos, empresas, partidos políticos e clubes;
- **Padrões comportamentais:** abrangem a vida cotidiana, como práticas e rotinas culturais, musicais, cerimônias, rituais, festividades, técnicas de caça e esportes.

A nossa forma de vida está diretamente associada a uma “intrincada rede de memes”, que Dennett chama de “memeplexo” [*memeplex*]. Um memeplexo existe no momento em que sistemas, organizações e padrões são compostos por múltiplos memes interconectados que formam uma unidade coesa, quase como uma comunidade. É isso que permite que falemos de “geração Y” ou “geração Z” como se houvesse algo sendo transmitido entre as pessoas dessas gerações em termos de hábitos, gostos, visão de mundo etc que formam suas identidades. É por isso

também que notamos quando um indivíduo “foge aos padrões”, porque o memplexo estabelece expectativas culturais entre os membros do grupo.

A disseminação desses memes acontece como por contágio, semelhante aos vírus e, por isso, seu estudo se assemelha à epidemiologia. Os memes se espalham entre indivíduos passando a voga adiante. À medida que eles se complexificam e se expandem, tornam-se uma "memosfera". Essa abordagem de estudo cultural é chamada de "memética".

A outra razão explicativa para a nossa formação cultural são as criações de narrativas e seleção de narrativas tomadas como verdadeiras. Acerca disto, Dennett (1992) comenta o experimento do Fenômeno *Phi* [*Phi Phenomenon*].

No experimento original de Max Wertheimer, publicado no *Experimental Studies on the Seeing of Motion* (1912), o pesquisador mostra ao sujeito participante um círculo de luzes que piscam rapidamente em sequência, gerando uma ilusão de movimento aparente. Posteriormente, uma questão proposta por Nelson Goodman levou a uma pequena modificação do experimento realizado por Kolers e Grünau (Dennett, 1992, p. 186): eles inseriram uma luz de cor diferente entre as outras. Essa inserção alterou a percepção do movimento, de modo que a ilusão de movimento não desapareceria, mas o ponto "em movimento" mudaria gradualmente de uma cor para outra, traçando uma trajetória ao redor da roda de luzes.

Dennett (1991) faz uma análise sobre o resultado desse experimento. Ele oferece dois modelos explicativos para essa ilusão: orwelliano e stalinista. O primeiro – em homenagem a George Orwell e ao seu 1984, onde o Ministério da Verdade reescreve a história – indica que o sujeito participante percebe inicialmente o estímulo físico como lhe é mostrado, sem movimento. Contudo, tão logo começa a sequência luminosa, ele se confunde e começa a editar narrativas, criando novas visões do que vê. Com o tempo de exposição continuado, esse sujeito acaba convencido de que a última versão é a melhor ou a verdadeira.

A segunda explicação, em alusão à censura stalinista na União Soviética, envolve a ideia de criar uma visão desejada desde a fonte para induzir uma perspectiva específica, sem permitir acesso a outras interpretações. Isso garante que apenas uma narrativa prevaleça, eliminando o conflito entre diferentes interpretações, que, neste caso, é a percepção de movimento. Assim, os estímulos são modificados na sua origem, a gosto do cientista, e por isso não há a primeira e a

segunda percepções, não há o conflito de narrativas; somente uma prevalece desde o início.

Ambas as respostas são baseadas em técnicas ilusionistas e funcionam. A explicação para Dennett (1997) é: o cérebro humano cria narrativas que podem ser momentaneamente coerentes ou fragmentadas e elas não precisam ocorrer em simultâneo ao evento, menos ainda em sincronia exata. Uma dessas narrativas toma a vez de consciente, criando sentido e passando como verdadeira.

Em todos os casos, a engenharia reversa da mente examina a mente em funcionamento e considera dois domínios importantes:

- a) o domínio virtual: a mente é compreendida como uma máquina virtual que opera mais por meio de regras linguísticas, em meio material não definido, de modo que podemos falar sobre “mente” diferentes em suportes materiais distintos. Ela é a interpretação momentânea, coerente e fragmentada a partir dos diversos “especialistas” para o que ocorre em nosso cérebro e se manifesta em termos de comportamento;
- b) o domínio evolutivo e arquitetônico: A mente é uma máquina serial que opera dentro de uma arquitetura cerebral que evoluiu para funcionar em paralelo, realizando múltiplas funções ao mesmo tempo, sem comando central. Essa dualidade permite que a mente se adapte a diferentes contextos e se manifeste de forma integrada, apesar da natureza distribuída dos processos cerebrais.

Esta concepção conduz a três conclusões:

1. Não existe “a mente”, como algo *per se*, ou seja, como uma realidade independente e desvinculada de seu contexto interpretativo e do organismo que a manifesta. Assim, o mais adequado é falar da mente funcionando, isto é, ativa em uma estrutura específica e sob determinada perspectiva.
2. A arquitetura da mente não é a mesma em todos os organismos, tampouco permanece idêntica ao longo da evolução de um mesmo organismo. As estruturas e funções da mente se adaptam conforme as necessidades e características específicas de cada espécie.

3. O tipo de processamento da mente difere do processamento do cérebro: enquanto a mente organiza experiências em série, criando uma sequência narrativa, o cérebro opera de maneira paralela, sustentando essa interpretação integrada.

Disso decorre uma informação crucial: a mente emerge como um fenômeno interpretativo e funcional, baseado na complexidade dos processos cerebrais que sustentam a consciência.

5.2.3 O núcleo de sentido da expressão mente em Daniel Dennett

Um pivô na argumentação de Daniel Dennett é que *a mente é uma máquina virtual que opera em série sobre uma estrutura que funciona em paralelo*, cujo domínio é a linguagem. Embora não seja possível observar diretamente o conteúdo produzido pela mente, não se afirma que ela seja uma entidade separada das operações do seu suporte. Ao me referir a esse suporte, incluo, como entrada, as operações funcionais do cérebro e a rede neural; no entanto, não me limitarei a isso, pois essa não é a única estrutura que sustenta a mente, nem se pode estabelecer uma relação biunívoca entre o mental e o cerebral.

Dito isso, esclareço que esse primeiro pivô⁴⁵ – a afirmação de que "a mente é uma máquina virtual" – não é apenas um modo de descrever a engenharia da mente, mas uma modulação por transferência de sentido que nos leva a considerar que:

- a) a máquina virtual é composta por múltiplos canais nos quais circuitos especializados operam, em um estado de pandemônio, para cumprir várias tarefas, criando Múltiplos Esboços de narrativas;
- b) este comportamento mental é parte da nossa herança animal;
- c) os circuitos especializados são chamados de especialistas;
- d) estes especialistas não se desenvolveram ao longo da evolução para performar ações particularmente humanas, como ler e escrever, mas antes cumprir ações como esquivar-se de predadores, evitar o perigo,

⁴⁵ Primeiro na ordem de apresentação textual aqui, não tem nada a ver com a forma como eles foram construídos por Daniel Dennett ou qualquer outra valoração.

reconhecer faces, agarrar e atirar objetos, entre outras tarefas essenciais;

- e) na engenharia da mente, tais especialistas podem e são recrutados de forma oportunista para novas tarefas, adaptando-se de maneira variável às suas habilidades inatas.

O segundo pivô, intimamente ligado ao primeiro e fundamentado no suporte primário da máquina virtual, é que *a mente emerge das dinâmicas das redes neurais e está intimamente relacionada às estruturas neurofisiológicas do cérebro*. Esta perspectiva naturalista da mente considera que:

- a) a concepção da mente como um produto natural e uma máquina virtual explica o funcionamento da rede de neurotransmissores do cérebro e como essa máquina opera nesse contexto;
- b) o domínio de um e outro, virtual ou cerebral, é linguístico, são modos de falar sobre o mesmo evento, de explicá-lo a partir de perspectivas diferentes: a física (explicá-lo de acordo com as leis da física), a do design (explicá-lo de acordo com a engenharia do projeto) e a da intencionalidade (explicá-lo de acordo com a aplicação de predicados mentais);
- c) estas perspectivas formam a construção do sistema intencional, onde o cérebro humano é visto como um criador de narrativas que podem ser coerentes ou fragmentadas. Essas narrativas não precisam ocorrer simultaneamente ao evento em questão, muito menos em um exato momento; uma delas se torna consciente e assume a forma de verdade.

Além disso, o fato de ser virtual desagrupa a mente do seu suporte material, mas não a dispensa de um, o que abre espaços para a perspectiva evolutiva e intencional da mente, e conduz a argumentação a mais dois pivôs:

- a) **Perspectiva evolutiva:** a mente não se refere a algo finalizado, ela é parte de um processo evolutivo, em evolução, e produto do meio, de modo que não existe “a” mente ou “uma mente sem substrato”: *toda mente está encarnada em algum organismo ou entidade*:

I – o processo evolutivo é semelhante em animais humanos e não-humanos, mas em humanos a mente se torna mais complexa

graças à estrutura cerebral e ao domínio da linguagem. Contudo, é importante reconhecer que: i) nem tudo que é linguagem implica consciência e, por consequência, a ausência de linguagem não sinônimo é ausência de consciência; ii) o fato de termos consciência não significa que todas as nossas ações sejam conscientes;

II – nossas mentes são tecidos complexos, tecidos com muitos fios e incorporando muitos *designs* diferentes.

b) **Perspectiva intencional:** A mente é um sistema intencional, não um acréscimo ao comportamento ou à estrutura cerebral; ela é uma *construção teórica útil que explica o comportamento de organismos ou dispositivos* de maneiras diferenciadas:

I – a explicação é útil no sentido de que intuimos que *comportamentos humanos expressam estados mentais*, que há sujeitos racionais e intencionais por trás deles. Essa perspectiva é a estratégia de interpretar um objeto como um agente com crenças, desejos e racionalidade;

II – a explicação é útil porque sua modulação frouxa permite que se explique o comportamento de qualquer organismo ou dispositivo que atue de forma racional a partir da atribuição de intencionalidade, cuja ação possa ser dita baseada em conhecimento, crenças e desejos.

Quando se diz que a mente é uma máquina virtual que atua em paralelo ao cérebro, descarta-se a relação biunívoca mente-cérebro e mantém-se a crença em estados mentais, sempre revelados em comportamentos observáveis. A cognição não é a ação de um “fantasma na máquina”, mas uma função neuronal decorrente do processo evolutivo. Com isto, chego ao próximo pivô: *a mente é vista em perspectiva*. A perspectiva intencional, pode ser adotada em relação a uma pessoa, a um animal ou a um objeto.

Se a cognição não é a ação de um “fantasma na máquina”, disto advém também do fato de que não há um centro de comando, o que me leva ao próximo pivô: *não há um centro de comando da consciência*, ou em outras palavras, não há o *res cogitans* cartesiano. A mente é um produto intermediário do cérebro no controle

sobre o corpo, não uma entidade autônoma. A base do "eu" é uma ficção gramatical útil, que não corresponde a processos internos que reportem a um comando da consciência. Sua arquitetura é descentralizada, composta por múltiplos canais especializados que geram esboços narrativos. A máquina virtual no cérebro promove alguns desses esboços a papéis funcionais importantes. A ilusão do "eu" provém da habilidade de usar a linguagem para criar uma narrativa coesa, sugerindo um único fio narrativo e um único autor.

Uma vez que não há um comando da consciência, não *há também uma tela mental onde o espetáculo da consciência é exibido* nem um centro de consciência no cérebro – nosso oitavo pivô. Isso é sustentado pelo fato de o cérebro não ser um museu infinito de lembranças, por isso mesmo é que um mapeamento do cérebro não nos dá acesso ao conteúdo mental de terceiros. O que se diz consciência é um jogo de linguagem para contar histórias e conferir sentido ao que fazemos. "A mente" não existe no cérebro; é um produto da linguagem, um conceito que descreve o que somos e como agimos. Os conteúdos mentais são gerados pelas múltiplas narrativas do Pandemônio, e o espaço que ocupam é virtual.

Sendo assim, para a teoria dennettiana da mente, explicar a consciência implica desvendar o processo de formação dos conteúdos mentais. Essa teoria se propõe a investigar a natureza do pensamento, onde a mente, em funcionamento, se revela como uma disposição intencional, uma experiência que emerge de processos cognitivos. Em síntese, a mente deve ser compreendida como uma função que cria conteúdos mentais, em vez de uma instância superior ao pensamento.

Até aqui, com base na aplicação das etapas metodológicas que sugeri, **delimitei como campo de análise** a teoria da mente de Daniel Dennett. Essa delimitação se baseia tanto em sua bibliografia quanto em suas falas públicas sobre o tema, que apresentei, notando que oferecem uma visão ampla e coerente sobre como ele concebe a mente, o que se refere à etapa de **descrição do emprego**. Ao observar o emprego que ele faz do conceito, pude partir para **extração de regras lógicas**, verificando que em sua perspectiva é *vetado* o uso da noção de mente como a *res cogitans* cartesiana. E isso se observa através da crítica ao teatro cartesiano. Por outro lado, observa-se também que é *recomendado* abordar a mente e a consciência a partir de uma perspectiva materialista evolucionista, considerando a teoria da engenharia reversa.

Por fim, ao responder à pergunta que corresponde à etapa final que sugeri, "*Qual a função da palavra 'mente' na teoria de Daniel Dennett?*", pude concluir que o núcleo de sentido para este termo nesta teoria é: um produto da evolução que opera virtualmente junto a um organismo (um suporte material), capaz de criar narrativas que explicam a realidade interna e externa. Portanto, a mente é um conceito linguístico, uma ficção útil que designa um conjunto de processos desempenhados no cérebro, incluindo, mas não se limitando, à consciência.

5.3 A argumentação de Thomas Nagel sobre a mente

Thomas Nagel inicia suas contribuições à filosofia da mente a partir de uma crítica ao fisicalismo, já expressa em seu artigo *Physicalism*, de 1965, onde defende que processos mentais são irreduzíveis ao físico e que termos mentais não podem ser reduzidos a termos físicos. A ideia central dessa crítica ganha maior desenvolvimento em *What Is It Like to Be a Bat?* [Como é ser um morcego?], de 1974, onde Nagel reforça seu argumento contra o reducionismo e critica o abandono da questão mente-corpo. Nessa linha, ele insiste que a consciência é o problema central da filosofia da mente e introduz a noção de “ponto de vista do sujeito”, ou seja, a defesa de que o caráter subjetivo da experiência é inacessível à observação em terceira pessoa.

Nagel parte da questão semântica para colocar o problema do acesso à consciência: o uso das mesmas palavras – como “cor”, por exemplo – não confere a elas um sentido unívoco quando se trata de se referir às nossas experiências subjetivas. Ao contrário, as palavras podem falhar em capturar o caráter subjetivo da experiência, mesmo que os agentes usem os mesmos termos. Podemos até supor que os outros tenham experiências semelhantes às nossas, mas nunca podemos saber exatamente qual sensação essa experiência causa nos outros. É esse caráter *subjetivo*, ou a experiência interna, que permanece como o enigma central na filosofia da mente de Thomas Nagel.

Outro termo que pode ser usado para descrever o “caráter subjetivo da experiência” em várias formas de vida é “consciência” – entendida, na filosofia de Thomas Nagel, como a capacidade de possuir experiências subjetivas, ou *qualia*. Aqui, portanto, se nota como o problema da consciência é, nessa filosofia, peça-

chave para resolver o problema da relação mente/corpo. Como ele diz: “Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante” (Nagel, 2005, p. 246).

No entanto, como Nagel argumenta, desde “*Como é ser um morcego?*”, esse problema tem sido negligenciado muito em razão à ênfase nos avanços neurobiológicos. Para ele, a perspectiva materialista ou o reducionismo científico não são capazes de trazer uma solução para o problema da consciência, uma vez que a experiência subjetiva não pode ser reduzida a descrições de processos físicos. Embora possamos imaginar, simular e antecipar as ações de um determinado animal, nunca poderemos acessar o que realmente significa *ser* aquele animal, pois o acesso à subjetividade é exclusivo e só pode ser vivido da perspectiva da primeira pessoa, conseqüentemente, a experiência subjetiva de um ser de outra espécie é inacessível para nós.

Assim, o exame filosófico sobre a mente é, para Thomas Nagel, antes de tudo, o exame filosófico da consciência.

5.3.1 Cenário informal: trajetória da construção da filosofia de Thomas Nagel

Thomas Nagel nasceu em Belgrado (Iugoslávia, agora Sérvia), no ano de 1937, muito próximo à eclosão da Segunda Guerra Mundial. A cidade se localiza numa posição estratégica do mediterrâneo para o controle bélico e comercial da região e foi palco de acontecimentos importantes para a eclosão das duas guerras, de modo que sempre esteve envolvida em conflitos de considerada magnitude geopolítica. Em virtude disso, não é de se admirar que muitas famílias que têm condições migram em busca de refúgio em cenários menos hostis. É o caso da família Nagel, que em 1939 se mudou para os EUA, como refugiados judeus alemães, passando a viver nos arredores de Nova York. A infância de Thomas Nagel foi vivenciada no auge desse conflito e sua formação intelectual à sombra dele: de um mundo dividido de forma irreconciliável.

Esse contexto que, em sentido amplo, o colocou diante de uma realidade em que os dilemas éticos e a complexidade da experiência humana são aspectos centrais, pode ter contribuído para o interesse nos principais temas que Nagel desenvolveu em sua filosofia: ética e filosofia da mente. No entanto, divagar sobre

isso tem seus limites. A aplicação do método de Análise de Função, conforme as etapas que propus, deve concentrar-se apenas em proferimentos públicos dos autores sobre as influências no seu processo filosófico. Thomas Nagel – diferentemente de Daniel Dennett – não assume publicamente, até onde eu pude observar, a relação direta entre sua história de vida e sua filosofia. Por isso, a análise do cenário informal aqui será mais focada na sua formação e percurso acadêmico.

A formação acadêmica de Thomas Nagel começou na Universidade de Cornell, onde obteve o Bacharelado em Artes (1958) e conheceu o pensamento de Wittgenstein, por meio do grupo de estudos da *Telluride House*, o que lhe aproximou de questões sobre a linguagem e realidade. Isso o levou ao *Corpus Christi College*, na Universidade de Oxford, onde estudou com John Austin e Paul Grice, obtendo o Bacharelado em Filosofia em 1960. A partir dessas influências, Nagel desenvolveu um pensamento atento à análise dos conceitos e das experiências subjetivas, o que continuou a explorar em seu doutorado na Universidade de Harvard, orientado por John Rawls. Sua tese, *A Possibilidade do Altruísmo* (1963), reflete o interesse pela racionalidade e pela universalização de valores, ao tratar a moralidade como algo que ultrapassa perspectivas pessoais, uma temática que ecoaria em muitos de seus trabalhos posteriores.

No que tange à filosofia da mente, a obra de Thomas Nagel aborda a objetividade a partir de uma tensão fundamental entre o ponto de vista subjetivo e a visão objetiva do mundo. Em 1965, com *Physicalism*, ele inicia sua crítica ao reducionismo materialista, questionando a possibilidade de reduzir a mente e a consciência ao físico. Ele apresenta argumentos contra a explicação puramente física da experiência consciente, sugerindo que o fisicalismo não consegue abarcar a totalidade da experiência mental.

Essa postura crítica se consolidou ao longo de sua carreira acadêmica, especialmente nas décadas de 1970 e 1980, quando lecionava na Universidade de Princeton. Em “*What is it Like to Be a Bat?*” (1974), Nagel introduz a famosa indagação “como é ser” para outra criatura, questionando a capacidade de uma descrição objetiva abranger a experiência subjetiva da consciência. Ele afirma que há uma dimensão da experiência humana que escapa a qualquer explicação física,

reforçando a ideia de que a consciência possui uma irreducibilidade que não pode ser explicada meramente por leis físicas.

Em Princeton, Nagel compartilhou o departamento com Saul Kripke, que defendia a tese de que, se uma identidade é verdadeira, ela é necessariamente verdadeira. Essa é uma ideia que influenciou a teoria da mente de Nagel, que afirma que, se houver uma identidade entre estados mentais e estados físicos, essa relação deve ser necessária. Ou seja, se um tipo de estado físico é idêntico a um tipo de estado mental, essa identidade não poderia ser diferente em outro contexto. A visão reducionista materialista, da qual Nagel é crítico, por sua vez, trata essa relação como contingente e, por isso, seria incapaz de explicar a experiência subjetiva de maneira eficiente.

Neste mesmo período Thomas Nagel é testemunha do amplo debate, crenças e expectativas com as descobertas e invenções neurocientíficas e sua influência na recente filosofia da mente. Como parte envolvida, ele não faz oposição ingênua, antes busca entender o alcance das novas abordagens e o que elas estão deixando de fora. Em seu arcabouço teórico, a ciência tem dado conta de muita coisa sobre o mundo, mas está calcada em um modelo excludente e que talvez haja mais sobre ele do que o fisicalismo é capaz de entender. É por isso que em *The View From Nowhere* (1986) ele questiona se é possível ter uma visão completamente imparcial sem perder a compreensão da experiência humana.

Apesar de nos seus escritos de ética e política o apelo às experiências subjetivas terem um papel importante e isso também apareça na crítica contra o reducionismo materialista na filosofia da mente, Thomas Nagel não cede ao desejo de conceder autoridade excessiva à subjetividade. Desde sua tese de doutorado, quando buscava provar a possibilidade do altruísmo, ele tem se preocupado com as limitações da experiência subjetiva, conforme se lê: “Na minha própria aceitação de finalidades ou razões atribuo valor objetivo a certas circunstâncias, e não apenas valor a mim próprio” (Nagel, 1970, p. 85 – tradução nossa). Dessa forma é que ele busca “[...] combinar a perspectiva de uma pessoa particular no seio do mundo, com uma perspectiva objetiva desse mesmo mundo, incluindo a pessoa e o seu ponto de vista” (Nagel, 1986, p. 3 – tradução nossa).

Sua influência na filosofia contemporânea é evidenciada pelos prêmios recebidos, como o *Mellon Distinguished Achievement Award* (2006) e o Prêmio

Balzan (2008), que reconheceram suas contribuições significativas à filosofia moral e à filosofia da mente. Nagel continua a defender, especialmente no debate sobre a relação mente-corpo, a ideia de que os termos mentais são ontologicamente e semanticamente irreduzíveis às explicações físicas.

Professor Emérito da Universidade de Nova York, onde lecionou até 2016, Nagel também teve uma influência importante sobre filósofos contemporâneos como Susan Wolf, Shelly Kagan e Samuel Scheffler.

A visão de Thomas Nagel sobre a mente, que recusa a redução da experiência humana ao materialismo, surge de uma análise crítica, rigorosa e investigativa, característica de seu trabalho filosófico. Sua participação no debate sobre o problema filosófico da mente, a irreducibilidade dos fenômenos mentais às explicações físicas e a impossibilidade de acesso à subjetividade alheia o coloca no horizonte do clássico problema da relação mente-corpo, que, para Nagel, é o enigma central a ser solucionado, mas que atualmente se encontra em um estado de abandono.

5.3.2 Cenário formal: a filosofia da mente de Thomas Nagel

A trajetória profissional e acadêmica de Thomas Nagel nos EUA é fundamental para compreender suas inquietações filosóficas: sem a força do movimento behaviorista no campo da experimentação animal e comportamental e o avanço das neurociências e filosofia do cérebro, o que ele chama de “onda de euforia reducionista”, o seu apelo à manutenção da questão filosófica sobre a relação mente-corpo pareceria vazia de sentido ou a mera insistência numa recauchutagem da doutrina oficial cartesiana.

Pouco se encontra de relevante fora da academia que lhe dê suporte ou sirva de contexto para explicar as suas ideias mais relevantes no campo da filosofia da mente. O mesmo não pode ser dito da sua visão ética e política em prol do liberalismo estadunidense, o que vem pouco ao caso, pois, no que concerne à delimitação do campo de pesquisa para nossa análise, não é toda filosofia feita por Nagel que gerará compromisso com sua filosofia da mente.

Obras como *“Mind and Cosmos”* (2012) revelam a crítica de Nagel ao neo-darwinismo e à visão materialista do surgimento da consciência, posicionando-o

contra filósofos e neurocientistas, como Daniel Dennett. Para Nagel, o reducionismo materialista – embora forneça valiosas informações sobre o funcionamento do cérebro – falha em abordar a verdadeira questão: a relação mente-corpo, o que, para ele, não se trata de um problema isolado na relação mente e cérebro, mas que perpassa nossa compreensão do universo e sua história (Nagel, 2012, p. 3). Ele questiona a forma como esse reducionismo ignora a subjetividade da experiência, essencial para o entendimento da consciência. Em “*Como é ser um Morcego?*” (2005), ele afirma:

Todo reducionista tem a sua analogia predileta tirada da ciência moderna. É muito pouco provável que algum dentre esses diversos exemplos de redução bem sucedida ilumine a relação entre a mente e o cérebro. Mas os filósofos compartilham da fraqueza humana de explicar o que não é compreensível em termos que se adequam ao que lhes é familiar e bem compreendido, ainda que completamente diferente. Isso levou à aceitação de descrições [*accounts*] pouco plausíveis do mental, porque permitiam tipos familiares de redução. [...] Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel [*hopeless*]. O aspecto mais importante e característico dos fenômenos mentais conscientes é muito mal compreendido. A maioria das teorias reducionistas nem mesmo tentam explicá-lo (Nagel, 2005, p. 246).

A expressão “nem mesmo tentam explicá-lo” captura bem a crítica de Nagel ao reducionismo. Para ele, o modelo reducionista, ao focar exclusivamente no comportamento observável, ignora o “caráter subjetivo da experiência” — um elemento essencial da consciência. Em uma perspectiva puramente reducionista, mesmo autômatos e robôs que exibissem comportamentos humanos poderiam ser vistos como possuidores de estados mentais, ainda que sem qualquer experiência subjetiva genuína. Sem a consideração da consciência, segundo ele, a complexidade da relação mente-corpo é completamente perdida. Em suas palavras:

Podemos chamar isso de o caráter subjetivo da experiência. Ele não é capturado por quaisquer das recentes e familiares análises redutivas do mental, já que todas elas são logicamente compatíveis com sua ausência. Não é analisável em termos de nenhum sistema explicativo de estados funcionais, ou de estados intencionais, pois esses poderiam ser atribuídos a robôs ou autômatos que se comportassem como pessoas, embora não experimentassem nada (Nagel, 2005, p. 247).

Isso não significa que Nagel se opõe diretamente ao estudo científico do cérebro ou às explicações fornecidas pelas neurociências sobre seu funcionamento. No entanto, alerta sobre sua insuficiência para a compreensão da consciência, uma vez que esse tipo de explicação tende a ignorar a dimensão subjetiva da experiência – um elemento essencial para entender plenamente o fenômeno. Para ele, embora

as neurociências possam explicar processos cerebrais, elas falham em capturar “como é” experienciar algo. Ou seja, embora elas sejam capazes de dizer como funciona o sistema de localização de um morcego e quais situações desencadeiam o uso desse sistema, ela é incapaz de alcançar a experiência de “ser como um morcego”. Em suas palavras:

Eu não nego que os estados e eventos mentais causem o comportamento, nem que possam ser dadas caracterizações funcionais deles. Nego apenas que esse tipo de coisa esgote a análise dos mesmos. Qualquer programa reducionista tem que se basear em uma análise do que deve ser reduzido. Se a análise deixa algo de fora, o problema será colocado erroneamente. (Nagel, 2005, p. 247).

A exclusão do “como é ser” evidencia uma falha do reducionismo materialista, que acaba deixando de fora justamente o elemento que pretende explicar. Ao adotar um padrão de objetividade estritamente cientificista, o reducionismo limita-se a fornecer explicações neurofisiológicas ou comportamentais, eliminando um aspecto essencial para a compreensão da mente. No entanto, isso não é suficiente para impedir que acreditemos que o ente possui subjetividade e que ela é importante para definir o que ele realmente é.

O exemplo do morcego (Cf. Nagel, 1974) é uma forma explicativa pela qual Nagel ilustra a limitação do reducionismo, incluindo o reducionismo neuropsicológico, em lidar com a subjetividade da experiência consciente:

1. O fisicalismo – incluindo o reducionismo neuropsicológico – pode nos fornecer informações detalhadas sobre o comportamento do morcego, incluindo o funcionamento do seu sistema de ecolocalização e a estrutura de seu cérebro;
2. O fisicalismo também pode criar meios artificiais que reproduzam ou simulem esse processo, como dispositivos de ecolocalização baseados em princípios semelhantes aos usados pelo morcego;
3. O fisicalismo, em sua explicação detalhada do sistema neuropsicológico, pode até nos levar a acreditar que entendemos “como é ser um morcego”, ao descrever a estrutura e o comportamento neural que produzem a ecolocalização;
4. Contudo, se aceitarmos que os morcegos possuem consciência, devemos reconhecer que a experiência consciente de saber “como é ser um morcego” é algo exclusivamente acessível à subjetividade do próprio morcego, um domínio que o fisicalismo e o reducionismo neuropsicológico não capturam completamente;

5. Por fim, nenhuma abordagem reducionista é capaz de responder à pergunta “Como é ser um morcego?” se, de início, ela exclui a consideração das experiências conscientes.

Sobre isso, ele complementa:

Se se deseja defender o fisicalismo, deve ser dada uma explicação física dos aspectos fenomênicos. Mas quando examinamos seu caráter subjetivo, parece que tal feito é impossível. A razão é que todo fenômeno subjetivo é essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objetiva, abandone esse ponto de vista. (Nagel, 2005, p. 248).

Como consequência teórica da exclusão do elemento subjetivo da investigação reducionista temos que o reducionismo atesta sua incapacidade de alcançar por completo o problema da consciência. Assim é que a manutenção deste campo em aberto prova que os problemas filosóficos não foram dissolvidos pelas ciências, tampouco o problema da relação mente-corpo pelos estudos do cérebro. Em Thomas Nagel, a filosofia do cérebro não ocupa o lugar da filosofia da mente – talvez mais apropriadamente, da filosofia da consciência.

A experiência do pensamento, para Nagel, não é algo que possa ser descrito de fora para dentro, como se fosse um objeto de análise; é algo que só pode ser vivenciado em primeira pessoa. Estar “no pensar” significa viver o processo do pensamento de forma interna e direta. Para ele, há uma diferença fundamental entre possuir o conceito de um estado mental e ser diretamente familiarizado com esse estado. A posse e o uso de conceitos físicos sobre o funcionamento cerebral, embora ofereçam descrições detalhadas, não garantem um acesso ao que realmente é a mente ou a como ela funciona. Essa limitação aponta para o núcleo da crítica de Nagel ao reducionismo, ao evidenciar que o conhecimento objetivo falha em captar a natureza subjetiva da experiência mental e, por isso, caracteriza em seu uso sobre os conceitos de mente e consciência, a regra lógica do que é *vetado*.

Algo que acolhe esse tipo de afirmação aparece em “*What Does It All Mean?*”, de 1987. Neste texto, Nagel se vale de outro experimento de pensamento e sugere um espectro invertido, ou outras sensações invertidas, para expor a aparente contingência da relação entre estados conscientes, experienciais, e os estados funcionalistas, materialistas. Nesse novo experimento, a explicação funcionalista de ver determinada cor ou ter determinada experiência de um sabor estaria invertida,

de modo que o fisicalista concluiria que a pessoa teve determinada experiência de cor ou sabor quando na verdade teve de outro.

Como você sabe que as coisas vermelhas não parecem para seu amigo do jeito que as coisas amarelas parecem para você? Claro, se você perguntar a ele como um carro de bombeiros parece, ele dirá que parece vermelho, como sangue, e não amarelo, como um dente-de-leão; mas isso é porque ele, assim como você, usa a palavra "vermelho" para a cor que o sangue e os carros de bombeiros parecem para ele, seja lá o que for. Talvez seja o que você chama de amarelo, ou o que você chama de azul, ou talvez seja uma experiência de cor que você nunca teve, e nem consegue imaginar.

[...]

Se continuarmos pressionando esses tipos de perguntas implacavelmente o suficiente, passaremos de um ceticismo leve e inofensivo sobre se o sorvete de chocolate tem exatamente o mesmo sabor para você e para seu amigo, para um ceticismo muito mais radical sobre se há alguma semelhança entre suas experiências e as dele (Nagel, 1987, p. 20-21 – tradução nossa).

A tese de Thomas Nagel é a de que não é possível somar partes físicas para obter um todo mental. A observação experiencial de saborear o chocolate ou enxergar uma cor não é apenas um processo cerebral. Teríamos de analisar alguma coisa mental – não uma substância física observável externamente, mas uma sensação de sabor interna – em termos das partes físicas. Uma característica essencial desse tipo de análise é que não se trata de uma decomposição química do modo como vemos, sentimos e saboreamos chocolate, por exemplo. Essas coisas acontecem na nossa experiência interna, não do chocolate que foi decomposta em átomos. A análise física ou química do chocolate desconsidera essas experiências. E, por mais complexas e numerosas que sejam as ocorrências físicas no cérebro, elas não poderiam ser as partes que compõem a sensação do gosto.

O experimento separa a experiência interna da degustação do chocolate da descrição físico-química do que acontece no cérebro ao degustá-lo. Para se saber o seu significado do ponto de vista do mental teria que haver um acesso a esta experiência interna, a ser analisado algo do mental, não sua simples descrição física. Não temos acesso a isto apenas decompondo a matéria orgânica do chocolate e explicando as reações químicas que ocorrem na interação degustativa. O mental é de outra ordem.

“Outra ordem”, antes que se possa confundir, não significa outra substância. Para Thomas Nagel não há um dualismo de substâncias: a natureza irreduzivelmente subjetiva da mente se encaixa no mesmo universo em que se encontra o mundo físico que pode ser descrito de acordo com a concepção física de objetividade. A dificuldade explicativa não diz respeito ao objeto, ao tipo de

substância que “forma” a consciência, mas é uma deficiência do modelo científico atual. Ao contrário, nosso sistema nervoso central pertence ao mundo físico, de modo que é justo acreditar que existe uma ligação entre a vida mental e o corpo. Esta ligação é de tal monta que, segundo Nagel (1987), nenhum evento mental ocorre sem que se produza uma mudança física no corpo do seu sujeito.

Sempre que ele coloca o problema da consciência, a primeira pergunta a ser elaborada é se a experiência consciente, a intencionalidade e as experiências subjetivas (ou os *qualia*) são acessíveis de um ponto de vista objetivo. Somos capazes de fazer afirmações verdadeiras sobre elas? Segundo Nagel, a resposta é “não”. Isso porque, do seu ponto de vista, o reducionismo abandona a relação mente-corpo e aposta numa solução futura pela via da evolução do programa reducionista. Isto não é uma forma de resolver a questão, mas abandoná-la (Cf. Nagel, 2005).

Ele reconhece que há simulacros de dualismo na forma de apresentação da sua crítica. Se ele rejeita claramente o dualismo de substâncias, parece que deixou aberta a possibilidade de um dualismo de propriedades, do que ele se defende:

[...] ocasionalmente, fui atraído por algum tipo de dualismo de propriedades; mas, assim como o dualismo de substância, isso parece apenas dar um nome a um mistério, sem explicar nada: simplesmente dizer que eventos mentais são eventos físicos com propriedades adicionais, não físicas, é forçar conceitos díspares juntos sem, com isso, tornar a ligação potencialmente inteligível. Isso sugere uma emergência pura, que não explica nada. Mas acredito que esses bicos sem saída não são exaustivos e que, partindo de nossos conceitos atuais de mente e corpo, outra abordagem é possível (Nagel, 2000, p. 441 – tradução nossa).

Para compreender a abordagem de Nagel sobre a mente (consequentemente o seu uso do conceito), além de darmos conta de que ele considera prudente *vetar* o uso da linguagem reducionista materialista para falar sobre “mente”, precisamos entender como, então, ele sugere, ou *recomenda*, que isso seja feito.

Sua sugestão para suprir a necessidade de uma teoria abrangente para a mente parece ser o que ele denominou alguns anos antes de “monismo de duplo aspecto” (Cf. Nagel, 1986, p. 28), que tenta restaurar a relação entre mente e corpo. De acordo com essa perspectiva, mente e corpo não são entidades separadas, mas duas faces de uma mesma realidade subjacente. Diferente do dualismo tradicional

ou do fisicalismo, essa visão não trata a mente e o corpo como propriedades isoladas e irredutíveis de uma única substância física. Em vez disso, ela propõe que mente e corpo sejam dois aspectos distintos de uma mesma realidade, cuja natureza ainda não compreendemos completamente.

Para ele, o problema está na nossa visão de mundo e como ela estabelece as fronteiras entre o mundo físico e o mental, o que nos impede de ver a unidade entre essas dimensões. Em *A Última Palavra*, Nagel (1997, p. 2-3) defende a razão como o mecanismo privilegiado para a condução do pensamento e aposta nela para a solução da visão de mundo que precisamos: um mundo natural único que incorpore o que chamamos de mental e físico no mundo atual, embora ele mesmo admita que talvez nunca consigamos atingir esse ponto de reconhecimento, em razão da incompletude da realidade objetiva.

5.3.3 O núcleo de sentido da expressão “mente” em Thomas Nagel

O campo de análise da teoria da mente de Thomas Nagel foi **delimitado** a partir de suas influências filosóficas, mas principalmente nas obras em que ele se dedica ao tema (*Physicalism* (1965); *What Is Like To Be a Bat* (1974); *The View From Nowhere* (1986); *The Last Word* (1997) e *Mind and Cosmos* (2012)). Nesta sequência pode-se **observar e descrever seu emprego do termo** “mente” como girando em torno de três pivôs: 1. a crítica ao reducionismo psicofísico; 2. o aspecto subjetivo da consciência e 3. a possibilidade de uma teoria de aspecto dual que viabilize uma compreensão da mente sem abrir mão de sua fisicalidade e sua subjetividade.

O primeiro pivô está intrinsecamente relacionado ao segundo. A crítica ao reducionismo psicofísico dos estados mentais nos revela seu primeiro **veto** ao falar de “mente”: para ele, reduzir os aspectos mentais a descrições físicas deixa de fora uma faceta fundamental da mente (de onde vem o segundo pivô), a saber, a consciência, que comporta as experiências subjetivas ou *qualia*. Nagel considera que um processo mental não pode ser analisado em partes menores, a exemplo dos processos físicos, por isso não é possível somar partes físicas para obter um todo mental.

O segundo pivô, portanto, não apenas reforça a relação com o primeiro, mas também aponta para a regra lógica de **recomendação** do tratamento do conceito para Nagel, pois falar de “mente” ignorando a dimensão subjetiva desta é supor que um modelo de conhecimento que atinge os acontecimentos físicos do mundo é capaz de abranger toda realidade.

Desses dois pivôs, temos como consequência o terceiro pivô, de caráter propositivo: a possibilidade de uma teoria monista de aspecto dual. Embora, pouco desenvolvida, caracteriza-se como um *insight* para tratar sobre “mente”, pois incorpora “[...] a questão de como conceber a inclusão dos processos mentais subjetivos no mundo tal como realmente é” (Nagel, 1986, p. 16). Isso faz parte do raciocínio de que negar o fisicalismo, tal como ele é, não tem como consequência necessária afirmar substâncias não-físicas. Nagel está convencido que a vida mental ocorre no cérebro e, portanto existe uma relação muito estreita entre vida mental e corpo de modo que, nenhum evento mental pode ocorrer sem que se produza uma mudança física no corpo.

Baseados nessas observações, podemos partir para a questão final: “Qual a função da expressão “mente” na filosofia de Thomas Nagel?”. A expressão “mente” na filosofia de Thomas Nagel ocupa a função de um termo que traduz um aspecto duplo: de ser físico, pois é parte de um mundo físico, mas que incorpora uma dimensão que não é possível ser explicada pelo nosso modelo de ciência atual.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o desenvolvimento desta tese busquei explorar a relação entre a polissemia e a comunicabilidade do termo “mente” nas teorias filosóficas, mostrando como a primeira poderia significar um embaraço para a segunda. Diante desse cenário e levando em consideração os referenciais teóricos-metodológicos do Contextualismo e da Filosofia da Linguagem Comum, sugeri que uma análise conceitual focada nos empregos do termo poderia ser uma boa opção para o esclarecimento do seu núcleo de sentido, o que, por sua vez, abriria caminho para uma comunicabilidade mais fluida entre teorias divergentes.

Contudo, me deparei com a dificuldade de identificar as etapas metodológicas claras para aplicação de uma análise funcional, o que motivou a

necessidade de organizá-lo de maneira mais sistemática. Visando a estruturação do método de Análise Conceitual, esbocei uma proposta com quatro etapas, que reiterei aqui: 1) delimitação do campo (que consiste em circunscrever a área onde devo buscar o uso do termo), 2) descrição das formas de emprego (ou seja, observar e narrar o emprego das expressões dentro do campo para, a partir disso, partir para o próximo passo), 3) extrair as regras de emprego da expressão (identificar as regras implícitas que regem sua aceitação pelas comunidades linguísticas, indicando o que é recomendado, permitido e proibido) e 4) determinação da função que ocupa o termo no contexto (alcançar o significado básico do termo com base nas etapas anteriores considerando sua função do termo no contexto analisado).

Propor uma trajetória metodológica explícita para aplicação da análise funcional representa, certamente, a contribuição mais original deste trabalho. Reunindo *insights* fragmentados que permeavam o debate, ofereci uma estruturação possível que desse consistência à análise conceitual. Mas, não bastava isso. Para demonstrar a viabilidade dessas etapas e estruturação, apliquei-lhe à filosofia da mente de dois importantes representantes dessa vertente no mundo, considerando o campo de atuação a filosofia da mente contemporânea: Daniel Dennett e Thomas Nagel.

Na busca pelo núcleo de sentido do termo “mente” em Daniel Dennett, concluí que este termo se refere a um produto da evolução que opera virtualmente junto a um organismo (um suporte material). Nesse contexto, ideias como a de “consciência”, para Dennett, representam uma ficção útil, um conceito linguístico que designa processos desempenhados no cérebro, como a criação de narrativas explicativas da realidade interna e externa.

Quanto à filosofia de Thomas Nagel, a aplicação das etapas analíticas sugeridas revelou que “mente”, sob essa ótica, é um termo que faz referência a um domínio de duplo aspecto: um físico e o outro subjetivo. Este último, que ele chama de “consciência” constituindo uma dimensão irreduzível aos modelos físicos atuais.

Diferente de Daniel Dennett, cuja produção filosófica sempre orbitou a questão da mente, Thomas Nagel dividiu sua atenção entre temas que nem sempre se conectam diretamente, como ética e filosofia da mente. Este último, embora menos explorado que o primeiro, concentrou-se em criticar o fisicalismo, mais do que propor uma solução explicativa, conformado com a ideia de que a consciência é

um mistério. Esse contraste justifica duas decisões deste trabalho: 1) o espaço mais limitado dedicado a Nagel nesta tese e 2) sua escolha como um contraponto a Dennett.

A primeira decisão deve-se à própria produção de Nagel, que, apesar de extensa em diferentes assuntos, insiste em retornar sempre ao mesmo argumento. De *Physicalism* (1965) até *Mind and Cosmos* (2012) podemos observar o aprofundamento gradual do mesmo ponto, a crítica ao fisicalismo, com a diferença em que no primeiro ele o estabelece e, no último, o qualifica através da análise de casos.

A segunda decisão foi a escolha de Nagel para compor esta análise como o contraponto à Dennett. Apesar de ele não figurar como o crítico mais prolífico de Dennett (como poderia ser o caso de Chalmers, por exemplo), ele é um dos mais representativos, por atacar justo o fundamento da teoria dennettiana. Em *Mind and Cosmos* (2012), por exemplo, podemos perceber como não só o materialismo, mas o evolucionismo é combatido. Ele se posiciona como opositor quando acusa Dennett de “errar” na defesa de “algo tão implausível” como a teoria de que a consciência é uma ilusão (Cf. Nagel, 2023).

Apesar disso, preciso mencionar a ironia de ter encontrado mais semelhanças entre suas teorias do que previsto inicialmente, o que torna não só viável, como quase nos impele a aplicar o método que sugeri para identificar um núcleo de sentido comum entre as duas abordagens. Isso me motiva a explorar melhor o que aparenta ser apenas uma diferença entre essas duas visões, conforme me foi generosamente sugerido pelo professor André Leclerc na ocasião da qualificação dessa tese. Passo a apresentá-la a seguir.

Em *The Conscious Mind* (1996) Chalmers faz uma distinção de dois conceitos distintos de mente, que ele chama de “mente psicológica” e “mente fenomenológica”. A ideia de uma mente psicológica está ligada aos processos funcionais, comportamentais e cognitivos, estes podem ser explicados em termos físicos ou computacionais, como quer a teoria da mente de Daniel Dennett. Por outro lado, a mente fenomenológica está ligada à experiência subjetiva, dos *qualia* e do “como é” estar consciente, aspectos que resistem à redução fisicalista, justamente a perspectiva refletida pela concepção de Thomas Nagel sobre o que significa “mente”. Adiciono, a partir disso, outras considerações.

A primeira diz respeito aos objetivos e expectativas que imprimi neste trabalho. A tese de que a polissemia da expressão “mente” poderia gerar conflitos comunicativos me parece que bem cedo foi demonstrada. Contudo, a expectativa de que a análise de função para encontrar o núcleo de sentido da expressão – quando esse não é explicitamente expresso pelo filósofo – poderia colaborar na comunicação entre teorias diferentes e talvez opostas, se mostra melhor neste momento. Parece muito mais plausível estabelecer a comunicação entre as teses de Dennett e Nagel a partir do momento que fazemos a leitura semântica delas e compreendemos que elas podem se referir a aspectos complementares de um conceito só, pois, nos diz Chalmers (1996, p. 22 – tradução nossa): “Psicologia e fenomenologia juntos constituem o aspecto central da mente”.

Outra consideração diz respeito à interpretação das teorias filosóficas pelo viés semântico, pois os filósofos parecem estar genuinamente interessados em disputas empíricas ou metafísicas, não envolvidos na disputa de significado das palavras. O tipo de afirmação simples – usada para desqualificar a análise semântica – de que um debate é metafísico, epistemológico ou ontológico não deve eximir os filósofos da responsabilidade de esclarecer o que eles tomam pelos seus termos. A linguagem é, ao mesmo tempo, a principal ferramenta e o mais completo insumo da filosofia. É através dela que apresentamos nossas ideias ao mundo e oferecemos ao desenvolvimento, através do debate. Como eu posso, então, exercer a boa função de um filósofo, se eu não estou disposto a mostrar de forma clara sobre o que estou pensando/falando? Como eu posso discutir as atribuições, características, propriedades ou a existência de algo que eu sequer disse do que se tratava?

Apesar do convencimento de que a perspectiva semântica atravessa todo debate filosófico e não é razoável se desviar dela, também é necessário explicitar seus limites. A formulação e mesmo as respostas das questões semânticas não encerram, reduzem ou resolvem problemas de outra natureza no debate filosófico. Sua função principal é esclarecer as regras do jogo, limpar o terreno para a ação, organizar suas peças, mas não esgotá-lo. Um exemplo disso são os debates em torno da mente que envolvem vertentes como o materialismo eliminativista que sufocam uma análise contextualista desse tipo, pois consideram o termo “mente” um conceito vazio, portanto, impossível de ter um núcleo de sentido.

O exame das obras de Dennett e Nagel, por meio da abordagem metodológica que propus, revela sua eficácia e relevância para lidar com a polissemia do termo “mente”. Apesar das diferenças estilísticas e epistemológicas entre os dois filósofos, a aplicação rigorosa do método permitiu identificar aspectos semelhantes, distintos e complementares em suas teorias. **Semelhantes**, porque, ao comparar os núcleos de sentido encontrados em cada teoria, identificamos que ambas se referem à “mente” como um conceito que explica aspectos fundamentais da experiência e do comportamento humano. **Distintos**, porque, apesar dessa semelhança, o contexto de suas teorias atribui pesos diferentes ao papel da consciência (ou do conceito de consciência) na construção da (ou do conceito de) mente: para Dennett, ela é uma ficção útil, com caráter explicativo para alguns processos físicos; para Nagel, é o aspecto central, responsável pelas experiências fenomênicas, que, por sua vez, são irreducíveis aos modelos físicos atuais. **Complementares**, porque, embora sejam distintas, podemos compreender que enfatizam diferentes facetas da mente – a psicológica e a fenomenológica –, contribuindo conjuntamente para um entendimento mais amplo e integrado do conceito. Essa complementaridade não apenas suaviza os obstáculos comunicativos impostos pela polissemia, mas também destaca o potencial de um diálogo filosófico produtivo quando mediado por uma análise semântica rigorosa, o que também contribui para o avanço na direção de uma teoria mais integrada da mente.

Esta é uma tese de filosofia da linguagem aplicada à filosofia da mente, mas a aplicabilidade do método aqui proposto pode se estender a outros conceitos filosóficos, especialmente aqueles marcados por disputas terminológicas e múltiplas interpretações teóricas. Mais do que isso: outras áreas, como as ciências e a psicologia, podem se beneficiar dessa abordagem para refinar a análise semântica e garantir maior precisão na compreensão de conceitos complexos. Para isso, ajustes ou reconfigurações das etapas metodológicas podem ser necessários no futuro, uma vez que esta deve ser apenas uma das estruturas possíveis, com seu devido mérito em demonstrar que o estabelecimento de regras claras torna a análise mais conveniente e reduz o risco de subjetividade e introdução de vieses na interpretação dos conceitos.

Pensar no desenvolvimento futuro desse método envolve também considerar sua integração com a linguística computacional, tecnologias de análise

de dados e a inteligência artificial. Essa integração teria o poder de ampliar o alcance da análise, tornando-a mais ágil e precisa, ao mesmo tempo em que a tornaria mais adequada para as indispensáveis e insubstituíveis reflexões críticas e interpretação contextual dos filósofos.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BEZUIDENHOUT, Anne. Truth-Conditional Pragmatics. **Philosophical Perspectives**, v. 16, p. 105-134, 2002.

BOERI, Marcelo D.. Alma Aristotélica y Mente Contemporánea: Divergencias y Convergencias de un Problema Difícil. **Prometheus - Journal of Philosophy**, [S. l.], v. 12, n. 33, 2020.

BRENTANO, Franz. **Psychology from an Empirical Standpoint**. 2th ed. London: Routledge, 1995.

BROWN, Andrew. The Semantic Engineer. Book. **The Guardian**. Culture. Sat 17 Apr 2004 17.31 BST. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2004/apr/17/peopleinscience.philosophy>. Acessado em 10 de novembro de 2023.

CHALMERS, David J. **The conscious mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

CHISHOLM, Roderick. **Perceiving**. Ithaca: Cornell University Press, 1957.

COTTINGHAM, John. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DENNETT, Daniel C. **Content and Consciousness**. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

DENNETT, Daniel. "Toward a cognitive theory of consciousness". In DENNETT, Daniel C. **Brainstorms**: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1978. p. 149-73.

DENNETT, Daniel C. Intentional systems in cognitive ethology: The "Panglossian paradigm" defended. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 6, n. 3, Cambridge University Press, september 1983, p. 343-355.

DENNETT, Daniel C. **Elbow Room**: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1984.

DENNETT, Daniel C. **The Mind's I**. Bantam, Reissue Edition, 1985, (com Douglas Hofstadter).

DENNETT, Daniel C. Quining Qualia. In MARCEL, Antony; BISIACH, Edoardo (ed). **Consciousness in Modern Science**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

DENNETT, Daniel C. **The Intentional Stance**. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1987.

DENNETT, Daniel C. **Consciousness Explained**. New York, Boston, London: Back Bay Books / Little, Brown and Company, 1991.

DENNETT, Daniel C.; KINSBOURNE, M. **Time and the observer**: The where and when of consciousness in the brain. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 15, n. 2, p. 183-201, 1992.

DENNETT, Daniel C. **Darwin's Dangerous Idea**: Evolution and the Meanings of Life. New York: Simon & Schuster; reprint edition, 1995.

DENNETT, Daniel C. **Kinds of Minds**: Towards an Understanding of Consciousness. New York: Basic Books, 1996.

DENNETT, Daniel C. **Consciousness**: More Like Fame Than Television: a Lecture Delivered at the University of Arkansas for Medical Sciences. Arkansas: Little Rock, 1997.

DENNETT, Daniel C. **Brainchildren**: Essays on Designing Minds (Representation and Mind). Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1998. (A Collection of Essays 1984–1996).

DENNETT, Daniel C. **Sweet Dreams**: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2005.

DENNETT, Daniel C. **Breaking the Spell**: Religion as a Natural Phenomenon.

DENNETT, Daniel C. **Autobiography (Part 1)**. What makes a philosopher? In the first of a two-part mini-epic, Daniel C. Dennett contemplates a life of the mind – his own. Part 1: The pre-professional years. 2008(a). Disponível em https://philosophynow.org/issues/68/Daniel_Dennett_Autobiography_Part_1. Acessado em 10 de novembro de 2023.

DENNETT, Daniel. **Autobiography (Part 2)**. Daniel C. Dennett reflects on his philosophical life, in this episode from the time he received his first academic post, at the University of California, up to 2003. Posted 2008(b). Disponível em https://philosophynow.org/issues/69/Daniel_Dennett_Autobiography_Part_2. Acessado em 15 de novembro de 2023.

DENNETT, Daniel. **Autobiography (Part 3)**. Dan Dennett continues to philosophically reflect on his philosophical life. This third and final episode covers 2003 to the present. Posted 2008(c). Disponível em https://philosophynow.org/issues/70/Daniel_C_Dennett_Autobiography_Part_3. Acessado em 15 de novembro de 2023.

DENNETT, Daniel C. Entre a Ciência e a Filosofia. Estudioso da Filosofia da Mente, Daniel Dennett fala da linha tênue e necessária entre Ciência e Filosofia, sobre a possibilidade de o homem criar robôs conscientes e da diminuição de religiosos no mundo. **Revista Filosofia**, v. 54, Entrevista por Bruno T Bartaquini, 2011.

DE FARIA, Daniel Luporini. Filosofia da mente e materialismo. **Akrópolis**, Umuarama, v. 20, n. 3, p. 171-178, jul./set. 2012.

FIGUEIREDO JÚNIOR, Selmo Ribeiro. Valladolid: a polêmica indigenista entre Las Casas e Sepúlveda. **Revista Filosofia Capital – RFC**, Brasília, v. 6, n. 12, p. 100-107, jan. 2011.

FONTES, Flávio Fernandes. O que é a virada linguística? **Trivium – estudos interdisciplinares**, v.12, n.2, Rio de Janeiro, jul-dez 2020, p. 3-17. ISSN 2176-4891. Disponível em <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2020v2p.3>. Acesso em 02 de agosto de 2023.

FREGE, Gottlob. Os fundamentos da aritmética: Uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. *In* **Peirce-Frege**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

HOOPER, Simon. The rise of the 'New Atheists'. **CNN World**. Posted: 1506 GMT (2306 HKT), November 9, 2006. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html>. Acessado em 13 de novembro de 2023.

JACKSON, Frank. What Mary Didn't Know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 291, 1986.

JAMES, William. **The principles of psychology**. New York: Henry Holt, 1890. v.1. Reprinted by Dover Books, 1950.

LECLERC, Andre. Mente e “mente”. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 22, n. 30, p. 13-26, jan./jun. 2010(a). ISSN 0104-4443.

LECLERC, Andre. Do externismo ao contextualismo. *In*: SILVA FILHO, W. da. (Org.). **Mente, mundo, linguagem**. São Paulo: Alameda, 2010(b).

LECLERC, Andre. **Uma introdução à filosofia da mente**. Curitiba: Appris Editora, 2018.

LIMA FILHO, Maxwell de Moraes. **Naturalismo Biológico**: a solução dualista de John Searle para o problema mente-corpo. 111 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2010.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Tradução de Anoar Ajax. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção os Pensadores).

MARKIE, Peter, "Rationalism vs. Empiricism". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2017 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/racionalismo-empirismo>. Acesso em 02 de agosto de 2023.

MULHAL, Stephen. **Inheritance and Originality**: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.

NAGEL, Thomas. Physicalism. **The Philosophical Review**, Durham, v. 74, n. 3, p. 339-356, 1965.

NAGEL, Thomas. **The Possibility of Altruism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1970.

NAGEL, Thomas. **The View from Nowhere**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1986.

NAGEL, Thomas. **What Does It All Mean?** Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

NAGEL, Thomas. **The Last Word**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

NAGEL, Thomas. The psychophysical nexus. *In*: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Eds.). **New essays on the a priori**. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 433–471

NAGEL, Thomas. Como é ser um Morcego? Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione. **Cadernos de História de Filosofia das Ciências**, série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan-jun. 2005.

NAGEL, Thomas. *Mind and cosmos*: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. New York: Oxford University Press, 2012.

NAGEL, Thomas. **What Daniel Dennett gets wrong**: Is consciousness an illusion? Only a philosopher could convince himself of something as implausible. *New Statesman*, 21 out. 2023. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/the-weekend-essay/2023/10/philosopher-daniel-dennett>. Acessado em 30 de outubro de 2024.

PACHECO, J. Franclim. Enmerkar e o Senhor de Aratta. **Mesopotâmia – origens 15**. By Comissão Diocesana de Cultura. Portugal. Postado em 2019. Disponível em <https://www.calameo.com/read/00550561572d7edb4c2da>. Acessado em 03 de agosto de 2023.

PLACE, Ulin T. Is consciousness a brain process? **British Journal of Psychology**, v. 47, 1956, p. 44-50.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PLATÃO. **Górgias de Platão**. Tradução de D.R. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **A República de Platão**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

PRATA, Tárík de Athayde. Irredutibilidade ontológica versus identidade: John Searle entre o dualismo e o materialismo. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), v. 18, n. 25, ago. 2009, p. 107-124.

PRATA, Tarik de Athayde. O Caráter Dualista da Filosofia da Mente de John Searle. **Discusiones Filosóficas**. Año 15 N° 25, julio – diciembre. p. 43-62, 2014.

QUINE, Willard van Orman. **From Stimulus to Science**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

RAMOS, Victória Karoline Ramos de. **A mente na perspectiva do pragmatismo linguístico**: o erro categorial de René Descartes e a pragmática de Gilbert Ryle. 2019. 76f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

RECANATI, François. **Literal Meaning**. New York: Cambridge University Press, 2004.

RECANATI, François. **Truth-conditional pragmatics**. New York: Oxford University Press, 2010.

ROBINSON, Thomas M. As Características Definidoras do Dualismo Alma-Corpo nos Escritos de Platão. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 335-356, 1998.

ROBINSON, Thomas M. República. ROBINSON, Thomas M. **A psicologia de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 73-98.

RYLE, Gilbert. Ordinary Language. In RYLE, Gilbert. **Collected Papers. Collected Essays 1929–1968 (volume 2)**. Abingdon: Routledge, 2009 p. 314-331.

RYLE, Gilbert. "Thinking and Saying." **Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies**, Rice University, v. 58, n. 3, 1972. Disponível em <https://hdl.handle.net/1911/63078>. Acessado em 20 de setembro de 2023.

SALES, B. A. A polissemia do sujeito cartesiano. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 14, n. 22, p. 79–92, 2010.

SILVA, Lucas Duarte. Os argumentos de Francisco de Vitoria contrários à teoria da escravidão natural. **Razão e Fé**, Pelotas, v. 15, n. 2, p. 57-76, jul.-dez. 2013.

SMART, John Jamieson Carswell. Sensations and brain processes. **Philosophical Review**, v. 68, 1959, p. 141-156.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, cérebro e cognição**. Vozes: São Paulo, 2003.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **A orquestra da mente**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

VESCE, Gabriela E. Possolli. **Behaviorismo filosófico**. InfoEscola. Navegando e Aprendendo. Disponível em <https://www.infoescola.com/psicologia/behaviorismo-filosofico/> Acessado em 09 de novembro de 2023.