

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM
Mestrado em Cognição & Linguagem
Filosofia da Mente e Processos Cognitivos**

**FENOMENOLOGIA DA AÇÃO: UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DO
COMPORTAMENTO INTELIGENTE NÃO-REPRESENTACIONAL**

MARIA INÊZ AGUIAR BRAGA FERREIRA RODRIGUES

Campos dos Goytacazes
Maio de 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MARIA INÊZ AGUIAR BRAGA FERREIRA RODRIGUES

**FENOMENOLOGIA DA AÇÃO: UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DO
COMPORTAMENTO INTELIGENTE NÃO-REPRESENTACIONAL**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Norte Fluminense – Centro de Ciências do Homem - como requisito parcial para conclusão do mestrado em Cognição e Linguagem.

Professor orientador: Prof^a. Dra. Paula Mousinho Martins

Campos dos Goytacazes- RJ
Maio de 2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Preparada pela Biblioteca do **CCH / UENF**

014/2009

R696 Rodrigues, Maria Inêz Aguiar Braga Ferreira

Fenomenologia da ação: uma perspectiva de análise do
comportamento inteligente não-representacional. / Maria Inêz Aguiar
Braga Ferreira Rodrigues -- Campos dos Goytacazes, RJ, 2009.

96 f. : il

Orientador: Paula Mousinho Martins

Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem) –
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro

MARIA INÊZ AGUIAR BRAGA FERREIRA RODRIGUES

**FENOMENOLOGIA DA AÇÃO: UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DO
COMPORTAMENTO INTELIGENTE NÃO-REPRESENTACIONAL**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Norte Fluminense – Centro de Ciências do Homem - como requisito parcial para conclusão do mestrado em Cognição e Linguagem.

Professor orientador: Prof^a. Dra. Paula Mousinho Martins

Banca Examinadora da Defesa de Dissertação

Prof^a Dra. Paula Mousinho Martins (Presidente)

Prof. Dr. Frederico Schwerin Secco

Prof. Dr. Júlio César Ramos Esteves

Prof^a Dra. Eliana Crispim França Luquetti

Campos dos Goytacazes
Maio de 2009

Agradecimentos

A Deus pelo sustento nesta jornada.

À minha família pelo apoio incondicional.

À minha mãe pela fé constante em meu potencial.

Aos amigos e professores.

Para Carolina
Marina
e Guilherme

“O mundo é aquilo mesmo que nós representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo.”

Merleau-Ponty

RESUMO

Esta dissertação aborda a relação entre Intenção e Ação no contexto da Teoria da Intencionalidade de John Searle. O intuito principal é apresentar os argumentos de H. Dreyfus para a análise do comportamento inteligente não representacional. Para tanto, são expostos os sentidos divergentes que Searle e Dreyfus atribuem à caracterização das ações não-deliberadas Intencionais e conscientes e as consequências dessa divergência para a análise do comportamento inteligente não representacional. A hipótese que orienta este estudo é a de que a dependência de nossos estados Intencionais em relação a um pano de fundo não Intencional (*Background*) sugerida por Searle pode ser concebida no sentido (fraco e extrínseco) de que estados não-intencionais não constituem uma condição lógica necessária para que um estado Intencional tenha condições de satisfação. O *Background* seria uma propriedade que um estado mental possui unicamente em função das suas relações causais com um meio de objetos e com contextos de interações. A análise lógica do comportamento hábil, proposta por Searle, não fornece os argumentos suficientes para distinguir entre ações deliberadas (Intencionais) e não-deliberadas (não Intencionais) sendo a fenomenologia da ação proposta por Dreyfus uma outra perspectiva para a análise do saber prático, compreendido como comportamento inteligente, livre da noção de representação. A argumentação dividiu-se em três partes. A primeira expõe o contexto geral da Teoria da Intencionalidade em Searle. Na segunda parte as principais divergências entre Searle e Dreyfus em relação às ações não deliberadas são contextualizadas na perspectiva da *Gestalt*, da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty e em uma breve incursão heideggeriana quando são apresentadas as implicações desses discursos para a análise do comportamento inteligente sem monitoramento representacional. A terceira parte trata da relação entre *Background*, a concepção de corpo fenomenal e o aspecto temporal da rede de estados intencionais como recurso para uma nova compreensão do comportamento inteligente não representacional.

Palavras-chave: Intencionalidade. Representação. Comportamento não representacional. Fenomenologia da ação.

ABSTRACT

This thesis addresses the relationship between intention and action in the context of the theory of John Searle's intentionality. The primary purpose is to present the arguments of H. Dreyfus for the analysis of intelligent behavior not representational. Thus, the senses are exposed to different Searle and Dreyfus attach to the characterization of the actions Intentional non-deliberate and conscious and the consequences of that difference to the analysis of intelligent behavior not representational. The hypothesis that guides this study is that the dependence of our Intentional states on a background of unintentional (Background) suggested by Searle can be designed to (weak and extrinsic) that non-intentional states are not a logically necessary condition for an Intentional state has conditions of satisfaction. The Background is a property that has only one mental state according to their causal relationships with a means of objects and contexts of interaction. The logical analysis of skilled behavior, proposed by Searle, does not provide sufficient arguments to distinguish between deliberate actions (Intentional) and non-deliberate (unintentional) and the phenomenology of action proposed by Dreyfus another perspective to the analysis of practical knowledge, understood as intelligent behavior, free of the notion of representation. The argument is divided into three parts. The first outlines the general context of the theory of intentionality in Searle. In the second part the main differences between Searle and Dreyfus for deliberate actions are not contextualized in terms of Gestalt, the perception of the Phenomenology of Merleau-Ponty and a brief incursion heideggerian when the authors discuss the implications of these discourses for the analysis of intelligent behavior without monitoring representational. The third part deals with the relationship between background and design of phenomenal body and the temporal aspect of the network of intentional states as a resource to a new understanding of intelligent behavior not representational.

Keywords: intentionality. Representation. Behavior not representational. Phenomenology of action.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	A CONCEPÇÃO DE INTENCIONALIDADE DA MENTE EM JOHN R. SEARLE: BASES E PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS	13
1.1	O Estudo da Intencionalidade no Contexto da Filosofia da Mente	13
1.2	Base Biológica do Funcionamento da Mente em Searle	16
1.3	Abordagem Terminológica da Intencionalidade	25
1.4	A Natureza dos Estados Intencionais	25
1.5	O Circuito de Noções Intencionais	27
1.5.1	Noção de representação: conteúdo representativo e modo psicológico	27
1.5.2	Conteúdo Intencional, tipo de estado Intencional e direção de ajuste	28
1.5.2.1	Conteúdo e tipo de estados Intencionais	28
1.5.2.2	Direção de ajuste	28
1.5.3	A noção de Rede de estados Intencionais	31
1.5.4	Noção de <i>Background</i>	32
1.6	A Percepção como um Fenômeno Intencional	35
1.6.1	A direção de ajuste da percepção	41
1.6.2	Distinção entre a percepção e outros estados intencionais: crenças e desejos e a noção de apresentação.....	42
1.6.2.1	Auto-referencialidade das experiências perceptivas	43
1.6.2.2	O Realismo Externo e a Percepção	45
1.6.3	Intenção em ação.....	46
2	HUBERT L. DREYFUS: A CRÍTICA À NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO E À TESE DA INTENÇÃO EM AÇÃO	49

2.1	A Filosofia de Hubert Dreyfus	49
2.2	A Crítica à Noção de Representação	51
2.2.1	Considerações acerca do conceito de representação	51
2.3	A Crítica à Noção de Intenção em Ação	56
3	O BACKGROUND E A FENOMENOLOGIA DA AQUISIÇÃO DE HABILIDADES: SUAS IMPLICAÇÕES PARA O COMPORTAMENTO NÃO-REPRESENTACIONAL	64
3.1	Background: Tese Empírica ou Condição Lógica?	64
3.2	A Relação entre <i>Background</i>, Rede, <i>Know-that</i> e <i>Know-how</i> e suas Implicações Representacionistas para a Tese da Intencionalidade de Searle	64
3.3	A Fenomenologia da Aquisição de Habilidades	72
3.3.1	Etapa 1: iniciante	73
3.3.2	Etapa 2: iniciante avançado	73
3.3.3	Etapa 3: competência	74
3.3.4	Etapa 4: especialização	75
3.4	O Corpo Fenomenal	78
3.5	A temporalidade, o campo de presença e a rede de estados intencionais	88
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende abordar a relação entre Intenção e Ação. Seu principal objetivo é investigar as novas perspectivas que os argumentos de H. Dreyfus, tomados da *Fenomenologia da Percepção* e *Estrutura do Comportamento* de Merleau Ponty e do *Ser e Tempo* de Heidegger trazem para a análise da possibilidade de haver comportamento inteligente sem representação, ou seja, sem o “monitoramento representacional” do conteúdo Intencional¹ das ações, tal como é apresentado por John Searle. Neste sentido, pretende-se expor os sentidos divergentes que Searle e Dreyfus atribuem à caracterização das ações não-deliberadas Intencionais e conscientes e as consequências dessa divergência para a análise do comportamento inteligente não-representacional.

A hipótese que orienta este estudo parte do princípio que a dependência de nossos estados Intencionais em relação a um pano de fundo não-intencional (*Background*) sugerida por Searle pode ser concebida no sentido (fraco e extrínseco) de que estados não-intencionais não constituem uma condição lógica necessária para que um estado Intencional tenha condições de satisfação. O contexto de capacidades, habilidades e práticas não-intencionais seria uma propriedade que um estado mental possui unicamente em função das suas relações causais com um meio de objetos e com contextos de interações, ou seja, uma relação fenomenológica e não apenas lógica.

Assim, a relação causal entre Intenção e a maioria de nossas ações (ação compreendida como comportamento inteligente) deixa de ser aquela em que a ação é causada por seu conteúdo representacional Intencional e passaria a ser aquela em que a situação ou o contexto e os objetos de interações causam o comportamento inteligente não-representacional segundo um sentido de desvio e readaptação.

¹ A dificuldade de se trabalhar com o termo “Intencionalidade” advém do fato de o mesmo estar impregnado, em seu sentido comum, do sentido de “intenção” - propósito. No sentido empregado por Searle, ter Intencionalidade não é a mesma coisa que ter uma intenção particular de fazer alguma coisa. Assim, o uso da letra maiúscula para Intencionalidade e expressões derivadas, proposto por Searle, pretende evitar que a mesma seja confundida com um tipo específico de estado Intencional, a saber, as intenções.

Para tanto, pretende-se mostrar que a análise lógica do comportamento hábil, proposta por Searle, não fornece os argumentos suficientes para distinguir entre ações deliberadas (Intencionais) e não-deliberadas (não-Intencionais) sendo a fenomenologia da ação proposta por Dreyfus uma outra perspectiva para a análise do saber prático, compreendido como comportamento inteligente, livre da noção de representação.

Na defesa do comportamento inteligente não-representacional, Dreyfus (2006 p. 1) utilizará, dentre outros, o conceito de *Intencional Arc* da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty: O arco intencional designa a íntima conexão entre o agente e o mundo: uma vez que o agente adquire habilidades, estas são incorporadas não como representações na mente, mas como disposições para responder às solicitações das situações no mundo. O corpo fenomenal possui a tendência de responder a essas solicitações de modo tal que traria a situação presente mais perto de um “senso gestáltico ótimo” (*sense of an optimal Gestalt*).

Para Dreyfus, essa habilidade não requer representações mentais, pois “o estado interno” pode ser compreendido como o ajuste-corporal baseado no modo como meu corpo foi sendo modificado por minhas experiências no fluxo temporal do “campo de presença” onde se traça a trama da rede de estados intencionais.

O desenvolvimento de nosso trabalho leva em conta as seguintes questões: O que é Intencionalidade? Qual a natureza da Intencionalidade? Qual a estrutura geral dos estados Intencionais? Como a Intencionalidade funciona? Qual a relação entre intenção e ação? Quais são os aspectos lógicos e fenomenológicos da Intencionalidade? E também o que é uma representação.

Este trabalho será dividido em três partes. Na primeira delas pretendemos abordar o contexto geral da teoria da Intencionalidade em Searle, bem como a definição dos termos: Intencionalidade, condições de satisfação, conteúdo Intencional, direção de ajuste, ações deliberadas, ações não-deliberadas, Rede de estados Intencionais, *Background*, percepção, experiência visual, causalidade Intencional e o problema da particularidade.

Na segunda parte nos ocuparemos de expor as principais divergências, com relação a Searle, de H. Dreyfus dirigidas às ações não deliberadas,

quando contextualizaremos a argumentação na perspectiva da *Gestalt*, da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty e uma breve incursão heideggeriana apresentando as implicações desses discursos para a análise do comportamento inteligente sem representação.

Na terceira parte será nosso objetivo estabelecer a relação entre *Background*, a concepção de corpo fenomenal e o aspecto temporal da rede de estados intencionais como recurso para uma nova compreensão do comportamento inteligente não representacional (livre do monitoramento representacional do conteúdo Intencional das ações).

1. A CONCEPÇÃO DE INTENCIONALIDADE DA MENTE EM JOHN R. SEARLE: BASES E PRESSUPOSTOS CONCEITUAIS

1.1 O Estudo da Intencionalidade no Contexto da Filosofia da Mente

O final do século XX ficou marcado pelas revoluções tecno-científicas. Ciências do cérebro como a Neurobiologia e a Neurolingüística contribuíram para que a década de 90 fosse chamada de “década do cérebro”. Do otimismo gerado a partir das novidades trazidas pelas neurociências se destacaram duas grandes áreas do conhecimento e programas de pesquisas: as Ciências Cognitivas e a Inteligência Artificial. No campo da reflexão filosófica os problemas a respeito da mente humana passaram a ser tema da chamada Filosofia da Mente. Não que preocupações desse tipo não estivessem presentes ao longo da história da filosofia. O diferencial atual é que Filosofia e Ciências se tornaram mais próximas na pretensão de resolver problemas como: serão mente e corpo a mesma coisa? O pensamento é um produto do cérebro, tal como a insulina é produto do pâncreas? Qual é a natureza dos fenômenos mentais?

Apesar dos avanços da neurociência no século XX e de dispormos hoje de um conhecimento extraordinário do funcionamento físico-químico do cérebro e de suas unidades básicas, o grande desafio da neurociência é a dificuldade de relacionar o que ocorre no cérebro com aquilo que ocorre na mente, ou seja, traduzir o que ocorre entre os sinais elétricos das células cerebrais e aquilo que percebo como sendo “meus pensamentos” (Teixeira, 2003 p. 16).

No cenário da Filosofia da Mente, John Searle se propôs a formular uma nova base para a compreensão da mente, a qual denominou “naturalismo biológico”. Os primeiros estudos de Searle relacionavam-se à filosofia da linguagem. Investigando os atos de fala (*speech acts*), o filósofo desenvolveu interesse pelos fenômenos mentais. Ao tentar desvendar as questões referentes aos atos de fala, Searle se interessa pela Intencionalidade dos mesmos e por sua capacidade representacional, visto serem os atos de fala, segundo ele, uma espécie de *ação humana*.

Portanto, sua dedicação à Filosofia da Mente originou-se de suas incursões na filosofia da linguagem. Seu primeiro livro foi *Speech Acts* de 1969,

em seguida veio a obra *Expression and Meaning* de 1979, que consistiu numa “série de estudos correlatos sobre a mente e a linguagem”, até que *Intentionality*, em 1983 veio marcar definitivamente a passagem da Filosofia da Linguagem para a Filosofia da Mente.

Searle tornou-se, nas últimas décadas, o principal pensador norte-americano envolvido na problemática a respeito de haver ou não uma “Intencionalidade da mente” tradicionalmente peculiar aos estudos fenomenológicos. Para o autor, o assunto é imprescindível para se compreender o comportamento humano em geral.

Entre os antecessores de Searle na pesquisa sobre a intencionalidade destacam-se Brentano e Husserl. Brentano (1838-1917) foi o primeiro a afirmar que os fenômenos psíquicos distinguem-se dos demais fenômenos por sua propriedade de referir-se a objetos através de mecanismos puramente mentais. Husserl (1849-1938) herdou a noção de intencionalidade de Brentano, mas formulou-a de modo mais consistente. Para Husserl a forma essencial dos processos mentais conscientes é “*dirigir-se a*”, ou seja, a característica da consciência é ser sempre intencional, pois *consciência é sempre consciência de alguma coisa*. Husserl negou a ideia de um possível “interior” da consciência, muito comum à filosofia idealista, simplesmente porque a propriedade dos estados conscientes é sempre o “estar voltado para fora”, dirigir-se para algo que não a consciência. Segundo Husserl, a característica intencional e descritiva da consciência definiria as relações essenciais entre atos mentais e mundo externo.

A filosofia de Searle parte do que ele considera “os fatos como nós os conhecemos”, a saber, que o universo consiste inteiramente de partículas físicas, em campos de força que constituem sua realidade última na qual eles estão organizados em sistemas. Em nosso planeta alguns sistemas são feitos de compostos orgânicos. Esses sistemas baseados em carbono são produtos da evolução biológica através da seleção natural, alguns deles são sistemas vivos e têm sistema nervoso. Alguns desses sistemas nervosos têm consciência e intencionalidade e uma espécie, pelo menos, desenvolveu a linguagem.

A questão de Searle é abordar, do ponto de vista lógico, como a linguagem e a Intencionalidade fazem para determinar condições de verdade e

outras condições de satisfação. Como elas operam enquanto fenômenos naturais e acima de tudo biológicos. Neste sentido, Searle parte do princípio de que uma Filosofia “sadia” começa com a teoria atômica, a biologia evolutiva e o fato de que nós somos idênticos aos nossos corpos vivos. Uma filosofia sadia não diz apenas que estas são verdades científicas, mas antes que elas são, simplesmente, fatos manifestos. Dizer que são verdades científicas não significa sugerir que não possa haver algum outro tipo de verdade igualmente boa, a qual, entretanto, será inconsistente com a verdade científica, isto é, com a verdade evidente, já que a ciência é o nome que damos aos métodos para descobrir verdades que, uma vez descobertas, são verdades consideradas evidentes.

Por exemplo, se Deus existe, isso é um fato como qualquer outro. É equivocado dizer que ele é um fato em algum domínio ontológico, um fato religioso por contraste de um fato científico. Se Deus e elétrons existem, eles são simplesmente fatos num mundo real, da mesma forma que nós somos cérebros encarnados e que há um limite físico marcado de nossas habilidades entre nossos corpos e o resto do mundo, que nós somos idênticos aos nossos corpos e que nossa consciência e outros fenômenos intencionais são características concretas do mundo físico localizado internamente em nosso cérebro. A filosofia começa com os dados da física, da biologia, da química e da neurobiologia. Não há nada se passando por “trás” destes fatos que nos induza a algo “mais primordial”.

Ao escrever *Intentionality* (1983), Searle fundamentou sua teoria sobre os atos de fala tentando explicar como as sentenças emitidas pelos falantes (sons emitidos pela boca e sinais gráficos que se escrevem no papel) conseguem representar objetos e estados de coisas do mundo. A questão a responder era: de onde derivava a capacidade da mente de atribuir significado e representar objetos e estados de coisas do mundo? Searle concluiu que para dar uma explicação completa da linguagem ele necessitaria explicar como a mente/cérebro relaciona o organismo ao mundo por meio de seus estados mentais intencionais no uso da linguagem.

Para entendermos como Searle compreende a relação mente/mundo torna-se necessária uma breve incursão em sua “Redescoberta da Mente”.

1.2 Base Biológica do Funcionamento da Mente em Searle

Nesta sessão nosso objetivo será expor, de modo resumido, a teoria do funcionamento dos processos mentais apresentada por Searle em sua obra *The rediscovery of the mind*. O autor apresenta sua teoria do funcionamento dos processos mentais e do problema da relação mente-corpo propondo uma crítica severa ao dualismo (cartesiano e de propriedades) e ao materialismo. Searle pretende com sua teoria reformular o estudo dos fenômenos mentais e lançar os pressupostos do naturalismo biológico como uma nova teoria para a explicação da mente.

A princípio, Searle explicita o que há de errado com a filosofia da mente e o faz apresentando a solução para dois milênios de controvérsia sobre o problema mente-corpo da seguinte forma: [...] “os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro” (Searle, 1997: 7). Esta concepção foi denominada “naturalismo biológico” – uma teoria da consciência segundo a qual processos e fatos mentais fazem parte de nossa herança filogenética, assim como o processo digestivo, a reprodução, a divisão celular etc.

Em seu artigo “Biological Naturalism” (2004:1) Searle define sua teoria assim:

"Naturalismo Biológico" é um nome que eu tenho dado a uma abordagem daquilo que é tradicionalmente chamado de problema mente-corpo. A forma como eu cheguei a ele é típica da forma como eu trabalho: tentar esquecer a história da filosofia e lembrar o que de fato você sabe acerca do problema. Qualquer teoria filosófica tem de ser coerente com a realidade. Naturalismo biológico é uma teoria de estados mentais em geral [...] Vou apresentá-la como uma teoria da consciência².

Na tentativa de tornar o “Naturalismo Biológico” um senso comum cientificamente sofisticado, o autor propõe o esquecimento de toda a história da filosofia que trata do problema mente-corpo. Este esquecimento é possível porque, segundo ele, para qualquer pessoa instruída a diferença entre

² “Biological Naturalism” is a name I have given to an approach to what is traditionally called the mind-body problem. The way I arrived at it is typical of the way I work: try to forget about the philosophical history of a problem and remind yourself of what you know for a fact. Any philosophical theory has to be consistent with the facts.[...]. Biological Naturalism is a theory of mental states in general [...] I will present it here as a theory of consciousness.

consciência e o mundo material ou físico é óbvia. Nós conhecemos nossas experiências, mas isso não é óbvio para a ciência. O mundo material é acessível publicamente e melhor descrito pelos físicos, químicos e outras ciências; mas a consciência e o mundo fenomenológico não são acessíveis publicamente, têm uma existência distintamente privada. Nós sabemos que o mundo “interno” da experiência subjetiva existe e é parte do mundo real. A questão a descobrir é: como o mundo subjetivo ajusta-se ao mundo material? (Searle, 2002:2).

A base biológica da mente proposta por Searle conduz a um questionamento: admitindo-se que os fenômenos mentais são características do cérebro, como os processos neurofisiológicos produziram a multiplicidade de fenômenos mentais conscientes e inconscientes que experienciamos? Para o autor esta questão é objeto de pesquisa das neurociências, da filosofia, da psicologia e de parte da ciência cognitiva, e seus especialistas não concordariam que a solução para o problema mente-corpo possa ser tão óbvia como ele propõe:

[...] Consciência e Intencionalidade são processos biológicos causados por processos neuronais de nível mais baixo no cérebro, e não são redutíveis um a outra coisa. Além disso, consciência e Intencionalidade estão essencialmente ligadas no sentido de que entendemos a noção de um estado Intencional inconsciente apenas em termos de sua acessibilidade à consciência (Searle, s/d xii)³.

Como ponto de partida para a explicação do que há de errado com a filosofia da mente, Searle elege seis concepções materialistas consideradas por ele implausíveis. O agrupamento das teorias justifica-se, segundo o autor, pelo fato de todas hostilizarem a existência e o caráter mental dos fenômenos cerebrais.

Como representante do materialismo radical, o materialismo eliminativo sustenta que os estados mentais não existem de modo algum. Um desdobramento dessa corrente sustenta que a psicologia popular⁴ é

³ [...] *Consciousness and intentionality are biological processes caused by lower-level neuronal processes in the brain, and neither is reducible to something else. Furthermore, consciousness and intentionality are essentially connected in that we understand the notion of an unconscious intentional state only in terms of its accessibility to consciousness* (Searle, s/d xii).

⁴ Para o materialismo eliminativo a psicologia popular é uma teoria empírica que postula entidades consideradas mentais tais como: desejos, ânsias, sensações etc. – entidades teóricas que ontologicamente

simplesmente falsa. Uma terceira posição deste mesmo tipo afirma que não há nada de “mental” nos denominados estados mentais, pois estes consistem apenas de relações de causalidade entre os inputs e outputs do sistema que participam.

A quarta e a mais famosa dessas concepções, conhecida como “inteligência artificial forte” ou “funcionalismo de computador”, defende que o computador pode e deve ter pensamentos, sentimentos e entendimento em virtude de ser capaz de processar outputs e inputs apropriadamente.

Searle expõe, então, sua própria argumentação em oposição aos princípios mencionados anteriormente. Em primeiro lugar ele admite que “a consciência é realmente importante” (Searle, 1997: 31). Para Searle não há como estudar os fenômenos da mente sem estudar a consciência. A noção do mental depende da noção de consciência. Mas, o que o autor considera como consciência?

“A consciência é apenas uma característica biológica ordinária do mundo” Searle (1997:126). Para defender que a consciência é um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro e alcançar a sua síntese conceitual, Searle terá que contestar as concepções dualistas dos cartesianos contemporâneos. Neste sentido, terá que afirmar que as teorias atômica e evolutiva são fundamentais para a concepção de mundo da ciência contemporânea: segundo a teoria atômica, o universo é constituído de partículas e essas partículas estão organizadas em sistemas dos quais alguns são vivos e evoluíram por longos períodos de tempo. Entre os seres vivos, alguns desenvolveram cérebros que são capazes de causar e sustentar consciência. Esta passa a ser compreendida, assim, como uma particularidade natural da evolução, dada por fatores genéticos e ambientais relativos a tipos de organismos com sistemas nervosos altamente desenvolvidos.

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

corresponderiam a quarks (partículas subnucleares de carga elétrica fracionária considerada como um dos constituintes fundamentais da matéria) e muônios (partículas elementares da família dos léptons, com propriedades muito semelhantes às do elétron mas com massa 207 vezes maior, e abundante nos raios cósmicos que atingem a superfície da Terra) (Searle, 1997).

Esta definição de consciência estaria, para Searle, livre de qualquer forma de dualismo, monismo, materialismo ou qualquer coisa do gênero. Como se vê, não se trata de naturalizar a consciência, pois esta já é inteiramente natural. A exclusão da consciência do mundo natural foi, para ele, uma estratégia do projeto científico do século XVII que pretendia concentrar-se em fenômenos objetivos e livres de intencionalidade.

Outra forma de Searle definir consciência é identificando-a com “estados conscientes”; ele o faz de um modo não muito sofisticado em seu artigo *Biological Naturalism* (Searle 2004 p:2):

Estados conscientes são aqueles estados de consciência (awareness), percebidos ou sentidos que começam pela manhã, quando despertamos de um sono sem sonhos e que continuam ao longo do dia até que adormecemos ou nos tornemos "inconscientes". Nesta definição, sonhos são uma forma de consciência, embora bastante diferentes da consciência⁵ normal e desperta.

Searle apoia-se no que ele considera os fundamentos do pensamento científico contemporâneo (teorias atômicas e da evolução) para construir sua explicação de consciência na qual reduz os processos mentais conscientes e inconscientes a fenômenos biológicos.

A segunda oposição apresentada por Searle refere-se ao fato de que “nem toda realidade é objetiva: parte dela é subjetiva”. Para o autor (*op cit.:* 32) há uma confusão entre o sentido epistemológico da distinção entre o que é subjetivo e o que é objetivo e seu sentido ontológico, daí a dificuldade de considerar que o mundo real contém elementos irreduzivelmente subjetivos.

O erro de supor que a ontologia do mental é objetiva e que a metodologia de uma ciência da mente tem como objeto de estudo o comportamento objetivo observável deve-se ao fato de que, uma vez que “os fenômenos mentais” estão essencialmente relacionados à consciência, e a consciência é essencialmente subjetiva, segue-se que a ontologia do mental é sempre de “primeira pessoa” e não de “terceira” como propõe a ciência tradicional.

⁵ *Conscious states are those states of awareness, sentience or feeling that begin in the morning when we wake from a dreamless sleep and continue throughout the day until we fall asleep or otherwise become “unconscious”. On this definition, dreams are a form of consciousness, though quite different from normal, awake consciousness.*

Essa posição é reafirmada no artigo “Why I am not a property dualist?” (2002 p. 5) quando Searle combate a irredutibilidade da consciência afirmada pelo dualismo de propriedades.

Obviamente, nossas vidas conscientes são moldadas pela nossa cultura, mas a cultura é ela própria uma expressão de nossas capacidades biológicas subjacentes. [...] Qual é a diferença entre consciência e outros fenômenos que sofrem uma redução ontológica na base de uma redução causal, tais como os fenômenos da cor e da solidez? A diferença é que a consciência tem uma ontologia de primeira pessoa, isto é, ela só existe enquanto experienciada por algum ser humano ou animal e, portanto, não pode ser reduzida a algo que tem uma ontologia de terceira pessoa, algo que existe independentemente de experiências. Simples assim⁶.

A estrutura da consciência como intencionalidade é uma das grandes descobertas de Husserl. Dizer que a consciência é intencional significa: toda a consciência é consciência de algo. Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) com os quais se visa algo. Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência. A intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um transcender, como um dirigir-se à outra coisa que não o próprio ato da consciência (Husserl, *apud* HONDA, 2004).

A observação do comportamento de outras pessoas não nos dá a certeza da existência de fenômenos mentais, pois a base de nossas certezas está na relação de causalidade estabelecida com o mundo. “É somente por causa da *conexão* entre o comportamento e a estrutura causal de outros organismos que o comportamento é, de qualquer modo, relevante para a descoberta de estados mentais nos outros” (Searle, 1997: 115). Entretanto “comportamento ou relações causais entre comportamentos não são fundamentais para a existência de fenômenos mentais” (*op cit* p. 38): a relação

⁶ *Of course, our conscious lives are shaped by our culture, but culture is itself an expression of our underlying biological capacities. [...] What is the difference between consciousness and other phenomena that undergo an ontological reduction on the basis of a causal reduction, phenomena such as color and solidity? The difference is that consciousness has a first person ontology; that is, it only exists as experienced by some human or animal, and therefore, it cannot be reduced to something that has a third person ontology, something that exists independently of experiences. It is as simple as that (SEARLE, 2002 p. 5)*

dos estados mentais com o comportamento é puramente contingente e simplesmente irrelevante no que tange à ontologia da mente. O comportamento não é necessário nem suficiente para a existência dos estados mentais.

Outra concepção equivocada dos fundamentos da filosofia da mente, segundo Searle, refere-se ao fato de que conhecer o universo e nosso lugar nele não nos dá a certeza de que tudo é passível de ser conhecido por nós. Assim como os cérebros de outros animais, o cérebro humano é resultado de processos evolutivos e, acreditamos que em nós tem um grau mais desenvolvido. Porém, é possível imaginar que numa escala de evolução possa haver um ser mais evoluído que nós e que, portanto, estejamos para ele assim como o cão está para nós. Pensar essa possibilidade abre a perspectiva de questionarmos nossa capacidade de conhecer.

Um outro argumento crítico de Searle refere-se à concepção cartesiana da realidade física como “*res extensa*”. Esta concepção não é adequada pois considera físicas coisas como moléculas, átomos e partículas subatômicas, em contraposição ao que é mental, como as sensações. Estas duas categorias, físico e mental, não abarcam tudo o que existe. Na tentativa de mostrar a impossibilidade de reduzir todas as coisas da realidade em físicas e mentais, Searle nos convida a responder a seguinte questão: dentre as coisas citadas a seguir, quais podem ser categorizadas como mentais e quais como físicas? Minha habilidade para esquiar, o governo do Estado da Califórnia, problemas da balança de pagamentos.

Portanto, “há pelo menos três coisas erradas com nossa concepção tradicional de que a realidade é física” Searle (1997: 41). Primeiro a terminologia que propõe uma oposição entre o “físico” e o “mental” – oposição que ele considera um erro. Segundo, considerar o físico em termos cartesianos como *res extensa* seria ultrapassado, pois desde a teoria da relatividade os elétrons considerados como pontos de massa/energia não poderiam ser incluídos na categoria cartesiana de “físico”. Em terceiro lugar, Searle afirma que há incoerência no dualismo, no monismo e no materialismo pelo fato de todos buscarem a resposta para a pergunta “Quais tipos de coisas existem no mundo?” em oposição a “Quais devem ser as circunstâncias no mundo para que nossas afirmações empíricas sejam verdadeiras?”

Respondendo à pergunta “quais tipos de coisa existem no mundo?” os dualistas alegam que são dois os tipos de substâncias ou propriedades das coisas que existem no mundo: físicas e não-físicas, material e imaterial, mente e corpo, corpo e alma, objetiva e subjetiva etc. Os monistas, respondendo à mesma questão afirmam que o mundo é formado por apenas um tipo de coisa: o físico, o material, o objetivo etc.

A visão conhecida como dualismo de substâncias afirma que os seres humanos consistem de duas substâncias conectadas: corpo e alma. A alternativa proposta pelos monistas é dizer que humanos são apenas corpos: eu, a substância que eu sou, sou a mesma coisa que em geral chamamos de meu corpo. Nesse caso, minhas propriedades mentais, tais como sentir dor ou ter uma imagem posterior, são propriedades do meu corpo. O monismo de substância ou materialismo participa da visão de que todas as substâncias são substâncias físicas, mesmo que algumas delas sejam substâncias mentais também.

Outra forma de dualismo é o dualismo de propriedades, segundo o qual há duas categorias metafísicas que se excluem mutuamente e que constituem toda a realidade empírica: elas são os fenômenos físicos e os fenômenos mentais. Fenômenos físicos são essencialmente objetivos no sentido de que eles existem para além de alguma experiência subjetiva de seres humanos ou animais. Fenômenos mentais são subjetivos, no sentido de que eles apenas existem como experiência de agentes humanos ou animais (Searle 2004:3).

Outra afirmação do dualismo de propriedades é a de que os estados mentais não são redutíveis aos estados neurobiológicos, sendo alguma coisa distinta de e acima de tais estados. Para o dualismo de propriedades os fenômenos mentais não constituem objetos ou substâncias separadas, pois são características ou propriedades da “entidade compositiva”, a qual é um ser humano ou um animal. A consciência animal, assim como a de um ser humano, terá dois tipos de propriedades, propriedades mentais e propriedades físicas (Searle, 2002:5). Mas a irreduzibilidade do mental ao físico e da consciência à neurobiologia é insuficiente para provar a “nitidez” do mental e provar que o mental é algo acima do neurobiológico.

Outra alegação seria a de que a consciência é um fenômeno que funciona causalmente, pois o universo físico é causalmente fechado. Ele é

fechado no sentido de que nada está fora dele do ponto de vista causal. Se a consciência não é uma parte do universo físico, parece que ela precisa ser epifenomenal e, portanto causalmente ineficiente. Neste sentido, toda nossa vida consciente não representa papel causal algum em nosso comportamento.

Às duas versões de dualismo (de substância e de propriedade) Searle acrescenta outra: o “dualismo de conceitos” (*op cit*: 42). O dualismo de conceitos seria a concepção de que tudo que é físico está em oposição ao não-físico e, portanto, mental. Para Searle tanto o materialismo quanto o dualismo tradicional pressupõem o dualismo conceitual. Uma distinção útil seria a do que é biológico e não-biológico. Afinal, a consciência é um fenômeno biológico.

A maior dificuldade a ser enfrentada por qualquer uma das formas de dualismo é saber como algum tipo de relação entre mente e cérebro, algo físico e não-físico, objetivo e subjetivo pode ocorrer: como duas substâncias, propriedades ou conceitos distintos podem se relacionar ou se afetar. Colocado de outra forma o problema seria: como subjetividade e consciência poderiam afetar o mundo exterior a elas?

Para resolver a questão Searle propõe que esqueçamos o dualismo, o materialismo e outros famosos desastres muito similares acerca da relação mente-corpo. Ele pensa que por causa de duas limitações nossas, nossa ignorância sobre o funcionamento do cérebro e nossa aceitação do vocabulário tradicional, algumas pessoas apelam para a teoria do dualismo de propriedades.

Em seu artigo “Why I am not a Property Dualist” Searle inicia sua “defesa”. Não obstante as aparências, há uma crucial distinção entre a teoria de Searle e o dualismo de propriedades.

A consciência é causalmente redutível a processos cerebrais, porque todas as características da consciência são causadas por processos neurobiológicos em curso no cérebro, e a consciência não tem seus próprios poderes causais para além dos poderes causais da neurobiologia, subjacente (Searle, 2002:5)⁷.

⁷ *Consciousness is causally reducible to brain processes, because all the features of consciousness are accounted for causally by neurobiological processes going on in the brain, and consciousness has no causal powers of its own in addition to the causal powers of the underlying neurobiology. (SEARLE, 2002:5).*

Enquanto o dualismo de propriedades afirma que a consciência é uma característica do cérebro, mas não uma característica física desse, Searle, ao contrário, pensa que a consciência é um estado do cérebro, assim como a solidez e a liquidez são estados da água.

A teoria de Searle assume que o universo físico não é causalmente fechado e que a consciência pode funcionar causalmente na produção de comportamento físico. Consciência não é um fenômeno separado, alguma coisa acima de sua base neurológica, mas nomeia um estado que o sistema neurológico pode ser.

Searle (1997: 353) admite que, apesar da certeza e universalidade da ciência, no que se refere à mente estamos ainda muito confusos e em discordância. Afinal, o que há em nosso cérebro? Apenas “sentenças invisíveis”, como propõem as teorias sobre linguagem e pensamento? A mente é um programa de computador como querem algumas teorias cognitivistas, ou há no cérebro apenas relações causais como afirmam os funcionalistas? Será que os eliminativistas estão corretos em acreditar que não há nada dentro da mente, já que ela mesma não existe?

Sem pretender uma resposta definitiva ou uma reforma das teorias sobre os fenômenos mentais, Searle propõe algumas diretrizes rudimentares para a redescoberta da mente (1997: 353,354):

Devemos parar de falar coisas que são obviamente falsas. A aceitação desse princípio poderia revolucionar o estudo da mente. [...] Devemos nos lembrar continuamente do que sabemos com certeza. Por exemplo, sabemos com certeza que dentro de nossos crânios existe um cérebro; algumas vezes este é consciente, e processos cerebrais causam a consciência em todas as suas formas. [...] Precisamos redescobrir o caráter social da mente.

Parece que o que Searle pretende sintetizar como obviamente falso são as interpretações dualistas e materialistas acerca dos fenômenos mentais, e o que ele propõe é a existência biológica do cérebro e da consciência. Todavia, ainda permanece a antiga questão: o que há em nosso cérebro que nos torna capazes de interagir com o mundo?

Dada a característica biológica da mente, Searle tentará explicar como esta relaciona-se com o mundo. Para tanto, o autor elaborou uma sofisticada Teoria da Intencionalidade.

1.3 Abordagem Terminológica da Intencionalidade

A dificuldade de se trabalhar com o termo “Intencionalidade” advém do fato de o mesmo estar impregnado, em seu sentido comum, do sentido de “intenção” - propósito. No sentido empregado por Searle, ter Intencionalidade não é a mesma coisa que ter uma intenção particular de fazer alguma coisa. Assim, o uso da letra maiúscula para Intencionalidade e expressões derivadas, proposto por Searle, pretende evitar que a mesma seja confundida com um tipo específico de estado Intencional, a saber, as intenções. Searle diz que:

(...) (O alemão não tem problema com isso porque *Intentionalität* não soa como *Absicht*, a palavra para intenção no sentido comum de ter a intenção de ir ao cinema). Então devemos ter em mente que, em inglês, ter intenção é apenas uma forma de Intencionalidade entre muitas (SEARLE: 2000, p.83).

Tal como no inglês, na língua portuguesa não se tem a nítida distinção entre os termos intenção e Intencionalidade.

Intenção é uma forma de Intencionalidade e esta designa uma propriedade de alguns estados mentais. Searle explica a Intencionalidade em termos de uma “família de noções” que pertencem a um círculo de conceitos intencionais. Isto significa que cada elemento da Intencionalidade é importante para se entender como se produz o comportamento humano a partir de noções independentes umas das outras.

1.4 A Natureza dos estados Intencionais

O estudo da Intencionalidade em Searle “começou como uma investigação daquela parte do problema do significado que se ocupa com o modo como as pessoas impõem a Intencionalidade a entidades não intrinsecamente Intencionais, o modo como conseguem que meros objetos passem a ser representacionais”. (Searle, 2002 p. VIII). Em outras palavras, o autor pretende explicar como a mente/cérebro relaciona o organismo à realidade. Para dar conta desta tarefa ele formula uma análise da Intencionalidade dos estados mentais, da percepção e da ação. Deteremos-nos

na análise da Intencionalidade da ação, mas usaremos também os pressupostos da Intencionalidade da percepção.

Acerca da natureza dos estados Intencionais, Searle (1995, p.1) afirma que “a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou são acerca de, objetos e estados de coisas no mundo”.

Searle atribui à Intencionalidade essa característica de direcionalidade ou “aproximação”. Portanto, apenas alguns estados mentais têm Intencionalidade, a saber, crenças, temores, desejos, esperanças. Algumas formas de nervosismo, exaltação e ansiedade são estados mentais não-direcionados, portanto, não são Intencionais. Para Searle, (*ibid*, p.2) podemos distinguir estados mentais direcionados e não-direcionados da seguinte forma: se eu tenho uma crença ou um desejo, eles sempre se referem a alguma coisa. Eu não posso afirmar que creio sem dizer em que creio, não posso apenas crer e desejar, sem objeto. Os estados não-direcionados, portanto não-Intencionais, não têm a propriedade de direcionalidade. Posso simplesmente estar ansioso, exaltado ou deprimido sem estar exaltado, deprimido ou ansioso a respeito de alguma coisa. Assim, o estado se distingue daquilo a que está direcionado, ou sobre o que ele é.

Uma vez que o estado Intencional é distinto daquilo a que se direciona ou se refere, cabe esclarecer a relação entre este e os objetos e estados de coisas aos quais está de algum modo direcionado. Neste sentido, Searle (1995 p. 7) afirma que “os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas no mesmo sentido de ‘representar’ em que os atos de fala representam objetos e estados de coisas”. Ele não quer dizer, com isto, que a Intencionalidade seja necessariamente lingüística. Ao contrário, o autor acredita que animais e recém-nascidos que, em um sentido ordinário, não possuem linguagem nem realizam atos de fala, apresentam estados Intencionais. Numa análise lógica, a linguagem seria derivada da Intencionalidade.

1.5 O Circuito de Noções Intencionais

O circuito de conceitos Intencionais proposto por Searle pretende compor uma família de noções que estabelecem as relações entre estados Intencionais e suas condições de satisfação.

1.5.1 Noção de representação: conteúdo representativo e modo psicológico

Da mesma forma que o enunciado (ato de fala) de que *o dia está ensolarado* é uma representação de um certo estado de coisas, minha crença (estado Intencional) de que o dia está ensolarado é uma representação do mesmo estado de coisa. A noção de representação usada por Searle é, segundo ele, convenientemente vaga. “Aplicada à linguagem, podemos usá-la para dar conta não só da referência, mas também da predicação e das condições de verdade ou de satisfação de maneira geral” (Searle, 2002 p. 15).

Os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas do mundo e nossa relação com o mundo se deve, em parte, a essa nossa capacidade. Assim, a Intencionalidade funciona nos capacitando a lidar com o mundo.

Os estados Intencionais possuem um “conteúdo representativo” e um “modo psicológico” em que se tem esse conteúdo. O modo psicológico diz respeito a como é o estado Intencional, se é uma crença, um desejo, uma intenção. O conteúdo representativo se refere ao que de fato estamos representando, seja isso uma proposição inteira ou não, pois nem todos os estados Intencionais possuem uma proposição inteira como conteúdo Intencional, embora tenham por definição algum conteúdo representativo.

Se os estados intencionais são compostos de conteúdos representativos ocorrendo em vários modos psicológicos, uma proposição qualquer não é objeto de uma crença, mas simplesmente *o seu conteúdo*: uma crença não é uma relação de dois termos, nem mesmo está em relação entre o que se acredita e uma proposição: antes, a proposição é conteúdo da crença, a crença é idêntica à proposição, ao conteúdo.

1.5.2 Conteúdo Intencional, tipo de estado Intencional e direção de ajuste

1.5.2.1 Conteúdo e tipo de estados Intencionais

Como já foi dito, todo estado Intencional compõe-se de um *conteúdo Intencional* em um *modo psicológico* (tipo de estado Intencional). Searle (2000 p. 95) exemplifica: “... você pode esperar que chova, ter medo que chova e acreditar que vai chover. Em cada um desses casos, temos o mesmo conteúdo – o fato de que vai chover – mas, esse conteúdo é apresentado de modos Intencionais diferentes” (esperar, ter medo, acreditar).

Nos casos em que esse conteúdo é uma proposição completa e há uma direção de ajuste, o conteúdo Intencional determina as condições de satisfação. Condições de satisfação, ou condições de sucesso, são as condições que, tal como determinadas pelo conteúdo Intencional, devem ser alcançadas para que o estado seja satisfeito.

1.5.2.2 Direção de ajuste

Devido às suas capacidades representativas, os estados intencionais possuem uma outra característica importante para essa discussão, e também outra noção fundamental da teoria da Intencionalidade searleana, a saber: a “direção de ajuste” (ou de adequação). Os estados intencionais possuem uma direção de ajuste “mente-mundo” e “mundo-mente”. Crenças, por exemplo, possuem a direção de ajuste “mente-mundo”, isto é, para seu conteúdo intencional ser satisfeito a mente deve se ajustar a como o mundo é, como as coisas são (por isso podem ser verdadeiras ou falsas); desejos possuem a direção de ajuste “mundo-mente”, porque provocam uma mudança no mundo e não dependem de serem verdadeiros ou falsos – desejar é representar o mundo como gostaríamos que fosse.

Dizer que uma crença constitui uma representação é simplesmente dizer que ela tem um conteúdo proposicional e um modo psicológico e que seu conteúdo proposicional determina um conjunto de condições de satisfação.

Ressaltando a característica da mente de estabelecer relações entre nós e o mundo real por meio da Intencionalidade, Searle (2000 p. 96, 97) distingue os diferentes modos pelos quais os conteúdos Intencionais se relacionam com o mundo por intermédio de tipos diferentes de estados Intencionais:

Os tipos diferentes de estados Intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real com, por assim dizer, obrigações de ajustes diferentes. Crenças e hipóteses são ditas verdadeiras ou falsas dependendo se o mundo realmente é da maneira como a crença o representa. Por essa razão, digo que as crenças têm a direção de ajuste mente-mundo.

Cabe à crença equiparar-se ao mundo que possui uma existência independente. Desejos e intenções não têm direção de ajuste mente-mundo porque o mundo é que deve ajustar-se ao desejo ou propósito.

Assim, a direção de ajuste é a direção de adequação do conteúdo Intencional e está intimamente relacionada à condição de satisfação do mesmo conteúdo. Ela pode ser do tipo mente-mundo ou mundo-mente. Se uma crença se revela equivocada, a falha estaria na crença e não no mundo. Por exemplo: creio que esteja chovendo. Neste caso a direção de ajuste é a de mente-mundo, pois minha crença deve corresponder ao fato de que esteja chovendo; se não há ajuste a crença é falsa, se há é verdadeira. Posso mudar minha crença para que ela se ajuste ao mundo. Por outro lado, os desejos e as intenções (propósitos, pretensões) não podem ser falsos ou verdadeiros, apenas são cumpridos, realizados ou não. Podemos dizer que eles têm uma direção de ajuste mundo-mente. Por exemplo: eu desejo que meu time ganhe o campeonato. Meu desejo será realizado se as condições ocorridas no mundo forem favoráveis à vitória de meu time. O meu desejo não é falso ou verdadeiro, mas cumprido ou não. Se os meus desejos são levados a cabo mas não são realizados, não posso corrigir a situação simplesmente mudando o meu desejo. Neste caso a falha é do mundo.

Portanto, as condições de satisfação são determinadas pelo próprio conteúdo Intencional que as especificam. Se tenho uma crença de que o dia está nublado, o conteúdo de minha crença é: “que o dia está nublado” e a condição de satisfação é: “que o dia está nublado” (condição no mundo que

satisfaz minha crença). Todo estado Intencional com uma direção de ajuste é uma representação de suas condições de satisfação.

Uma complexidade que decorre deste aspecto da Teoria da Intencionalidade é que nem todos os estados Intencionais têm a direção de ajuste mundo-mente ou mente-mundo. Em alguns casos o ajuste está pressuposto. Searle (2000 p. 98) exemplifica:

... se você está arrependido por ter ofendido um amigo ou contente porque o sol está brilhando, em cada um desses casos você tem um estado Intencional no qual está pressuposto que o conteúdo proposicional já está satisfeito, que você ofendeu um amigo e que o sol está brilhando. Para tais casos, digo que eles têm uma direção de ajuste nula. Na medida em que o objetivo da crenças é ser verdadeira, efetuando assim a direção de ajuste mente-mundo, e que o objetivo do desejo é ser satisfeito, efetuando assim a direção de ajuste mundo-mente, estar contente ou arrependido não tem esse tipo de objetivo, muito embora cada estado Intencional tenha conteúdos proporcionais que podem ou não ser satisfeitos. Para justificar essa distinção, digo apenas que a direção de ajuste é nula.

Searle admite que sua teoria suscita questionamentos tais como: Há estados Intencionais que não possuem direção de ajuste? Serão representações também? Se forem, quais seriam suas condições de satisfação? O que a fantasia e a imaginação representam? Representar requer um agente representador e um ato Intencional de representação e, portanto, a representação exige a Intencionalidade que não pode ser usada para explicá-la. As relações lógicas definidas até agora servem para demonstrar de que modo a mente se refere às coisas no mundo?

Admitindo que não é possível responder a todos esses questionamentos, Searle fará a distinção entre propriedades lógicas e ontológicas da Intencionalidade e seus esforços serão dirigidos à questão lógica.

“Um estado Intencional só determina suas condições de satisfação e, portanto, só é o estado que é – dada sua posição em uma Rede (*Network*) de outros estados Intencionais e sobre um Background de práticas e suposições pré-Intencionais que, em si mesmas, não são nem estados Intencionais, nem partes das condições de satisfação desses estados” (Searle, 2002 p. 26).

1.5.4 A noção de Rede de estados Intencionais

A Rede é um complexo conjunto de estados mentais ou psicológicos, tanto conscientes como inconscientes, que subsidiam um determinado estado mental e que estão em relação causal com o mesmo. Nenhum estado mental funciona isoladamente, mas está sempre em relação a uma Rede de outros estados mentais.

Searle exemplifica a posição de um estado Intencional em uma Rede de estados Intencionais a partir do enunciado: “Quero concorrer à presidência dos Estados Unidos”. O que seria necessário ocorrer numa Rede de estados Intencionais para que o estado citado acima pudesse ter as condições de satisfação que tem? Para se ter o desejo de concorrer à presidência, faz-se necessário que tal desejo esteja implantado em toda uma Rede de outros estados Intencionais. Alguns dos estados Intencionais da Rede estão logicamente relacionados, mas não todos. Para que um desejo seja um desejo de concorrer à presidência, é preciso que a pessoa que deseja tenha um grande número de crenças: que os Estados Unidos têm um sistema presidencial de governo, que têm eleições periódicas, e assim por diante, indefinidamente, mas não infinitamente. Estes estados Intencionais só têm suas condições de satisfação e toda a Rede Intencional só funciona sobre um Background de capacidades mentais não-representacionais.

Dessa forma, os estados Intencionais são partes de Redes de estados Intencionais e suas condições de satisfação só existem em relação à sua posição na Rede. Além da Rede de representações, há também um Background de capacidades, ou seja, certas maneiras de fazer as coisas e um certo conhecimento sobre como as coisas funcionam. Vale lembrar que as representações só funcionam em relação a esse Background não-representacional.

Searle considera que os fenômenos de Background devem ser investigados em uma categoria independente de fenômenos mentais. Esse tipo de investigação levaria à consideração de que certos conteúdos mentais não podem ser pensados tal como se pensam os conteúdos mentais Intencionais (representativos) da Intencionalidade, porque simplesmente esses conteúdos

não se referem a, nem são acerca de nada no mundo, eles simplesmente são o alicerce da Intencionalidade.

Se analisarmos os fios que guiam cada estado intencional na Rede de estados intencionais acabaremos chegando a um alicerce de capacidades mentais que, em si mesmas, não constituem estados mentais com conteúdos Intencionais, mas que formam as condições para o funcionamento dos estados Intencionais.

Para isso, é preciso pensar em algo que não seja parte dessa Rede de estados Intencionais para determinar o conteúdo com consistência, sendo que essa possibilidade só se abre quando se postula um conjunto de estados mentais que não sejam eles mesmos Intencionais: logo a Rede tem necessidade de um Background pelo fato de seus elementos não serem auto-aplicáveis nem auto-interpretativos e, sendo assim, é o Background que impõe a interpretação de modo natural.

1.5.4 Noção de *Background*

O *Background* é o alicerce sobre o qual a Rede de estados Intencionais está situada. É o alicerce das capacidades mais gerais da mente que, em si mesmas, não constituem estados mentais intencionais (representações ou apresentações), não obstante formarem as condições para o funcionamento dos estados intencionais, sendo um conjunto de pré-condições para a própria possibilidade de representação ou Intencionalidade. O Background é um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda forma de intencionalidade no sentido de que capacita um organismo a ter estados mentais intencionais de determinado tipo, habilitando-o a se relacionar com o mundo de diversas maneiras. Isto se dá por meio de um saber prático (know-how, ou saber como) que inclui um saber como fazer as coisas e/ou saber como as coisas são (Searle, 2002).

Searle chega a traçar uma espécie de distinção entre *Background* biologicamente formado - fundamentado por nossa genética e relativo a toda a biologia fundamental de qualquer ser humano ou animal – e *Background* culturalmente formado e fundamentado pelas práticas culturais locais ou de

uma determinada sociedade. Isto significa que o *Background* pode ser tanto de ordem biológica como cultural.

Toda a capacidade mental do *Background* é pré-intencional, e isso no sentido de que todas as nossas atitudes pré-intencionais para com as coisas são espontâneas, diretas, sem hesitação e na maioria das vezes automáticas.

Podemos fazer coisas simples como, por exemplo, descascar laranjas, mas não podemos pretender descascar uma pedra ou um carro. Porque já faz parte do *Background* o saber como as coisas são (laranja, pedra, carro) e o saber como fazer as coisas (descascar certas coisas e não outras). Esses aspectos do *Background* cognitivo e volitivo não podem nem devem ser identificados com conteúdos mentais Intencionais inconscientes, do tipo, por exemplo, crenças inconscientes. Não se tem uma crença inconsciente quando já se sabe o que fazer e como segurar uma laranja, porque tudo se realiza em ações e percepções que são fenômenos mentais conscientes, isso não se dá porque eu tenha uma crença inconsciente.

O *Background* não é produto de determinadas relações às quais nosso sistema nervoso (como responsável pelo funcionamento mental) está sujeito. O *Background* é um complexo processo pelo qual passamos e que se refere à nossa história biológica e social. O *Background*, nesse sentido, não é um termo que designa uma coisa, é um fato que se constitui como um conjunto de pré-intenções, suposições, pressuposições, habilidades, que vamos guardando com o mundo devido à nossa história biológica (*Background* de base) e social (*Background* local).

Na abordagem searleana o *Background* biológico e social se constituiu (ou teve sua gradual constituição) num processo de evolução (que segue a ideia de evolução biológica darwiniana). Searle chega a afirmar que, sem tal constituição biológica e sem o conjunto de relações sociais em que o homem está (e esteve) envolvido, não se poderia ter o *Background* que se tem. E isso quer dizer que todas essas relações a que se está (ou se esteve) submetido só são importantes para o *Background* devido ao fato de seus efeitos o produzirem, ao produzirem efeitos sobre o (nosso) sistema nervoso. Searle envolve múltiplos fatores na constituição/produção do *Background* mostrando que este pode ter um sentido bem mais amplo do que aquele pensado por vários filósofos:

É possível argumentar, como já vi argumentarem, que aquilo que estivemos chamando *Background* é na verdade um fator social, um produto da interação social, ou que é fundamentalmente biológico, ou mesmo que consiste de objetos reais no mundo, tais como cadeiras e mesas, martelos e pregos – “a totalidade referencial do equipamento à mão”, em uma veia heideggeriana. Quero afirmar que há pelo menos um elemento de verdade em todas essas concepções, mas que isso não nos desvia do sentido crucial em que o *Background* consiste de fenômenos mentais (SEARLE, 2002: p.213).

Para Searle, se o homem não estivesse envolvido em todo esse complexo de relações, não teria o *Background* que tem, pois o mundo só é relevante para o *Background* porque ele é a causa da interação com o mundo. Não existe uma “necessidade metafísica” inexorável e finalista formando o *Background*. Não é porque o *Background* é derivado dessa interação que necessariamente se deveria estar em certas relações *correspondentes* com o mundo, apesar de que necessariamente se precisaria ter certas relações com o mundo para ter o *Background* que se tem, e isso por uma questão ou fato empírico: nossa história biológica específica, um conjunto específico de relações sociais com outras pessoas e com os objetos físicos e artefatos naturais.

Para sintetizar a noção de “pano de fundo não representacional” Searle enuncia cinco leis de funcionamento do *Background* (Searle, 1997: 278):

1. Não existe ação sem percepção e vice-versa, pois a Intencionalidade ocorre num fluxo coordenado de ambos.
2. É o *Background* que capacita as formas assumidas pelo fluxo coordenado da Intencionalidade (de ação e percepção). O *Background* é a condição de possibilidade para que isso ocorra. Toda a performance da ação e da percepção como fluxo contínuo e coordenado só é possível devido ao *Background*. É uma competência dele possibilitar essa ocorrência
3. A Intencionalidade sempre tende a erguer-se ao nível da capacidade de *Background*. Isso acontece quando, por exemplo, falamos uma língua: não se tem a intenção de, ao falar uma língua, fazer sempre a concordância de substantivos e verbos, simplesmente se fala.
4. Mesmo que a Intencionalidade “suba” ao nível da capacidade de *Background*, no entanto, ela abrange toda a extensão até (apenas) a

base da capacidade. Isso significa dizer que mesmo que a Intencionalidade se erga equivalendo às capacidades de *Background*, elas são ainda parte do conteúdo intencional da Intencionalidade e não capacidades de *Background*.

1.6 - A Percepção como um Fenômeno Intencional

Nessa seção trataremos de expor o modo como Searle aborda o problema da percepção e como ela é concebida como uma forma de Intencionalidade.

Em “Intentionality” (1995), ao falar da percepção como um fenômeno mental e Intencional, Searle usa a percepção visual como explicação padrão das experiências perceptivas, pois é a mais comum e a mais usada para explicar o funcionamento das experiências humanas e animais. Searle admite que temos vários tipos de experiências perceptivas e que não existe uma linha divisória clara entre nenhuma delas.

A ideia geral da Intencionalidade da percepção de Searle é que toda experiência perceptiva é uma experiência “de” ou experiência de “alguma coisa”, levando em conta que a própria experiência perceptiva não é sobre um objeto específico da percepção.

Apesar de a percepção ser descrita em um nível de funcionamento biológico e realista, o que interessa para o autor é o funcionamento lógico-conceitual das experiências perceptivas: o que importa é saber quais os elementos compõem as condições de verdade de sentenças na forma “x vê y”, em que “x” é um perceptor, humano ou animal, e “y”, por exemplo, um objeto material. (Searle:1995). É pela elucidação do funcionamento conceitual que se tem a explicação do modo como a Intencionalidade da percepção funciona.

Searle inicia por distinguir na percepção visual a experiência visual e a coisa que é vista. “Quando vejo um carro, ou, aliás, qualquer outra coisa, tenho um certo tipo de experiência visual. Na percepção visual do carro eu não *vejo* a experiência visual, vejo o carro. [...] Embora a percepção visual tenha sempre como componente uma experiência visual, não é esta que é vista, em nenhum sentido literal de “ver”, pois se eu fechar os olhos a experiência visual cessa, mas o carro, a coisa que eu vejo, não cessa”. (Searle, 2002: 54).

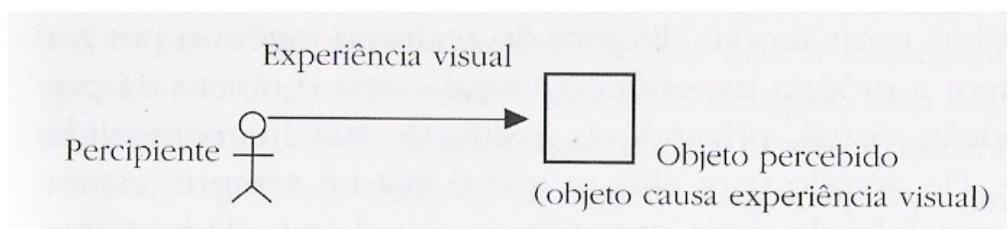


Figura 2 – Representação gráfica da percepção visual Fonte: Searle, 2002: 81

Para Searle, não faz sentido atribuir à experiência visual as propriedades da coisa a que ela se refere. Não posso dizer que tenho uma experiência visual colorida ou de uma determinada forma, pois cor e forma são propriedades acessíveis à visão, mas a experiência visual não é um objeto visual, ela mesma não é vista.

Ao introduzir a noção de experiência visual, Searle distingue experiência e percepção. “A experiência precisa determinar o que é tomado por sucesso, mas é possível ter uma experiência sem sucesso, ou seja, sem percepção”. Um caso de alucinação, por exemplo, em que um carro é visto, mas não há carro algum a ser visto. “Se não houver carro algum, não estarei vendo coisa alguma do ramo automobilístico”. Pode parecer que vejo um carro, mas se ele não está presente, não vejo coisa alguma que possa ser considerada um carro. Posso ver uma garagem, uma rua... “Se estiver tendo a alucinação de um carro, não estarei vendo um carro, nem uma experiência visual, nem um dado dos sentidos, ou uma impressão ou qualquer outra coisa, embora de fato *tenha* a experiência visual e esta possa ser indistinguível da que eu teria se houvesse de fato visto um carro”. (*ibid*, p. 55)

Uma vez distintas da percepção, as experiências visuais e outros tipos de experiências perceptivas possuem Intencionalidade, pois estão direcionadas a ou são acerca de objetos e estados de coisa no mundo, quanto qualquer estado Intencional. A experiência visual tem suas condições de satisfação do mesmo modo que as crenças e desejos. Assim como tenho uma crença enganosa, tenho uma experiência visual enganosa.

O que passa por engano, seja este uma alucinação ou uma falsa crença, já está determinado pelo estado Intencional ou evento em questão. Os argumentos de Searle acerca das experiências visuais podem ser sintetizados nas teses: “existem experiências perceptivas; estas têm Intencionalidade, seu

conteúdo Intencional tem uma forma proposicional; elas têm uma direção de ajuste mente-mundo e as propriedades especificadas por seu conteúdo Intencional em geral não são literalmente propriedades das experiências perceptivas.” (Searle, 2002 p. 63, 64)

Diferentemente das crenças e desejos, que não necessitam ser conscientes, (conscientes no sentido de que posso ter uma crença sem estar pensando a respeito dela ou de que posso tê-la mesmo quando estou dormindo), a experiência visual é um evento mental consciente, pois tenho uma experiência direta do objeto. Ela não é só um evento mental consciente como também está relacionada as suas condições de satisfação de um modo diverso das crenças e desejos. Minha experiência visual não representa o objeto mas proporciona um acesso direto a este. A experiência visual tem uma espécie de direcionalidade, imediatismo e involuntariedade que não podem ser compartilhados com a crença que eu possa ter acerca do objeto na ausência deste. Eu não posso dizer que estou tendo a experiência visual de ver um Fusca verde se este não estiver acessível aos meus olhos, mas posso ter a crença de que existe um Fusca verde, mesmo que eu não esteja vendo o Fusca verde.

Dadas essas características especiais das experiências perceptivas, Searle dirá que elas serão “apresentações”. “Direi que a experiência visual não se limita a representar o estado de coisas percebido, mas, quando satisfeita, faculta-nos um acesso direto a este e, nesse sentido, é uma apresentação de tal estado de coisas”. (Searle 1995, p. 65)

Searle quer transpor para o sentido de “apresentações” todas as características das “representações”, a saber, conteúdo Intencional, condições de satisfação, direção de ajuste, objetos Intencionais etc. Neste sentido, as apresentações seriam uma subclasse das representações. Contudo, elas serão usadas, em algumas situações, como oponentes. Para Searle, opor “apresentação” a “representação” sem negar que as apresentações sejam representações é possível e seria como opor “humano” a “animal” sem com isso negar que os seres humanos sejam animais.

Mas o que dizer do caso de uma pessoa que vê uma caminhonete específica à sua frente? Quando vejo minha própria caminhonete, as condições de satisfação de minha experiência visual, neste caso, exigem não apenas que

haja uma caminhonete qualquer, mas a que satisfaça meu conteúdo Intencional. Essa particularidade, segundo Searle, introduz no conteúdo Intencional da percepção o “problema da particularidade”. O problema é: o que há em minha Intencionalidade que faz com que eu me refira a minha caminhonete amarela, e não a outra caminhonete idêntica? A resposta causal em terceira pessoa diz que eu me refiro a minha caminhonete e não a seu clone porque a primeira e não a segunda está em determinadas relações causais com o meu enunciado de que vejo minha caminhonete.

Na análise do problema da particularidade Searle abre uma nova perspectiva para a análise da percepção. Como se dá a percepção do próprio desejo? E se o desejo só for possível se houver circunstâncias favoráveis? O fato é que o estado Intencional em questão depende de sua relação com outros estados na Rede, do Background e das circunstâncias no mundo. Isto significa que as condições de satisfação não seriam dadas apenas pelo conteúdo Intencional, mas também pelas circunstâncias que o determinam. Um homem das cavernas não poderia nunca desejar concorrer às eleições presidenciais dos Estados Unidos. Em vista disso, cabe uma investigação da relação causal entre o Background e o conteúdo Intencional de uma crença ou desejo.

Parece-nos que o esforço de Searle para indicar o modo pelo qual o conteúdo de nossas percepções é realizado particularmente em nossa vida consciente sugere um outro problema, o da causalidade. Nessa abordagem, a percepção torna-se uma transação Intencional e causal entre mente e mundo onde “a direção de ajuste é mente-mundo e a direção de causação é mundo mente; e estas não são independentes, pois a adequação só se realiza se causada pelo outro termo da relação de adequação, ou seja, o estado de coisas percebido” (Searle, 2002 p. 70).

Assim, para que a experiência visual seja satisfeita, esta deve ser causada por seu objeto Intencional, ou seja, o conteúdo Intencional da experiência perceptiva é causalmente auto-referente. Assim, duas experiências fenomenologicamente idênticas podem ter conteúdos diferentes, pois cada uma delas é auto-referente.

Não decorreria da autorreferencialidade causal a consequência de um ceticismo quanto à certeza de que nossas experiências visuais são satisfeitas, uma vez que não existe uma posição neutra a partir da qual poderíamos

observar a relação causal para verificar se a experiência foi de fato satisfeita? Não estaríamos presos a um solipsismo, dada a influência do *Background* e da Rede de estados Intencionais na constituição do conteúdo Intencional? Percebo o mundo a partir da localização do meu corpo no tempo e no espaço e o outro, da localização de seu corpo no tempo e espaço.

A experiência visual não é determinada apenas pelas características puramente físicas da situação ou do objeto Intencional. O ponto de vista sob o qual o objeto será percebido também interfere na experiência visual. Um mesmo estímulo visual (objeto Intencional) pode causar diferentes experiências visuais. Tomemos o exemplo de Searle considerando a figura seguinte:

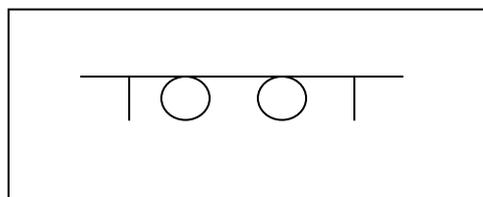


Figura 1 – Exemplo de figura que possibilita múltiplas experiências visuais
Fonte: Searle, 2002: 76

Esta figura pode ser vista como a palavra “toot”, como o numeral “1001”, como uma mesa com dois balões embaixo e assim por diante. Infere-se a partir desse exemplo que a Intencionalidade da percepção visual esteja atada a outras formas de Intencionalidade e com nossos sistemas de representação, sobretudo a linguagem. Neste sentido, “tanto a Rede de estados Intencionais como o Background das capacidades mentais não-representacionais afetam a percepção. Mas se a Rede e o Background afetam a percepção, como podem as condições de satisfação ser determinadas pela experiência visual?” (Searle, 2002 p. 77)

Nos casos em que a Rede e o Background afetam efetivamente o conteúdo da experiência visual, podemos dizer que crenças diferentes ocasionam experiências diferentes com diferentes condições de satisfação, a partir de um mesmo estímulo visual. Por exemplo: uma fachada de uma casa

pode ser vista como parte de uma casa completa ou vista como um cenário, a visão depende da crença que temos sobre a casa.

Quando o conteúdo da crença é de fato incompatível com o conteúdo da experiência visual, a mesma crença pode coexistir com diferentes experiências visuais e com diferentes condições de satisfação, embora o conteúdo da experiência seja compatível com o da crença e esta se sobreponha àquele. Exemplo: quando vemos a lua no horizonte, ela parece bem maior do que quando está acima de nós. Embora as experiências visuais sejam diferentes, eu não mudo a crença de que a lua permanece do mesmo tamanho.

Poderíamos dizer que, neste caso, minha crença de que a lua não mudou de tamanho está intimamente relacionada a uma Rede de estados Intencionais dos quais participam outras crenças como: meus olhos me enganam, a lua não altera seu tamanho, a Terra gira sobre seu eixo etc. A crença se sobrepõe à experiência visual. Neste caso, a experiência visual (mudança de tamanho da lua) estaria em conflito com o conteúdo Intencional da crença (a lua não muda de tamanho), portanto quais seriam as condições de satisfação dessa experiência visual?

Searle dirá que há um conteúdo Intencional original na experiência visual. Sem a crença, o conteúdo da experiência visual seria o de “que a lua seja maior no alto do que no horizonte” (*ibid.* p. 79). Mas este argumento não resolve a questão de que, no caso do conflito entre a crença e a experiência visual, não há como definir a direção de ajuste da experiência visual, pois não posso mudar a minha crença para que ela se adapte ao conteúdo do objeto Intencional. Portanto, o conteúdo Intencional da experiência visual estaria equivocado e o mundo teria que se adaptar à minha mente. Mas sabemos que os objetos Intencionais do mundo não mudam para se adaptar às nossas crenças, afinal a direção de causação da experiência visual não é do tipo mundo-mente?

Teríamos então, segundo Searle, o caso em que a Intencionalidade da crença se sobrepõe à Intencionalidade da experiência visual. Nesses casos, acreditamos que nossos olhos nos enganam. Parece-nos que aqui Searle está admitindo uma certa influência da crença sobre a experiência visual até então negada. Nestas condições, não seria o mesmo caso da alucinação? Pois, se eu creio que meus olhos me enganam, em que situações eu tenho a certeza

de que não estou tendo uma experiência visual alucinatória, se a presença do objeto Intencional não é mais a garantia de uma experiência visual com êxito, uma vez que o objeto parece ser o que não é. Esta parece ser mais uma dificuldade de relacionar os argumentos lógicos às situações do mundo, ou seja, a explicação de como atribuímos Intencionalidade às coisas e estados de coisas no mundo. Parece-nos que aqui a Rede de estados Intencionais e o Background estão mais determinantes que nunca; afinal o estabelecimento da crença de que os nossos olhos nos enganam está atrelado a uma série de outras crenças adquiridas por conhecimentos socialmente e historicamente acumulados pela humanidade e por nossas experiências individuais.

Searle admite que é necessário estabelecer uma explicação teórica sistemática das relações entre esses vários parâmetros, mas considera-se incapaz de fazê-la. Postas as considerações acerca da percepção visual, examinaremos a questão da intenção e da ação.

1.6.1 A direção de ajuste da percepção

Sendo a direção de ajuste da percepção sempre “mente-mundo”, a intencionalidade da percepção requer certas condições ou estados de coisas do mundo para ser satisfeita, para se “ajustar” ao mundo. Quando não ocorre de o conteúdo Intencional das experiências ser satisfeito, isto é, o mundo não corresponder ao conteúdo Intencional, achamos que estamos enganados sobre tais fatos (delírio, ilusão, alucinação, etc.), e isso se deve à falha da experiência, e não ao mundo. As experiências são meras representações por possuírem um conteúdo Intencional com direcionalidade e condições de satisfação, sem relação de verdade/falsidade com o mundo, nem mesmo ideal, mas de interpretação/representação segundo as condições de satisfação especificadas/determinadas pelo conteúdo intencional.

A experiência visual, por exemplo, é “direcionada a” ou “de objetos” ou estados de coisas no mundo. Não pode ser direcionada ao nada, vazio, ao acaso (como se “direcionasse” para todos os lados), mas é específica - “algo”, e assim requer ser satisfeita determinando certas condições de satisfação.

1.6.2 - Distinção entre a percepção e outros estados intencionais: crenças e desejos e a noção de apresentação

As experiências perceptivas diferem das crenças e desejos por serem eventos mentais conscientes. Crenças e desejos são estados mentais Intencionais e não necessariamente conscientes: alguém poderia ter uma crença ou um desejo mesmo sem estar pensando a respeito de tais estados - poderia tê-los mesmo dormindo. Por isso a Intencionalidade de uma representação independe do fato de ser realizada na consciência. Isso, porém, não é o que ocorre numa experiência perceptiva, já que esta é realizada mediante propriedades fenomênicas bastante específicas dos eventos mentais conscientes – não se pode ter uma experiência visual enquanto se dorme.

As experiências perceptivas visuais estão também relacionadas às suas condições de satisfação de um modo muito distinto das crenças e desejos. A experiência não se limita a “representar”, mas proporciona um acesso direto ao mundo: aos objetos e estados de coisas deste. Isso quer dizer que, ao contrário das crenças e desejos que não possuem necessariamente objetos e estados de coisas do mundo que precisam estar presentes no momento em que se tem tais estados Intencionais, as experiências perceptivas são imediatas e involuntárias, possuindo uma espécie de “direcionalidade”, imediatismo e involuntariedade que não é partilhada por qualquer crença ou desejo.

É aí que entra a noção de “apresentação”, significando que experiências como as visuais, por exemplo, não se limitam a representar o estado de coisas percebido mas, quando satisfeitas, possibilitam um acesso direto ao mundo, como apresentação de suas condições satisfação, e não apenas representação destas.

Na abordagem searleana sobre a intencionalidade da percepção, a noção de apresentação constitui, assim uma subclasse especial das representações. “Apresentação” é uma característica especial e específica das experiências perceptivas pois, além de ser um evento mental consciente não se limita a representar o objeto e estados de coisas no mundo. Muito mais do que isso, a apresentação dá acesso direto ao mundo real. Por isso mesmo, segundo Searle, as experiências que temos do mundo real são diretas e

involuntárias, sendo que é exatamente neste ponto que as experiências perceptivas se diferenciam de outros estados intencionais que se limitam a representar, como as crenças e os desejos, pois estes possuem conteúdos proposicionais como conteúdo intencional.

Outra distinção crucial entre a intencionalidade da percepção e a Intencionalidade das crenças e dos desejos é que faz parte das condições de satisfação das experiências perceptivas que esta deva, ela mesma, ser causada pelo resto das condições de satisfação dessa mesma experiência perceptiva. Isso implica uma outra característica das experiências perceptivas: sua “autorreferencialidade”.

1.6.2.1 Autorreferencialidade das experiências perceptivas

A autorreferencialidade distingue a forma de Intencionalidade das crenças e desejos das experiências perceptivas. Quando se tem uma experiência perceptiva qualquer, suas condições de satisfação requerem certas condições do mundo para serem satisfeitas. Isto quer dizer que o próprio funcionamento das condições de satisfação da experiência causa a experiência perceptiva (pois é intrínseca a esses estados/eventos intencionais) e tem como condição para ser satisfeita que ela mesma cause o restante de suas condições de satisfação. Neste sentido ela é auto-referencial, pois necessita referir-se às próprias condições de satisfação do que já foi percebido, para ser satisfeita completamente: a experiência precisa referir-se a outras experiências para determinar as suas próprias condições de satisfação. Em contrapartida os eventos no mundo causam a experiência na medida em que esta requer certas condições do mundo para ser satisfeita. Portanto, o conteúdo intencional é auto-referente pelo fato de referir a si mesmo para ser satisfeito, não requerendo simplesmente que haja um estado de coisas no mundo, mas sim que o próprio fato de haver certas condições no mundo seja a causa da experiência. E isso nos leva a mais uma noção da teoria da intencionalidade da percepção.

A percepção é uma transação intencional entre mente e mundo no sentido de que possui direção de ajuste (mente-mundo) e uma direção de causação. Essas direções, porém não são independentes uma da outra, pois a

direção de ajuste só se realiza se for causada pelo outro termo da relação de adequação, isto é, os estados de coisas no mundo a serem percebidos. Por isso a percepção é auto-referencial e é proporcionada por uma transação intencional e causal entre a mente e o mundo.

Na interpretação de Searle, o caráter causal autorreferente do conteúdo intencional das experiências perceptivas (a causação intencional) atravessa a distinção que existe entre o conteúdo intencional e o mundo natural que contém os objetos e estados de coisas que satisfazem esse conteúdo. O conteúdo intencional tanto representa quanto é um termo da relação causal, sendo a relação causal considerada uma característica do mundo natural. É por isso que podemos perceber as coisas em geral – pois a percepção é uma transação intencional e causal entre nós e mundo natural que nos dá acesso direto ao mesmo.

Outra diferença crucial entre a intencionalidade da percepção e outros estados mentais intencionais como as crenças e os desejos, é que a percepção é limitada pelas características puramente físicas dos objetos dentro de uma determinada situação.

Na percepção sempre percebemos os objetos sob um aspecto ou um ponto de vista. Isto significa que percebemos os objetos segundo o ponto de vista e as demais características físicas da situação perceptiva na qual o objeto se encontra ou é percebido: podemos ver sob um certo aspecto, e ainda podemos ver literalmente aspectos dos objetos: “(...) Na percepção visual, o aspecto sob o qual o objeto será percebido é determinado pelo ponto de vista e pelas demais características físicas da situação perceptiva na qual o objeto é percebido” (Searle, 2002: p.72).

Até agora, vimos que a experiência se forma e se torna experiência quando consegue mostrar “o que é”, “como as coisas são”, vale dizer quando ela é o que Searle chama de “verídica” – no caso da experiência visual, quando vemos algo, uma caminhonete amarela por exemplo. E o modo como as coisas são dependem de os fatos existirem de maneira independente do que qualquer ser humano possa acreditar, achar, perceber. Isto leva à tese de Searle sobre o realismo externo (ingênuo, de senso comum), e sua relação com os estados mentais intencionais em geral.

1.6.2.2 O Realismo Externo e a Percepção

Em vários livros e artigos Searle apresenta argumentos em defesa da existência de um mundo externo independente da mente humana (ou de qualquer animal que nele exista): o nome dado à essa tese é “realismo externo” (aquele realismo direto, de senso comum). A abordagem da percepção que estivemos advogando até aqui é uma versão de seu realismo “ingênuo”.

Neste sentido, a percepção envolve pelo menos três elementos: o percipiente, a experiência visual e o objeto percebido (na linguagem searleana, o estado de coisas). A experiência visual é “dirigida para” (tem por isso a direção de ajuste mente mundo) pois não ocorre no espaço físico, nem “raios cerebrais” são disparados para o objeto; a percepção visual tem um conteúdo intencional, está dirigida a seu objeto intencional cuja existência é parte de suas condições de satisfação.

Quando Searle fala da alucinação, o percipiente tem a mesma experiência mas nenhum objeto intencional está presente nesse momento, nada causa sua experiência visual.

Em “Intentionality” (1983), Searle discorre sobre a relação entre os diversos estados mentais e o mundo externo. Para se entender o funcionamento intencional da percepção é necessário entender certas asserções sobre o realismo externo. Quando percebemos uma coisa temos uma experiência (quando vemos um carro, por exemplo, simplesmente o vemos). Ao contrário das teorias inferenciais da percepção que pressupõem a experiência como objeto da percepção. Na visão de Searle nada está interposto entre o sujeito que “vê” (tem a experiência visual) e o mundo externo. Nós vemos diretamente os objetos do mundo real, a percepção não tem por objeto ou está direcionada a seu próprio componente experiencial. Os objetos e estados de coisas do mundo só podem ser objetos Intencionais da percepção porque esta possui um conteúdo Intencional e o veículo de seu conteúdo é uma experiência, os objetos e estados de coisas ou acontecimentos são características do mundo, e são caracteristicamente os objetos da percepção.

Searle não parece disposto a justificar ou comprovar a existência do mundo externo, ou as teses do que ele chama de realismo externo. Qualquer

solução para o problema da existência de um mundo externo já pressupõe sua existência, pois só é possível colocar em cheque isso pelo fato de existir um mundo independente do que achamos, de nossos valores e crenças. Portanto, sua asserção é: qualquer tentativa de justificação pressupõe o que se busca justificar. O conceito de posições-padrão (SEARLE, 2000, p.38-39) busca resolver isso. O que é uma posição-padrão?

Posições-padrão são tomadas de posições regulares sobre o que achamos do mundo em geral, e que fazem parte do pano de fundo cognitivo e volitivo da mente em geral e da Intencionalidade em particular. Por ser a percepção uma forma de conhecer, ela é cognitiva, mas para conhecer é necessário todo um *Background* de capacidades mentais que não são elas mesmas nem partes nem formas da percepção, isto é, não são formas de representações mentais, mas capacidades não-representacionais da mente, ou seja, o que nos capacita a conhecer o mundo, a ter intenções, etc. As posições-padrão são um conjunto de opiniões que temos antes da reflexão, de modo que qualquer desvio (seja para mudá-las ou não) delas exige um esforço consciente e um argumento convincente: é necessário uma enorme persistência, pois não é algo que construímos conscientemente nem fácil de controlar.

O modo como percebemos as coisas é então condicionado por certas capacidades pré-intencionais ou habilidades que não são algo que utilizamos na vida em geral, como a linguagem, pois nós simplesmente as temos, e por isso são anteriores a qualquer forma de Intencionalidade (seja a percepção, ação, crença ou desejo).

Assim, a proposta de Searle é que temos percepções causadas pelos impactos dos objetos e ao percebê-los temos experiências perceptivas.

1.6.3 Intenção em ação

É com o aparato conceitual da abordagem geral da Intencionalidade, a saber, conteúdo Intencional, modo psicológico, condições de satisfação, direção de ajuste, autorreferencialidade causal, direção de causação, Rede, *Background* e a distinção entre apresentação e representação que Searle examinará a relação entre intenções e ações.

A ideia de intenção corresponde a um tipo de estado Intencional, ou seja, um propósito, a adoção de uma atitude prática que visa a um comportamento determinado. Nestes termos, intenção é um estado Intencional e significa que ele é a representação daquilo que o faz ter êxito, especificado por sua condição de satisfação.

Ação intencional é a ação que satisfaz a intenção que é segundo uma intenção. Ações não intencionais são aquelas que não obedecem a Intencionalidade, ou seja, ações que não são segundo uma intenção como dirigir carro (movimentos executados para dirigir o carro), escovar os dentes e outros tipos de ações voluntárias ou espontâneas, hábitos e automatismos, atividades habilidosas, casuais e carregadas emocionalmente – consideradas subsidiárias num fluxo de ações e por isso denominadas intenções em ação.

As características gerais da intenção em ação seriam:

- não precede o ato (ação), mas é parte dele, contemporânea à própria ação;
- não é deliberada, não é uma escolha de um “ato de vontade”;
- não é realizada;
- não está referida à ação e sim a certo movimento corporal.

Para demonstrar que mesmo nos casos em que não havia a intenção prévia de realizar uma determinada ação, ainda assim a intenção estava na ação, Searle (1995: 118) fará a distinção entre intenção prévia e intenção em ação: “diz-se de uma intenção prévia que o agente age com base em sua intenção, ou que leva a cabo a sua intenção, ou que busca levá-la a cabo”. Os casos de intenção prévia são aqueles em que o agente intenciona realizar uma ação antes da realização da ação em si, ou seja, ele sabe o que vai fazer porque já tem a intenção de fazer tal coisa. Para os casos em que não havia intenção prévia, Searle afirma que a intenção estava na ação.

No caso em que há uma intenção prévia, o agente age com base em sua intenção, ou seja, leva a cabo sua intenção. Mas há muitos casos em que as ações são realizadas espontaneamente, sem que sejam formadas, consciente ou inconscientemente, por alguma intenção prévia. Por exemplo, imaginemos o caso de alguém que está sentado confortavelmente em uma poltrona fazendo uma agradável leitura e de repente levanta-se e se dirige até a janela sem nenhuma finalidade específica. As ações de levantar-se e dirigir-

se à janela não foram previamente intencionadas embora sejam ações claramente reconhecidas como Intencionais, pois se relacionam ou dirigem a algo e têm condições de satisfação (posso alcançar a janela dada a existência da janela e a tentativa de chegar até ela – o que define minha experiência de agir são os elementos da estrutura geral da Intencionalidade). Outro modo de perceber a distinção entre intenção prévia e intenção em ação, segundo Searle, é que nos casos em que tenho uma intenção, uma grande quantidade de ações subsidiárias, não representadas na intenção prévia, são mobilizadas para efetivar a ação intencionada, de modo que mesmo assim são realizadas intencionalmente. Por exemplo, quando formo a intenção de ir à praia no final de semana, enquanto estou tentando levar a cabo essa minha intenção prévia, executo uma série de ações subsidiárias, cada uma delas não sendo especificamente acionada por uma intenção prévia. Quando intencionei ir à praia, não intencionei previamente, por exemplo, realizar cada movimento corporal que executei em direção ao veículo, cada movimento que executei ao conduzir o veículo. Searle afirma que estas ações subsidiárias são intenções em ação, ou seja, há intenção nestas ações, pois servem a um propósito da ação que permite identificar se ela foi ou não bem sucedida (condição de satisfação).

Searle explica que em todos os casos existem, como subsidiárias, seqüências de intenções em ação dando suporte à intenção prévia sempre que se pretende ou intenciona fazer algo.

Posso fazer algo intencionalmente sem ter formado uma intenção de o fazer e posso ter uma intenção prévia de fazer algo e não fazer nada para que esta intenção seja levada a cabo. Para Searle, há uma estreita ligação entre a intenção prévia e a intenção em ação pois a intenção desempenha um papel causal na ação, e se rompermos a conexão causal entre intenção e ação deixamos de ter um caso de realização da intenção.

Não é apenas uma intenção prévia que antecede causalmente a ação, mas “uma representação do objetivo da ação que deve continuar a existir através do movimento corporal e deve demonstrar um contínuo papel causal na formação da ação” (Searle, 2002 p. 261). Isto é que faz com que haja uma intenção em ação.

2. HUBERT L. DREYFUS: A CRÍTICA À NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO E À TESE DA INTENÇÃO EM AÇÃO

Este capítulo pretende apresentar a crítica de Hubert L. Dreyfus à noção de “intenção em ação” e ao problema da representação. Primeiramente serão introduzidos os principais aspectos do trabalho filosófico de Dreyfus no contexto da Filosofia da Mente, em seguida serão tratadas as principais objeções à noção de representação. Por fim, o problema da causalção intencional será retomado para que sejam pontuadas as principais divergências entre Searle e Dreyfus no que se refere ao monitoramento representacional do comportamento inteligente.

2.1 A Filosofia de Hubert Dreyfus

Dreyfus é considerado um dos principais intérpretes da obra de Edmund Husserl, Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty e especialmente Martin Heidegger. Ele é o autor da obra *Ser-no-mundo: um comentário sobre a Divisão I do Ser e Tempo de Heidegger*, considerada uma significativa contribuição para a filosofia moderna.

Como crítico da Inteligência Artificial, Dreyfus escreveu o livro “O que os computadores não podem fazer”. Embora a maior parte de sua carreira docente seja em Berkeley, o professor Dreyfus também ensinou no Massachusetts Institute of Technology entre 1960 e 1968 e na Universidade de Frankfurt e Hamilton College.

Sua obra influenciou Richard Rorty, Charles Taylor, John Searle e John Haugeland, seu ex-aluno. Dreyfus criticou o pressuposto básico da concepção de inteligência como manipulação de regras formais e símbolos. A crítica de Dreyfus à inteligência artificial (IA) refere-se ao que ele considera serem seus principais pressupostos: as duas primeiras hipóteses referem-se ao que ele chama de pressupostos “biológicos” e “psicológicos”. O pressuposto biológico é o de que o cérebro é análogo ao computador e a mente é análoga à informática. O pressuposto psicológico é o de que a mente funciona através da execução de cálculos discretos (sob a forma de regras algorítmicas) sobre

representações ou símbolos. Dreyfus afirma que a plausibilidade do pressuposto psicológico repousa sobre dois outros: os pressupostos epistemológicos e ontológicos. O pressuposto epistemológico é o de que toda a atividade pode ser formalizada (matematicamente) por regras ou leis. O pressuposto ontológico é o de que a realidade é inteiramente constituída por um conjunto de fatos independentes entre si.

Criticando as pretensões da IA, Dreyfus parte do princípio de que ela trabalha, semelhantemente à Filosofia, problemas como a natureza do entendimento e do conhecimento e sua crítica insiste, sobretudo, na relação entre os modelos desenvolvidos com base na ideia de mente como sistema simbólico e na ideia de inteligência como recurso de resolução de problemas. Para Dreyfus, a IA repete os erros 'intelectualistas' da filosofia, erros já apontados por filósofos como Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty.

A crítica de Dreyfus é que o pensamento não pode ser considerado como consistindo em representações simbólicas do mundo, nem a mente como um sistema governado por regras ocupado com a resolução de problemas, pois essas definições excluem partes importantes e básicas do mental. As 'partes excluídas' do mental são para Dreyfus, por exemplo, os movimentos corporais e as ações habilidosas.

De acordo com o intelectualismo, até a percepção estaria sujeita ao pensamento e resolução de problemas através da manipulação de regras. Esta concepção oculta o conhecimento do fundo (background knowledge) ou de senso comum, que na perspectiva de Dreyfus é fundamental para a cognição. O conhecimento do fundo não é conhecimento de fatos, mas daquilo que as pessoas sabem sem saberem que sabem e que nunca foi aprendido (como por exemplo que as pessoas se movem mais facilmente para a frente do que para trás, num exemplo de Dreyfus).

Dreyfus insiste ainda noutras características do pensamento humano, ausentes nas simulações computacionais: as margens da consciência (fringe consciousness), a tolerância da ambiguidade, a ligação a um corpo no mundo que organiza e unifica a experiência de objetos e as impressões subjetivas, a capacidade de aborrecimento, cansaço e perda de motivação e os propósitos e interesses que geram o confronto do sujeito com a situação no mundo, fazendo

com que nem todos os fatos no mundo sejam igualmente relevantes num dado instante e com que o mundo não seja 'liso'.

2.2 A Crítica à Noção de Representação

Em relação à teoria da Intencionalidade de Searle, Dreyfus (2002) enfatiza que uma vantagem decisiva da sua análise da ação consiste em que ela reconhece aspectos fenomenológicos como atributos distintivos do fenômeno da ação, ou seja, reconhece que a identificação de eventos, enquanto ações, tem por critério tanto que o agente sabe imediatamente que ele faz (e não simplesmente sofre) o movimento corporal em curso, como também sabe imediatamente o que ele está fazendo (ou tentando fazer).

Dreyfus sugere, ao contrário da análise lógica das ações proposta por Searle, que aspectos fenomenológicos⁸ da ação impõem que entendamos até mesmo as ações não-deliberadas (distintas das ações Intencionais que são guiadas por um conteúdo representacional) como sendo comportamentos Intencionais e conscientes, e insiste que a Intencionalidade e a consciência, que caracterizam as ações não deliberadas, não podem ser entendidas apenas em termos de representação⁹.

2.2.1 Considerações acerca do conceito de representação

Segundo a noção geral de representação a vida mental funciona como se fosse dirigida por mapas que correspondem exatamente a um mundo exterior pré-determinado: as representações.

⁸ Os aspectos fenomenológicos da ação de que Dreyfus fala referem-se ao argumento de Searle de que um dos aspectos que distinguem a ação de movimentos reflexos é o fato de que o agente é capaz de perceber que executa uma ação.

⁹ A concepção minimalista de representação usada na tese do caráter representacional dos estados Intencionais refere-se à representação como um “modo de o estado referir-se a algo, que especifica as suas próprias condições de satisfação, de maneira que não só o sujeito do estado é apto a reconhecer quando seu estado intencional seria satisfeito, como também estados que se referem ao mesmo objeto sob mesma caracterização e, assim, têm as mesmas condições de satisfação, seriam estados com um mesmo conteúdo representacional ou, simplesmente, seriam a mesma representação (Teixeira 2005 p. 68).

No contexto das ciências cognitivas a representação mental é parte da hipótese de que a cognição se dá pela manipulação de símbolos como a dos computadores. Em outros termos, uma representação mental equivaleria a um reflexo da natureza na mente, como se esta espelhasse aquela. Do ponto de vista representacionista, a mente funciona manipulando símbolos de modo a representar suas características. Sob o domínio da representação,

acredita-se que a mente opera manipulando símbolos que representam características do mundo, ou representam o mundo como tendo determinada forma. De acordo com essas hipóteses cognitivistas, o estudo da cognição enquanto representação mental estabelece o domínio adequado das ciências cognitivas, um campo considerado independente da neurobiologia, num extremo, e da sociologia e antropologia, no outro.” (Varela *et al.*, 2003: 24-25).

Há o sentido mais forte da representação que, segundo Varela e colaboradores, acarreta implicações ontológica e epistemologicamente mais “pesadas”.

Esse sentido forte aparece quando generalizamos a noção mais fraca com vistas a construir uma teoria consolidada sobre como a percepção, a linguagem ou a cognição em geral funcionam. Os compromissos ontológicos e epistemológicos são basicamente duplos: assumimos que o mundo é predeterminado, que suas características podem ser especificadas antes de qualquer atividade cognitiva. (...) Temos então uma teoria consolidada que diz: (1) o mundo é predeterminado; (2) nossa cognição é sobre esse mundo – mesmo se apenas parcialmente, e (3) o modo pelo qual conhecemos esse mundo predeterminado é representando suas características e então agindo com base nessas representações. (Varela *et al. apud* Bouyer, 2009: 5)

Nas Ciências da Cognição, vários pesquisadores contestam a ideia de representação mental, apoiando-se em sua compreensão inversa: “embodied mind” ou mente incorporada. Na filosofia, Merleau-Ponty (1980) critica a hipótese de haver uma correspondência entre o mundo e a percepção do agente. Para o autor essa correspondência não existe visto que a estrutura do agente e o corpo fenomenal determinam a percepção e não o mundo real.

Heidegger (2005) apresenta os conceitos de “pre-sença”, “ser-no-mundo” e “circunvisão” também objetivando romper com a noção de representação.

Dreyfus, como intérprete de Merleau-Ponty e Heidegger, compartilha da hipótese da “mente incorporada” que contraria a noção de um mundo ou ambiente dotado de características extrínsecas a quem o vivencia e o percebe (agente), características essas que são predeterminadas e as quais podem ser recuperadas por meio de um processo de representação.

Sob o ponto de vista da mente incorporada, a consciência e os fenômenos cognitivos emergem da atuação do agente, ou seja, de sua incorporação em um mundo biológico, social e cultural. Há uma ausência de unidade na consciência visto que os modos de “estar consciente” existem em função das modalidades de experiência.

Nesta abordagem, a mente e o mundo se relacionam através da mútua especificação ou co-origem dependente. Não há, portanto, um mundo predeterminado, do lado de fora da mente, que seja plenamente recuperado inteiramente em uma representação.

Entre a mente e o mundo há a forma, a estrutura, o corpo fenomenal de Merleau-Ponty e há a circunvisão¹⁰ de Heidegger. Um estímulo é modificado pela atuação do agente e sua organização interna determina tal modificação. Logo, entre o mundo e a mente não há a correspondência e a homogeneidade da representação, mas sim a ruptura e a heterogeneidade da experiência do agente, promotora da atuação associada a seu modo particular de organização interna da mente.

Mesmo o agente tendo uma experiência particular do mundo, a ação coletiva apóia-se sobre o consenso na linguagem; é a ação, permeada por esquemas incorporados e promovida pela mente incorporada no contexto das situações específicas da atividade que viabiliza a linguagem, a comunicação e a intercompreensão nos diferentes contextos.

¹⁰ Circunvisão (UMSICHT) é tipo de visão, próprio do modo de lidar com os instrumentos. Modo como lidamos com o cotidiano e como somos guiados em nossas ocupações. Na cotidianidade lidamos com esse tipo de visão global das coisas, que nos impede de vê-las isoladamente, pois elas são notadas como associadas a um universo circundante de coisas. Por exemplo, na mundaneidade não vemos o sofá separado dos demais móveis que constituem uma sala. Só paramos para pensar nele, separado de seu contexto, se precisamos levá-lo para algum reparo ou se precisamos substituí-lo, ou seja, quando ele se mostra inadequado para a tarefa na qual normalmente o utilizamos (Heidegger, 2005).

O corpo age na elaboração de significações e capacidades mais abstratas. Estruturas não-proposicionais, baseadas na experiência física espacial, vão possibilitar as funções cognitivas superiores e as proposições de natureza não-física, não-espacial (Bouyer, 2009).

A experiência corporal é uma fonte de significações que partem da experiência corporal e espécies de processos figurativos não representacionais, os quais não envolvem um tratamento objetivista da linguagem, da compreensão, da interpretação e do raciocínio mobilizados na ação da vida cotidiana.

Significados pré-conceituais e incorporados estão presentes na estrutura da experiência, como padrões esquemáticos incorporados pelos quais a significação é gerada. Estruturas não-proposicionais tornam possíveis a significação, a compreensão e a incorporação dos fatos e eventos da vida do dia-a-dia.

Essas estruturas são não-proposicionais porque fogem dos princípios proposicionais do pensamento representacionista: uma representação utiliza tão somente predicados de natureza simbólica, e um determinado número de símbolos como argumentos; esses símbolos-argumentos referem-se a entidades e os símbolos-predicados representam propriedades e relações entre entidades; a representação tem um caráter “finito”, limitado ao uso de elementos e links relacionais entre estes elementos.

O ideário representacionista pode ser expresso da seguinte forma: uma imagem pode ser proposicionalmente representada; uma proposição existe como algo contínuo, sendo um correlato exato da experiência exterior, com uma estrutura interna que permita inferências (BOUYER, 2009).

Podemos inferir a partir do modelo de percepção sugerido por ele e apresentado no item 1.6 “A percepção como fenômeno Intencional (ver página 30) que o ponto de vista objetivista-representacionista de Searle compreende a ação como produto da relação entre uma representação simbólica e uma realidade objetiva independente da mente. Contrariando essa hipótese Dreyfus sugere que todas as predisposições para agir presentes no agente diferem radicalmente de algo como um processamento de informações. Estas

predisposições são estruturas básicas, compostas por elementos estruturantes da ação, distinguindo-se drasticamente de uma representação mental. Elas são abstratas e não se limitam a imagens construídas por propriedades visuais, mas sim por experiências corporais, calcadas no corpo que se move e age num contexto gestáltico.

Portanto, as atividades do agir cotidiano abarcam esquemas de uma “intencionalidade motora” que se distinguem de imagens mentais ou representações objetivas. Os esquemas do corpo fenomenal não são do tipo imagem que traduz, de forma plena, o que ocorre no mundo da vida como se fosse uma representação deste mundo. Não é representação proposicional e não pode ser representado de uma forma proposicional. Ou seja, não podem ser convertidos em conjuntos arbitrários de símbolos, pontos, superfícies, etc. Em contraste com as representações proposicionais, são operações recorrentes naturais, de caráter não proposicional, constituindo-se num nível de generalidade e abstração que envolvem padrões resultantes de um considerável número de experiências no domínio incorporado da ação, bastante estruturadas na experiência física e espacial, nas percepções, no manuseio de instrumentos e objetos (BOUYER, 2009).

As experiências incorporadas operam num nível de organização mental que se situa entre os extremos de uma representação proposicional abstrata, por um lado, e uma compreensão incorporada, concreta, de outro.

As estruturas formais de ação possuem sua importância e não se trata de negá-la. Há toda uma gama de possibilidades de construir as explicações num domínio de estruturas formais, sistemas formais e/ou operações lógicas ou encadeamentos simbólicos numa representação instaurada no mundo do realismo ingênuo searliano. No entanto, isso constitui uma alternativa que possui seus limites e que encontra dificuldades em explicar problemas reais verificados nos fenômenos da ação.

Muitas das propriedades e relações lógicas da Teoria de Intencionalidade de Searle são formalizações de padrões de experiências que organizam e conferem significado e compreensão aos agentes sobre os eventos do mundo da vida.

Mas o que existe de encadeamento lógico e representacionista na ação possui uma base incorporada e experiencial. Foi por isso que Searle formulou a tese do *Background*. Essa base, na compreensão de Dreyfus, se aloja sob forma de Arco Intencional onde se encontram a racionalidade e inteligibilidade da ação. Há uma estrutura interna atuante no mundo da vida que pode ser traduzida em algo mais formal mas que, na realidade, não deixa de ser uma estrutura incorporada de ação que possibilita toda atividade de abstração necessária ao agir cotidiano, à cognição, inclusive o entendimento das próprias relações formais sobre conceitos e proposições.

2.3 A Crítica à Noção de Intenção em Ação

Uma das linhas argumentativas de Dreyfus consiste em destacar que as noções de capacidades e habilidades de *Background* podem ser empregadas para oferecer uma análise das ações não-deliberadas, a qual seria não só divergente da análise proposta por Searle em termos de intenções em ação, como também descritivamente mais adequada ao fenômeno em questão. Dreyfus caracteriza a relação entre Intencionalidade e *Background* de forma externalista, uma maneira bem diferente do que o faz Searle em sua análise das ações não-deliberadas.

A crítica de Dreyfus (s/d p. 325) à teoria da Intencionalidade de Searle parte da constatação de que as propriedades lógicas internas dos estados Intencionais não explicam suficientemente estes estados. Para Dreyfus, Searle usa argumentos fenomenológicos quando explica a existência de estados Intencionais a partir de algo não-Intencional proveniente de capacidades não-representacionais.

O exame fenomenológico confirma que, numa larga variedade de situações, os seres humanos relacionam-se no mundo de uma maneira organizada com propósito sem o constante acompanhamento de estados representacionais que especificam o que a ação pretende realizar. [...] Uma atividade pode ser com propósito sem que o agente tenha em mente um propósito (Dreyfus *apud* Searle, 1999 p.4).

Se o conteúdo Intencional fosse o principal aspecto da Teoria da Intencionalidade, poderíamos nos deter apenas nos conteúdos mentais independentemente de nossa relação com o mundo sem necessitar de uma análise fenomenológica. Mas quando aplicada às ações, a teoria da Intencionalidade introduz um novo conteúdo: o fim da ação. Segundo Searle, o agente experiencia sua ação de tal modo que o movimento corporal que ele produz é dado pela representação do fim da ação, ou seja, o agente tem uma referência em si mesmo como guia da ação, pois a Intenção causa o movimento corporal.

Dreyfus (1993: 3) discordará de Searle afirmando que não é a Intenção que causa a ação, mas a situação, ou a percepção da situação, segundo um senso de desvio e readaptação. Dreyfus sugere que consideremos nossa percepção como uma força que atua sobre nós e nossa musculatura responsivamente¹¹, de forma a promover um ajuste ótimo entre a percepção e a ação. Obviamente, este ajuste não se dá da mesma forma que a dilatação da pupila ou a formação de uma bolha de sabão¹², o que é rigidamente determinado, mas considerando que nossas tendências corporais são aprendidas e contextualizadas. Enquanto as bolhas de sabão sempre formam esferas, a tendência responsiva do corpo é sensível ao contexto, o que possibilita uma série de respostas de nossa parte.

Trata-se de uma ruptura, como propõe Merleu-Ponty, de um modelo de explicação do fenômeno perceptivo segundo o qual a percepção seria produto, ao mesmo tempo, dos sentidos e de uma razão (intelecto) de natureza extra-sensorial - tal como propõe Searle ao sugerir que a experiência visual quando satisfeita (ou seja, com uma direção de ajuste mente-mundo) faculta-nos um acesso direto ao estado de coisas percebido. O modelo de experiência perceptiva sugerido por Searle estaria muito próximo daquele denunciado por Merleau-Ponty, como explica Donzelli:

¹¹ Aqui o modelo da tensão não deve ser tomado no sentido literal de tensão muscular, mas como uma metáfora para alguns tipos de deformação do equilíbrio gestáltico e para a tendência de retornar ao equilíbrio. Este fenômeno não está limitado às respostas musculares estritamente, mas existe nas funções habilidosas, incluindo funções intelectuais, por exemplo. (Dreyfus, 2002 p. 5)

¹² Exemplo adotado por Dreyfus dos gestaltistas que sugere que as bolhas menores tendem a encontrar-se e formar uma bolha maior (Dreyfus, s/d p. 330).

Os sentidos receberiam os dados materiais da ‘coisa’ e o intelecto ou ‘alma intelectual’, “iluminando” estes dados, captaria a “forma” ou essência destes. Supõe-se, pois, o dualismo de uma substância pensante, com leis e atividades próprias, sob a forma de um sujeito dotado de razão que *intelligit* e que seria a fonte suprema do conhecimento, e de um objeto cuja essência é “lida” através de suas qualidades sensoriais, captadas pelos sentidos. A percepção seria, assim, como que essencialmente o “fenômeno do encontro” entre um sujeito que representa e entende e um mundo que é representado e apreendido em sua significação. (Donzelli, 1980 p.17)

A noção de “percepção-ação”, da qual Dreyfus compartilha, sugere que as respostas do nosso corpo variam em função do contexto, podendo ser estabelecidas espontaneamente e sem um pensamento prévio, no caso das ações não-deliberadas. Uma vez acionada, a “percepção ação” opera sem a necessidade de qualquer aparato representacional adicional. Mesmo que vagamente sejamos conscientes de um sentido de “correção” ou de “tensão” quando nos desviamos do nosso objetivo, não podemos afirmar que se trata de uma contínua representação do objetivo enquanto executamos determinada ação, como é proposto por Searle. Assim, a adaptação a uma “Gestalt¹³ ótima” pode ocorrer sem uma representação de uma “Gestalt final” da ação.

Cabe esclarecer que o argumento segundo o qual as respostas do nosso corpo variam em função do contexto não deve ser compreendido como um argumento empirista ou comportamentalista. É, antes, tomado da Teoria da Gestalt da qual devemos investigar os aspectos essenciais quanto à relação meio físico-consciência e meio físico-comportamento.

¹³ Usa-se muitas vezes o termo “gestalt” referindo-se ao processo gestáltico, porque, segundo observa Koffka, o termo gestalt designa ao mesmo tempo: “uma entidade concreta, individual e característica, que existe como algo destacado e que tem uma forma ou configuração como um de seus atributos” e o processo do qual esta entidade resulta, uma vez que este consiste em uma organização na qual “o que acontece a uma parte do todo é determinado por leis intrínsecas inerentes a esse todo,” e que por isso não está menos gestaltizado” do que o seu produto (Donzelli, 1980:25)

Em “O visível e o invisível” Merleau-Ponty indaga acerca do que é uma gestalt. Responder que é um todo que não se reduz às partes ou à soma delas, diz ele, é oferecer uma definição que não a apanha por dentro. Apreendida internamente uma gestalt é aquilo de que somente o “meu corpo pode ter experiência, pois meu corpo é uma *gestalt* co-presente em toda *gestalt*” (Chauí, 2002)

Searle admite, tal como sugere Dreyfus que “o corpo realiza milhares de ajustes às variações do terreno”, mas estes reajustes se dão porque o corpo do esquiador está treinado de tal modo que as variações do terreno são enfrentadas automaticamente. “O corpo assume o comando e a Intencionalidade do competidor concentra-se em vencer a corrida. Isso não equivale a negar a existência de formas de Intencionalidade envolvidas no exercício de habilidades físicas nem que parte dessa Intencionalidade seja inconsciente.” (Searle 2002 p. 210)

De acordo com Koffka, o comportamento se dá em um “meio comportamental” que corresponde ao meio percebido e não necessariamente ao meio físico ou geográfico. Um exemplo dado por Koffka é o de um cavaleiro que atravessa um lago congelado pensando tratar-se de chão de terra e que, ao saber que cavalga todo o tempo sobre a superfície de um lago, morre, subitamente, de medo (Donzeli, 1980 p. 23).

Em tal concepção não se pode, pois, dizer que o meio físico como tal “cause” a consciência e o comportamento. Estes seriam determinados por todo um contexto de forças psicofísicas. A relação “meio físico - consciência” e “meio físico - comportamento” se define como fenômeno de um campo psicofísico de forças. Assim, uma mesma situação física poderá, por causa da realidade psicofisiológica presente, estar ligada a efeitos totalmente opostos. (*ibid* p.24)

Por exemplo: em um momento de minha vida posso gostar muito de uma determinada música, mas com o passar do tempo a mesma música deixa de ser apreciada por mim com a mesma intensidade. A repetição constante dessa música pode chegar a me causar repulsa.

Neste exemplo, as conexões causais são determinadas pela organização do campo total que muda. A música inseriu-se em campos de forças psicofísicas diferentes. Não podemos dizer que a causa do comportamento em questão seja propriamente a música, pois neste caso, a mesma causa seria responsável por efeitos opostos. O princípio da necessidade, subjacente a toda causalidade, emanaria ao mesmo tempo da causa e do efeito. (*ibid* p.25)

Assim, a objeção de Dreyfus à teoria de Searle de que a “Intencionalidade” pode ser definida como uma forma de direcionamento intrínseco identificado com o representacionalismo, sugere uma outra abordagem que se ajusta à fenomenologia de algumas instâncias da ação intencional de forma mais adequada que a abordagem representacionista de Searle.

Dreyfus (1993 p. 9) argumenta, então, que a noção de uma intenção em ação não é necessária para que exista uma consciência da ação. Uma representação do objetivo pode ocorrer num ponto de interrupção de uma ação sem nenhuma implicação de que a representação existiu durante toda a ação.

Desta forma, o sentimento da eficácia causal na ação é simplesmente a demonstração da relação causal entre a percepção do meio interno e o meio externo e a organização muscular da ação, mediada por um tipo de resposta às disposições musculares, que funciona para produzir o objetivo que não necessita ser representado. Assim, a crítica de Dreyfus à Teoria da Intencionalidade dirige-se à causação, no sentido conferido por Searle quando diz que a Intenção causa o movimento corporal. Já Dreyfus verá na situação, ou seja, na percepção da situação segundo um senso de desvio e readaptação de uma Gestalt ótima, a causa do movimento corporal. O agente reage à situação gestáltica com a finalidade de alcançar uma situação de equilíbrio.

A percepção da situação do nosso corpo é decisiva para a ação, visto que ele responde a tais percepções a fim de resolver o conjunto de tensões que elas lhe produzem. Um exemplo é o fato de nos movermos na cadeira ou na cama para alcançar um equilíbrio ou uma posição mais confortável. Nestes e em outros casos similares, Dreyfus mostra que ao nos movermos não representamos o porquê de estarmos agindo desta forma, ou mesmo o que estamos fazendo. Ao contrário, simplesmente respondemos às forças locais pontuais que atuam sobre nosso corpo. A atividade de nos mover na cama para chegar a uma posição mais confortável, então, não possui nenhuma representação. Da mesma forma, nosso olho é formado para responder involuntariamente aos estímulos do meio, mudando drasticamente de acordo com o contexto, propiciando a visão, sem nenhuma relação semântica, mesmo que se trate de ajustes fisiológicos ao ambiente de muita complexidade. A pupila está construída de tal modo a otimizar o uso da luz, mas ela é assim sem a necessidade de acessar representações semânticas relativas à luz e a seu uso.

Sobre a ação, Merleau-Ponty afirma que “executamos nossos movimentos em um espaço que não é ‘vazio’. (...) Movimento e fundo são, na verdade, apenas momentos artificialmente separados de um todo único”. (1999:192)

Um movimento é aprendido quando o corpo o “compreendeu”, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”. Mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à solicitação que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma

“serva” da consciência que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos. Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do “em si” (Ponty, 1999 p.193).

Na inserção imediata no mundo cotidiano percebe-se que as ações não-deliberadas são tão comuns quanto as deliberadas. São elas que oferecem um pano de fundo não notado nos possibilitando deliberar sobre o que é importante ou não.

Para Dreyfus, um jogador habilidoso, ao realizar os inúmeros movimentos requeridos pela dinâmica do jogo, não representa para si mesmo que o seu movimento corporal intenciona realizar um estado de coisas. O jogador não apenas sente que seus movimentos foram causados por condições percebidas, mas também que eles foram causados de tal maneira que são constrangidos a adaptar-se segundo um senso de alguma *Gestalt* satisfatória. O agente não “sabe” o estado final que reduz as tensões, ele apenas ensaia as respostas. Assim, a natureza daquela *Gestalt* satisfatória não é de modo algum representada (Dreyfus, 2006: 4).

Searle admite que a Intencionalidade intervém em acordo com o nível de habilidade de *Background*. Porém as habilidades de *Background* ainda estariam a serviço da obtenção da satisfação da ação Intencional. Enquanto operam não precisam ter um estado separado por um fim, a não ser quando há a necessidade de resolver um problema, quando é preciso, então constituir uma Intencionalidade para aquele tipo de atividade. Além disso, independentemente de formar Intencionalidade para cada tipo de atividade no fluxo da ação, todas as ações, até as de nível mais baixo do comportamento de *Background*, estariam impregnadas de Intencionalidade.

Dreyfus (*apud* Wrathall, s/d p. 325) pretende explicar o *Background* como fato bruto não passível de ser representado no sentido de atribuir a ele Intencionalidade. Assim, pretende descrever o modo como o *Background* espontaneamente atua (sem ser governado por regras na experiência do agente nas práticas habilidosas). Para Dreyfus, o *Background* age “pelos costas” do agente e, portanto, podemos conhecê-lo somente tal como ele aparece ao agente.

Utilizando o conceito de arco intencional de Merleau-Ponty, Dreyfus (2002: 1) esclarece que a aprendizagem e a ação hábil podem ser descritas e explicadas sem recorrer às representações da mente ou do cérebro. A noção de arco intencional assemelha-se à de *Background* usada por Searle, e a distinção entre ambas refere-se ao caráter intencional atribuídos a cada um. Vale lembrar o que Merleau-Ponty entende por arco intencional:

Abaixo da inteligência e abaixo da percepção, descobrimos uma função mais fundamental, “um vetor móvel” em todos os sentidos [...] que antes de fazer-nos ver ou reconhecer objetos, os faz existir mais secretamente para nós. [...] A vida da consciência - vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. (PONTY 1999: 190)

Dada a característica não-representacional do arco intencional, a habilidade de responder às solicitações das situações no mundo não está associada a nenhuma ideia de representação. Apoiando-se na ideia de Merleau-Ponty de uma “intencionalidade motora”, Dreyfus argumenta que a percepção-ação não precisa recair nos prejuízos do representacionalismo, pois não são os estados intencionais que desempenham um papel causal para a realização da ação, antes é a relação entre o meio e nossa percepção que resolve as tensões que ele produz. A intencionalidade motora só pode ser compreendida:

[...] se o movimento puder ser antecipado, sem sê-lo por uma representação, e isso só é possível se a consciência é definida [...] como ser no mundo, se o corpo, por seu lado, é definido não como objeto entre todos os objetos, mas como veículo do ser no mundo. Enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações. [...] O corpo executa então o movimento copiando-o da representação que a consciência se dá e segundo uma fórmula de movimento que recebe dela [...]. Resta compreender por qual operação mágica a representação de um movimento suscita justamente no corpo esse próprio movimento. O problema só se resolve se deixarmos de distinguir o corpo enquanto mecanismo em si e a consciência enquanto ser para si (PONTY, 1999: 631).

Não se trata de negar as ações Intencionais. Dreyfus não nega que ajamos deliberadamente ou Intencionalmente. Entretanto, o autor resiste à ideia de que a grande maioria de nossas ações sejam carregadas de um monitoramento representacional. Para Dreyfus, existe um tipo de lidar pré-linguístico, não-proposicional que é fundamental em nossa relação com o mundo e que é respaldado pelas nossas ações habilidosas, dadas no contexto da percepção gestáltica e do arco intencional, e que nos posicionam e orientam no mundo.

Na concepção de Dreyfus, as tendências corporais são aprendidas e variam infinitamente de acordo com o contexto. A realidade é sempre correlata à nossa experiência. No comportamento corrente habilidoso, porém, o agente responde às solicitações percebidas, ele não age cegamente, possui um “saber acerca de algo”. Não é o conteúdo representacional da ação que determina suficientemente o que deve ser feito e sim o senso de tensão acerca do que deve ser resolvido.

3. O BACKGROUND E A FENOMENOLOGIA DA AQUISIÇÃO DE HABILIDADES: SUAS IMPLICAÇÕES PARA O COMPORTAMENTO NÃO-REPRESENTACIONAL

Este capítulo pretende pôr em questão a pretensão de Searle de tornar o *Background* (contexto de capacidades e habilidades práticas não-Intencionais) uma condição necessária para a determinação de estados Intencionais e, portanto, como um dos elementos da estrutura lógica da análise representacionista da natureza da Intencionalidade. Para tanto, retomamos o estado geral da questão.

3.1 Background: Tese empírica ou Condição Lógica?

Um elemento primordial da Teoria da Intencionalidade¹⁴ é a constatação de que nossa experiência consciente tem como propriedade o fato de ser a propósito de algo ou referir-se a algo. Cabe aqui ressaltar que, acerca desse aspecto da Intencionalidade de estados mentais duas coisas devem ser notadas: (I) a referência a algo não pressupõe a existência de objetos ou estados de coisas a que se faz referência e (II) a referência a algo é sempre uma referência da perspectiva daquele que tem tal estado.

Sintetizando estes dois fatores teremos a constatação de que a Intencionalidade não é uma propriedade que um estado possui em função de sua relação a uma entidade (objeto ou estado de coisa) de qualquer tipo, antes é uma função da estrutura lógica interna do próprio estado Intencional. O estado Intencional possui um conteúdo expresso em um modo psicológico que possui o caráter de ser uma representação, ou seja, conter uma condição de satisfação (Dreyfus 1982 p. 8).

Assim compreendida, a representação é a noção básica para o entendimento da Intencionalidade, ou seja, a concepção representacional da Intencionalidade – tal como Searle sugere – é responsável por especificar as condições de satisfação de um estado Intencional. O problema dessa

¹⁴ Continuaremos a usar o termo com inicial maiúscula tal como Searle sugere e já foi justificado anteriormente quando se tratar da hipótese de Searle.

concepção tão restritiva de representação reside no fato de ela desempenhar sua função em relação a um conjunto de outros estados Intencionais (Rede de estados Intencionais) na dependência de um *Background* de estados não-intencionais (capacidades biológicas, habilidades e práticas sócio-culturais pré-cognitivas) do sujeito de estados Intencionais.

Dizer que nossos estados Intencionais acerca de objetos e estados de coisas no mundo dependem de um *Background* não-intencional parece indicar que estados não-intencionais constituem uma condição lógica necessária para que um estado intencional tenha condições de satisfação.

Para Dreyfus, o *Background* (pré-condições não-intencionais) só pode ser entendido como condição lógica necessária da Intencionalidade que engloba o representacionalismo, se for concebido como consistindo de estados mentais analisáveis em termos de representações implícitas tal como acontece na noção searliana de intenção-em-ação. E parece ser isso o que Searle (2002:213) efetivamente sugere ao afirmar que “o *Background* consiste de fenômenos mentais. [...] É derivado de toda a congêrie de relações que todo ser biológico-social guarda com o mundo a sua volta.”

Se o *Background* consiste de fenômenos mentais, ele é uma forma de fenômeno mental, pois algo não pode ser diferente daquilo do que consiste. Sendo um fenômeno mental, como ele poderia ser formado ou constituído a partir de eventos do mundo ou estados de coisas do mundo? Como as coisas do mundo afetariam o cérebro-mente para constituir o *Background*?

Sem explicitar esta relação de dependência, Searle afirma:

Sem minha constituição biológica e sem o conjunto de relações sociais em que estou envolvido, não poderia ter o *Background* que tenho, mas todas essas relações biológicas, sociais e físicas, todos esses envolvimentos, só são relevantes para a produção do *Background* em virtude dos efeitos que este tem sobre mim, especificamente os efeitos que tem sobre meu cérebro-mente” (Searle, 2002 p. 213).

Eu não poderia ter o *Background* que tenho sem uma história biológica específica e um conjunto específico de relações sociais com outras pessoas e relações físicas com objetos naturais e artefatos. Este status da questão do *Background* nos remete a um antigo problema da Filosofia da mente: como as

“relações biológicas, sociais e físicas” que o homem mantém com o mundo afetam o cérebro-mente? Como elas se tornam redes neurais? E numa perspectiva dualista: como duas realidades distintas (biológica e não-biológica usando os termos propostos por Searle) podem se relacionar para constituir a base biológica não representacional da Intencionalidade? Em outros termos: como uma base não intencional pode relacionar-se a estados Intencionais?

Como estas questões não podem ser respondidas pela estrutura lógica da tese de Searle da Intencionalidade, restaria a ele abandonar a dependência lógica entre Intencionalidade e *Background*, o que significaria tornar este último apenas uma tese empírica sobre as pré-condições causais do fenômeno da Intencionalidade. Esta posição implicaria no abandono de uma concepção representacional de Intencionalidade em favor de uma concepção segundo a qual a Intencionalidade seria uma propriedade que um estado possui em função de suas relações, de modo geral causais, com um meio de objeto e contexto de interações.

Searle parece confirmar esta posição ao explicitar o modo como adquirimos as habilidades físicas. Tomando como exemplo o processo de aprendizagem da habilidade de esquiar, afirma:

O esquiador recebe um conjunto de instruções verbais sobre o que deve fazer [...] Cada uma delas é uma representação explícita e, na medida em que o esquiador esteja tentando aprender seriamente, cada uma delas funcionará causalmente como parte do conteúdo Intencional que determina o comportamento (Searle, 2002 p. 208).

Este seria um modelo básico de causação Intencional onde as instruções têm uma direção de ajuste mundo-palavra e uma direção de causação palavra-mundo. Quando o esquiador se aprimora, deixa de usar as regras e apenas esquia. Para Searle à medida que o esquiador se aprimora, ele não internaliza as regras pois estas vão se tornando progressivamente irrelevantes. Neste caso, as instruções não se tornam conteúdos Intencionais inconscientes. As aptidões físicas criadas pela prática repetida permitem que “o corpo assuma o comando e que as regras recuem para o *Background* (id. p. 209).

Neste ponto da questão caberia a interpretação representacionista, tal como Searle sugere no conceito de *intenção em ação*. Ao recuarem para o *Background*, as instruções (regras) não deixariam de existir e, como

representações de cada movimento realizado pelo esquiador, seriam representações do objetivo final da ação de esqui, que estariam à disposição do agente para justificar cada movimento realizado. Uma vez indagado sobre um posicionamento assumido durante a realização de um torneio de esqui, o esquiador seria capaz de explicar a movimentação realizada segundo as instruções adquiridas e que seguem um modelo representacional.

Além disso, poderíamos argumentar que, tal como no modelo de *intenção em ação*, cada uma das ações realizadas durante a descida de uma montanha num torneio de esqui não foram previamente intencionadas, embora sejam ações claramente reconhecidas como Intencionais, pois se relacionam ou dirigem a algo e têm condições de satisfação: posso alcançar o ponto de chegada da competição dada a existência desse ponto e a tentativa de chegar até ele – o que define minha experiência de agir e que são os elementos da estrutura geral da Intencionalidade. Assim, o *Background* consistiria de ações habilidosas repletas de intenções-em-ação, ou seja, uma grande quantidade de ações subsidiárias, não representadas na intenção prévia mas mobilizadas para efetivar a ação intencionada, de modo que mesmo assim são realizadas Intencionalmente.

A fim de escapar do determinismo do *Background* sobre os estados Intencionais Searle afirma que o mesmo funciona causalmente, embora a causação não seja determinante, pois apenas proporciona as condições necessárias, mas não suficientes para se entender, acreditar, desejar, tencionar etc. A causação para Searle assume mais um sentido de “capacitante” que determinante.

Se o *Background* é um estado mental capacitante, assemelha-se ainda mais à perspectiva de uma intencionalidade gestáltica proposta por Dreyfus, em especial na análise das ações habilidosas. Searle chega a afirmar que: “o esquiador experimentado é flexível e reage diferentemente a diferentes condições de terreno e neve. [...] O corpo assume o comando e a Intencionalidade do competidor concentra-se em vencer a corrida” (id. p. 210). Esclarecendo um pouco mais a questão, o autor afirma: “existem de fato representações, algumas das quais funcionam causalmente na produção de nosso comportamento, mas na seqüência de representações, acabamos por

chegar a um fundamento último de capacidades. [...] Nós simplesmente agimos.” (*id.* p. 212)

3.2 A Relação entre *Background*, Rede, *Know-that* e *Know-how* e suas Implicações Representacionistas para a Tese da Intencionalidade de Searle

A tese do Background pode ser sintetizada da seguinte forma:

1. Os estados Intencionais não atuam de modo autônomo. Não determinam condições de satisfação isoladamente.

2. Todo estado Intencional requer para seu funcionamento uma Rede de outros estados Intencionais. As condições de satisfação só são determinadas relativamente à Rede.

3. Mesmo a Rede não é suficiente. A Rede somente atua relativamente a um conjunto de capacidades de *Background*.

4. Essas capacidades não são e não podem ser tratadas como outros estados Intencionais ou como parte do conteúdo de qualquer estado Intencional específico.

5. O mesmo conteúdo Intencional pode determinar diferentes condições de satisfação (como por exemplo, condições de verdade) relativamente a certos *Backgrounds*. Relativamente a outros *Backgrounds*, não determina absolutamente nada.

Examinemos as implicações desses aspectos da tese do *Background*. Na tese do naturalismo biológico, Searle afirma que através da evolução da espécie nós fomos genética e culturalmente dotados de certas habilidades de lidar com as coisas e que somos capazes de investigar estas habilidades e sua base neurobiológica.

Nesta perspectiva, faz parte de minha atitude pré-intencional para com o mundo que eu reconheça que as coisas possam ser de diferentes modos. Por exemplo, que algumas coisas são mais rígidas que outras. Também faz parte de minha atitude pré-intencional que eu tenha certas habilidades físicas como parte do *Know-how* “modo como fazer as coisas”. A capacidade de reconhecer “o modo como as coisas são” (a rigidez que alguns objetos possuem)

relaciona-se à capacidade de identificar “o modo como fazer as coisas” (habilidades físicas) – *Know-that*. Tomando o exemplo de Searle: não posso usar minha capacidade de descascar laranjas para pretender descascar uma pedra, pois a habilidade de descascar uma laranja implica em saber como uma laranja é. Isso se dá não porque eu tenho a crença inconsciente de que “é possível descascar uma laranja, mas é impossível descascar uma pedra ou um carro” e sim porque minha atitude pré-intencional para com laranjas permite uma gama de possibilidades de como lidar com pedras (Searle, 2002 p. 200).

Assim, Searle distingue duas formas de *Background*: o “*Background* de base” que consiste de todas as capacidades de *Background* comuns aos seres humanos normais em sua constituição biológica: “capacidades como andar, comer, pegar, perceber, reconhecer e a atitude pré-intencional que leva em conta a solidez das coisas e a existência independente de objetos e outras pessoas” e “*Background* local” ou práticas locais que incluiriam coisas tais como “abrir portas, beber cerveja em garrafa e atitudes pré-intencionais que assumimos em relação a coisas como carros, geladeiras, dinheiro e reuniões sociais” (Searle, 2002 p. 199).

Desse modo, a Intencionalidade de um estado é parcialmente determinada por um conjunto de atitudes pré-intencionais não-representacionais. Se estados Intencionais são fundamentados por capacidades não-representacionais e pré-intencionais, como demonstrar que tal hipótese é verdadeira? Para Searle, a melhor maneira de argumentar a favor do *Background* é demonstrar como a compreensão do significado de uma sentença depende de um conjunto de pressupostos e práticas pré-intencionais de *Background*. Vejamos então como Searle acaba mantendo a noção de representação implícita na tese do *Background* tal como acontece no conceito de intenção-em-ação denunciado por Dreyfus.

Tratando de argumentar em favor da hipótese *Background* Searle utiliza argumentos da linguagem e da compreensão do significado literal de proposições.

A compreensão do significado literal de sentenças simples ou complexas requer um *Background*. A noção do significado literal de uma sentença não é independente do contexto. Se alterarmos o *Background*, a mesma sentença com o mesmo significado literal determinará diferentes condições de verdade

(diferentes condições de satisfação). Assim, um mesmo significado determina condições de verdade diferentes e uma sentença semanticamente perfeita pode ser incompreensível, incapaz de determinar condições de verdade (condições de satisfação). Por exemplo, o verbo abrir pode ser usado em diferentes situações e ainda assim manter o mesmo significado: abrir o livro, abrir a porta, abrir a ferida. Mas o verbo abrir pode ser usado numa sentença gramaticalmente correta sem fornecer a mínima capacidade de interpretação. Por exemplo: John abriu a montanha (a grama ou o sol). Embora eu compreenda cada elemento da sentença, não significa que eu seja capaz de interpretá-la, pois não saberia como abrir uma montanha.

Para Searle (2002:213), o que escrevemos são sinais gráficos, “sem vida”, sem significação, mesmo que sejam expressões com conteúdos proposicionais, pois as proposições não são auto-aplicáveis. Devemos ser capazes de aplicar os conteúdos semânticos para que estes possam determinar condições de satisfação. Essa capacidade de aplicar ou interpretar conteúdos Intencionais é uma função do *Background*.

No primeiro caso, as sentenças são entendidas num contexto de uma Rede de estados Intencionais e sobre um *Background* de capacidades e práticas sociais. No segundo caso, embora a sentença esteja gramaticalmente correta, não há como determinar as condições de satisfação dessa proposição. Neste ponto poderíamos questionar então: como serei capaz de entender metáforas?

A explicação de Searle (2002:207) é a seguinte:

Parece simplesmente ser um fato de nossas capacidades mentais o podermos interpretar certos tipos de metáfora sem a aplicação de nenhuma “regra” ou “princípio” subjacentes, além da pura capacidade de fazer determinadas associações.

Parece bastante conveniente, mas pouco esclarecedor que a capacidade de compreender metáforas, entendida como uma capacidade (não-representacional e pré-intencional) de fazer associações, seja apenas mais uma das habilidades de *Background*. Ora, se a compreensão de significados requer a determinação de condições de verdade (condição de satisfação), como ocorre a compreensão de metáforas?

Para ter um pensamento consciente, alguém tem que ter a capacidade de gerar uma porção de outros pensamentos conscientes. E todos esses pensamentos conscientes requerem capacidades para sua aplicação. O conteúdo semântico só funciona sobre um *Background* que consiste de um saber prático cultural e biológico; é esse saber de *Background* que nos permite entender os significados literais”. (SEARLE, 2006b p. 271)

A proposição acerca do *Background* que Searle nos apresenta acima suscita a seguinte questão: o *Background* seria uma capacidade mental não-representacional cultural e biológica adquirida pelo homem que o possibilita entender o mundo e seus significados presentes nos objetos e estados de coisas do mundo ou o *Background* capacitaria o homem a atribuir significados às coisas e estados de coisas do mundo?

A dependência dos estados Intencionais em relação ao *Background* e a Rede é expressa da seguinte forma:

O mesmo estado Intencional pode determinar condições de satisfação diferentes, dadas as diferentes capacidades de *Background*, e um estado Intencional não determinará nenhuma condição de satisfação a menos que seja empregado relativamente a um *Background* apropriado. (...) É em geral impossível para os estados intencionais determinar condições de satisfação isoladamente. Para ter crença ou desejo, tenho que ter uma completa Rede de outras crenças e desejos. (SEARLE, 2006b p. 250)

Estados Intencionais com direção de ajuste têm conteúdos que determinam suas condições de satisfação. Mas estes estados não funcionam de maneira independente, pois seu conteúdo e condições de satisfação existem em relação a outros estados Intencionais. Poderíamos dizer que uma intenção se refere a outros estados Intencionais no sentido de que só pode ter as condições de satisfação que tem e, portanto, só pode ser a intenção que é, porque está situada em uma Rede de outras crenças e desejos.

Além disso, em qualquer situação de vida real, as crenças e desejos são apenas parte de um complexo mais amplo de outros estados psicológicos; haverá intenções subsidiárias, bem como esperanças e temores, ansiedades, sentimentos de frustração e de satisfação. Searle (2002 p. 196) denomina essa rede holística simplesmente de “Rede”.

Admitindo a hipótese da Rede, se tentarmos seguir os vários fios que ligam um estado Intencional a outro, logo descobriríamos ser uma tarefa impossível por diversas razões. Em primeiro lugar porque grande parte, talvez a maior parte, da Rede está submersa no inconsciente e não sabemos exatamente como trazê-la à tona. Em segundo, porque os estados da Rede não se individualizam. Por último, se tentássemos de fato levar a cabo essa tarefa, logo nos veríamos formulando um conjunto de proposições que pareceriam improváveis se as incluíssemos em nossa lista de crenças na Rede. “Improváveis” porque são demasiado fundamentais para serem qualificadas como crenças.

3.3 A Fenomenologia da Aquisição de Habilidades

Reinterpretando a Divisão I de *Ser e Tempo* à luz da II Divisão, Dreyfus (2008b) sugere: haveria algo mais inteligível que a inteligibilidade diária? A fim de desenvolver essa questão Dreyfus retoma as seguintes teses de Heidegger: (1) as pessoas têm habilidades para lidar com os equipamentos, as outras pessoas e com eles próprios; (2) seu enfrentamento diário segue as normas de práticas cotidianas; (3) o conjunto de instrumentos, normas e papéis sociais forma o que Heidegger chama de "significado." (4) O significado é a base da inteligibilidade média e (5) esta inteligibilidade média pode ser articulada na linguagem. (Heidegger *apud* Dreyfus, 2008 p.1)

Para Heidegger a fonte da inteligibilidade do mundo e do Dasein são as práticas articuladas na linguagem cotidiana. Qualquer inteligibilidade superior, como as ideias de Platão, Descartes e Hegel seria necessariamente metafísica. Da mesma forma, qualquer tipo de inteligibilidade privada que não seja compartilhável, parece ser, para quem ficar de fora, uma espécie de “unintelligibility”.

O principal aspecto da inteligibilidade é o fato de ela ser partilhada, ou pelo menos compartilhável, se não por todas as criaturas racionais, pelo menos por aquelas que trazem uma determinada cultura ou forma de vida.

Dreyfus afirma que para Heidegger existe, de um lado, uma forma de compreensão que é superior à compreensão cotidiana. Heidegger chama este

entendimento superior de "entendimento primordial". Essa maior inteligibilidade pode ser acessível aos poucos e como uma forma de inteligibilidade partilhada, deve, em princípio, ser acessível a todos.

O que poderia ser essa forma de compreensão mais primordial? Para se ter uma ideia, Dreyfus recorda o que se aprende no domínio das práticas culturais que, de acordo com Aristóteles, nos permite "fazer a coisa adequada no momento adequado de forma adequada." (Aristóteles *apud* Dreyfus, 2008b p.2)

A maneira de descobrir essa compreensão primordial é deixar que fenômenos se mostrem como eles são em si mesmos. De forma abreviada Dreyfus descreve as etapas do fenômeno de aquisição de uma nova habilidade (qualquer domínio), ou de tornar-se um perito, especialmente o perito em situações sociais.

3.3.1 Etapa 1: iniciante

Normalmente, o processo de aquisição de habilidades começa quando o instrutor decompõe a instrução de uma tarefa em um ambiente livre das características que a habilidade desejada requer. Ao novato são dadas regras que orientarão sua ação futura. Por exemplo: o aprendiz de direção de automóvel aprende a reconhecer domínios independentes tais como a velocidade (indicada pelo velocímetro), e recebe a regra, "mude a marcha quando o ponteiro do velocímetro chegar a 10 pontos".

No caso da convivência humana, num determinado contexto cultural onde se ensine à criança a agir eticamente pode ser dada a ela a seguinte regra: "Nunca diga uma mentira."

3.3.2 Etapa 2: iniciante avançado

Quando o iniciante ganha experiência em lidar com situações reais, ele começa a notar, ou o instrutor demonstra alguns exemplos significativos

adicionais da situação. Depois de ver um número suficiente de exemplos, o aluno aprende a reconhecê-los. As máximas instrucionais podem ser, então, submetidas a estes novos aspectos circunstanciais. Assim, o iniciante avançado aprende a usar aspectos situacionais (sons do motor), bem como, aspectos não-situacionais da aprendizagem de dirigir (a velocidade necessária para decidir quando deve mudar a marcha). Ele aprende a máxima: "mudar a marcha progressivamente à medida que o carro ganha velocidade e diminuir a marcha quando o motor do carro necessitar de maior força," mas cabe a ele decidir em que velocidade deve conduzir o veículo.

Do mesmo modo, a política de não mentir para um filho que vivencia brigas entre os pais e que é excluído de eventos de convivência familiar poderá ser adaptada, pois quando a criança está entre amigos aprende a dizer que em sua casa todos vivem bem, independente da verdade. Assim, a criança aprende a substituir a regra "nunca minta", pelo lema: "nunca minta, salvo em situações em que todos se sintam bem, é o que importa" (Dreyfus, 2009:4)

3.3.3 Etapa 3: competência

Com mais experiência, o número de elementos relevantes que o aluno é capaz de reconhecer se torna maior. Neste ponto, uma vez que um senso do que é importante em todas as situações ainda está faltando, o desempenho se torna cansativo e o aprendiz pode pensar: como é que alguém pode dominar essa habilidade?

Para lidar com essa sobrecarga e para atingir competência, as pessoas recorrem às instruções, experiência por meio de planejamento ou escolha de uma perspectiva. A perspectiva determina quais os elementos da situação são importantes e quais deverão ser ignorados. Ao restringir a atenção para poucos recursos e para os aspectos relevantes, a escolha ou tomada de decisão torna-se mais fácil. Se um motorista competente deixa a estrada em uma curva, ele aprende a prestar atenção à velocidade do carro. Depois, tendo em conta a velocidade, a condição da superfície da estrada, o ângulo do banco do motorista etc, o motorista pode decidir se ele está indo rápido demais. Ele

estará aliviado quando conseguir fazer a curva sem deslizar para fora da estrada.

Um jovem descobre que há situações em que um deve dizer a verdade e outras em que dizer uma mentira. Embora seja assustador, o adolescente aprende a decidir se a situação atual é confiável, se deve manipular a outra pessoa para o seu próprio bem e assim por diante. Se, por exemplo, a confiança é o problema, então ele tem que decidir quando e como dizer a verdade. O intérprete competente, então, procura regras e procedimentos de raciocínio para decidir sobre um plano ou perspectiva. Mas essas regras não são tão fáceis de vir porque são as regras e máximas dadas aos novatos. Há muitas situações diferentes umas das outras em muitas formas sutis. Na realidade, as situações a serem enfrentadas não são precisamente definidas, de modo que ninguém pode preparar para o aluno uma lista de o que fazer em cada situação. Os agentes competentes devem decidir por si próprios em cada situação, o que fazer, sem estar certo de que sua compreensão da situação será adequada.

Essas decisões são arriscadas, e o agente pode sentir-se tentado a procurar a segurança das normas e regras. Quando há um risco e a pessoa toma uma decisão inadequada e se vê em apuros, ela tenta caracterizar o seu erro, descrevendo uma determinada classe de situações de perigo e, em seguida, cria uma regra para evitá-lo no futuro. Antes desta fase, se as regras não funcionam, o agente pode raciocinar que ele não tinha as regras e por isso não sente remorso pelos seus erros. Agora, porém, o aluno se sente responsável por catástrofes. Assim, os alunos nesta fase encontram-se em uma montanha russa emocional. A resistência à aceitação do risco normalmente leva à estagnação e, em última instância, ao tédio e à regressão.

3.3.4 Etapa 4: especialização

Com experiência suficiente em uma variedade de situações, todas vistas a partir da mesma perspectiva, mas originando decisões táticas diferentes, a pessoa gradualmente decompõe as situações em subclasses, cada uma das

quais partilha da mesma decisão, uma única ação, ou tática. Isto permite uma resposta intuitiva imediata para cada situação. O motorista perito, senta-se sem prestar atenção na poltrona, no volante, na marcha... quando a velocidade é o problema, ele sabe como executar as ações adequadas, sem cálculo e sem a necessidade de comparar alternativas.

O que deve ser feito, simplesmente, será feito. Além disso, com bastante experiência e vontade de assumir riscos, algumas pessoas crescem enquanto seres éticos e aprendem a dizer a verdade ou mentira espontaneamente, dependendo da situação, sem recurso a regras e máximas. Aristóteles diria que essa pessoa adquiriu a virtude da sinceridade. Algumas pessoas conseguem ser especialistas capazes de responder de forma adequada a uma vasta gama de situações interpessoais em seu contexto cultural. Esses peritos sociais poderiam ser chamados de virtuosos. Como resultado da aceitação de riscos e de um compromisso de ser melhor do que a média, na vida o virtuoso desenvolve a capacidade de responder adequadamente, mesmo em situações em que esteja preocupado e em que não pareça existir a forma adequada para agir. Dreyfus afirma que Pierre Bourdieu descreve esse virtuoso como uma pessoa com domínio da sua "arte de viver" que pode jogar com todos os recursos inerentes às ambiguidades e incertezas do comportamento e da situação a fim de produzir as ações adequadas a cada caso.

Esta descrição apresenta um problema. Como muitas pessoas se tornam peritos condutores, mas apenas alguns se tornam virtuosos sociais? A resposta parece ser que há pelo menos dois tipos de habilidades: habilidades simples, como atravessar a rua e conduzir veículos, habilidades sutis como música, esportes e interação social. Adquirir competências simples que exijam riscos e incertezas sem cair em regras exige uma motivação para melhorar continuamente, uma necessidade e a vontade de assumir riscos, além de um compromisso com a excelência que se manifesta na persistência e busca de altos padrões para o que conta como tendo sido algo correto. Esta habilidade também requer a sensibilidade às diferenças no respectivo domínio (essa sensibilidade na música é notória.) Essa sensibilidade é um componente do que chamamos talento. Talento, neste sentido, é uma condição necessária para se tornar um virtuoso em qualquer campo.

Para Dreyfus a ideia de uma única resposta correta não faz sentido, uma vez que outros virtuosos com experiências diversas podem ver o assunto de maneira diferente, uma vez que eles têm experiências diversas e podem discriminar um rico repertório de situações.

As circunstâncias, os dados, os tempos e as pessoas variam. O significado da própria ação, ou seja, precisamente o que quero fazer, também varia em função de cada situação em que atuamos, e assim, nos tornamos diferentes.

Dada a fenomenologia de aquisição de habilidades, deve ficar claro que a situação concreta não exige alguma forma de inteligibilidade metafísica ou um tipo privado de inteligibilidade recortado do cotidiano. Ao contrário, a inteligibilidade resulta do aperfeiçoamento gradual das respostas que se ampliam no compartilhar das práticas culturais. Heidegger cita Aristóteles na observação de que "só através de muito tempo ... a vida experiente é possível."

Fica explícito que a inteligibilidade da situação divulgada pelas ações é um refinamento do cotidiano. A situação não pode ser calculada de forma antecipada ou apresentada como algo que está à espera para que alguém a possa agarrar. Está aberta à possibilidade de uma determinação que consiste simplesmente em assumir as possibilidades que têm sido propostas ou recomendadas.

O que todo virtuoso pode fazer é permanecer aberto e envolvido em desenhar sobre a sua experiência passada. Como a situação é específica e o fenômeno passado uma experiência única, a resposta a uma nova situação concreta é uma nova forma, particularmente apropriada, de agir.

Todos os dias necessitamos da inteligibilidade primordial e cotidiana. No entanto, a compreensão é necessária tanto quanto o pano de fundo da inteligibilidade em todas as fases de aquisição de habilidades e, por isso, este é ontologicamente e geneticamente mais primordial que qualquer entendimento. Uma vez que um perito tenha superado a inteligibilidade cotidiana, graças às suas arriscadas experiências quotidianas no mundo e já domine as discriminações que constituem a sua habilidade, ele pode responder à situação de uma forma mais sutil que um não-especialista.

Esta compreensão primordial da situação concreta não tem um conteúdo especial e uma fonte de inteligibilidade diferente da inteligibilidade quotidiana - mas ela torna possível o êxito para as mais difíceis situações sociais. Além disso, enfrenta a ansiedade de morte e, portanto, as questões da sua cultura e mesmo a sua própria identidade pode ser radicalmente alterada.

3.4 O Corpo Fenomenal

Um costureiro habilidoso “posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo [...], mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha” (Ponty, 1999 p. 153).

Em Ponty o corpo fenomenal é “uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo... amplitude variável de meu ser no mundo” (Merleau-Ponty, 1999: 283). Um mundo pré-determinado, passível de uma correspondência à mente, não existe. O mundo percebido não corresponde ao “mundo exterior”. O mundo percebido depende da estrutura do agente.

Aquilo que se dá na experiência é resultado do que Merleau-Ponty (1999) chama de “enformação”, como se uma forma ou molde situadas no corpo e mente (indissociáveis), remodelasse os estímulos do mundo exterior, singularizando-os: trata-se do corpo fenomenal, dotado de uma organização e de uma estrutura peculiares. O caso da percepção (por exemplo, a percepção de cores) e da ação perceptivamente orientada (Merleau-Ponty, 2006) são demonstrações dessa inexistência de uma representação na mente que corresponda, tal e qual, ao mundo exterior ao agente.

É a experiência do “corpo na experiência do mundo...” que demonstra, assim, a “pre-sença” no mundo. Mundo e ser (com seu corpo) são indissociáveis, mas não correspondentes por representação objetivista. O corpo integra a mente, mas não apenas o corpo objetivo e sim, principalmente, o corpo fenomenal, nas palavras de Merleau-Ponty.

Não pode, esse corpo fenomenal, ser um “objeto de análise positiva” visto que: primeiro, ele age; segundo, ele consiste ontologicamente num “corpo fenomenal” (Merleau-Ponty, 1999) responsável por enquadrar os estímulos,

dar-lhes forma e significação enquanto etapa que antecede, no cérebro, o estágio cortical. Este corpo fenomenal que ultrapassa o corpo físico, em outras palavras, é esta etapa anterior ao estágio cortical nos processos de percepção, bastante distinto de uma representação. Ele é que remodela os estímulos, fazendo do mundo uma categoria inteligível ao agente.

Esse corpo irreduzível a um sistema biológico articula-se com o real, como espaço das coisas e objetos do mundo físico que perpassam o seu campo de atuação (campo da enação).

O “real” é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônimo das outras, em que os “aspectos” se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível (...). A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total. (Merleau-Ponty, 1999: 433)

É pela mediação de uma re-criação instrumental que um artefato passa de seu uso prescrito a seu uso efetivo, a um campo estendido, nessa relação íntima com o corpo fenomenal e a mente incorporada. Extrapolando os atos do corpo objetivo há o corpo fenomenal, que está dado apenas enquanto há o exercício dinâmico de atuar nas situações concretas.

É o corpo que confere consistência ao mundo da atividade, e a própria percepção da temporalidade dos atos na ação depende do corpo. As qualidades percebidas não estão livres das influências do corpo. O espaço corporal envolve um “saber” que com ele coexiste, um saber situado no corpo fenomenal e que se efetiva em sua ação no campo de atuação. Saber que se origina na relação vivida pelo corpo como entidade natural, biológica, e atinge o domínio do corpo fenomenal, diferente do mundo objetivo ao qual o observador tem acesso e no qual repousa o idealismo da representação.

Portanto, em atividade e na experiência do mundo da vida, a ação é executada, de fato, pelo corpo fenomenal, embora o observador a veja como um encadeamento de movimentos do corpo objetivo. É o corpo fenomenal que se atira em direção aos objetos do mundo objetivo.

Os objetos do mundo objetivo surgem ao agente não como elementos representáveis, mas como pontos para os quais converge a ação. O “corpo fenomenal” funciona como um mediador entre o sujeito e o mundo objetivo,

numa ligação na qual a ação extrai dele os atos necessários à sua realização. Uma modalidade de atração que é produzida pela própria situação que demanda, do corpo, os atos adequados.

Na situação, o sujeito está no corpo e este se converte numa potência de atuação em um certo mundo no qual se acopla o corpo fenomenal. É o movimento do corpo em direção ao mundo concreto da ação, com suas propriedades de intencionalidade e seu caráter ativo, que confere sentido a cada situação, gerando as condições de possibilidade das percepções.

Em outras palavras, pelo agir, o agente cria seu campo, seu mundo, seu espaço de atuação no qual age o “corpo fenomenal”, mantendo:

em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisam ser explicitadas (representadas) para ser utilizadas. [...] Esses mundos adquiridos, que dão à minha experiência o seu sentido segundo, são eles mesmos recortados em um mundo primordial, que funda seu sentido primeiro. Da mesma maneira, há um “mundo dos pensamentos”, ou seja, uma sedimentação de nossas operações mentais, que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos juízos adquiridos como coisas que estão ali, e se dão globalmente sem que precisemos, a todo momento, refazer sua síntese. É assim que pode haver para nós uma espécie de panorama mental, com suas regiões demarcadas e suas regiões confusas. [...] Este saber contraído não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência, mas é um saber que brota como uma multidão de fios intencionais que parte do corpo em direção... ao mundo (Merleau-Ponty, 2006: 182)

Por isso, habituar-se a um instrumento de ação, manuseá-lo com habilidade, implica colocar-se nele, fazê-lo integrar o campo de atuação, fazê-lo participar do espaço de ação desenhado pelo corpo fenomenal. O ato habilidoso é fruto de uma expansão do ser em seu mundo de ação, expansão de seu campo pelo uso de instrumentos e criação de novos usos e/ou novos instrumentos. O corpo fenomenal é o obstáculo da ideia de representação na filosofia moderna, representação como uma designação objetiva, conforme nos afirma Maurice Merleau-Ponty:

O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. [...] Se o hábito não é nem um conhecimento nem um automatismo, o que é então? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega no esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva (Merleau-Ponty, 2006: 199).

A ideia de um mundo exterior em si não se sustenta, assim como a ideia correlata de um corpo como receptor, transmissor e emissor de mensagens. O mundo sensível não é simploriamente apreendido com os sentidos, uma vez que isso não se resume a mecanismos instrumentais que converteriam o aparelho sensorial a uma espécie de aparelho condutor, pois até em sua periferia os dados fisiológicos se dão atrelados a relações centrais, mais complexas, do fenômeno de percepção. Faz-se necessário retornar à própria experiência do agente para se definir o que lá ocorre. Pela descrição do fenômeno, um natural abandono da ideia de representação do mundo, pouco clara e apoiada no pensamento objetivista, isto é, orientado a objetos exteriores; e por uma objetivação do organismo humano nos mesmos moldes como um sistema físico imerso em estímulos passíveis de descrições em propriedades físico-químicas. Em seu lugar surge, assim, uma ciência objetiva da própria subjetividade.

Situações e acontecimentos implicam numa retomada e projeção, contrários a uma interpretação metódica da ação a qual se desdobra em fração quase instantânea de tempo. Ora, ações não se fazem com base em representações e num mundo objetivo nela pautado.

É o plano intencional que efetua a importante união entre sensibilidade e motricidade que intensamente afeta as percepções na ação cotidiana. A análise que busca ultrapassar as clássicas alternativas dadas, por um lado, pelo empirismo, e por outro, pelo intelectualismo, ou entre explicação e reflexão, é aquela que parte para a existência concreta do agente em situação de ação e seu *campo de atuação*. Essa forma de análise não enxerga a consciência como soma de fatos psíquicos e muito menos como uma função de representação. Ela não pode ser tomada como uma potência de extrair significados de símbolos. A consciência é, antes, uma maneira de *situar-se* diante do objeto, de *pôr objetos* diante de si. A consciência não se desprende das funções de um agente incorporado ao seu mundo de atuação. Só há consciência de algo quando há um corpo que atua e que traz, em si, as marcas de um passado que se arrasta consigo. A consciência efetua-se num mundo físico e tem um corpo, e sua condição de existência é o seu passado pessoal; são as significações passadas, seu passado de aculturações à atividade que no momento as solicita.

Pode-se, assim, notar que a motricidade é uma intencionalidade¹⁵ original. A consciência deixa de ter a forma do “eu penso” para assumir a forma do “eu posso”. O estar consciente é fruto do exercício de ser, do movimento da existência. Nesse sentido, o espaço corporal não é pensado ou representado. Um movimento está em um meio que o coordena e encontra-se num fundo por ele próprio gerado. O espaço em que a atividade se desenrola está intimamente relacionado aos movimentos do agente – movimento e seu espaço são momentos de um todo único. Um gesto do agente não indica existir uma representação antecedente, mas uma intenção, uma tendência natural de agir num campo há muito freqüentado, num mundo há muito habitado. Não há consciência sem intermédio do corpo, enquanto que a representação é supérflua para a ação consciente. Por exemplo, alguém só aprende um movimento quando o corpo o aprendeu primeiro. Aliás, aprender algo é, antes de tudo, incorporá-lo. Aprender um gesto, um procedimento, é deixá-lo invadir seu mundo e tornar-se presente em seu *campo de atuação (acoplamento estrutural)*.

O movimento do corpo implica em antecipar-se e projetar-se às coisas pela mediação do próprio corpo. É situar-se numa transparência que faz correr o fluxo da ação entre o corpo e a situação que o solicita. Essa transparência não envolve qualquer representação. A motricidade não é uma função passiva usada pela consciência que leva o corpo, como um fantoche, aonde bem quer guiado por representações. O movimento é que gera a consciência e a consciência de um objeto (evento, desvio da normalidade, disfuncionamento, incidente...) somente ocorre quando o objeto se situa no campo do sujeito atuante.

Ir em direção ao objeto exige que o objeto exista para o sujeito. Deve, assim, haver uma interseção entre *campo de atuação* e *objeto*. O corpo deixa seu espaço do “*em si*” para atuar no mundo circundante do corpo ampliando

¹⁵ A noção de Intencionalidade que em Husserl está direcionada para a atividade da consciência, em Merleau-Ponty é do âmbito do corpo pré-reflexivo, direcionado mais para uma práxis. Ele propõe que a noção de intencionalidade husserliana seja ampliada: Husserl distingue entre a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias (...) da intencionalidade operante, aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (Merleau-Ponty 1999)

seu campo acessível aos objetos de percepção. O corpo tem *seu mundo* e os objetos, ou mesmo o conhecimento, não existem, para o sujeito, se não estiverem neste *mundo de atuação*. O corpo habita o espaço e o tempo pela atuação do agente.

Mas, do mesmo modo como todas as estimulações que o organismo recebe foram possíveis apenas por seus movimentos precedentes, que acabaram por expor o órgão receptor às influências externas, poderíamos dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim, a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior. Sem dúvida, para poder subsistir, ele deve encontrar em torno de si um certo número de agentes físicos e químicos. Mas é ele, segundo a natureza própria de seus receptores, segundo os patamares de seus centros nervosos, segundo os movimentos dos órgãos, que escolhe no mundo físico os estímulos aos quais será sensível. O meio se recorta no mundo segundo o ser do organismo – dado que um organismo pode ser apenas se encontra no mundo um meio adequado.” (Merleau-Ponty, 2006: 14-15)

Agir eficazmente é orientar-se na situação, adentrando na experiência, tomando os movimentos mais significativos para fazer uma “representação” que se constrói pelo próprio corpo. O corpo, em atividade, funciona como uma potência de possibilidades de ações principalmente familiares, as quais permitem ao sujeito se inserir no mundo circundante, sem que ele tenha de distinguir o próprio corpo ou o meio que o circunda como objetos isolados.

É o corpo que confere consistência ao mundo da atividade, e a própria percepção da temporalidade dos atos na ação do dia-a-dia depende do corpo. As qualidades percebidas não estão livres das influências do corpo. O espaço corporal envolve um saber que com ele coexiste, um saber situado no *corpo fenomenal* e que se efetiva em sua ação no campo de atuação. Saber que se origina na relação vivida pelo corpo como entidade natural, biológica, e atinge o domínio do *corpo fenomenal*, estranho ao “mundo objetivo” ao qual só um observador imparcial teria acesso.

Um sujeito dotado de esquemas incorporados não precisa “representar” suas mãos no uso ou “representar” os objetos. Para o sujeito atuante, mãos e ferramentas não são objetos dados em um mundo objetivo. Constituem potências latentes de ação que disparam um saber que os liga e viabiliza o fluir dos atos do agir cotidiano, em harmonia com as coordenadas da situação. A percepção surge no interior deste fluxo, nesta ligação do corpo com os

instrumentos no ato, no cerne desses “*fiões intencionais*” que conduzem a ação. Portanto, em uma atividade, a ação é executada, de fato, pelo *corpo fenomenal*, embora o observador a veja como um encadeamento de movimentos do corpo objetivo. É o corpo fenomenal que se atira em direção aos objetos do mundo objetivo para percebê-los.

Os objetos do mundo objetivo surgem ao agente não como elementos representáveis, mas como pontos para os quais converge a ação ao definir uma situação. O corpo, aí, funciona como um mediador entre o sujeito e o mundo objetivo, numa ligação na qual a ação extrai dele os atos necessários à sua realização. Uma modalidade de atração que é produzida pela própria situação que demanda, do corpo, os atos adequados.

Na situação, o sujeito está no corpo e este se converte numa potência de atuação em um certo mundo. É o movimento do corpo em direção ao mundo concreto do dia-a-dia, com suas propriedades de intencionalidade e seu caráter ativo, que conferem sentido a cada situação vivenciada gerando as condições de possibilidade das percepções necessárias.

Uma “existência espacial” no cotidiano é uma condição indispensável à percepção, sobretudo a percepção dos eventos. Motricidade e pensamento caminham juntos no agir da vida cotidiana e, quanto ao corpo, enquanto uma “*potência motora*” acoplada ao mundo da vida, comporta a apreensão de um resultado futuro necessário ao trato com o “imprevisto”. Pode-se, então, falar de uma “*intencionalidade motora*” que configura um verdadeiro projeto da ação, ao invés de uma representação.

Todo movimento, na atividade, é indissolúvelmente movimento e consciência e, conforme já discutido, cada movimento possui um fundo, integrado ao próprio movimento: movimento e fundo formam, então, partes indissociáveis de uma totalidade única.

O fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento; ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento; a iniciação cinética é para o sujeito uma maneira original de referir-se a um objeto, assim como a percepção. Através disso se esclarece a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto: O fundo do movimento concreto é o mundo dado; o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído.” (Merleau-Ponty, 2006: 159)

Na ação eficiente, o corpo se transforma num corpo produtivo e a consciência numa consciência capaz da reflexão necessária ao trato com eventos, visto que corpo e consciência estão imbricados um no outro. Toda atividade abstrata e simbólica tem uma base material incorporada ao mundo de atuação do agente.

A “*função simbólica*” ou a “*função de representação*” liga-se aos movimentos concretos, e quando se trata de analisar essa função abstrata,

“ela não é um termo último, ela repousa, por seu lado, em um certo solo, e o erro do intelectualismo é fazê-la repousar sobre si mesma, destacá-la dos materiais nos quais ela se realiza e reconhecer, em nós, a título originário, uma presença ao mundo sem distância, pois a partir dessa consciência sem opacidade, dessa intencionalidade que não comporta o mais e o menos, tudo o que nos separa do mundo verdadeiro – o erro, a doença, a loucura e, em suma, a encarnação – é reduzido à condição de simples aparência.” (Merleau-Ponty, 2006: 175)

Compreender uma situação é “*experimental o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo*”. Compreender o que ocorre numa dada situação é integrar o espaço dos atos ao espaço corporal (*campo, corpo fenomenal*). Ou seja, o hábito não se aloja nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo fenomenal que medeia a relação com o mundo. As reações na atividade são mediadas por uma apreensão global do instrumento. O instrumento é avaliado com o corpo; suas dimensões e direções são incorporadas e o operador instala-se no instrumento para agir. O corpo e o instrumento são apenas o lugar de passagem de uma relação que culmina nos atos e na ação no cerne da atividade. Não se trata de memorização, de recordação, de representação objetiva das coordenadas do instrumento e do ato no espaço objetivo: Não é no espaço objetivo que o sistema corpo-mente age. É no mundo paralelo criado no acoplamento do agente; é em seu corpo fenomenal e no seu campo (de atuação).

As principais regiões de meu corpo são consagradas a ações, elas participam de seu valor, e trata-se do mesmo problema saber por que o senso comum coloca o lugar do pensamento na cabeça e como o organista distribui as significações musicais no espaço do órgão. Mas nosso corpo não é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de

todos os outros; o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. (Merleau-Ponty, 2006: 202)

O corpo estende os atos da ação em “disposições estáveis”. Conforme afirma Merleau-Ponty (*op cit.*), “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo”. É ele que confere significação ao mundo, constroi um instrumento e até mesmo “projeta em torno de si um mundo cultural”.

O hábito é apenas um modo desse poder fundamental. Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo. O que descobrimos pelo estudo da motricidade é, em suma, um novo sentido da palavra sentido.” (Merleau-Ponty, 1942/2006: 203)

Ou seja, não é possível aprofundar-se por completo no objeto, e não há uma antecipação ou “representação” sensorial que o contemple por inteiro. Um agente não abstrai inteiramente a ação, e esta permanece como um background no qual ele adentra por meio de “habilidades específicas” recortadas pela especificidade da situação. Uma familiaridade que permeia “*partes do ser*” atuante na atividade.

Toda sensação pertence a um certo campo. Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, e que eles estão à disposição de meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem nenhum esforço de minha parte; é dizer, portanto, que a visão é pré-pessoal; e é dizer, ao mesmo tempo, que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão atual um horizonte de coisas não-vistas ou mesmo não-visíveis. A visão é um pensamento sujeito a um certo campo e é isso que chamamos de um sentido. (Merleau-Ponty, 2006: 292)

Um sentido é, portanto, a consciência operando, ou seja, atuando no mundo: a consciência em exercício numa dada situação. Toda experiência na situação de ação é experiência de um mundo, e a experiência sensorial na atividade é uma “superfície de contato com o ser”, uma estrutura de consciência. Por isso, Merleau Ponty (1980: 300) afirma que cada sentido constitui um pequeno mundo necessário ao todo. Em outras palavras, os “*dados dos diferentes sentidos dependem de tantos mundos separados, cada*

um deles, em sua essência particular, sendo uma maneira de modular a coisa, e todos eles se comunicam através de seu núcleo significativo”.

Reforça-se, novamente, o papel do corpo, em sua intencionalidade, como síntese da fenomenologia perceptiva. Tal síntese não é resultante de representações de um “sujeito epistemológico”, e sim do corpo, ao abandonar sua “dispersão” e se orientar para os movimentos demandados pela atividade. A percepção está, então, no “*corpo fenomenal*” e, conforme sintetiza Merleau Ponty:

Nós só retiramos a síntese do corpo objetivo para atribuí-la ao corpo fenomenal, quer dizer, ao corpo enquanto ele projeta em torno de si um certo “meio”, enquanto suas “partes” se conhecem dinamicamente umas às outras, e seus receptores se dispõem de maneira a tornar possível, por sua sinergia, a percepção do objeto. Ao dizer que essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo. (Merleau-Ponty, 1980: 312)

É no esquema corporal que ocorre a unidade dos sentidos e a do objeto. “*Os sentidos traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete; compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela idéia*” (id:314)”. É o corpo que confere sentido aos objetos naturais e até mesmo aos objetos culturais como a linguagem e as palavras. A palavra “frio” depende, em sua significação plena, em sua aquisição de sentido no mundo, de uma experiência incorporada, e não de uma representação das propriedades físicas objetivas do “frio”.

3.5 A Temporalidade, o Campo de Presença e a Rede de Estados Intencionais

O tempo é o palco onde se processa o drama da existência. É o tempo que dispõe nossas experiências no plano de um antes e um depois. Em Merleau-Ponty a temporalidade é a característica mais geral dos fatos psíquicos e, em termos kantianos, é considerada a forma do sentido interno.

Mantendo os princípios da fenomenologia e a crítica à ideia objetivista de tempo, entendida como sucessão de instantes singulares, Merleau-Ponty nos remete à metáfora clássica do rio. O tempo é comparado ao curso das águas de um rio que escoam do passado até o presente em direção ao futuro, de tal forma que o agora seria consequência do passado e o porvir consequência do agora que só pode fazer sentido para um observador.

Tempo, compreendido como sucessão, supõe um alguém a quem ele advém, alguém que o veja, o sinta. Isso não quer dizer, no entanto, que o tempo seja um processo real, algo como uma substância que flui; ao contrário, o tempo "nasce da *minha* relação com as coisas" (Merleau-Ponty, 1999, p. 471)

Contra a compreensão objetivista, Merleau-Ponty propõe uma concepção que considere não apenas a singularidade do passado, do presente e do futuro, mas também a própria sucessão entre eles, que caracteriza nossa noção do tempo. Trata-se não da ideia de tempo meramente mas, sobretudo, da experiência do tempo, que é uma dimensão do nosso ser. (Merleau-Ponty, 1999).

É, assim, no que Merleau-Ponty chama "campo de presença" que podemos compreender o fluxo dos estados intencionais que Searle denomina Rede de estados Intencionais.

O campo da presença designa um entendimento amplo do presente no qual se incluem não apenas o presente efetivo, mas, de certo modo, também o passado imediato e o futuro próximo. Não se trata, no entanto, de um presente que contenha em si mesmo tanto o passado como o futuro, pois nesse caso não haveria tempo, apenas "agoras." Ao contrário, no campo de presença o passado, o presente e o futuro não são dados como momentos separados, mas nele o passado mostra-se ainda, de certo modo, presente. De modo análogo, o futuro, embora não pense nele, "está ali, como o verso da casa da

qual eu vejo a fachada ou como o fundo sob a figura (...). Adiante daquilo que eu vejo e daquilo que eu percebo não há sem dúvida nada de visível, mas meu mundo continua por linhas intencionais que traçam previamente o estilo daquilo que virá (...)" (p. 476). Assim, o que o campo de presença evidencia como inscrito no tempo é uma intencionalidade, na medida em que o presente reenvia ao passado tanto quanto ao futuro.

Merleau-Ponty concebe o campo de presença como um sistema de linhas ou redes intencionais, constituído pelo que Husserl denominou retenções (*Abschattungen*), ou reenvio intencional ao passado, e protensões, a intencionalidade voltada para o futuro.

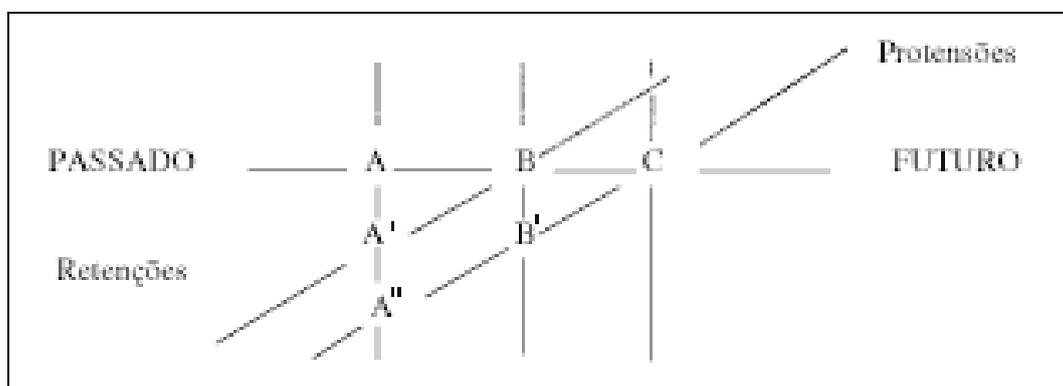


Figura 2. Sistema de redes intencionais Fonte: Merleau-Ponty (1999: p. 559)

De acordo com esse sistema de redes intencionais, cada momento que advém ao momento anterior sofre uma modificação — A transforma-se em A' — e, embora permaneça, já não está mais ali, mas desce abaixo da linha do presente. É possível, porém, reavê-lo como tal, apesar de já não sê-lo, propriamente falando, tal como era, pois já modificado, já passado, enfim, projeta-se sobre o presente atual e assim em sucessão. Desse modo, considera Merleau-Ponty (1999:559), "quando passamos de A para B, depois até C, A se projeta ou se perfila em A', depois em A''".

Para ter um passado ou um futuro nós não precisamos reunir por um ato intelectual uma série de *Abschattungen*, elas têm como que uma unidade natural e primordial, e é o passado e o

futuro eles mesmos que se anunciam através deles (Merleau-Ponty, 1999, p. 479).

Em termos intencionais, cada dimensão temporal é visada como outra coisa que ela mesma, de maneira que uma dimensão exprime outra. Por isso, a temporalidade é entendida não meramente como mais uma intencionalidade, mas como a intencionalidade originária, paradigma de todas as outras formas intencionais.

Merleau-Ponty (1999) estende sua reflexão sobre o tempo até alcançar a identidade entre temporalidade e subjetividade. Não necessitamos aqui acompanhá-lo nessa empreitada, ficamos com a noção de campo de presença enquanto sistema de linhas intencionais e tentemos extrair algumas conseqüências no que diz respeito aos nossos propósitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa não é propriamente uma novidade. Husserl distinguiu a intencionalidade de ato (a de nossos juízos e nossas tomadas de posição voluntárias) e a intencionalidade operante, "aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas apreciações, em nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo". (Ponty, 1999 p. XIII.) Esta noção ampliada de intencionalidade permite distinguir a compreensão fenomenológica da intelecção clássica.

Além disso, tal distinção entre intencionalidade de ato e intencionalidade operante não pode ser concebida no âmbito de uma consciência pura. Trata-se com a intencionalidade, de reconhecer que a consciência ou o eu são aberturas, disposição ao outro, negação do repouso em si mesma e sobre si mesma, e, portanto, de certo modo, negatividade; que a consciência, em outros termos, não é uma interioridade pura, mas que ela deve ser compreendida como saída de si. Assim, entendemos a preocupação obstinada de Merleau-Ponty em negar a idéia de uma consciência representativa.

Conforme Merleau-Ponty, devemos "reconhecer a consciência como projeto do mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir". (1999 p.xii-xiii)

A intencionalidade operante identifica-se com toda atividade do sujeito que deixou de ser propriedade de uma consciência isolada e constituinte, é a própria abertura ao mundo de um sujeito carnal, corporal. Na verdade, a característica primordial de nossa relação com o mundo não é a percepção predicativa, mas a percepção carnal, corporal.

Para Merleau-Ponty, a intencionalidade é uma relação dialética onde surge o sentido. "Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido e não podemos fazer nada ou nada dizer que não tenha um nome na história." (1999 p.xiv) E será o mundo da percepção que se nos revelará como o "berço das significações, sentido de todos os sentidos e o solo de todos os pensamentos". (1999 p. 492.) O sentido surge de nossa relação com o mundo

e com os outros. E, para Merleau-Ponty, este sentido é misturado com o não-sentido, uma vez que a redução não é jamais completa.

Se o conteúdo Intencional fosse o principal aspecto dos eventos mentais de nossa vida cerebral, poderíamos nos deter apenas nos conteúdos mentais independentemente de nossa relação com o mundo, sem nos remeter à experiência do agente.

Para a perspectiva fenomenológica, Searle tem criado um critério demasiadamente forte que sobrecarrega as ações com representações. A argumentação de Dreyfus de que muitas ações são realizadas sem o monitoramento representacional concomitante se sustenta, pois o exame fenomenológico pode descrever a relação homem/mundo como uma organização própria sem o acompanhamento de estados representacionais que especifiquem o que a ação pretende realizar.

Cotidianamente, o que é possível perceber é que as ações não deliberadas são tão comuns quanto as deliberadas. De fato, elas oferecem um pano de fundo não notado nos possibilitando deliberar sobre o que é importante ou não. A moral, os hábitos, os costumes e todos os frutos da condição do homem como “ser-no-mundo” são parte deste pano de fundo que possibilita que nossas ações possuam sentido para nós e para os outros.

Assim, a pretensão externalista de que os estados intencionais tem por condição lógica necessária o *Background* de habilidades não-intencionais pode ceder lugar a ideia de que o pano de fundo é apenas uma propriedade que um estado possui em função de sua relação com entidades ou estados de coisa do mundo.

A dependência de nossos estados Intencionais em relação a um pano de fundo não-intencional (*Background*) sugerida por Searle pode ser concebida no sentido fraco e extrínseco de que estados não-intencionais não constituem uma condição lógica necessária para que um estado Intencional tenha condições de satisfação. O contexto de capacidades, habilidades e práticas não-intencionais seria uma propriedade que um estado mental possui unicamente em função das suas relações causais com um meio de objetos e com contextos de interações, ou seja, uma relação fenomenológica e não apenas lógica.

Assim, a relação causal entre Intenção e a maioria de nossas ações deixa de ser aquela em que a ação é causada por seu conteúdo representacional Intencional e passa a ser aquela em que a situação ou o contexto e os objetos de interações causam o comportamento inteligente não-representacional segundo um sentido de desvio e readaptação.

O senso de desvio e readaptação não é representado na mente, mas apresenta-se como uma disposição para agir que está incorporada no agente pelas experiências vividas no percurso temporal de sua inserção no mundo da vida. Se Searle introduz a ideia de pano de fundo enquanto uma constatação sobre como de fato nós chegamos a ter estados intencionais ou como nossos estados intencionais chegam a desempenhar para nós o importante papel de representar como as coisas são ou deveriam ser e não enquanto uma consideração sobre a natureza de estados intencionais, poderemos argumentar que o *Background* pode limitar-se a uma condição factual de nossos estados mentais intencionais e não uma condição necessária ao funcionamento desses estados.

Algumas pressuposições demasiado básicas concorrem na especificação das condições de satisfação de estados intencionais e são elas mesmas habilidades que temos e não estados intencionais. Tais habilidades adquiridas na

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONONI, Andréa. **Percepção e linguagem em Merleau-Ponty**. São Paulo: Ed. Perspectiva, s/d.

BORNHEIM. Gerd. **Fenomenologia e Causalidade em Merleau-Ponty**. In Bornheim, G. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, s/d.

BOUYER, G.C. **A Morte da representação na filosofia e nas ciências da cognição**. *Ciências & Cognição*, Vol 13, n. 1, pp. 21-46, março. Disponível em www.cienciasecognicao.org acesso em 03 de janeiro de 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência e Pensamento**. A noção de estrutura em Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DREYFUS. Hubert L. **A Phenomenology of Skill Acquisition as the basis for a Merleau-Pontian Nonrepresentationalist Cognitive Science**. Department of Philosophy University of California, Berkeley. Artigo acessado em 12/09/2006.

_____. **Refocusing the question: Can there be skillful coping without propositional representations or brain representations?** *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 413–425, 2002. © 2002 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

_____. **La critique heideggerienne de l'approche husserlienne et searlienne de l'Intencionalité**. Trad. Jean Lassègue. *Intellectia*, nº17 2:27-49, 1993.

_____. **Reply to John Searle**. In: WRATHALL. Mark A. *Background Practices, Capacities, and Heideggerian Disclosure*. s/d.

_____. **The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis**. Disponível em <http://garnet.berkeley.edu/~hdreyfus/html/papers.html>. Acesso em 23.05.2008a.

_____. **Could anything be more intelligible than Everyday Intelligibility?: Reinterpreting Division I of Being and Time in the light of Division II**. Disponível em <http://garnet.berkeley.edu/~hdreyfus/Department of Philosophy University of California, Berkeley>. Acesso em 12/05/2008b.

DONZELLI. **O gestaltismo: ensaio sobre uma filosofia da Forma**. Rio de Janeiro. Antares, 1980.

HONDA, Helio. **Intencionalidade e sobredeterminação**: Merleau-Ponty leitor de Freud. Psicologia em Estudo. Vol. 9 no.3 Maringá: set/Dez, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I 14 ed. Trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis : Vozes, 2005.

PONTY, Maurice M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins, 2006.

SEARLE, John R. **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real**. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, John R. **Intencionalidade: Um ensaio em Filosofia da Mente**. Trad. Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Consciência, Intencionalidade e Background**. In: SEARLE, J. R. A Redescoberta da Mente. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Limits of Phenomenology**. 1999. Disponível em <http://teaching.berkeley.edu/dta99/searle.html> Acesso em 12/09/2006a.

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

_____. **Mente, cérebro e ciência**. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1984.

TEIXEIRA, Dario. **Intencionalidade e seu pano de fundo não-intencional**. Revista Tempo Brasileiro, 163:67/84, out.-dez., 2005.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VARELA, F; Thompson, E., e Rosch, E. (2003). **Embodied Mind: Cognitive science and human experience**. New York : MIT Press, 2003.

WAKEFIELD J.& DREYFUS. H. **Intencionality and the Phenomenology of Action**. In: Lepore & Gulick (eds.) *John Searle and his Critics*. Oxford, BasilBlackwell, 1991.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)