

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA (UFPE-UFPB-UFRN)

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAUJO

**A TEORIA DA PERCEPÇÃO DE JOHN R. SEARLE**

Recife

2019

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAUJO

**A TEORIA DA PERCEPÇÃO DE JOHN R. SEARLE**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Integrado de Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Tárík Athayde Prata.

Recife

2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

A663t Araujo, João Paulo Maciel de.  
A teoria da percepção de John R. Searle / João Paulo Maciel de Araujo. –  
2019.  
209 f.: Il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Tárík Athayde Prata.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPE-UFPB-UFRN, Recife,  
2019.

Inclui referência.

1. Filosofia. 2. Percepção. 3. Intencionalidade. 4. Realismo Direto. 5. Causação  
Intencional. 6. Tese do Elemento Comum. I. Prata, Tárík Athayde (Orientador). II.  
Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-258)

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAUJO

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Integrado de Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em: 30/09/2019

**BANCA EXAMINADORA:**

---

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

---

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Examinador interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto (Examinador interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Dr. Sérgio Farias de Souza Filho (Examinador externo)  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Ricardo Pinho Souto (Examinador externo)  
Universidade Católica de Pernambuco

À minha companheira *Lidiane* e ao meu pequeno *Ulisses*.

Dedico.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha companheira Lidiane que sempre me apoiou, nos momentos leves e nos momentos mais difíceis quando muitas vezes pensei em desistir. Obrigado por compreender que minha distância e afastamento eram necessários para realização do trabalho.

À Neilda (Miminha) e ao seu companheiro Severino (Biu) que incontáveis vezes nos ajudaram com o pequeno Ulisses e com questões de ordem doméstica. Sem o auxílio de vocês jamais poderia dispor de tempo para terminar a escrita.

Aos meus pais e ao meu irmão que apesar da distância sempre me apoiaram no caminho da filosofia.

Ao meu orientador Tárík Prata pelas valiosas indicações bibliográficas, pelas correções e pelo aprendizado ao longo dos anos.

Ao professor Érico Andrade que foi o meu orientador no início da pesquisa e que teve e tem um enorme peso em minha formação desde a graduação. Até hoje guardo boas lembranças das aulas de teoria do conhecimento, filosofia moderna e contemporânea além da experiência com monitorias em algumas disciplinas.

Ao meu mestre Raul que considero um segundo pai dentro da academia. Desde a graduação com monitorias, orientações de projetos de Pibic e na pós-graduação com o mestrado. Agradeço pelo cuidado e orientação ao longo dos anos. Se eu pudesse voltar no tempo, ouviria com muito mais atenção seus valiosos conselhos.

Aos meus amigos que sempre me apoiaram na jornada acadêmica.

Aos funcionários do departamento de filosofia da UFPE, Betânia, Guilherme, Kaline e Isabel que atualmente não faz mais parte da equipe. O trabalho de vocês é fundamental para que tudo aconteça.

Ao professor Juan Bonaccini (*in memoriam*) pelo intenso aprendizado durante sua passagem pela UFPE.

Por fim, agradeço a todos os professores do departamento de filosofia da UFPE, dentre os quais posso citar Thiago Aquino, Jesus Vázquez, Sandro Sena, Vincenzo Di Matteo, Fernando Magalhães, Luiz Vieira (*in memoriam*), Witold Skwara, Anastácio Borges, Marcos Nunes, Alfredo Moraes, Washington Martins e Inácio Strieder (*in memoriam*). Todos vocês contribuíram cada um à sua maneira para minha formação. Obrigado.

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.  
(PARMÊNIDES, 1991).

## RESUMO

A teoria da percepção de Searle possui duas versões. A primeira é oriunda dos anos oitenta e está presente no segundo capítulo de seu livro *Intencionalidade* (1983). A segunda é bem recente e é o tema exclusivo de investigação em seu livro *Seeing Things As They Are* (2015). Searle afirma que sua atual versão pode ser entendida como uma versão ampliada e revisada da primeira. Na explicação de Searle sobre a percepção existe uma relação intrínseca entre intencionalidade e percepção de tal modo que a percepção não pode ser concebida senão como intencional. Em sua teoria Searle defende um realismo direto. O realismo direto é uma teoria filosófica que afirma que e o tipo de acesso que nós temos aos objetos do mundo externo ocorre de forma direta e imediata. Uma visão filosófica contrária ao realismo direto é o realismo indireto ou teoria representativa da percepção. Essa teoria afirma que percebemos indiretamente objetos físicos no mundo ao passo que percebermos imediata e diretamente objetos internos não físicos, como *sense-data*, ideias, impressões etc. A teoria da percepção de Searle em ambas as versões pode ser entendida como a tese de que a percepção é intencional e que o tipo de acesso que temos aos objetos do mundo real ocorre forma direta por meio de uma relação causal intencional. A intencionalidade é um elemento que está presente em todos os aspectos do pensamento filosófico de Searle. Entretanto, no que concerne à teoria da percepção, o meu problema objetiva responder a seguinte pergunta: É consistente a explicação intencional da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Esta pergunta pode ser posta tanto na primeira versão de sua teoria quanto na segunda. Searle defende que existe um elemento comum entre o caráter fenomenal de uma percepção verídica e de uma alucinação. Disjuntivistas defendem que não existe um elemento comum entre uma percepção verídica e uma alucinação. Para um disjuntivista é inconsistente sustentar uma defesa do realismo direto e endossar a tese do elemento comum. Em minha interpretação defenderei que apesar da teoria de Searle possuir um forte apelo intuitivo e explicativo acerca da tese de que a percepção é intencional e direta, ela pode ser interpretada como uma teoria representativa.

Palavras-chave: Percepção. Intencionalidade. Realismo direto. Causação intencional. Tese do elemento comum.

## ABSTRACT

Searle's theory of perception has two versions. The first one is present in the second chapter of his book *Intentionality* (1983). The second one is quite recent and it is the exclusive theme of his book *Seeing Things As They Are* (2015). Searle states that his current version can be understood as a revised and expanded version of his first theory. In Searle's account of perception there is an intrinsic relationship between intentionality and perception in such a way that perception can only be understood as intentional. In Searle's theory of perception there is a defense of direct realism. Direct realism is a philosophical theory that states that the kind of access we have to objects in the external world occurs directly and immediately. A contrary philosophical view against direct realism is indirect realism, also known as the representative theory of perception. This theory states that we indirectly perceive physical objects in the world whereas we immediately and directly perceive nonphysical internal objects such as sense-data, ideas, impressions etc. Searle's theory of perception in both versions can be understood as the thesis that perception is intentional and that the kind of access we have to real-world objects occurs directly through an intentional causal relationship. Intentionality is an element that is present in all aspects of Searle's philosophical thinking. However, as far as Searle's theory of perception is concerned, my problem aims to answer the following question: Is Searle's intentional explanation of perception consistent with his defense of direct realism? This question can be asked in both the first and second versions of his theory of perception. Searle argues that there is a common element between the phenomenal character of veridical perception and hallucination. Disjunctivists argue that there is no common element between veridical perception and hallucination. A disjunctivist claims that it is inconsistent to uphold a defense of direct realism and endorse the common element thesis. In my interpretation I will argue that while Searle's theory has an intuitive and explanatory appeal about the thesis that perception is intentional and direct, his theory can be interpreted as a representative theory.

Keywords: Perception. Intentionality. Direct realism. Intentional causation. Common element thesis.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>INTENCIONALIDADE NAS DIVERSAS FASES DO PENSAMENTO DE SEARLE .....</b>	<b>16</b>
2.1	Searle, uma filosofia dos fatos básicos. ....	16
2.2	Filosofia da linguagem: Atos de Fala.....	20
2.3	Filosofia da mente: Da Crítica à Inteligência Artificial ao Naturalismo Biológico. ....	30
2.4	Realidade social, Ação, Racionalidade e Livre-Arbitrio. ....	39
<b>3</b>	<b>INTENCIONALIDADE, PERCEPÇÃO E CAUSALIDADE.....</b>	<b>59</b>
3.1	A intencionalidade da percepção (1983) .....	59
<b>3.1.1</b>	<b>Similaridades entre as formas de intencionalidade das experiências visuais e crenças/desejos .....</b>	<b>63</b>
<b>3.1.2</b>	<b>Distinções entre a forma de intencionalidade das experiências visuais e crenças/desejos .....</b>	<b>66</b>
<b>3.1.3</b>	<b>Percepção e Linguagem .....</b>	<b>70</b>
<b>3.1.4</b>	<b>O Problema da Particularidade .....</b>	<b>77</b>
3.2	Percepção e Causalidade: Uma Discussão com <i>D.M. Armstrong</i> .....	82
3.3	A percepção não é intencional: a crítica de <i>Dretske</i> .....	93
3.4	Uma tensão representativa na teoria de Searle .....	103
<b>4</b>	<b>REALISMO DIRETO E O <i>BAD ARGUMENT</i>.....</b>	<b>111</b>
4.1	A Imagem Cartesiana.....	111
4.2	O <i>Bad Argument</i> .....	112
4.3	Realismo Direto .....	116
4.4	Rejeição do Realismo Direto .....	121
4.5	Ceticismo e intencionalidade da percepção .....	126
4.6	A percepção é dada ou aprendida?.....	131

4.7	O Argumento da Ilusão e os <i>sense-data</i> .....	135
4.8	Desdobramentos e exemplos do <i>Bad Argument</i> na tradição filosófica...	139
<b>5</b>	<b>TEORIA DA PERCEPÇÃO .....</b>	<b>148</b>
5.1	A Intencionalidade Perceptual I .....	148
5.1.1	Os Campos Objetivos e Subjetivos da Percepção .....	150
5.1.2	<b>Estrutura e Hierarquia da experiência visual .....</b>	<b>156</b>
5.1.3	<b>Estágios no desenvolvimento do pensamento de Searle.....</b>	<b>160</b>
5.1.4	<b>Causação Intencional Apresentacional.....</b>	<b>168</b>
5.2	Intencionalidade Perceptual II .....	171
5.2.1	<b>Características não-básicas .....</b>	<b>172</b>
5.2.2	<b>A tridimensionalidade e a temporalidade da percepção.....</b>	<b>176</b>
5.2.3	<b>Reconhecimento e o problema da particularidade.....</b>	<b>179</b>
5.2.4	<b>O cérebro numa Cuba .....</b>	<b>183</b>
5.3	Disjuntivismo, tese do elemento comum e representacionalismo .....	188
5.3.1.	<b>A suposição do elemento comum .....</b>	<b>190</b>
5.3.2	<b>Representacionalismo ou realismo direto? .....</b>	<b>194</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>200</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>202</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Podemos dividir a teoria da percepção de Searle em ao menos duas versões. A primeira é oriunda dos anos oitenta e está presente no segundo capítulo de seu livro *Intencionalidade* (1983). A segunda é bem recente e é o tema exclusivo de investigação em seu livro *Seeing Things As They Are* (2015). Esta última versão pode ser entendida como uma versão ampliada e revisada da primeira. Na explicação de Searle sobre a percepção existe uma relação intrínseca entre intencionalidade e percepção de tal modo que a percepção não pode ser concebida senão como intencional. Além do mais, há também na explicação de Searle uma defesa do realismo direto. O realismo direto é uma concepção filosófica segundo a qual existe um mundo externo cujos objetos físicos possuem uma existência que independe de nossa mente para percebê-los, e o tipo de acesso que nós temos a este mundo ocorre de forma direta e imediata. Nesse sentido, o realista direto defende que não existe algo de intermediário entre minha experiência perceptual e o mundo como, por exemplo, ideias, impressões, dados dos sentidos etc. Uma visão filosófica contrária ao realismo direto é o realismo indireto ou teoria representativa da percepção. Essa teoria basicamente afirma que percebemos indiretamente objetos físicos no mundo ao passo que percebermos imediata e diretamente objetos internos não físicos, como *sense-data*, ideias, impressões etc.

A teoria da percepção de Searle em ambas as versões pode ser entendida como a tese de que a percepção é intencional e que o tipo de acesso que temos aos objetos do mundo real ocorre forma direta por meio de uma relação causal intencional. A intencionalidade é um elemento que está presente em todos os aspectos do pensamento filosófico de Searle. Entretanto, no que concerne à teoria da percepção, o presente trabalho objetiva responder a seguinte pergunta: É consistente a explicação intencional da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Esta pergunta pode ser posta tanto na primeira versão de sua teoria quanto na segunda. Para tal é necessária uma exposição da explicação da teoria da percepção de Searle em *Intencionalidade* e em *Seeing Things As They Are*. Feito isso, defenderei que apesar da teoria de Searle possuir um forte apelo intuitivo e explicativo acerca da tese de que a percepção é intencional e direta, ela sustenta uma tensão representativa.

No primeiro capítulo apresentarei uma descrição das principais ocupações filosóficas de Searle ao longo de sua carreira. Este capítulo tem dois objetivos: (1) Mostrar que o conceito de intencionalidade é um conceito chave na obra de Searle, pois, ele está presente em todos os seus temas filosóficos, passando pela teoria dos atos de fala, filosofia da mente, ontologia social, ação, racionalidade, livre-arbítrio e principalmente a percepção, que é o nosso tema em questão. (2) O arcabouço conceitual desenvolvido por Searle ao longo dos anos servirá de base para ampliar sua capacidade explicativa em sua teoria da percepção de 2015. Muitos conceitos que não estavam presentes em *Intencionalidade* servirão de suporte para sua tese que a percepção é intencional, e de que nosso acesso à realidade ocorre de forma direta (realismo direto). Portanto, apesar do caráter propedêutico do capítulo, ele servirá como um suplemento para entender alguns dos conceitos chaves na explicação da segunda versão da teoria de Searle.

No segundo capítulo apresentarei a primeira versão da teoria da percepção de Searle tal como foi ensaiada no *capítulo dois* de seu livro *Intencionalidade* (1983). Nele também veremos algumas críticas ao modelo explicativo de Searle. Na seção 2.1 apresentarei a crítica de David Armstrong sobre a noção de intencionalidade e causalidade na teoria da percepção de Searle. Na seção 2.3 apresentarei a crítica de Fred Dretske que basicamente, contra a noção searleana de uma intencionalidade da percepção, afirma que a percepção não é intencional e que, portanto, não precisamos da intencionalidade para explicar a percepção. Na última seção darei início a uma linha de raciocínio que visa responder a pergunta central deste trabalho que como vimos acima é expresso pelo seguinte: É consistente a explicação intencional da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Para responder essa questão, apresentarei uma pontual interpretação da discussão de Searle sobre a percepção em *Intencionalidade*. Nessa discussão ele parece oscilar entre seu realismo direto e uma tácita teoria representacional da percepção que eu traduzo como uma inconsistência entre sua tese de que (1) percepção é intencional, (2) existe um elemento comum entre o caráter fenomenal de uma alucinação e de um caso verídico de percepção e (3) que não há problema em defender um realismo direto.

O terceiro capítulo tem por objetivo apresentar a discussão de Searle que antecede e justifica a sua explicação da intencionalidade perceptual em *Seeing*

*Things As They Are*. Nele será apresentado o *Bad Argument*, que segundo Searle é caracterizado como um dos maiores erros cometidos pelos filósofos ao longo dos séculos sobre o fenômeno da percepção. Apresentarei também as considerações de Searle sobre realismo direto, realismo indireto e idealismo. Discutiremos questões relativas a o ceticismo sobre a intencionalidade da percepção, passando por uma discussão sobre se a percepção é dada ou aprendida além de uma caracterização do argumento da ilusão e dos *sense-data*. Por fim, veremos alguns desdobramentos e exemplos do *Bad Argument* em alguns autores da filosofia moderna e contemporânea.

No quarto e último capítulo apresentarei uma descrição pormenorizada da mais recente teoria da percepção de Searle tal como foi apresentada em *Seeing Thing As They Are*. O capítulo é dividido em três seções. Na primeira seção apresentarei uma descrição da primeira parte da explicação de Searle sobre como a intencionalidade perceptual funciona. Veremos que para Searle a experiência visual possui uma estrutura e uma hierarquia que por seu turno se relaciona com os campos objetivos e subjetivos da percepção. Nossas experiências visuais são causadas por objetos físicos do mundo objetivo e Searle se refere a isso como uma causalidade intencional apresentacional, pois, envolve uma relação causal de apresentação do objeto e não uma representação do objeto no campo subjetivo. Na segunda seção apresentarei a continuação da explicação de Searle do funcionamento da intencionalidade perceptual. Nesta seção Searle avançará em questões sobre algumas características do fenômeno da percepção que não podem ser consideradas básicas, dada à natureza e sofisticação do conteúdo intencional. Veremos algumas questões relativas à temporalidade e a tridimensionalidade da percepção passando por uma discussão do reconhecimento de particulares na percepção e uma interpretação de Searle para o experimento mental do cérebro numa cuba. Por fim, na última seção retomarei a linha de raciocínio iniciada na última seção do capítulo 2 sobre uma tensão representativa no modelo explicativo de Searle. Agora esta tensão toma a seguinte forma: (1) Searle se compromete abertamente com a tese do elemento comum e (2) Searle argumenta que isto não exclui o fato de que percebemos as coisas diretamente. Para isso apresentarei uma breve descrição da teoria disjuntivista da percepção apenas para mostrar que o tipo de realismo direto (ingênuo) que ela defende rejeita completamente a tese do

elemento comum. Em outras palavras para os disjuntivistas é inconsistente ser um realista direto e admitir que exista um elemento comum no caráter fenomenal de uma experiência verídica e alucinatória. Com isso desenvolvo minha interpretação de que a teoria da percepção de Searle que tem como base a intencionalidade e a defesa do elemento comum nos oferece indícios de que ele estaria incorrendo num tipo de representacionalismo perceptual.

## 2 INTENCIONALIDADE NAS DIVERSAS FASES DO PENSAMENTO DE SEARLE

### 2.1 Searle, uma filosofia dos fatos básicos.

Seguramente, podemos afirmar que a escola de Oxford foi uma das principais influências na maneira como o pensamento de Searle foi se estabelecendo em seus anos de estudante de pós-graduação na Inglaterra. A efervescência intelectual daquele contexto foi responsável por moldar grande parte de sua perspectiva filosófica, sobretudo àquilo que concerne à sua visão da tradição em filosofia. Podemos notar alguns traços característicos de seu pensamento, por exemplo, a linguagem como uma das questões centrais na filosofia. Esta última acompanhada pelo método de uma análise lógica, embora informal se comparado com outros filósofos; e por outro lado, um respeito ao pensamento de Frege como sendo um tipo ideal de clareza e estilo presente nos filósofos analíticos desde então. Outra característica marcante no pensamento de Searle é o seu respeito pelas nossas intuições mais imediatas, isto é, o seu respeito pelo senso comum como elemento marcante de seu realismo. Este por sua vez, está atrelado a um reconhecimento dos resultados da ciência moderna como restrições para uma teorização filosófica enquanto elucubração metafísica idealista, eis um traço marcante de seu naturalismo filosófico.

Este traço naturalista, o conduziu a uma visão mais elementar de suas perspectivas filosóficas. Não tardou muito para reconhecer que a linguagem, mesmo sendo considerada como central em questões filosóficas, estava ela mesma subordinada a um *background* de capacidades neurobiológicas e psicológicas que sustentam nossos diversos usos de linguagem enquanto organismos vivos. Desta maneira, apesar de também ser influenciado por Wittgenstein, Searle nunca compartilhou da opinião de que os problemas filosóficos poderiam ser resolvidos, ou simplesmente dissolvidos, única e exclusivamente por meio de alguma terapia linguística. Muito pelo contrário, seus estudos no campo da linguagem acerca dos atos de fala representam apenas um ponto de partida inacabado; neste ponto de partida, outros temas posteriormente vieram a se conectar ao seu pensamento, como por exemplo, reflexões sobre a consciência, o mental, intencionalidade,

inteligência artificial, realidade social, racionalidade, *Self* (identidade pessoal), livre arbítrio e muito recentemente, uma teoria da percepção revisada.<sup>1</sup>

Além do mais, poderíamos afirmar que sempre houve em seus livros e artigos um interesse crescente em questões relativas à matemática, ciência, cognição e comportamento humanos. Searle sustenta que a imagem do mundo que nos é apresentada pela ciência corresponde a um alto grau de certeza acerca de como as coisas são na realidade objetiva. Quando se trata do mundo natural ou objetivo, Searle (1995, p. xiii) defende que o realismo e a teoria da correspondência da verdade são pressupostos fundamentais para qualquer prática filosófica e científica lúcida. Esta visão representa a noção de que sem algumas crenças basilares tal como a crença de que o mundo existe (e mais ainda, que este existe independente de minha mente), torna-se impossível avançar em qualquer teoria que afirma que o mundo é rico em fontes de evidências que independem de nós, e que tais evidências podem ser o material para afirmações/confirmações e negações de nossas teorias. Assim sendo, o pensamento filosófico de Searle está ancorado num termo que sintetiza todas estas características de sua filosofia, este termo Searle chamou de *atos básicos*.

Nós possuímos uma concepção razoavelmente bem estabelecida da estrutura básica do universo. Temos teorias plausíveis sobre a origem do universo no Big Bang, e entendemos um grande número de coisas sobre a estrutura do universo na física atômica e na química. Chegamos mesmo a entender a natureza da ligação química. Nós sabemos muito sobre o nosso próprio desenvolvimento neste pequeno planeta durante os últimos cinco bilhões de anos de evolução. Entendemos que o universo consiste inteiramente de partículas (ou quaisquer entidades nas quais a física verdadeira em última análise alcança), e estas existem em campos de força e são tipicamente organizadas em sistemas. Em nosso planeta, sistemas baseados em carbono feitos de moléculas que também contêm muito hidrogênio, nitrogênio e oxigênio forneceram o substrato da evolução humana, animal e vegetal. (SEARLE, 2007a, p. 4)

Diferente da tradição de epistemologia que remonta a Descartes, Searle não vê a questão da natureza do conhecimento como algo problemático. A imagem do mundo apresentado a nós pela ciência já oferece doses de evidência bastante convincentes de que produzimos conhecimento o tempo todo e que esse

---

<sup>1</sup> Mesmo sabendo que desde *Intencionalidade* (1983) Searle já havia se preocupado com o problema da Percepção, tema este que ao longo dos anos foi ganhando discreta atenção, nos referimos aqui ao seu último livro publicado em 2015 *Seeing Things As They Are: A theory of Perception*.

conhecimento pode ser considerado certo e indubitável dado a sua funcionalidade e utilidade prática no mundo contemporâneo. A cada dia que passa mais e mais conhecimento é produzido no mundo em todos os campos do saber. Nesse aspecto, Searle acredita que é possível unificar campos teóricos aparentemente diferentes como a linguagem, mente e sociedade; isto, por seu turno, permite-nos compreender que toda essa produção de conhecimento só é possível porque pressupomos que a realidade é o terreno sob o qual colhemos nossos frutos. Assim, como o próprio Searle afirma em um de seus textos, o seu trabalho filosófico se distingue em grande parte dos filósofos analíticos que ainda esboçam preocupações em oferecer respostas para questões filosóficas seguindo as mesmas regras praticadas por filósofos do passado.

Talvez o mais importante, eu nunca levei a epistemologia, em geral, ou o ceticismo, em particular, muito a sério. Quando perguntada, no tom de voz do filósofo, a pergunta "Como você sabe?" (Um tom de voz que sugere um desafio para superar todas as dúvidas céticas) nunca me pareceu uma questão muito premente. Os paradoxos céticos têm a mesma relação com o conhecimento que os paradoxos de Zenão têm para o espaço e o tempo; em ambos os casos, eles apresentam quebra-cabeças interessantes, mas em nenhum dos casos desafiam a realidade dos fenômenos, seja espaço, tempo ou conhecimento. (SEARLE, 2001b, p. 173).

Searle enfatiza que a consequência de uma aproximação epistêmica para os problemas da linguagem e da mente não se deve a uma sobreposição a uma questão ontológica fundamental. Desta forma, a diferença fundamental entre a abordagem de Searle destas questões filosóficas com o modo como outros filósofos<sup>2</sup> analíticos procedem é que Searle não deriva a ontologia da epistemologia, sua estratégia consiste em fazer com que a ontologia convirja com a epistemologia, reconhecendo seus reinos em distintas ordens de descrição. Outra estratégia criada por Searle nesse contexto, é evitar os jogos de linguagem da tradição filosófica, isto é, Searle toma por garantido que conhecemos alguma coisa, que sabemos que outras pessoas possuem mentes, que entendemos suas palavras e seus atos de fala e que a realidade é publicamente acessível a qualquer pessoa em normais condições de entendimento e interação social. Neste sentido, Searle estaria muito

---

<sup>2</sup> Searle se refere a Quine como um exemplo de filósofo que assim procede: Uma diferença absolutamente fundamental entre minha abordagem desses problemas e a maioria dominante da filosofia analítica é que a dominante, como famosamente exemplificado pelo exemplo de Quine, tenta derivar a ontologia da epistemologia, enquanto eu acho que o inverso é a abordagem correta. (SEARLE, 2001b, p. 173).

mais próximo de Aristóteles do que de Descartes e por isso suas questões residem mais no âmbito do ontológico do que do epistemológico.

Se você começar com tais suposições, então o caráter de seu empreendimento filosófico será mais semelhante àquele de Aristóteles e menos ao de Descartes. Em suma, não me vejo como parte da tradição cartesiana de tentar superar o ceticismo e fornecer uma base segura para o conhecimento. Pelo contrário, para mim é um pressuposto de *Background* que o conhecimento é possível de alcançar, verificar e avançar; e com base nesse pressuposto, minha pergunta se torna: “Qual é a natureza dos fenômenos conhecidos e como podemos ampliar o escopo de nosso conhecimento?” Em suma, as questões interessantes para mim sempre foram ontológicas e não epistêmicas. (SEARLE, 2001b, p. 173).

Podemos afirmar que os trabalhos de Searle diferem da tradição filosófica e se aproximam muito mais (com algumas ressalvas) do espírito filosófico praticado por Wittgenstein e Austin, que nos ensinaram que o progresso em filosofia é fragmentado e que, portanto, devemos manter suspeitas de qualquer teoria geral. Entretanto, para Searle, é justamente o interesse nos resultados fragmentados que está a contribuição para uma teoria geral. As explicações de Searle sobre os atos de fala, filosofia da mente, linguagem e realidade social enquanto categorias individuais de explicação, tudo o que ele chamou de fatos básicos, destinam-se, em diferentes graus, a uma teoria geral. Tentarei mostrar neste capítulo que o pensamento filosófico de Searle aponta para um sistema onde cada um dos temas discutidos por ele em suas respectivas fases estão de alguma maneira conectados, e apontam para uma unidade filosófica em seu pensamento. Além do mais, o principal conceito por detrás desta unidade é o conceito de intencionalidade. A intencionalidade está presente nas discussões sobre a linguagem, passando pela filosofia da mente, realidade social, livre-arbítrio, racionalidade e atualmente em sua teoria da percepção.

## 2.2 Filosofia da linguagem: Atos de Fala

O primeiro trabalho notoriamente filosófico de Searle foi sobre filosofia da linguagem, mais precisamente em teoria da referência. Ele escreveu sua tese de doutorado em Oxford e naquela época já vinha absorvendo as novas tendências que a filosofia da linguagem estava tomando. Sua abordagem da referência e do significado para uma teoria dos atos de fala foi influenciada por Strawson, Austin e Grice. A questão, “o que exatamente é um ato de fala e como uma teoria dos atos de fala se encaixa em uma explicação geral de significado e linguagem?” culminou com a publicação de *Speech Acts* em 1969. Mas o que são atos de fala? Os atos de fala são ‘dizeres’ que se tornam ‘fazerem’, i.e., trata-se de entender a linguagem como uma forma de ação. São formas especiais de declaração que têm o poder de desencadear diversos tipos de ações humanas. Em outras palavras, podemos classificá-los como um ramo da pragmática que se ocupa dos modos pelos quais as palavras podem ser usadas não apenas para apresentar informações, mas também para realizar mudanças no mundo. Mais adiante veremos detalhadamente como estes atos funcionam segundo a perspectiva de Searle.

Na história da filosofia da linguagem e também da linguística, a linguagem era vista principalmente como uma forma de fazer afirmações factuais sobre estados de coisas no mundo. Pensar em outras possibilidades de usos para a linguagem não era uma ideia comumente praticada entre os filósofos. A linguagem, durante muito tempo foi entendida através da ideia de que uma assertão teria apenas a função de descrever algum estado de coisas, ou declarar algum fato, sendo este último verdadeiro ou falso. Foi Wittgenstein quem elaborou a noção de que se queremos saber o significado de uma palavra ou expressão devemos primeiramente entender qual uso aquela palavra ou expressão desempenha no jogo de linguagem de uma dada comunidade de falantes; isso por sua vez, introduziu a linguagem como uma atividade social. Poderíamos até interpretar que a teoria dos atos da fala como contemporaneamente a conhecemos tivesse como inspiração as reflexões filosóficas de Wittgenstein que acreditava que o significado deriva das atividades e práticas linguísticas do nosso cotidiano, demonstrando, por sua vez, a relevância de como a linguagem é usada para atingir certos objetivos dentro de situações e

práticas específicas da linguagem. É seguindo tais procedimentos ou regras que atingimos o objetivo, a saber, a comunicação.

Foi o trabalho de Austin, *How to Do Things with Words*, que levou os filósofos a prestarem mais atenção aos usos não declarativos da linguagem. Em sua teoria foram introduzidas terminologias como "*ato locucionário*", "*ato ilocucionário*" e "*ato perlocucionário*", e estes termos, por seu turno, ocuparam um papel importante no que viria a se tornar posteriormente o estudo dos atos de fala. Todos esses termos, e especialmente o "*ato ilocucionário*", são hoje em linhas gerais comumente classificados como atos de fala.

Apesar de Austin ser o principal nome por trás da teoria dos atos de fala, ele não foi o primeiro a lidar com esta dimensão que a linguagem também ocupa. A partir de uma perspectiva mais geral, algo semelhante já tinha acontecido na tradição filosófica desde Aristóteles, passando por Thomas Reid e culminando em Adolf Reinach, e tudo isso antes da escola de Oxford e dos trabalhos de Austin propriamente ditos. Em Aristóteles, os usos da linguagem que não estão relacionados à realização de declarações foi limitado ao reino da retórica e da poética. Segundo Barry Smith (2003, p. 3), isso impediu que Aristóteles desenvolvesse uma teoria geral desses possíveis usos além do mero ato de fazer declarações. Em seu *Da Interpretação* temos a seguinte passagem:

Todos os discursos são significativos, não como ferramenta, mas, como já tinha sido dito, por convenção; nem todo discurso é declaratório, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é discurso, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo. (ARISTÓTELES, 17a 1-5, p. 7, 2013).

Mesmo o *Da Interpretação* sendo classificado por Aristóteles como um tratado sobre a declaração, isto é, sobre um tipo de discurso que deve requerir de imediato valores de verdade, ainda assim é possível perceber que o estagirita tinha plena consciência de que existem outros tipos de discurso que possuem significado e no entanto não se adéquam aos requisitos de valores de verdade. O exemplo da prece como um tipo de discurso que nem é verdadeiro e nem falso evidencia bem este ponto; entretanto, faltou em Aristóteles um desenvolvimento significativo acerca destes temas. Contudo, em Thomas Reid já podemos vislumbrar algo bastante

semelhante ao que posteriormente tornou-se uma teoria dos atos de fala. Em seus *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, temos a seguinte passagem:

Um homem pode ver, ouvir e lembrar, julgar e raciocinar; ele pode deliberar, formar propósitos, e executá-los, sem a intervenção de qualquer outro ser inteligente. Eles são atos solitários. Mas quando ele faz uma pergunta por informação, quando ele testemunha um fato, quando ele dá uma ordem ao seu servo, quando ele faz uma promessa, ou entra em um contrato, estes são atos sociais da mente, e não podem existir sem a intervenção de algum outro ser inteligente, que faz parte deles. Entre as operações da mente, que, por falta de um nome mais apropriado, chamei de solitário, e daquelas que chamei de social, há essa notável distinção, que, no solitário, a expressão delas por palavras, ou qualquer outro signo sensível é accidental. Eles podem existir e ser completos, sem serem expressos, sem serem conhecidos por qualquer outra pessoa. Mas, nas operações sociais, a expressão é essencial. Elas não podem existir sem serem expressas por palavras ou sinais e conhecidos pela outra parte. (REID, 1843, pp. 363-364).

Essa passagem pode nos conduzir a inúmeras discussões acerca do caráter da privacidade e publicidade da linguagem; contudo, o que nos interessa aqui é aquilo que Reid chamou de *Social Operations*. Reid opõe as operações sociais (também chamadas de atos sociais) aos atos solitários; de um lado temos promessas, avisos, perdões etc. como sendo da ordem dos atos sociais; e por outro lado, julgamentos, intenções, deliberações e desejos representados pelos atos solitários. O desempenho dos atos solitários não pressupõe um agente comunicativo, nas palavras de Reid um “ser inteligente”, enquanto que nos atos sociais, eles devem ser dirigidos a uma pessoa ou mais pessoas, uma vez que lidam com a dimensão coletiva da linguagem, isto é, com as comunidades de falantes imersas em suas atividades linguísticas.

Em Munique houvera um grupo de seguidores de Husserl durante as primeiras décadas do séc. XX, eles diferentemente de outros fenomenólogos se filiaram ao realismo filosófico. Nas *Investigações Lógicas* de Husserl temos uma teoria do significado linguístico; esta teoria serviu de ponto de partida para este pequeno grupo de Munique, no qual podemos destacar a figura de Adolf Reinach. Foram estas reflexões de Husserl que ajudaram Reinach a trilhar suas próprias reflexões acerca de uma teoria da linguagem, do significado e da intencionalidade, antecipando numa certa medida os trabalhos de Austin e Searle. O problema é que a teoria do significado de Husserl parte de um pressuposto internalista do

significado, e isto é bastante complicado quando a aplicamos a outros usos e expressões da linguagem.

Ela parte de uma análise do ato mental individual de significar algo por uma expressão linguística, como ocorre no monólogo silencioso. O significado de uma expressão é o mesmo (a mesma entidade), insiste Husserl, independentemente de ser ou não expressada no discurso público. (SMITH, 2003, p. 4).

Contudo, com Reinach temos algo completamente diferente. Dado o modelo explicativo semântico de Husserl, como poderíamos analisar determinados usos da linguagem que envolve promessas e comandos, e que, portanto, repousam no horizonte público da linguagem? Com o objetivo de responder essa questão, Reinach desenvolveu uma teoria extremamente sofisticada para os usos performativos da linguagem que envolvia não apenas comandos e promessas, mas também, acusações, blefes, declarações, batizados etc., e assim como Thomas Reid, Reinach também cunhou o termo “atos sociais”. Tais ideias acerca dos atos sociais floresceram a partir de um trabalho monográfico de 1913 intitulado *A Priori Foundations of the Civil Law*. Numa passagem deste mesmo texto temos o seguinte:

A função dos atos sociais pelos quais eles se fazem conhecer não poderia se realizar entre nós homens se os atos não fossem de algum modo expressos externamente. Os atos sociais, como quaisquer atos de outras pessoas, só podem ser compreendidos através de algum meio físico; eles precisam de um lado externo para serem ouvidos. (REINACH, 1983, p.20).

Nesta passagem é possível notar muitos elementos que estarão presentes nas considerações de Austin e Searle acerca dos atos de fala. O fato é que assim como a teoria das *operações sociais* de Thomas Reid não teve um uso corrente por parte dos filósofos, a teoria dos *atos sociais* de Reinach também ficou numa espécie de limbo filosófico sem exercer qualquer tipo de influência para a posteridade. Quando se trata dos atos de fala, inevitavelmente o principal nome que temos em mente é Austin. A filosofia anglofônica da primeira metade do séc. XX foi marcada pela lógica de Frege que ancorada num certo aristotelismo partia de uma concepção de linguagem na qual as declarações deveriam expressar valores de verdade, isto é, expressar a verdade e a falsidade dos anunciados. Ora, os trabalhos de Austin representam justamente um rompimento com esse *status quo*. Num artigo de Austin intitulado *Other Minds*, ele já apresentaria caminhos para aquilo que viria ser às suas

observações sobre as expressões performativas<sup>3</sup> (*performative utterances*) de *How to Do Things with Words*. A ideia era que o uso de frases como “Eu estou certo que” ou “Eu sei que”, ou até mesmo “Eu sei que S é P” numa linguagem ordinária não é sinônimo de uma notável operação cognitiva, pois, “quando digo “eu sei”, dou aos outros a minha palavra: dou aos outros a minha autoridade para dizer que “S é P”” (AUSTIN, 1970, p. 99).

Para Austin, expressões performativas são certos usos da linguagem que envolve algum aspecto ritual e que são eles mesmo um tipo de ação que nos trazem algum resultado. O ato de prometer na expressão “Eu prometo lavar os pratos depois do almoço”, nós não perguntaríamos se ela é uma expressão verdadeira ou falsa, perguntaríamos sim, por outro lado, se ela foi bem sucedida. Austin chamou as condições de sucesso de suas expressões performativas de “condições de felicidade” (*felicity conditions*). Em seu artigo *Performative Utterances*, Austin chama atenção para esses tipos de expressões performativas que não fazia parte da concepção de linguagem daqueles que defendiam um princípio verificacionista do significado.

Eis um tipo de uso de linguagem que quero examinar aqui. Eu quero discutir um tipo de enunciado que se parece com uma declaração e gramaticalmente, suponho, seria classificado como uma declaração, [...] e ainda assim não ser verdadeira e nem falsa. Essas declarações não serão expressões que contenham verbos curiosos como “poderia” ou “pode”, ou palavras curiosas como “bom” [...]. Elas serão expressões perfeitamente diretas, com verbos ordinários na primeira pessoa do singular do presente indicativo ativo, e ainda veremos imediatamente que elas não poderiam ser verdadeiras ou falsas. Além disso, se uma pessoa faz um enunciado desse tipo, devemos dizer que ela está *fazendo* algo em vez de simplesmente *dizendo* algo. (AUSTIN, 1970, p. 235).

Numa primeira análise essa passagem pode soar estranha, no entanto, basta tomarmos alguns exemplos para que tudo fique mais claro. Austin oferece vários exemplos que envolvem “casamentos”, “nomeações (batizados) de navio”, “desculpas”, “apostas” etc.. Ao declarar o que estamos fazendo, não estamos apenas declarando, estamos realmente executando aquela ação. “Quando digo “nomeio este navio, a rainha Elizabeth”, não descrevo a cerimônia do batismo; na verdade, faço o batizado; e quando digo ‘sim’ (aceito esta mulher como minha

<sup>3</sup> Este também é um título de um *artigo* que está presente em seus *Philosophical Papers* (1970) organizado por Warnock & Urmson.

legítima esposa), não estou relatando um casamento, estou me entregando a isso” (AUSTIN, 1970, p. 235). As expressões performativas de Austin são distinguidas pelos diferentes aspectos da intenção do falante.

As reflexões de Austin sobre estas expressões performativas vão atingir o seu ápice em sua obra *How to Do Things with Words*. A maior parte do conteúdo deste texto veio à tona a partir de uma série de palestras (*William James Lectures*) proferidas por ele em Harvard no ano 1955. Entrementes, sua publicação se deu postumamente em 1962. Poderíamos resumir aqui a ideia de que a filosofia da linguagem tem duas grandes áreas, a saber, a semântica e a pragmática, sendo esta última onde as reflexões de Austin se encaixam. Em *How to Do Things with Words*, Austin argumenta que, em vez de nos concentrarmos tanto na semântica e no significado das palavras, deveríamos focar nossa atenção no que as pessoas querem dizer. Em outras palavras, deveríamos nos concentrar nas várias coisas que as pessoas fazem, ou seja, nos atos que elas executam quando falam. Desta forma, como vimos acima, Austin distingue três tipos de atos: o ato locucionário, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário.

Nós primeiro distinguimos um grupo de coisas que fazemos ao dizer algo, que juntos resumimos dizendo que realizamos um *ato locucionário*, que é aproximadamente equivalente a proferir certa sentença com um certo sentido e referência, o que novamente é aproximadamente equivalente ao 'significado' no sentido tradicional. Em segundo lugar, dissemos que também realizamos *atos ilocucionários*, tais como informar, ordenar, advertir, empreender, etc., ou seja, enunciados que têm uma certa força (convencional). Em terceiro lugar, podemos também realizar *atos perlocucionários*: o que produzimos ou alcançamos dizendo algo, como convencer, persuadir, dissuadir e até, digamos, surpreender ou errar. Aqui temos três, se não mais, diferentes sentidos ou dimensões do 'uso de uma frase' ou do 'uso da linguagem' (e, claro, existem outros também). (AUSTIN, 1962, pp. 108-109).

O resultado disso seria uma interconexão entre os atos de fala onde um falante profere frases com um significado particular (ato locucionário), e com uma força particular (ato ilocucionário), a fim de alcançar um certo efeito no ouvinte (ato perlocucionário). Com isso teríamos três processos: o que dizemos (locação), o que queremos dizer quando dizemos isso (ilocução), e por fim, o que realizamos quando dizemos isso (perlocução).

É Searle que dará solidez à ideia de Austin acerca de uma teoria geral dos atos de fala. Para isso Searle irá além de uma mera catalogação dos atos; ele irá fornecer um arcabouço teórico no qual as três dimensões do enunciado (locução), significado (ilocução) e ação (perlocução) envolvidas nos atos de fala podem ser agora vistas como unificadas em conjunto.<sup>4</sup> Um dos avanços na teoria de Searle acerca dos atos é com relação ao ato ilocutório. Searle teve de quebrar com a taxonomia apresentada por Austin acerca dos atos ilocutórios. Da perspectiva searleana, uma taxionomia alternativa seria que existem apenas cinco pontos ilocutórios que os falantes podem alcançar em proposições de um enunciado, a saber: assertivos, comissivos, diretivos, declaratórios e expressivos. Falantes geralmente alcançam o ponto assertivo quando representam como as coisas estão no mundo (estado de coisas etc.), comissivo, quando se comprometem a fazer alguma coisa, o diretivo, quando tentam fazer com que os ouvintes façam algo, declarativo quando fazem as coisas no mundo no momento do enunciado unicamente em virtude de dizer que eles fazem, e por fim o expressivo quando eles expressam as atitudes deles sobre objetos e fatos do mundo. Para ficar mais claro vejamos abaixo um resumo de cada um:<sup>5</sup>

- 1. Assertivos:** Declarações que podem ser julgadas verdadeiras ou falsas porque pretendem descrever um estado de coisas no mundo.
- 2. Diretivos:** Declarações que tentam fazer com que as ações da outra pessoa se ajustem ao conteúdo proposicional.
- 3. Comissivos:** Declarações que comprometem o falante a um curso de ação conforme descrito pelo conteúdo proposicional.
- 4. Expressivos:** Declarações que expressam a condição de sinceridade do ato de fala.
- 5. Declarativos:** Declarações que tentam mudar o mundo representando-o como tendo sido alterado.

É com esta taxionomia que Searle oferece uma classificação baseada naquilo que ele chama de distinção entre duas "direções de ajuste" (*directions of fit*) entre linguagem e realidade, i.e., da palavra para o mundo (*word-to-world*) e de mundo para a palavra (*world-to-word*). Barry Smith chega a dar o seguinte exemplo:

---

<sup>4</sup> Cf. Barry Smith, 2003, p. 6.

<sup>5</sup> Para uma descrição mais detalhada ver o capítulo (artigo) 'A taxonomy of illocutionary acts' da obra de Searle *Expression and Meaning* (1979).

A lista de compras que você dá ao seu irmão antes de mandá-lo para as lojas tem uma direção de ajuste do tipo "mundo-palavra". A cópia da lista que você usa para verificar seu retorno tem uma direção de ajuste na direção oposta. (SMITH, 2003, p. 9).

De acordo com Searle, os atos ilocutórios *assertivos* (declarações verdadeiras ou falsas) têm uma direção de ajuste de palavra para mundo; os *diretivos* (comandos, solicitações) têm uma direção de ajuste do mundo para palavra, assim como as promessas, que obrigam o falante a realizar uma determinada ação no futuro. Os atos ilocutórios *expressivos* (parabéns, desculpas, condolências) na concepção de Searle não têm direção de ajuste; eles simplesmente pressupõem a verdade da proposição expressa. Por outro lado, os *declarativos* (nomeações, batizados, casamentos), trazem o encaixe entre a palavra e o mundo pelo próprio fato de seu desempenho bem-sucedido, sendo o efeito de seu desempenho imediato.

Um ponto forte de discussão presente nos atos de fala diz respeito às promessas e obrigações. O que podemos entender pelo ato de prometer? Podemos entender a promessa como a expressão de um ato de vontade ou intenção de agir, de fazer algo.<sup>6</sup> No entanto, o que não fica muito claro é como o ato de prometer pode demandar de nós uma obrigação para com a promessa. O Objetivo de Searle seria descrever regras, proposições e significados com o mero intuito de fornecer um conjunto de condições necessárias e suficientes para a realização de promessas, e então derivar delas um conjunto de regras semânticas para promessas. Searle compra a noção wittgensteiniana de que a linguagem é uma atividade governada por regras. No entanto para defender isso, ele distingue entre regras reguladoras e regras constitutivas:

Quero esclarecer uma distinção entre dois tipos diferentes de regras, que eu chamarei de regras reguladoras e constitutivas. [...] Como um começo, poderíamos dizer que as regras reguladoras regulam formas de comportamento anteriores ou independentemente existentes; por exemplo, muitas regras de etiqueta regulam as relações interpessoais que existem independentemente das regras. Mas regras constitutivas não apenas regulam, elas criam ou definem novas formas de comportamento. As regras do futebol ou do xadrez, por exemplo, não regulam apenas o jogo de futebol ou o xadrez, mas, por assim dizer, criam a possibilidade de jogar esses jogos. (SEARLE, 1969, p. 33).

---

<sup>6</sup> Cf. Barry Smith, 2003, p. 9.

As regras reguladoras são aquelas que regulam uma atividade pré-existente, cuja existência desse tipo de atividade pode ocorrer independente das regras. Essas regras podem ser declaradas tipicamente como imperativas. Já as regras constitutivas constituem uma atividade cuja existência é logicamente dependente das regras; estes podem ser expressos como imperativos em certos casos, mas também podem ser expressos como regras não imperativas. Searle argumenta que a semântica da linguagem pode ser vista como uma série de sistemas de regras constitutivas e que os atos ilocucionários são realizados de acordo com essas regras. No caso da promessa, segundo Barry Smith (2003, p. 10), “são enunciados que se enquadram no conceito institucional de ato da promessa, um conceito que está logicamente ligado a outros conceitos, como a obrigação, de tal forma que, onde quer que um seja exemplificado, o mesmo acontece com o outro.” Em outras palavras, quando nos envolvemos com o ato de prometer, nos envolvemos com um sistema de regras constitutivas cuja consequência é estar sujeito a alguma forma de obrigação.

Note-se que as reflexões de Searle sobre a linguagem e os atos de fala ocorrem num período anterior à publicação de *Intencionalidade*. Todavia, é possível ver uma relação entre linguagem e intencionalidade. No próprio texto *Intencionalidade*, Searle torna explícita esta ligação da intencionalidade com os atos de fala e com os estados mentais quando afirma que “embora a Intencionalidade seja uma característica dos atos de fala e estados mentais e a intencionalidade seja uma característica de alguns estados mentais e de alguns atos de fala, há uma clara distinção entre os dois” (SEARLE, 1983, p. 180). O que nos interessa aqui é justamente a noção de que a intencionalidade é uma característica tanto dos atos de fala quanto dos estados mentais. Em minha leitura de Searle, interpreto o livro *Intencionalidade* como um trabalho de transição de objeto de estudo, a saber, da linguagem para a mente. No capítulo final de *Intencionalidade* teremos algumas considerações sobre a intencionalidade e o cérebro sob uma ótica naturalista. São os pressupostos naturalistas de Searle que o fazem afirmar que a linguagem “é derivada da intencionalidade, e não o contrário” (SEARLE, 1983, p. 5). Com o passar dos anos esta noção vai ficar cada vez mais afirmativa na obra de Searle. Considero que o conceito de intencionalidade tem um papel fundamental no

pensamento searleano, e mais, ele está presente em vários aspectos de suas reflexões filosóficas. Nesta passagem abaixo temos o seguinte:

Como seria tratar a linguagem, no meu sentido, naturalisticamente? O primeiro passo seria aquele que muitos filósofos resistiram e que é ver o significado linguístico, o significado de sentenças e atos de fala, como uma extensão das formas mais biologicamente fundamentais de intencionalidade que temos na crença, desejo, memória e intenção e ver esses, por sua vez, como desenvolvimentos de formas ainda mais fundamentais de intencionalidade, especialmente percepção e ação intencional. (SEARLE, 2007b, p. 16)

Ou seja, a partir de um *background* biológico a linguagem passa a desempenhar um papel secundário e a intencionalidade se manifesta como protagonista. Embora não seja o foco de minha tese sobre a teoria da percepção de Searle, ao menos podemos tratar este ponto como uma tese menor dentro deste primeiro capítulo, ou seja, interpreto que o conceito de intencionalidade é privilegiado, pois está presente em praticamente todas as discussões filosóficas de Searle. E mais, este conceito tem um papel de fio condutor em praticamente todos os temas de suas reflexões filosóficas ao longo dos anos. Dito de outra maneira, não há um só aspecto do pensamento searleano que não tenha a intencionalidade como um conceito basilar de suas considerações. Em *Freedom and Neurobiology* temos um exemplo disso aplicado à linguagem:

A abordagem geral que defendo é a de que precisamos pensar na linguagem como uma manifestação e extensão de formas mais biologicamente primitivas de intencionalidade. É um erro tratar a linguagem como se não fizesse parte da biologia humana. (SEARLE, 2007a, p. 8).

Essas reflexões, na linha temporal do pensamento de Searle se tornarão explicitadas em suas reflexões de filosofia da mente, pois, é lá que veremos fortemente sua base naturalista. Consequentemente, esta mesma base naturalista juntamente com as reflexões sobre intencionalidade irão contribuir para o pano de fundo explicativo da teoria da percepção advogada por Searle em 2015.

### 2.3 Filosofia da mente: Da Crítica à Inteligência Artificial ao Naturalismo Biológico.

Na seção anterior vimos os primeiros trabalhos filosóficos de Searle foram sobre filosofia da linguagem. Afirmei que interpretava a sua obra *Intencionalidade* como um trabalho de transição de objeto de estudo e que o conceito de intencionalidade perpassa todas as suas fases filosóficas. Ainda em *Intencionalidade* podemos observar muitos rasgos naturalistas; no último capítulo desta mesma obra temos uma reflexão sobre o cérebro e a intencionalidade. Embora Searle tenha evitado ao longo de seu livro discutir questões mais específicas da filosofia da mente contemporânea, há em sua descrição um comprometimento implícito com a relação dos fenômenos mentais e o cérebro.<sup>7</sup> Este último capítulo é deveras interessante, pois, ao longo dele gradualmente vamos percebendo uma guinada filosófica em direção à filosofia da mente. Ainda assim, as análises sobre a intencionalidade e sua relação com ação, causação, percepção, nomes próprios, significado e etc., estão elas mesmas sob um pano de fundo de uma análise proposicional. Durante todo o livro é possível observar diversos exemplos pautados em sentenças linguísticas. *Intencionalidade* é um trabalho que simboliza um primeiro divisor de águas no pensamento de Searle.<sup>8</sup> Em seu comentário sobre a intencionalidade da mente e da linguagem, Nick Fotion (2000, p. 99) observou que “O que quer que seja a intencionalidade, logo ficará claro que uma maneira pela qual a mente e a linguagem se relacionam é que ambas exibem intencionalidade.” Na mudança da filosofia da linguagem para a filosofia da mente temos a intencionalidade entrelaçada nas duas perspectivas. Em 1984, um ano após a publicação de *Intencionalidade* Searle publica *Minds, brains and science*, com este texto que fora uma coletânea de várias conferências (*The 1984 Reith lectures*) Searle sintetiza uma série de temas filosóficos que posteriormente ganharão forma em livros aprofundados sobre muitos dos temas ali contidos. Nesta obra encontramos temas filosóficos tais como a

---

<sup>7</sup> Cf. Searle, 1983, p. 262.

<sup>8</sup> Outro divisor de águas será nos anos 90 quando Searle irá discutir questões sobre Ontologia Social e Racionalidade.

relação mente/cérebro, inteligência artificial, ação humana, livre-arbítrio e determinismo, dentre outras questões.<sup>9</sup>

Esses temas irão acompanhar o itinerário filosófico de Searle com o passar dos anos. Contudo, vamos voltar até 1980, época em que ele publicou um artigo intitulado *Minds, Brains, and Programs*.<sup>10</sup> Esse artigo o tornou muito famoso no campo das ciências cognitivas, não há um só manual de psicologia cognitiva que não faça menção ao experimento mental do quarto chinês. Searle havia feito palestras sobre o quarto chinês em muitos lugares no final dos anos 70<sup>11</sup>, mas apenas em 80 ele publica o artigo. Ainda, qual a proposta do artigo de Searle? Podemos dividir o artigo em pelo menos três partes. Na primeira parte Searle apresenta uma distinção entre aquilo que ele chamou de IA forte e IA fraca<sup>12</sup>, rejeitando a primeira (que em tese seria a ideia de que programas de computador possuem mentes) e aceitando a segunda que, grosso modo, é a negação da primeira. Ainda nesta primeira parte Searle mostrar porque ele não aceita que o programa de compreensão de histórias de Schank & Abelson seria um caso genuíno de um programa possuidor de mente e com isso ele elabora a experiência de pensamento do quarto chinês a fim de apresentar a incongruência. Na segunda parte do artigo ele apresenta seis objeções que recebeu de seus interlocutores acerca da experiência de pensamento. E por fim, na terceira parte Searle explica sua postura acerca do debate respondendo um apanhado de questões postas por um interlocutor fictício.

Pesquisadores em Inteligência Artificial e outros campos frequentemente sugerem que nossa atividade mental deve ser entendida como a de um computador executando alguma espécie de programa. Nossos cérebros são simplesmente processadores massivos de informações com grande quantidade de memória de trabalho e de longo prazo, um *hardware*; e a nossa mente seria o programa de computador em si, como um sistema operacional do tipo *Windows*. Quando Searle escreveu seu artigo a ciência da computação não estava tão avançada quanto nos

---

<sup>9</sup> Cf. Searle, 1984.

<sup>10</sup> Cf. Searle, 1980.

<sup>11</sup> Cf. Moural, 2003.

<sup>12</sup> Cf. Searle, 1980, p. 417.

dias atuais, com programas e máquinas cada vez mais sofisticadas. Contudo, isso ainda não invalida as críticas de Searle ao que ele chamou de IA forte. IA forte, é a concepção de que qualquer computador adequadamente programado tem a capacidade de exibir uma genuína vida mental e compreensão, ou seja, aquilo que reside no âmbito da intencionalidade, que por seu turno seria semelhante à nossa. O objetivo de Searle é mostrar que isso é manifestamente falso. Máquinas não podem ser equiparadas aos seres humanos, possuir uma mente seria possuir intencionalidade, crenças, desejos, esperanças, medos, etc. No entanto para aqueles que são partidários de uma tese funcionalista ao estilo de Dennett não teriam problemas em atribuir mentalidade às máquinas, uma vez que um dos pressupostos funcionalistas é não se comprometer ontologicamente com a existência da mente, e sim com o aspecto funcional da mesma como uma espécie de sistema intencional.<sup>13</sup> Mesmo Searle focando seu argumento no programa de Schank & Abelson ele expande sua crítica afirmando que o mesmo argumento poderia ser aplicado a outros tipos de programas incluindo as máquinas de Turing.

Mas nada que se segue depende de detalhes dos programas de Schank. Os mesmos argumentos se aplicariam ao SHRDLU de Winograd (Winograd 1973), ao ELIZA de Weizenbaum (Weizenbaum 1965), e a qualquer simulação de máquina de Turing dos fenômenos mentais humanos. (SEARLE, 1980, p. 417).

O Teste de Turing pode ser entendido aqui como a capacidade que qualquer programa de computador tem de poder conduzir uma conversa bem sucedida o suficiente para enganar um humano, isto é, para fazê-lo acreditar que ele está conversando com um genuíno ser humano. Caso ocorra sucesso, concluiria Turing a máquina seria inteligente. Minha visão pessoal é que o problema não parece ser com relação a ser “inteligente” uma vez que o conceito de inteligência pode muito bem ser entendido no horizonte da capacidade de resolver problemas. Inclusive os cientistas cognitivos e computacionais importaram o conceito evolutivo de inteligência para os computadores. Acredito que não é nenhuma novidade que máquinas são capazes de resolver uma série de problemas. Em termos evolutivos, os organismos evoluíram não só porque se adaptaram, mas porque a própria condição de adaptabilidade pressupõe, numa certa medida, a capacidade de resolver problemas inerentes à sobrevivência da espécie. Mas o ponto crucial de

---

<sup>13</sup> Cf. Dennett, 1999, p. 34.

Searle é que ser “inteligente” implica em ser inteligente ao modo humano, ou seja, implica na ideia de que computadores possuem uma “vida mental”. Para isso Searle precisou mostrar a partir da experiência de pensamento que não tem sentido afirmar que máquinas possuem mentes.

Para ilustrar o experimento vamos imaginar uma pessoa que não entende chinês e está trancada em uma sala com um livro de instruções escrito em português, bastante papel e fendas de entrada e saída para que possa receber e enviar as informações. Esta pessoa recebe papel com rabiscos e, seguindo as instruções do livro, desenha estes mesmos rabiscos no papel e envia-os pela fenda da saída. O funcionamento da Sala Chinesa poderia simular um "Teste de Turing" só que conduzido em chinês. Um falante nativo de chinês fora da sala seria enganado e pensaria que estava se comunicando com alguém que entende chinês dentro da sala. Percebemos neste caso que isso se configura como um argumento por analogia. Assim como a pessoa que está na sala não entende chinês, pois ele apenas seguiu instruções de um livro, não devemos acreditar que um computador possa realmente entender português (ou qualquer outro idioma), meramente em virtude de seguir regras de conversão binária de um programa previamente determinado algorítmicamente. O que concluímos disso? Ora, que a semântica não é intrínseca à sintaxe, existe um grande abismo que separa essas duas dimensões.<sup>14</sup> O argumento do quarto chinês pode muito bem ser considerado um contra exemplo ao Teste de Turing. Do fato de que um programa passasse no Teste de Turing disto não resulta que o programa possui uma mente ou entendimento genuinamente humano dotado de todas as categorias da *Folk Psychology*. Nesse pano de fundo de discussão, de acordo com Searle (1980, p. 418), “as alegações feitas pela IA forte são de que o computador programado compreende histórias e que o programa, em certo sentido, explica a compreensão humana.” Afirmar que o programa “compreende” histórias, é admitir por analogia que os programas são dotados de intencionalidade.

O ponto é que a capacidade causal do cérebro de produzir intencionalidade não pode consistir em instanciar um programa de computador, pois para qualquer programa que você prefira é possível que algo instancie esse programa e ainda não tenha nenhum estado mental. Seja o que for que o cérebro faça para produzir

---

<sup>14</sup> Cf. Searle, 1984, p. 24.

intencionalidade, ele não pode consistir em instanciar um programa, uma vez que nenhum programa, por si só, é suficiente para a intencionalidade. (SEARLE, 1980, p. 424).

Quando Searle está discutindo estas questões acerca da inteligência artificial algo subjaz como pressuposto, este algo é o seu comprometimento naturalista, que posteriormente ganhará formas cada vez mais acentuadas ao longo dos anos, que em filosofia da mente será conhecido por naturalismo biológico. O naturalismo biológico é uma postura que vai ganhar amadurecimento com o texto *The Rediscovery of Mind* (1992). Todavia, já podemos observar que quando Searle se refere à intencionalidade, está já está atrelada uma condição biológica dos organismos vivos. Nesse contexto do debate da inteligência artificial a visão de Searle é que boa parte da psicologia cognitiva moderna está comprometida com teorias que tomam o modelo da mente a partir da metáfora computacional e a cada progresso da ciência da computação mais terreno ganham esses modelos psicológicos da mente. Em outra obra *The Mystery of Consciousness* (1997) Searle preserva a mesma postura acerca da possibilidade de computadores possuírem mentes.

Os computadores desempenham o mesmo papel no estudo do cérebro que desempenham em qualquer outra disciplina. Eles são dispositivos imensamente úteis para simular processos cerebrais. Mas a simulação de estados mentais não é mais um estado mental do que a simulação de uma explosão é em si uma explosão. (SEARLE, 1997, p. 18)

Não se trata de deslegitimar o progresso computacional, mas sim de mostrar que tal progresso tem uma particular aplicabilidade que não pode ser confundida com os debates acerca da psicologia humana e muito menos acerca da intencionalidade. O conceito de intencionalidade tal qual foi desenvolvido no texto de 1983 vai ser decisivo para o terreno da filosofia da mente e do naturalismo biológico; trata-se de detalhar o que significa para a mente possuir intencionalidade e outras características distintamente mentais. Como já havíamos observado, a intencionalidade se encontra tanto na discussão da linguagem quanto na discussão mente, porém, no que diz respeito à linguagem, com a reviravolta linguística tanto dos positivistas lógicos quanto da escola de Oxford existia uma primazia da linguagem sobre a mente, no texto de 1983 a intencionalidade da linguagem é derivada da intencionalidade da mente. “Assim, o paralelismo íntimo da linguagem (atos de fala) e estados mentais é explicado em termos da mente, não da

linguagem. Não é a linguagem que impõe a intencionalidade à mente, mas o contrário” (FOTION, 2000, p. 103).

Uma das insistências de Searle acerca da sua crença em que computadores não podem pensar e, conseqüentemente, possuir uma mente, está na ideia de que “no estudo da mente, devemos levar a sério a mente como um fenômeno biológico, em oposição a algo abstrato ou computacional” (SEARLE, 2001b, p. 177). Essa noção de fenômeno biológico é onde repousa a base de seu naturalismo. O cérebro na concepção de Searle é um órgão (embora de um tipo especial) como qualquer outro, por conseguinte, os processos mentais pertencem ao reino biológico, trata-se na visão de Searle de devolver a mente ao mundo natural. Contudo, a obstinação de Searle não ficou restrita apenas uma refutação da IA forte, sua postura em filosofia da mente, no que diz respeito ao problema mente-corpo e a questão da consciência entendida dentro das reflexões do naturalismo biológico tomarão cada vez mais lugar em seu pensamento. Suas teses, de acordo com o próprio Searle, visam não só oferecer uma descrição adequada dos fenômenos mentais e sua relação com o mundo físico, mas também, *solucionar* o problema mente-corpo. Apesar das controvérsias em torno do naturalismo biológico<sup>15</sup>, como muitas outras teses searleanas, trata-se de uma postura que tem um grande apelo intuitivo, pautado naquilo que na primeira seção deste capítulo caracterizamos por *factos básicos*. Por outro lado devido a uma forte crítica de incoerência em sua teoria, ela acaba não sendo tão influente (no que concerne ao número de adeptos e ao poder explicativo) nas discussões em torno do problema mente-corpo. De acordo com Prata (2011, p. 558), “apesar de se encontrar entre os filósofos mais influentes da atualidade, o norte-americano John R. Searle parece não ter tido na área da filosofia da mente um sucesso tão grande quanto em outros ramos do fazer filosófico.” Isso, por seu turno, se deu através de uma ampla insatisfação por parte de seus interlocutores, que teceram várias críticas a postura de Searle acerca do problema mente-corpo e do fenômeno mental que ele considera mais importante, a saber, o fenômeno da consciência. O meu objetivo nesta seção não é prover uma crítica à posição de Searle em filosofia da mente, mas apenas de descrever e mostrar que o conceito de

---

<sup>15</sup> Para uma explanação rápida e objetiva, conferir o artigo de PRATA, Tarik. É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência? Manuscrito vol.34 no.2 Campinas July/Dec. 2011.

intencionalidade, assim como em outros aspectos de seu pensamento, também faz parte de sua filosofia da mente, aliás, *principalmente* de sua filosofia da mente.

No que concerne à solução para o problema mente-corpo, numa passagem clássica, Searle a torna manifesta logo no início do primeiro capítulo da *Redescoberta da Mente*.

O famoso problema mente-corpo, fonte de tanta controvérsia nos últimos dois milênios, tem uma solução simples. Essa solução está disponível para qualquer pessoa instruída desde que um trabalho sério começou no cérebro há quase um século e, de certo modo, todos sabemos que ela é verdadeira. Aqui está: Fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são, eles próprios, características do cérebro. Para distinguir essa visão das muitas outras no campo, chamo-a de "naturalismo biológico". Os eventos e processos mentais são parte de nossa história natural biológica como digestão, mitose, meiose ou secreção enzimática. (SEARLE, 1992, p. 1).

Não é nenhuma novidade que Searle considera Descartes como àquele que causou um grande número de catástrofes na filosofia ao longo dos séculos. Ainda no início da *Redescoberta da Mente* ele chega a fazer uma crítica aos autores contemporâneos, afirmando que eles se encontram profundamente comprometidos com um vocabulário arcaico da tradição filosófica, pautadas em visões filosóficas dualistas, monistas, materialistas, fisicalistas etc.<sup>16</sup> A alternativa de Searle a estas visões filosóficas juntamente com esse “vocabulário arcaico” da tradição é o naturalismo biológico. Entrementes, os críticos<sup>17</sup> de Searle vão afirmar que seu naturalismo biológico<sup>18</sup> não passa de um dualismo de propriedades<sup>19</sup> ou na melhor das intenções, um materialismo emergentista não reduutivo. Isso seria admitir que todas essas visões filosóficas que Searle critica, estariam presentes em sua explicação só que com uma nova roupagem. Em textos posteriores Searle volta a expressar essa mesma concepção com relação aos debates em filosofia da mente e o problema do vocabulário. Nesta passagem de *Mind* temos o seguinte:

---

<sup>16</sup> Cf. Searle, 1992, p. 4.

<sup>17</sup> Ver o artigo do KIM, Jaegwon. Mental Causation in Searle's "Biological Naturalism." *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LV, No. 1, March 1995, pp. 189-194.

<sup>18</sup> Cf. Tarik Prata, 2011, p. 572.

<sup>19</sup> Em sua defesa conferir: SEARLE, John. "Why I Am Not a Property Dualist" *Journal of Consciousness Studies*, 9, nº 12. 2002b. pp. 57-64.

Como primeiro passo, quero sugerir que não devemos aceitar a terminologia tradicional e as suposições que acompanham a terminologia. Expressões como “mente” e “corpo”, “mental” e “material” ou “físico”, bem como “redução”, “causalidade” e “identidade”, como são usadas nas discussões do problema mente-corpo, são a fonte da nossa dificuldade e não ferramentas para a sua solução. (SEARLE, 2004, p. 108).

É importante ressaltar que o materialismo como um todo lidera a filosofia da mente devido aos massivos avanços no campo das neurociências cognitivas. Isso faz com que grande parte dos filósofos se comprometa com alguma forma de naturalismo que também possui ligações com um *background* biológico. Todavia, disto não se segue que os filósofos estão de acordo com as teses do naturalismo biológico de Searle. Um dos elementos importantes na filosofia da mente de Searle é o estudo da consciência, e ele viu nesta última uma conexão conceitual com a intencionalidade<sup>20</sup>, isso por sua vez, revela a importância para o estudo da mente e da psicologia. No primeiro texto que abre a coletânea de ensaios do livro *Consciousness and Language* (2002a) Searle elenca algumas características da consciência<sup>21</sup> tais como subjetividade, unidade, intencionalidade, a distinção entre centro e periferia da consciência, a estrutura *Gestalt* da experiência consciente, aspectos de familiaridade e por fim humor (*mood*). Contudo, nesse texto ele deixa claro que “o próximo passo em nossa discussão é listar algumas (não todas) das essenciais características da consciência que uma teoria empírica do cérebro deveria ser capaz de explicar.” (SEARLE, 2002a, p. 11). Em outro ensaio do mesmo livro ele diz que a característica essencial da consciência é a combinação de qualitatividade, subjetividade e unidade.

A consciência tem três aspectos que a diferenciam de outros fenômenos e, na verdade, diferentes de outros fenômenos do mundo natural. Esses três aspectos são qualitatividade, subjetividade e unidade. Eu costumava pensar que, para fins investigativos, poderíamos tratá-los como três características distintas, visto que eles estão logicamente inter-relacionados. Agora eu acho melhor tratá-los juntos, como aspectos diferentes da mesma característica. Eles não são separados porque o primeiro implica o segundo, e o segundo, o terceiro. (SEARLE, 2002a, p. 39).

Logo após elencar estes três aspectos que dão uma característica essencial à consciência, Searle apresenta outras características da consciência através de

---

<sup>20</sup> Cf. Searle, 2001b, p. 177.

<sup>21</sup> Cf. Searle, 2002a, p. 7 et seq.

tópicos como: intencionalidade; distinção entre o centro e periferia da atenção; toda experiência consciente humana está em alguma disposição ou outra; todo estado consciente chega até nós numa dimensão de prazer/desprazer; estrutura *Gestalt* e por fim, familiaridade. A soma total destas características chega ao número de nove, duas a mais que as sete do primeiro ensaio intitulado *The Problem of Consciousness*. Obviamente, neste ensaio como o próprio Searle afirmou, tratava-se de “listar algumas (não todas) das essenciais características da consciência” (*Ibid*, p. 11). Em *Mind* (2004) no capítulo 5 que fala sobre a estrutura da consciência e neurobiologia, Searle novamente estabelece uma lista das características da consciência.

Quais são as características da consciência que qualquer teoria científica filosófica deve esperar explicar? Acho que a melhor maneira de proceder é simplesmente listar várias das características centrais da consciência humana, e presumivelmente animal. (SEARLE, 2004, p. 134).

Nesta listagem de Searle temos um número maior que nos textos anteriores (*The problem of consciousness*, sete características – e em *Consciousness*, nove características). Nesta nova listagem teremos um total de 11 características, muitas das quais já vimos nas anteriores com poucas mudanças de nomeação: qualitatividade; subjetividade; unidade; intencionalidade; humor/disposição (*mood*); a distinção entre o centro e a periferia; prazer/desprazer; situacionalidade (estar situado); consciência ativa e passiva; a estrutura *Gestalt*; sentido de *Self*. Ao término da explicação de cada uma destas características, Searle afirma que poderia continuar com a lista destas características que para ele já era suficiente para mostrar a complexidade de nossas experiências conscientes.<sup>22</sup> Contudo, a característica essencial da consciência é que ela apresenta uma subjetividade qualitativa unificada (qualitatividade, subjetividade e unidade) como fora mostrado. Mas como essa caracterização se relaciona com a intencionalidade? Sendo a consciência um problema muito mais complexo, a intencionalidade se apresenta como um reflexo do problema da consciência, mas que também possui suas dificuldades estando em segundo plano apenas para o problema da consciência em termos de complexidade.<sup>23</sup> A consciência se manifesta como um problema

---

<sup>22</sup> Cf. Searle, 2004, pp. 144-145.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*. p. 159.

neurobiológico, conseqüentemente, o mesmo ocorre para a intencionalidade que de acordo com Searle está ancorada num *Background* de capacidades que não são elas mesmas intencionais.<sup>24</sup>

#### **2.4 Realidade social, Ação, Racionalidade e Livre-Arbítrio.**

Searle percebeu que a linguagem não pode ser a categoria fundamental do pensamento filosófico, isto é, a filosofia da linguagem não pode ser a filosofia primeira. Apesar de sua suma importância, com o passar dos anos ele não se contentou em estudar apenas os variados usos linguísticos traduzido naquilo que vimos por atos de fala. Vimos como Searle aos poucos fora mudando seu objeto de estudo, mas sempre preservando características dos objetos anteriores, Para ele está claro que possuir uma boa compreensão da linguagem não esgotará outras questões filosóficas genuínas, como a natureza da obrigação, a intencionalidade da mente, o problema da consciência, o problema dos atos ‘livres’, voluntários, racionais etc. Nas palavras de Barry Smith (2003, p. 11), “para resolver esses problemas, precisamos, como ele lentamente vem a reconhecer, estudar não apenas a linguagem, mas também os cérebros, as mentes, as leis da física e as formas de organização social.”

Na metade da década de 90, precisamente em 1995 Searle publica *The Construction of Social Reality*. *Prima facie*, a obra parece algo totalmente heterodoxo do que comumente Searle vinha desenvolvendo nos campos da linguagem, intencionalidade e mente. Contudo, nesse texto percebe-se que todos os seus trabalhos anteriores tornam-se a estrutura basilar e fundamental de suas considerações sobre aquilo que ele chamou de realidade social.<sup>25</sup> Um dos pressupostos básicos de Searle é que existe apenas uma realidade e não várias realidades interconectadas. Tudo nesta realidade é redutível à química e à física, como por exemplo, tudo o que compõem a realidade social como dinheiro, governo, casamento, trabalho, etc.<sup>26</sup> Na sua construção social da realidade temos como ponto

---

<sup>24</sup> Cf. Searle, 1992, p. 175.

<sup>25</sup> Cf. Searle, 1995, pp. 5-6.

<sup>26</sup> Cf. Searle, 2001b, p.178.

de partida duas categorias de objetos para exemplificar em sua ontologia tudo aquilo cuja existência independe de nós e tudo aquilo cuja existência depende de nós para existir. Essa última cuja existência depende de nós para existir Searle chamou de instituições humanas.

No que concerne à relação de nós seres humanos com ontologia dos objetos, também duas formas complementares são concebidas: a primeira é como observador de características intrínsecas do mundo, isto é, independentes do observador; e a segunda como observador de características relativas do mundo, portanto, dependentes do observador. Planetas, montanhas, rios, carros, partículas atômicas são exemplos de coisas que possuem características intrínsecas de observação; e claro, a linguagem enquanto instituição humana mais básica é o que possibilita a nomeação de tais características intrínsecas. Sem a linguagem estaríamos impossibilitados de realizar descrições destas características, mas, disto não se segue que as coisas deixariam de existir, elas continuariam existindo independentemente da maneira como as nomeamos. Ao contrário das características intrínsecas de observação temos as características relativas ou dependentes do observador, onde há no mundo uma infinidade de objetos em que a existência depende das instituições humanas. Exemplos notórios são (alguns já citados acima) casamento, dinheiro, cartões de crédito, leis, contratos, governo, moral, política dentre uma série de outras coisas que compõem o mundo do fazer e do agir humano. Nesta passagem Searle se refere a uma estratégia para identificar a diferença entre estas características:

Uma boa e brusca maneira de chegar a essa distinção é perguntar a si mesmo: poderia esta característica existir se nunca houvesse seres humanos ou outros tipos de seres sencientes? As características relativas ao observador existem apenas em relação às atitudes dos observadores. As características intrínsecas não dão a mínima para os observadores e existem independentemente dos observadores. (SEARLE, 1995, p. 11).

As características intrínsecas corroboram para o realismo de Searle cujas coisas possuem existência independente de nossas mentes. Por outro lado, outras coisas parecem depender de nossas mentes ou mais precisamente de uma coletividade para existir. Essa coletividade nada seria se não estivesse ancorada em um background de capacidades em que a consciência individual e coletiva precisam de uma base que subjaz a esta dimensão fenomenológica das relações sociais. É a

partir da concepção de que a realidade da consciência e da intencionalidade pode ser explicada com base em uma estrutura biológica que Searle postula uma intencionalidade coletiva. Ela funcionaria como a base das análises da realidade social. Assim, a intencionalidade coletiva é entendida como a capacidade que as pessoas possuem de cooperarem, isto é, de pensarem e agirem juntas em prol de seus interesses. Nick Fotion resume bem o que acabamos de colocar:

Ele (Searle) quer nos apresentar um retrato mais completo da realidade. Parte do retrato já está completo. Isso mostra que a realidade mental emerge da realidade física. Mas agora ele quer nos mostrar como a realidade social emerge da realidade mental. Assim que completo, o retrato mostrará que não há uma tricotomia do social, mental e físico. Também não há uma dicotomia entre o mental e o físico. Como veremos, para a Searle, existe apenas uma realidade sem emendas. (FOTION, 2000, p. 176).

Por mais que possamos falar de vários tipos de níveis de descrições de fenômenos no que concerne às suas ontologias, a realidade é apenas uma; deste realismo Searle jamais abriu mão desde os seus primeiros trabalhos em filosofia da linguagem, passando por filosofia da mente e agora ontologia social. No que diz respeito a esta realidade ontológica, que agora podemos caracterizar por realidade social, para obter uma explicação objetiva dos fenômenos, Searle insere três noções básicas das quais uma delas ele já tinha abordado em sua teoria dos atos de fala (1969). As três noções são as seguintes: 1. Regra constitutiva;<sup>27</sup> 2. Intencionalidade Coletiva; 3. Atribuição de Função.

A *primeira noção*, a saber, de regra constitutiva, desempenha um papel importante na Construção da Realidade Social. Para chegar na explicação da regra constitutiva Searle faz uma distinção entre aquilo que ele chama de fatos brutos<sup>28</sup> e fatos institucionais. Poderíamos caracterizar os fatos brutos como aqueles que possuem uma existência independente do homem, isto é, sem a sua intervenção<sup>29</sup>, eles existem por si só e bastam-se. Searle usa como exemplo “o fato de o sol estar a noventa e três milhões de milhas da Terra” (SEARLE, 1998, p. 123). E por outro lado, os fatos institucionais, como aqueles fatos (como o nome aponta) que estão

---

<sup>27</sup> Cf. Searle, 1969, pp. 33-34.

<sup>28</sup> Apesar de Searle desenvolver bem este conceito, o termo fora originalmente criado por Anscombe. Cf. ANSCOMBE, Elizabeth. *On Brute Facts*. Analysis. Vol. 18, No. 3 (Jan., 1958), pp. 69-72.

<sup>29</sup> A única intervenção é o ato de nomear estes objetos que existem em estado bruto.

relacionados às instituições humanas, eles dependem da existência do homem. Searle usa como exemplo autoreferente “o fato de eu ser um cidadão dos Estados Unidos” (*Ibid, loc. cit.*). Assim, no que concerne a essa distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, Searle recorreu a uma segunda distinção entre dois tipos diferentes de regras, a saber, regras reguladoras e regras constitutivas. Tal distinção como vimos, já estava presente em seus trabalhos desde 1969. Algumas regras como no caso das reguladoras, regulam formas de comportamento já existentes. Vamos pensar no exemplo do Brasil no qual é proibido ultrapassar pelo lado direito da pista. O fato é que somos seres de locomoção, desde que nos conhecemos enquanto espécie, o movimento, a locomoção fez parte de nossa condição humana; inicialmente nos locomovíamos a pé, depois com montaria animal, construímos barcos, veículos e aeronaves como uma extensão e aprimoramento de nossas capacidades de locomoção, na medida em que estes tipos de locomoção foram se tornando mais complexos foi necessário criar regras que regulassem estas atividades. Assim a sentença “é proibido ultrapassar pelo lado direito da pista” é uma regra que regula a atividade de dirigir veículos com o intuito de se locomover de um ponto X a Y. Ora, poderíamos, se quiséssemos, dirigir de qualquer lado da pista, no entanto, é preciso de regras que regulem esta atividade a fim tornar tudo o mais benéfico e harmonioso possível para nós mesmos. Quando se trata das regras constitutivas, temos aí um novo tipo de atividade. Estas regras não apenas regulam as atividades, mas também constituem, isto é, tornam possível a forma de atividade que elas mesmas regulam. Searle dá o exemplo do jogo de xadrez, em que não se trata de pessoas empurrando pedaços de madeira aleatoriamente por cima de uma tábua. Para que estes pedaços de madeira não se choquem uns com os outros ou sigam trajetórias que não possuem nenhum propósito, devemos criar algumas regras reguladoras de atividade. Neste caso em particular:

As regras do xadrez não são como as regras do dirigir. Em vez disso, a própria possibilidade de jogar xadrez depende de haver regras de xadrez, porque jogar xadrez consiste em agir de acordo com pelo menos um certo subconjunto considerável das regras do xadrez. Tais regras eu chamo de "regras constitutivas", porque agir de acordo com as regras é constitutivo da atividade regulada pelas regras. Regras constitutivas também regulam, mas elas fazem mais do que regular; elas constituem a própria atividade que elas regulam da maneira que sugeri. (SEARLE, 1998, p. 123)

Assim, para distinguir fatos brutos de fatos institucionais e prezar pela discussão dos fatos institucionais como importantes para a ontologia da realidade social, Searle precisou esclarecer e trazer à tona as regras constitutivas que já faziam parte de seu passado filosófico, pois, só é possível falar de fatos institucionais dentro do sistema de regras constitutivas. Em outras palavras, a existência de regras constitutivas é o que regula a existência dos fatos institucionais. Para Searle, regras constitutivas possuem invariavelmente a mesma forma lógica, que na linguagem natural poderíamos colocar como ‘tal coisa possui valor por ter tal status’, Searle chamou isso de ‘X conta como Y em (no contexto) C’. O exemplo mais notório é o do dinheiro. Uma nota de 100 reais só existe enquanto moeda/dinheiro quando a consideramos dentro de um contexto cuja sua base material seria grosso modo papel e tinta e sua base valorativa seria de ordem da própria instituição humana que através de regras e convenções institucionais de uma determinada cultura criamos esse padrão de valor. Desta forma um pedaço de papel (X) conta como uma nota de 100 reais (Y) no Brasil (C).<sup>30</sup> Partindo do pressuposto que a realidade é uma só, as diferentes visões, interpretações e descrições dos fenômenos ocorrem com base nestas distinções que em termos ontológicos e epistemológicos nos possibilitaria falar em *objetivo* e *subjetivo*. Searle lançou mão destas distinções em sua obra *A Construção Social da Realidade* (1995). Esta diferenciação do objetivo e do subjetivo no campo ontológico e epistemológico é bastante cara a Searle e ele retomará tais distinções em sua teoria da percepção de 2015. Numa passagem da *Construção Social da Realidade* temos o seguinte:

Grande parte da nossa visão do mundo depende do nosso conceito de objetividade e do contraste entre o objetivo e o subjetivo. Famosa, a distinção é uma questão de grau, mas é menos freqüentemente observado que tanto "objetivo" quanto "subjetivo" têm vários sentidos diferentes. Para nossa discussão atual, dois sentidos são cruciais; um sentido epistêmico da distinção objetivo-subjetiva e um sentido ontológico. (SEARLE, 1995, pp. 7-8).

Obviamente que no sentido epistêmico estamos lidando com questões de conhecimento enquanto que o sentido ontológico, com questões de existência. Para o sentido epistemológico podemos pensar nos seguintes exemplos: o juízo “John Searle nasceu em Denver – EUA no dia 31 de julho de 1932” é um juízo

---

<sup>30</sup> Cf. Searle, 1995, p. 55; 2007c, p. 11 et seq.

epistemologicamente objetivo, pois, trata-se de um fato objetivo que independe do que eu penso ou acredito. Por outro lado o juízo “O conceito de intencionalidade de Searle possui um melhor poder explicativo do que o conceito de intencionalidade de Husserl” é um juízo epistemologicamente subjetivo, pois, não há um fato no mundo que determine isso, uma vez que as razões que levam cada pessoa a se identificar com um ou outro filósofo não são questões de realidade objetiva. No que concerne à dimensão ontológica da dicotomia objetivo/subjetivo temos aí predicados de entidades e tipos de entidades em que são atribuídos modos de existência. Dores e estados mentais como um todo possuem uma dimensão ontologicamente subjetiva, enquanto que montanhas, carros, animais, pessoas, bicicletas e etc., possuem uma dimensão ontologicamente objetiva. Voltaremos a falar mais sobre isso no terceiro capítulo do texto em que discutiremos o problema da percepção.

A *segunda noção* bastante cara na explicação da realidade social é a noção de intencionalidade coletiva. Vimos acima que a intencionalidade coletiva é a capacidade que as pessoas têm de cooperar. De acordo com Searle (1995, p. 23) “muitas espécies de animais, especialmente à nossa, têm a capacidade de intencionalidade coletiva. Com isto quero dizer não apenas que eles se engajam em comportamento cooperativo, mas que compartilham estados intencionais como crenças, desejos e intenções.” Searle toma como exemplos de intencionalidade coletiva casos em que estaríamos fazendo algo como parte de um “nosso fazer”, em outras palavras, atividades coletivas na qual desempenhamos papéis que de nossa parte não ocorre isoladamente, e sim em função de um todo. Jogos de futebol, orquestras sinfônicas, dentre outras coisas, são exemplos de intencionalidade coletiva. Com a intencionalidade coletiva Searle poderá lapidar a ontologia dos fatos brutos e institucionais que vimos acima. Nossa história evolutiva mostrou que para sobrevivermos enquanto espécie foi preciso que nos engajássemos com formas cada vez mais complexas e sofisticadas de intencionalidade coletiva, das quais a linguagem desempenhou um papel importante nesse processo.<sup>31</sup> Searle reconhece que animais pré-linguísticos e crianças muito pequenas que não possuem capacidades linguísticas formais são capazes de interagir socialmente de formas bastante complexas sem usar nenhuma palavra.<sup>32</sup> Mas quando se trata de fatos

---

<sup>31</sup> Cf. Smith, 2003, p. 14.

<sup>32</sup> Cf. Searle, 1995, p. 59.

institucionais precisamos da linguagem, pois, a linguagem é si mesma uma instituição (SEARLE, 1995, p. 56). Nesse sentido, a linguagem passa a se tornar uma instituição social básica como bem já fora colocado; tomar a linguagem desta forma mais basilar para a noção de instituição social é perceber que seu rico sistema de simbolização, isto é, de representar o mundo juntamente com as mais variadas atividades humanas, permitirá que estas novas formas de intencionalidade coletiva passem a existir em formas cada vez mais complexas.

Por fim, a *terceira* noção cara a uma construção social da realidade é a atribuição de função. Esta noção é a capacidade que as pessoas têm de impor funções a entidades que não possuem essas funções intrinsecamente. Assim como no caso da intencionalidade coletiva, a atribuição de funções não ocorre apenas com humanos, podemos ver primitivas manifestações dela em animais não humanos com capacidades cognitivas muito próximas da nossa.<sup>33</sup> Chipanzés, corvos, golfinhos, elefantes, lontras marinhas e polvos<sup>34</sup> podem fazer certos usos de ferramentas com a intenção de modificar o seu ambiente e facilitar a conquista de um objeto alvo. Nesse processo de atribuir funções a um objeto, tem que ficar claro que a função não é uma característica intrínseca ao objeto, ela é meramente atribuída por um agente em particular ou um grupo de agentes externos.

Pense em um macaco usando uma vara para alcançar uma banana. Pense em povos primitivos usando um tronco como um banco ou usando uma pedra para escavar. Todos esses são casos de agentes que atribuem ou impõem uma função a algum objeto natural. Os agentes exploram as características naturais do objeto para alcançar seus objetivos. (SEARLE, 1998, p. 121).

A atribuição de função tem uma ligação muito íntima com a intencionalidade, pois, a intenção dos agentes determinam e moldam as condições a fim de explorar um determinado objeto para fins específicos. O ponto é que em nossas experiências cotidianas não experimentamos em seu sentido teórico e 'originário' objetos materiais, átomos ou moléculas; o que experimentamos é um mundo repleto de

---

<sup>33</sup> Cf. Searle, 1995, pp. 13-14.

<sup>34</sup> Existe um trabalho muito interessante sobre a origem da consciência de um ponto de vista evolutivo nos humanos e cefalópodes. O livro é de *Peter Godfrey-Smith* e se chama *Outras Mentes – O Polvo e a Origem da Consciência* (2019). Para uma leitura específica sobre uso de ferramentas pelos *octopus* ver o *paper*: *Finn, Julian K.; Tregenza, Tom; Norman, Mark D. Defensive tool use in a coconut-carrying octopus*. *Current Biology*. Volume 19, Issue 23, 15 December 2009, pp. R1069-R1070.

coisas cuja nossa visão está permeada de intencionalidade e significado. Coisas como carros, casas, cadeiras, animais, avenidas, florestas e etc., estão ligados aos nossos critérios de avaliação acerca deles, ao tipo de funções que possamos atribuir-lhes e se eles servem ao algum propósito em particular, se são bons ou ruins, belos ou feios, verdadeiros ou falsos, úteis ou inúteis e assim por diante. Logo, a atribuição de funções não pode ser intrínseca às características físicas do objeto ou fenômeno, elas serão sempre relativas a um observador consciente.

Essa é a característica da intencionalidade que estou chamando de "atribuição - ou imposição - de função". No caso de alguns artefatos, construímos o objeto para servir uma função. Cadeiras, banheiras e computadores são exemplos óbvios. No caso de muitos objetos que ocorrem naturalmente, como rios e árvores, atribuímos uma função - estética, prática e assim por diante - a um objeto preexistente. Dizemos: "Esse rio é bom para nadar" ou "Esse tipo de árvore pode ser usado como madeira". (SEARLE, 1995, p. 14).

Neste caso entendemos a atribuição de função não apenas como uma característica da intencionalidade, mas também como uma aplicação da intencionalidade coletiva. A principal questão de Searle em sua construção da realidade social é uma questão que tem semelhança com suas investigações no campo da linguagem e da mente. Minha interpretação é que no final tudo parece girar em torno do problema da *relação*, que nada mais é do que ressonâncias indesejáveis do pensamento de Descartes. Nos atos de fala a questão era "Como passamos da física das elocuições (músculos fonadores da fala – área de Broca -, vocalizações) para os atos de fala significativos realizados pelos falantes?". Em sua filosofia da mente temos a questão "Como uma realidade mental, um mundo de consciência, intencionalidade e outros fenômenos mentais fazem parte de um mundo constituído inteiramente de partículas físicas?". Por fim, em sua ontologia social temos "Como pode haver um mundo objetivo composto de noções como propriedade, casamento, governos, eleições, tribunais, dinheiro e jogos de futebol em um mundo que consiste inteiramente de partículas físicas segundo a qual algumas dessas partículas são organizadas em sistemas que são animais biológicos conscientes?"<sup>35</sup> Essas questões, que chamo de *problema da relação* na obra Searle, é um problema que Searle, ao menos em algumas passagens, acredita ter oferecido respostas conclusivas, quando na verdade, essas respostas são extremamente

<sup>35</sup> Para uma visualização pormenorizada dessas questões, ver a introdução de Searle para *The Construction of Social Reality* (1995).

controversas nas discussões filosóficas como um todo. O exemplo mais notório é o do naturalismo biológico como *'simples solução'* para o problema mente-corpo. Contudo, penso que não é tão simples assim erradicar o fantasma do velho Descartes, ou para usar a metáfora de Robert Stalnaker (2008), para cada cabeça da hidra cartesiana que cortamos elas tornam a crescer novamente.

Outro tema heterodoxo se comparado com os escritos iniciais de Searle sobre mente e linguagem é o tema da ação e da racionalidade presentes em seu livro *Rationality in Action* (2001a). Como bem pontuou Barry Smith podemos entender esta temática de Searle como “uma valiosa continuação do ousado projeto de uma grande teoria iniciada nos escritos anteriores” (SMITH, 2003, p. 27); estes escritos anteriores seriam num plano intermediário os escritos sobre ontologia social, porém, particularmente para o tema da ação (intencional), já podemos contemplá-lo desde os anos 80, e sua primeira formulação tem como base o trabalho *Intencionalidade* (1983). Em *Intencionalidade* a teoria da ação se desenvolve em dois pressupostos básicos. Na primeira suposição Searle sugere que a ação em si, diferentemente das crenças e desejos que contribuem para causá-la, tem uma estrutura geral comum a todos os estados intencionais e uma estrutura causal-reflexiva específica que se relaciona com a percepção e a memória. Na segunda suposição, ele explora a maneira pela qual as ações realizadas sem uma intenção prévia (*prior intention*) ainda são intencionais e compartilham numa certa medida a mesma estrutura das ações planejadas.<sup>36</sup> No quarto capítulo de *Minds, Brains and Science* (1984) intitulado *The Structure of Action*, Searle pretende oferecer uma explicação da ação humana tomando como base suas discussões sobre o problema mente e corpo e a sua rejeição de uma inteligência artificial forte.<sup>37</sup> Neste capítulo, Searle nos convida a pensar as ações humanas percebendo algumas diferenças marcantes entre elas e outros eventos do mundo físico. Podemos identificar ações ou comportamentos com movimentos corporais? Searle afirma que é tentador querer fazer tais identificações, pois, parece haver uma relação entre ambos, porém, acentua Searle, isso é obviamente errado.<sup>38</sup> Em *Intencionalidade* as considerações

---

<sup>36</sup> Cf. Proust, 2003, p. 102 et seq.

<sup>37</sup> Cf. Searle, 1984, p. 57.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

de Searle sobre a ação partem de todo um aparato usado na discussão do capítulo dois sobre a intencionalidade da percepção nas quais noções como conteúdo intencional, modo psicológico, condições de satisfação, direção de ajuste, auto-referencialidade causal, direção de causação, Rede, *Background* e a distinção entre apresentações e outros tipos de representações<sup>39</sup> são indispensáveis para a relação entre ação e intenção.

De acordo com Joshua Rust (2009, p. 51) “as considerações de Searle sobre a ação ao menos como apresentada em Intencionalidade, é em grande parte davidsoniana, já que ambos distinguem ações de outros movimentos do corpo por apelar ao fato de que ações têm uma causa mental.” O clássico artigo em que Davidson expõe suas considerações sobre a ação racional é *Actions, Reasons and Causes* (2001)<sup>40</sup>, a tese basilar de Davidson é que razões são causas da ação<sup>41</sup>, para isso Davidson inicia o artigo falando não sobre a natureza da ação, mas sobre a natureza das razões para a ação de um agente. Logo, uma das maneiras de explicar o que é agir (aqui considerado intencionalmente) é explicando o que é agir por uma razão. Alguns autores afirmam que do fato de que movimentos corporais podem ter como base causas mentais, seria irrelevante uma discussão para determinar se o movimento do corpo é ou não uma ação.<sup>42</sup> Ora, é justamente porque movimentos corporais têm causas mentais (causação mental) que existe a discussão para se determinar em que medida tais movimentos corporais se configuram como uma ação. Davidson chamou de razões primárias os movimentos corporais que podem ser atribuídos a crenças e desejos, sendo isso caracterizado por uma ação, pois, de outra forma chamaríamos de reações ou reflexos os movimentos corporais, e não de ações. A história do behaviorismo está repleta de considerações que não levam em conta esta dimensão davidsoniana da ação. O ato

---

<sup>39</sup> Cf. Searle, 1983, p. 79 et seq.

<sup>40</sup> Originalmente publicado em: *The Journal of Philosophy*. Vol. 60, No. 23, (Nov. 7, 1963), pp. 685-700. A edição do artigo que citamos está presente em: DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press. 2001.

<sup>41</sup> Cf. Davidson, 2001, p. 4.

<sup>42</sup> Anscombe (2000, p. 83), por exemplo, acredita que uma ação é apenas o tipo de movimento corporal que pode ser interpretado ou esclarecido; ou seja, é o tipo de coisa que pode ser mal interpretada, portanto, não podendo ser determinada de imediato. Por outro lado, Davidson acredita que certos movimentos corporais são ações porque os movimentos são realizados da maneira correta a ponto de muitas vezes tonar claro a razão para determinada ação.

de acenar com o meu braço para uma pessoa qualquer é considerado uma ação a partir do momento que podemos estabelecer uma linha causal que pudesse ser traçada a partir do meu desejo de chamar a atenção de alguém para um determinado fim. Por outro lado, o movimento do meu braço deixaria de ser uma ação se fosse uma resposta cega, reflexo de alguma coisa que pudesse ter me surpreendido, como por exemplo um inseto pousando em meu braço. Não pretendo me deter na explicação de Davidson sobre a ação uma vez que minha intenção, neste aspecto em particular, é apenas mostrar o percurso dessas considerações no pensamento de Searle.

No que concerne à perspectiva de Searle, temos um alastramento das considerações de Davidson sugerindo que a causa mental de um movimento corporal, o que ele chama de intenção na ação (*intention in action*) pode ser causada por outro tipo de intenção, a intenção prévia (*prior intention*).<sup>43</sup> Se observarmos bem, essa não é uma mudança fundamental comparada com a explicação de Davidson, mas sim, o acréscimo de uma causa mental prévia que ajuda Searle a evitar o problema da cadeia causal desviante (*deviant causal chain*).<sup>44</sup> Em *Intencionalidade*, a discussão da cadeia causal desviante aparece no capítulo dois sobre a Intencionalidade da Percepção, no capítulo três sobre Ação e Intenção e por fim retorna no capítulo quatro sobre a Causação Intencional. No caso da ação intencional poderíamos resumir a ideia da cadeia causal desviante com o próprio exemplo que Searle dá em *Intencionalidade*:

Suponha que um homem seja incapaz de levantar o braço porque seus nervos foram cortados. Por mais que tente, ele é incapaz de levantar o braço [...]. Ele continua tentando e tentando sem sucesso; no entanto, em uma ocasião, ele se esforça tanto que seu esforço o faz cair em um interruptor que ativa um ímã no teto que atrai o metal do relógio em seu pulso, que levanta seu braço. Agora, em tal caso, sua intenção na ação fez com que seu braço se levantasse, mas não o fez "da maneira certa". Nesse caso, relutamos em dizer que ele ergueu o braço intencionalmente ou até que levantou o braço. (SEARLE, 1983, p. 136).

---

<sup>43</sup> Cf. Searle, 1983, p. 85.

<sup>44</sup> Um bom exemplo para pensar uma 'cadeia causal desviante' seria o de alguém que está segurando uma arma com a intenção de matar uma pessoa por vingança, ou seja, ela tem a intenção de atirar para matar; contudo ela está tão nervosa e ansiosa porque conseguiu chegar a esse momento que faz isso desencadear um espasmo muscular que se reflete na contração de seu dedo puxando o gatilho antes disparando sem o querer naquele dado momento.

Esse tipo de caracterização da cadeia causal desviante tem uma estrutura semelhante aos contraexemplos de Gettier<sup>45</sup> sobre a definição epistemológica de que o conhecimento é uma crença verdadeira e justificada. O ponto de Gettier é justamente mostrar um caso em que temos uma determinada crença acerca de alguma coisa, essa crença se mostra verdadeira sob um determinado critério, e por fim ofereçemos razões, justificativas pra endossar a verdade da crença. Gettier argumenta que existem casos (contraexemplos) em que mesmo possuindo crença, verdade e justificção ainda assim não podemos dizer que um determinado sujeito tem conhecimento.<sup>46</sup> Para que o comportamento ou movimento corporal conte como uma ação, a intencionalidade que provoca este comportamento deve ser causalmente auto-referencial (*causally self-referential*), isto é, as intenções devem causar suas condições de satisfação, que neste caso são os movimentos corporais. Assim o sendo, ações são somente aqueles movimentos corporais causados apropriadamente por intenções ou estados mentais; crenças e desejos neste contexto implicam em movimentos corporais. Até então, nada tão díspar das considerações Davidson, contudo, como vimos Searle faz uma adição em que a ação pode ser caracterizada por intenções prévias (*prior intentions*) que podem ou não implicar em intenção na ação (*intention in action*), que por seu turno responderia ao problema da cadeia causal desviante, pois, no exemplo acima dado por Searle acerca da intenção de alguém em levantar o braço, mesmo ocorrendo condições de satisfação para que o braço fosse erguido, ainda assim, não se configura como uma ação intencional.

Por exemplo, um e o mesmo conjunto de movimentos corporais humanos pode constituir uma dança, ou sinalização, ou exercício, ou teste de músculos, ou nenhum dos itens acima. Além disso, assim como um mesmo conjunto de tipos de movimentos físicos pode constituir tipos de ações completamente diferentes, um tipo de ação pode ser realizado por um número muito diferente de tipos de movimentos físicos. Pense, por exemplo, em enviar uma mensagem para um amigo. Você poderia escrever em uma folha de papel. Você

---

<sup>45</sup> Cf. Gettier, 1963.

<sup>46</sup> Diferente dos contraexemplos de Gettier, gosto de pensar no didático contraexemplo do relógio quebrado. Suponha que alguém lhe pergunte que horas são (seu relógio está quebrado, mas você não sabe disso), você olha para o relógio e ele está marcando exatamente 9 horas. Por coincidência são exatamente 9 horas quando você consulta o relógio e informa que horas são. Ora, você neste exato momento não duvidaria que tem conhecimento das horas, isto é, uma crença, verdadeira e justificada, mas o fato é que você não tem, diria Gettier, ou se o tem, não é pela “maneira certa” para usar o exemplo de Searle.

poderia digitar. Você poderia enviá-lo por um mensageiro ou por telegrama. Ou você poderia falar pelo telefone. (SEARLE, 1984, p.57).

Todo e qualquer comportamento que estiver causalmente conectado com estados intencionais tais como crenças e desejos, Searle irá classificar como uma ação (intencional). Reforço a minha visão de que o conceito de intencionalidade vai acompanhar o pensamento de Searle durante toda a sua carreira. Em *Rationality in Action* (2001a), temos como ponto de partida a ideia sobre as considerações básicas de causalidade da ação presentes em *Intencionalidade. Prima facie*, o objetivo de Searle nesse livro sobre racionalidade é apresentar uma explicação “inovadora” sobre a racionalidade da ação, contudo ele precisou desconstruir aquilo que chamou de modelo clássico da racionalidade.<sup>47</sup> Segundo Searle, esse modelo clássico de racionalidade afirma que “um ato racional só pode ser motivado por um desejo, em que "desejo" é interpretado de maneira ampla para incluir valores morais que alguém aceitou e vários tipos de avaliações que foram feitas” (SEARLE, 2001a, p. 26). Para qualquer processo racional que demande uma ação deve existir algum desejo que o agente racional tinha antes de agir, pois, sem o desejo, não haveria nenhuma razão para agir. Esta ideia na terminologia de Searle implica em dizer que não existe nenhuma razão para agir que seja independente de um desejo para agir racionalmente. Searle afirmou ser esta uma consequência absurda, pois, não importa quais sejam os fatos, nosso conhecimento do futuro ou o que fizemos ou deixamos de fazer no passado, não poderíamos ter qualquer razão para agir se não existisse um conjunto motivacional (*motivational set*) para tal (SEARLE, 2001a). Para contrariar esta visão, Searle traz o exemplo do bar onde supomos que uma pessoa depois de ter sido servida pelo garçom e ter tomado uma cerveja, pede a conta e lhe diz as seguintes palavras:

Eu olhei para o meu conjunto motivacional e não encontrei nenhuma razão interna para pagar por essa cerveja. Nenhuma mesmo. Pedir e beber a cerveja é uma coisa, encontrar algo no meu conjunto motivacional é outra coisa. Os dois são logicamente independentes. Pagar pela cerveja não é algo que eu desejo por si mesmo, nem é um meio para um fim ou constitutivo de algum fim que é representado no meu conjunto motivacional. Eu li o Professor Williams, e também li Hume sobre esse assunto, e olhei cuidadosamente para o meu conjunto motivacional, e não encontrei nenhum desejo lá para pagar essa conta! Eu não posso! E, portanto,

---

<sup>47</sup> Cf. Searle, 2001a, p. xiv.

de acordo com todas as considerações padrões de raciocínio, não tenho razão alguma para pagar por essa cerveja. Não é só que eu não tenha uma razão forte ou suficiente, ou que eu tenha outras razões conflitantes, mas não tenho razão. Eu olhei para o meu conjunto motivacional, passei por todo o inventário, e não encontrei nenhum desejo que levasse por uma rota deliberada para a ação do meu pagamento pela cerveja. (SEARLE, 2001a, p. 27).

Para Searle, o que torna o exemplo acima absurdo é que quando alguém pede uma cerveja e ao chegar o momento de pagar a conta, por mais que esta pessoa não queira pagar, ela será sensata e racional suficiente, a ponto de criar intencionalmente o que Searle chama de uma razão independente do desejo (*desire-independent reason*), isto é, para realizar uma ação, que neste caso (moralmente racional) é pagar a conta. No modelo clássico da ação racional “a existência de uma razão para alguém agir depende da existência de um certo tipo de elemento psicológico em seu conjunto motivacional, depende da existência de um desejo, amplamente construído” (SEARLE, 2001a, p. 28); logo, continua Searle, “na ausência desse desejo, o agente não tem razão, independentemente de todos os outros fatos sobre ele e sua história, e independente do que ele sabe” (*Ibid*). Desta forma, a questão central de Searle sobre esse modelo clássico da ação seria: como é possível existir razões que sejam independentes do desejo para agir racionalmente? Sobre isto, Searle insiste, não é uma questão trivial.<sup>48</sup> Searle irá se afastar radicalmente de algumas de suas visões anteriores, agora a noção de *self* como sendo o *locus* da responsabilidade passará a desempenhar um papel importante na realização de uma ação. Assim, Searle criticará concepções clássicas como é caso da humeana que vai considerar o *self* (*identidade pessoal*) algo que não pode ser contemplado, tampouco investigado. Em Searle, o *self* passa a ser razão para a ação.<sup>49</sup>

Dado tudo isso, podemos agora dar o próximo passo. Se assumirmos a existência de um eu consciente irreduzível, baseado em razões sob as restrições da racionalidade e no pressuposto da liberdade, podemos agora dar sentido à responsabilidade e a todas as suas noções que a acompanham. Dado que o *self* opera na lacuna com base em razões para tomar decisões e executar ações, então, ele é o *locus* da responsabilidade. (SEARLE, 2001a, p. 89).

---

<sup>48</sup> Cf. Searle, 2001a, p. 28.

<sup>49</sup> Cf. Smith, 2003, p. 28.

Além do mais, segundo Searle, a principal razão para postular e deduzir a existência de um *self* é justamente a experiência de liberdade. A partir de então teremos um momento de transição das considerações anteriores de Searle sobre a ação em *Intencionalidade* (1983) e o modo como ele concebe a ação em *Rationality in Action*. Vimos que em *Intencionalidade* a teoria da ação se assemelha ao modo davidsoniano, isto é, com pequenas adições, basicamente ações ocorrem por razões, desta forma para que um comportamento seja considerado uma ação ele deve ser causado por estados intencionais. O que muda agora é que do fato de uma ação ser causada por estados intencionais, disto não se segue que estados intencionais sejam causalmente suficientes para a concretização da ação. Neste ponto é onde vemos o rompimento com Davidson, e de certa forma, com o próprio modelo explicativo de *Intencionalidade*. A partir de então, a causa adequada e suficiente para a ação é o *self*, que como vimos é o *locus* da responsabilidade que pressupõe a noção de liberdade.

Entretanto, falar em liberdade e responsabilidade habilita-nos a falar em processos livres de tomada de decisão e, portanto, em liberdade de escolha (livre-arbítrio). A noção de livre-arbítrio tem um pouco mais de dois mil anos de existência na história da filosofia que grosso modo é tomada como significando a capacidade que uma pessoa tem de controlar suas ações, i.e., de possuir autonomia, autodeterminação. Estas noções são importantes para a metafísica e a ética, sendo que nesta última o peso ainda é maior devido às implicações de responsabilidade moral, política e jurídica. Como compatibilizar a noção de livre-arbítrio com a noção de que vivemos num universo fisicamente determinado? *Freedom and Neurobiology* (2007a) é um pequeno texto onde em um de seus capítulos Searle discute o livre-arbítrio como um problema na neurobiologia.<sup>50</sup> Ele começa se perguntando por que não fizemos progresso nas discussões sobre livre-arbítrio ao longo dos séculos e aponta para o que parece ser uma forma lógica para os problemas clássicos que parecem insolúveis, tais como o problema mente-corpo, o problema do mundo externo etc.<sup>51</sup> No que concerne ao problema do livre-arbítrio, intuitivamente temos a crença de que os fenômenos do nosso universo físico operam a partir de leis

---

<sup>50</sup> O capítulo em questão é *Free Will as a Problem in Neurobiology*.

<sup>51</sup> Cf. Searle, 2007a, p. 38.

causais deterministas e isso nos possibilita prever e explicar uma série de fenômenos do mundo natural. Por outro lado, essa mesma crença e intuição não parece se sustentar quando pensamos na ação humana; tendemos a formular a crença de que somos um tipo de *coisa* especial no universo, um tipo de *coisa* que não obedece a todas as leis causais de outros fenômenos naturais. Quando se trata do comportamento humano podemos sempre contar com o fator surpresa nos diferentes modos de ação. A estratégia de Searle é mostrar que assim como o problema mente-corpo possui uma fácil solução<sup>52</sup>, o problema do livre-arbítrio pode naturalmente receber um tratamento parecido com aquele dado por ele na Redescoberta da Mente.

Talvez possamos fazer uma transformação semelhante do problema do livre arbítrio. Talvez, se analisarmos o problema suficientemente e removermos várias confusões filosóficas, possamos ver que o problema restante é essencialmente um problema sobre como o cérebro funciona. (SEARLE, 2007a, p. 41).

A nossa convicção de que possuímos livre-arbítrio não parece ser tão fácil de abandonar e Searle afirma que essa convicção surge a partir de algumas características da experiência consciente. No texto ele oferece uma diferença básica entre tipos de atividade consciente como, por exemplo, contemplar uma paisagem e coçar a cabeça. Contemplar uma paisagem está num certo sentido relacionado ao caráter passivo da consciência perceptiva enquanto que o ato de coçar a cabeça está diretamente relacionado ao caráter ativo que Searle chamou de consciência volitiva (*volitional consciousness*). No primeiro caso dado o aparato perceptivo e a estrutura do mundo, existe um sentido em que não depende de mim o que eu experimento. Enquanto que no segundo caso quando resolvo levantar o meu braço para coçar minha cabeça, estou lidando diretamente com minha experiência de ação voluntária livre que não estava presente quando contemplava a paisagem, isto é, em minhas percepções conscientes. Searle aposta na ideia de que a experiência do livre-arbítrio é muito convincente, “e mesmo aqueles de nós que pensam ser uma ilusão descobrem que não podemos, na prática, agir com base no pressuposto de que é uma ilusão.”<sup>53</sup> Toda nossa ação, em termos práticos, é realizada com o pressuposto de que temos liberdade, do contrário, muitas coisas não fariam o menor

---

<sup>52</sup> Cf. Searle, 2007a, p. 40; 1992, p. 1.

<sup>53</sup> Cf. Searle 2007a, p. 43.

sentido, lembrem-se das questões relativas à responsabilidade moral e as questões envolvendo culpabilidade no âmbito jurídico. O problema do livre arbítrio para Searle é um problema sobre a consciência humana. No texto ele observa que o livre-arbítrio possui uma questão que remete a uma lacuna (*gap*), isto é, uma lacuna entre as causas antecedentes de nossas ações livres e tomadas de decisão e assume pra si que tais experiências de lacuna são psicologicamente válidas, pois, “para muitas ações humanas voluntárias, livres e racionais, os antecedentes puramente psicológicos da ação não são causalmente suficientes para determinar a ação” (SEARLE, 2007a, p. 46). Searle pretende com isso mostrar que o determinismo psicológico é falso, no entanto, no texto ele não apresenta argumentos contra tal determinismo, afirmando que não é propósito do capítulo discutir essa questão, uma vez que o ponto determinista em questão não é psicológico, mas sim neurobiológico.<sup>54</sup>

Não é de agora que percebemos que Searle tende a fugir de certas concepções estabelecidas em filosofia. Quando ele afirma que o problema do livre arbítrio tem como base a neurobiologia, me parece que ele está tentando estabelecer um critério compatibilista entre algumas questões que são de ordem determinista e outras que parecem não obedecer a causas determinadas. Todavia, Searle não se define em nenhum momento como um compatibilista. Ainda nos anos 80, no texto *Minds, Brains and Science*, Searle afirma que é incapaz de reconciliar a liberdade e o determinismo:

Nossa concepção de nós mesmos como agentes livres é fundamental para nossa autoconcepção geral. Agora, idealmente, gostaria de poder manter minhas concepções de senso comum e minhas crenças científicas. No caso da relação entre mente e corpo, por exemplo, consegui fazer isso. Mas quando se trata da questão da liberdade e do determinismo, sou - como muitos outros filósofos - incapaz de reconciliar os dois. (SEARLE, 1984, p. 86).

Em *Mind* (2004) ele inicia a discussão do problema do livre-arbítrio a partir de uma caracterização da concepção compatibilista de filósofos ao longo da história. No entanto, mais uma vez, em nenhum momento, ele se vincula a uma postura compatibilista, muito pelo contrário, seus argumentos possuem um direcionamento

---

<sup>54</sup> Cf. Searle, 2007, p. 47.

crítico.<sup>55</sup> E em *Freedom and Neurobiology*, Searle continua sustentando seu ponto de vista acerca da impossível compatibilidade entre determinismo e livre-arbítrio, o que faz com que ele mais uma vez se esquive de caracterizações clássicas de problemas filosóficos. Numa passagem de seu texto temos a seguinte declaração:

Não terei nada a dizer sobre o compatibilismo, a visão de que o livre-arbítrio e o determinismo são realmente consistentes um com o outro. De acordo com as definições desses termos que estou usando, o determinismo e o livre arbítrio não são compatíveis. A tese do determinismo afirma que todas as ações são precedidas por condições causais suficientes que as determinam. A tese do livre-arbítrio afirma que algumas ações não são precedidas de condições causais suficientes. O livre arbítrio assim definido é a negação do determinismo. (SEARLE, 2007a, p. 47).

Por outro lado, há uma preocupação em explicar como a consciência move intencionalmente corpos, isto é, como eu que agora estou consciente resolvo intencionalmente mover meus dedos sobre o teclado do *notebook* para digitar estas palavras. Sendo a consciência uma característica biológica de alto nível do cérebro, não podemos atribuir a ela um caráter enigmático, para Searle é um fato que a consciência pressupõe uma condição biológica, e por outro lado, ela não pode ser reduzida a questões puramente neuronais. Então como podemos tratar o problema do livre-arbítrio como um problema neurobiológico? Esta pode ser considerada a principal questão do texto de Searle. O ponto que Searle quer tornar claro é que se o livre arbítrio não é uma ilusão, mas sim uma característica real do mundo, então ele deve ter uma realidade neurobiológica, isto é, que torne real a própria condição do livre arbítrio.<sup>56</sup> Isso soa bastante estranho porque, *prima facie*, parece haver um certo determinismo nesta noção de Searle, em que ao final teríamos que estabelecer um impasse compatibilista para estas duas noções, mas como vimos, Searle não se compromete com nenhuma forma de compatibilismo.

Eu disse que a solução filosófica para o problema tradicional mente-corpo é apontar que todos os nossos estados conscientes são características de nível superior ou sistêmicos do cérebro, sendo ao mesmo tempo causados por microprocessos de baixo nível no cérebro. No nível do sistema, temos consciência, intencionalidade, decisões e intenções. No nível micro, temos neurônios, sinapses e neurotransmissores. As características do nível do sistema são causadas pelo comportamento dos elementos de nível micro e são

---

<sup>55</sup> Cf. Searle, 2004, p. 222.

<sup>56</sup> Cf. Searle, 2007a, p. 58.

realizadas no sistema composto pelos elementos de nível macro. (SEARLE, 2007a, pp. 58-59).

Essa mesma caracterização do problema mente-corpo pode ser estendida para o problema do livre-arbítrio, pois, este pressupõe a consciência e a noção de *self* para agir livremente. No texto Searle chega a levar em conta algumas considerações sobre a noção de indeterminismo quântico e relaciona isso à consciência, ao livre-arbítrio e à racionalidade:

Primeiro, sabemos que nossas experiências de ação livre contêm indeterminismo e racionalidade e que a consciência é essencial para as formas que elas assumem. Em segundo lugar, sabemos que o indeterminismo quântico é a única forma de indeterminismo que é indiscutivelmente estabelecida como um fato da natureza. É tentador, na verdade irresistível, pensar que a explicação da experiência consciente do livre-arbítrio deve ser uma manifestação do indeterminismo quântico ao nível da tomada de decisão consciente e racional. (SEARLE, 2007a, p. 74).

Até então Searle nunca introduziu questões de mecânica quântica em suas discussões sobre a consciência, no texto *The Mystery of Consciousness* (1997) ele apresenta considerações sobre a mecânica quântica e o problema da consciência, mas não como seu ponto de vista, o ponto de vista em questão é o de Roger Penrose.<sup>57</sup> Um argumento que se segue após as considerações sobre indeterminismo quântico, consciência e livre-arbítrio é que se todo o indeterminismo na natureza é um indeterminismo quântico, e a consciência é uma característica da natureza que manifesta indeterminismo, então concluiríamos que a consciência manifestaria um indeterminismo quântico. Contudo, Searle chega a concluir que apelar para uma noção quântica no que concerne à consciência é criar um mistério para responder outros, dado que tais questões não possuem respostas satisfatórias, como é o caso da noção de consciência e livre-arbítrio. As considerações de Searle parecem não avançar muito sobre estas relações, ele conclui o texto afirmando que ainda há muito a ser dito sobre o que fora discutido.

Percebemos ao longo deste capítulo que o conceito de intencionalidade esteve sempre presente diretamente e indiretamente nas considerações de Searle sobre linguagem, mente, consciência, realidade social, ação, racionalidade e livre-arbítrio. Na explicação de Searle sobre a percepção

---

<sup>57</sup> Cf. Searle, 1997, p. 56.

existe uma relação intrínseca entre intencionalidade e percepção de tal modo que a percepção não pode ser concebida senão como intencional. Isso reforça minha ideia de que o conceito de intencionalidade está presente em todos os aspectos do pensamento filosófico de Searle. Entretanto, o meu problema nos próximos capítulos consiste não apenas em realizar uma descrição da explicação da intencionalidade da percepção em Searle, mas também, e principalmente, em responder a pergunta: É consistente a explicação intencional da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Esta pergunta pode ser posta tanto na teoria da percepção, tal qual foi ensaiada no capítulo dois de *Intencionalidade* e que veremos agora neste próximo capítulo, quanto na sua teoria da percepção de 2015 da obra *Seeing Things As They Are*. Portanto, como foi dito na introdução, defenderei que apesar da teoria de Searle possuir um forte apelo intuitivo e explicativo acerca da tese de que a percepção é intencional e direta, ela sustenta uma tensão representativa.

### 3 INTENCIONALIDADE, PERCEPÇÃO E CAUSALIDADE

#### 3.1 A intencionalidade da percepção (1983)

No capítulo anterior (seção 1.3) mencionamos que o problema da intencionalidade no que concerne aos problemas difíceis de tratar em filosofia da mente, só está abaixo do problema da consciência, sendo o próprio problema da intencionalidade considerado por Searle como “uma espécie de reflexo do problema da consciência” (SEARLE, 2004, p. 159). Por outro lado temos a *percepção*, que do ponto de vista pragmático, desempenha um enorme papel no nosso cotidiano. Agimos com base em crenças, desejos e intenções etc. No entanto, tudo isso só é possível porque possuímos uma relação perceptual com o mundo à nossa volta ou, para ser filosoficamente preciso, o mundo externo como geralmente é caracterizado pelos filósofos. Desta forma, classicamente, o problema da percepção está relacionado à maneira como nossas experiências perceptuais (internas) se relacionam com os objetos do mundo externo. Portanto, neste capítulo veremos como Searle entende o problema da percepção à luz de sua prototeoria tal qual foi ensaiada no capítulo dois de *Intencionalidade*. Veremos como ele explica a percepção caracterizando-a como sendo permeada de intencionalidade. Apesar de ser uma teoria que tem um forte apelo às nossas intuições de senso-comum, ela possui alguns problemas. Assim, encerraremos este capítulo apresentando primeiro uma discussão com dois críticos desse modelo explicativo, a saber, David Armstrong e Fred Dretske, e segundo, com minha interpretação de que em sua explicação da percepção, Searle parece incorrer numa postura representacionista.

Searle inicia sua discussão a partir de uma desconfiança acerca do modo como tradicionalmente este problema da percepção é colocado. De acordo com Searle, “a metáfora espacial para o interno e externo, ou interior e exterior, resiste a qualquer interpretação clara” (SEARLE, 1983, p. 37). Se objetos que ocupam espaço no mundo natural fazem parte do que chamamos de realidade, e nós enquanto seres humanos juntamente com todos os nossos órgãos “internos” também ocupamos o mesmo espaço relacional, então o que significa dizer que nossas experiências perceptivas estão “dentro de nós” e o mundo natural “fora de

nós”? Searle considera que essas metáforas acerca do interno/externo, interior/exterior são persistentes e muitas vezes inevitáveis, e que dado este caráter, é preciso lançar luz examinando tais questões.<sup>58</sup>

O que Searle está propondo nesse capítulo? Basicamente é oferecer uma explicação das experiências perceptuais relacionando isso a uma teoria da intencionalidade dos estados mentais tal qual ele apresentara no primeiro capítulo de *Intencionalidade*.<sup>59</sup> Como consequência, teremos a tese de que a percepção é intencional, ou seja, percepção pressupõe intencionalidade.<sup>60</sup> Por outro lado, Searle não irá entrar no mérito das discussões clássicas do problema da percepção que também podemos nos referir aqui como o problema do mundo externo.<sup>61</sup> Ao final do capítulo anterior afirmei que minha questão consistia em saber se a explicação da percepção de Searle era consistente com sua defesa do realismo direto. Também afirmei que apesar do apelo intuitivo que sua teoria possui ao afirmar que nossa percepção é direta, ela sustenta tensões representativas. Eddy Zemack em sua interpretação da teoria de Searle afirmou que o capítulo sobre a intencionalidade da percepção seria o núcleo de todo o livro, e que seria possível que o capítulo fosse entendido como sendo destinado a uma clarificação do realismo ingênuo (ZEMACK, 1993, p. 169). Certamente não é este o caso, do contrário todas as discussões seriam verticalizadas à própria noção de realismo direto. Minha interpretação é que em Searle, uma defesa do realismo direto não implica em uma teoria da intencionalidade da percepção, mas sim o contrário, a teoria da intencionalidade da percepção de Searle é que pressupõe o *tipo* de realismo direto que Searle acaba endossando.

As minhas razões para este ponto é: (1) No que concerne à discussão da intencionalidade da percepção, a questão pertinente é como funciona o “ver” da experiência visual. (2) Durante todo o livro *Intencionalidade*, o único momento em que Searle tem a necessidade de afirmar explicitamente que ele defende um realismo direto é na *seção IV* do capítulo dois. Nesta seção Searle faz uma

---

<sup>58</sup> Cf. Searle, 1983, p. 37.

<sup>59</sup> Cf. Searle, 1983, pp. 1-36.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid*, p. 39.

<sup>61</sup> Teremos mais a dizer sobre isso no próximo capítulo em que Searle irá discutir o *Bad Argument*.

‘digressão’ do problema da percepção na tradição filosófica apenas com o intuito de comparar sua visão com aquilo que ele chama de rivais históricas de sua explicação da percepção.<sup>62</sup> Além do mais, Searle é resoluto ao afirmar que “a explicação da percepção visual que eu tenho discutido até agora é, *eu acho*, uma versão do realismo “ingênuo” [direto de senso comum]” (SEARLE, 1983, p. 57). (3) A interpretação de Zemack de que o *capítulo dois* de *Intencionalidade* seria o núcleo de todo o livro implicando numa clarificação de seu realismo ingênuo não tem fundamento algum. O próprio Searle em resposta rebateu:

Zemack confunde a natureza do empreendimento no capítulo 2 de *Intencionalidade*, "*A Intencionalidade da Percepção*". Não é como ele supõe, o "núcleo" do livro, e seu objetivo não é, exceto de passagem, discutir as *questões epistemológicas* que é o que se ocupa Zemack. [...] Se algum capítulo é o "núcleo" do livro, eu suponho que seja o capítulo 3 sobre a Intencionalidade da intenção e ação, onde eu integro os resultados da investigação tanto da cognição quanto da volição no que espero ser menos um passo em direção a uma teoria unificada da intencionalidade. (SEARLE, 1993, p. 188).

Vimos em (1) que a questão de Searle é como funciona o “ver” da experiência visual. Searle não está interessado na neurofisiologia da visão, por hora o que lhe interessa é o aspecto conceitual, isto é, “quais são os elementos que compõem as condições de verdade das sentenças da forma “*x vê y*” onde *x* é um perceptor, humano ou animal, e *y* é, por exemplo, um objeto material?” (SEARLE, 1983, p. 37). O conceito de experiência visual em Searle pode ser entendido a partir do seguinte exemplo: Suponha que eu estou tendo uma experiência perceptual de um gato preto; quando olho para este animal eu tenho uma experiência visual, que podemos traduzir aqui como uma experiência de “ver” um gato preto. Nessa percepção visual do gato preto eu não vejo a experiência visual, o que vejo é o gato preto. A razão dessa consideração é que para Searle, diante da experiência visual de um gato preto, se eu fechar os olhos a experiência visual irá cessar, por outro lado, o gato preto continuará a existir.<sup>63</sup>

Toda percepção visual implica numa experiência visual, mas nem toda experiência visual implica em percepção visual. Para Searle, percepção envolve noção de sucesso ou condições de satisfação, enquanto que o conceito de

---

<sup>62</sup> Cf. Searle, 1983, p. 58.

<sup>63</sup> Cf. Searle, 1983, p. 38.

*experiência visual* não necessariamente envolve noção de sucesso. Assim, não podemos atribuir à experiência visual as propriedades da coisa ao qual esta experiência visual tenta reportar. Podemos ilustrar essa ideia com o seguinte exemplo: suponha que eu tenho uma experiência visual de uma guitarra vermelha que possui uma forma característica de uma *Gibson Les Paul*; mesmo que minha experiência visual seja de um objeto que podemos caracterizá-lo como possuindo a cor vermelha e a forma de uma *Gibson Les Paul*, de acordo com Searle, não faz sentido algum dizer que minha experiência visual é vermelha na forma de uma *Gibson Les Paul*, em outras palavras, “Cor e forma são propriedades acessíveis à visão, mas embora minha experiência visual seja um componente de qualquer percepção visual, a experiência visual não é em si um objeto visual, ela não é vista em si” (SEARLE, 1983, p. 38).

Portanto no que diz respeito as condições de satisfação de uma percepção, uma boa forma de caracterizar esse ponto é pensando o seguinte caso: Suponhamos que alguém que tem uma experiência visual de um elefante, mas que na verdade não existe elefante algum, tratando-se, portanto, de uma alucinação; o que esta pessoa está vendo, afinal? Ora, se não houver elefante ela não estará vendo nada, nenhum elefante, muito menos uma experiência visual. De acordo com Searle, ao confundirem o “ver” perceptivo da experiência visual com a experiência visual, os filósofos negaram a existência de experiências visuais.<sup>64</sup> É como se houvesse algo entre o perceptor e o objeto ou estado de coisas percebido; essas considerações ficarão mais minuciosas nos capítulos três e quatro desta tese, que é quando iremos discutir as recentes considerações de Searle sobre esse assunto.

---

<sup>64</sup> Cf. Searle, 1983, p. 39.

### 3.1.1 Similaridades entre as formas de intencionalidade das experiências visuais e crenças/desejos

O ponto que agora quero explicar repousa sobre a noção de *intencionalidade* na percepção. Segundo Searle, nos debates sobre filosofia da percepção, os filósofos têm ignorado a ideia de que a percepção possui intencionalidade. Vimos acima que uma das teses de Searle nesse capítulo é justamente que a percepção é Intencional, ou seja, experiências visuais e qualquer tipo de experiência perceptiva possuem intencionalidade. Possuir intencionalidade é dizer que “a experiência visual é *direcionada a* ou *de* objetos e estados de coisas no mundo, como qualquer modelo de estados intencionais [...], como crença, medo ou desejo” (SEARLE, 1983, p. 39). Ser direcionada a objetos e estados de coisas no mundo é afirmar que experiências visuais possuem condições de satisfação, ou seja, que correspondem àquilo ao qual se referem no mundo, assim como no caso de crenças e desejos. A possibilidade do erro e engano sempre estará aberta, pois, as condições de satisfação nesse aspecto em particular se traduzem em valores de verdade onde o conteúdo intencional tanto para as crenças quanto para as experiências visuais determina estas mesmas condições de satisfação. Crenças e experiências visuais são intrinsecamente intencionais e internas a cada uma delas há um conteúdo intencional. Isso por sua vez, permite que existam algumas similaridades entre a intencionalidade da experiência visual e a intencionalidade da crença. Essas similaridades Searle chamou de analogias.<sup>65</sup>

Quando Searle afirma que existem analogias entre a intencionalidade da experiência visual e da crença, ele não quer significar com isso que ambas são parecidas em todos os aspectos, mas sim que é possível algumas aproximações. A primeira delas que Searle elenca é que o conteúdo da experiência visual, assim como o da crença, sempre será equivalente ao que ele chama de uma proposição completa (*whole proposition*). Uma proposição completa enquanto conteúdo da experiência visual não significa algo puramente linguístico, pelo contrário, ela deve ser sempre acerca da ideia de que determinada coisa possa ser verificada.<sup>66</sup> Aqui

---

<sup>65</sup> Cf. Searle, 1983, p. 40 et seq.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*.

temos um traço não só realista nas considerações de Searle, mas também um tácito comprometimento com uma teoria da verdade por correspondência, pois, as condições de satisfação das experiências visuais assim como das crenças devem corresponder um estado de coisas no mundo para que seja satisfeito.

O correlato linguístico desse fato é que a especificação verbal das condições de satisfação da experiência visual toma a forma da expressão verbal de uma proposição completa e não apenas de uma frase nominal, mas isso não implica que a experiência visual seja ela mesma verbal. (SEARLE, 1983, p. 40).

Para Searle é um fato que as experiências visuais tenham conteúdos proposicionais intencionais e conseqüentemente, condições de satisfação para que algo seja ou não o caso. De uma perspectiva da intencionalidade, se entendemos que todo ver é um ver *que (that)*, toda vez que for o caso dizer que *x vê y*, deve também ser o caso que *x vê* que determinada coisa ocorre. Trata-se da diferença entre percepção e experiência visual que vimos na seção anterior. Para reforçar, em Searle, percepção implica experiência visual, mas experiência visual não implica em percepção uma vez que nem sempre experiências visuais possuem condições de satisfação.

A segunda analogia repousa sobre uma similaridade entre percepção visual e crença. Ao contrário do desejo e da intenção, a percepção visual assim como a crença possuem sempre uma *direção de ajuste mente-mundo (mind-to-world direction of fit)*.<sup>67</sup> Com relação a este ponto, quando as condições de satisfação de uma crença ou de uma percepção visual não são satisfeitas seja devido a uma ilusão, delírio ou alucinação, a falha ocorre na experiência visual e não no mundo. A direção de ajuste *mente-mundo*, como o próprio nome indica, parte da mente para o mundo e não o contrário.

Por fim, a terceira analogia Searle afirma que experiências visuais, assim como crenças e desejos, são identificadas e descritas em termos de conteúdo intencional.<sup>68</sup> Desta forma, não podemos realizar uma descrição completa de uma crença sem dizer que se trata de uma crença *que (that)*. Assim também, nos é impossível descrever uma experiência visual sem afirmarmos que se trata de uma

---

<sup>67</sup> Cf. Searle, 1983, p. 43.

<sup>68</sup> *Ibid.*

experiência *de*.<sup>69</sup> Searle chama atenção para um erro característico acerca da experiência visual. Tal erro é constituído pela suposição de que seriam verdadeiros os predicados usados na especificação das condições de satisfação da experiência visual, ou seja, quando identificada com à própria experiência. Esse erro supõe que quando alguém vê uma *Gibson Les Paul* vermelha, a experiência visual em si mesma seria na cor vermelha e, por conseguinte, teria a forma de uma *Gibson Les Paul*.

De acordo com Searle, existem ao menos duas relutâncias básicas em torno do ponto acima mencionado. A primeira é sobre a questão dos *dados dos sentidos* (*sense-data*).<sup>70</sup> Neste caso, ao falar de experiências perceptivas estaríamos admitindo que esses tipos de entidades estivessem interpostos entre nossa percepção e o mundo, em outras palavras, nosso acesso perceptivo ao mundo não seria direto uma vez que os dados dos sentidos mediarão esta relação. Todo o esforço de Searle é “mostrar que uma correta descrição da intencionalidade da experiência visual não implica tais consequências” (SEARLE, 1983, p. 44). Ora, já vimos que a experiência visual não pode ser tomada como objeto da percepção visual, pois, o que determina uma percepção é a relação do conteúdo intencional com o estado de coisas no mundo, e não a experiência visual em si. Consequentemente, as características que especificam o conteúdo intencional não são características da experiência.<sup>71</sup> A segunda relutância é contra a existência de experiências visuais que se caracterizam pelo fato de que qualquer tentativa de concentrarmos nossa atenção na experiência alteraria o caráter dela. Searle endereça essa crítica a *Merleau-Ponty* em sua obra fenomenologia da percepção.<sup>72</sup> O ponto é que quando estamos envolvidos em nossas experiências visuais cotidianas, dificilmente paramos para concentrar nossa atenção no fluxo ou forma dessas experiências visuais; nós nos concentramos, em contra partida, nas coisas

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Para uma discussão aprofundada de uma defesa dos *dados dos sentidos* como objeto de crítica de Searle ver: O'SHAUGHNESSY, Brian. *Sense Data*. In: SMITH, Barry. John Searle. Cambridge University Press. 2003.

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem*, p. 44.

<sup>72</sup> É preciso checar em que medida Searle não estaria fazendo um espantalho com Merleau-Ponty, pois, em uma nota de rodapé de seu texto ele simplesmente cita a obra sem especificar uma passagem que corrobore com essa crítica.

de que elas são experiências. Em suma, podemos até concentrar nossa atenção em experiências visuais e alterar o caráter ou forma geral delas, porém, o conteúdo não pode ser alterado. Searle argumenta que “o fato de alguém desviar a atenção das condições de satisfação da experiência visual para a experiência em si não mostra que a experiência realmente não existia antes da mudança de atenção” (SEARLE, 1983, p.44). Estas considerações remetem a tese central de Searle de que a percepção possui intencionalidade, como consequência desta tese, outras teses estão implícitas, como a existência de experiências visuais, conteúdos intencionais que possuem uma forma proposicional, que por seu turno possuem uma direção de ajuste mente-mundo e que as propriedades especificadas pelo conteúdo intencional não podem ser tomadas como propriedade da experiência perceptiva como um todo.

### **3.1.2 Distinções entre a forma de intencionalidade das experiências visuais e crenças/desejos**

Do fato de que existem algumas analogias entre experiências visuais, crenças e desejos, não significa que não existam casos em que tais analogias não se sustentem. Em algumas formas de descrever a intencionalidade da percepção Searle torna clara a distinção entre a intencionalidade das experiências visuais e a intencionalidade de crenças e desejos, trata-se neste caso, das desanalogias. Para Searle estados intencionais como crenças e desejos são representações. Mas, quando nos referimos às experiências visuais, é preciso tornar clara uma sutileza em que não é possível estabelecer uma relação com as crenças e os desejos na hora de caracterizar suas formas de intencionalidades. Searle argumenta que “estados como crenças e desejos não precisam ser estados conscientes” (SEARLE, 1983, p. 45). Eu posso ter a crença de que ‘*Recife é a capital de Pernambuco*’ e ainda assim não estar consciente desta crença, ou seja, não preciso estar pensando nessa crença no atual momento de meus estados mentais conscientes; da mesma forma, posso ter o desejo de ganhar na mega sena enquanto estou dormindo. Agora no que concerne às experiências visuais, elas são estados mentais conscientes que não podem possuir um tratamento análogo ao tratamento de crenças e desejos, que por ventura podem não ser conscientes. Por isso que Searle afirma que “a experiência visual não é apenas um evento mental consciente, mas também está relacionada às

suas condições de satisfação de um modo bem diferente do das crenças e desejos” (*Ibid*).

Vimos que crenças e desejos são representações. No caso das experiências visuais a percepção não é uma questão representacional. Para o tipo de realismo direto que Searle endossa, os objetos e estados de coisas no mundo são apresentações e não representações. Se eu vejo uma baleia azul diante de mim, a experiência que tenho é do objeto que está à minha frente, meu acesso a ele é direto, não podemos neste caso dizer que se trata de uma representação de uma baleia azul, e sim de uma apresentação de uma baleia azul. Para tornar clara e precisa essa distinção conceitual temos a seguinte passagem:

A experiência tem uma espécie de direcionalidade, imediatez e voluntariedade que não é compartilhada por uma crença que eu possa ter sobre um objeto em sua ausência. Parece, portanto, antinatural descrever as experiências visuais como representações, de fato, se o assim fizermos, é quase inevitável incorrerem em uma teoria representativa da percepção. Em vez disso, por causa das características especiais das experiências perceptivas, proponho chamá-las de "apresentações". (SEARLE, 1983, p. 46).

Acredito ser esta uma distinção feliz no modelo explicativo de Searle, uma vez que ela nos permite não só avaliar, mas também caracterizar o tipo de intencionalidade que ocorre na percepção, ou seja, o modo como experiências visuais se diferenciam das crenças e desejos neste aspecto em particular. Além do mais, a experiência visual neste caso não está apenas circunscrita a uma representação de estados de coisas percebido no mundo, quando ocorre uma condição de satisfação, ela nos oferece um acesso direto, por esta razão que Searle afirma que trata-se de uma ‘*apresentação*’ (*presentation*) deste estado de coisas. Searle caracteriza as apresentações como uma subclasse das representações,<sup>73</sup> da mesma forma que a intencionalidade possui uma relação com a consciência, analogamente, as apresentações possuem uma relação com as representações.

Outra distinção entre as formas de intencionalidade nas percepções e nas crenças é que diferentemente das crenças, faz parte das condições de satisfação da experiência visual que ela deva ser causada pelas próprias condições de satisfação, isto é, pelo estado de coisas no mundo. Assim, eu vejo um *Zeppelin* na cor grafite à

---

<sup>73</sup> Ver Searle (1983), p. 46.

minha frente, tenho neste caso uma experiência visual. O conteúdo (intencional) desta mesma experiência visual tem como requisito a existência real de um *Zeppelin* na cor grafite à minha frente para que possa ser satisfeito. Conseqüentemente, temos como causa de minha experiência visual o fato de existir à minha frente este mesmo *Zeppelin* grafite. Se tenho uma experiência visual de que existe um *Zeppelin* grafite à minha frente, tenho também a experiência visual de que este *Zeppelin* grafite é a causa de minha experiência visual. O que isso significa? Significa, segundo Searle (1983), que o conteúdo da experiência visual é auto-referente. Searle afirma o seguinte:

Pois o que o conteúdo Intencional requer não é simplesmente que haja um estado de coisas no mundo, mas sim que o estado de coisas no mundo deve causar a própria experiência visual que é a corporificação ou realização do conteúdo intencional. E o argumento para isso vai além da comprovação familiar da "teoria causal da percepção"; O argumento usual é que, a menos que a presença e as características do objeto causem a experiência do agente, ele não vê o objeto. (SEARLE, 1983, p. 48).

A teoria causal da percepção que Searle menciona é referente à H. P. Grice.<sup>74</sup> Por outro lado quando Searle argumenta que as experiências visuais são causalmente auto-referentes, ele não está querendo dizer que as relações causais juntamente com as experiências visuais são visíveis, tal como, por exemplo, na observação causal das bolas de bilhar num jogo de sinuca. Ele está querendo dizer que as únicas coisas visíveis são apenas os objetos e estados de coisas no mundo. Conseqüentemente, como parte das condições de satisfação da experiência visual de vê-las é que a própria experiência deve ser causada pelo o que é visto.<sup>75</sup> Searle vai dizer que a percepção é uma espécie de transação causal e intencional entre a mente e o mundo, mas que a direção de causação é do mundo para a mente. Logicamente que eles não são independentes uma vez que tal ajuste se dá através dos estados de coisas que são percebidos, neste sentido, o conteúdo intencional da experiência perceptiva é causalmente auto-referencial.

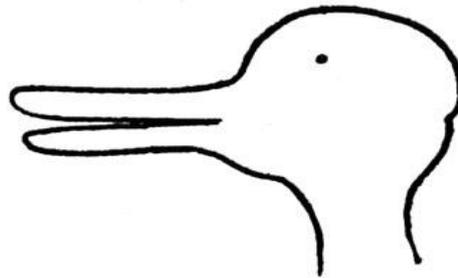
Por fim, uma terceira distinção acerca das relações entre intencionalidade da percepção e intencionalidade das crenças e desejos diz respeito ao aspecto ou

---

<sup>74</sup> Grice H. P. 'The Causal Theory of Perception.' Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. vol. xxxv. 1961. pp. 121-53.

<sup>75</sup> Cf. Searle, 1983, p. 49.

ponto de vista segundo o qual o objeto pode ser visto. Nos textos posteriores à Intencionalidade, Searle vai se referir a este ponto com o termo ‘forma aspectual’ (*aspectual shape*). “Na percepção visual o aspecto sob o qual o objeto é percebido é fixado pelo ponto de vista e pelas demais características físicas da situação perceptiva na qual o objeto é percebido” (SEARLE, 1983, p. 51). Dado um único objeto é possível extrair mais de um conteúdo intencional. Este ponto acerca da forma aspectual é muito comum naquelas imagens clássicas usadas pela *Gestalt* para enfatizar as ambiguidades perceptuais juntamente com a relação de figura e fundo, também fora muito explorado por Salvador Dalí para criar ilusões de ótica. Em seu texto, Searle usa o exemplo do pato-coelho a partir de uma referência à Wittgenstein<sup>76</sup>, que por sua vez, que se inspirou em Jastrow<sup>77</sup>.



**Figura 1**

Searle argumenta que no caso particular do pato-coelho, dado, o objeto intencional é o mesmo não importando se percebemos um pato ou um coelho. Isto por sua vez, significa dizer que do ponto de vista objetivo, existe apenas uma única ilustração diante de nós, porém, no que concerne à dimensão perceptiva temos duas experiências visuais com dois conteúdos intencionais distintos. Searle enfatiza que o objeto intencional da experiência visual é diferente nos dois casos onde em um caso vemos a figura de um coelho e no outro caso a figura de um pato. Searle cita Wittgenstein, e explicita sua noção concernente a este fenômeno em que Wittgenstein afirma tratar-se de usos diferentes do verbo “ver”, (um *ver-como*), e afirma que Wittgenstein não consegue lidar com essa questão do aspecto. Por outro

<sup>76</sup> Wittgenstein (2009) chamou este fenômeno de um “*ver-como*” (*Sehen als/Seeing as*).

<sup>77</sup> Joseph Jastrow (1863-1944) foi um psicólogo americano (nascido na Polônia) que ficou conhecido por invenções em psicologia experimental, design de experimentos e psicofísica. Também se dedicou aos fenômenos das ilusões de ótica que ficaram conhecidas como a ilusão de Jastrow das quais a ilusão do pato-coelho é uma das mais famosas.

lado, em seu livro de 2015 (*Seeing Things As They Are*) Searle irá se apropriar da noção wittgensteiniana do *ver-como* para discutir esses casos perceptuais que envolvem um direcionamento intencional.<sup>78</sup>

### 3.1.3 Percepção e Linguagem

Qual a relação entre percepção e linguagem? Até este momento da exposição, não tínhamos tocado nesse assunto diretamente, mesmo sabendo que a linguagem é o veículo segundo a qual nos é possível explicitar conceitos e objetos relativos à percepção. Contudo, o que Searle deseja é chamar atenção de que “Somos tentados a pensar, à *la Hume*, que as percepções nos chegam puras e imaculadas pela linguagem, e que então atribuímos rótulos por meio de definições ostensivas<sup>79</sup> aos resultados de nossos encontros perceptivos” (SEARLE, 1983, p. 53). Essa concepção de acordo com Searle é errônea em vários aspectos que veremos agora.

---

<sup>78</sup> Existe um fenômeno cognitivo de percepção de padrões aleatórios muito estudado na psicologia e neurociências chamado *Apofenia*. A *Apofenia* é um fenômeno que está presente em todos nós, ele é muito utilizado em ilusões de óticas e também em questões envolvendo superstições religiosas, muito provavelmente já ouvimos falar, lemos ou assistimos alguma matéria sobre pessoas que alegaram ver “supostos rostos” de santos ou até mesmo imagens de Jesus que aparecem em vidraças, troncos de árvores, torradas e etc. A explicação é que nossa mente acaba tirando conclusões precipitadas sobre um tipo de informação inconclusiva que fora percebida, isso, por sua vez, acaba enganando aquele que está em uma situação perceptual. Aliado a este fenômeno temos a *Pareidolia* que é um tipo de *Apofenia*, isto é, uma característica psicológica que envolve um estímulo vago em nosso cérebro, muitas vezes na forma de imagem, luz ou som, e novamente estes dados inconclusivos que se manifestam em nossa mente termina nos remetendo a algo que faz parte do nosso universo simbólico e cultural. Um exemplo fácil de apreender é quando olhamos para as nuvens e de repente começamos a ver formas das mais variadas possíveis, formas animais são os exemplos mais notórios. A diferença desses tipos de ilusões para com o exemplo do pato-coelho de Jastrow é que neste caso (*pato-coelho*) a ilustração foi intencionalmente projetada com o objetivo de causar em nós dois tipos diferentes de conteúdo intencional dos quais são eles mesmo determinados pelo objeto intencional que é a ilustração em si, carregada de ambiguidade. No caso da *Apofenia/Pareidolia*, o objeto intencional é algo que existe de forma completamente esvaziada de propósito, nossa mente simplesmente cria o conteúdo intencional a partir de nossas capacidades de *Background* em relação à aleatoriedade que a forma do objeto proporciona. Em outras palavras, projetamos nossa intencionalidade perceptual no objeto, que por seu turno possibilita a causa de tal projeção. Para uma boa explanação sobre essa questão conferir LIU, J.; LI, J.; FENG, L.; LI, L.; TIAN, J.; & LEE, K. (2014); e ICHIKAWA, H.; KANAZAWA, S., & YAMAGUCHI, M. K. (2011).

<sup>79</sup> Em filosofia da linguagem, por exemplo, sabemos das dificuldades de tentar apresentar uma teoria do significado com base em definições ostensivas. Wittgenstein em suas Investigações mostrou o quão problemático e insuficiente é tentar tratar o significado por meio de uma mera ostensão.

Searle observa que a percepção pode ser entendida como uma função de expectativa, que em termos linguísticos, especificamente para os casos humanos, costumam ser normalmente realizadas pela linguagem. Não há uma só percepção que não possamos nomear ou categorizar de acordo com nossas capacidades conceituais de uso de linguagem. Mesmo aquelas percepções que por ventura não possamos nomear precisamente de acordo com nossas concepções estabelecidas culturalmente, ainda assim, damos um jeito de utilizar subterfúgios linguísticos de proximidade e semelhança. O caso das cores é um caso paradigmático, pois, poderíamos pensar na existência de uma cor que não está em nosso vocabulário, mas que pela semelhança perceptual com outras cores que fazem parte do nosso vocabulário nomeamos, como por exemplo, fazendo a seguinte declaração:

- “*Não sei que cor é esta, mas ela lembra uma cor terra de siena.*”

Usamos subterfúgios linguísticos para tapar possíveis buracos que, *prima facie*, não fazem parte de nosso vocabulário perceptivo; isso significa dizer que a linguagem afeta a nossa percepção e seria um equívoco pensar (ao menos para nós humanos) que possuímos percepções puras em estado bruto que ocorrem sem qualquer interferência de natureza linguística. Em seu texto, Searle chega a citar os trabalhos de L. Postman e J. Bruner<sup>80</sup> cujos experimentos mostraram que o limite de reconhecimento de características perceptivas variava muito, tal reconhecimento dependia se a característica específica era ou não esperada naquela situação. O ponto é que se o indivíduo tiver a expectativa de que a próxima cor será um azul, isso o possibilitará reconhecer a cor azul muito mais rapidamente do que se ele não tivesse expectativa alguma. O que possibilita tal reconhecimento em Searle é o *Background* de capacidades, sendo a linguagem uma dessas capacidades básicas. No artigo de Postman e Bruner eles usaram o termo *Hypotheses* para se referir a estas capacidades.

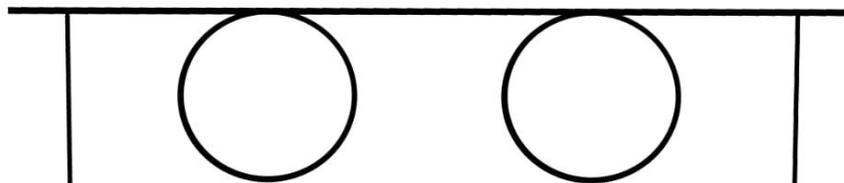
Em qualquer situação, o organismo não está igualmente preparado para qualquer ou todos os tipos de objetos ou sequencias de objetos. Em vez disso, o organismo é seletivamente "configurado" para uma gama limitada de eventos e têm expectativas mais ou menos definidas sobre as características desses eventos. Vamos nos referir a essas expectativas, [...] como hipóteses. Hipóteses, então, são predisposições do organismo que servem para selecionar, organizar

---

<sup>80</sup> Cf. Postman & Bruner, 1951.

e transformar a informação que vem da estimulação ambiental. (POSTMAN/BRUNER, 1951, p. 1).

Aqui entramos numa segunda consideração deste mesmo ponto, que de acordo com Searle é a mais importante em termos explicativos. Vimos acima que o que possibilita o reconhecimento perceptual é a pressuposição de *Background*. Para esta observação, a ideia é que nossas experiências visuais jamais seriam possíveis sem as capacidades de *Background*, cuja linguagem atua como protagonista. Para facilitar a compreensão deste ponto, Searle recorreu a seguinte imagem:



**Figura 2**

O que determina o significado perceptual da *figura 2*? Searle afirma que a imagem pode ser interpretada de muitas maneiras e descreve que dentre tantos modos de vê esta imagem podemos vê-la das seguintes formas: como a palavra 'TOOT', como uma mesa com dois balões na parte de baixo, como o numeral 1001 com uma linha na parte superior, como uma ponte que passa por cima de dois oleodutos, como os olhos de um homem que está usando um chapéu com um barbante pendurado em cada lado e etc.<sup>81</sup> Da mesma forma que o exemplo de Jastrow, as condições físicas dos estímulos visuais das linhas dispostas no papel são constantes. Porém, para cada um dos casos descrito por Searle temos uma experiência visual completamente distinta. Isto por sua vez, está intimamente relacionado com o nosso domínio de capacidades linguísticas e culturais como já fora afirmado. Searle chama atenção para o fato de que dada a consideração perceptual de outras espécies, não é uma imperfeição no aparato visual de um

<sup>81</sup> Cf. Searle, 1983, p. 54.

cachorro, gato ou qualquer outro animal não humano que os impede de ver na *figura 2* a palavra TOOT. Neste ponto é onde podemos perceber a influência e o papel das capacidades linguísticas em nossa percepção.

Nesse caso, o que se quer dizer é que um certo domínio conceitual é uma pré-condição para a experiência visual; e tais casos sugerem que a Intencionalidade da percepção visual está ligada, de todas as formas complicadas, com outras formas de Intencionalidade, tais como crença e expectativa, e também com nossos sistemas de representação, mais notavelmente a linguagem. Tanto a rede de estados intencionais quanto *Background* de capacidades mentais não representacionais afetam a percepção. (SEARLE, 1983, p. 54).

Em suma, nossa percepção é afetada por toda uma constelação de conceitos dos quais a linguagem é o veículo e está contida nas noções de rede e *Background*. Desta forma, surge a seguinte questão: Se a rede e o *Background* afetam a percepção como podem as condições de satisfação ser determinadas pela experiência visual?<sup>82</sup> Searle recorre a três tipos de casos para tentar explicar esta questão.<sup>83</sup> No *primeiro caso* temos o modo como a rede de crenças e o *Background* afetam de maneira efetiva o conteúdo da experiência visual. Para isso Searle imagina o seguinte: Suponhamos, por exemplo, na diferença entre olhar para frente de uma casa que consideramos real e, portanto completa, e a diferença de olhar para uma casa que consideramos fictícia, possuindo apenas uma fachada como nos exemplos de casas num estúdio de filmagem cinematográfico.<sup>84</sup> Para Searle, embora os estímulos visuais possam ser idênticos nos dois casos, quando acreditamos estar olhando para uma casa de verdade, a frente da casa parece ser diferente da frente de quando acreditamos estar olhando para uma mera fachada num estúdio cinematográfico. Isso ocorre porque há uma diferença no caráter real das experiências visuais e conseqüentemente, isso irá refletir na diferença dos dois conjuntos de condições de satisfação. Em outras palavras, do fato de se olhar para uma casa real cria-se uma expectativa (espera-se que) de que o resto da casa está ali, caso queiramos de alguma forma conferir. É neste aspecto que Searle afirma que “o caráter da experiência visual e suas condições de satisfação serão afetadas pelo conteúdo das crenças que se tem sobre a situação perceptiva” (SEARLE, 1983,

---

<sup>82</sup> Cf. Searle, 1983, p. 54.

<sup>83</sup> A razão é que nesta seção do texto, Searle conclui que poder-se-ia ter uma explicação mais sistemática para este ponto do texto, mas ele não sabe como proceder.

<sup>84</sup> Cf. Searle, 1983, p. 54-55.

p. 55). Em suma, dado os mesmo estímulos visuais, crenças diferentes alteram o conteúdo das experiências para casos perceptuais.

O *segundo caso* é quando o conteúdo da crença é incompatível com o conteúdo da experiência visual. Searle usa como exemplo o surgimento da lua no horizonte. A percepção que temos da lua no horizonte é que ela sempre vai parecer maior do que a percepção que temos da lua acima de nós. Por outro lado, argumenta Searle, embora a nossa percepção seja diferente não tendemos a acreditar que a lua tenha crescido no horizonte e encolhido quando acima de nós<sup>85</sup>, ou seja, não há mudança no conteúdo de nossa crença, ela permanece constante. Em outras palavras, a lua terá o mesmo tamanho, se no horizonte ou acima de nós; a única mudança é no conteúdo de nossa experiência visual. Por seu turno, seguindo esse raciocínio, tendemos a inferir que as condições de satisfação das experiências visuais também não mudam, permanecendo as mesmas, pois, se não há diferença no conteúdo das experiências visuais, vamos inferir que ambas as experiências possuem as mesmas condições de satisfação (SEARLE, 1983). Porém, não é este o caso, afirma Searle, pois mesmo que o conteúdo intencional esteja em conflito com nossas crenças, o que está em jogo é a primazia da experiência visual e não da crença (que neste caso é pressuposta a noção de que os nossos sentidos nos enganam). Por isso que no modelo explicativo de Searle (1983, p.56) “as experiências visuais têm de fato como parte de seus respectivos conteúdos intencionais que a lua seja menor no alto do que no horizonte [...]” Searle usa a seu favor o argumento de que poderíamos imaginar uma situação em que as experiências visuais permanecessem em seu estado atual, e as crenças estivessem ausentes, conseqüentemente acreditaríamos que a lua é maior no horizonte e menor no alto de nossas cabeças. Penso que para casos como estes, isto é muito fácil de resolver. Uma vez que sabemos que existem casos em que podem diferir o conteúdo de nossas crenças do conteúdo de nossas experiências visuais, poderíamos formular a seguinte declaração:

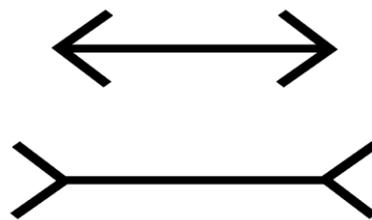
- *Tenho experiências visuais distintas quando vejo a lua no horizonte e quando vejo a lua acima de mim, todavia, sei que (acredito que) a lua na verdade não mudou de*

---

<sup>85</sup> Pelo menos em nossa perspectiva cultural ocidental e naturalista.

*tamanho, a única coisa que mudou foram os conteúdos intencionais de minhas experiências visuais.*

Ora, trata-se de níveis de descrição no âmbito da intencionalidade da crença e da intencionalidade da percepção. Se o que está em jogo é a primazia da experiência visual, não importa o que eu acredito, perceptualmente falando, o tamanho da lua irá variar de acordo com sua posição no espaço, mesmo sabendo que seu tamanho na verdade permanece constante. E quanto às condições de satisfação? O mesmo se dá para as condições de satisfação, pois, é o caso que, perceptualmente falando, as condições de satisfação para “a lua é maior no horizonte” e “a lua é menor quando não está no horizonte” também irão variar, uma vez que as condições de satisfação (estado de coisas) são em parte responsáveis pela minha percepção de mundo. Como um caso complementar ao exemplo da lua Searle traz o exemplo das linhas de Müller-Lyer<sup>86</sup> (*Figura 3*), o mesmo se passa com as linhas, pois “o conteúdo intencional da experiência visual está em conflito com e sobreposto ao conteúdo intencional de nossas crenças” (SEARLE, 1983, p. 56). Em suma, as mesmas crenças podem coexistir com diferentes experiências visuais e com diferentes condições de satisfação, mesmo que o conteúdo das crenças sejam incompatíveis com os conteúdos perceptuais.



**Figura 3**

O *terceiro* caso é representado pela noção de que as experiências visuais são diferentes, mas as condições de satisfação permanecem as mesmas. A este caso como já vimos pode ser ilustrado pelo exemplo da *figura 2* “TOOT”. Em suma, são as mesmas crenças que somadas a diferentes experiências visuais produzem as mesmas condições de satisfação. Acredito que não é muito difícil de perceber que a abordagem da percepção que Searle tem utilizado em sua argumentação é o realismo direto, neste caso, como ele mesmo afirma, uma versão de realismo direto.

<sup>86</sup> Franz Carl Müller-Lyer (1857-1916).

Este mesmo realismo constitui a base de suas reflexões que estarão presentes 32 anos depois em sua obra *Seeing Things as They Are*. No início deste capítulo comentei que na parte IV do *capítulo 2* de *Intencionalidade*, Searle realiza uma digressão a fim de caracterizar seu realismo direto e apresenta o que seriam as duas outras visões rivais históricas, a saber, o representacionalismo (realismo indireto) e o fenomenalismo (idealismo), as razões de tal digressão é mostrar que o modelo explicativo da percepção de Searle em termos de um realismo direto é muito mais coerente com a realidade do que os modelos explicativos rivais. Nos próximos capítulos veremos uma caracterização destas posturas filosóficas concorrentes a uma melhor explicação da percepção.

Já havíamos mencionado tanto neste capítulo quanto no capítulo anterior que a explicação realista de Searle sobre os fenômenos da percepção pressupõe uma teoria da verdade por correspondência. Vimos também que Searle tinha formulado originalmente uma pergunta do tipo: Quais as condições de verdade de uma sentença com a forma 'X vê uma bicicleta marrom'? Para Searle, há algo de errado com a formulação desta pergunta. Do ponto de vista de uma teoria da intencionalidade, o conteúdo intencional da visão é proposicional, desta forma, segundo Searle, uma maneira correta de colocar a sentença seria o seguinte:

*'X vê que há uma bicicleta marrom diante de X'*

No que concerne às condições de verdade, isto implica dizer que: X tem uma experiência visual que possui em primeiro lugar, certas condições de satisfação e em segundo lugar, certas propriedades fenomênicas. Assim, as condições de satisfação pressupõem que haja uma bicicleta marrom diante de X, e que isso por seu turno (o fato de haver uma bicicleta marrom diante de X) seja a causa da experiência visual. Dadas tais condições de satisfação, as propriedades fenomênicas determinam que as condições de satisfação sejam como descritas, isto é, com o fato de que há uma bicicleta marrom diante de X. Uma vez que as condições de satisfação são satisfeitas (há uma bicicleta marrom diante de X), podemos dizer que a experiência visual tem seu conteúdo intencional como fora descrito, constituindo assim um caso de percepção verídica.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Cf. Searle, 1983, pp. 61-62.

### 3.1.4 O Problema da Particularidade

Em seu texto, Searle aponta para um problema que até então não havia enfrentado. Vimos nos exemplos de casos perceptuais como guitarra vermelha, *Zeppelin* grafite, baleia azul e bicicleta marrom, caracterizações de percepção simples e genérica de suas propriedades e de como elas são satisfeitas, onde uma situação perceptual pode ter a forma 'X vê Y à sua frente'. No entanto, o que dizer de situações perceptuais cujo conteúdo intencional se apresenta de forma específica? No exemplo da bicicleta, eu não vejo uma bicicleta marrom, eu vejo a minha bicicleta marrom. De acordo com Searle, as condições de satisfação para 'eu vejo uma bicicleta marrom' são diferentes das condições de satisfação para 'eu vejo minha bicicleta marrom', as exigências em ambos os casos são diferentes. Searle chamou essa questão de problema da particularidade e se perguntou de que modo tal particularidade é introduzida no conteúdo intencional da percepção.<sup>88</sup>

Para tal, Searle toma emprestado o famoso experimento de pensamento de Putnam<sup>89</sup> das terras gêmeas. Para acompanhar o raciocínio de Searle vamos supor que existe uma terra gêmea com todas propriedades físicas que nossa terra possui. Em nossa terra Jones vê sua esposa Sally saindo de sua casa amarela, enquanto isso, na terra gêmea o Jones gêmeo vê sua esposa Sally gêmea saindo de sua casa amarela gêmea. A pergunta que surge é, como experiências visuais qualitativamente idênticas possuem diferentes condições particulares de satisfação? Como tal particularidade é introduzida no conteúdo intencional? O problema da particularidade é algo muito recorrente tanto na filosofia da mente quanto na filosofia da linguagem e temos para este problema uma solução que segundo Searle é inadequada. Em termos gerais, a solução é dada por uma explicação causal da experiência visual em que a diferença entre o Jones desta terra e o Jones da terra gêmea é que a experiência visual de Jones é causada por Sally enquanto que a experiência visual do Jones da terra gêmea é causada pela Sally da terra gêmea.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. Searle, 1983, p. 62.

<sup>89</sup> Cf. Putnam, 1975.

<sup>90</sup> Cf. Searle, 1983, p. 63.

De acordo com Searle esta solução causal é incapaz de responder como tal fato causal é introduzido no conteúdo intencional. Neste caso, ninguém duvida que Jones esteja vendo Sally e nesse sentido Sally é a causa da experiência visual de Jones, isto é, faz parte do conteúdo intencional de Jones. Ainda assim, o que há na experiência visual de Jones que exige Sally e não a *Sally* da terra gêmea? A solução também aponta para um critério de terceira pessoa, isso é, de como observadores externos podem distinguir qual das ‘*Sally*’ Jones estaria vendo. Mas o problema como Searle está propondo é inteiramente na primeira pessoa, conseqüentemente critérios de terceira pessoa não dariam conta da explicação do conteúdo intencional. A mesma forma deste problema também pode ser encontrada na teoria causal da referência e sua resposta é tão inadequada quanto o fora na teoria causal da percepção. Numa formulação em termos referenciais teríamos: o que temos na intencionalidade de Jones que faz com que ao dizer ‘*Sally*’, ele esteja se referindo a Sally e não a Sally gêmea? E mais uma vez a resposta causal na terceira pessoa afirma que ele se refere a Sally e não a Sally gêmea simplesmente porque é Sally e não a Sally gêmea que possui determinadas relações causais com Jones.<sup>91</sup> Todavia, segundo Searle, esta resposta se esquivava da pergunta pela intencionalidade.

Qualquer teoria da Intencionalidade deve levar em conta o fato de que muitas vezes possuem conteúdos intencionais direcionados a objetos particulares. O que se requer é uma caracterização do conteúdo intencional, que mostra como ele pode ser satisfeito por um único objeto previamente identificado. (SEARLE, 1983, p. 65).

Com isto Searle avança em direção a uma solução do problema da particularidade, solução esta que faz usos de algumas ferramentas conceituais já exploradas ao longo do nosso texto além de outras que ele faz questão de tornar explícito. A primeira delas é a noção de Rede e *Background*. Em sua concepção de intencionalidade e causação intencional, os conteúdos intencionais não podem determinar suas condições de satisfação isoladamente. O ponto aqui é que os “conteúdos intencionais em geral e experiências em particular estão internamente relacionados de uma maneira holística a outros conteúdos Intencionais (a Rede) e a capacidades não representacionais (o *Background*)” (SEARLE, 1983, p. 66). Historicamente, segundo Searle, há uma concepção dos conteúdos intencionais em que eles são unidades isoladas que determinam as condições de satisfação e isto se

---

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*, p. 64.

dá independentemente de quaisquer capacidades não representacionais (*Background*) e por outro lado, a ideia de que a causação é uma relação não intencional, sendo, portanto, uma relação entre objetos e acontecimentos do mundo natural (SEARLE, 1983). Com a noção de Rede e *Background* temos um ponto de vista alternativo a tais pressupostos históricos que na visão de Searle se apresentam como limitados em termos explanatórios.

Outra noção que contribui para a solução do problema da particularidade é o conceito de causação intencional. A causação intencional tem um papel importante na determinação das condições de satisfação dos estados intencionais. A causação intencional quando conectada as noções de Rede e *Background* cria um reforço em torno das condições de satisfação do estado intencional. Por fim, Searle traz a noção de indexicalidade. No que concerne a indexicalidade, cada vez que tenho uma experiência perceptual de algo, não é apenas uma experiência perceptual, mas sim a minha experiência perceptual. E isto se estende para as noções de Rede e *Background*, pois, “A rede de estados intencionais de que ele está consciente é a sua rede e as capacidades de *Background* que ele faz uso têm a ver com o seu *Background*” (SEARLE, 1983, p. 66). Se voltarmos ao exemplo da experiência visual de Jones e sua relação com o Jones da terra gêmea, por mais que estas experiências sejam qualitativamente semelhantes não pode haver dúvidas que do ponto de vista das experiências visuais do Jones desta terra, tais experiências são única e exclusivamente suas experiências e não de outro como é o caso do Jones da terra gêmea. São, portanto, suas crenças, seus desejos, suas intenções etc., em outras palavras, são experiências de toda sua Rede e *Background*.

Diante disto, o problema para Searle consiste em mostrar como a Rede e o *Background* se introduzem no conteúdo intencional para determinar que as condições causais de satisfação sejam particulares e não gerais. Searle considera dois casos, um em que ele ignora o *Background* se concentrando apenas na Rede e outro em que ele leva em consideração o *Background*.<sup>92</sup> Tal separação da Rede e *Background* só é possível em termos explicativos, pois na vida real, isto é, em casos práticos de percepção ambas ocorrem em conjunto, concomitantemente.

---

<sup>92</sup> Cf. *Ibidem*, p. 66.

No que concerne ao conceito de Rede, vamos retomar os casos de Jones e Sally. Para isto vamos supor que tudo que Jones conhece de Sally vem de uma sequência de experiências visuais que Jones tem dela no passado, e que aqui vamos chamar de  $x,y,z$ .<sup>93</sup> Tais experiências como vimos são experiências do passado e Jones ainda preserva lembranças destas experiências que no presente vamos chamar de  $a,b,c$ . Searle chama atenção para o fato de que a sequência de lembranças  $a,b,c$  está internamente relacionada à sequência da experiência  $x,y,z$ , em que, se  $a$  é uma lembrança de  $x$ , devemos considerar como parte das condições de satisfação de  $a$  que  $a$  deve ter sido causado por  $x$ , e da mesma forma, parte das condições de satisfação de  $x$ , se  $x$  é uma percepção visual que Jones tem de Sally, então  $x$  foi causado por Sally. Esta noção de transitividade causal intencional Searle vai dizer que faz parte das condições de satisfação da lembrança que em nosso exemplo foi causada por Sally.<sup>94</sup> Desta forma, tais condições de satisfação em cada experiência visual e em cada lembrança não significam apenas que a experiência foi satisfeita por uma mulher que tenha como satisfação a descrição de Sally, mas sim que seja causada pela mesma pessoa que causou as lembranças e experiências de Jones. Dentro desta inter-relação dos elementos da Rede, (lembranças, experiências etc.) vamos retomar a questão: o que há na experiência visual de Jones que exige como condições de satisfação Sally e não a Sally da terra gêmea? Mesmo que a experiência de Jones desta terra seja idêntica à experiência do Jones da terra gêmea, a experiência do Jones desta terra é dirigida a Sally desta terra e não à Sally da terra gêmea, pois o que está em jogo é o conteúdo intencional da experiência visual.

Com relação ao *Background*, no que concerne aos casos particulares de reconhecimento perceptual, Searle vai dizer que “a capacidade de reconhecer pessoas, objetos, etc., normalmente não requer comparação do objeto com representações pré-existentes, sejam imagens, crenças ou outros tipos de ‘representações mentais’” (SEARLE, 1983, p. 69). De uma maneira muito vaga Searle apenas afirma que “simplesmente reconhecemos pessoas e objetos” (*Ibid*). O argumento de Searle é que quando alguém reconhece outra pessoa na rua ela não

---

<sup>93</sup> Cf. Searle, 1983, p. 67 et seq.

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67.

precisa ter lembranças, ou estar consciente de quando conheceu esta pessoa, muitos menos precisa ter algum tipo de representação; ela simplesmente vê a pessoa ou objeto e sabe do que se trata. Este papel do *Background* funciona como uma capacidade não representacional de reconhecer pessoas e objetos. O fato é que esta caracterização de Searle sobre o reconhecimento de uma particularidade em comunhão com o *Background* transparece uma vagueza em seu texto. O que Searle pretende com isso? *Intencionalidade* é um livro dos anos 80 e mesmo naquela época, já tínhamos uma série de pesquisas cognitivas e neurofisiológicas da percepção em voga. Da mesma forma que na explicação para as operações de rede e suas referências às particularidades, Searle apresenta uma explicação parecida usando o experimento das terras gêmeas. Vamos supor que Jones reconhece uma pessoa que vê na rua como seu amigo Bernard, o mesmo se passa na terra gêmea. Mais uma vez, tanto o Jones desta terra quanto o Jones da terra gêmea possuem experiências visuais idênticas do ponto de vista qualitativo. A diferença, Searle argumenta, está simplesmente no fato de que a experiência do Jones desta terra faz referência às suas próprias capacidades de *Background* enquanto que a experiência do outro Jones, às dele. Aqui Searle recorre a indexicalidade do *Background* como critério de identidade das experiências de ambos os casos na determinação da particularidade.

Nas próximas seções veremos duas críticas endereçadas ao modelo explicativo de Searle sobre a intencionalidade da percepção. A primeira é a crítica de David Armstrong e a segunda a crítica de Fred Dretske. Por fim, veremos numa última seção uma pontual interpretação de uma passagem do capítulo dois de *Intencionalidade* segundo a qual acredito que Searle estaria incorrendo numa certa tensão representativa no que diz respeito à sua teoria da percepção.

### 3.2 Percepção e Causalidade: Uma Discussão com *D.M. Armstrong*

Searle chama atenção de que em algumas discussões da filosofia da mente é muito comum haver uma distinção que aparentemente impossibilita uma relação entre a intencionalidade e a causalidade. A razão disto está em suas pressuposições originárias dos debates filosóficos da tradição, em que a intencionalidade muitas vezes é conceituada como algo transcendente ou metafísico, que não faz parte do nosso mundo natural. Em contrapartida, a causalidade via de regra é entendida como uma relação natural de causa e efeito entre objetos e eventos físicos no mundo. Considerada ambas as perspectivas deste ponto de vista mais clássico, o que podemos dizer sobre a relação entre intencionalidade e causalidade? Esta é a pergunta que Searle faz no *capítulo 4* de *Intencionalidade*, lugar onde ele irá tratar da questão da *causação intencional*. A razão das considerações de Searle sobre este ponto tem como objetivo oferecer uma explicação onde possamos entender a causalidade de maneira intencional, e duas formas de entender isso é através da percepção e da ação. No *capítulo 1 (seção 1.4)*, vimos a questão da causalidade (intencional) e também o que se configura como uma cadeia causal desviante, e tudo isso relacionado com o que Searle entende por ação intencional; mencionamos também neste *capítulo (seção 2.1.4)*, a causalidade intencional na percepção. Para tal empreendimento, na concepção de Searle, devemos considerar a intencionalidade como parte do mundo natural e não como algo transcendente. Uma vez que a intencionalidade pode ser entendida como algo que faz parte do mundo físico, e as relações causais tradicionalmente são entendidas apenas como relações entre objetos físicos no mundo, Searle duplamente naturaliza a intencionalidade e intencionaliza a causalidade.<sup>95</sup>

David Armstrong em seu texto<sup>96</sup>, desenvolve algumas considerações sobre a visão de Searle da percepção e da causalidade. Inicialmente Armstrong se apresenta simpático a algumas teses de Searle sobre a percepção. Ele aceita a concepção de Searle de que a experiência visual possui um direcionamento a objetos e estados de coisas no mundo.<sup>97</sup> Além do mais, endossa a visão de que o

---

<sup>95</sup> Cf. Searle, 1983, p. 112.

<sup>96</sup> Cf. Armstrong, 1993.

<sup>97</sup> Cf. Searle, 1983, p. 39.

conteúdo intencional de uma experiência visual é algo equivalente a uma proposição completa. Como vimos na seção 2.1.1 deste capítulo, ser uma proposição completa não significar ser algo puramente linguístico, significa neste caso que seu conteúdo pressupõe a existência de um estado de coisas no mundo que deve ser satisfeito.<sup>98</sup> Aliado a estes pontos, Armstrong está de acordo com a rejeição de Searle sobre o papel dos *dados dos sentidos* (*sense-data*) na explicação da percepção, isto é, não existe algo (*sense-data*) interposto entre a experiência visual (intencional) e o objeto (intencional) da percepção.<sup>99</sup> Isso faz de Armstrong um realista direto<sup>100</sup>, contudo, não significa que o tipo de realismo de Armstrong é o mesmo tipo de realismo sustentado por Searle. A razão desta afirmação repousa sobre a ideia de que os teóricos dos dados dos sentidos têm alegado que os *sense-data* são metafisicamente distintos do mundo físico, isso por sua vez, classifica os teóricos dos dados dos sentidos como representacionistas.<sup>101</sup>

Segundo Armstrong, o primeiro momento de estranheza na argumentação de Searle é quando ele afirma que experiências visuais e percepções são eventos mentais conscientes.<sup>102</sup> Até então, Searle ainda não tinha desenvolvido suas considerações sobre o inconsciente e mais precisamente, sobre percepção inconsciente. Na *Redescoberta da Mente* (1992), há um capítulo sobre o inconsciente e sua relação com a consciência.<sup>103</sup> Em uma seção deste mesmo capítulo da *Redescoberta da Mente*, ao tecer algumas considerações sobre a noção de inconsciente em Freud, Searle chega a tocar no tema da percepção. Contudo, o pano de fundo de suas explicações sobre a percepção continuam aquelas presentes

---

<sup>98</sup> Cf. *Ibidem*, p. 40.

<sup>99</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 154.

<sup>100</sup> Sobre este ponto Armstrong tem um livro chamado *Perception and the Physical World* (1961) que de acordo com Frank Jackson (2001), Armstrong defende um realismo direto.

<sup>101</sup> De acordo com Fiona Macpherson, é controversa a clássica afirmação de que a teoria dos dados dos sentidos é uma teoria representacionista. Em seu artigo "*Is the Sense Data Theory a Representative Theory?*" (2014) ela aborda variantes formas de representacionismo e argumenta na direção de que a teoria dos dados dos sentidos é algo à parte de qualquer teoria representacionista. Obviamente que trata-se de uma interpretação bem peculiar uma vez que filósofos como Russell, Ayer, C. I. Lewis dentre outros, pressupõem a existência de dados dos sentidos e defendem pontos de vista representacionistas no que diz respeito às suas formas de realismo.

<sup>102</sup> Cf. Searle, 1983, p. 45.

<sup>103</sup> Cf. Searle, 1992, p. 151 et seq.

nas reflexões do segundo capítulo de *Intencionalidade* onde não há uma discussão sobre percepção inconsciente, pois, experiências visuais são *eventos mentais conscientes*.

Uma dificuldade final com essa analogia perceptiva é a seguinte: A percepção trabalha com a suposição de que o objeto percebido exerce um impacto causal no meu sistema nervoso, o que causa minha experiência dele, então quando eu toco algo ou sinto algo, o objeto da percepção causa uma certa experiência. Mas como isso poderia funcionar no caso em que o objeto percebido é em si uma experiência inconsciente? (SEARLE, 1992, p. 171).

Armstrong ressalta que não há problema com a noção de percepção em que ela é considerada experiência perceptiva, no entanto, disto não se segue que não possam existir percepções inconscientes onde o perceptor não tem consciência delas.<sup>104</sup> Para isso ele apresenta como contraponto um dos trabalhos do psicólogo britânico N. F. Dixon<sup>105</sup>, sendo este trabalho considerado por Armstrong uma fonte de evidência empírica da existência de percepções inconscientes, e ressalta que não vê nenhuma razão para a rejeição de Searle sobre este ponto.<sup>106</sup> Em seu seminal livro *A Materialist Theory of the Mind* (1968), Armstrong já tinha tecido considerações sobre a noção de percepção inconsciente. Numa passagem deste mesmo texto temos:

Casos de percepções inconscientes são fáceis de encontrar. Eu passo por um letreiro, meus olhos repousam sobre ele, mas não estou ciente de ver o que está escrito. Um pouco mais tarde, perguntam-me o que estava escrito no letreiro e, para minha surpresa, descubro que sei. É natural dizer que, embora eu não estivesse ciente de perceber a escrita no letreiro, eu realmente a percebi. (ARMSTRONG, 1968, p. 231).

De antemão duas questões precisam ser ditas. Em primeiro lugar, curiosamente em sua resposta ao artigo de Armstrong, Searle sequer entra neste debate sobre uma *rejeição* de percepção inconsciente.<sup>107</sup> Isto nos leva à segunda questão; a discussão sobre percepção inconsciente é algo que não existe nas considerações de Searle sobre a intencionalidade da percepção; a maneira como

<sup>104</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 154.

<sup>105</sup> Cf. Dixon, 1971.

<sup>106</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 154.

<sup>107</sup> Cf. Searle, 1993.

Armstrong se reporta à Searle sobre este ponto pressupõe que Searle tenha afirmado com todas as palavras que não existe percepção inconsciente, quando na verdade ele nem sequer toca neste assunto em *Intencionalidade*. Já na Redescoberta da Mente, vimos que existe um capítulo para discutir o inconsciente.<sup>108</sup> Acredito que Searle tenha intencionalmente ignorado a crítica de Armstrong sobre a percepção inconsciente por não dispor de uma explicação para tal.

Como vimos ao longo deste capítulo, no que diz respeito à experiência perceptiva, Searle sustenta que é parte das condições de satisfação de uma experiência visual que a experiência deva ser causada pelo estado de coisas no mundo.<sup>109</sup> Armstrong parece estar de acordo com isto, no entanto, no que concerne às minúcias deste ponto, ele parece distorcer (ou pelo menos não compreendeu) esta parte da explicação de Searle sobre experiência visual, percepção, estado de coisas, objeto e conteúdo intencional. Numa confusa passagem de seu texto Armstrong afirma o seguinte:

Searle enfatiza que este não é o ponto agora familiar de que a percepção de uma extensão amarela é apenas uma percepção atual e física de uma extensão amarela, se essa extensão causa a percepção (de uma maneira não-desviante). Searle sustenta que a experiência é uma experiência dessa experiência causada pela extensão amarela, mesmo onde não há uma extensão amarela real e, como resultado, o conteúdo é puramente intencional. (ARMSTRONG, 1993, p. 154).

Ora, uma das teses de Searle<sup>110</sup> que podemos considerar aqui é: Quando ele introduz a noção de experiência visual, o faz com o objetivo de distinguir a *experiência* da *percepção*. Em outras palavras, posso ter muitos tipos de experiências visuais, mas tais experiências só se configuram como uma percepção se suas condições de satisfação forem atendidas, do contrário, diremos que trata-se de uma experiência visual, mas sem ser um caso verídico de percepção. Isso fica mais claro quando pensamos no exemplo da alucinação. No caso alucinatório temos a experiência visual que possui um conteúdo intencional; porém, tal experiência

---

<sup>108</sup> Em *Seeing Things As They Are* (2015), existe um pequeno capítulo onde Searle tece algumas considerações sobre o caráter da percepção inconsciente.

<sup>109</sup> Cf. Searle, 1983, p. 48.

<sup>110</sup> Cf. Seção 2.1 deste capítulo.

carece de um objeto intencional que confirme o conteúdo da experiência visual. Esta tese searleana mais elementar parece não se passar pelo entendimento de Armstrong quando ele endereça esse tipo de crítica à teoria de Searle.

Durante o texto de Armstrong, um dos pontos que vai se tornando mais claro é que ele parece não entender a intencionalidade da percepção quando Searle afirma que ela pode ser aplicada tanto a humanos quanto a animais não humanos. Armstrong chega a ridicularizar este ponto ao afirmar que “Searle aprecia apropriadamente a necessidade de qualquer explicação da percepção se aplicar tanto aos animais quanto a nós mesmos” (ARMSTRONG, 1993, p. 154). E continua atacando a explicação de Searle com as seguintes palavras:

Mas poderia ser o caso, eu me perguntei, que o objeto intencional das percepções de um cachorro deva incluir, além de uma cena externa, a relação corporal do cachorro com aquela cena, o componente auto-referencial que a própria percepção, algo na mente do cão, deve ser causado pela cena externa? parece um pouco demais. Que preocupação seu cão médio tem com suas próprias percepções? Está ciente de tê-las? (ARMSTRONG, 1993, p. 154).

Não é disto que se trata. Em resposta Searle afirmou que ele não estava argumentando que um cachorro pode ter um pensamento do tipo: “estou tendo uma experiência visual causalmente auto-referencial”. Pelo contrário, Searle está afirmando “que qualquer experiência visual, como qualquer experiência tátil, é experimentada por nós como causada por seu objeto intencional” (SEARLE, 1993, p. 183-184). Nesse sentido, a distorção do pensamento de Searle ocorre justamente quando Armstrong afirma que Searle “deseja que a causação seja parte do objeto intencional da experiência” (SEARLE, 1993, p. 184). Em *Intencionalidade* temos uma passagem que esclarece o ponto de Searle:

Quais são os elementos que compõem as condições de verdade das sentenças da forma "x vê y" onde x é um perceptor, humano ou animal, e y é, por exemplo, um objeto material? Quando vejo um carro ou qualquer outra coisa, tenho um certo tipo de experiência visual. (...) É importante enfatizar que, embora a percepção visual tenha sempre como componente uma experiência visual, não é a experiência visual que se vê, em qualquer sentido literal de "ver", pois se eu fechar meus olhos a experiência visual cessa, mas o carro, a coisa que vejo, não cessa. (SEARLE, 1983, p. 37-38).

Esse ponto de vista parece resistir a uma compreensão por parte de Armstrong. A distinção que Searle faz entre ‘experiência perceptual consciente’ e

'consciência' tem outro sentido nas considerações de Armstrong.<sup>111</sup> Ele acredita que Searle deveria distinguir entre 'percepção' e 'experiência perceptual' pois, em seu entendimento "o objeto intencional de uma mera percepção nada mais é do que um estado de coisas externo (incluindo uma relação com o próprio corpo do observador)" (ARMSTRONG, 1993, p. 154). As considerações de Armstrong tem como pressuposto uma íntima relação entre crença e percepção. Para Armstrong "percepção verídica é a aquisição de crenças verdadeiras, ilusão sensorial a aquisição de crenças falsas" (ARMSTRONG, 1968, p. 209). Poderíamos acusar Armstrong de ser um reducionista no que concerne a explicação da percepção em termos de crenças verdadeiras ou falsa, todavia, tal acusação não possuiria impacto algum, pois, Armstrong é um reducionista convicto, não só acerca da percepção, mas também sobre as questões de filosofia da mente como um todo.

É claro que a função biológica da percepção é fornecer ao organismo informações sobre o estado atual de seu próprio corpo e seu ambiente físico, informações que auxiliarão o organismo na condução da vida. Essa é uma pista importante para a natureza da percepção. Isso nos leva à visão de que a percepção nada mais é que a aquisição de crenças verdadeiras ou falsas sobre o estado atual do corpo do organismo e do ambiente. (ARMSTRONG, 1968, p. 209).

Assim, podemos perceber uma diferenciação entre a relação de crenças e percepção em Searle e Armstrong. Vimos neste capítulo (seções 2.1.1 e 2.1.2) que Searle estabelece algumas similaridades e distinções (analogias e desanalogias) entre a forma da intencionalidade da crença/desejo e da intencionalidade da percepção. A título de exemplificação, no que concerne a uma distinção, percepção não pode ser reduzida a apenas aquisição de *crenças verdadeiras* como afirma Armstrong. A experiência visual não é apenas um evento mental consciente, sua relação com as condições de satisfação está para além das caracterizações de crenças e desejos, e isto se dá precisamente, como vimos (seção 2.1.2), na diferenciação que Searle faz entre representação e apresentação. Posso ter a crença de que "Recife é a capital de Pernambuco" e, no entanto, não estar

---

<sup>111</sup> Sobre este ponto, temos a resposta de Searle para Armstrong: "É a recusa de Armstrong em aceitar a concepção de senso comum de experiências perceptuais conscientes e consciência, em geral, que o leva a fazer uma distinção entre percepções e experiências perceptuais. Uma experiência perceptual que devemos pensar em uma consciência de segunda ordem de uma percepção. A certa altura, ele me estende um ramo de oliveira, sugerindo que eu "poderia ou deveria" aceitar essa distinção. Mas tenho que afastar o ramo de oliveira. Toda percepção consciente é precisamente uma experiência perceptual consciente." (SEARLE, 1993, p. 184).

pensando nesta crença, por outro lado, “A experiência possui uma espécie de *direcionalidade, imediatividade e involuntariedade* que não é compartilhada por uma crença que eu possa ter sobre um objeto na sua ausência” (SEARLE, 1983, p. 46). Neste sentido, Searle advoga que não seria natural descrever as experiências visuais como representações e que esse tipo de abordagem pode implicar em uma teoria representativa da percepção, que grosso modo, pode ser caracterizada pela ideia de que o tipo de acesso perceptual que tenho ao mundo ocorre de forma indireta, isto é, minhas percepções são representações.<sup>112</sup> Todavia, veremos que existe uma passagem<sup>113</sup> em *Intencionalidade* onde o realismo de Searle parece oscilar em direção a um tipo de teoria representativa, inclusive Armstrong tem consciência disso. Teremos mais a dizer sobre isso na *seção 2.4* deste *capítulo*.

A explanação de Armstrong parece reduzir a explicação de Searle a uma teoria causal da percepção que como vimos Searle rejeita, devido ao papel que a intencionalidade desempenha em sua teoria. Todavia, Armstrong insiste afirmando que a teoria de Searle poderia ser algo equivalente a uma “*doutrina da análise Causal dos conceitos mentais*”, onde dada tal análise, as percepções que são *dadas* na consciência são causadas por estados de coisas no mundo.<sup>114</sup> Porém, este tipo de análise causal que Armstrong está tentando extrair da explicação de Searle deveria esgotar a explicação da natureza da percepção quando seus objetos são dados na consciência, mas segundo Armstrong, não é isso que ocorre.<sup>115</sup>

Aqui é onde teremos o maior ponto de discordância de Armstrong com relação à Searle. A discordância ocorre pelo modo como Searle caracteriza as condições de verdade de uma sentença do tipo “*X vê que há uma Station Wagon amarela em frente de X*”. Essa caracterização inclui duas outras sentenças, a saber, *X* tem uma experiência visual que possui: (a) certas condições de satisfação; e (b) certas propriedades fenomenais. A questão não é nem tanto em torno das condições de satisfação de uma percepção, pois como vimos, Armstrong partilha da ideia de que estados de coisas causam experiências visuais perceptivas. O ponto é sobre a

---

<sup>112</sup> Cf. Searle, 1983, p. 46.

<sup>113</sup> Cf. Searle, 1983, p. 75-76.

<sup>114</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 155.

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*.

noção de *propriedades fenomenais*. Armstrong (1993, p. 155) “não acha que existam propriedades fenomenais ligadas à percepção ou, na verdade, a qualquer outro estado mental [...]”. Para corroborar sua visão ele cita o artigo de Farrell<sup>116</sup> (*Experience*) em que repousa a noção de que a experiência é distinta do que é experimentado, isto é, a experiência não possui características, é transparente e sem qualidades.<sup>117</sup> Armstrong afirma que “uma qualidade especial que as pessoas com visão associam à vermelhidão é a vermelhidão, uma propriedade de coisas externas, como superfícies” (ARMSTRONG, 1993, p. 155). Desta forma, para Armstrong, se podemos falar em qualidades perceptivas, estas qualidades estão envolvidas no conteúdo intencional da percepção, que por seu turno, fazem parte dos *objetos externos*.<sup>118</sup> Aliado a esta consideração, Armstrong recorre a uma explicação científica de propriedades de coisas tais como a “vermelhidão de algo vermelho”. Ora este vocabulário é bastante familiar, e foi duramente criticado por Sellars<sup>119</sup> como sendo uma espécie de dogma do empirismo, a saber, o mito do dado.<sup>120</sup> Com razão Armstrong afirma que o modelo explicativo de Searle da intencionalidade da percepção pressupõe a existência de propriedades fenomenológicas internas e argumenta não está negando a existência de qualidades fenomenais, mas apenas a localização delas.<sup>121</sup> Para ele essas propriedades estão nos objetos externos, e não “dentro da cabeça” como pensa ser o caso de Searle.

Vimos acima que Searle advoga que não seria natural descrever as experiências visuais como representações, pois, poder-se-ia incorrer numa teoria representativa da percepção. Na *seção VII do capítulo dois de Intencionalidade* existe uma discussão acerca de uma argumentação cética contra o realismo ingênuo que Searle defende. Com base em uma passagem no final desta seção, Armstrong afirma que Searle estaria endossando uma versão sofisticada de teoria

---

<sup>116</sup> Cf. Farrell, 1950.

<sup>117</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 155.

<sup>118</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>119</sup> Cf. Sellars, 2008.

<sup>120</sup> Mencionaremos este ponto de vista do Sellars no *capítulo 3, na seção 3.6* deste texto.

<sup>121</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 156.

representativa da percepção.<sup>122</sup> Todavia o ponto alvo de Armstrong diz respeito a ideia de que Searle estaria incorrendo em uma doutrina cética. Vejamos seguinte passagem:

Não podemos saber como o mundo realmente é porque só podemos saber como é em relação à nossa própria constituição empírica e às formas em que ela tem um impacto causal em nossa constituição. Mas esse ceticismo não procede; o que procede é que podemos saber como o mundo é, mas a nossa própria noção de como ele é está relacionada à nossa constituição e nossas transações causais para com ele. (SEARLE, 1983, p. 76).

Searle argumenta que trata-se de um deslocamento do eixo da questão para entendermos que a noção de como as coisas são em si mesmas é relativa à nossa capacidade de receber *inputs* causais do mundo.<sup>123</sup> Por conseguinte, o mundo em sua maior extensão existe independentemente do modo como o representamos ou como ele se apresenta para nós na percepção. Até ai tudo bem, mas a questão é sobre a ideia de que “só podemos saber (como o mundo) é em relação à nossa própria constituição empírica.” Irei explorar essa problemática no último tópico (seção 2.4), deste capítulo, e veremos que isso é algo que tensiona a compatibilidade do realismo de Searle com a intencionalidade da percepção. Por outro lado, como foi dito, Armstrong conduz sua interpretação afirmando que nessa passagem Searle estaria sustentando alguma doutrina cética, que por seu turno, afastaria Searle de uma defesa de seu realismo direto.<sup>124</sup>

Até agora vimos que Armstrong iniciou seu texto apresentando alguns pontos que ele estaria de acordo com Searle, mas que aos poucos foi mostrando seu descontentamento com algumas questões até chegar à sua fonte maior de discordância, que como vimos, repousa sobre a noção de que propriedades fenomenais são características internas da consciência perceptual e não características externas dos objetos no mundo. Agora, ao final de seu texto ele novamente volta a concordar com Searle. A concordância ocorre a partir de uma passagem em que Searle afirma que “toda experiência de perceber ou agir é precisamente uma experiência de causação” (SEARLE, 1993, p. 123-124). Essa

---

<sup>122</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>123</sup> Cf. Searle, 1983, p. 76.

<sup>124</sup> Cf. Armstrong, 1993, p. 156.

afirmação de Searle tem como pano de fundo uma crítica a noção humeana de causalidade, o exemplo clássico é o das bolas de bilhar em que uma bola *A* cumpre seu trajeto até a bola *B* causando seu movimento. A concepção tradicional de origem humeana afirma que quando observamos uma cena como no caso das bolas de bilhar, não percebemos realmente nenhuma conexão causal entre as duas bolas, por conseguinte, o que apenas observamos é um evento seguido de outro.<sup>125</sup>

Entretanto, Searle afirma que causação não pode ser objeto da percepção, e isso por sua vez, faz com que Armstrong discorde completamente de Searle. Armstrong toma nota de uma menção que Searle faz ao trabalho de Michotte<sup>126</sup>, e considera estranha tal menção uma vez que “Michotte pensou, e tentou provar por meio de experimento, que alguém pode observar sequencias causais visualmente” (ARMSTRONG, 1993, p. 157). E continua afirmando que Michotte “também se refere à percepção tátil, e aqui é muito plausível dizer que nossa percepção de causalidade, embora corrigível, é uma percepção tão direta quanto qualquer outra percepção de uma relação” (*Ibid*). O exemplo que Armstrong traz é sobre alguém que está consciente de um objeto exercendo pressão sobre seu corpo; neste sentido, a pressão seria uma ação causal na qual o indivíduo perceberia diretamente. Armstrong parte da ideia de que somos diretamente conscientes de várias coisas externas, sobretudo das relações causais, e acusa Searle de que suas considerações sobre a percepção possui “um resíduo infeliz de fenomenalismo” (*Ibidem*), sendo este resíduo “a doutrina em que não é logicamente possível que algo apareça perceptivamente a observadores normais em condições normais para ter uma certa qualidade sensível [...]” (*Ibid*). Armstrong finaliza seu texto insistindo na mesma crítica (motivo central de sua discordância com Searle) afirmando que “as qualidades e relações sensíveis são tão independentes dos percipientes quanto quaisquer outras propriedades das coisas.” (ARMSTRONG, 1993, p. 157).

Em que medida as críticas de Armstrong à explicação de Searle sobre a causalidade são pertinentes? Existe uma sutileza na explicação de Searle sobre a causação, tal sutileza deve ter passado batido na interpretação de Armstrong que

---

<sup>125</sup> Cf. Searle, 1983, p. 112.

<sup>126</sup> Albert Michotte (1881-1965) foi um psicólogo experimental belga. O trabalho em questão é: *La Perception de la Causalité*. Louvain. Publications Universitaires de Louvain. 1954.

durante o texto, salvaguardando alguns pontos, parece fazer considerações apressadas da perspectiva searleana. Em primeiro lugar quando Searle cita o trabalho de Michotte (Searle também cita o de Piaget)<sup>127</sup>, ele o faz com o intuito de apresentar dados empíricos que possam demonstrar que nós percebemos relações causais o tempo no nosso cotidiano.<sup>128</sup> Segundo, no que concerne a afirmação de Searle que a causação não pode ser objeto da percepção precisamos fazer algumas breves considerações. Searle advoga um realismo causal, ou seja, a ideia de que “o termo “causa” designa uma relação real no mundo real” (SEARLE, 1983, p. 121). Isso por seu turno, como vimos acima, já alinha a perspectiva de Searle com as de Piaget e Michotte. O modelo de causação que Searle está discutindo é a causação intencional presente tanto na percepção quanto na ação, como vimos rapidamente no início desta seção. Para o caso da percepção que é o que nos interessa aqui, “se vejo que há uma flor diante de mim, o fato de haver uma flor diante de mim deve causar exatamente a experiência visual cujas condições de satisfação são que haja uma flor diante de mim” (SEARLE, 1983, p. 122). Searle observa que para casos perceptuais, causa e efeito estão relacionados enquanto apresentação intencional e condições de satisfação que tem como direção de ajuste *mundo-mente*, isto é, a causação parte do mundo até a mente do percipiente. No caso da ação, podemos pensar no simples exemplo de levantar o braço. Searle afirma que quando levantamos o braço, uma parte do conteúdo da experiência é que tenha como determinação o ato de subir o braço, diferentemente do caso da percepção, na ação a causação tem como direção de ajuste *mente-mundo*. Portanto, numa situação perceptual comum de perceber uma maçã, temos um objeto intencional (a maçã) como causador do conteúdo intencional (a apresentação da maçã na minha mente) da experiência visual. Assim, em particular a causação não pode ser o objeto da percepção, pois a maçã já está cumprindo esta função como condição de satisfação do estado de coisas no mundo. É nesse sentido que Searle afirma que “esse fato é uma consequência do fato de não haver nada de subjetivo na causação. Ela realmente existe” (SEARLE, 1983, p. 130).

---

<sup>127</sup> Cf. Piaget, 1974.

<sup>128</sup> Cf. Searle, 1983, p. 114-115.

### 3.3 A percepção não é intencional: a crítica de *Dretske*

Diferentemente das considerações de Armstrong na seção anterior, em seu artigo *The Intentionality of Perception*<sup>129</sup>, Dretske irá propor algo mais radical no que concerne à sua leitura das teses de Searle sobre a intencionalidade da percepção. Da mesma maneira que Armstrong, ele inicia o texto apresentando alguns pontos louváveis nas descrições de Searle sobre a percepção. Temos como exemplo algumas considerações sobre relações causais segundo a teoria causal da percepção, seguido de um elogio das explicações de Searle para as cadeias causais desviantes.<sup>130</sup> No que diz respeito a uma teoria causal da percepção, basicamente temos a ideia de que se uma pessoa *P* vê um objeto *O*, então, *O* causa em *P* uma experiência visual. Partindo do ponto de vista de uma teoria causal da percepção, Dretske retoma exemplos de casos perceptivos e afirma que muitas pessoas estão de acordo com este tipo de explicação.<sup>131</sup> Embora Dretske afirme não estar fazendo uma defesa da teoria causal da percepção<sup>132</sup>, suas explanações iniciais o tempo todo apontam para uma defesa da mesma. Nas primeiras páginas de seu texto, percebemos que todos os pontos “louváveis” da teoria de Searle, que Dretske toma como fáceis de aceitar são justamente aqueles nos quais (em tese) não é preciso da intencionalidade para explicar o modo como um objeto causa uma experiência perceptiva.

O primeiro ponto que Dretske irá avaliar nas considerações de Searle é a *experiência*. Segundo ele, a teoria da experiência de Searle “é a pedra angular de sua teoria da intencionalidade, mente e linguagem” (DRETSKE, 2003, p. 156). Portanto, de acordo com Dretske, é importante fazer uma avaliação desta concepção de Searle sobre a experiência. A questão que toma forma é a seguinte: Por que a experiência visual na perspectiva de Searle possui intencionalidade? Muitos argumentos da explicação de Searle dependem de sua tese crucial de que a percepção é intencional, sendo a experiência visual um tipo de experiência, nada

---

<sup>129</sup> Cf. Dretske, 2003.

<sup>130</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 155.

<sup>131</sup> Cf. *Ibidem*, p. 154

<sup>132</sup> Cf. *Ibid*, p. 158.

mais natural do que atribuir a esta mesma experiência a marca da intencionalidade. Contudo, para Dretske isto não faz o menor sentido.<sup>133</sup> Dretske vê sérios problemas em afirmar que a intencionalidade é um tipo de representação, fazendo um breve recorte de Searle, ele afirma que “estados intencionais representam objetos no mesmo sentido de “representar” que os atos de fala representam objetos” (DRESTKE, 2003, p. 156). Ora, se analisarmos a passagem do texto de Searle na íntegra, veremos que trata-se realmente de um mero recorte. De fato, Searle afirma que estados intencionais representam objetos e estados de coisas assim também como o fazem os atos de fala, contudo, na intencionalidade dos atos de fala, a forma da intencionalidade é derivada, enquanto que na intencionalidade dos estados intencionais a forma de intencionalidade é intrínseca, conseqüentemente, segundo Searle, teríamos diferentes maneiras de representar objetos.<sup>134</sup>

Na interpretação de Dretske, não parece óbvio que se uma experiência é uma experiência de uma *station wagon*<sup>135</sup> amarela, ela deve representar a *station wagon* amarela do mesmo modo que uma declaração, ordem ou pergunta no contexto dos atos de fala representaria uma *station wagon* amarela. O argumento de Dretske é que “um objeto pode ser *de* ou *sobre* outro objeto sem representá-lo dessa maneira” (DRESTKE, 2003, p. 156). Para isso ele recorre ao exemplo das fotografias, afirmando o seguinte:

Pense em fotografias. O que torna a fotografia de uma *station wagon* amarela uma fotografia de uma *station wagon* amarela – na verdade, uma fotografia da minha (não da sua) *station wagon* amarela – são os fatos sobre a origem causal da imagem sobre o papel. Se o filme a partir do qual esta imagem foi produzida foi exposto pela luz refletida da minha *station wagon* amarela (num sentido não desviante), então é uma imagem da minha *station wagon* amarela. Se a luz veio do seu carro, então é uma foto do seu carro, e seria uma foto do seu carro mesmo que fosse indistinguível de uma foto minha – uma perfeita falsificação, por assim dizer. (DRETSKE, 2003, p. 156-157).

Aqui podemos perceber traços de seu comprometimento com uma teoria causal da percepção. A partir deste exemplo da fotografia, Dretske força uma

---

<sup>133</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 156.

<sup>134</sup> Cf. Searle, 1983, p. 4-5.

<sup>135</sup> Um tipo de carro bem popular nos EUA. O Exemplo da *yellow station wagon* que Dretske usa, é fazendo menção o mesmo exemplo que Searle usa no capítulo 2 de *Intencionalidade*.

analogia e generaliza esse exemplo para o caso das experiências perceptuais. Sua conclusão é que se essa explicação causal é verdadeira para o exemplo da fotografia, por que ela não seria (num outro tipo de cadeia causal apropriada) verdadeira para as experiências perceptuais?<sup>136</sup> Em sua teoria da percepção de 2015, Searle irá criticar de forma generalizada, esse tipo de explicação causal da percepção, no entanto, o arcabouço conceitual de Searle é muito mais abrangente do que suas considerações em *Intencionalidade*.<sup>137</sup> Ora, vimos que para Searle constituem casos de percepção visual quando o objeto intencional causa a experiência visual produzindo um conteúdo intencional. Dretske se pergunta por que o conteúdo intencional é necessário para casos perceptuais, e afirma que podemos sustentar um realismo direto e defender uma teoria causal da percepção sem nos comprometermos com conteúdos intencionais. Em sua crítica à Searle, ele afirma que “não é necessário conteúdo intencional para fazer da fotografia uma fotografia da minha tia Minnie.” A teoria causal neste caso daria conta deste problema, que aqui podemos chamar de *problema da particularidade*. Vimos neste capítulo (seção 2.1.4) que Searle oferece uma resposta intencionalista para a questão de como a particularidade é introduzida no conteúdo intencional.<sup>138</sup> Dretske insiste que a teoria causal dá conta do problema da particularidade<sup>139</sup> e que a resposta de como obtemos a particularidade no conteúdo intencional é “um problema de Searle e não um problema para uma teoria causal da percepção” (DRETSKE, 2003, p. 157). Dada esta caracterização de que a teoria causal da percepção oferece uma resposta para o problema da particularidade, Dretske conclui que Searle está criando um problema onde não existe.<sup>140</sup>

Por outro lado, Dretske não tem nenhum problema com a teoria dos atos de fala, para ele *atos de fala* possuem conteúdos representacionais, porém, a experiência não necessita de conteúdos representacionais. O que Dretske chama de representacional, Searle chama de intencional, pois a própria capacidade de

---

<sup>136</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 157.

<sup>137</sup> Cf. Searle, 2015, p. 119.

<sup>138</sup> Cf. Searle, 1983, p. 62.

<sup>139</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 157.

<sup>140</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 157-158.

representar algo para Searle pressupõe intencionalidade. Lembremos que crenças e desejos possuem uma direção de ajuste *mente-mundo* enquanto que a percepção é o contrário, *mundo-mente*. Enquanto que crenças e desejos lidam com a questão da representação, experiências visuais lidam com questões de apresentação, esta, como vimos é uma distinção cara ao modelo explicativo de Searle. Assim como Armstrong, Dretske parece ter ignorado uma parte da discussão do *capítulo 2* de *Intencionalidade*, isto é, sobre analogias e desanalogias entre o tipo de intencionalidade das crenças e desejos e o tipo de intencionalidade dos casos perceptuais, isto é, em que tipo de casos podemos fazer aproximações e quando aproximações não são possíveis. Mas independentemente de Dretske ter ignorado tais considerações, seu projeto teórico tem como referência características extremamente contrárias às de Searle. Em outro trabalho<sup>141</sup>, Dretske afirma que:

Os filósofos há muito tempo consideram a intencionalidade como uma marca do mental. Uma dimensão importante da intencionalidade é a capacidade de deturpar, o poder (no caso das chamadas atitudes proposicionais) de dizer ou significar que P, quando P não é o caso. (DRETSKE, 1991, p. 64)

Dretske está convicto de que para uma explicação da percepção, ele não precisa da intencionalidade, em outras palavras, *a percepção não é intencional*, “Searle pode precisar dela, mas as experiências não” (DRETSKE, 2003, p. 158). A principal razão para a convicção de Dretske repousa em considerações construídas num trabalho muito anterior ao presente artigo. Trata-se de sua obra *Seeing and Knowing*<sup>142</sup> (1969). Nesse livro, o pano de fundo de sua explicação é que possuímos uma habilidade visual primitiva que é comum a muitos outros seres sencientes como gatos, cachorros e etc., esse tipo de capacidade é relativamente livre das influências educacionais, experiências anteriores, sofisticações linguísticas e conceituais.<sup>143</sup> Desta forma, o ponto de Dretske na discussão sobre a intencionalidade da percepção é fortalecer a ideia de que ter uma experiência visual de uma *maçã argentina* é completamente diferente das capacidades cognitivas, conceituais ou representacionais de ver a maçã *como* uma *maçã argentina*, ou seja, não é uma

---

<sup>141</sup> DRETSKE, Fred. *Explaining Behavior: Reason in a World of Causes*. Massachusetts. The MIT Press. 1991.

<sup>142</sup> DRETSKE, Fred. *Seeing and Knowing*. London. Routledge & Kegan Paul. 1969.

<sup>143</sup> Cf. Dretske, 1969, p. 4.

relação epistêmica ou cognitiva, portanto, não tem nada a ver com reconhecimento ou identificação. Segundo Dretske (2003, p. 160), “*Senciência*, a capacidade de ver *station wagons* amarelas, é uma coisa; *sapiência*, a capacidade de representá-los como *station wagons* amarelas, ou meramente como veículos de outro tipo, é outra coisa.” No atual texto sobre a intencionalidade da percepção em Searle, Dretske ratifica esta ideia de sua obra de 1969. Numa passagem bastante clara de seu artigo temos o seguinte relato:

Pode-se ver, ouvir ou sentir uma *station wagon* amarela sem saber o que é uma *station wagon* amarela. Ver uma *station wagon* amarela é como ser atropelado por uma. Você não precisa saber o que o atingiu para ser atingido. Você não precisa saber o que vê para vê-lo. Crianças pequenas e animais, aqueles que não sabem o que são *station wagons* amarelas, também as veem - muitas vezes melhor - do que adultos mais astutos. A primeira vez que vi um tatu (foi em uma estrada do Texas), eu pensei que era uma bola de mato (*tumbleweed*). Esse erro sobre o que eu estava vendo não me impediu de ver o tatu. Afinal, desviei para evitá-lo. “O que é isso diante de mim?” É uma pergunta que se pode fazer com sensatez sobre as coisas que se vê em total ignorância do que elas são. (DRETSKE, 2003, p. 160).

Interpreto esta passagem como um truísmo, e seguramente Searle não discordaria de Dretske, no próximo parágrafo veremos esse ponto detalhadamente. Dretske afirma que Searle estaria incorporando atitudes proposicionais na experiência perceptiva.<sup>144</sup> Em *Intencionalidade*, Searle faz uma analogia entre atos de fala e as assim chamadas atitudes proposicionais, mas não há nada que mostre um interesse de Searle em usar atitudes proposicionais na explicação da percepção. O próprio Dretske em uma nota de rodapé apresenta uma nota de advertência de Searle sobre o quão confusa pode ser a terminologia (russeliana) das atitudes proposicionais.<sup>145</sup> E se essa aproximação entre atos de fala e atitudes proposicionais existissem, mesmo que de maneira descuidada na obra *Intencionalidade*, na recente teoria da percepção de Searle teremos um completo abandono da terminologia das atitudes proposicionais no que diz respeito a sua relação com a explicação de Searle sobre a intencionalidade. Em uma afirmação peremptória Searle diz “eu costumava pensar que a terminologia das “atitudes proposicionais” era um erro inofensivo, mas na verdade ela é quase que invariavelmente desastrosa” (SEARLE, 2015, p. 39). E

---

<sup>144</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 160.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 168.

ratifica essa afirmação concluindo que “ela oferece exatamente uma explicação errônea da intencionalidade” (*Ibid*).

O que separa Dretske de Searle é, grosso modo, que um pressupõe intencionalidade na explicação perceptual enquanto que o outro não. Retomando a citação de Dretske acima, Searle não está afirmando que precisamos *saber que P* para *perceber P*. O exemplo da *station wagon* amarela é um caso em que Searle mostra o quão a intencionalidade da percepção pode ficar refinada no que diz respeito aos seus objetos e estados de coisas, e obviamente que a linguagem com todas as suas capacidades conceituais tem um papel importante nisso. Todavia, disto não se segue que não podemos ter percepções de coisas que não conhecemos. Quando ocorre um episódio no qual temos uma percepção de algo que não conhecemos, nossas capacidades linguísticas dão um jeito de compensar isso, recorrendo a termos que fazem parte do nosso universo linguístico representacional. Outro pressuposto indispensável nas considerações de Searle é que a intencionalidade é parte da nossa biologia, isto é, algo natural<sup>146</sup> e não uma entidade misteriosa. A linguagem nesse processo é entendida como uma característica básica do *Background* de capacidades; como vimos, sua intencionalidade é derivada e não intrínseca. O projeto teórico de Dretske é algo que tem características contrárias ao de Searle; em termos de uma descrição da percepção isto se dá na própria forma segundo a qual nós “acessamos” os objetos do mundo externo. Para Dretske é muito importante o que a “ciência” tem a nos dizer sobre o mecanismo causal da percepção, pois, “verifica-se que não vemos diretamente a cadeira ou o tabuleiro de xadrez; nos é dito, em vez disso, que os objetos e eventos que compõem nosso mundo de senso comum são vistos apenas indiretamente” (DRETSKE, 1969, p. 62):

Ora, Dretske apoia-se numa certa descrição científica que tem como pressuposto que nosso acesso aos objetos ocorre de maneira indireta, e implicitamente isto transparece a ideia de que a “ciência” seria um bloco monolítico na explicação da percepção e que todos os cientistas seriam, por assim dizer, realistas representacionais. No seu livro de 2015, Searle chama atenção para esse tipo de descrição científica da percepção e se refere a ela como o “argumento da

---

<sup>146</sup> Cf. Searle, 2010, p. 43.

ciência”. Esse argumento encerra a ideia de que a “ciência mostra que nunca vemos o mundo real, mas vemos apenas uma série de eventos que são o resultado do impacto do mundo real, por meio de reflexões de luz, em nosso sistema nervoso” (SEARLE, 2015, p. 22). Esse tipo de argumento tem como finalidade refutar o realismo direto, como veremos no próximo capítulo, teorias científicas que se apoiam em descrições perceptuais baseadas em *sense-data*, também constituem uma forma de *Bad Argument*, que podemos resumir aqui pela ideia de que nós nunca percebemos objetos e estados de coisas no mundo, pois, algo sempre será responsável por mediar nossa relação com os objetos.<sup>147</sup> Obviamente sabemos que a ciência não é um bloco monolítico de comum acordo entre seus pares. O psicólogo americano James Gibson<sup>148</sup> é um famoso exemplo de uma defesa do realismo direto no âmbito da psicologia experimental da percepção visual.

O que é percepção visual “direta”? Argumento que a visão de um ambiente por um observador existente nesse ambiente é direta, pois não é mediada por sensações visuais ou dados sensoriais. O mundo visual fenomenal de superfícies, objetos e o solo sob os pés é bem diferente do campo visual fenomenal de manchas de cores. (...) A percepção direta não é baseada na sensação de sensações. (GIBSON, 2002, p. 77).

Em uma de suas *lectures*<sup>149</sup> sobre filosofia da mente, Searle chega a citar James Gibson em suas considerações sobre o realismo direto da percepção. Como insistentemente vimos, a defesa de um realismo direto nas considerações de Searle parte do pressuposto de que o mundo possui uma existência que independe da nossa mente. Por conseguinte, se minhas declarações, crenças, desejos, percepções etc. se referem ao mundo, isto é, representam o mundo em alguma medida, para que as condições de verdade sejam satisfeitas, deve haver uma correspondência entre uma proposição (completa) e o estado de coisas no mundo. Dretske afirma que isso é pensar confusamente na experiência em termos proposicionais e que muitos filósofos além de Searle são atraídos por esse modo de pensar. Para Dretske não faz sentido a noção de que experiências possuem condições de satisfação além de também possuírem conteúdos intencionais.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> Cf. Searle, 2015, p. 15 et seq.

<sup>148</sup> Cf. Gibson, 2002, 1967, 1976.

<sup>149</sup> Acessar o seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=ve0c0B47xJw>.

<sup>150</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 163.

Como vimos, Dretske acredita que deve haver uma separação radical entre o “ver” (*seeing*) e o “saber” (*knowing*), segundo ele a descrição de Searle revela uma lógica impecável, mas com uma falsa premissa.<sup>151</sup>

A lógica é inexorável: ver uma caminhonete amarela é ter uma experiência dela; uma experiência disso (assim como uma crença sobre isso) é um evento mental ou estado que tem condições de satisfação. Uma condição de satisfação é uma condição que deve ser obtida para que o estado mental seja verdadeiro, verídico ou (em geral) satisfeito. (DRETSKE, 2003, p. 163).

Dois pontos precisam ser ditos sobre esta passagem. Em primeiro lugar, uma vez que usamos proposições para casos perceptuais, essa separação entre *ver* e *saber* de Dretske na melhor das hipóteses só faria sentido num plano puramente teórico, porque na prática de grande parte de casos perceptuais não é o que de fato ocorre. Vamos supor que eu tenho uma determinada experiência visual sobre um determinado estado de coisas no mundo como, por exemplo, a existência de um *laptop* diante de mim. Apesar da primazia da discussão ser sobre uma questão de percepção, disto não se segue, que eu não possa incluir as seguintes noções no meu relato: (a) Eu acredito que há um *laptop* diante de mim porque (b) eu vejo que há um *laptop* diante de mim, portanto, (c) eu sei (tenho conhecimento de) que há um *laptop* diante de mim. Parece razoável supor que crença e saber são um binômio que anda de mãos dadas, a clássica expressão disso é: ‘Para saber que *p* eu preciso crer que *p*’. Não faz sentido dizer ‘eu sei que o *laptop* está em cima da mesa, mas eu não acredito nisso’. O que podemos extrair destas considerações? Ora, que a dimensão epistêmica possui uma relação com a dimensão perceptual. Se precisamos de condições de satisfação para validar nossas percepções, isto é, dizer se elas são verdadeiras ou falsas, é porque precisamos distinguir percepções de alucinações e ilusões. Evolutivamente falando, se as informações perceptuais que tenho do mundo não me oferecerem descrições corretas como poderei sobreviver? Um exemplo mais notório disso é quando atravessamos uma avenida movimentada de carros. E aqui chegamos no segundo ponto. Se nossas experiências visuais não precisam de condições de satisfação como saberemos que não estamos alucinando diante de uma situação perceptual? No exemplo dos carros na avenida, eu preciso saber se os carros que vejo passar na avenida *satisfazem* minha experiência visual

---

<sup>151</sup> *Ibidem*.

para que no momento certo eu possa atravessar. Eu poderia ter uma ilusão de que os carros estão parando devido a uma transição de amarelo para vermelho, quando na verdade o semáforo não está vermelho, ele acabou de ficar verde, isto é, a transição foi do vermelho para o verde, e os carros estão lentamente iniciando seu trajeto. Ou de uma maneira mais drástica eu poderia simplesmente estar alucinando, ou seja, tendo uma experiência visual de que não existe nenhum carro na avenida e que, portanto, a passagem está livre.

A partir destes exemplos, poderíamos perguntar a Dretske, ainda assim, minha experiência visual não precisa de condições de satisfação? Particularmente, penso que é difícil excluir isso de casos perceptuais. Mas Dretske insiste, embora seus exemplos sejam apenas de casos enganadores e ilusórios de percepção<sup>152</sup>, ele em nenhum momento do texto apresenta um exemplo para casos alucinatórios, que para o nosso propósito acerca das condições de satisfação tem um peso muito maior, pois trata-se de uma situação em que existe conteúdo intencional, mas sem um objeto intencional. No caso das ilusões existe objeto e conteúdo intencional, o problema se deu apenas em termos de direção de ajuste, pois, dada as condições físicas do ambiente ou do próprio percipiente, as condições de satisfação não foram correspondidas corretamente. Porém, a descrição de Dretske para o modo como a experiência pode ser verdadeira ou ilusória é uma descrição que tem como característica um esvaziamento do caráter intencional da experiência. Nesta passagem ele afirma:

Tomadas por si mesmas - intrinsecamente - as experiências não são mais verdadeiras (ou ilusórias) do que um termômetro preciso (ou quebrado) é verdadeiro (ou ilusório). O único sentido em que as experiências são falsas ou enganosas é o sentido em que as leituras do termômetro podem ser falsas ou enganosas: elas podem produzir falsas crenças naqueles que dependem delas para obter informações. (DRETSKE, 2003, p. 165).

O que é estranho logo após esta passagem é que Dretske considera que essa caracterização é muito mais plausível do que a explicação intencionalista da experiência em Searle. O problema é que Dretske afirma que não tem tempo para desenvolver um argumento, deixando sua consideração como uma “opção” a ser levada em conta. Esta opção seria uma explicação da experiência a partir de uma

---

<sup>152</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 165.

simples teoria causal da experiência perceptiva que lidaria com o problema da veracidade da experiência.<sup>153</sup>

Por fim os dois últimos pontos que Dretske leva em consideração na explicação de Searle são sobre a possibilidade de tipos “idênticos” de experiência<sup>154</sup> poderem ter diferentes conteúdos intencionais e condições de satisfação; e em segundo, sobre a discussão acerca da maneira como a linguagem e a expectativa afetam a percepção.<sup>155</sup> Sobre o primeiro ponto, Dretske apenas afirma que trata-se de algo misterioso no que diz respeito à explicação de Searle, e complementa dizendo que “a conversa de Searle sobre *Background* e *Rede* [...] – sua resposta para como eles conseguem dizer o que dizem – nada clarifica para mim” (DRETSKE, 2003, p 166). Com relação ao segundo ponto sobre como a linguagem e a expectativa afetam a percepção, Dretske recorre ao exemplo de crianças muito pequenas e animais que não possuem capacidades linguísticas, afirmando que isso não os impede de perceber as coisas. Todavia, quando Searle traz esse problema ele não pretende com isso gerar uma explicação uniformizada ou unilateral da percepção. Em seu texto ele deixa claro que “*muitas de nossas experiências visuais* sequer são possíveis sem o domínio de certas capacidades de *Background*, que entre elas destacam-se as capacidades linguísticas” (SEARLE, 1983, p. 54). Ora, “*muitas de nossas experiências visuais*” não são “*todas as nossas experiências visuais*”. Segundo Dretske “não está claro se a percepção de objetos é influenciada pela linguagem e pelas expectativas” (DRETSKE, 2003, p. 167). Isso por sua vez confundiria a noção de Searle de que dada esta “complexa” característica, uma pessoa teria uma experiência visual de *x* como um *F* e outra pessoa teria uma experiência visual de *x* como um *G*.<sup>156</sup> Assim, Dretske conclui questionando o seguinte: argumentar que as experiências do primeiro caso são diferentes do segundo caso é o mesmo que dizer que se João vê um carro como sendo um *celta vermelho* e Pedro não sabe o que é um *celta* mas apenas vê um carro vermelho, então, significa que a experiência de João é diferente da experiência de Pedro.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Vide os exemplos da terra gêmea na primeira seção deste capítulo.

<sup>155</sup> Vide o exemplo da figura 3 (TOOT) que exploramos na primeira seção deste capítulo.

<sup>156</sup> Cf. Dretske, 2003, p. 167.

Talvez até seja, afirma Dretske, porém, do fato que João sabe o que é um celta e Pedro não, isto é, acerca do “mesmo” carro que eles veem, para Dretske não se configura como um argumento convincente. O problema é que Dretske desloca o contexto do exemplo de Searle que serve a um propósito bem específico de mostrar que “essas experiências e as diferenças entre elas dependem do fato de termos dominado uma série de habilidades culturais linguisticamente impregnadas” (SEARLE, 1983, p. 54). Além do mais, essas aplicações também servem para os exemplos que envolvem forma aspectual como é o caso da figura de Jastrow do pato-coelho, onde é possível que uma pessoa tenha a experiência visual de *x* como um *F*, e outra pessoa tenha uma experiência visual de *x* como um *G*.

### 3.4 Uma tensão representativa na teoria de Searle

O realismo direto é uma concepção filosófica segundo a qual existe um mundo externo cujo seus objetos físicos possuem uma existência que independe de nossa mente para percebê-los, porém, o tipo de acesso que nós temos a este mundo ocorre de forma direta e imediata. Neste sentido, o realista direto advoga que não existe algo que se interponha na experiência perceptual, como ideias, impressões, dados dos sentidos etc. Por outro lado, o realismo indireto ou teoria representativa da percepção, afirma que percebemos indiretamente objetos físicos no mundo ao percebermos imediata e diretamente objetos internos não físicos, como *sense-data*, ideias, impressões etc. (MAUND, 2003, p. 68). Nesta seção apresento minha breve e pontual interpretação de que em *Intencionalidade*, Searle parece oscilar entre seu realismo direto e uma tácita teoria representacional da percepção que eu traduzo como uma incongruência entre sua tese de que a percepção é intencional, e que isso pressuporia uma defesa do realismo direto. O ponto de partida de minhas considerações será uma pequena passagem na seção VII do capítulo dois de *Intencionalidade* que já vimos na discussão com Armstrong (seção 2.2):

Não podemos saber como o mundo realmente é porque só podemos saber como é em relação à nossa própria constituição empírica e às formas em que ela tem um impacto causal em nossa constituição. Mas esse ceticismo não procede; o que procede é que podemos saber como o mundo é, mas a nossa própria noção de como ele é

está relacionada à nossa constituição e nossas transações causais para com ele. (SEARLE, 1983, p. 76).

Na discussão da seção 2.2 deste capítulo afirmei que o ponto alvo de Armstrong sobre essa passagem dizia respeito à ideia de que Searle estaria incorrendo num ceticismo. Minha razão primária para compreender a interpretação de Armstrong é que ele esteve atento ao modo como Searle descreve na seção VII do capítulo dois de *Intencionalidade* um tipo de argumentação cética contra sua teoria da percepção. Em suma, a argumentação consiste em afirmar que a versão causal do realismo ingênuo de Searle conduz ao ceticismo da possibilidade de jamais conhecermos o mundo real com base na percepção, pois, não teríamos nenhum ponto de vista neutro para avaliar as relações entre as experiências do sujeito e os objetos físicos que supostamente causariam tais experiências.<sup>157</sup> Armstrong ainda menciona em seu texto que a teoria de Searle poderia ser uma “versão sofisticada de teoria representativa da percepção” (ARMSTRONG, 1993, p. 156). Minha questão diz respeito a passagem onde Searle afirma (em resposta ao cético) que “podemos saber como o mundo é, mas a nossa própria noção de como ele é está relacionada à nossa constituição e nossas transações causais para com ele” (SEARLE, 1983, p. 76). Considero essa passagem problemática, pois, pode nos conduzir a uma confusão. Argumentarei nessa direção.

Do fato de se afirmar que podemos saber como o mundo é, mas apenas a partir do ponto de vista de nossa constituição, pode nos conduzir a ideia de que existe uma parcela da realidade que não nos é acessível. E de fato sabemos que dada a nossa estrutura cognitiva é razoável admitir a concepção de que a maneira como percebemos as coisas (não importa agora se direta ou indireta) é apenas uma dentre várias versões cognitivas existentes na natureza. Searle tem consciência desse ponto, ele chega a dar o exemplo de “propriedades do mundo não imediatamente acessíveis aos sentidos, tais como o ultravioleta e o infravermelho” (SEARLE, 1983, p. 75). Ao mencionar Kant, Searle tenta deslocar a discussão das coisas *em si* removendo-a do reino metafísico e trazendo-a para o mundo físico. Num momento do texto ele afirma que “a própria noção de como as coisas são em si mesmas é relativa à nossa capacidade de receber *inputs* causais de um mundo que na maior parte existe independentemente de como o representamos” (*Ibid*, p. 76).

---

<sup>157</sup> Cf. Searle, 1983, p. 71-72.

Entretanto, de acordo com Searle (*Ibid*, p.76), “esse relativismo causal é compatível com o mais ingênuo dos realismos.”

Como poderia ser essa compatibilidade? Um exemplo notório de uma versão cognitiva distinta da nossa é o do morcego apresentado no artigo de Thomas Nagel<sup>158</sup>, outro é o da estrutura perceptual dos octopus descrito por Godfrey-Smith em seu livro<sup>159</sup> sobre a origem da consciência nos polvos marinhos. De um ponto de vista mais propriamente biológico, os trabalhos de Jacob Von Uexküll também trazem essa discussão de que dada uma só realidade diferentes organismos captam diferentes aspectos sensoriais desta mesma realidade, que por seu turno, se traduziria numa pluralidade de mundos de acordo com a estrutura orgânica e capacidades perceptuais de cada espécie.<sup>160</sup> Vimos que enquanto que a teoria representativa sustenta que existem dois tipos distintos de consciência perceptual, a saber, uma percepção direta de objetos não físicos internos e uma percepção indireta de objetos físicos externos, o realismo direto advoga que existe apenas um tipo de consciência perceptual de objetos físicos que não é mediada por nada mais. A minha pergunta agora assume a seguinte forma: como é possível compatibilizar a ideia de que existam diferentes versões cognitivas na natureza com a tese de que a percepção é direta? Para Searle não há nenhum problema com essa compatibilidade e em tese ele acredita que sua teoria corresponde a isso, pois, vimos que a percepção é direta não só para adultos e crianças sem aquisição de linguagem, mas também para animais não humanos.

Interpreto essa questão numa conclusão diferente de Searle. Do fato de que nós percebemos apenas um aspecto da realidade devido a uma limitação da nossa constituição biológica ou cognitiva não implica que percebemos esse aspecto da realidade diretamente ou indiretamente. Sabemos que do ponto de vista de uma descrição física do espectro eletromagnético, nossa visão é algo que opera numa região que fica entre uma frequência limite mais alta de radiação ultravioleta e uma frequência limite mais baixa de radiação infravermelha. A partir desse exemplo, novamente reforço: dado que só podemos perceber uma limitada faixa do espectro

---

<sup>158</sup> Cf. Nagel, 1974.

<sup>159</sup> Cf. Godfrey-Smith, 2019.

<sup>160</sup> Cf. Uexküll, 1957.

de cores não podemos inferir que nosso tipo de acesso é direto, tampouco indireto. É inegável o poder explicativo da ciência onde ela nos oferece uma descrição de mundo extremamente sofisticada. Quando colocamos as lentes pelas quais a ciência enxerga a realidade podemos ampliar nossas capacidades perceptuais de mundo, e novamente, isso não implica em dizer que nosso acesso à realidade cada vez mais refinado por uma descrição científica de mundo seja direto ou indireto. Esse ponto não contribui em nada para a defesa de Searle de que a percepção é direta.

Penso que o mais importante seria tentar esclarecer o que seria um acesso direto à realidade. Acredito que essa questão mereça um pouco de atenção. Proponho aqui pensarmos em dois sentidos para “percepção direta”, um sentido forte e um sentido fraco. Com relação ao sentido fraco, de antemão podemos caracterizar como sendo a ideia de que nossa relação perceptual com o mundo ocorre de forma direta e imediata. E isso significa que não percebemos dados dos sentidos, nem representações ou ideias etc. Por outro lado, vimos (seção 2.1.3) que a linguagem ao menos para nós humanos é um meio segundo o qual podemos discernir e categorizar conceitualmente nossas percepções. De acordo com Searle (1983, p. 54), “muitas de nossas experiências visuais sequer são possíveis sem o domínio de certas capacidades de Background e proeminente entre elas são as capacidades linguísticas.” Ora, não seria a linguagem ela mesma um meio segundo o qual eu acesso os objetos da percepção? Vimos como o exemplo de “TOOT” que apesar do estímulo ser algo constante, podemos interpretar perceptualmente este signo de vários modos. Como relacionar estas variadas respostas com a ideia de que percebemos diretamente? Mas aqui estamos falando do sentido fraco de percepção direta. O que dizer do sentido forte de percepção direta? Se quisermos ser rigorosos, percepção direta no sentido forte não é possível, e se ao menos pudermos conceber alguma possibilidade, ainda assim será problemático. Para ilustrar o que mais próximo poderíamos caracterizar por uma percepção direta no sentido forte para Searle seria uma definição que ele usa para percepção básica segundo a qual seria “qualquer percepção de um objeto ou característica que você possa ter sem perceber algo mais através da qual você a percebe” (SEARLE, 2015, p. 112). Searle usa essa definição apenas para o que ele chama de características de nível mais baixo que aqui podemos resumir por cores e formas.<sup>161</sup> Ainda assim,

---

<sup>161</sup> Cf. Searle, 2015, p. 112.

cores e formas encerram capacidades conceituais de nossa percepção que por seu turno estão ancoradas em capacidades linguísticas. Todavia, isso ainda é muito pouco para mostrar que existe uma tensão representativa na teoria de Searle.

No início desta seção afirmei que em *Intencionalidade*, Searle parece oscilar entre seu realismo direto e uma tácita teoria representacional da percepção e que eu poderia traduzir como uma inconsistência entre sua tese de que a percepção é intencional, e que percebemos as coisas diretamente, pressupondo nesse caso uma defesa do realismo direto. Ao longo de toda a seção 2.1 deste capítulo vimos que para Searle experiências visuais são consideradas estados mentais, que por sua vez, possuem intencionalidade intrínseca, diferentemente da linguagem que possui a intencionalidade derivada. Vimos também que Searle faz uma distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional e o que distingue um caso de percepção verídica de um caso alucinatorio é o fato de que para o caso verídico o conteúdo intencional está causalmente relacionado ao objeto intencional enquanto que no caso alucinatorio não existe sequer objeto intencional, mas apenas conteúdo intencional. Porém, tanto no caso verídico quanto no caso alucinatorio existe um elemento comum que fenomenologicamente falando para Searle possui a mesma natureza, sendo a única coisa que distingue um caso de outro é a existência de um estado de coisas no mundo e não o conteúdo intencional da experiência visual.

A questão mais forte (além da intencionalidade) em torno de uma leitura representativa da teoria da percepção em Searle é sobre o elemento comum entre o conteúdo intencional da percepção verídica e da alucinação. Em filosofia da percepção este elemento comum é conhecido por *teoria/tese/suposição do elemento/tipo/fator comum*, e cada filósofo (JOHNSTON, 2009; MARTIN, 2009; FISH, 2010; SOTERIOU, 2016) se refere a esta ideia usando uma das combinações acima para se referir ao elemento comum. Durante todo o livro *Intencionalidade*, Searle sequer menciona a teoria do elemento comum, mas sua explicação da percepção faz uma referência tácita a este conceito, pois, Searle está de acordo que tanto o conteúdo intencional de experiências verídicas quanto de alucinações partilham de um mesmo tipo fenomenal intrinsecamente subjetivo. Também durante todo o livro *Intencionalidade* ao discutir sua teoria da percepção e afirmar que sua

abordagem é um tipo de realismo ingênuo ele sequer menciona o disjuntivismo<sup>162</sup> como uma explicação realista ingênua alternativa à sua teoria. Por outro lado, em seu livro de 2015 ele não só menciona a teoria do elemento comum (*commonality thesis*) como também afirma que endossa essa visão. Além do mais, Searle também trava uma discussão com a teoria disjuntivista da percepção que discorda da teoria do elemento comum.

A pergunta que podemos nos fazer agora é: Por que a suposição de elemento comum implica numa teoria representativa da percepção? Em primeiro lugar, vimos que na teoria de Searle o elemento comum envolve dois tipos de conteúdo intencional, um que pressupõe apenas a experiência visual (alucinação), e outro que pressupõem algo externo como causa da experiência visual, mas que pelo fato de ambas serem experiências visuais elas possuem intencionalidade sendo, portanto, intrinsecamente subjetivas. Em segundo lugar, vimos no início desta seção que o realismo indireto ou teoria representativa da percepção, afirma que percebemos indiretamente objetos físicos no mundo ao percebermos imediata e diretamente objetos internos não físicos, como *sense-data*, ideias, impressões etc. (MAUND, 2003, p. 68). Desta forma, para a teoria representativa a própria experiência representacional é objeto da percepção, pois, se não fosse este o caso, não teríamos nenhuma representação. Ora, o teórico representativo não teria nenhum problema em afirmar que o conteúdo representacional (percepção direta) da experiência visual de um objeto externo (percepção indireta) possui o mesmo tipo fenomenal (elemento comum) que a fenomenologia de um conteúdo representacional de uma experiência visual alucinatória. O que diferenciaria a teoria da percepção de Searle de uma teoria representativa? A declaração de Searle de que ele é um realista direto? Ora, Searle é um internalista, pois, se a intencionalidade é uma característica intrínseca dos estados mentais e não há nenhuma diferença entre o tipo de conteúdo intencional de uma experiência verídica

---

<sup>162</sup> A teoria disjuntivista da percepção é uma teoria oriunda dos anos sessenta. Os disjuntivistas defendem um realismo ingênuo que compartilha da crença de que existe uma diferença na natureza da experiência, isto é, o tipo de experiência que tenho quando percebo o mundo não é aquela que eu poderia ter se estivesse alucinando. Eles negam que experiências envolvidas em casos de percepção, ilusão e alucinação tenham a mesma natureza, ou para colocar em termos conceituais, que compartilham de um elemento comum. No capítulo 4 (seção 4.3) trarei à tona a teoria disjuntivista da percepção.

e alucinatória não vejo como compatibilizar essas qualidades fenomenais privadas e subjetivas com o seu tipo de realismo ingênuo.

Essas minhas considerações sobre a teoria da percepção de Searle ganharão um novo fôlego no final do capítulo 4 (seção 4.3). Nessa seção farei menção à teoria disjuntivista da percepção que diferentemente de Searle sustenta um realismo ingênuo afirmando que não há um elemento comum entre a fenomenologia do caso verídico e do alucinatorio. Numa passagem bastante controversa de sua discussão com o disjuntivismo ele afirma que “eu, juntamente com Descartes e praticamente todos os demais, estipulo por decisão decidir considerar casos de experiência verídica e casos de alucinações correspondentes exatamente iguais” (SEARLE, 2015, p. 170). Considero a passagem controversa porque praticamente durante todo o livro Searle tece uma série de ataques à Descartes e a outros filósofos modernos e contemporâneos que segundo ele estariam incorrendo num *Bad Argument* que grosso modo podemos resumir pela ideia de que nunca percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo, mas apenas experiências subjetivas (SEARLE, 2015). No que concerne ao cartesianismo, me parece que Searle está travando um perene combate com uma espécie de Hidra Cartesiana. Para cada cabeça que ele corta fora, outras nascem no lugar. Assim o foi com sua crítica ao dualismo conceitual na sua filosofia da mente e agora esta mesma batalha está ocorrendo em sua atual teoria da percepção. Toda essa implicância para com Descartes ao final pode incorrer num tipo de cartesianismo que faria dele o pior dos cartesianos, a saber, um cartesiano disfarçado.

Vimos neste capítulo como Searle desenvolve suas considerações em direção a uma teoria da intencionalidade da percepção que teria como pressuposto uma versão do realismo ingênuo. Apresentei algumas críticas e questionamentos de outros filósofos (Armstrong e Dretske) e finalizei com minhas breves impressões da teoria de Searle. Nos próximos dois capítulos, veremos uma série de considerações sobre sua atual teoria da percepção construída por ele a partir de vários escritos e vivências filosóficas ao longo dos anos, mas que teve como ponto de partida o segundo capítulo de *Intencionalidade*. A partir de agora realizarei uma breve descrição dos passos de Searle em seu livro *Seeing Things as They Are*, com o intuito de apresentar uma teoria revisada e amadurecida da intencionalidade perceptual. Todavia, como qualquer teoria, assim como em *Intencionalidade* existem

problemas. Ao final do *capítulo quatro* retomarei a interpretação brevemente desenvolvida nessa seção e mostrarei que apesar de sua recente teoria ser uma teoria revisada ela ainda incorre no mesmo tipo de problema que vimos em *Intencionalidade*.

## 4 REALISMO DIRETO E O *BAD ARGUMENT*

### 4.1 A Imagem Cartesiana

No século passado a imagem cartesiana da mente e do mundo passou por uma série de ataques e objeções, os filósofos negaram a mente em nome de um princípio verificacionista, nos ensinaram que não existem objetos privados, nem linguagem privada, naturalizaram a epistemologia e a mente, denunciaram o mito do dado, dogmas do empirismo, desmistificaram o teatro cartesiano, o fantasma da máquina e todo e qualquer tipo de pensamento que pudesse se apresentar aos moldes da nossa tradicional ideia de mente; não importando o tipo, tornamo-nos assim, fisicalistas.<sup>163</sup> No que concerne ao problema da percepção, podemos dizer que o mesmo também repousa nesta mesma imagem cartesiana da mente, afinal de contas Descartes ao inaugurar uma série de reflexões sobre a natureza do conhecimento, inaugurou também, uma série de outros problemas dos quais podemos elencar como exemplo, o problema mente-corpo, o problema das outras mentes e o problema do mundo externo também conhecido como o problema da percepção.<sup>164</sup>

Neste capítulo apresentarei alguns dos elementos que constituem o pano de fundo da teoria da percepção de Searle, isto é, uma linha de raciocínio construída para aquilo que ele considera uma “teoria da intencionalidade perceptual”. Veremos o que Searle compreende por *Bad Argument*, realismo direto e ceticismo sobre intencionalidade da percepção à luz de sua atual teoria da percepção. Aqui nos encontramos num terreno novo que diferirá gradualmente das considerações elaboradas pelo filósofo em *Intencionalidade* (1983). Entretanto, como já foi afirmado, é o *capítulo dois* desta respectiva obra considerado pelo autor o germe das reflexões que aqui ganharão forma no desenvolvimento de uma teoria da percepção revisada e ampliada. Embora o fenômeno da percepção seja um tema tão amplo, vale ressaltar que todo o texto de *Seeing Things As They Are* é focado no

---

<sup>163</sup> Cf. Stanalker, 2008.

<sup>164</sup> Cf. Stroud, 1984.

fenômeno da percepção visual. A justificativa de Searle é que ao longo de toda tradição filosófica o sentido da visão foi sempre privilegiado para explicar as relações entre a experiência perceptiva e o mundo real. Portanto, o sentido da visão sempre foi dominante nos debates filosóficos da percepção desde Descartes.<sup>165</sup> Esta razão por si só justifica o porquê da obra de Searle ter como foco central o fenômeno da experiência visual.

#### 4.2 O *Bad Argument*

É comum observarmos nos escritos de Searle alguns rótulos para expressar “errôneas” visões acerca de determinadas posturas filosóficas. Em sua obra *A Redescoberta da Mente* (1992), antes de discutir o seu posicionamento conhecido por *Naturalismo Biológico*, Searle lançou mão de uma antagônica postura batizando-a de *dualismo conceitual*, a saber, uma série de equívocos cometidos pelos filósofos ao longo dos anos ao discutirem a natureza da consciência e a relação entre mente e cérebro. Essa visão consistia na ideia de que em algum sentido importante, “físico” implica em algo “não-mental” e “mental” implica em algo “não-físico” e dessa maneira poderíamos aplicar essa concepção tanto ao dualismo quanto ao materialismo (SEARLE, 1992). Analogamente à definição de Searle para dualismo conceitual, veremos uma série de considerações acerca do que ele chamou de *Bad Argument*. No que consiste o *Bad Argument*? *Prima facie*, podemos caracterizá-lo como uma errônea postura (acerca da percepção) sustentada por muitos filósofos ao longo dos séculos. O *Bad Argument* pode ser compreendido a partir da ideia de que “nós nunca percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo, mas percebemos apenas diretamente nossas experiências subjetivas” (SEARLE, 2015, p. 11). Com isto, Searle reserva ao *Bad Argument* o lugar de um dos maiores erros da filosofia cultivado ao longo dos séculos sobre o problema da percepção. Assim, como no caso do *dualismo conceitual*, temos também no *Bad Argument* Descartes como um dos principais expoentes deste grande erro. Searle afirma que o *Bad Argument* repousa numa falácia de ambiguidade. Como veremos mais na frente (seção 3.4), de acordo com Searle, essa falácia pode ser refutada a partir de uma

---

<sup>165</sup> Cf. Searle, 2015, p. 4.

adequada descrição da natureza da intencionalidade perceptual. No que diz respeito ao *Bad Argument* segue a seguinte passagem:

No que se segue, pela expressão "*Bad Argument*", eu tenho em mente qualquer argumento que tente tratar a experiência perceptiva como um objeto de experiência real ou possível. E também usarei a expressão para nomear a conclusão do argumento, que nunca vemos objetos materiais diretamente. (SEARLE, 2015, p. 29).

Mas o que significa dizer que não percebemos diretamente os objetos e estados de coisas no mundo, mas apenas nossas experiências subjetivas? Parece razoável sustentar que nosso acesso ao mundo objetivo se dá indiretamente e que tudo o que filtramos da realidade não passam de representações, que por sua vez estão relacionadas ao modo como percebemos as coisas, isto é, nossa constituição cognitiva. Contudo, é justamente esta visão que Searle pretende erradicar com sua teoria da percepção, mas para isso uma série de protocolos anteriores devem ser cumpridos, uma vez que sua teoria dispõe de um grande arcabouço conceitual para explicar minuciosamente todo o itinerário filosófico do fenômeno da percepção visual. Este arcabouço conceitual preserva muitas explicações que já estavam presentes em *Intencionalidade*, porém, na medida em que o texto for avançando, veremos que Searle recorre a muitos outros conceitos advindos de outras fases de seu pensamento, como a ontologia social, racionalidade e etc. e que foi brevemente apresentado no primeiro capítulo sobre o conceito de intencionalidade nas diversas fases do pensamento de Searle.

Para introduzir o ponto de vista searleano vamos pensar a seguinte situação: suponha que estamos em um ambiente com boas condições de luz na qual podemos discriminar adequadamente cada objeto percebido. Se por exemplo, estivermos numa sala de estar, podemos ver objetos comuns a este tipo de ambiente, tais como mesa, cadeiras, sofá, tapete, livros e etc. Poderíamos descrever esses objetos juntamente com suas propriedades além de alguns fatos óbvios acerca do estado de coisas desses mesmos objetos, suas relações etc. Em termos perceptuais é razoável supor que estamos percebendo de maneira direta esses objetos e estados de coisas do ambiente, e também, parece razoável supor que esses mesmos objetos e estados de coisas possuem uma existência independente da percepção que temos deles. Em outras palavras, ao sairmos desse ambiente, os objetos nele contidos não deixarão de existir, pois "os objetos e estados de coisas

tem uma existência independente, no sentido que eles existem independentemente de serem experienciados por nós” (SEARLE, 2015, p. 12). O fato mais óbvio sobre isto é que se decidirmos fechar os nossos olhos a única coisa que irá cessar será a nossa percepção visual destes objetos, e não a existência dos mesmos. Nesse sentido, duas noções são imprescindíveis para entender a relação entre existência e percepção. Searle chama de ontologicamente objetivos (*ontologically objective*) os estados de coisas que percebemos diretamente no mundo e possuem uma existência que independe de nossa percepção. E Searle chama de ontologicamente subjetiva<sup>166</sup> (*ontologically subjective*) a experiência que temos desses objetos e estados de coisas. Vimos no primeiro capítulo (*seção 1.4*), que estes dois conceitos fazem parte das considerações de Searle sobre a filosofia da mente e a construção social da realidade. Agora eles desempenham uma função importante na construção de uma teoria da percepção. Além do mais, na relação entre a ontologia do objetivo e subjetivo deve haver uma relação causal por meio da qual a realidade objetiva causa a experiência subjetiva. No capítulo anterior vimos como Searle lida com essa questão através da causalização intencional na percepção e na ação. Sobre a causalização intencional na percepção iremos retomar no *capítulo 4 (seção 4.1.4)* onde apresentaremos a explicação de como a intencionalidade perceptual funciona. De acordo com Searle, tudo isso já conhecemos antes mesmo de começarmos a teorizar sobre percepção.<sup>167</sup>

Algumas entidades - montanhas, moléculas e placas tectônicas, por exemplo - possuem uma existência independente de qualquer experiência. Elas são ontologicamente objetivas. Mas outras - dores, cócegas e coceiras, por exemplo - existem apenas na medida em que são experimentadas por um sujeito humano ou animal. Elas são ontologicamente subjetivas. (SEARLE, 2015, p. 16).

E o que dizer sobre nossas descrições de percepções? Um truísmo importante é que se tentarmos descrever a realidade objetiva juntamente com seus estados de coisas e depois tentarmos descrever nossa experiência subjetiva correspondente àquilo que estamos vendo, não teríamos nenhuma surpresa, uma vez que as duas descrições serão praticamente as mesmas. Eu poderia, por

---

<sup>166</sup> Nem sempre o que possui existência ontológica subjetiva possui uma relação causal direta de estados de coisas no mundo, um bom exemplo disto é a alucinação. No decorrer do capítulo teremos uma seção para discutirmos este ponto.

<sup>167</sup> Cf. Searle, 2015, p. 12.

exemplo, descrever uma cena objetiva dizendo “há um notebook preto sobre a mesa branca” e por outro lado eu também poderia descrever minha experiência visual subjetiva dizendo “eu vejo um notebook preto sobre a mesa branca”. “A experiência subjetiva tem um conteúdo, o que os filósofos chamam um conteúdo intencional, e a especificação do conteúdo intencional é o mesmo que a descrição do estado de coisas que o conteúdo intencional apresenta” (SEARLE, 2015, p. 12-13). .

Em outras palavras, a especificação da minha crença de que está fazendo mais de 25° de temperatura em Recife, usa, de acordo com Searle, as mesmas palavras na mesma ordem da descrição do fato no mundo que minha crença representa, a saber: Está fazendo mais de 25° de temperatura em Recife. O conteúdo intencional da experiência subjetiva tem um estado de coisas correspondente no mundo, isto é, uma relação entre percepção e objeto que qualquer pessoa em condições semelhantes de percepção descreveria quase que com as mesmas palavras o que estaríamos percebendo.

Quando a visão está fazendo corretamente seu trabalho biológico, a descrição do conteúdo intencional e a descrição do estado de coisas que é apresentado deve ser a mesma, porque uma crucial [*main*] função biológica da experiência perceptiva é fornecer a você conhecimento sobre o mundo real. (SEARLE, 2015, p. 13).

Na passagem acima temos algo que a essa altura já está claro, isto é, a postura naturalista de Searle. A percepção assim como a intencionalidade está ancorada numa condição biológica onde tal condição biológica, de um ponto de vista evolutivo, tratou de estabelecer um vínculo relacional entre o fenômeno da experiência visual e o mundo com seus inúmeros objetos. Portanto, nesse jogo evolutivo de objetos e conteúdos da percepção temos uma relação direta com a realidade. O *Bad Argument*, como foi descrito acima, seria uma errônea maneira de descrever nossas relações perceptuais com o mundo. Retomaremos as considerações de Searle sobre o *Bad Argument* na seção 3.8 deste capítulo.

### 4.3 Realismo Direto

Qualquer filosofia que tenha pressupostos naturalistas possui um comprometimento direto ou indireto com alguma forma de realismo. Entretanto, a teoria da percepção de Searle é concebida por ele como um tipo de realismo direto. Ao final do capítulo anterior (seção 2.4) afirmei que Searle parecia oscilar entre seu realismo direto e uma tácita teoria representacional da percepção expressa por uma incongruência entre sua tese de que a percepção é intencional, que existe um elemento comum entre o caráter fenomenal dos casos de percepção verídica e alucinatoria, e que isso pressuporia uma defesa do realismo direto. Nesta seção me limitarei apenas a descrever o realismo de Searle em *Seeing Things As They Are*; mas ao final do capítulo 4 (seção 4.3) retomarei minhas impressões sobre o realismo de Searle e sua relação com intencionalidade da percepção. Em um artigo<sup>168</sup> que antecede a publicação de seu livro sobre percepção, Searle afirma que “a filosofia geralmente está preocupada com a relação dos seres humanos com a realidade, e o meio consciente primário pelo qual os seres humanos se relacionam com o mundo real é o meio da experiência perceptual” (SEARLE, 2012, p. 9). Vimos (seção 3.2) que o que caracteriza o *Bad Argument* é justamente a ideia de que nós nunca percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo, percebemos apenas nossas experiências subjetivas<sup>169</sup>; ora, a única filosofia que afirma que nós percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo é o realismo direto, também conhecido como realismo ingênuo (*naïve*). Contudo devemos fazer uma pequena distinção entre realismo direto e realismo ingênuo, pois agora, Searle reserva uma sutileza entre estes dois tipos de realismo. Em *Intencionalidade*, Searle não estabelece esta distinção, ele tomava o realismo ingênuo e realismo direto como sinônimos, pois, em termos genéricos ninguém faria tal distinção.<sup>170</sup> O realismo direto segundo Searle, é o que mais se aproxima de sua teoria da intencionalidade perceptual. Para Searle a teoria da percepção que endossa o realismo ingênuo é o disjuntivismo.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. Searle, 2012.

<sup>169</sup> Cf. Searle, 2015, p. 11.

<sup>170</sup> Cf. Searle, 1983, p. 57.

<sup>171</sup> Cf. Searle, 2015, p. 15.

A visão da percepção que tenho defendido, isto é, que nós percebemos diretamente objetos e estados de coisas, muitas vezes é chamada de "*Realismo Direto*" e algumas vezes é chamado de "*Realismo Ingênuo*". É chamado de "realismo" porque diz que temos acesso perceptual ao mundo real, e "direto" porque diz que não precisamos primeiro perceber *alguma coisa a mais* por meio da qual percebemos o mundo real. Ela é muitas vezes contrastada com o Realismo Representativo, que diz que percebemos *representações do mundo real* em vez dos próprios objetos reais. (SEARLE, 2015, p. 15).

Com relação a este ponto, minha interpretação da teoria de Searle é que o seu realismo direto é uma consequência de sua explicação da intencionalidade perceptual e não o contrário. Searle pretende explicar como a intencionalidade perceptual funciona, e vimos que, desde *Intencionalidade*, essa intencionalidade perceptual pressupõe um tipo de causalidade intencional. Por conseguinte, esta causalidade intencional está relacionada a uma realidade objetiva, e esta realidade objetiva (ao menos para casos verídicos perceptuais) tem o poder de causar experiências subjetivas. Mesmo que seja questionável, as relações apresentacionais dos objetos com o nosso campo visual subjetivo ocorrem, de acordo com Searle, de forma direta, e isto, como vimos acima, significa dizer que não "precisamos primeiro perceber alguma coisa a mais por meio da qual percebemos o mundo real" (Ibid). Em *Intencionalidade* Searle afirmou não estava interessado em se envolver nas discussões tradicionais relativas à filosofia da percepção, porém, para que sua tese acerca da experiência visual se tornasse mais clara, ele resolveu descrever algumas considerações históricas para comparar seu realismo com suas outras grandes rivais que segundo ele tratam a experiência visual como objeto da percepção visual.<sup>172</sup>

Discutir o acesso direto a realidade é, em outras palavras, discutir a condição objetiva do mundo real, isto é, discutir a ideia de que por um lado o mundo é independente da minha vontade<sup>173</sup>, e por outro, eu, enquanto agente, sou causador de muitas mudanças neste mesmo mundo objetivo, logo, parece razoável

---

<sup>172</sup> Cf. Searle, 1983, p. 58.

<sup>173</sup> Podemos encontrar essa expressão no aforismo 6.373 do *Tractatus* de Wittgenstein, como sendo uma resposta ao solipsismo. Na página 109 do ensaio introdutório aos *Tractatus*, Luiz Henrique dos Santos traz a seguinte observação: "A vontade é independente dos fatos, mas não é independente da existência do mundo. A única condição da vida é que o mundo exista – não que exista este mundo, e não outro, mas que algo exista ao invés de nada. A existência do mundo tem o valor que tem a vida. A vida como vontade, deve estar em correlação essencial com a existência do mundo, como valor. Tanto quando a vida como essência do pensamento, a vida como essência da vontade é inseparável do mundo. Com a morte, o mundo não se altera, mas termina."

estabelecer uma relação entre subjetividade e objetividade. A distinção feita por Searle entre ontologicamente objetivo e ontologicamente subjetivo, lidam diretamente com questões de existência. Outra distinção que Searle faz, e que também está presente na sua teoria da *construção social da realidade*, é entre o *epistemicamente objetivo* e *epistemicamente subjetivo*, e está relacionado a questões relativas ao nosso conhecimento. Declarações epistemicamente objetivas lidam com questões de fato enquanto que declarações epistemicamente subjetivas estão relacionadas a questões de opinião.<sup>174</sup> Para elucidar este ponto Searle usa como exemplo dois tipos de declarações envolvendo a figura do pintor Van Gogh. Se alguém afirma que Van Gogh morreu na França, esta afirmação é considerada epistemicamente objetiva, pois, a sua verdade ou falsidade pode ser entendida como uma questão de fato objetivo. Por outro lado, se alguém afirmar que Van Gogh foi melhor que Gauguin, esta afirmação será considerada epistemicamente subjetiva; pois, trata-se de uma questão de avaliação pessoal, neste caso de uma preferência estética.<sup>175</sup> De acordo com Searle, subjacente a essas distinções epistêmicas estão as distinções ontológicas.

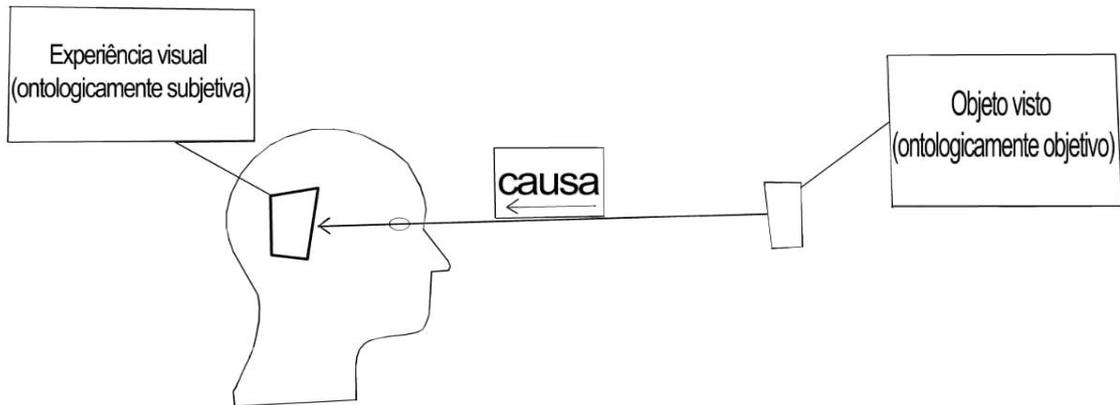
Para ilustrar melhor a relação entre as ontologias objetivas e subjetivas Searle desenvolve aquilo que ele chama de diagramas da percepção visual. O intuito de tais diagramas é o de apresentar uma caracterização clara acerca dos estados de coisas no mundo (ontologicamente objetivo), e da experiência visual (ontologicamente subjetiva) acerca (ou não)<sup>176</sup> daqueles estados coisas no mundo. No primeiro diagrama que segue logo abaixo, temos uma exemplificação de como um objeto do mundo externo causa uma experiência visual subjetiva no indivíduo. Searle chega a ser ríspido ao dizer que “se você não aceita que um objeto que existe objetivamente pode causar experiências ontologicamente subjetivas, então não há nada mais a ser dito porque você não consegue compreender percepção consciente” (SEARLE, 2015, p. 17). Abaixo temos um exemplo do diagrama em questão:

---

<sup>174</sup> Cf. Searle, 2015, p. 16.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

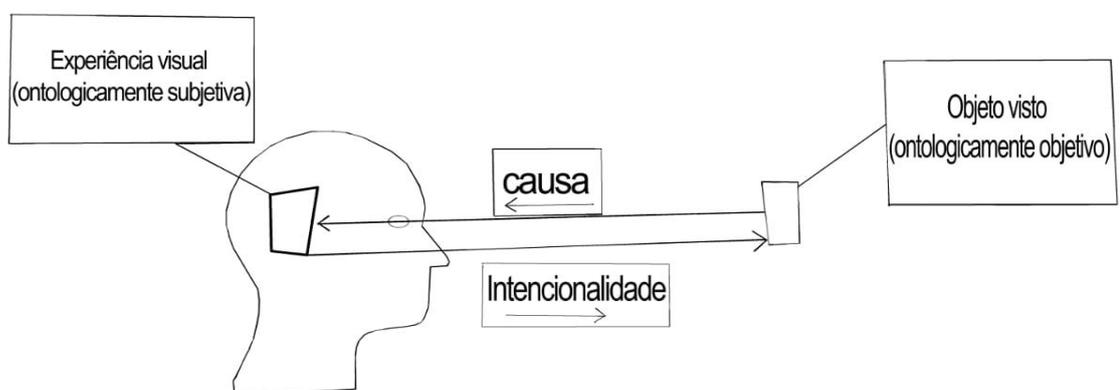
<sup>176</sup> Com isto, temos em mente exemplos de casos alucinatorios onde existe o conteúdo intencional, mas, sem objeto intencional.



**Figura 4**

Neste primeiro diagrama (*figura 4*), a pequena caixa dentro da cabeça do indivíduo representa a experiência visual subjetiva que teve como causa um objeto externo. A pequena caixa do lado de fora da qual segue uma linha causal em direção à cabeça do indivíduo representa o objeto percebido.

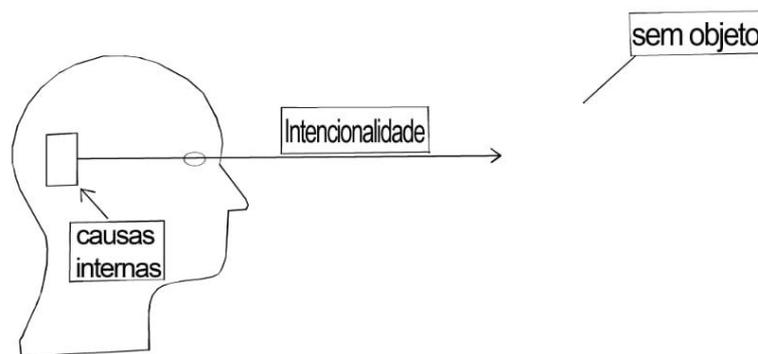
No segundo diagrama (*figura 5*) que veremos abaixo, Searle adicionou aquilo que ele chama de intencionalidade da experiência visual. Diferentemente do diagrama anterior, a ideia de que a experiência visual possui intencionalidade ainda é controversa entre alguns filósofos, sobretudo se evocarmos aqui as discussões com Armstrong e Dretske presente nas *seções 2.2 e 2.3 do capítulo 2*. No entanto, a tese de Searle é que a experiência visual possui intencionalidade. Eis o segundo diagrama:



**Figura 5**

A linha superior que representa a causação do objeto em direção ao campo visual subjetivo do indivíduo ocorre através de uma direção de ajuste *mundo-mente* (*world-to-mind*). Por outro lado, a linha inferior que segue do indivíduo para o objeto, ocorre por meio de uma direção de ajuste da intencionalidade, numa relação contrária, ou seja, da mente para o mundo (*mind-to-world*). Além do mais, a intencionalidade da experiência está conectada ao objeto que apresenta suas condições de satisfação no mundo.

O terceiro diagrama mostra como o mesmo tipo de experiência visual juntamente com seu conteúdo (intencional) pode existir sem, no entanto, possuir qualquer objeto (intencional) no mundo. Trata-se aqui do caso da alucinação. As causas ou processos internos no cérebro são suficientes para produzir uma experiência visual idêntica ao tipo de experiência produzida pelo estímulo do objeto no mundo externo. Por “idêntico” compreendo aqui a tese do elemento comum (*commonality*) entre a fenomenologia de uma percepção de caso verídico e uma alucinação. Em outras palavras, a experiência visual tem o mesmo conteúdo intencional das imagens anteriores, no entanto, este conteúdo intencional carece de um objeto intencional com todas as suas condições de satisfação no mundo. Segue abaixo o terceiro diagrama (*figura 6*):



**Figura 6**

A teoria da intencionalidade perceptual de Searle tem como base estes três diagramas. Contudo, Searle chama atenção para um ponto que já existia em sua explicação desde 1983, a saber, se mal interpretados, os diagramas podem sugerir

que a experiência visual interna é ela mesma um objeto da percepção, isto é, dado o caráter da experiência visual na alucinação pode ocorrer uma confusão entre objeto e conteúdo da percepção. Do fato de que no caso alucinatório não existem um estado de coisas no mundo que causa a experiência visual subjetiva, disto não se segue, que devemos tomar a experiência visual como objeto da percepção. Este é um dos sentidos no qual Searle afirma que os filósofos confundiram o objeto da percepção visual com o conteúdo da percepção visual. Na verdade muitos dos supostos equívocos que são duramente criticados por Searle dizem respeito a esse ponto, isto é, a confusão entre conteúdo e objeto da percepção. Em outras palavras, tomar o *ver* (conteúdo) da experiência como objeto da experiência. Portanto, nesse sentido, para Searle “a experiência visual subjetiva não pode ser vista, porque é ela própria o *ver* de qualquer coisa” (SEARLE, 2015, p. 20):

#### 4.4 Rejeição do Realismo Direto

Existem inúmeros argumentos que objetivam a rejeição do realismo direto. Segundo Searle, todos esses argumentos repousam no mesmo erro, sendo tal erro central na epistemologia moderna.<sup>177</sup> Para mostrar como essa rejeição funciona, Searle apresenta um argumento que em três passos descreve a direção do raciocínio para uma rejeição do realismo direto. Abaixo, veremos como tal argumento se desenrola:

1. Na cena, eu imaginei que você estava vendo uma mesa com um livro posto sobre ela e os objetos circundantes. Mas suponha que você estava tendo uma alucinação. Suponha que toda a cena não existiu na realidade, mas você estava tendo uma experiência visual de alucinação indistinguível da realidade. A percepção no caso alucinatória não era verídica, mas mesmo neste caso você ainda estava consciente de alguma coisa. Na verdade você estava ciente de algo, e poderíamos mesmo dizer - embora nós pudéssemos ter que colocar aspas em torno do "ver" quando dizemos - você viu alguma coisa. (SEARLE, 2015, p. 21).
2. Aí vem o próximo passo. Por hipótese, a experiência no caso alucinatório é indistinguível da experiência no caso verídico. Então, se formos consistentes, qualquer coisa que possamos dizer sobre o caso alucinatório, você não viu um objeto material, mas você viu alguma coisa. Precisamos de um nome para esse

---

<sup>177</sup> Cf. Searle, 2015, p. 20 et seq.

"alguma coisa". Nos trabalhos de Descartes, Locke, e Berkeley, eles são chamados de "ideias". Em Hume eles são chamados de "impressões". No século XX eram chamados de "*sense-data*". (SEARLE, 2015, p. 21).

3. A conclusão é óbvia. Você nunca vê objetos materiais ou outros fenômenos ontologicamente objetivos, pelo menos não diretamente, mas apenas ver *sense-data*. Este argumento em várias formas é chamado de "*O argumento da ilusão*." Se você aceitar essa conclusão, então a questão para a epistemologia é: qual é a relação entre os dados dos sentidos que você vê e os objetos materiais que, aparentemente, você não vê? Respostas diferentes para esta pergunta definem a epistemologia moderna. (SEARLE, 2015, p. 21).

Por mais genérico que Searle possa ser com relação a alguns filósofos modernos, suas objeções possuem uma coerência. No texto, Searle chama atenção para o que temos de mais contemporâneo na ciência, ele afirma que a ciência cai na mesma falácia ao sustentar determinados pressupostos acerca da percepção. Na discussão com Dretske (seção 2.3) vimos rapidamente o que Searle chamou de "argumento da ciência" e vimos como é muito fácil recorrer à ciência para justificar que o tipo de acesso que temos aos objetos materiais ocorre de forma indireta. Nossa percepção visual de acordo com o modelo explicativo da ciência é causada por uma série de processos nervosos. Esses processos têm início com as células fotorreceptoras que são estimuladas na nossa retina pelos fótons refletidos dos objetos no mundo. Uma vez que as células fotorreceptoras são ativadas inicia-se uma série de processos nervosos que têm como destino final o córtex (occipital) que por seu turno, formam uma imagem visual.<sup>178</sup> A questão envolvida nesse tipo de argumento é que, quando afirmamos que vemos um objeto, por exemplo, um carro, ao realizarmos uma descrição pautada numa análise científica, concluímos que tudo o que percebemos são apenas representações, imagens ou dados sensoriais. É neste sentido que para Searle, a ciência mostra que nunca vemos o mundo real, mas sim, "uma série de eventos que são o resultado do impacto do mundo real, por meio de reflexões da luz no nosso sistema nervoso" (SEARLE, 2015, p. 22). Essa caracterização, na visão de Searle, é uma das formas mais comuns de se refutar o realismo direto.

Se analisarmos bem essas concepções esboçadas, iremos notar que todas essas teorias que pretendem refutar o realismo direto afirmam que a única realidade

---

<sup>178</sup> Cf. Searle, 2015, p. 22.

que nos é acessível é apenas a realidade subjetiva de nossas experiências privadas ou a irreal aparência com que os objetos se apresentam para nós. Desta forma, a pergunta natural que nos conduz a um problema cético é: como podemos obter conhecimento seguro da realidade se, a princípio, nós não temos acesso a ela? De acordo com Searle este problema se torna insolúvel, pois, “nosso único acesso perceptual é para experiências subjetivas privadas, e não há maneira de saltar das experiências ontologicamente subjetivas para o mundo real ontologicamente objetivo” (SEARLE, 2015, p. 23).

No que concerne aos casos de experiência visual verídica (*good case*) e alucinatória (*bad case*), Searle pretende denunciar aquilo que ele chama de *a falácia no argumento*.<sup>179</sup> Para isso ele precisa distinguir dois sentidos comuns ao uso do termo *consciente de* (*aware of*); tais sentidos se referem respectivamente a *consciente de* intencionalidade e *consciente de* constituição ou identidade. Alguns tipos de declarações exemplificam bem os dois sentidos comuns ao uso do termo *consciente de*. No sentido de intencionalidade poderíamos imaginar a seguinte declaração:

(1) *Eu estou consciente do meu laptop sobre a mesa.*

Nesta declaração temos uma relação de intencionalidade com seu objeto e conteúdo intencional explicitados na sentença. Posso sentir a minha mão sobre o *laptop* enquanto digito algumas palavras e frases. Por outro lado, eu poderia intencionalmente ou por mero acidente bater com a minha mão em uma das extremidades do mesmo *laptop* e com isso, desencadear uma desconfortável sensação de dor. Aqui temos o segundo uso para o termo *consciente de*. Este segundo uso pode ser representado pela seguinte declaração:

(2) *Eu estou consciente da sensação de dor em minha mão.*

A declaração (2) representa o que Searle caracteriza por *consciente de* (*aware of*) identidade ou constituição. Se em (1) eu estou consciente do laptop, isto é, da relação intencional entre o laptop e minha experiência visual dele, em (2), a única coisa que se faz presente em minha consciência é a sensação de dor em si mesma. Ambas as declarações estão corretas sobre o que elas afirmam e por mais

---

<sup>179</sup> Cf. Searle, 2015, p. 24.

que aparentem ser de uma mesma natureza, elas são segundo Searle, radicalmente diferentes. Como podemos aplicar isso ao argumento da ilusão<sup>180</sup>, isto é, na distinção entre o caso verídico e o caso alucinatório?

Vimos que Searle faz uma distinção entre objeto intencional e conteúdo intencional. Vimos também que o que caracteriza o caso verídico é a presença de um objeto intencional (condições de satisfação), e por outro lado, quando se trata do caso alucinatório, não existe objeto e condições de satisfação, existe apenas a experiência perceptual consciente. Neste ponto da argumentação de Searle, nos deparamos com um aspecto confuso, pois, ao estabelecer o que caracteriza o bom caso (verídico) do mau caso (alucinatório), algo se revela contra intuitivo.

Aplicando esta lição ao Argumento da Ilusão, obtemos o seguinte resultado. No caso da percepção verídica, estou literalmente consciente da mesa verde, nada mais. Mas e a alucinação? No sentido em que estou consciente da mesa verde na percepção verídica, no caso da alucinação, não estou consciente de nada. No sentido comum, quando você está tendo uma alucinação total, você não vê nada, você não está ciente de nada, você não está consciente de nada. (SEARLE, 2015, p. 25).

Mas como pode alguém estar alucinando e não ver nada? Em *Intencionalidade* (1983), Searle simplesmente parte da ideia de que uma percepção é o somatório de uma Experiência visual mais o estado de coisas no mundo. Por outro lado, uma alucinação não pode ser caracterizada como uma percepção, pois, falta-lhe o outro lado da correspondência. Consequentemente, percepção pressupõe experiência visual, mas uma experiência visual nem sempre é uma percepção visual.<sup>181</sup> De acordo com Searle, a fonte de toda esta confusão é que quando se trata da alucinação, o sujeito tem uma experiência perceptual consciente na qual a linguagem ordinária permite a ele fazer uso de uma frase nominal para descrever tal experiência, que por seu turno, eleva aquela mesma frase nominal a um *status* de objeto direto do *consciente de* (*aware of*). Se seguirmos este raciocínio, podemos dizer que o sujeito está consciente da experiência visual, contudo, devemos perceber que isto é diferente do sentido intencionalístico que Searle está propondo, pois a intencionalidade da percepção visual pressupõe um conjunto de características que formam um caso verídico de percepção (estado de coisas,

<sup>180</sup> Na seção 3.7. deste capítulo veremos o argumento da ilusão de forma mais contextualizada.

<sup>181</sup> Cf. Searle, 1983, p. 38.

condições de satisfação, objeto intencional e conteúdo intencional). Logo, o tipo de falácia que Searle pretende denunciar é uma falácia de ambiguidade, que a partir de um uso descuidado presente em nossa linguagem ordinária passamos a inferir que as duas formas de *consciente de* (*aware of*) possuem a mesma semântica, quando na verdade são completamente diferentes.

Considere as sentenças da forma: "O sujeito S tem uma consciência A do objeto O." No sentido de intencionalidade, isso tem a consequência: A não é idêntico a O.  $A \neq O$ . No sentido de intencionalidade: A é um evento ontologicamente subjetivo que apresenta a existência e características de O como suas condições de satisfação. Mas no sentido de constituição ou identidade: A é idêntico a O. A coisa que alguém está *consciente de* é a consciência em si mesma ( $A = O$ ). (SEARLE, 2015, p. 25).

A ambiguidade não deve ser tratada como uma relação homônima de significados diferentes que poderíamos expressar aqui pela palavra "manga"; nesta palavra dependendo do uso e da referencia que estiver em jogo, poderíamos no mínimo apontar dois sentidos diferentes. Um primeiro sentido identificando "manga" com uma fruta tropical e num segundo sentido com uma parte que compõe as camisas (*T-shirt*) que usamos no nosso dia a dia. No caso de "*aware of*" e "*conscious of*" não podemos estabelecer significados tão distintos como no caso da palavra "manga", seus sentidos são por assim dizer interdependentes. Conseqüentemente, há um fenômeno comum para o caso da alucinação e da percepção verídica, onde a "tentação é tratar a experiência visual em si mesma como o objeto da experiência visual no caso da alucinação, mas o fato é que não há tal objeto" (SEARLE, 2015, p. 26). Se alguém tem uma alucinação visual de que há um *laptop* sobre a mesa, não podemos dizer, de acordo com Searle, que essa pessoa "vê" alguma coisa. O "ver" no sentido searleano está relacionado às condições de satisfação de um determinado estado de coisas no mundo. Para Searle, alguém só "vê" algo genuinamente falando, em casos verídicos perceptuais e não numa experiência visual alucinatória.

#### 4.5 Ceticismo e intencionalidade da percepção

O ceticismo sempre foi uma sombra em qualquer pretensão de fundamentar uma teoria do conhecimento. Desde os gregos, os filósofos céticos formularam suas objeções acerca das garantias de conhecimento seguro e indubitável das coisas. De acordo com Searle, algumas objeções foram levantadas contra a sua teoria da percepção, tais objeções não foram elaboradas por filósofos declaradamente céticos, mas apenas como uma postura cética acerca de suas descrições da intencionalidade da percepção. No entanto, segundo Searle, os argumentos céticos possuem uma forma geral em seus procedimentos e isto o fez afirmar que “não importa quanta evidência (motivos, razão, garantia, fundamento, etc.) você tem para uma afirmação, não importa quão perfeita seja a sua base epistêmica para aquela afirmação, você poderia sempre estar enganado” (SEARLE, 2015, p. 219).

Searle elenca dois tipos de ceticismo no qual apenas um tipo corresponde de fato a uma objeção séria à sua teoria. No capítulo dois de *Seeing Things As They Are*, ele desenvolve uma discussão acerca do ceticismo sobre a intencionalidade das experiências perceptuais. A discussão que se afigura neste tópico é que alguns autores<sup>182</sup> duvidam das experiências perceptuais como qualitativas e ontologicamente subjetivas, além do mais, as experiências visuais careceriam de intencionalidade. O segundo tipo de ceticismo é mais genérico e está circunscrito no âmbito da tradição moderna de filosofia, trata-se do clássico ceticismo sobre o nosso conhecimento do mundo externo.<sup>183</sup> Segundo Searle, esta forma de ceticismo não atinge sua teoria, pois, ela não pressupõe que o nosso acesso à realidade seja indireto ou muito menos que existe um fosso entre o modo como eu percebo os objetos e a forma “verdadeira” desses mesmos objetos no mundo.<sup>184</sup> Se para o cético tudo o que podemos perceber são nossas próprias experiências, poderíamos

---

<sup>182</sup> Cf. Searle, 2015, p. 54-55.

<sup>183</sup> Vimos nas seções 2.2 e 2.4 do capítulo 2 que de acordo com Armstrong Searle estaria incorrendo em uma doutrina cética acerca da ideia de que não podemos saber como o mundo realmente é senão a partir de nossa própria constituição.

<sup>184</sup> Na seção VII do capítulo 2 de *Intencionalidade* é justamente a este tipo de ceticismo que Searle tenta oferecer uma resposta. A título de resumo, a objeção seria que, mesmo que se sustente um realismo direto, ainda assim não temos como saber se nossas experiências visuais correspondem a objetos do mundo externo, uma vez que o único critério que temos para isso seria a verificação pela própria experiência visual.

perguntar, como sabemos que existe uma realidade do outro lado dessas experiências? (SEARLE, 2015). O esforço de Searle em sua teoria da percepção é o de explicar que não precisamos de evidências para intuir uma realidade objetiva, simplesmente percebemos esta realidade que é coletivamente compartilhada pelos seres humanos e todas as outras formas de vida orgânica. Portanto, “a forma de ceticismo sobre a percepção que afligiu os filósofos clássicos – Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, etc. – não aflige esta descrição” (SEARLE, 2015, p. 220).

No realismo direto sustentado por Searle, não precisamos de uma distinção entre evidência e realidade, pois a evidência é a própria realidade, não existe separação. Nesse caso, não preciso de alguma evidência sobre a minha percepção de que há um *laptop* sobre a mesa, eu simplesmente vejo que há um *laptop* sobre a mesa. O problema é que eu poderia estar alucinando e tomando a alucinação como uma evidência. Penso que o critério para o exemplo do *laptop* não poderia ser de primeira pessoa, uma vez que não há nenhuma garantia de que eu possa estar vendo de fato um *laptop* e não, tendo uma alucinação de um *laptop*. Nesse sentido em particular acredito que o ceticismo não é algo tão simples de refutar. Os critérios de conhecimento para o mundo externo são distintos do acesso que temos de nosso mundo interno pela introspecção.

No que concerne ao tipo de ceticismo sobre a intencionalidade das experiências perceptuais, no período clássico da filosofia analítica, a compreensão da intencionalidade era que ela estaria conectada a linguagem, isto levou os filósofos pensarem que os animais irracionais não poderiam possuir crenças<sup>185</sup> se não tivessem uma linguagem. Porém, a intencionalidade não se manifesta apenas dentro das categorias da nossa linguagem, vimos no capítulo 2 (seção 2.3) que no caso da linguagem, a intencionalidade é derivada, enquanto que nos estados mentais ela é intrínseca. Sabemos que ela antes de qualquer coisa possui uma estrutura primária (ou primitiva) vinculada à condição biológica dos organismos, sede e fome, por exemplo, são formas de intencionalidade como já vimos. Contudo

---

<sup>185</sup> O sentido de ‘crenças’ pensado aqui para condição de animais não humanos é no horizonte de atribuição de intencionalidade do “como se” tivessem determinadas crenças dado o comportamento inteligente que podemos observar através da maneira como estes animais se relacionam com o seu ambiente. Searle discorda dessas perspectivas, a razão disso é que a intencionalidade é um fenômeno biológicos e nos animais não humanos ela é intrínseca.

a experiência visual tem quatro características que para Searle são suficientes para a intencionalidade.

*Primeiro*, as experiências visuais possuem conteúdo intencional. Para onde minha visão se dirigir, independente das condições de satisfação, o caráter experiencial da minha experiência perceptual terá indicações de intencionalidade. Suponha que estou na cobertura do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE, voltado para o leste posso ver parte da cidade do Recife com seus prédios, casas, e o mar ao fundo, se me volto para o lado oeste, poderei ver parte do bairro da várzea e ao fundo a mata de Brennand ocultando um braço de rio do Capibaribe. Para qualquer ponto que meu olhar se dirija, seja para o leste ou para o oeste descritos acima, a descrição perceptual que farei será sempre uma descrição de como estes objetos mencionados se “parecem” para mim, é este “parecer” que Searle classifica como uma marca da intencionalidade. O termo “parecer” (*seeming*) tem um uso importante nesse exemplo, pois poderíamos supor que eu pudesse estar alucinando. No entanto, mesmo em casos de alucinações ainda assim podemos falar em conteúdo intencional.

*Segundo*, as experiências visuais possuem uma direção de ajuste (*Direction of Fit*). Sobre este conceito, já explanamos um pouco dele no *capítulo 2 (seção 2.1.1)*. Tendo os estados intencionais diferentes modos de relatar as condições de satisfação das experiências visuais, temos no elemento das crenças a função de representar como as coisas são no mundo. No entanto, muitas vezes estas crenças precisam se ajustar a uma imagem mais adequada dos estados de coisas da realidade. Como já vimos anteriormente, no que concerne a categoria das crenças, elas possuem uma direção de ajuste que vai da mente para o mundo (*mind-to-world*). Por outro lado, no que concerne a categoria dos desejos e intenções, elas possuem uma direção de ajuste que vai do mundo para a mente (*world-to-mind*).

*Terceiro*, as experiências visuais possuem condições de satisfação (*Conditions of Satisfaction*). Até aqui deve ter ficado claro que as experiências perceptuais possuem um conteúdo intencional, que por seu turno se ajustam ao mundo; o ajustar-se significa aqui possuir condições suficientes que satisfaçam a veracidade da percepção, isto é, em caso verídico (*veridical case*). Assim, “o conteúdo determina quais características do mundo são apresentadas pela

experiência perceptual, a direção do ajuste é obviamente *mind-to-world*, e as condições de satisfação são fixadas pelo conteúdo” (SEARLE, 2015, p. 57). Neste caso, as experiências perceptuais das crenças, desejos e intenções podem ser satisfeitas ou não satisfeitas, o mundo será ou não será da maneira como ele se parece/apresenta para mim.

Quarto, as experiências visuais possuem auto reflexividade causal<sup>186</sup> (*Causal Self-reflexivity*). O pressuposto básico aqui é que a intencionalidade perceptual compartilha como parte de suas condições de satisfação uma relação causal entre o estado intencional e o mundo externo. Lembremos que o estado intencional não é satisfeito se o mundo não corresponder à maneira como está representado no conteúdo proposicional. Desta forma, a auto reflexividade causal é uma característica central do conteúdo intencional das experiências perceptuais.<sup>187</sup> O seu componente causal é responsável por criar uma ponte entre nossa percepção e o mundo. Todavia, é necessário traçar uma pequena sutileza sobre este ponto. A auto reflexividade causal de acordo com Searle está relacionada com a memória, intenção prévia (*prior intention*) e intenção em ação (*intention-in-action*), esta relação causal não pode ser conectada com o desejo e muito menos com a crença. Em seu texto, Searle dá o seguinte exemplo:

Se eu acredito que Sally é uma republicana, então minha crença pode ser verdadeira, mesmo que o fato de Sally ser republicana não cause essa crença. Se eu desejo me casar com uma republicana e eu me caso com uma republicana, então, meu desejo é satisfeito mesmo que o desejo não cause o casamento. Mas se eu vejo a mesa verde à minha frente, então só vejo de fato uma mesa apenas se a presença e características da mesa causam a experiência visual que eu descrevo quando digo “eu vejo a mesa.” Existe uma característica causalmente auto reflexiva no conteúdo intencional das experiências perceptuais. (SEARLE, 2015, p. 58).

---

<sup>186</sup> Aqui temos uma pequena mudança de um conceito que Searle usa em *Intencionalidade*. Em *Intencionalidade* Searle se refere a este conceito como *causal self-reference*. Na introdução de *Seeing Thing As They Are*, Searle lança mão da seguinte explicação: “Um segundo mal-entendido foi que, quando eu disse que a percepção é causalmente auto-referencial, eu poderia estar dizendo que a experiência perceptual realiza algum tipo de ato de fala ao se referir a si mesma. Eu não pretendia nada disso. A idéia é que as condições de satisfação da experiência perceptual exigem que o estado de coisas percebido funcione causalmente na produção da experiência perceptual. Portanto, as condições de satisfação exigem referência à própria experiência. E, nesse sentido, a experiência é causalmente auto-referencial. Para evitar esse mal-entendido, agora uso a expressão "causalmente auto-reflexiva" em vez de "causalmente auto-referencial", mas pretendo que as duas expressões signifiquem exatamente a mesma coisa.” (SEARLE, 2015, p. 5-6).

<sup>187</sup> Cf. Searle 2015, p. 58.

Existe um argumento que foi usado contra a intencionalidade das experiências perceptuais visuais, mas segundo Searle, tal argumento é na verdade, apenas mais uma prova a favor de sua tese; o argumento é conhecido como Argumento da Transparência (*Argument from Transparency*). O ponto é o seguinte: Se você tentar descrever a experiência visual subjetiva (isto é, uma experiência perceptiva) em sua cabeça, você provavelmente irá apenas fazer a mesma descrição do estado de coisas no mundo. Poderíamos descrever a seguinte experiência perceptiva subjetiva: “Eu pareço ver a praia de Boa Viagem.” O verbo “parecer” pode carregar uma ambiguidade, no entanto, podemos evitar isso reformulando a sentença: “Eu tenho uma experiência visual que é exatamente como se eu estivesse vendo a praia de Boa Viagem.” Por outro lado, posso descrever o estado de coisas do mundo objetivo simplesmente ao dizer: “Eu vejo a praia de Boa Viagem.” Se nós possuímos uma experiência visual subjetiva dentro de nossas cabeças e um estado de coisas ontologicamente objetivo no mundo, como pode a descrição ser a mesma? De acordo com Searle, “a experiência consciente é em si mesma uma apresentação do estado de coisas que constitui suas condições de satisfação” (SEARLE, 2015, p. 59). A descrição do conteúdo intencional da apresentação deve corresponder ao estado de coisas, este último forma suas condições de satisfação no mundo externo. Em outras palavras, a transparência está de acordo com Searle na ideia de que qualquer percepção de estados de coisas do mundo externo que eu possa descrever “objetivamente”, também o poderei fazer “subjetivamente” a partir de uma descrição do meu conteúdo intencional; é isso que Searle entende por uma ‘transparência no argumento’.

#### 4.6 A percepção é dada ou aprendida?

Em filosofia, muitos dos clássicos problemas filosóficos permanecem insolúveis. Suas formulações parecem possuir uma estrutura tão sofisticada que seus caminhos inevitavelmente nos conduzem a respostas questionáveis e isso quando não incorremos em aporias. Por outro lado, outros problemas a partir do avanço da investigação empírica ganharam respostas mais satisfatórias via experimentação. No dia 7 de julho de 1688 o cientista e político irlandês William Molyneux enviou uma breve carta para John Locke lhe fazendo a seguinte pergunta: Imagine uma pessoa cega de nascença, mas que através do tato consegue distinguir entre uma esfera e um cubo. Agora, vamos supor que esta mesma pessoa através de uma intervenção cirúrgica consegue enxergar, isto é, passa a ter experiências perceptuais visuais de objetos no mundo. Será que ela conseguirá distinguir a mesma esfera e o mesmo cubo usando apenas a visão, isto é, sem recorrer ao sentido do tato? Esta questão ficou conhecida como o problema de Molyneux<sup>188</sup> e até pouco tempo atrás não tínhamos uma resposta peremptória que direcionasse seu caminho para a afirmação ou negação do problema formulado.

Por razões desconhecidas Locke nunca respondeu a carta de Molyneux, contudo se levamos o empirismo a sério, é muito fácil deduzir que um empirista responderia negativamente a esta questão. Em outras palavras, o empirista precisa sustentar que a pessoa que era cega não poderia distinguir entre a esfera e o cubo relacionando-a apenas com a visão; para existir tal relação seria necessário recorrer à experiência, uma perspectiva que seria descartada numa concepção que se comprometesse com uma explicação associacionista da experiência, o que, por seu turno, se configuraria como uma resposta afirmativa ao problema. O psicólogo canadense Donald Hebb<sup>189</sup> e o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty também responderam negativamente ao problema de Molyneux. No seu clássico livro *The Organization of Behavior*, Hebb traz a seguinte observação:

---

<sup>188</sup> Para uma versão mais detalhada do problema ver: DEGENAAR, Marjolein. Molyneux's Problem. *In*: <https://plato.stanford.edu/entries/molyneux-problem/> e também do mesmo autor: Molyneux's Problem – Three Centuries of discussion on the perception of forms. Ver também o *paper* de EVANS, Garrent. Molyneux's Question. *In*: NOË, Alva & THOMPSON, Evan. *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Massachusetts. The MIT Press. 2002. pp. 319-349

<sup>189</sup> Cf. Hebb, 2002, p. 319 et seq.

Investigadores (da visão após operação de catarata congênita) são unânimes ao relatar que a percepção de um quadrado, círculo ou triângulo, ou de esfera ou cubo, é muito pobre. Para vê-los como um objeto inteiro, com características distintas imediatamente evidentes, não é possível por um longo período. O paciente mais inteligente e mais motivado tem que procurar os ‘cantos’ meticulosamente até para distinguir um triângulo de um círculo. A recente visão do paciente pode frequentemente encontrar uma diferença entre duas dessas figuras mostradas juntas, assim como o adulto normal pode facilmente detectar diferenças entre duas das figuras de Thorndike faltando "identificabilidade", mas as diferenças não são lembradas. Há por semanas uma capacidade praticamente nula para aprender nomes para essas figuras, mesmo quando o reconhecimento tátil é rápido e completo. (HEBB. 2002, p. 28).

Este é um típico caso de resposta empírica/naturalista para um problema filosófico. Contemporaneamente outros investigadores<sup>190</sup> do cérebro também seguiram esta linha de raciocínio com base em novas descobertas no campo da neurociência. Entretanto, em alguns casos a investigação filosófica também caminha junta com a investigação natural, no sentido que o pensamento filosófico pode estar alinhado com avanços das ciências empíricas. Em sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty faz a seguinte afirmação baseado naquilo que ele chamou de “uso do olhar”:

A experiência dos cegos de nascença operados de catarata nunca provou e nunca poderia provar que para eles o espaço começa com a visão. Mas o doente não deixa de maravilhar-se com este espaço visual ao qual acaba de ter acesso e em relação ao qual a experiência tátil lhe parece tão pobre que ele confessaria de bom grado jamais ter tido a experiência do espaço antes da operação. O espanto do doente, suas hesitações no novo mundo visual em que ele entra mostram que o tato não é espacial *como* a visão. “Após a operação”, diz-se, “a forma tal como é dada pela visão é para os doentes algo de absolutamente novo que eles não relacionam à sua experiência tátil”; “o doente afirma que vê, mas não sabe aquilo que vê [...]. Ele nunca reconhece como tal a sua mão, ele só fala de uma mancha branca em movimento”. Para distinguir pela visão um círculo de um retângulo, é preciso que ele siga com os olhos a extremidade da figura como o faria com a mão, e ele sempre tende a pegar os objetos que se apresentam ao seu olhar. O que concluir daqui? Que a experiência tátil não prepara para a percepção do espaço? Mas se ela não fosse de maneira alguma espacial, o sujeito estenderia a mão em direção ao objeto que lhe mostrassem? Este gesto supõe que o tato se abre a um meio pelo menos análogo àquele dos dados visuais. Os fatos mostram sobretudo que a visão não é nada sem um certo uso do olhar. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 300).

---

<sup>190</sup> Aqui me refiro particularmente à obra de Shaun Gallagher – *How the Body Shapes the Mind*. New York. Oxford University Press. 2005.

Este uso do olhar remete a uma noção de que a percepção precisa de um aprendizado prévio, em outras palavras é preciso “aprender” a “usar” a visão; trata-se de treinar o olhar. Em sua obra, Searle não chega a discutir o problema de Molyneux. Todavia penso ser importante estabelecer essa ponte, pelo fato de que reforçaríamos a tese de que a percepção é aprendida. No caso de Searle, sua discussão caminha de forma semelhante, embora com outros problemas e objetos esboçados no contexto de sua teoria. Na discussão do tópico “*visão e background: você precisa aprender como ver*”<sup>191</sup>, temos uma rejeição da tese de que “a visão é uma questão da recepção passiva de estímulos e de produção de experiências visuais pelo aparato neurobiológico” (SEARLE, 2015, p. 70). No capítulo anterior (seção 2.3) foi citado o trabalho de James Gibson. Vimos que Gibson a partir de experimentos rejeita a tese de que a visão é uma recepção passiva de estímulos. Se tudo se resumisse a uma questão de recepção passiva de estímulos, duas pessoas com condições neurobiológicas normais, isto é, no que diz respeito ao aparato visual, deveriam perceber a mesma coisa ao serem confrontadas com algum tipo de objeto em seus campos perceptivos; mas sabemos que isso não é o caso. Searle também usa como exemplo episódios de pacientes cegos de nascença ou que perderam a visão ainda na tenra infância e que posteriormente tiveram a visão restaurada através de procedimentos cirúrgicos. O que poderíamos chamar de “visão normal”, não é algo que sempre esteve presente em nossa condição biológica, mas sim algo que foi construído ou algo que será construído como nos casos citados por Hebb (2002) e Merleau-Ponty (2015). Por outro lado, esta construção só é possível porque possuímos uma pré-disposição natural para tal. As pesquisas mostram que o cérebro constrói o seu caminho ao longo do desenvolvimento através de um mecanismo de seleção privilegiando alguns “padrões” neuronais ao invés de outros. A psicologia da percepção está cheia de exemplos de figuras que dependendo da perspectiva ocorre uma apresentação de uma determinada forma em cada indivíduo. Em sua filosofia da psicologia<sup>192</sup>, Wittgenstein se referiu a este fenômeno como um “*ver-cómo*” (*Sehen als/Seeing as*),

---

<sup>191</sup> Cf. Searle, 2015, p. 70 et seq.

<sup>192</sup> Cf. Philosophy of Psychology – A Fragment. Trata-se da segunda parte das Investigações Filosóficas que a partir da quarta edição (2009) passou a se chamar Filosofia da Psicologia – um fragmento. A decisão foi tomada à luz da nova exegese (Hacker/Schulte) do texto de Wittgenstein onde perceberam que aquilo que anteriormente era a segunda parte das Investigações Filosóficas em nada correspondia ao objeto de preocupações da primeira parte.

trata-se de notar um aspecto, ou seja, ver que nada mudou e ainda assim, ver diferente. A sugestão de Wittgenstein é que nós interpretamos e vemos como interpretamos.<sup>193</sup>

Em *Intencionalidade*, Searle rejeitou a explicação wittgensteiniana do *ver-cómo*. Mas vimos que em sua atual explicação da percepção Searle endossa completamente esta concepção wittgensteiniana, pois, esta explicação não é diferente do que está propondo Searle em sua atual teoria da intencionalidade perceptual. Possuímos todo o suporte fenomenológico daquilo que poderíamos caracterizar como uma “ontologia social”, isto é, a ideia de que a cultura e formação educacional juntamente com os desenvolvimentos de nossas experiências podem afetar nossas capacidades visuais, dado os diferentes *backgrounds* que as pessoas podem apresentar. Neste ponto Searle toma como exemplo as obras de arte (pinturas, desenhos etc.). Dada uma determinada obra de arte podemos extrair diferentes interpretações a partir de um mesmo estímulo. Esta condição em que o mesmo estímulo pode produzir diferentes resultados na percepção Searle (que como vimos, influenciado por Wittgenstein) chamou de “*ver-cómo*” (*seeing-as*). A questão em torno do *ver-cómo*, está relacionada ao fato de que o mesmo estímulo é mantido constante, e ainda assim, ele pode produzir diferentes experiências (SEARLE, 2015, p.74). A intencionalidade da experiência visual é uma condição decisiva para que o “*ver-cómo*” (*seeing-as*) seja possível, e conseqüentemente mais uma vez corroborar com a tese searleana de que a percepção é intencional. Em seu livro Searle apresenta muitas pinturas para exemplificar esse caráter da intencionalidade da experiência visual e do *ver-cómo*.<sup>194</sup> Como vimos, o *background* de capacidades visuais está relacionado com a ideia de que a percepção é aprendida na medida em que a mesma se ajusta ao mundo e suas condições de satisfação.

---

<sup>193</sup> Cf. Wittgenstein, 2009, §116, part xi.

<sup>194</sup> Ver Searle (2015), pp. 74-75. Searle traz exemplos de pinturas famosas de Van Gogh; Picasso; Vermeer; Gerard ter Borch e Monet.

#### 4.7 O Argumento da Ilusão e os *sense-data*

*Prima facie*, podemos formular a seguinte questão: De que maneira eu posso conhecer o mundo externo, se a princípio, ele aparenta ser totalmente heterogêneo a minha mente? Na modernidade existiam três posicionamentos acerca desta questão, poder-se-ia sustentar um realismo direto, um realismo indireto e por fim uma postura idealista ou fenomenalista.<sup>195</sup> Como boa parte das teorias do conhecimento eram fundadas numa teoria da representação a postura que mais fora sustentada pelos filósofos foi a do realismo indireto, restando em segundo plano o idealismo e por fim o realismo direto ou ingênuo (*naïve*) do qual podemos citar Thomas Reid<sup>196</sup> como exemplo de um defensor dessa visão filosófica. Na contemporaneidade, a discussão sobre o problema do mundo externo passa por uma compreensão da percepção por parte dos filósofos analíticos que envolve a questão dos dados dos sentidos (*sense-data*).

Alguns filósofos<sup>197</sup> contemporâneos tentaram refutar o realismo direto a partir da teoria dos *sense-data*. Um subterfúgio usado por esses filósofos foi o *Argumento da Ilusão*. Este argumento afirma que dado duas aparências conflitantes acerca da percepção de um mesmo objeto, deve-se sempre pressupor que ao menos uma das aparências é a aparência verdadeira. No entanto, o argumento da ilusão se compromete apenas com as “aparências”, isto é, nós não percebemos “objetos”, o que percebemos são apenas *sense-data*. O debate sobre os *sense-data* pode ser situado na primeira metade do séc. XX, seu postulado está presente em muitos pensadores, Lewis, Moore, Russell, Ayer, Price, dentre outros. Contemporaneamente temos Brian O’Shaughnessy como um grande expoente e defensor da teoria dos *sense-data*. Austin em seu livro *Sense and Sensibilia*, procurou refutar o argumento da ilusão; sua construção da defesa do realismo direto

<sup>195</sup> Com esta palavra Searle não tem em mente a fenomenologia enquanto escola de pensamento, a referência diz respeito ao debate acerca dos fenômenos que se apresentam a mente e como esses fenômenos são entendidos em termos de representações. Para uma discussão acerca da Fenomenologia enquanto escola filosófica ver um ensaio de Searle intitulado *The phenomenological illusion; in: Philosophy in a New Century*. Cambridge University Press. 2008. pp. 107-136.

<sup>196</sup> Para um bom apanhado da teoria do conhecimento e do realismo direto de Thomas Reid ver: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1823) e os *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785).

<sup>197</sup> Nosso exemplo paradigmático é Alfred Ayer em: *The Foundations of the Empirical Knowledge*. (1940).

tem semelhanças com a defesa de Searle. Todavia, diferentemente de Searle que defende a tese do elemento comum, o realismo direto de Austin visa atacar esta tese. Nesse sentido, poder-se-ia interpretar a teoria de Austin como uma forma não esquemática de disjuntivismo.<sup>198</sup> O argumento da ilusão é caracterizado como a ideia de que não temos acesso direto à realidade, todo o nosso acesso seria mediado pelos “*sense-data*”. De acordo com Austin temos:

O objetivo primário do argumento da ilusão é induzir as pessoas a aceitar os ‘*sense-data*’ como sendo a resposta apropriada e exata a questão de saber o que elas percebem em certas ocasiões anormais e excepcionais; mas, na verdade, esse argumento costuma ser seguido por outro, que tem por finalidade estabelecer que elas sempre percebem *sense-data*. (AUSTIN, 1962b, p.20).

Em seu texto *The Foundations of the Empirical Knowledge*, Alfred Ayer estabeleceu uma defesa do argumento da ilusão com base nos *sense-data*, tal defesa teria por objetivo refutar o realismo ingênuo ou direto. No entanto, de acordo com Searle, Ayer envereda pela mesma falácia que os filósofos do passado trataram de propagar. Em suas próprias palavras o argumento da ilusão “é baseado no fato de que coisas materiais podem apresentar diferentes aparências para diferentes observadores ou para o mesmo observador em diferentes condições, e que a natureza destas aparências é em certa medida causalmente determinada pelo estado das condições e do observador” (AYER, 1940, p. 3). A partir de uma série de exemplos como o caso do bastão que quando colocado na água adquire uma aparência dobrada, Ayer (1940, p. 4) deduz que “ao menos uma das aparências visuais do bastão é ilusória.” Entretanto, mesmo no caso em que o que vemos não é uma qualidade real de uma coisa material (se tratando neste caso de uma ilusão), Ayer argumenta que vemos “alguma coisa”. Este “alguma coisa” ele chamou de *sense-datum* e é isto que se supõe fazer parte de nossa percepção consciente. Em casos de percepções onde não existe um objeto físico, como no caso de miragens, diz-se que do fato de não existir um objeto para a percepção não se segue que não estamos percebendo nada, a experiência “não é uma experiência de nada, ela tem um conteúdo definido” (AYER, 1940, p. 4). A questão que surge é a seguinte: se não existe tal coisa material como, por exemplo, um oásis, o que é que estou percebendo? Numa resposta simples: *sense-data*. De acordo com Searle, Ayer

---

<sup>198</sup> Cf. Longworth, 2017.

apenas está substituindo a terminologia das ideias, impressões e representações que eram tão caras aos modernos pelo termo “*dados dos sentidos*” (*sense-data*).

A discussão em torno dos *sense-data* parece perpassar toda a tradição filosófica de língua inglesa que encontramos na primeira metade do séc. XX; contemporaneamente é muito comum também ouvirmos a expressão *qualia*.<sup>199</sup> A crítica de Austin, já fora antecedida por outros filósofos, embora percorrendo caminhos diferentes. Wittgenstein, contra a ideia de um acesso direto aos dados dos sentidos, afirmou que: “A gramática do ‘ver vermelho’ está conectada a expressão de ver vermelho de uma maneira mais próxima do que se pensa” (WITTGENSTEIN 1968, p. 285). Essas discussões só revelam o peso que a linguagem representava nessas análises acerca da percepção, em que muitas vezes sem uma adequada terapia, estes problemas ganham uma dimensão sintomática, resquício de nossa herança metafísica em filosofia, sobretudo oriunda da modernidade. Seguindo esta tradição advinda de Wittgenstein, podemos citar Wilfred Sellars como sendo um filósofo que também tentou compreender as relações de percepção como estando profundamente conectadas às maneiras pela qual utilizamos a nossa linguagem. Em seu artigo “*Empirismo e Filosofia da Mente*”, além de denunciar o que ele chamou de “*Mito do dado*” também esboçou dentro desta mesma compreensão a ideia de que a linguagem é imprescindível para questões que envolvam intencionalidade, episódios internos, representações e etc. No seu texto temos o seguinte:

Meu problema imediato é ver se consigo conciliar a ideia clássica de pensamentos como episódios internos, os quais não são nem comportamento público nem representação verbal e aos quais é apropriadamente feita referência por meio de termos do vocabulário da intencionalidade, com a ideia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas pertencentes a performances verbais públicas. (SELLARS, 2008, p. 97).

Como vimos no final do *capítulo 2 (seção 2.4)*, há em filosofia da percepção uma teoria oriunda dos anos 60 chamada disjuntivismo. Apesar de possuir muitos matizes, no que concerne ao problema da percepção, os disjuntivistas são realistas

---

<sup>199</sup> O termo “*qualia*” fora usado por C. L. Lewis em Harvard no ano de 1949, numa conferência sobre teoria do conhecimento. Semelhante a este termo os filósofos usavam o termo *sense-data*. Entretanto, me parece haver uma sutileza que diferencia os *qualia* dos *sense-data*, sobretudo quando observamos a aplicabilidade do primeiro na filosofia da mente e do segundo na filosofia da linguagem (percepção), onde a discussão é voltada para o problema do mundo externo, e por seu turno, que tipo de acesso temos à realidade. Todavia, ambos os termos culminam em discussões epistemológicas. Cf. Putnam, 2008.

ingênuos. Vimos muito rapidamente que o disjuntivismo afirma que nossas experiências perceptuais são divididas em três tipos: percepção verídica, ilusões e alucinações. Suponha que alguém tenha uma experiência visual de uma arara vermelha; possa ser que sua experiência seja de fato sobre um objeto no mundo identificado como uma arara vermelha. A experiência neste caso é uma percepção visual verídica uma vez que há uma correspondência entre o conteúdo da percepção e o estado de coisas no mundo. Num segundo caso temos a ilusão, que pode ser representada por uma experiência visual de uma arara laranja, quando na verdade a cor da arara é vermelha. Por fim o caso da alucinação em que o indivíduo tem uma experiência visual de uma arara (seja vermelha ou laranja) que não existe enquanto estado de coisas no mundo. O ponto é que, muitos outros filósofos<sup>200</sup> defendem uma explicação onde à natureza da experiência consciente é a mesma para cada um destes três casos sem distinção alguma, uma vez que tudo se resumiria em *sense-data*. Trata-se da tese do elemento comum. Os disjuntivistas como um todo negam essa afirmação, argumentam que para cada caso temos um componente diferente na experiência visual. O disjuntivismo possui uma literatura razoavelmente ampla, e sendo ele uma explicação filosófica da percepção que defende um realismo direto (ingênuo), podemos considerá-lo como uma alternativa explicativa ao realismo direto de Searle. Porém, é preciso reforçar um detalhe importante que distingue Searle dos disjuntivistas. Se os disjuntivistas afirmam que o conteúdo da experiência visual é diferente para casos verídicos e alucinatórios, em Searle, o conteúdo da experiência visual pode ser da mesma natureza, o que muda no caso de Searle é a relação do conteúdo com o objeto; para casos verídicos existe um objeto intencional, nos casos alucinatórios não existe objeto algum. No próximo capítulo (seção 4.3) retomarei esse ponto sobre o disjuntivismo segundo a perspectiva de Searle e continuarei a linha de raciocínio que dei início na seção 2.4 do capítulo 2.

---

<sup>200</sup> Aqui me refiro especificamente a Ayer.

#### 4.8 Desdobramentos e exemplos do *Bad Argument* na tradição filosófica

Na seção 3.2 deste capítulo caracterizei o que Searle chamou de *Bad Argument*. Searle, no capítulo três de *Seeing Things As They Are*, vai criticar uma série de procedimentos que tinham como objetivo refutar o realismo direto. Tais procedimentos se revelaram no seu entendimento como apenas mais evidências para aquilo que ele caracterizou por um *Bad Argument*. Neste tópico faremos uma breve descrição destes exemplos ao mesmo tempo em que apresentaremos as críticas feitas por Searle. O primeiro alvo de suas críticas é o filósofo inglês George Berkeley. Em *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Berkeley oferece uma apresentação muito clara da falácia de ambiguidade que como vimos na seção 3.4 deste capítulo, encerra uma confusão conceitual entre ‘consciência de’ (*aware of*) sentido intencional (a consciência é diferente do objeto), e ‘consciência de’, sentido de constituição (a consciência é igual ao objeto). Na passagem abaixo temos:

- Philonous: Ao colocar sua mão perto do fogo, você percebe uma sensação simples e uniforme, ou duas sensações distintas? - Hylas: Ora, uma sensação simples. - Philonous: Não é o calor imediatamente percebido? - Hylas: Sim. Philonous: E a dor? - Hylas: Também é verdade. - Philonous: Vendo, portanto, que ambos são imediatamente percebidos ao mesmo tempo, e o fogo afeta você apenas com uma simples [...] ideia, segue-se que a mesma ideia simples é tanto o intenso calor imediatamente percebido quanto a dor; e conseqüentemente, que o intenso calor imediatamente percebido, não é nada distinto de um determinado tipo de dor. (BERKELEY, 1999, p. 113).

O pressuposto básico dessa passagem é a noção de que tudo o que nós percebemos são nossas ideias. Tomar o calor (*ontologicamente objetivo*) como sendo da mesma natureza que a dor ou a sensação de calor é literalmente confundir os dois sentidos de “consciência de” (*aware of*), uma vez que toma-se estes elementos como o mesmo e simples objeto na mente do sujeito da percepção. De acordo com Searle “a essência do *Bad Argument* é tratar a experiência em si como o objeto, ou possível objeto, da consciência perceptual, no sentido em que os objetos reais no mundo, quando percebidos, são os objetos da consciência perceptual” (SEARLE, 2015, p. 81). Outro ponto chave repousa sobre o que Berkeley entende por “coisas sensíveis” (*sensible things*), isto é, aquilo que pode ser imediatamente

percebido pelos sentidos.<sup>201</sup> Searle aponta dois sentidos para aquilo que Berkeley chama de “*imediatamente percebido*”. O primeiro está relacionado com o estado de coisas ontologicamente objetivo percebido no mundo, que aqui poderíamos relacionar com o calor; sendo esse sentido o sentido intencional que falamos acima, onde existe uma diferença entre consciência e objeto intencional pertencente ao estado de coisas no mundo. No segundo sentido de “*imediatamente percebido*”, o que está em jogo é a sensação de dor em si mesma, ou a sensação de calor, uma qualidade ontológica subjetiva que, como já vimos, Searle se refere ao modo de constituição de “*consciente de*” (*aware of*).

Essa distinção não existe na maneira como Berkeley trata a questão da percepção. Tudo pode ser resumido a apenas um modo, a saber, a ambiguidade é usada para concluir que tudo o que percebemos são experiências ontologicamente subjetivas.<sup>202</sup> A mesma ambiguidade também está presente em Hume. A noção humeana de que as percepções da mente humana encerram dois tipos de categorias (*impressões* e *ideias*), revela na visão de Searle um comprometimento com o *Bad Argument*. De acordo com Searle, poderíamos dividir ao modo de Hume nossas experiências perceptuais em *impressões* e *ideias*, mas isso só poderia ser feito no sentido do conteúdo intencional perceptual. Logo, não poderíamos fazer isso com o quesito “objetos percebidos”, uma vez que árvores, carros, montanhas, pessoas, etc., compõem a classe dos fenômenos ontologicamente objetivos que fazem parte do nosso mundo natural e que, portanto, possuem uma existência independente de nossa mente. O problema é que “Hume toma por garantido que quando eu percebo árvores e montanhas, o que eu estou de fato percebendo são minhas impressões” (SEARLE, 2015, p. 83). Na teoria de Searle, impressões são ontologicamente subjetivas, enquanto que árvores, carros, montanhas, etc., pertencem ao mundo real, são ontologicamente objetivos. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume deixa claro seu posicionamento acerca da distinção entre percepção e objetos, além de tornar evidente a ambiguidade presente em sua concepção de percepção.

---

<sup>201</sup> Cf. Berkeley, 1999, p. 110.

<sup>202</sup> Cf. Searle, 2015, p. 83.

A consequência natural desse raciocínio deveria ser que nossas percepções não possuem nem uma existência contínua, nem uma existência independente. De fato, os filósofos tanto adotaram essa opinião que alteraram o seu sistema, passando a distinguir (como faremos daqui em diante) entre percepções e objetos. Assim, supõem que aquelas são descontínuas, perecíveis e diferentes cada vez que retornam; e que estes últimos são ininterruptos e preservam uma existência contínua e uma identidade. Entretanto, por mais filosófico que esse novo sistema possa ser considerado, afirmo que constitui um mero paliativo, com todas as dificuldades do sistema vulgar e mais algumas outras que lhe são peculiares. Nenhum princípio, seja do entendimento, seja da fantasia, leva-nos diretamente a adotar essa opinião da dupla existência, das percepções e dos objetos; só podemos chegar até ela passando pela hipótese comum da identidade e continuidade de nossas percepções descontínuas. Se não estivéssemos antes persuadidos de que nossas percepções são nossos únicos objetos, e que continuam existindo mesmo quando não mais aparecem aos sentidos, nunca seríamos levados a pensar que nossas percepções são diferentes de nossos objetos, e somente estes preservam uma existência contínua. (HUME, 2009, Livro I, Parte 4, Seção 2, p. 244).

Ora, cabe ao realismo direto fazer tal distinção entre percepção e objeto. Thomas Reid<sup>203</sup> fez esta distinção, sobretudo em suas críticas a teoria representacional de Locke, Berkeley e Hume. Clever, em seu artigo sobre a teoria da percepção de Thomas Reid, afirmou que “ele (Reid) repudiou a teoria das ideias, cujo princípio central é que o objeto imediatamente presente à mente nunca é uma coisa externa, mas apenas uma imagem interna, um dado dos sentidos, uma representação ou (para usar o termo mais comum do século XVIII), uma ideia” (CLEVER, 2006, p. 101). Se colocarmos um objeto (por exemplo, uma banana) diante de uma pessoa comum desprovida de pretensões filosóficas, e prontamente perguntarmos o que ela vê (percebe), naturalmente sua resposta será que ela vê uma banana. Por outro lado, se essa mesma pergunta fosse feita a um filósofo, provavelmente sua resposta não seria tão *direta*; muito provavelmente o filósofo responderia que o que ele vê é uma representação da banana, ou uma impressão, ideia, *sense-data* etc.; e mais, poderia ser que a representação da banana fosse tomada pelo objeto da percepção em si mesma. Outro caso de *Bad Argument* que Searle traz em seu texto, é o exemplo de Hume do fenômeno da visão dupla. No seu *Tratado* ele escreveu:

Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e metade deles se

---

<sup>203</sup> Cf. Reid, 1812, p. 44.

afastam de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais. (HUME, 2009, Livro I, Parte 4, Seção 2, p. 244)

Nossas experiências perceptuais dependem de nossos órgãos sensoriais, no entanto, disto não se segue que os objetos no mundo dependem dos nossos órgãos sensoriais, não há neste caso uma relação de codependência.<sup>204</sup> Não são os objetos que se duplicam, é a experiência visual que manifesta o que podemos chamar aqui de ‘ver duplo’. Assim como no realismo indireto, é um pressuposto fundamental no realismo direto que os objetos tenham uma existência que independa de nossas mentes, sendo assim, é natural supor uma distinção entre percepção e objeto, que poderíamos traduzir aqui por conteúdo intencional e objeto intencional. No modelo explicativo de Searle, Hume confunde objeto com conteúdo da percepção. No que diz respeito ao fenômeno da visão dupla, Searle é incisivo ao afirmar que existe uma ambiguidade no uso da palavra ‘percepção’.<sup>205</sup> Para o caso da visão dupla, minha experiência visual é como se houvesse dois objetos a minha frente, mas eu sei que existe apenas um objeto. Ora podemos atribuir uma existência continuada aos objetos do mundo externo, mas não podemos fazer o mesmo com nossas experiências perceptuais. A questão de Searle é que Hume está correto quando afirma que não atribuímos existência continuada a ambas as percepções do ‘ver duplo’, porém, se por percepção significamos o objeto percebido, então o objeto percebido permanece o mesmo (SEARLE, 2015, p. 85). É neste sentido que Searle aponta a ambiguidade no uso da palavra ‘percepção’ nessa passagem de Hume.

A falácia de ambiguidade se traduz numa confusão entre conteúdo intencional e objeto intencional. Quanto ao conteúdo da visão dupla, sabemos que aquilo se trata de uma distorção momentânea da percepção; similarmente, embora voltado para questões proposicionais, outros autores<sup>206</sup> já exploraram esse fenômeno usando o termo “lógica do ‘parece’.” Quando, por exemplo, eu digo “esta camisa me parece verde, mas eu sei que ela é azul” estou fazendo um uso propositivo destas

---

<sup>204</sup> Cf. Searle, 2015, p. 85.

<sup>205</sup> Cf. Searle, 2015, p. 85.

<sup>206</sup> Cf. Sellars, 2008, p. 49-50.

situações perceptivas. No caso da visão dupla poderíamos pensar a seguinte proposição “eu vejo os objetos duplicados, mas eu sei que eles não o são”. Mas como sabemos que não o são? Simples: as condições de satisfação não correspondem ao estado de coisas no mundo.

Além do caso da “visão dupla” visto com Hume, temos outros exemplos comuns que Searle identifica como formas de endossar o *Bad Argument*. Vimos na seção anterior que Ayer usa o exemplo do bastão que “dobra na água”; para somar a estes casos temos também o caso da “moeda elíptica” e a “adaga de MacBeth.” Todos esses exemplos servem para descrever como funciona o argumento da ilusão que, por seu turno, se revela como um *Bad Argument*. No caso do bastão, se o colocamos dentro de algum recipiente com água, ele parecerá para nós como se estivesse curvo, dobrado; ocorre neste caso uma distorção de sua linearidade. Isto ocorre devido à refração que se comporta de forma diferente na água. A física explica que o ar tem um índice de refração de cerca de 1,0003, enquanto que a água tem um índice de refração de cerca de 1,33, logo a luz assume condições diferentes em ambos espaços. Assim, a imersão do bastão na água faz com que as propriedades refrativas da água alterem nossa percepção do bastão, causando assim o “*ver curvo*”. Com o caso do fenômeno da moeda elíptica<sup>207</sup> ocorre algo semelhante, no entanto, trata-se mais nesse caso de uma questão de perspectiva. Se prontamente colocarmos uma moeda em cima da mesa e a observarmos de diferentes ângulos, perceberemos que em alguns dos ângulos ela parecerá elíptica. A imagem abaixo exemplifica o fenômeno da moeda elíptica:

---

<sup>207</sup> Com relação ao fenômeno da moeda elíptica, existe uma discussão em filosofia da percepção extremamente sofisticada. Em seu artigo - *Do Things looks Flat?* (2006) - Eric Schwitzgebel oferece um estado da arte de tal discussão. A ideia é mostrar que existe uma dificuldade em responder a seguinte questão: Existe alguma maneira de dar sentido à geometria de uma visão de acordo com a qual objetos circulares, vistos obliquamente, parecem coisas elípticas e os objetos distantes parecerem menores do que suas contrapartes mais próximas? De acordo com Schwitzgebel, apesar da frequência com que os filósofos dizem tais coisas, ninguém explicou adequadamente como isso deve funcionar.



**Figura 7**

Para ambos os casos, o argumento contra a ideia de que eu percebo diretamente estes objetos é que não percebemos alguma coisa dobrada ou alguma coisa elíptica. O que percebo é uma aparência dobrada do bastão e uma aparência elíptica da moeda, sendo estas aparências o objeto de minha percepção, que como vimos, os filósofos chamaram de *sense-data*. Desta forma, não vemos objetos, o que vemos são *sense-data*. De acordo com Searle temos um problema neste modo de proceder com a noção de que percebemos aparências, isto é, a ideia de que eu não percebo objetos, mas apenas *sense-data*:

Como a experiência é qualitativamente indistinguível nos casos verídicos e nos casos ilusórios, tenho que dar a mesma análise a ambos. E se eu não vejo o objeto em si nos casos ilusórios, então devo dizer que não vejo o objeto nos casos verídicos. (SEARLE, 2015, p. 89).

Há alguma coisa de errado com esse argumento, uma vez que ocorre uma superavaliação dos estados subjetivos esquecendo aquilo que possibilita ou dá suporte para tais estados, a saber, os objetos físicos, estados de coisas no mundo. Do fato de que percebo a moeda como sendo elíptica e eu sei que em sua forma objetiva ela não é elíptica, não se segue que eu não percebo diretamente a moeda. Do ponto de vista da nossa linguagem comum, ocorre uma nomeação de aspectos, isto é, como observou Austin (1962b), não há nenhuma maneira de ver a aparência da moeda sem, no entanto ver a moeda em si mesma, pois a aparência é apenas um modo de como a moeda se apresenta. Os casos que aqui podemos classificar como ilusórios para o bastão que dobra na água e para a moeda que assume uma forma elíptica podem parecer distintos daqueles casos que poderíamos classificar como alucinatórios. Contudo, podemos aplicar a mesma lição para os casos alucinatórios. Com o exemplo da “*adaga de MacBeth*”, que Searle (2015, p. 93)

classifica como “uma das mais famosas versões de argumento da ilusão”, temos exatamente o que precisamos.

Isto é uma adaga que vejo diante de mim? A empunhadura em direção a minha mão? Venha, deixa-me te abraçar. Não te tenho e ainda te vejo. Não és tu, visão fatal, sensível a sentir como a visão? Ou és tu apenas uma adaga da mente, uma criação falsa, procedente do cérebro oprimido pelo calor? Eu te vejo ainda, em forma tão palpável como isto (a adaga) que agora eu desenho. (SHAKESPEARE, MacBeth, ato II, cena 1).

Neste exemplo, podemos afirmar que MacBeth vê uma adaga, mas não uma adaga real, trata-se de uma adaga imaginária ou alucinatória, além do mais, a experiência se enquadra neste caso, como uma experiência que é indistinguível de uma experiência de ver uma adaga de verdade. Mas por que indistinguível? Isto ocorre porque o que é percebido são apenas *sense-data*, sendo eles os próprios objetos da percepção. “Devemos dizer que, em todos os casos, nunca vemos um fenômeno ontologicamente objetivo, mas apenas dados sensoriais subjetivos” (SEARLE, 2015, p. 93). Transpondo isso para a teoria de Searle, no sentido intencional de “ver”, MacBeth não está vendo nenhuma adaga, logo, em sua experiência de alucinação só podemos dizer que ele “vê” uma adaga alucinatória, irreal. Do ponto de vista da teoria de Searle, não há objeto da percepção, logo, não há nenhum “ver”, pois, quando se trata do caso alucinatório “não há objeto da percepção”<sup>208</sup>, há apenas uma consciência, e esta consciência é idêntica a si mesma.<sup>209</sup>

De acordo com Searle, esses exemplos servem para mostrar as consequências do *Bad Argument* na história da filosofia. No que concerne ao problema do mundo externo, Searle argumenta que desde Descartes a epistemologia estava baseada numa premissa falsa; é como se “matemáticos estivessem tentando fazer matemática com a suposição de que números não existem” (SEARLE, 2015, p. 94). Em outras palavras, se acreditamos que as coisas segundo a qual temos acesso perceptual são apenas nossas experiências subjetivas, então teremos sérios problemas em argumentar que possuímos algum tipo de conhecimento do mundo externo. Vimos em Hume que aquilo que

---

<sup>208</sup> Cf. Searle, 2015, p. 93.

<sup>209</sup> Ibidem.

percebemos são ou *impressões* ou *ideias*; com Berkeley ocorreu o mesmo, dado que a premissa fundamental de sua epistemologia é a dissolução do mundo material em percepção de ideias, sob o mote “*esse est percipi*.” Na concepção humeana a diferença entre *impressões* e *ideias* é apenas de *força* e *vivacidade*, sendo as impressões mais fortes que as ideias, por conseguinte nossa percepção depende única e exclusivamente destes dois fatores, uma vez que segundo Hume as impressões surgem na alma de causas desconhecidas.<sup>210</sup>

Se olho para a escrivainha à minha frente, tudo o que realmente vejo não é um objeto material (ontologicamente objetivo) que existe independentemente, mas sim, minha própria impressão (ontologicamente subjetiva), isto é, alguma coisa acontecendo em minha mente. Se fecho os olhos e penso na mesa, então o que eu percebo é uma imagem mais fraca da minha impressão, uma *ideia da mesa*. Então ele (Hume) nos diz que as impressões surgem na alma de causas desconhecidas. (SEARLE, 2015, p. 95).

“Impressões surgem na alma de causas desconhecidas” e “tudo o que percebemos por meio dos sentidos são impressões de sensações.” Essas sentenças resumem bem o estado da arte das consequências do *Bad Argument* que Searle quer trazer à tona. O ponto de Searle é que o *Bad Argument* é sutil, ele está facilmente infiltrado na maior parte das considerações filosóficas não só dos autores da modernidade filosófica, mas também como vimos no decorrer do texto, de autores contemporâneos, e isto, por sua vez tem ditado as regras de boa parte da prática epistemológica em filosofia, sobretudo no que concerne à percepção.

No próximo capítulo farei uma exposição da teoria da intencionalidade perceptual de Searle. Diferentemente de sua explicação no capítulo dois de *Intencionalidade*, esta nova teoria possui um arcabouço conceitual muito mais amplo. Todavia, assim como em *Intencionalidade*, defenderei que Searle não consegue compatibilizar sua tese de que a percepção é intencional, que nosso acesso à realidade é direto, e que há um elemento comum entre a fenomenologia da percepção do caso verídico e alucinatorio. Uma vez que essas questões se tornem claras poderíamos nos perguntar: Não seria Searle um representacionista? Consequentemente, em que medida a própria teoria de Searle não seria um tipo de *Bad Argument*? Argumentarei também que é possível uma interpretação onde a própria distinção que Searle faz entre conteúdo intencional e objeto intencional pode

---

<sup>210</sup> Cf. Hume, 2009, p. 32.

ser entendida como uma forma de representar objetos do mundo físico em conteúdos da consciência perceptual. Afirmar que existe um objeto externo que causa minha experiência interna (conteúdo intencional) e que este objeto não deve ser confundido com o conteúdo não é muito diferente da ideia representacionista em que não devemos confundir os objetos internos não físicos que percebemos diretamente e imediatamente com os objetos físicos do mundo externo que percebemos indiretamente.

## 5 TEORIA DA PERCEPÇÃO

### 5.1 A Intencionalidade Perceptual I

Todas as críticas feitas ao que Searle chamou de *Bad Argument* tem como estratégia introduzir uma explicação alternativa do problema da percepção. Nas próximas duas seções apresentarei a explicação de Searle segundo a qual ele fundamenta sua teoria. No *capítulo 2* vimos como Searle já possuía uma explicação da percepção com base na intencionalidade desde os anos 80. No *capítulo 3*, pudemos perceber que muito do arcabouço conceitual de *Intencionalidade* (1983) juntamente com outros conceitos desenvolvidos por ele ao longo dos anos em outros trabalhos estão presentes na explicação da intencionalidade perceptual de *Seeing Things As They Are*. Apesar de Searle precisar rever e revisar algumas questões que foram desenvolvidas em *Intencionalidade*, este novo trabalho em percepção é considerado por ele<sup>211</sup> como uma continuação das análises desenvolvidas no *capítulo 2* da mesma obra. Todavia, a fim de tornar mais clara sua explicação ele precisou lançar luz sobre alguns pontos e fazer pequenos ajustes em alguns conceitos para evitar mal entendidos que surgiram no seu trabalho de 1983. Uma das razões para isso envolve a discussão sobre percepção em animais não humanos. Na discussão com Armstrong<sup>212</sup> vimos (*seção 2.2*) que ele fez uma crítica ao modelo explicativo da percepção de Searle poder ter aplicabilidade aos animais não humanos. Quando Searle afirma que animais podem pensar ou ter percepções não é no sentido genuinamente humano. No caso da percepção, o que Searle está afirmando é que se a intencionalidade é uma característica natural dos seres biologicamente complexos, e a percepção possui intencionalidade, logo, animais não

---

<sup>211</sup> Cf. Searle, 2015, p. 8.

<sup>212</sup> Ver Armstrong (1993) p. 154: “Quando lidei com isso pela primeira vez, fiquei imaginando como Searle a reconciliava com o fato de os cães perceberem. Searle aprecia adequadamente a necessidade de qualquer relato de percepção se aplicar tanto aos animais quanto a nós mesmos. Mas poderia ser o caso, eu me perguntava, que o objeto intencional das percepções de um cão devesse incluir, além de uma cena externa, incluindo a relação corporal do cão com essa cena, o componente auto-referencial de que a própria percepção, algo na mente do cão, deve ser causado pela cena externa? Parece um pouco demais. Que preocupações têm o seu cão comum com suas próprias percepções? Ele está ciente de tê-las?”

humanos também percebem objetos no mundo e estão assim como os seres humanos suscetíveis a causação intencional. “Quando eles (animais) percebem algo, eles realmente só percebem se o objeto percebido causar a própria percepção deles” (SEARLE, 2015, p. 5). No que concerne ao *pensamento*, Searle não está afirmando que os animais não humanos estão “refletindo” sobre seus próprios pensamentos, pois:

É um erro antigo supor que, se os animais podem pensar, devem ser capazes de pensar que estão pensando. E é uma extensão desse erro supor que, se os animais têm estruturas intencionais complexas na percepção e na ação, eles devem ser capazes de pensar sobre o conteúdo dessas complexas estruturas intencionais. (SEARLE, 2015, p. 5).

O segundo mal entendido repousa sobre a caracterização (feita por Searle em *Intencionalidade*) de que a percepção é *causalmente auto-referencial* (*causally self-referential*). Searle tomou consciência que ele poderia estar com esse conceito passando a ideia de que “a experiência perceptiva realiza algum ato de fala que se refere a si mesma” (*Ibid*, p. 5). Para Searle não era disso que se tratava, e sim que “as condições de satisfação da experiência perceptual requerem que o estado de coisas percebido funcione causalmente produzindo a experiência perceptual” (*Ibidem*, p. 5). Em outras palavras, as condições de satisfação requerem referência à experiência em si mesma, por isso, o “auto-referencial”. A fim de sanar estes mal entendidos Searle substituiu ‘*causalmente auto-referencial*’ por ‘*causalmente auto-reflexivo*’ (*causally self-reflexive*), muito embora para Searle as duas expressões possuam o mesmo significado.

Searle considera o quarto e quinto capítulo de *Seeing Things As They Are* como sendo os capítulos centrais de sua teoria. Ambos os capítulos tem por objetivo explicar como a intencionalidade perceptual funciona. Para Searle, as relações entre fenomenologia e intencionalidade são complexas e a razão disso repousa na ideia de como a intencionalidade pode produzir uma mudança na fenomenologia do modo como percebemos alguma coisa. Podemos tomar como exemplo a crença de que é o meu carro que estou vendo no estacionamento, mesmo que tenham mais dois ou três carros idênticos ao meu, a fenomenologia será distinta dada às diferenças no conteúdo intencional. No *capítulo 2 (seção 2.1.4)* de nosso texto, vimos algo a respeito do problema da particularidade, Searle irá retomar este problema na sua explicação da intencionalidade perceptual relacionando o problema à noção de

reconhecimento (*recognition*).<sup>213</sup> O que nos interessa aqui são as semelhanças que algumas questões possuem com as reflexões de Searle sobre a intencionalidade da percepção nos anos 80. O ponto é que mesmo que o estímulo visual seja algo constante como no caso dos carros idênticos no estacionamento, as crenças podem afetar a fenomenologia de modo que elas ocasionam uma mudança no conteúdo intencional. Searle apresenta como exemplo a ilusão de *Müller-Lyer*.<sup>214</sup> As linhas dessa ilusão parecem ter diferentes comprimentos, conseqüentemente, a intencionalidade é que elas possuem diferentes comprimentos. Por outro lado, sabemos que trata-se de uma ilusão, que na verdade as linhas possuem o mesmo tamanho. Todavia, na primeira parte de sua explicação da intencionalidade perceptual, Searle afirma que sua preocupação maior é com o que ele considera as partes mais básicas de como a fenomenologia da percepção deve relatar-nos diretamente o mundo percebido, isto é, a partir de uma perspectiva biológica e evolucionária.<sup>215</sup>

### 5.1.1 Os Campos Objetivos e Subjetivos da Percepção

Antes de entrarmos nas considerações de Searle sobre este tópico, precisamos reforçar algumas questões iniciais para um melhor entendimento. Visto que a teoria de Searle da intencionalidade perceptual pretende se desvincular da tradição de uma análise de significado de sentenças e condições de verdade, em sua explicação ele tem que mostrar que ela serve tanto para adultos quanto para bebês e animais não humanos. A ideia é que bebês e animais não humanos têm percepções visuais extremamente sofisticadas e qualquer filosofia da percepção deve levar em consideração suas experiências.<sup>216</sup> Em segundo, é um fato sobre a fenomenologia humana que nossas experiências perceptuais possuem um conteúdo intencional muito rico. A razão disto é que não vemos apenas cores e formas no mundo, mas sim, construções perceptuais bem sofisticadas como a percepção do

---

<sup>213</sup> Cf. Searle, 2015, p. 145.

<sup>214</sup> Cf. Capítulo 2, seção 2.1.3, figura 3.

<sup>215</sup> Cf. Searle, 2015, p. 101.

<sup>216</sup> Cf. Searle, 2015, p. 103.

‘Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE’ e não apenas ‘um edifício’; ou a percepção do ‘acervo de armas medievais e antigas do Instituto Ricardo Brennand’ dentre às quais é possível identificar uma ‘gladius romana’ e uma ‘cimitarra árabe’ (para citar dois exemplos), e não apenas um mero conjunto de armas dispostas aleatoriamente. Em terceiro, além de termos uma dimensão fenomenológica rica em conteúdo intencional, também temos uma dimensão fisiológica onde nossos nervos ópticos são constantemente estimulados e estes estímulos navegam até o nosso córtex visual. Assim, a pergunta de Searle é: “Como podemos obter uma fenomenologia tão rica a partir de um *input* fisiológico tão limitado?” (SEARLE, 2015, p. 104). Por outro lado, nossa percepção visual encerra limites, tais limites podem ser vistos na dificuldade de classificar sentenças como “eu vi que ele estava bêbado” ou “eu vejo que ele é inteligente”; percebamos que não estamos nos referindo a metáforas, como na sentença “eu vejo a importância de Wittgenstein para a tradição filosófica.” Neste último caso, não temos uma descrição de uma experiência visual. Voltaremos a estas questões na segunda seção deste capítulo. Por fim, em quarto lugar, algo que nos é bastante familiar no pensamento de Searle, a saber: *A consciência e a intencionalidade são biologicamente dadas*. Nesta passagem temos o seguinte:

Pressupomos uma neurobiologia capaz de produzir formas complexas de consciência e, mais problematicamente, supomos que a distinção entre as formas intencionais e não intencionais de consciência também é dada biologicamente. Nossa pergunta não é: “Como a criança ou o animal sabem que a visão e o toque lhes dão acesso ao mundo?”, mas sim: “Como certas características da experiência consciente apresentam certas características do mundo?” (SEARLE, 2015, pp. 104-105).

A questão central de Searle nos dois capítulos centrais de sua obra, diz respeito em explicar a natureza e a relação dos campos objetivos e subjetivos da percepção. Para tal empreendimento, Searle toma como base algumas concepções já vistas como, por exemplo, a ideia de que sempre que conscientemente vemos alguma coisa, o estado de coisas causa em nós uma experiência visual consciente. A experiência possui um caráter ontologicamente subjetivo, ou seja, só existe na medida em que é experienciada por um humano ou animal.<sup>217</sup> Por seu turno, como é subjetiva, possui uma qualidade, um elemento qualitativo de como é ter a

---

<sup>217</sup> Cf. Searle, 2002, p. 40; 2015, p. 47.

experiência de algo, “o caráter qualitativo da experiência implica na subjetividade ontológica” (SEARLE, 2015, p. 47). E por fim, a experiência não ocorre isoladamente, mas sim como parte daquilo que Searle chama de *campo subjetivo consciente total* (*total conscious subjective field*) que por sua vez inclui outras questões mais complexas, isto é, modalidades perceptivas tais como “experiências auditivas e táteis, bem como o fluxo de pensamentos, humores, emoções e diversas sensações corporais, como dores” (SEARLE, 2015, p. 105). Também, a experiência visual subjetiva possui uma intencionalidade intrínseca a ela. Para Searle experiências visuais (verídicas) vêm sempre acompanhadas de condições de satisfação como requisito básico. Não posso ter uma experiência visual sem que pareça para mim que estou vendo alguma coisa, como por exemplo, quando olho através de minha janela e vejo uma árvore em frente a minha casa e ao fundo um cavalo comendo capim do outro lado da rua. Esse tipo de experiência visual consciente segundo Searle, “possui uma intencionalidade consciente extremamente rica como parte de seu próprio conteúdo” (SEARLE, 2015, p. 106).

Searle precisa mostrar que o campo visual subjetivo é algo notoriamente distinto do campo visual objetivo, pois o primeiro é uma apresentação intencional do segundo. Uma vez que essas noções possuem um apelo intuitivo, seus termos são autorreferentes. O campo visual objetivo é, na concepção de Searle, ontologicamente público; trata-se de “um conjunto de objetos e estados de coisas em terceira pessoa que são identificados em relação a um observador em particular e seu ponto de vista” (Ibid, p. 106). Por outro lado, o campo visual subjetivo é o oposto, ou seja, um conjunto de experiências que ocorrem dentro da cabeça, ou seja, estas experiências possuem uma ontologia de primeira pessoa. Aqui entramos numa explicação que a princípio aparenta ser contra intuitiva. Searle afirma que no campo visual objetivo tudo é visto ou pode ser visto, enquanto que no campo visual subjetivo, nada é visto nem pode ser visto.<sup>218</sup> O que ele pretende com isso? Dado que no campo visual subjetivo nada é visto, isso não significa que “as entidades no campo visual subjetivo são invisíveis, mas sim que, sua existência é o ver dos objetos no campo visual objetivo” (Ibid, p. 107). A ideia é que quando vemos alguma coisa, não vemos o “ver da coisa” (campo visual subjetivo), o que vemos são os

---

<sup>218</sup> Cf. Searle, 2015, p. 106.

conteúdos intencionais que podem ou não ter objetos intencionais, como é o caso da alucinação que possui um conteúdo intencional, mas carece de um objeto intencional. Para os casos alucinatórios Searle vai dizer que a pessoa que sofre de uma alucinação não vê nada, pois o “ver” implica numa relação entre objeto e conteúdo intencional. Na alucinação ocorre apenas uma experiência visual que para Searle não se configura como um genuíno caso perceptual. Considero este ponto da explicação de Searle muito problemático e argumentarei na seção 4.3 deste capítulo sobre isso. De acordo com Searle, quando pensamos que as entidades do campo visual subjetivo são elas mesmas vistas estamos incorrendo numa forma de *Bad Argument*.<sup>219</sup>

Há na distinção entre os campos objetivos e subjetivos a ideia de que a percepção é “transparente”. A razão disto ocorre pelo fato de que não há nada no campo visual subjetivo que não seja ele mesmo objetivo. Em outras palavras, “a descrição do campo visual objetivo e do campo visual subjetivo será exatamente a mesma, as mesmas palavras na mesma ordem” (Ibidem, p. 107). Vimos na seção 3.5 do capítulo anterior que Searle já havia mencionado esta ideia como aquilo que a princípio seria um argumento contra a intencionalidade das experiências perceptuais, mas que na verdade se configurava como um forte argumento a favor das mesmas.<sup>220</sup> Vamos supor que alguém pede para que eu descreva o que estou vendo em termos literais e objetivos, assim de imediato falo que “eu vejo a Praça Maciel Pinheiro com sua fonte e à direita a estátua de Clarice Lispector.” Se por acaso eu quisesse falar de minha experiência visual eu poderia dizer, por exemplo, “eu tenho uma experiência visual que é exatamente como se eu estivesse vendo a Praça Maciel Pinheiro com sua fonte e à direita a estátua de Clarice Lispector.” Searle<sup>221</sup> chama atenção para o seguinte ponto, no inglês comum, quando isolamos a experiência visual é normal usarmos a palavra “parece” (*seem*) e dizermos algo como, por exemplo, “eu pareço ver a Praça Maciel Pinheiro”; contudo, a palavra “parece” segundo Searle revela um escopo ambíguo onde a sentença “eu pareço ver a Praça Maciel Pinheiro” pode ser tomada de duas formas: ou “Parece que eu vejo a

---

<sup>219</sup> Cf. Searle, 2015, p. 107.

<sup>220</sup> Cf. Searle, 2015, p. 59.

<sup>221</sup> Cf. Searle, 2015, p. 108.

Praça Maciel Pinheiro” ou “Eu tenho uma experiência visual que é exatamente como se eu estivesse vendo a Praça Maciel Pinheiro.” A estratégia de Searle para evitar esse tipo de ambiguidade consiste em especificar a experiência visual sem precisar recorrer ao verbo “parecer”.

Até aqui sabemos que o que causa nossas percepções visuais são os objetos do mundo objetivo, isto é, o objeto intencional de nossa percepção é ele mesmo a sua causa intencional. Searle argumenta que “é uma disposição básica de *Background* de animais conscientes como nós mesmos que tomamos o objeto intencional da percepção como sendo a coisa que causa a experiência perceptiva” (SEARLE, 2015, p. 108). Ora, como vimos no capítulo anterior, seu realismo direto tem um apelo intuitivo às nossas noções imediatas de percepção do mundo. Tais noções imediatas estão tão ancoradas no nosso cotidiano que lembram até aquelas intuições mooreanas de senso-comum. Mesmo em casos em que poderíamos supor que não sabemos nada acerca do objeto de nossa percepção, ainda assim, ele seria a causa de minha experiência perceptual. Para clarificar a ideia de que o objeto intencional da percepção é ele mesmo sua causa intencional Searle recorre ao seguinte exemplo:

Pense em esbarrar em algo no escuro ou, de repente, ouvir um barulho alto ou sentir um cheiro desagradável ou ver um *flash* inesperado aparecer na janela. Em todos esses casos, estou supondo que você não sabe o que é que está percebendo, no sentido de que não consegue identificá-lo, mas, em todos os casos, sabe que o objeto de sua percepção é o que causou a experiência perceptual. (SEARLE, 2015, p. 109).

De acordo com Searle, esta passagem é crucial para o argumento do capítulo, pois, sempre que percebemos alguma coisa consideraremos o objeto (não importa se temos conhecimento dele ou não) como sendo a causa da nossa experiência perceptiva. O interessante nisso tudo é que esta noção tem aplicabilidade tanto para objetos individuais como, por exemplo, “a minha bicicleta marrom” quanto para características gerais como, por exemplo, “a cor vermelha do livro em cima da mesa.” O que está em destaque é a causação intencional, o intencional neste caso é o modo como se apresenta para mim na percepção, seja como algo específico ou geral. Nesse sentido, o conteúdo intencional específico em cada indivíduo é o objeto intencional da percepção. Voltando ao exemplo da Praça Maciel Pinheiro, a causa da minha experiência visual da Praça Maciel Pinheiro é a

própria Praça Maciel Pinheiro, eis a relação do campo visual subjetivo com o campo visual objetivo. Contudo, para que tudo isso seja possível, isto é, para que possam ocorrer experiências visuais perceptuais “existe uma história causal não intencional muito complexa sobre a neurobiologia da visão, e sem essa sequência causal a percepção não pode ocorrer” (SEARLE, 2015, p. 109). Essa história causal que Searle relata envolve mecanismos de *feedback* que estão relacionados a uma dimensão neurofisiológica da visão, conseqüentemente, estas áreas cerebrais não fazem parte dos conteúdos intencionais e portanto não podem ser considerados objetos intencionais. É essa história causal extremamente complexa que segundo Searle permite que a intencionalidade opere. Até então não há nenhuma estranheza nesta afirmação de Searle, pois ser um naturalista é algo que já seria esperado da parte dele em sua explicação assim como sua clássica caracterização para os fenômenos mentais em que “são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são eles próprios, características do cérebro” (SEARLE, 1992, p. 1).

Para Searle, uma afirmação básica do seu realismo direto é que na prática não precisaríamos de uma teoria para descrever que o objeto que causa nossas experiências conscientes é o próprio objeto que estamos percebendo, Searle simplesmente toma isso como um fato indubitável do mundo que está, por seu turno, ancorado em um pressuposto biologicamente dado. Vimos no *capítulo 2* (seção 2.2) que para Searle o termo ‘causa’ designa uma relação real no mundo real.<sup>222</sup> Por outro lado, de acordo com Searle, alguns filósofos afirmam que nós não experimentamos a causalidade na percepção visual. Se levarmos a sério as considerações feitas até agora, parece estranho negar que não experimentamos a causalidade na experiência visual, pois, “não há como eu ter essas experiências visuais sem tê-las como experiências da coisa que causou as experiências em si” (SEARLE, 2015, p. 109). Portanto, nessa perspectiva searleana, no que diz respeito a causalidade, o que é válido para nós seres humanos, também é válido para outros animais não humanos que são conscientes e possuem um aparato perceptual semelhante ao nosso.

---

<sup>222</sup> Cf. Searle, 1983, pp. 120-121.

### 5.1.2 Estrutura e Hierarquia da experiência visual

Já mencionamos que uma distinção básica entre experiência visual e o estado de coisas no mundo diz respeito diretamente ao tipo de ontologia que cada um deles possui. Se eu tenho uma experiência visual de *x*, quando fecho os olhos a experiência de *x* cessa enquanto que o estado de coisas no mundo ao qual *x* corresponde, não. Assim, a existência de *x* é ontologicamente objetiva. Veremos a partir de agora algumas características formais relacionadas ao conteúdo da percepção e às condições de satisfação no mundo. Por “formais” Searle não quer significar algo específico sobre um dado conteúdo, mas sim que estas características formais são aplicáveis a qualquer coisa que apresente uma forma ou uma cor.<sup>223</sup> Normalmente atribuímos aos objetos do campo visual objetivo certa durabilidade no que diz respeito ao seu tipo de ontologia. Contrariamente, afirmamos que no campo visual subjetivo nada é duradouro sendo, portanto, um processo temporário e passageiro que como vimos cessa com o fechar dos meus olhos, em outras palavras, “o campo visual subjetivo consiste em processos visuais e não em objetos permanentes” (SEARLE, 2015, p. 110).

Para Searle é um fato que os processos no campo subjetivo, isto é, as experiências visuais, possuem intencionalidade na medida em que todo ver é um *ver como* (*seeing as*) e um *ver que* (*seeing that*). O *ver como* está relacionado à *forma aspectual* (*aspectual shape*). Neste sentido, a intencionalidade da apresentação visual é considerada por Searle uma subclasse<sup>224</sup> da representação, logo, uma vez que toda representação é sobre certos aspectos, as apresentações visuais terão como condições de satisfação alguns aspectos e não outros. Posso ter uma experiência visual de um objeto sob certo aspecto, como por exemplo, a experiência visual de uma ‘xícara verde ao lado esquerdo do meu *laptop*’; esta experiência visual ocorre a partir de um determinado ponto de vista, ou seja, de uma perspectiva limitada pela minha localização espacial e a disposição dos objetos em outro ponto

<sup>223</sup> Cf. Searle, 2015, p. 110.

<sup>224</sup> A compreensão de Searle de que a apresentação é uma subclasse da representação já é algo que estava presente desde 1983, em *Intencionalidade* temos a seguinte passagem: “Estritamente falando, como nosso relato de representações era ontologicamente neutro e como as apresentações têm todas as condições definidas para as representações (elas têm conteúdo intencional, condições de satisfação, direção de ajuste, objetos intencionais etc.), as apresentações são um especial subclasse de representações.” (SEARLE, 1983, p. 46).

do espaço. Algumas vezes falamos de exemplos de experiências visuais a partir de recortes isolados de objetos, todavia nos casos reais de percepção não percebemos os objetos isoladamente, eles são percebidos sempre em relação com outros objetos e estados de coisas no mundo. Searle chama isso de um *seeing that*, pois de acordo com essa caracterização:

Em toda experiência visual é apresentado um estado total de coisas. A fenomenologia disfarça isso de nós, dando a impressão de que a experiência visual é uma simples relação com um objeto. E não é este o caso. É sempre um estado total de coisas, e isso decorre da intencionalidade da experiência visual. (SEARLE, 2015, pp. 110-111).

Em *Intencionalidade*, Searle afirmou que a percepção tem sempre um *conteúdo proposicional* e isso causou muitos problemas nas discussões com seus interlocutores, dos quais vimos no *capítulo 2 (seção 2.3)* críticas de Dretske<sup>225</sup> sobre esse ponto. Todavia vimos que Searle justificou o porquê de tal afirmação, e tentamos rebater as críticas a partir do que Searle entende por um *conteúdo proposicional* nos casos perceptuais. Agora Searle retoma este ponto do *conteúdo proposicional* e afirma que ele continua sendo verdadeiro, porém, enganoso para os filósofos, pois assim como em *Intencionalidade*, muitos associam este ponto com as atitudes proposicionais<sup>226</sup> além de suporem que estas proposições são alguma coisa “abstrata”.<sup>227</sup> Para Searle tal associação se configura como mais uma forma de *Bad Argument*, pois, há uma suposição de que a proposição precisa ser o objeto da percepção, quando na verdade não é este o caso. Assim como Searle fez com o termo *causalmente auto-referencial* mudando-o para *causalmente auto-reflexivo*, Searle abandona a noção de proposição nas suas análises perceptuais, para adotar o termo ‘*condição*’ para afirmar que “a experiência perceptual tem como conteúdo a *condição* de que isso ou aquilo é o caso” (SEARLE, 2015, p. 111). Assim como nos casos de *causalmente auto-referencial* e *causalmente auto-reflexivo* Searle pretende significar a mesma coisa com ambos os termos, a única coisa que o fez mudar de nomenclatura foi para evitar mal entendidos e críticas “infundadas”.

---

<sup>225</sup> Cf. Dretske 2003, pp. 159-160.

<sup>226</sup> Cf. Searle, 2015, p. 111.

<sup>227</sup> Cf. *Ibidem*, p. 111.

Para seres humanos em condições normais de percepção, observamos que a experiência é rica em conteúdo intencional, pois não vemos apenas formas, cores, casas, edifícios, guitarras, bicicletas etc., mas vemos algo de uma ordem mais superior no campo descritivo como “a nossa casa”, o “nosso carro”, a “nossa bicicleta” e assim sucessivamente. Com isso Searle quer chamar atenção para o fato de que as experiências perceptivas são hierarquicamente estruturadas e isso tem consequências importantes para a fenomenologia da experiência visual humana. Entretanto, como tudo isso é possível?

É possível porque *o rico conteúdo intencional requer uma estrutura hierárquica de características perceptivas mais baixas, todas as quais fazem parte do conteúdo do ver como*. A noção de “ver como” já sugere implicitamente uma hierarquia, porque para ver X como Y, você precisa ver X, a ordem mais baixa na hierarquia, e você tem que ver como Y, a ordem mais elevada. (SEARLE, 2015, p. 111).

Para explicar as características perceptivas mais baixas, Searle, influenciado por Arthur Danto<sup>228</sup>, lança mão de um conceito chamado ‘ação básica’ que consiste em explicar uma ação qualquer sem maiores pretensões intencionais.<sup>229</sup> Searle dá o exemplo do ato de levantar o braço sem um propósito definido, simplesmente levantamos o braço, e isso é tudo. Por outro lado, para Searle, escrever um livro não é uma ação básica, pois o fazemos intencionalmente através de muitas razões. Mas o que a ação tem a ver com a percepção? De acordo com Searle, existe um isomorfismo formal na estrutura da ação e da percepção, isso por sua vez, possibilita a extensão da noção de ação básica para uma noção de percepção básica. Portanto, seguindo esta linha de raciocínio de Searle, “uma percepção básica é qualquer percepção de um objeto ou característica que você possa ter sem perceber qualquer outra coisa através da qual você a percebe” (SEARLE, 2015, p. 112). Desta forma a percepção básica está ligada aos níveis mais baixos da estrutura hierárquica da percepção. Para ilustrar isso, vamos pensar no seguinte exemplo: em condições perceptuais normais não vejo apenas cores e formas quando olho para uma guitarra preta, por conseguinte, eu não vejo apenas uma guitarra preta, eu vejo uma *Fender American Standard Stratocaster* com o corpo em *alder* e o braço em *maple*, e mais ainda, eu não vejo apenas essas descrições sobre

<sup>228</sup> DANTO, Arthur C. “Basic Actions,” *American Philosophical Quarterly* 2, no. 2 (1965): 141–48.

<sup>229</sup> Cf. Searle, 2015, p. 112.

um tipo de guitarra, eu vejo a *minha* guitarra. Searle vai dizer que em cada um desses níveis, a percepção do nível superior requer a percepção do nível inferior. Em outras palavras, ver um objeto como sendo a minha guitarra, pressupõe vê-la como um tipo específico de guitarra que por sua vez, exige que ela tenha uma forma, cor, tamanho, peso e etc.

A partir de então Searle introduziu um termo técnico para nomear essas propriedades básicas, este termo ele chamou de *Características Perceptuais Básicas* (*Basic Perceptual Features*). Com isso ele pretende mostrar que a estrutura hierárquica de nível mais alto se baseia em características que não exigem a percepção de qualquer outro elemento além daqueles que já constam na percepção básica, e neste sentido, cor e forma de um objeto são consideradas características perceptuais básicas, pois elas são ontologicamente objetivas. Por outro lado, “ser a minha guitarra” ou “o meu *laptop*” não são características perceptuais básicas, pois elas são experiências visuais subjetivas destas características mais básicas. Desta forma, a pergunta que Searle visa responder é: “como a fenomenologia dessas experiências define características perceptuais básicas como suas condições de satisfação?” (SEARLE, 2015, p. 113). Ora, cor e forma parecem ser o que há de mais básico na percepção, mas se perguntássemos qual das duas é mais básica em termos hierárquicos? Searle percebe nessa questão uma dificuldade na qual ele não possui uma resposta, pois não conseguimos perceber uma sem a outra. Entretanto, partindo da ideia de que o campo perceptivo subjetivo é rico o bastante para fixar o conteúdo intencional, Searle afirma que “deve existir para cada uma das características perceptuais básicas dos objetos, um correlato subjetivo dessa propriedade visual básica” (*Ibid*, p. 113). Em outras palavras, o que Searle pretende afirmar é que “no campo visual subjetivo deve haver processos conscientes correspondendo à cor, linha, ângulo, forma, relações espaciais e até relações temporais” (*Ibidem*, p. 113). Esses processos conscientes seriam responsáveis pela riqueza do conteúdo intencional das hierarquias mais elevadas de nossas percepções. Mas como pode ser isso possível? Cor e forma são características do mundo ontologicamente objetivo, pois, na explicação de Searle não há nada no campo visual que seja literalmente de uma determinada cor ou que possua uma determinada forma; para resumir, no campo visual subjetivo nada é visto literalmente. Searle insiste que se desejamos compreender a percepção visual, ao

olharmos para uma bola vermelha, devemos entender que a vermelhidão da bola tem um correlato psicológico em nosso campo visual subjetivo e o mesmo também ocorre para formas, no caso a redondeza da bola vermelha. O próximo passo agora é saber como isso funciona, mas para isso Searle precisa responder seguinte questão: como as características fenomenológicas do campo visual subjetivo determinam as condições de satisfação da experiência visual?<sup>230</sup>

### 5.1.3 Estágios no desenvolvimento do pensamento de Searle

Podemos considerar essa última questão da seção anterior como a principal questão que move a teoria da percepção de Searle. No início do *capítulo 4* de seu livro ele formulou uma questão semelhante<sup>231</sup> e ressaltou a importância dela para sua investigação. Searle nos adverte que esta não é uma questão trivial, e segundo ele, em vários momentos de sua vida acadêmica filosófica, tinha acreditado em proposições que ele agora considera falsas. Para tentarmos responder essa questão precisamos descrever cinco estágios de seu pensamento que com o passar dos anos evoluíram para sua atual visão da percepção, isto é, de como as características fenomenológicas do campo visual subjetivo determinam as condições de satisfação da experiência visual.

*Estágio Um.* Remete à publicação de *Intencionalidade* (1983). Searle relata que quando escreveu esse livro, ele não acreditava que houvesse uma questão substantiva acerca de como a *intencionalidade perceptual intrínseca* fixa as condições de satisfação. O que havia era uma discussão de como sentenças (para casos perceptuais) fixam as condições de verdade. Searle chamou isso de *disquotation*.<sup>232</sup> A discussão filosófica consistia em saber como uma sentença “há

---

<sup>230</sup> Cf. Searle, 2015, p. 114.

<sup>231</sup> Ver Searle (2015), p. 100: “Este capítulo e o próximo são os capítulos teóricos centrais do livro. Eles tentam explicar, pelo menos em parte, como a fenomenologia da experiência perceptual, especialmente visual, estabelece as condições de satisfação.”

<sup>232</sup> De modo geral, esse termo remete a um princípio comumente chamado de ‘*disquotational principle*’ que basicamente afirma que um falante racional aceitará a proposição “P” se e somente se, ele acredita que P. Contudo, esta noção repousa numa teoria deflacionária da verdade (STOLJAR, 2010), que nada mais é do que um tipo de correspondência entre uma sentença e um estado de coisas no mundo. De acordo com a teoria deflacionária da verdade, afirmar que uma declaração é verdadeira é apenas afirmar a afirmação em si. Por exemplo, dizer que “a neve é branca” é verdade,

uma casa amarela ali” fixa as condições de verdade. A intencionalidade da sentença (linguagem) é derivada e Searle precisou explicar como e de quê ela é derivada. Contudo, se vemos literalmente uma casa amarela, nossa experiência visual (sendo um tipo de estado mental) tem uma intencionalidade intrínseca. Segundo Searle, essa caracterização parece não ser suficiente para responder como isso fixa as condições de satisfação, pois “a única caracterização da relação entre a intencionalidade intrínseca e o estado de coisas no mundo é uma trivialidade de *disquotação* (disquotation)” (SEARLE, 2015, p. 115). Portanto, a única razão que Searle podia oferecer para a maneira como a experiência fixa as condições de satisfação da sentença “há uma casa amarela ali” é que tal experiência é a de que parece que há uma casa amarela ali e isso, por seu turno, encerra a noção de que tal experiência só é satisfeita se a presença da casa com todas as suas características estiveram causando a experiência visual, assim como em uma teoria causal da percepção.

*Estágio Dois.* Diz respeito às *características intrínsecas*. No primeiro estágio vimos que tratar as condições de satisfação como uma relação de correspondência entre sentenças e objetos não daria conta de incorporar uma descrição adequada da fenomenologia bruta da percepção<sup>233</sup> e de como ela também se relaciona com as condições de satisfação. O caminho agora consiste em oferecer uma resposta não intencional (*nonintentional*), pois, Searle pensa (que *a priori*) devem existir características básicas não intencionais na experiência visual que seriam responsáveis pelas condições de satisfação. Diferentemente da sentença “há uma casa amarela ali” que fixa as condições de satisfação devido às convenções que determina o seu significado, a experiência visual não possui convenção, mas segundo Searle, “deve haver alguma outra característica da experiência visual que fixe essas condições de satisfação” (SEARLE, 2015, p. 116). Essa “outra característica” é algo de ordem “interna”, e por interno Searle não entende algo privado ou puramente introspectivo, mas sim que ““interno” significa que a experiência não poderia ser aquela experiência se ela não tivesse essas condições

---

é o equivalente a dizer apenas que a neve é branca, e isso, é tudo o que pode ser dito significativamente sobre a verdade de “a neve é branca”. Para mais informações, ver o verbete ‘*disquotational theory of truth*’ em: BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press. 2008. p. 103.

<sup>233</sup> Cf. Searle, 2015, p. 115.

de satisfação” (*Ibid*, p. 116). A partir de então deveríamos nos perguntar como isso funciona, e a pergunta de Searle se transforma em: como uma experiência particular pode ter essas condições de satisfação internas a ela?<sup>234</sup> A resposta para isso pode em parte estar contida no *Estágio Três* de seu pensamento sobre a questão central.

*Estágio Três*. Vimos na seção 4.1.2 deste capítulo que a experiência visual perceptual possui uma hierarquia onde nos seus níveis mais baixos repousam as assim chamadas características básicas, e é disto que se trata o *Estágio Três*. Experiências visuais para Searle são de fato hierárquicas onde a hierarquia no campo visual subjetivo deve corresponder a uma hierarquia que seja perceptualmente acessível no mundo ontologicamente objetivo. Retomando o exemplo da guitarra, para ver que se trata de minha guitarra eu tenho que ver que se trata de um tipo específico de guitarra, que, por conseguinte, deve ter cores e formas no seu modo mais básico. Pensar nessa forma mais básica da cadeia hierárquica perceptual é ver que características perceptuais básicas podem causar experiências perceptuais básicas. É nesse sentido que para Searle “as características perceptuais básicas são aquelas que você pode perceber sem perceber qualquer outra coisa através da qual você as percebe, e as experiências perceptuais básicas são experiências das características básicas da percepção” (SEARLE, 2015, p. 116). Para Searle, este resultado revela uma ambiguidade no *Estágio Dois*, pois, o requisito de que haja experiências perceptuais básicas não é o mesmo requisito de que estas características sejam especificadas não intencionalmente, portanto, as experiências perceptuais básicas ainda poderiam ser caracterizadas apenas em termos de sua intencionalidade. Todavia, o que é curioso na explicação de Searle desse *estágio* é a afirmação de que “mesmo dada uma estrutura hierárquica da percepção a disquotação (*disquotation*) ainda pode ser uma abordagem correta” (*Ibidem*, p. 117). Interpreto esta passagem a partir da ideia de que numa situação perceptual deve existir uma correspondência entre o estado de coisas e os conteúdos intencionais do percipiente, e que a partir desta relação podemos atribuir um valor de verdade para os casos perceptuais.

*Estágio Quatro*. A intencionalidade do não intencional (*nonintentional*). Searle considera que dizer que as experiências perceptivas básicas são intrinsecamente

---

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, p. 116.

intencionais é oferecer uma resposta limitada e, portanto, insatisfatória a sua questão inicial. De acordo com o *Estágio Dois*, a experiência visual é considerada um evento no mundo, logo, devem existir algumas características que fixem as condições de satisfação que por seu turno, devem ser especificadas não intencionalmente.<sup>235</sup> Searle argumenta que se assim não o fosse, a explicação se tornaria circular e conseqüentemente não explicaria nada. Obviamente que é o caso que as experiências das características básicas tenham intencionalidade intrínseca. Contudo, elas só o são em virtude de algo que, segundo Searle, precisa ser especificado, e que, portanto, não pode ser especificado por meio de uma *disquotação* (*disquotation*). Do fato de que as características visuais básicas possuem intencionalidade intrínseca não nos habilita a responder a pergunta em torno do 'como' elas obtêm a intencionalidade específica que possuem. Searle tem consciência dessa questão e objetiva em seu texto oferecer uma resposta.

Como eu disse anteriormente, tradicionalmente a filosofia analítica examina o significado das sentenças de modo a explicar suas condições de verdade. Como o significado é convencional, não há conexão interna entre a sentença e sua condição de satisfação. Essa mesma sentença poderia ser usada para significar qualquer coisa. Mas do fato de que existe uma conexão interna no caso de experiências perceptivas conscientes entre o caráter da experiência e a condição de satisfação, devemos explicar essa conexão interna; e a única maneira de explicá-la é voltar do mundo para a representação (neste caso, apresentação), caso contrário, não conseguiremos a conexão interna. Eu sei que isso parece misterioso, mas vou explicar o mistério em breve. (SEARLE, 2015, p. 117).

*Estágio Cinco*. Este estágio representa a visão atual de Searle sobre a percepção. Nele veremos como as coisas são e que experiências elas causam.<sup>236</sup> A questão de Searle agora assume uma forma bem específica, a saber: Como as características específicas do campo visual ontologicamente subjetivo apresentam características do campo visual objetivo como suas condições de satisfação?<sup>237</sup> Segundo Searle existem duas respostas tradicionais para esta questão e ambas estão erradas. A primeira delas é por semelhança, e esse tipo de resposta é encontrada em filósofos como Locke, Descartes e Wittgenstein (*Tractatus*), na qual a representação é explicada por uma relação de semelhança/isomorfismo entre a

<sup>235</sup> Cf. Searle, 2015, p. 117.

<sup>236</sup> Cf. Searle, 2015, p. 118.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

representação e o representado. Trata-se, segundo Searle, de uma teoria representativa onde percebemos uma imagem na nossa mente e tal imagem se configura como uma representação de um objeto ou estado de coisas no mundo simplesmente por se assemelhar a este objeto ou estado de coisas; aqui já deve está claro que Searle chama isso de *Bad Argument*. Independente dos rótulos de Searle, o ponto principal é que para ele, esta explicação não funciona para o caso da percepção, seu poder explicativo é limitado pelo fato de que as semelhanças entre as experiências visuais e seus objetos não explicam como as experiências visuais tem seus objetos como condições de satisfação.

O fato de haver duas entidades semelhantes não faz uma representação da outra na percepção ou na linguagem. Quem vê a semelhança? Minha mão esquerda e minha mão direita se assemelham tanto quanto quaisquer dois objetos no mundo, mas uma não é uma figura ou estátua ou representação da outra. Semelhança por si só não explica nada. Não tem poder explicativo. (SEARLE, 2015, p. 119).

Contudo, mesmo a noção de semelhança não sendo para Searle uma boa explicação para a representação, ela constitui para ele a ponta do iceberg das capacidades cognitivas que podem ser tomadas neste caso apenas como um ponto de partida. No *capítulo 2 (seção 2.3)* vimos na discussão com Dretske, que sua explicação da percepção se compromete com pressupostos de uma teoria representacional e conseqüentemente com uma explicação causal da percepção onde não há espaço para intencionalidade, nas palavras de Dretske “nós não *precisamos* de intencionalidade” (DRETSKE, 2003, p. 158). Da mesma forma que a semelhança, a causalidade é o outro pressuposto que Searle ataca, pois, “por si só, a causalidade também não tem poder explicativo” (SEARLE, 2015, 119). Para ilustrar isso, Searle pede que suponhamos que um certo tipo de experiência seja causada por objetos vermelhos, todavia, isso não explica porque a experiência tem objetos vermelhos como condição de satisfação, pois, em tese, qualquer coisa pode causar qualquer coisa. Se Searle pretende mostrar como o caráter fenomenológico bruto (*raw*) da experiência visual subjetiva apresenta suas condições de satisfação “nem a semelhança nem a causação por si só farão o trabalho” (*Ibid*, p. 120). Segundo Searle, tanto a semelhança quanto a causação tem sido rotineiramente usada como explicações de intencionalidade (ao menos quando esta é

pressuposta), e esses erros datam do séc. XVII com as teorias representacionais e do séc. XX e XXI com as teorias causais da referência.<sup>238</sup>

Retomando o exemplo sobre uma experiência causada por um objeto vermelho, vamos tentar entender porque, na concepção de Searle, nem a semelhança nem a causalidade explicam a intencionalidade. Nesse aspecto em particular, Searle quer explicar porque é interna a esta experiência perceptiva de um objeto vermelho (por exemplo, um cubo vermelho) que se satisfeita, deve ser o caso de alguém ver um cubo vermelho. A explicação deve ter como ponto de partida algo não intencional como condição suficiente, pois, para que tal experiência ocorra, deve ser o caso de alguém parecer ver algo vermelho. Contudo, Searle não é um externalista no que concerne a explicação do porque uma experiência foi causada por um objeto vermelho. Não se trata de um fato objetivo de terceira pessoa, mas sim o fato sobre a experiência subjetiva de primeira pessoa, pois, é isso que torna o caso uma apresentação de um objeto vermelho. Sobre esse ponto temos o seguinte:

Que fato não intencional sobre essa mesma experiência, verídica ou não, faz com que eu pareça ver um objeto vermelho? Não estamos tentando dar as condições necessárias, porque é claro que diferentes modalidades sensoriais podem dar acesso à mesma propriedade e, no caso de alucinações, o mesmo tipo fenomenológico de evento pode ser causado por algo diferente de seu tipo verídico de objeto. Eu posso ver que o objeto é redondo e sentir que ele é redondo e posso ter uma alucinação visual de ver algo redondo. (SEARLE, 2015, p. 120-121).

Ver algo vermelho e redondo é de uma certa forma uma experiência das características básicas da percepção, que como vimos, se dá em termos de cor e forma. Por conseguinte, é preciso explorar a relação entre como as coisas são e como elas se parecem, para isso Searle recorre ao exemplo das cores. Para o exemplo da experiência visual de uma bola vermelha, Searle se pergunta se a experiência visual em si é vermelha, e responde enfaticamente que experiências visuais não são coloridas, que cores são observáveis para toda e qualquer pessoa (que utilize o sentido da visão), enquanto que experiências visuais não. Esta alegação aparentemente estranha, já foi afirmada de outras formas, quando Searle afirmou que o ‘ver’ não é o ver da experiência visual e sim, de objetos intencionais com seus respectivos conteúdos causados por estados de coisas no mundo

---

<sup>238</sup> Vale ressaltar que Searle já tinha feito uma crítica destas teorias desde a publicação de *Intencionalidade* nos capítulos 8 e 9.

ontologicamente objetivo. Nas palavras de Searle “cores são objetos das experiências perceptuais, mas elas não são características das experiências perceptuais” (SEARLE, 2015, p. 122). Ser características das experiências perceptuais é dizer que algo no campo visual subjetivo que carrega esse conteúdo intencional (vermelho) corresponde a um objeto vermelho no campo visual objetivo. Searle usa como exemplo, uma experiência de pensamento segundo a qual, se você fechasse os olhos e cobrisse-os com sua palma da mão, ocorreria em seu campo visual um conjunto de experiências que segundo Searle, você descreveria de maneira despretensiosa como sendo ‘manchas amarelas contra um fundo preto’ (para usar um tipo de experiência possível). Parece natural dizer que você tem uma experiência que é ‘*alguma coisa como*’ ver manchas amarelas contra um fundo preto. Agora vamos supor que se um médico manipulando seu sistema nervoso visual produzisse algum tipo de mudança, saberíamos o que significaria para ele o tipo de mudança que agora você descreveria como sendo ter uma experiência de ver manchas vermelhas, ou laranjas, azuis etc. contra um fundo preto. E apesar disso, como vimos acima, não há nada que você esteja experimentando que seja literalmente preto, amarelo, vermelho, laranja, azul etc.<sup>239</sup>

Todavia, por que esta experiência carrega este conteúdo se não tem nada no mundo que estaria causando essa experiência? A resposta de Searle é que para que algo seja vermelho no mundo ontologicamente objetivo, este algo deve ser capaz de causar experiências ontologicamente subjetivas, pois, “existe uma relação interna entre o fato de ser vermelho e o fato de causar esse tipo de experiência. O que significa dizer que a relação é “interna”? Significa que não poderia ser essa cor se não fosse sistematicamente relacionada dessa maneira a experiências como essa” (SEARLE, 2015, p. 122). Além do mais, dentro dessa linha de explicação, para que algo seja considerado objeto da experiência perceptiva, ele deve ser experimentado como sendo a causa da experiência, Searle observa que a presença do objeto é uma condição suficiente, mas não necessária para causar um tipo de experiência.<sup>240</sup> A razão desta afirmação ocorre no contexto de casos alucinatorios, pois, temos um tipo de experiência que não é causada por um objeto verídico. Tanto

---

<sup>239</sup> Cf. Searle, 2015, p. 122.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

para casos verídicos quanto para casos alucinatórios, a experiência visual possui um caráter qualitativo. Searle vai afirmar que para os casos verídicos de percepção, o caráter qualitativo é corretamente descrito como determinante do conteúdo intencional em que a experiência é aquela de que algo parece vermelho, precisamente porque (como já vimos) ser vermelho consiste em poder causar experiências visuais que tenham esse caráter.

O que Searle está tentando mostrar é que a experiência visual da cor vermelha, não *apresenta* o ‘vermelho’ apenas porque é causada pela cor vermelha, mas sim que, a experiência visual se apresenta em vermelho porque é a essência de algo que é vermelho, e que, portanto possui a capacidade de causar essas experiências. Neste sentido a intencionalidade apresentacional da experiência perceptual tem sempre como causa da experiência seu objeto. Todavia, sabemos que para Searle a relação causal por si só não é suficiente, logo, “a especificidade do conteúdo intencional deve ser determinada pelas características essenciais da experiência visual em questão, caso contrário, o conteúdo intencional não irá fixar essa especificidade” (SEARLE, 2015, p. 125). Vale ressaltar que essas considerações de Searle, também se aplicam a animais não humanos, pois, para qualquer tipo de atividade comportamental de animais, perceberemos que sua experiência é permeada de causalidade que envolve um conjunto complexo de coordenação de movimentos da percepção na ação que podem ser combinadas com outros sentidos além da visão. Searle acredita que sua explicação também pode ser aplicada às chamadas *qualidades secundárias*. Todavia, Searle afirma que é difícil desenvolver o argumento em detalhes, pois, nosso vocabulário para descrever as qualidades secundárias, como por exemplo, as qualidades percebidas no paladar ou no olfato derivam elas mesmas dos tipos de experiências gustativas e olfativas desses objetos.<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> Cf. Searle, 2015, p. 126.

#### 5.1.4 Causação Intencional Apresentacional

A causação intencional apresentacional tem um papel importante nas considerações de Searle sobre a percepção. Vimos no *capítulo 2 (seção 2.2)* que Searle faz uma crítica à noção humeana de causalidade, pois, para Searle, a causalidade pode ser observada por toda a parte e tanto a percepção quanto a ação são fortes indicativos de que a causalidade se manifesta no mundo, e mais precisamente, se manifesta de maneira intencional. Ainda em *Intencionalidade*, Searle chamou atenção de que a causalidade é uma só, ou seja, uma causalidade eficiente, que pode ser traduzida como “uma questão de coisas que fazem com que outras aconteçam” (SEARLE, 1983, p. 135). Contudo, existem alguns casos em que as relações causais envolvem estado intencionais, sendo esses estado intencionais casos de causação intencional. Isso fez com que Searle considerasse a causação intencional uma subclasse desta causação eficiente mais geral. Em sua atual teoria da percepção Searle retoma o conceito de causação intencional, só que agora, para ficar mais evidente, ele assinala que trata-se de uma causação intencional apresentacional. Vimos (*seção 4.1.2*) que há uma predileção na explicação de Searle em escolher o termo ‘apresentação’ ao invés de ‘representação’ por motivos que distinguem seu realismo direto das demais explicações representacionais ou idealistas da percepção.

Para Searle é uma pressuposição de nosso *Background* que toda e qualquer experiência perceptual que tomamos como certa, temos garantido que o que causa nossa experiência perceptual subjetiva é um objeto externo. Quando ouvimos um barulho inesperado, que nos assalta repentinamente, tomamos por garantido que aquela experiência auditiva em nosso campo perceptual subjetivo tem como causa um som no campo perceptual objetivo. Isso pode ser aplicado para os outros sentidos, Searle dá o exemplo de que quando passamos a mão sobre uma mesa e sentimos a textura suave de sua superfície, não temos dúvida de que nossa experiência subjetiva tátil é causada pela mesa em questão.<sup>242</sup> Para os casos visuais de percepção isto não é diferente. Podemos novamente pensar no exemplo de um objeto vermelho; quando olhamos para um objeto do campo visual objetivo,

---

<sup>242</sup> Cf. Searle, 2015, p. 127.

de imediato isso se traduz numa experiência que pertence ao nosso campo visual subjetivo. Para fins didáticos, Searle usa a palavra *Glog* para se referir à experiência perceptual que temos de um objeto vermelho, e com isso, cria uma distinção explicativa para o conteúdo intencional (*Glog*) e o objeto intencional (ser uma coisa vermelha). Desta forma, Searle explica que o que torna a experiência subjetiva (*Glog*) uma apresentação de um objeto vermelho é simplesmente que o objeto vermelho (pelo menos em parte) tem a capacidade de causar *Glog* como experiência perceptual subjetiva.

Agora acho que satisfizemos nossos requisitos, pelo menos no caso de cores e outras qualidades secundárias. Mostramos como a caracterização da experiência perceptiva em termos não intencionais nos dá condições suficientes (e neste caso, necessárias) para que ela seja, quando verdadeira, uma percepção do vermelho. A conexão interna entre a experiência e seu objeto é garantida pelo fato de que o objeto essencialmente, [...] por definição consiste, pelo menos em parte, na capacidade de causar esse tipo de experiência. Foi isso que quis dizer quando disse que voltaríamos da realidade para a representação, em vez de seguirmos a tradição da filosofia analítica que vai da representação à realidade. (SEARLE, 2015, p. 127).

Segundo Searle<sup>243</sup>, Russell afirmou que não há caminho de volta<sup>244</sup> (*backward road*), dos objetos para os conteúdos intencionais, pois, o mesmo objeto pode ser referido por um número indefinido de diferentes tipos de conteúdos intencionais. “Na sentença “Há um objeto vermelho na minha frente” as condições de satisfação são determinadas pelo significado da sentença, e esse significado é imposto a sons e marcas que não são intrinsecamente intencionais” (SEARLE, 2015, p. 127). Todavia, no que concerne às características básicas da percepção, há na perspectiva de Searle, um caminho de volta, que segue um sentido contrário, isto é, das características básicas para a experiência perceptual, pois, vimos que características perceptuais básicas são definidas precisamente por sua capacidade de causar certos tipos de experiências perceptivas, onde essas experiências têm essa característica como seu “referente”, isto é, sua condição de satisfação (SEARLE, 2015, p. 130). Esse tipo de caracterização que Searle oferece tem por objetivo oferecer uma resposta para o tipo de conexão entre as coisas no mundo e nossa experiência. De um ponto de vista tradicional, os empiristas incorporaram à

---

<sup>243</sup> Cf. Searle, 2015, p. 130.

<sup>244</sup> Cf. Russell, 1905, p. 487.

epistemologia a ideia de que existia uma conexão essencial entre como as coisas realmente são e como nós as percebemos, conseqüentemente, só poderíamos ter conhecimento da realidade se ele fosse baseado em experiências sensoriais que por sua vez realizavam a ponte entre nossa percepção e o mundo. “Existe uma conexão essencial entre o caráter das coisas no mundo e o caráter experiência?” (SEARLE, 2015, p. 131). Esta pergunta Searle responde dizendo que, para as características perceptuais básicas, deve haver tal conexão, pois como vimos acima, ser uma característica perceptual básica consiste, ao menos em parte, em sua capacidade de causar um certo tipo de experiência perceptual.

Essas discussões podem oferecer uma explicação para os casos perceptuais baseados não só na visão, mas também, como rapidamente pontuamos na seção anterior, para casos perceptuais que envolvessem outros sentidos como tato, paladar, audição e olfato, e vimos que esses tipos de experiências perceptuais normalmente são chamadas de qualidades secundárias. Mas em seu texto Searle se pergunta se sua explicação também poderia abarcar as assim chamadas qualidades primárias. Searle cita como exemplo as qualidades primárias bidimensionais como a linha e a forma, e embora ele acredite que a conexão perceptual não seja tão estreita como no caso das qualidades secundárias, é possível duplamente estabelecer uma conexão conceitual e uma conexão necessária no que concerne à explicação acerca das características do objeto e sua capacidade de causar certos tipos de experiências perceptuais. Searle toma como princípio geral que o conteúdo intencional das experiências perceptuais básicas é fixado pela combinação da relação causal e das características da experiência visual, que neste caso, em suas formas mais básicas, são construídas não intencionalmente. Dentro desta consideração, para Searle o ponto é que “características ontologicamente objetivas das características perceptuais básicas do mundo causam experiências visuais cujo caráter é parcialmente definicional (*definitional*) da característica do mundo” (SEARLE, 2015, p. 129). Uma forma triangular, circular ou até mesmo uma linha reta é segundo Searle aquela que se parece com isso, e isso implica em ser capaz de causar esse tipo de experiência visual, este mesmo tipo de descrição, como vimos também é válido para as qualidades secundárias.

A realidade não depende da experiência, mas inversamente. O *conceito* de realidade em questão já envolve a capacidade causal de produzir certos tipos de experiências. Portanto, a razão pela qual

essas experiências apresentam objetos vermelhos é que o próprio fato de ser um objeto vermelho envolve uma capacidade de produzir esse tipo de experiência. Ser uma linha reta envolve a capacidade de produzir esse outro tipo de experiência. O resultado é que os organismos não podem ter essas experiências sem parecer a eles que estão vendo um objeto vermelho ou uma linha reta, e que “parecer a eles” acentua a intencionalidade intrínseca da experiência perceptiva. (SEARLE, 2015, p. 129).

Ao longo dessas primeiras seções desse capítulo vimos que Searle tentou obter uma caracterização da fenomenologia bruta (*raw*) da experiência visual que deve ter uma condição específica de satisfação. O lugar comum destas considerações é que toda experiência perceptual é causada por um objeto percebido, isto é, para casos verídicos de percepção. Para evitar a trivial afirmação de que qualquer coisa pode causar qualquer coisa (cadeias causais desviantes), a especificidade da causação de uma experiência perceptual é constituída (parcialmente) pela capacidade de causar a respectiva experiência perceptual. Como vimos no exemplo que Searle, ser um objeto vermelho é ter a capacidade de causar experiências do tipo *Glog*. Em outras palavras, o caráter do campo visual subjetivo apresenta as características do campo visual objetivo, e de acordo com Searle, é aí que podemos obter a conexão interna entre a experiência perceptual e o objeto percebido. Na próxima seção vamos caracterizar os fenômenos perceptuais em uma perspectiva que estará para além das características básicas da percepção.

## 5.2 Intencionalidade Perceptual II

Antes de iniciarmos as considerações sobre esta seção, é preciso ter em mente alguns pressupostos que vimos na seção anterior. Vimos que para Searle, a percepção é hierárquica, ou seja, todas as percepções mais complexas, tem como pressuposto características básicas. Também vimos que a experiência perceptual tem intencionalidade intrínseca específica, em outras palavras, não há como eu ter uma experiência de *P* sem parecer para mim que estou vendo *P*. O campo visual subjetivo contém causação intencional, logo, não há como eu ter a experiência de *P* sem que pareça para mim que ela é causada pela característica de que estou vendo *P*, isto é, estou vendo o objeto com suas características que causam a experiência. O modo como a experiência tem *P* como suas condições de satisfação, é que *P* consiste, ao menos em parte, na habilidade de causar experiências como *P*. Searle

argumentou que isto é uma conexão interna entre o conteúdo *C* e o objeto *O* do estado de coisas percebido, portanto, a forma da causação é intencional. Por fim, dado que existe uma conexão interna e necessária entre o caráter da experiência e o objeto percebido, é que o objeto da experiência é sua causa e essas características são definidas pela sua capacidade (seu caráter essencial) de causar esses tipos de experiências. Assim, temos algumas respostas para as questões que envolvem as características perceptuais básicas. Todavia, estas respostas terminam criando novas questões. Agora veremos uma série de outras considerações que não foram abordadas na seção anterior.

### 5.2.1 Características não-básicas

Nesta segunda parte das considerações sobre a teoria da percepção de Searle, veremos como ele estende sua análise das características básicas da percepção para as características não básicas da percepção. Tais características podem ser entendidas de acordo com o grau de complexidade que a intencionalidade perceptual adquire. Já vimos ao longo deste capítulo que a mera percepção de uma guitarra preta pode ter diferentes conteúdos intencionais, ela pode ser uma “guitarra preta”, uma “*Gibson Les Paul*”, e também pode ser “a *minha Gibson Les Paul*” e cada um desses casos perceptuais mediante o mesmo objeto eu posso ter diferentes conteúdos intencionais. Como isso é possível? Como a partir de características básicas que o objeto possui eu posso ter diferentes conteúdos perceptuais? Searle formula duas questões na parte inicial desse tópico: Como a fenomenologia bruta (*raw*) carrega intrinsecamente as condições de satisfação que ela apresenta? Outra formulação é: Como o caráter da experiência perceptual determina o conteúdo que ela apresenta?<sup>245</sup> Vimos que um requisito básico para a resposta dessas questões é que a conexão deve ser interna e necessária, pois, a experiência não poderia ser do jeito que é se ela mesma não tivesse as condições de satisfação. Searle chama atenção para o uso da metáfora da palavra “bruta” (*raw*), afirmando que ela pode ser enganosa dado que a experiência não é ‘bruta’, mas sim carregada de intencionalidade. A experiência na medida em que deve ter

---

<sup>245</sup> Cf. Searle, 2015, p. 135.

características que determinam a intencionalidade específica que ela possui, deve também ter a possibilidade de caracterizar essas características em um vocabulário não intencional, pois, na visão de Searle “a experiência perceptiva é apenas uma peça bruta de dados fenomenológicos brutos e devemos caracterizar a fenomenologia de uma forma que mostre como ela determina a intencionalidade” (*Ibid*, p. 135). Vimos (seção 4.1.4) que Searle rejeita respostas para estas questões que sejam baseadas tanto na semelhança quanto na causalidade. O ponto que é a simples identificação de semelhança e causalidade na explicação dos fenômenos perceptuais não caracteriza estes mesmo fenômenos como uma apresentação intencional.

A resposta que propus para as características básicas é que se o animal tem intencionalidade perceptual consciente, então a existência de uma experiência consciente do tipo qualitativo Q dentro de seu campo visual subjetivo – onde Q é experienciado como causado por seu objeto – terá necessariamente o conteúdo “Estou vendo um objeto do tipo F”, onde F é essencialmente a capacidade de causar experiências do tipo Q. (SEARLE, 2015, p. 136).

Para tornar mais clara esta passagem, Searle recorre ao exemplo de uma experiência tátil. Já vimos na seção anterior o exemplo da mesa, segundo o qual se eu passo minha mão sobre sua superfície, o conteúdo intencional é que a superfície é suave. E vimos que de acordo com Searle há um certo caráter na experiência em que ‘ser suave’ é (ao menos em parte) a capacidade de causar sensações que tenham esse caráter. A razão de dizer que o objeto é suave é porque ele se parece suave e isso se traduz na capacidade de causar tal experiência. Todavia, o fato de o objeto ‘parece suave’ não explica nada sobre as capacidades de causar tal experiência. Mas aqui temos um ponto interessante, trata-se do paralelo entre ação e percepção. A esta altura já sabemos que as experiências perceptuais possuem uma direção de ajuste da mente ao mundo enquanto que a direção de sua causalidade ocorre do mundo para a mente. Já para o caso das ações (*intentions-in-action*) a direção de ajuste é do mundo para a mente enquanto que a direção de sua causação é da mente para o mundo. O conteúdo intencional está internamente relacionado às condições de satisfação tanto para o caso das percepções básicas quanto das ações básicas. Quando Searle afirma que a característica C é percebida, é porque ela possui a capacidade de causar experiências desse tipo como já vimos anteriormente. Portanto, na causação intencional apresentacional, a experiência

visual é experimentada como sendo causada por seu objeto e, em contra partida, a ação é experimentada como sendo ela mesma a causadora do movimento corporal.

A percepção visual para Searle é estruturada a partir de uma hierarquia, de um nível mais baixo de suas características básicas até um nível mais alto e complexo das características perceptivas. Mas o que seria este nível mais alto? Podemos dizer que em termos perceptuais, eu posso ter uma experiência visual de ver literalmente que existe um coqueiral na praia do Paiva, mas isso é diferente de dizer que eu vejo que uma pessoa está doente ou cansada. A ideia é que Searle pretende determinar quais características podemos afirmar que são visíveis em casos perceptuais e quais não são. De acordo com Searle, isso pode ser resolvido simplesmente através da visão, que em termos práticos já é mais que suficiente para decidir sobre que tipo de características são visíveis ou não em casos perceptuais.

Talvez você não consiga resolver a presença das características para fins científicos sofisticados. Mas para fins práticos, você pode resolver a questão de saber se algo é ou não uma sequoia da Califórnia por sua *aparência*. Claro, se realmente importasse desesperadamente, nós quereríamos um exame de DNA. Mas, para fins práticos do dia a dia, ser uma sequoia da Califórnia é uma propriedade visível de uma classe de árvores. Em um tribunal de justiça, por exemplo, um guarda florestal poderia testemunhar com certeza que o crime ocorreu com uma sequoia na Califórnia, porque ele podia ver a árvore no momento em que viu o crime. (SEARLE, 2015, p. 137).

Essa maneira de identificar objetos perceptuais a partir de suas propriedades visíveis pode parecer bastante vaga se quisermos apelar para a imprecisão que ele pode incorrer em certos casos. Todavia, é bastante comum nos enganarmos acerca de algumas percepções, mas quando isso acontece, a direção de ajuste dá sempre um jeito de corrigir esses enganos. Vamos supor o caso de que ao vermos um objeto, de pronto afirmamos que ele tem a propriedade P; seu meu relato ou descrição é um relato verdadeiro (verídico), podemos concluir que a propriedade P é uma propriedade visível, logo, sua presença pode ser determinada pela visão. Mas voltando ao outro tipo de experiência visual, eu não tenho como decidir se uma pessoa está doente ou cansada apenas olhando para ela, por outro lado, posso decidir se o que estou vendo na praia do Paiva é um coqueiral, pois sua aparência me mostra que trata-se de um coqueiral. Em *Intencionalidade*, Searle já havia se deparado com essas questões:

Nós realmente dizemos literalmente: "Ela parece inteligente" e "Ele parece bêbado", mas não descobrimos que ela realmente é inteligente ou ele realmente está bêbado por mera aparência. Temos que realizar alguns outros tipos de testes. A relação entre "Ela parece inteligente" e "Ela é inteligente" é bem diferente da relação entre "Parece vermelho" e "É vermelho". Pois, no caso do vermelho, as condições visuais de satisfação são relatadas em ambos os enunciados, mas no caso da inteligência, as condições de satisfação não são mais puramente visuais. Dito de outro modo, é possível alguém parecer inteligente a todo observador normal em condições normais e ainda não ser inteligente de uma forma que não seja possível que algo pareça vermelho para observadores normais em condições normais e não seja vermelho. Parecer inteligente é independente de ser inteligente de uma maneira que parecer vermelho não é independente de ser vermelho. (SEARLE, 1983, p. 77).

Searle chama atenção para o fato de que é possível que as condições de satisfação de uma experiência visual sejam a de que alguém "está bêbado" ou "seja inteligente", porém, isso não implica em dizer que a "inteligência" ou "embriaguez" deva ser capaz de causar certos tipos de experiências visuais assim como é o caso de "ser um objeto vermelho" ou "um coqueiral na praia do Paiva". Isso pode transparecer a ideia de que o critério para características básicas de nível mais baixo seja diferente do critério para as características de nível superior. Para Searle, as características de nível mais baixo são estabelecidas pelos fatos brutos de nossa fisiologia, que segundo Searle seria "qualquer percepção de um objeto ou característica que você possa ter sem perceber algo mais através da qual você a perceba" (SEARLE, 2015, p. 112). Por outro lado, no nível superior Searle afirma que tudo é resolvido pela nossa epistemologia. O que importa pra Searle é que ambos os níveis inferiores e superiores de percepção são consistentes, onde o nível superior é um desenvolvimento natural das características básicas do nível inferior. Um exemplo disso é que em ambos os casos, nosso conceito do visual é definido pelo que podemos descobrir simplesmente observando. Podemos observar e assim descobrir por meio da visão que o objeto é vermelho, e de igual forma, descobrir por meio da visão que outro objeto da nossa percepção é um coqueiral. Searle sintetiza essa ideia ao dizer que "em ambos os casos, o que você consegue é um conjunto de experiências perceptivas causadas pelo objeto em questão" (SEARLE, 2015, p. 138).

### 5.2.2 A tridimensionalidade e a temporalidade da percepção

Searle inicia sua discussão da percepção tridimensional chamando atenção para aquilo que intuitivamente ninguém põe em dúvida, a saber, que a intencionalidade da experiência visual fixa as relações espaciais tridimensionais. O problema agora consiste em saber como isso funciona dentro do seu modelo explicativo da percepção. Searle lança mão de uma hipótese provisória apenas como ponto de partida da discussão. Esta primeira hipótese é expressa pela ideia de que o nosso campo visual subjetivo é bidimensional. A questão é que afirmar que nosso campo visual subjetivo é bidimensional é se comprometer, na visão de Searle, com o *Bad Argument*, pois o campo visual subjetivo não é um objeto visível com duas dimensões. Searle argumenta que qualquer impressão de profundidade pode ser criada a partir de superfícies bidimensionais, para isso Searle usa como exemplo pinturas que se utilizam de técnicas *trompe-l'oeil*.<sup>246</sup> O que Searle pretende explicar é como a partir das características básicas perceptuais podemos chegar à percepção de profundidade de modo que o objeto bidimensional seja configurado de tal forma que pareça ser exatamente como um objeto tridimensional. A partir disso Searle explora a seguinte hipótese:

(...) os princípios de perspectiva que revolucionaram a pintura ocidental são, eles próprios, parte do *Background* de capacidades de qualquer observador competente, de tal forma que o observador seja capaz de ver o mundo como tendo três dimensões por causa de seu *Background* de domínio de perspectiva. (SEARLE, 2015, p. 139).

Searle traz como exemplo, o mero ato de fazer uma caminhada. Quando estamos caminhando a experiência que temos dos objetos que estão se aproximando ocupam uma parte maior do nosso campo visual subjetivo e as experiências dos objetos que estão ficando para trás, pelo próprio distanciamento que temos deles, passarão a ocupar uma parte menor do nosso campo visual subjetivo. Se alguém nos perguntasse se os objetos mudaram de tamanho obviamente responderíamos que não, pois, temos muito claro em nossas cabeças a noção de 'constância de tamanho', todavia, o modo como os objetos se apresentam no nosso campo visual subjetivo, isto é, à sua fenomenologia apresenta-se como se

---

<sup>246</sup> Trata-se de uma técnica muito difundida nas artes plásticas que, com truques de perspectiva, cria uma ilusão ótica que faz com que formas de duas dimensões aparentem possuir três dimensões.

os objetos mudassem de tamanho sobre determinadas distancias e perspectivas. Isso ocorre devido à nossa capacidade cognitiva de interpretar o conteúdo de nossas experiências de diversas maneiras. Além do mais, há também o fato de que a fenomenologia da nossa percepção é que as coisas parecem mudar de tamanho enquanto que nossa crença é que nada muda de tamanho. Vimos no final do parágrafo anterior que Searle pretende explicar como a partir de características básicas podemos chegar à percepção de profundidade. Para Searle, a profundidade não é uma característica básica da percepção, experiências visuais básicas da percepção são cores, linhas, ângulos, formas e etc. Neste sentido a profundidade é uma característica não básica do campo visual objetivo, que segundo Searle tal percepção se dá devido ao domínio dos princípios de perspectiva. Searle cita como exemplo o caso de alguém que afirma ver um objeto que era (se parecia com) um cubo perfeito. Neste caso a experiência visual básica não era de um cubo, ou seja, as características perceptuais básicas eram constituídas por um conjunto de linhas de conexão e cruzamento e que, portanto, devido ao domínio de perspectiva daquela pessoa, essas linhas de conexão e cruzamento podem ser percebidas como um cubo.<sup>247</sup> Inspirado no trabalho de Gombrich<sup>248</sup>, Searle acredita que há vários pontos importantes sobre pintura e história que podem contribuir para sua visão acerca da percepção de profundidade.

Antes da Renascença, os pintores tentavam reproduzir a geometria do objeto em si e não produzir uma imagem em uma tela que causasse em nós uma experiência que seria como olhar para o objeto. Por entenderem a perspectiva, os artistas renascentistas e pós-renascentistas foram capazes de produzir representações visuais que teriam efeitos sobre o observador similares aos do objeto em si, e fizeram isso produzindo no espectador uma experiência que tinha características perceptivas básicas que daria a impressão de ver algo como o próprio objeto, dada a perspectiva da situação da percepção. (SEARLE, 2015, p. 141).

A partir de características básicas é que podemos ter experiências com características não básicas como nos casos em que a perspectiva é de que o conteúdo intencional seja de percepções tridimensionais. Contudo, Searle chama atenção de que é preciso ter cuidado ao relacionar a característica da experiência

---

<sup>247</sup> Cf. Searle, 2015, p. 140.

<sup>248</sup> GOMBRICH, E. H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton. Princeton University Press, 1960.

com as características de suas condições de satisfação. Nas análises sobre perspectivas, profundidade e tridimensionalidade da percepção, a questão é de saber como características não intencionais das experiências subjetivas podem oferecer intencionalidade intrínseca para linhas e formas no espaço. Todavia, falar em percepções de objetos no espaço impele-nos a falar também das relações temporais destes mesmos objetos com a nossa percepção. Para Searle, “as relações temporais são literalmente parte do campo subjetivo.” Se em uma descrição perceptual eu afirmo que vi passar na avenida um carro preto, mas que antes disso, vi um ônibus azul seguido de uma camionete amarela eu não estou apenas descrevendo uma percepção de objetos em movimento, mas também, implicitamente, estou relatando relações temporais, e tais relações fazem parte, literalmente, do meu campo visual subjetivo.

Segundo Searle, é muito fácil incorrer em ilusões perceptuais sobre o tempo, pois uma coisa é o tempo da experiência, ou seja, sua relação perceptual de sucessão de objetos ocorrendo em sequências aleatórias, e outra coisa é a própria experiência do tempo, ambas, o tempo da experiência e a experiência do tempo não correspondem perfeitamente. Mas disto não decorre que a experiência subjetiva das relações temporais não tenham características que estabelecem condições de satisfação, e é sobre esse aspecto, que para Searle, é importante enfatizar que isto ocorre não porque há uma relação de correspondência, mas sim porque existe uma combinação das relações causais na consciência perceptual, pois, “a sequência de eventos objetivos A, B e C causa em mim experiências subjetivas de A seguidas de B, seguidas de C” (SEARLE, 2015, p. 142). Assim, a forma que esses objetos ontologicamente objetivos causam em mim experiências conscientes, que por seu turno são temporalmente relacionadas automaticamente ou aleatoriamente, cria a partir desta sequência de experiências o conteúdo intencional de que os objetos das sequências estariam temporalmente conectados. O argumento de Searle é que a sequência no campo visual subjetivo é experimentada com uma apresentação de uma sequência no campo visual objetivo. Assim como nos casos anteriores de relações espaciais (e também perceptuais de cores e formas de objetos como um todo), para que os eventos no campo visual objetivo possam causar ou serem relacionados espacialmente/temporalmente dessa maneira, eles precisam ser

capazes de causar esses tipos de experiências que possuem essas relações e características.

As discussões sobre as relações temporais e espaciais da percepção são discussões que tem como base as características básicas de nível mais baixo da percepção. Aquilo que Searle chama de fenomenologia bruta (*raw*) da experiência visual define as características básicas do mundo como condições de satisfação. Como vimos, Searle estendeu essas análises para considerar às questões sobre percepção de profundidade, relações espaciais e temporais. Todavia, isto não é suficiente para percepções cujo conteúdo intencional não pode ser definido apenas em termos de características básicas, pois existem características não básicas da percepção que estão para além da hierarquia perceptual no nível mais baixo, a isto Searle se refere como as características de nível mais alto. Nesta próxima seção vamos abordar essa e outras questões que envolvem as características não básicas da percepção.

### **5.2.3 Reconhecimento e o problema da particularidade**

De acordo com Searle, nossas noções ordinárias de linguagem para ‘parecer’ e ‘parecer como’ dependem da noção de semelhança. Se numa situação perceptual eu afirmo que um pássaro “parece com um bem-te-vi” isso significa que este pássaro se assemelha a outros bem-te-vis. Contudo, para que algo seja um ‘bem-te-vi’ deve envolver aparência e características visuais, que de acordo com Searle, não podem ser consideradas relações de semelhança, mas sim, características identificáveis de forma independente, ou seja, aprendi a identificar bem-te-vis ao ter (de alguma forma) contato com bem-te-vis, ao observa-los na natureza ou através de enciclopédias de ornitologia etc., mas para isso eu precisei (de alguma forma) ‘ver’ bem-te-vis. O fenômeno do ‘*ver como*’ que já exploramos bastante é aqui tomado como uma característica de nível mais alto, (e, portanto, não básica da percepção), porém, vale ressaltar que tal característica é baseada na identificação de características básicas (cores e formas, etc.), que por seu turno, habilita-nos a identificar um certo tipo de pássaro como sendo um bem-te-vi. Searle lançou mão de uma hipótese onde nas características básicas, existe uma conexão conceitual ou

necessária entre a característica e a experiência correspondente, pois, essa característica tem como parte de sua definição, a capacidade de causar esse tipo de experiência, e conseqüentemente, a experiência é tomada como sendo causada por seu objeto.<sup>249</sup> É nesse sentido que a relação de apresentação intencional é necessária e não meramente convencional. Vimos (seção 4.1.4) que de acordo com Searle, eu não posso ter uma experiência de vermelho sem que pareça para mim que eu estou vendo algo vermelho, pois, o vermelho tem essa capacidade de causar esse tipo de experiência. Um caso perceptual de ver um ‘bem-te-vi’ seria muito mais complexo do que ver o vermelho, todavia, para Searle, podemos aplicar os mesmos princípios ou similares.

Os tipos mais simples de características perceptuais não básicas ascendentes seriam aquelas que são, por assim dizer, aditivas; que são alcançadas simplesmente adicionando os componentes que constituem as características básicas. Penso que podemos fazer algo assim com espécies de árvores. Aprendi a reconhecer um certo tipo de árvore como uma *sequoia* costeira da Califórnia. Em virtude do *quê* eu a reconheço? Eu a reconheço em virtude do fato de que há um conjunto particular de características na estrutura da árvore e na estrutura das frondes que constituem as características visíveis de uma *sequoia* da Califórnia. Agora, as características que compõem as cores e formas das frondes, a cor, a forma e a textura da casca são todas características básicas. Eu posso fazer uma composição das características básicas para obter a totalidade. Eu aprendi que qualquer coisa que cause esse tipo de experiência visual é uma *sequoia* costeira da Califórnia. (SEARLE, 2015, p. 144-145).

Searle deixa claro que no tocante ao problema do reconhecimento, para fins práticos, a experiência visual do caso acima já é suficiente. Ele basicamente estendeu a análise das características básicas que são funções de composição das próprias características básicas, como cores, formas, texturas etc. para tal identificação. Entretanto, Searle chama atenção de que para aqueles que desejam critérios mais rígidos de identificação, isto é, para fins científicos legais ou técnicos bastaria um exame genético do DNA de uma *sequoia* para saber se realmente trata-se deste tipo específico de árvore. O ponto é que o caráter composicional de muitas características de nível mais alto pode ser complexo, e ainda assim produzir experiências distintas.<sup>250</sup> Searle usa como exemplo os *sommeliers* que são treinados

---

<sup>249</sup> Cf. Searle, 2015, p. 144.

<sup>250</sup> Cf. Searle, 2015, p. 145.

a identificar e discriminar vários componentes básicos no sabor do vinho e que tais componentes básicos a partir de suas combinações causariam experiências gustativas e olfativas que os fariam distinguir entre, por exemplo, um vinho *Cabernet Sauvignon* e um *Pinot Noir*. Apesar de parecer ser este o caso, Searle chama atenção de que ele não estaria com isso incorrendo no erro dos atomistas psicológicos tradicionais que constroem ideias complexas a partir de ideias simples. A questão para ele é que muitas das características de nível mais alto são combinações de características do nível mais baixo.

Ser um objeto vermelho ou ser uma *sequoia* costeira da Califórnia, mesmo que caracterizemos uma de 'básica' e outra de 'complexa' ainda assim é considerado por Searle exemplos de propriedades gerais de objetos. Mas e quanto aos objetos particulares? Vimos no *capítulo dois (seção 2.1.4)* que o problema da particularidade dos objetos e de como eles fixam suas condições da satisfação já era algo que estava presente nas reflexões de Searle pelo menos desde a publicação de *Intencionalidade*. Para fazer um breve resumo, a ideia é que deve existir uma diferença em relação à experiência visual de Jones quando ele pensa ver uma mulher que se parece exatamente como sua esposa Sally, e quando ele pensa ver a própria Sally. Naquela ocasião Searle argumentou que uma forma de responder esse problema é especificando nas condições de satisfação que não é o caso apenas de que uma mulher com características específicas de Sally está diante de Jones, e que por seu turno, sua presença e características estão causando a experiência visual de Jones, mas sim que, ela é idêntica à mulher que Jones viu inúmeras vezes no passado. Com isso Searle acredita que obteríamos uma relação de identidade entre o objeto percebido e os objetos que são referidos por outros elementos da *Rede* e do *Background*. Entretanto, em sua atual teoria da percepção, Searle pretende abordar como tudo isso faz parte da fenomenologia. A questão é colocada por Searle no seguinte modo: "Que fato sobre a experiência visual subjetiva faz com que ela seja satisfeita somente por um objeto particular e não por um objeto de um certo tipo?" (SEARLE, 2015, p. 146). Podemos pensar aqui no caso onde Sally, a esposa de Jones, possui uma irmã gêmea chamada Susie, mesmo que Jones pudesse estar enganado numa dada situação em que ele confunde Susie com sua esposa Sally, ainda assim, afirma Searle, "tem que haver algo sobre sua fenomenologia que faz com que apenas um dos objetos que

satisfazem as condições gerais seja aquele que satisfaz sua experiência visual particular” (*Ibid*, p.146). Segundo Searle, trata-se de uma questão sobre reconhecimento, que em termos de senso comum pode ser expresso pela noção de que não é o caso apenas que alguém tem uma experiência de ver sua esposa ou ver sua casa, mas que ele reconhece essa pessoa como sua esposa e a casa como sua casa. Embora a teoria de Searle tenha como pedra angular a noção de intencionalidade, penso que em linhas gerais, ao menos para essa questão do reconhecimento, pode haver pontos de interlocução entre a explicação de Searle a clássica teoria causal da percepção e a teoria histórico-causal da referência:

Eu sugeri que uma maneira formal de colocar o reconhecimento nas condições de satisfação é simplesmente salientar que existem experiências anteriores que o percipiente teve de um objeto particular, e que o objeto que ele está vendo agora é idêntico ao objeto que causou aquelas experiências anteriores. (SEARLE, 2015, p. 146).

Voltando ao caso da irmã gêmea de Sally, vamos supor agora que Susie é tão parecida com Sally que Jones não consegue distinguir quem é quem apenas fazendo uso do sentido da visão. Ainda assim, se Jones acredita que está vendo sua esposa Sally, esta percepção parecerá diferente aos olhos de Jones. Como isso é possível? A resposta de Searle é simplesmente, que ela lhe parece *familiar*, contudo, a fenomenologia desta percepção precisa ser mais bem explicada. Searle usa como subterfúgio de sua explicação para essa noção de *familiaridade* uma metáfora de *déjà vu*. Assim, de acordo com Searle, “A fenomenologia do *déjà vu* é que você vê uma cena que você tem boas razões para supor que você nunca viu antes, mas mesmo assim, parece familiar” (SEARLE, 2015, p. 148). Com isso surge mais uma questão: “Como obtemos a noção de reconhecimento de um objeto particular na descrição da fenomenologia?” (*Ibidem*, p. 148). Embora Searle não esteja certo acerca do modo de como obtemos a noção de reconhecimento de um dado objeto na descrição da fenomenologia, ele esboça a seguinte resposta:

No caso do reconhecimento, eu não apenas tenho a experiência como causada por um objeto que tem uma característica geral como vermelho, mas eu tenho uma experiência com um caráter particular que é experienciado como causado por ocorrências repetidas do mesmo objeto particular. Ou, estritamente falando, repetidas ocorrências de experiências causadas por esse objeto. (SEARLE, 2015, p. 148).

Tomando a intencionalidade como base da explicação, poderíamos pensar no exemplo onde o que faz com que minha guitarra me pareça familiar é que eu

praticamente a vi quase todos os dias desde que a comprei a mais de dez anos atrás. Desta forma, nesta explicação de Searle, quando eu vejo, não vejo apenas uma guitarra, ao invés disso, a fenomenologia particular da minha experiência é que a experiência foi causada por um objeto que causou outras experiências desse tipo repetidas vezes no passado. Portanto, na concepção de Searle, a repetição da própria fenomenologia possibilitou o reconhecimento do objeto particular, a saber, minha guitarra. É isto que Searle considera ser o que confere familiaridade as coisas, isto é, o que nos confere a fenomenologia do reconhecimento, pois, “a experiência visual não é apenas um terminal de uma sequência de experiências visuais, mas é vivenciada como a mais recente de uma sequência de tais experiências visuais” (SEARLE, 2015, p.149). Obviamente que isso não quer dizer que não podemos nos enganar acerca do que acreditamos estar percebendo, a explicação de Searle sobre este ponto possui apenas o objetivo de entender como uma sequência de experiências cria a fenomenologia do reconhecimento, isto significa que podemos nos enganar sobre determinados fatos no mundo ontologicamente objetivo, que por seu turno, existem independentemente de nossa fenomenologia.

#### **5.2.4 O cérebro numa Cuba**

O experimento mental do cérebro numa cuba pode ser entendido como um *update* contemporâneo do problema do gênio maligno cartesiano<sup>251</sup>, que por seu turno está relacionado ao problema do mundo externo. Contudo, o intuito do experimento levantado por Searle não foi trazer à tona questões céticas acerca do mundo externo, nem tampouco que isso implicasse em alguma forma de cartesianismo. Primeiro porque (em tese) Searle defende um realismo direto, e segundo porque o experimento é útil na reflexão de questões presentes em seu livro como, por exemplo, a relação do conteúdo intencional com casos de percepção verídica, ilusória e alucinatória.

---

<sup>251</sup> Um número muito grande de argumentos céticos pode ser usado para afirmar que nós não podemos ter conhecimento proposições sobre objetos do mundo externo, isto é, que não podemos conhecer as coisas senão dentro do nosso próprio ponto de vista. Neste sentido em particular, a hipótese do gênio maligno de Descartes é sem dúvidas o mais conhecido expoente deste problema na tradição filosófica. [cf. Descartes, *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural 1979, p. 88, (Os pensadores).]

Nesse sentido, um esboço básico do experimento de pensamento é supor a seguinte fantasia: enquanto eu estou totalmente consciente de que estou vivendo no ano de 2019 na cidade do Recife, a fenomenologia de minha experiência é consistente com a possibilidade de que eu posso, por exemplo, ser um cérebro dentro de uma cuba de nutrientes mantido ‘vivo’ num laboratório em qualquer parte do mundo no longínquo ano de 2333. Fantasias à parte, de acordo com Searle, nós somos de fato cérebros numa cuba, uma vez que o cérebro se encontra no interior de nossa caixa craniana.

A diferença entre a vida real e a fantasia do cérebro numa cuba é que minha ‘cuba’ da vida real está conectada ao resto do meu corpo e os estímulos que chegam até o meu cérebro provém de características do mundo real estimulando minhas terminações nervosas periféricas através da percepção e outras partes do meu sistema nervoso. (SEARLE, 2015, p. 156).

O ponto fundamental nessa visão repousa sobre a suposição presumivelmente verdadeira de que processos cerebrais são suficientes para produzir fenomenologia e que o crânio como podemos notar é uma espécie de cuba. Isto é o que podemos caracterizar como um sentido diferente do experimento proposto por Putnam, a saber, que a cuba segundo a qual o nosso cérebro está situado é a nossa caixa craniana. Outro ponto importante repousa sobre o livre-arbítrio que, de acordo com Searle, na vida real é ao menos uma possibilidade enquanto que para o cérebro trancafiado numa cuba artificial de nutrientes, todas as experiências incluindo as que estão ligadas ao livre-arbítrio são elas mesmas determinadas.<sup>252</sup> Todavia, o experimento lida com a noção de que minhas experiências qualitativas e subjetivas, isto é, minha fenomenologia poderia ser exatamente a mesma do mundo real, embora eu estivesse radicalmente desconectado do mundo.<sup>253</sup> Neste ponto podemos admitir que para Searle o conteúdo intencional da experiência do cérebro numa cuba poderia ser o mesmo conteúdo intencional na experiência do mundo real. Como já vimos, trata-se do comprometimento de Searle com a tese do elemento comum que o distingue dos disjuntivistas, uma vez que estes não admitem um elemento comum entre o que eles chamam de *good case* (experiência verídica) e *bad case* (alucinação).

---

<sup>252</sup> Cf. Searle, 2015, p. 156.

<sup>253</sup> Idem, p. 156.

Em sua descrição do experimento Searle elenca algumas considerações a serem percebidas sobre o caso do cérebro numa cuba. A primeira consideração é que o experimento é estritamente em primeira pessoa. A fantasia não é que ele, ela ou você é um cérebro numa cuba. Podemos mutuamente verificar (até que se prove o contrário) que as pessoas aqui não estão em uma cuba artificial de nutrientes, pelo menos aos moldes de como o experimento é descrito originalmente. O mesmo não pode ser sustentado para casos de primeira pessoa.

A questão é que minha experiência de aparentemente ver que outras pessoas não são cérebros em cubas, e todas as minhas outras experiências, são consistentes com a possibilidade de que eu ainda posso ser um cérebro em uma cuba. O pensamento não é que alguém em algum lugar pode ser um cérebro numa cuba, mas que eu, aqui e agora, com essas experiências, poderia ainda ser um cérebro numa cuba. (SEARLE, 2015, p. 156).

Na segunda consideração de Searle, o experimento só faz sentido apenas sobre a suposição de que a fenomenologia é exatamente a mesma nos dois casos. Como seria minha vida se eu fosse um cérebro numa cuba?<sup>254</sup> No que diz respeito as minhas experiências conscientes seriam exatamente as mesmas como são agora. Em outras palavras elas seriam dotadas de conteúdos intencionais que por seu turno estão conectadas ao campo visual subjetivo, dotadas de características ontológicas e epistemicamente subjetivas. Porém, com uma pequena e decisiva diferença, estas experiências conscientes não possuem condições de satisfação em estados de coisas do mundo real.

Na terceira consideração, o experimento de pensamento não é necessariamente epistemológico. Possuir o caráter epistemológico é permitir discussões céticas que tragam questionamentos do tipo: Como eu sei que eu não sou um cérebro numa cuba? Este não parece um viés interessante para Searle; ele está mais interessado no modo como podemos separar o caráter ontologicamente subjetivo da experiência das características ontologicamente objetivas do mundo real que a experiência nos dá acesso mostrando como a percepção consciente fixa suas condições de satisfação.

Por fim a quarta e última consideração elencada por Searle diz que não há nada de cartesiano no experimento. Ora esta é a parte mais duvidosa de acreditar,

---

<sup>254</sup> Cf. Searle, 2015, p. 157.

uma vez que a base de seu experimento é a tese do elemento comum entre a fenomenologia da experiência visual de um caso verídico e de um caso alucinatório, isso por si só já seria um traço de cartesianismo. Todavia, segundo Searle, o experimento não implica que o mental e o físico estão em dois diferentes reinos ontológicos. Searle apenas afirma que é perfeitamente possível para nós termos experiências conscientes, qualitativas, ontologicamente subjetivas, biologicamente dadas, que por sua vez, são fenômenos “físicos” como qualquer outro fenômeno biológico sem, no entanto, a experiência estar conectada ao mundo real. Assim, segundo Searle, a postulação de um cérebro numa cuba não implicaria em cartesianismo de nenhuma forma.

No que diz respeito ao estatuto das crenças, se eu fosse um cérebro numa cuba grande parte de minhas crenças seriam falsas, isto é, quase todas as minhas crenças perceptuais seriam falsas. Em uma versão extrema da teoria causal externalista do significado – ou seja, a visão que diz que o conteúdo intencional de minhas crenças e o significado de minhas palavras são inteiramente fixados por suas causas –, se eu fosse um cérebro numa cuba eu teria que acreditar que eu era um cérebro numa cuba. Isto ocorre porque o fato de que eu sou um cérebro numa cuba está causando o que quer que eu pense e fale. Segundo Searle, essa visão foi desenvolvida por Davidson e Putnam, e segue de suas versões de externalismo que o conteúdo de minhas crenças é fixado por suas causas. De acordo com Searle, na visão de Davidson, é necessariamente o caso que a maioria de minhas crenças sejam verdadeiras. Isto se deve ao caráter externalista histórico do sujeito que está diretamente ligado à sua biografia. Se eu sou um cérebro numa cuba, eu devo acreditar que eu sou um cérebro numa cuba e esta crença também é verdadeira. Isto, segundo Searle implica em dizer que:

Sobre esta visão, quando eu digo para mim mesmo neste exato momento, “eu acredito que vivo em Berkeley, California, no século vinte e um”, o que eu realmente quero dizer e o que eu realmente significo é, “eu acredito que eu sou um cérebro numa cuba no século vinte e cinco”. Este resultado, eu penso, é uma *reductio ad absurdum* de suas versões de externalismo. (SEARLE, 2015, p 158).

No que concerne ao conteúdo perceptual intencional e sua relação com o experimento do cérebro numa cuba temos o seguinte: Se em grande parte a fenomenologia se relaciona com o conteúdo intencional, e se a fenomenologia é a mesma nos dois casos, então parece que Searle está comprometido com a visão de

que o conteúdo intencional é também o mesmo no cérebro numa cuba.<sup>255</sup> A minha questão é como isso não implica numa forma de cartesianismo. O que é que distingue o conteúdo intencional do experimento de pensamento do conteúdo intencional do caso verídico? A resposta de Searle é direta: Causação intencional. No texto ele nos dá seguinte exemplo:

Suponha que no caso do cérebro numa cuba a minha experiência de vermelho é sistematicamente causada por estímulos elétricos de vermelho e minha experiência de linha reta é causada por estímulos elétricos de linha reta. Por que eu não estou percebendo o *estímulo elétrico de vermelho* e o *estímulo elétrico de linha reta*? Para responder a esta questão, temos que deixar claro que a noção de causalidade que uso na explicação do conteúdo intencional perceptual é causalidade intencional total. No caso verídico, o objeto de percepção não é apenas alguma velha causa, mas o objeto que é apresentado para mim na experiência perceptual. Mas no caso do cérebro numa cuba, a causação não é causação intencional. A causação é somente causação neurobiológica, que é essencial para qualquer experiência perceptiva, mas não é ela própria o objeto da experiência. (SEARLE, 2015, p. 159).

Segundo Searle, quando se trata de causação intencional, a experiência perceptual precisa ser experienciada como sendo causada por seus objetos e o conteúdo intencional ocorre como parte de uma rede (*network*) de conteúdos intencionais. Desta forma, quando eu vejo vermelho, eu vejo como uma cor distinta de todas as outras cores de que tenho conhecimento. Além do mais, eu vejo tudo isso como parte de uma realidade que existe inteiramente independente da percepção que tenho delas. Quando pensamos no cenário do experimento de pensamento do cérebro numa cuba, a fenomenologia é a mesma, como admite Searle, mas não há objetos que satisfaçam o conteúdo intencional fixado por aquela mesma fenomenologia. Na fantasia do cérebro numa cuba parece que estamos de fato experienciando objetos que causam minha experiência perceptual. Entretanto, não há objetos, o todo dos acontecimentos é o equivalente a uma alucinação, existe conteúdo intencional, mas não existe objeto intencional.

---

<sup>255</sup> Cf. Searle, 2015, p. 159.

### 5.3 Disjuntivismo, tese do elemento comum e representacionalismo

Ao longo dos últimos dois capítulos, vimos que experiências perceptuais podem ser classificadas em três categorias: percepções verídicas, ilusões e alucinações. Poderíamos supor que alguém pudesse ter uma experiência visual de uma banana amarela (percepção verídica), ou que essa mesma banana pudesse ser vista na cor branca (ilusão), ou até mesmo, poderia ser o caso de que não houvesse nenhuma banana (alucinação). Uma maneira pela qual podemos entender o que é a teoria disjuntivista da percepção é através da ideia de que para os disjuntivistas existe uma diferença na natureza da experiência perceptual desses casos, isto é, o tipo de experiência que tenho quando percebo os objetos no mundo não é aquela que eu poderia ter se estivesse alucinando. Os disjuntivistas negam que experiências envolvidas em casos de percepção, ilusão e alucinação tenham a mesma natureza (SOTERIOU, 2014, 2016).

Por outro lado, na teoria de Searle, vimos que ele faz uma distinção entre objeto intencional e conteúdo intencional, que nos casos verídicos e alucinatorios de percepção o conteúdo intencional, tanto da percepção verídica quanto da alucinação podem ser de mesma natureza. Uma das razões principais para que os disjuntivistas possam sustentar seu realismo ingênuo repousa sobre a negação da tese do elemento comum que Searle chamou de *tese da comunalidade* (commonality).<sup>256</sup> Essa tese encerra a crença de que existe um elemento comum entre a fenomenologia da experiência verídica e a fenomenologia da alucinação. Na última seção sobre a interpretação de Searle do cérebro numa cuba, vimos que para Searle não importa se o meu cérebro está dentro de minha caixa craniana, portanto, conectado ao meu corpo no mundo real, ou se está trancafiado numa cuba de nutrientes mantido vivo e conectado a um computador que me faz acreditar que estou no mundo real. Do ponto de vista da fenomenologia, é perfeitamente concebível que o conteúdo de ambas as experiências sejam da mesma natureza.

Portanto, meu objetivo nesta última seção não é apresentar uma descrição pormenorizada da teoria disjuntivista da percepção assim como o fiz com a de Searle. A teoria disjuntivista tem aqui um duplo propósito: (1) Ela apresenta uma

---

<sup>256</sup> Cf. Searle, 2015, p. 166.

defesa do realismo direto que contrasta com a teoria de Searle na medida em que ela não endossa a tese do elemento comum. (2) A partir dessa noção disjuntivista da percepção poderei fortalecer minha tese de que a explicação da intencionalidade perceptual de Searle é incompatível com sua defesa de um realismo direto devido à tensão representacional em sua teoria quando esta pressupõe a tese do elemento comum. Desta forma, retomarei a linha de raciocínio que desenvolvi no final do *capítulo dois (seção 2.4)* para demonstrar que o mesmo problema persiste na atual explicação de Searle sobre a percepção. Em *Intencionalidade* Searle sequer entrou no mérito de discutir o que ele agora chama de tese da *comunalidade*, tampouco fez qualquer menção a uma teoria disjuntivista da percepção, que por seu turno, já era algo bem familiar nas discussões filosóficas dos anos oitenta. Por outro lado, em *Seeing Things As They Are*, Searle não só torna explícito que endossa a tese do elemento comum (*commonality*) como também dedica todo um capítulo do seu livro para discutir o disjuntivismo.

A questão que quero trazer agora é: Como endossar a tese do elemento comum e defender um realismo direto? Disjuntivistas defendem um realismo direto/ingênuo e negam a tese do elemento comum. Vimos no capítulo três (*seção 3.7*) que Austin também rejeitou a tese do elemento comum com base em sua crítica ao argumento da ilusão. Representacionistas, via de regra, negam o realismo direto e defendem a tese do elemento comum. Nesse aspecto, Searle é um autor que se encontra dividido entre essas duas perspectivas no que concerne à explicação da percepção. Todo o seu esforço ao longo de *Seeing Things As They Are*, assim também como em *Intencionalidade*, é de mostrar que é possível ser um realista direto e sustentar uma teoria da percepção intencional comprometida com a tese do elemento comum. Tim Crane que possui uma visão intencionalista da percepção e endossa em sua explicação um tipo de representacionismo<sup>257</sup>, nega o disjuntivismo e defende a tese do elemento comum. Para ele, o realismo direto “falha em explicar o sentido em que a percepção e alucinação compartilham um caráter fenomenal” (CRANE, 2001, p. 137). De um ponto de vista representativo, o realismo direto é uma explicação da percepção que basicamente afirma não existir uma relação em comum entre os estados mentais da alucinação e da percepção, a

---

<sup>257</sup> Cf. Gert, 2017, p. 212-213.

percepção envolve apenas uma genuína relação com objetos reais percebidos.<sup>258</sup> Mas isso não parece se aplicar à teoria de Searle, pois, sua explicação pressupõe que é possível ser um realista direto e defender a tese do elemento comum a partir de uma explanação da intencionalidade perceptual que vimos ao logo deste capítulo.

### 5.3.1. A suposição do elemento comum

Assim como Searle, Michael Martin endossa uma defesa de um tipo de realismo direto/ingênuo, porém, de um ponto de vista disjuntivo. Martin é um dos principais alvos de Searle<sup>259</sup> em suas objeções ao que ele considera uma teoria disjuntivista da percepção. Um realista ingênuo na concepção de Martin, afirma que nossa experiência sensorial do mundo deve ser, pelo menos em parte, não representacional.<sup>260</sup> Aqui já temos algo que se distancia da abordagem de Searle, a saber, o caráter não representacional. Vimos que Searle usa o conceito de apresentação ao invés de representação, contudo, a apresentação para Searle não passa de uma subespécie da representação.<sup>261</sup> De acordo com Martin, uma abordagem disjuntiva da percepção deve ser considerada um ponto de partida para qualquer discussão sobre a natureza da experiência perceptual.<sup>262</sup> Para uma teoria disjuntivista *alguns* de nossos episódios sensoriais são apresentações de uma realidade que existe independente da nossa experiência.

Uma teoria representativa também partilha da ideia de que a realidade existe independente de nossa experiência, esse é um pressuposto comum para disjuntivistas e representacionistas. De acordo com Martin, o representacionista atribui conteúdo intencional ou representacional para explicar o caráter fenomenal das percepções, e se refere a elas como “teorias intencionais da percepção”.<sup>263</sup> Para

---

<sup>258</sup> Cf. Crane, 2001, p. 136.

<sup>259</sup> Cf. Searle, 2015, p. 180

<sup>260</sup> Cf. Martin, 2009, p. 273.

<sup>261</sup> Cf. Searle, 1983, p. 46.

<sup>262</sup> Cf. Martin, 2009, p. 272.

<sup>263</sup> Cf. Martin, 2009, p. 273.

ele, é comum em tais teorias a ideia de que nossa experiência sensorial é transparente, “que experimentalmente nos é apresentado um reino independente da mente e não um conjunto de qualidade ou entidades dependentes da mente cuja existência depende dessa consciência” (MARTIN, 2009, p. 273). Vimos no *capítulo 3* (seção 3.5) que de acordo com Searle, o argumento da transparência foi usado contra a intencionalidade das experiências perceptuais visuais, mas que tal argumento é na verdade, apenas mais uma prova a favor de sua tese de que percebemos as coisas diretamente. Vimos ainda na seção 4.1.1 deste capítulo, que há na distinção de Searle entre os campos objetivos e subjetivos a ideia de que a percepção é transparente. Searle afirma que não há nada no campo visual subjetivo que não seja ele mesmo objetivo.<sup>264</sup> Na concepção de Martin o argumento da transparência é algo de comum em teorias representativas, mas Searle defende um tipo de realismo direto.

Martin considera que o realismo ingênuo é inconsistente com dois pressupostos que segundo ele são comuns em grande parte das discussões filosóficas da percepção. O primeiro ele chama de Naturalismo Experimental. O Naturalismo Experimental encerra a ideia de que “nossas experiências sensoriais, assim como outros eventos ou estados dentro do mundo natural, estão sujeitos à ordem causal [...] (ou seja, incluindo causas e condições neurofisiológicas) e psicológicas” (MARTIN, 2009, p. 274). A ideia por detrás disso é que a ciência pode manipular o cérebro de alguém e induzir, por exemplo, essa pessoa a uma experiência de alucinação. O segundo pressuposto é o que Martin chama de *a suposição do elemento comum* (*The Common Kind Assumption*) que como já vimos, consiste na ideia de que percepção verídica e alucinação compartilham um elemento comum ou mesma fenomenologia. Segundo Martin “uma maneira de ler a história da filosofia da percepção é vê-la em termos de um conflito entre o realismo ingênuo e o tipo de compromisso refletido nessas duas suposições” (MARTIN, 2009, p. 276). De acordo com Searle, tanto o Naturalismo Experimental quanto a tese do elemento comum não implicam na negação do realismo direto. Na passagem abaixo Martin expõe sua caracterização do Naturalismo Experimental juntamente com a suposição do elemento comum:

---

<sup>264</sup> Cf. Searle, 2015, p. 107.

Assim, o Naturalismo Experimental impõe certas restrições ao que pode ser verdade em experiências alucinatórias. Tais experiências podem ter apenas objetos dependentes da experiência ou não ter nenhuma relação com objetos. Pela suposição do tipo comum, o que quer que seja verdade do tipo de experiência que se tem quando se está alucinando, o mesmo deve ser verdade para o tipo de experiência que se tem ao perceber. Portanto, ou a experiência de alguém quando percebe de forma verídica é de algum objeto dependente da mente, ou a experiência não é essencialmente uma relação com nenhum objeto. (MARTIN, 2009, p. 275)

Searle argumenta que é ambígua a noção de que qualquer coisa que seja verdade quando alguém está alucinando também deve ser verdade quando alguém está percebendo um objeto real.<sup>265</sup> De acordo com Searle, no que diz respeito ao caráter qualitativo ontologicamente subjetivo tanto do caso verídico quanto do caso alucinatório é verdade que ambos compartilham de um mesmo conteúdo intencional. Por outro lado, isso também pode significar que “qualquer relação com os objetos que os dois casos tenham deve ser a mesma, e isso imediatamente produz um absurdo, porque o caso ruim (*bad case*) não é uma relação com um objeto” (SEARLE, 2015, p. 181). Searle está chamando atenção para sua distinção de que nos casos verídicos a experiência visual possui um conteúdo intencional que foi causado por um objeto intencional, enquanto que uma alucinação possui um conteúdo intencional sem objeto intencional. De acordo com Searle, os filósofos confundem o conteúdo com o objeto e muitas vezes a alucinação em si é tomada por objeto da percepção. Neste sentido a suposição do elemento comum exige apenas que o caráter qualitativo seja o mesmo nos dois casos e que isso não é inconsistente com o fato de que um possui objeto e outro não.<sup>266</sup>

Searle parte do pressuposto que é um *Bad Argument* achar que na alucinação existe um objeto, como por exemplo, um *sense-data*. Na caracterização de Martin do elemento comum, se tomamos por verdade que o tipo de experiência que se tem quando se está alucinando é o mesmo tipo de experiência que se tem quando percebemos objetos reais, ou o objeto da experiência verídica de algum modo depende da mente, ou a experiência não é essencialmente uma relação com nenhum objeto.<sup>267</sup> Segundo Searle, essa caracterização apresenta uma falha em

---

<sup>265</sup> Cf. Searle, 2015, p. 181.

<sup>266</sup> Cf. *Ibidem*, p. 181.

<sup>267</sup> Cf. Martin, 2009, p. 275.

distinguir conteúdo e objeto e que isso significaria que o mesmo conteúdo implica o mesmo objeto. Para Searle o Naturalismo Experimental não tem como consequência que a tese do elemento comum entre o caso verídico e alucinatório implica que cada um tenha o mesmo objeto.<sup>268</sup> A questão diz respeito apenas em distinguir casos que tem objetos dos que não tem objetos.

A conjunção do naturalismo experimental e a suposição de tipo comum não afirma que o mesmo conteúdo implica o mesmo objeto. Pelo contrário, a única razão pela qual nos concentramos nesses casos é que eles ilustram o ponto em que em duas experiências perceptivas você pode ter exatamente o mesmo conteúdo intencional com um objeto intencional em um caso e nenhum objeto intencional no outro caso. (SEARLE, 2015, p. 182).

De acordo com Martin, sustentar um realismo ingênuo com base nesses dois pressupostos é incorrer numa contradição.<sup>269</sup> Searle compartilha de ambos os pressupostos.<sup>270</sup> Para qualquer percepção que tenha de um objeto físico no mundo, devo supor que este mesmo objeto existe independente de minha percepção. Se eu partilho da tese do elemento comum, devo admitir a possibilidade que a percepção que acredito ser de um objeto físico poderia ser uma alucinação, e assim poderia porque suas ontologias são indistinguíveis. A pergunta agora seria: alucinações possuem uma existência que independe de nossa mente? Ora, se alucinações não são dependentes de objetos físicos, sendo suas causas de outra natureza, por que postular o elemento comum? Uma percepção de um objeto físico possui uma ontologia que depende do próprio objeto físico, no caso da alucinação sua ontologia não depende de um objeto físico, em outras palavras, não é o objeto físico que sustenta sua ontologia. Para um disjuntivista que discorda da tese do elemento comum é razoável supor que tratam-se de ontologias diferentes. E para Searle vimos que as ontologias não são diferentes, a diferença está apenas no fato de que a percepção verídica possui um objeto que causa a experiência visual enquanto que na alucinação as causas são desconhecidas e não possui um objeto como sustentáculo da experiência visual.

---

<sup>268</sup> Cf. Searle, 2015, p. 182.

<sup>269</sup> Cf. Martin, 2009, p. 275.

<sup>270</sup> Cf. Searle, 2015, p. 180-182.

### 5.3.2 Representacionalismo ou realismo direto?

No *capítulo 2 (seção 2.4)* propus que para tentarmos entender o realismo direto de Searle deveríamos pensar em dois sentidos para “percepção direta”, um sentido forte e um sentido fraco. Comecei caracterizando o sentido fraco afirmando ser a ideia de que nossa relação perceptual com o mundo ocorre de forma direta e imediata e que isso significava que não percebemos dados dos sentidos, nem representações ou ideias. Com base na *seção 2.1.3* do mesmo capítulo afirmei que a linguagem ao menos para nós humanos é um meio segundo o qual podemos discernir e categorizar conceitualmente nossas percepções. Searle (1983, p. 54), afirmou que “muitas de nossas experiências visuais sequer são possíveis sem o domínio de certas capacidades de Background e proeminente entre elas são as capacidades linguísticas.” Nesse sentido, minha percepção não é tão direta quanto se poderia pensar. Por outro lado, falar de um sentido forte de percepção direta seria impossível. O mais próximo que poderíamos chegar disso seria apelar para uma definição de Searle chamada percepção básica, a saber, “qualquer percepção de um objeto ou característica que você possa ter sem perceber algo mais através da qual você a percebe” (SEARLE, 2015, p. 112).

Ao longo deste capítulo (*seção 4.1.2*) vimos que Searle usou a definição de percepção básica apenas para o que ele chama de características de nível mais baixo que aqui podemos resumir por cores e formas.<sup>271</sup> Penso que cores e formas encerram capacidades conceituais de nossa percepção que por seu turno estão ancoradas em capacidades linguísticas. Ainda no *capítulo 2 (seção 2.4)* afirmei que em *Intencionalidade*, Searle parece oscilar entre seu realismo direto e uma tácita teoria representacional da percepção. Minha interpretação foi que isso poderia ser traduzido como uma inconsistência entre sua tese de que a percepção é intencional, e sua tese de que percebemos as coisas diretamente, pressupondo nesse caso uma defesa do realismo direto.

No final do final do *capítulo 3 (seção 3.8)* afirmei que apesar da atual teoria da percepção de Searle possuir um arcabouço conceitual mais amplo ele ainda incorreria em dificuldades de compatibilizar sua tese de que a percepção é

---

<sup>271</sup> Cf. Searle, 2015, p. 112.

intencional e que nosso acesso à realidade é direto. A razão disso repousa sobre a suposição de um elemento comum entre a fenomenologia da percepção do caso verídico e alucinatorio. Neste sentido, poderíamos suspeitar que o realismo direto de Searle pudesse ser uma forma de representacionalismo. Na explicação de Searle que vimos no presente capítulo (seção 4.1.1) ele afirmou que no campo visual objetivo tudo é visto ou pode ser visto, enquanto que o campo visual subjetivo, nada é visto nem pode ser visto.<sup>272</sup> A pergunta que fiz foi: O que Searle pretende com isso? Dado que no campo visual subjetivo nada é visto, isto não significa que “as entidades no campo visual subjetivo são invisíveis, mas sim que, sua existência é o ver dos objetos no campo visual objetivo” (SEARLE, 2015, p. 107). Searle afirma que quando vemos alguma coisa, não vemos o “ver da coisa” (campo visual subjetivo), o que vemos são os conteúdos intencionais que podem ou não ter objetos intencionais, como é o caso da alucinação que possui um conteúdo intencional, mas carece de um objeto intencional. Para os casos alucinatorios Searle vai dizer que a pessoa que sofre de uma alucinação não vê nada, mas ainda assim possui um conteúdo intencional ancorada num tipo de experiência visual. Penso que esse ponto da explicação de Searle pode trazer alguns problemas.

De todas as considerações que tivemos até agora da teoria da percepção de Searle tanto em *Intencionalidade* quanto em *Seeing Things As They Are*, é possível a partir do seu comprometimento com a tese do elemento comum perceber uma tensão representativa em sua explicação. Minha interpretação é que se Searle quiser ser coerente ele deve fazer uma escolha: ou sacrificar seu realismo direto e admitir uma teoria intencionalista representativa da percepção, ou sacrificar sua explicação da intencionalidade perceptual e adotar um tipo de realismo ingênuo que nega o elemento comum. No capítulo 2 afirmei que a teoria da intencionalidade da percepção de Searle pressupõe o realismo direto e não o contrário. Nesse caso, acredito que se Searle pudesse abrir mão de uma dessas duas alternativas ele sacrificaria seu realismo direto, pois, a intencionalidade da percepção ocupa um lugar de maior privilégio em sua filosofia, o seu comprometimento com a tese do elemento comum também é um indicativo disso. Além do mais, uma teoria representacional é muito mais compatível com o modelo científico vigente do que o

---

<sup>272</sup> Cf. Searle, 2015, p. 106.

realismo direto. Ainda no *capítulo 2 (seção 2.4)* mencionei uma passagem de sua discussão com os disjuntivistas no qual ele preferiu se aliar a Descartes (seu arqui-inimigo filosófico) do que abrir mão da tese do elemento comum. Essa passagem também é mais um indicativo de seu tácito representacionalismo.

Eu, juntamente com Descartes e praticamente todos os demais, estipulo por decisão decidir considerar casos de experiência verídica e casos de alucinações correspondentes exatamente iguais. (SEARLE, 2015, p. 170).

Descartes era um representacionista, para Descartes o tipo de acesso que temos à realidade era descrito em termos de uma teoria da representação e não de um realismo direto.<sup>273</sup> Em sua defesa Searle poderia responder que ele compartilha da tese cartesiana do elemento comum, mas que rejeita a forma como acessamos os objetos da percepção. A experiência perceptiva para Searle é sempre uma representação/apresentação mental interior que é causada por estados de coisas do mundo. Além do mais, o conteúdo de nossas experiências perceptivas é intrínseco a essas experiências e não aos objetos exteriores. Percebam que nesse modelo explicativo há um jogo dualista de interior e exterior. Ao longo deste trabalho vimos várias distinções que apontam para esse dualismo: Objetividade e subjetividade; ontologicamente objetivo e ontologicamente subjetivo; epistemologicamente objetivo e epistemologicamente subjetivo; conteúdo intencional e objeto intencional etc. Nesse jogo dualista Searle afirma haver uma distinção entre o conteúdo das experiências perceptivas e as propriedades físicas dos objetos externos. O meu ponto aqui não é discutir se uma teoria da percepção com base no realismo direto explica melhor o problema da percepção do que uma teoria representativa. Ambos os lados enfrentam problemas. Minha questão é que a teoria de Searle que tem como base a intencionalidade e a defesa do elemento comum parece incorrer em uma forma tácita de representacionalismo.

Desta forma no próprio modelo explicativo de Searle, quando ele faz uma distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional, poderíamos interpretar essa distinção como uma forma de replicar os objetos do mundo externo em

---

<sup>273</sup> Cf. FILHO, Raul Landim. Descartes: Ideia e Representação Um caso enigmático: As Ideias Materialmente Falsas. *Analytica*, volume 20, número 1, 2016. pp. 11-40.

conteúdos intencionais do mundo interno. Afirmar que existe um objeto externo que causa minha experiência interna (conteúdo intencional) e que este objeto não deve ser confundido com o conteúdo não é muito diferente da ideia representacionista em que não devemos confundir os objetos internos não físicos que percebemos diretamente e imediatamente, com os objetos físicos do mundo externo que percebemos indiretamente. E de fato não podemos confundir até porque para Searle o caráter fenomenal de uma percepção verídica pode ter a mesma natureza de uma alucinação. Para ilustrar minha interpretação vou recorrer a algumas definições básicas para realismo direto e representacionismo e incluir uma definição disjuntivista juntamente com o que seria uma definição searleana:

(1) Realismo indireto ou representacional: O percipiente percebe objetos físicos e estados de coisas no mundo indiretamente através da percepção direta e imediata de seus estados mentais representacionais.

(2) Realismo direto: O percipiente percebe direta e imediatamente objetos físicos e estados de coisas sem perceber nada de intermediário no processo perceptual.

(3) Realismo ingênuo disjuntivista: O percipiente percebe direta e imediatamente objetos físicos e estados de coisas. O objeto da percepção é o próprio estado de coisas cujo caráter fenomenal é distinto do caráter fenomenal de uma alucinação.

(4) Realismo de Searle: O percipiente percebe direta e imediatamente objetos físicos e estados de coisas, mas existe uma diferença entre conteúdo intencional e o objeto intencional, além de uma defesa da tese do elemento comum.

Se formos rigorosos, o realismo de Searle não está em (1), nem (2), tampouco (3). Sua defesa de um realismo direto seria algo à parte de qualquer definição de realismo direto dado sua minuciosa descrição do fenômeno da intencionalidade perceptual. Por outro lado, afirmei que se Searle tivesse inevitavelmente que escolher entre sua explicação intencional da percepção e sua defesa do realismo direto, seguramente ele ficaria com a intencionalidade da percepção, embora sabemos que na prática isso seria inadmissível para Searle. Minha pergunta agora é: A partir dessas caracterizações feitas acima, em qual das três primeiras a teoria de Searle mais se aproxima? Na introdução deste trabalho assim também como no *capítulo 2 (seção 2.4)* lancei mão da pergunta que indiretamente norteou todo o texto, a saber: É consistente a explicação intencional

da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Afirmei que a pergunta pode ser formulada tanto em *Intencionalidade* quanto em *Seeing Things As They Are*. Para isso precisei fazer uma longa exposição de ambas às teorias. Agora novamente estou tentando argumentar que apesar da teoria de Searle possuir um forte apelo intuitivo e explicativo acerca da tese de que a percepção é intencional e direta, ela sustenta uma tensão representativa.

Voltemos à distinção de Searle entre conteúdo intencional e objeto intencional. Podemos interpretar essa distinção como uma forma de replicar os objetos do mundo externo em conteúdos intencionais do mundo interno. A causação intencional apresenta no meu campo visual subjetivo um conteúdo intencional que tem como origem um objeto físico do mundo real. Eu não veria um objeto diretamente, o que veria seria um conteúdo intencional que a depender do caso pode ter uma forma aspectual bem específica segundo o qual outra pessoa poderia perceber algo completamente diferente dado seu background de capacidades. Se isso é possível então a própria teoria de Searle também seria um tipo de *Bad Argument*. Se vejo uma forma aspectual e atribuo esta forma a um objeto externo, por que não vejo o próprio objeto externo? A obra de Searle se chama *Seeing Things As They Are*; mas será que vemos de fato as coisas como elas são? O “ver” para Searle é uma experiência subjetiva que ocorre dentro de minha caixa craniana como no exemplo de sua interpretação do cérebro numa cuba. Toda e qualquer experiência visual é sempre de um conteúdo intencional, a diferença é que na explicação de Searle alguns conteúdos possuem uma causa determinada enquanto que outros não. Em uma passagem sobre o que postula o realismo direto ele afirma que “a experiência visual é o conteúdo e não o objeto da percepção” (SEARLE, 2015, p. 173). A pergunta aqui agora seria: Como posso ter certeza de que um objeto causou em mim uma experiência visual se o que eu tenho acesso é o conteúdo intencional com suas características intrinsecamente qualitativas? Se eu vejo os objetos diretamente porque distinguir entre conteúdo e objeto?

Ao sustentar a tese do elemento comum penso que Searle estaria sustentando um tipo de representacionalismo. Por mais elegante que seja sua teoria, por mais amplo que seja seu arcabouço conceitual para explicar que a percepção é direta, não significa que de fato percebemos as coisas diretamente. As dicotomias conceituais explicativas juntamente com a tese do elemento comum

parecem mostrar que não percebemos diretamente objetos e estados de coisas no mundo. Neste caso acreditar que percebemos os objetos e estados de coisas diretamente, não significa que de fato percebemos objetos e estados de coisas diretamente. Ao longo do *capítulo 2* e do *capítulo 3* todas as vezes que o ceticismo ameaçava o modelo explicativo de Searle, ele se esquivava da discussão simplesmente afirmando que não estava interessado em discutir os problemas clássicos da filosofia<sup>274</sup>, e que o ceticismo que ameaçava pensadores como Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant, não ameaçava sua teoria.<sup>275</sup> Se podemos fazer uma leitura representacionista de Searle, ao passo que percebemos resquícios cartesianos em sua explicação, um representacionista que olhasse com atenção para suas teses, perceberia que Searle estaria sendo o pior dos cartesianistas, pois, o seu cartesianismo é disfarçado. Para despistar esse cartesianismo Searle simplesmente postulou que acessamos o mundo diretamente e que nada está intermediando nossa relação perceptual com o mundo. Por outro lado, existe uma obsessão de Searle em refutar qualquer coisa que se assemelhe a uma forma de cartesianismo, e isto desde as suas considerações em filosofia da mente quando ele afirmou que as explicações filosóficas da mente repousam num dualismo conceitual.<sup>276</sup> Quando se trata do trabalho de Searle, esta tarefa parece ser infundável. Em sua perene batalha contra a hidra cartesiana, para cada cabeça que Searle cortou, outras cabeças cresceram novamente.

---

<sup>274</sup> Cf. Searle, 1983, p. 58 e p. 76..

<sup>275</sup> Cf. Searle, 2015, p. 220.

<sup>276</sup> Cf. Searle, 1992.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao fim de nossa exposição e considerações sobre a teoria da percepção de Searle. O meu esforço consistiu em apresentar sua teoria da maneira mais imparcial possível. Para isso deixei minhas considerações filosóficas sempre em segundo plano, tecendo minhas considerações e interpretações depois de concluir a exposição de sua teoria.

Iniciei este trabalho afirmando que a teoria da percepção de Searle possui duas versões, uma versão resumida presente no segundo capítulo de sua obra *Intencionalidade* (1983) e outra ampliada e revisada em sua obra *Seeing Things As They Are* (2015). Vimos ao longo dos *capítulos 2, 3 e 4* que existe uma relação intrínseca entre percepção e intencionalidade, sendo a intencionalidade um conceito chave no pensamento de Searle como um todo. E nesse sentido afirmei no *capítulo 1* que o conceito de intencionalidade está presente em todas as fases do pensamento de Searle.

Tentei argumentar que o problema na explicação de Searle não era sobre sua afirmação de que a percepção é intencional, mas sim sobre como compatibilizar essa afirmação com a visão filosófica de que percebemos as coisas diretamente, isto é, com a sua defesa do realismo direto. Depois da exposição da primeira versão de sua teoria no capítulo dois vimos duas críticas (Dretske & Armstrong) ao seu modelo explicativo além de minhas primeiras impressões sobre comprometimento de Searle com uma forma de representacionalismo. Essas impressões foram estendidas na última seção do capítulo 4. Portanto, a questão que norteou indiretamente este trabalho foi: É consistente a explicação intencional da percepção em Searle com a sua defesa de um realismo direto? Meus resultados obtidos a partir da leitura foram que em muitos momentos de suas considerações, tanto em *Intencionalidade* quanto em *Seeing Things As they Are*, fica difícil compatibilizar realismo direto com intencionalidade da percepção, esta última entendida como anexada ao comprometimento de Searle com a tese do elemento comum.

Ao longo dos três últimos capítulos percebemos que é notória a defesa de Searle de que existe um elemento comum entre o caráter fenomenal de uma percepção verídica e de uma alucinação. Uma forma de sustentar um realismo direto

(ingênuo) que não se compromete com o elemento comum é o disjuntivismo. Vimos que para um disjuntivista é inconsistente sustentar uma defesa do realismo direto e endossar a tese do elemento comum. Quando comparamos o modelo explicativo de Searle com o disjuntivista e um representacionista percebemos que parece haver uma dificuldade em situar a posição de Searle como um realismo direto e que seu comprometimento com o caráter fenomenal de mesma natureza para percepções verídicas e alucinações faz com que desconfiemos de seu tácito representacionismo.

Portanto, ao menos em minha interpretação da teoria da percepção de Searle, mesmo que ela tenha alguns momentos extremamente claros e convincentes de que a percepção é intencional e que percebemos as coisas diretamente, é possível notar nas entrelinhas que o “direto” em Searle não é tão direto como ele afirma, e mais, nós não vemos as coisas como elas são, senão que a partir de uma perspectiva de nossa constituição cognitiva. Sua forma dicotômica de explicar o fenômeno perceptual muitas vezes escorrega em direção daquilo que ele tentou repudiar ao longo de suas considerações, a saber, o representacionismo.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Arthur. Intencionalidade e Umwelt. *Unisinos Journal of Philosophy* 19(2):105-120, may/aug 2018.
- ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. São Paulo. Editora Unesp. 2013.
- AYER, J. Alfred. **The Foundations of the Empirical Knowledge**. New York. The Macmillan Company. 1940.
- AYER, J. Alfred. **Logical Positivism**. The Free Press, New York. 1966.
- AYER, J. Alfred. **Language, Truth and Logic**. USA. Dover Publications, 2008.
- ARMSTRONG, D. M. **Perception and the Physical World**. London: Routledge and Kegan Paul. 1961.
- ARMSTRONG, D. M. **A Materialist Theory of the Mind**. London: Routledge and Kegan Paul. 1968.
- ARMSTRONG, D. M. Intentionality, Perception, and Causality: Reflections on John Searle's *Intentionality*. In: LEPORE, Ernest & GULICK, Robert. **John Searle and His Critics**. Massachusetts. Blackwell. 1993. pp. 149-158.
- ANSCOMBE, Elizabeth. *On Brute Facts*. **Analysis**. Vol. 18, No. 3 (Jan., 1958), pp. 69-72.
- ANSCOMBE, Elizabeth. **Intention**. Massachusetts. Harvard University Press. 2000.
- AUSTIN, John L. **How To Do Things With Words**. Oxford. Oxford University Press. 1962a.
- AUSTIN, John L. **Sense and Sensibilia**. Oxford. Oxford University Press. 1962b.
- AUSTIN, John L. **Philosophical Papers**. Oxford. Oxford University Press. 1970.
- BERKELEY, George. **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues**. Oxford University Press. 1999.
- BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford University Press. 2008.
- BUCHANAN, Brett. **Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze**. New York, SUNY Press. 2008.
- CLEVER, James Van. Reid's Theory of Perception. In: CUNEO, Terence & WOUDEBERG, René Van. **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. Cambridge University Press. 2006. pp. 101-133.
- CRANE, Tim. **Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind**. USA. Oxford University Press. 2001.
- CRANE, Tim. **The Problem of Perception**. 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>. Acesso em: 08/07/2018.

DANTO, Arthur C. "Basic Actions." **American Philosophical Quarterly** 2, no. 2 (1965): 141–48.

DAVIDSON, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 47 (1973-1974), pp. 5-20.

DAVIDSON, Donald. Actions, Reasons and Causes. In: **Essays on Actions and Events**. Oxford University Press. 2001.

DEGENAAR, Marjolein. **Molyneux's Problem**. 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/molyneux-problem/> Acesso em: 14/10/2017.

DEGENAAR, Marjolein. **Molyneux's Problem: Three Centuries of discussion on the perception of forms**. London. Kluwer Academic Publishers. (Translated from the Dutch by Michael J. Collins). 1996.

DELLY, John. Semiotics and Jakob von Uexküll's concept of umwelt. **Sign Systems Studies** 32.1/2, 2004. pp. 11-34.

DENNETT, Daniel. **Brainstorms: Ensaio Filosófico sobre a Mente e a Psicologia**. São Paulo. Unesp. 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural 1979. (Os pensadores).

DIXON, Norman. **Subliminal perception; the nature of a controversy**. London, McGraw-Hill. 1971.

DRETSKE, Fred. **Explaining Behavior: Reason in a World of Causes**. Massachusetts. The MIT Press. 1991.

DRETSKE, Fred. **Seeing and Knowing**. London. Routledge & Kegan Paul. 1969.

DRETSKE, Fred. **Knowledge and the Flow of Information**. Massachusetts. The MIT Press. 1982.

DRETSKE, Fred. The Intentionality of Perception. In: SMITH, Barry. **John Searle**. Cambridge University Press. 2003. pp. 154-168.

DRETSKE, Fred. **Naturalizing the Mind**. Massachusetts. The MIT Press. 1995.

DUBOIS, James M. **Judgment and Sachverhalt: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism**. Springer Science and Business Media Dordrecht. 1995.

EVANS, Garrent. Molyneux's Question. In: NOË, Alva & THOMPSON, Evan. **Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception**. Massachusetts. The MIT Press. 2002. pp. 319-349

FARRELL, Brian. Experience. **Mind**, 59 (April) 1950: pp. 170-198.

FILHO, Raul Landim. Descartes: Ideia e Representação Um caso enigmático: As Ideias Materialmente Falsas. **Analytica**, volume 20, número 1, 2016. pp. 11-40.

FINN, Julian K.; TREGENZA, Tom; NORMAN, Mark D. *Defensive tool use in a coconut-carrying octopus.* **Current Biology**. Volume 19, Issue 23, 15 December 2009, pp. 1069-1070.

FISH, William. **Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction**. New York. Routledge. 2010.

FISH, William. **Perception, Hallucination and Illusion**. Oxford. Oxford University Press. 2009.

FISH, William. **Disjunctivism**. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/disjunct/>. Acesso em: 05/11/2018.

FOTION, Nick. **John Searle**. Teddington. Acumen. 2000.

GALLAGHER, Shaun. **How the Body Shapes the Mind**. New York. Oxford University Press. 2005.

GERT, Joshua. **Primitive Colors: A Case Study in Neo-pragmatist Metaphysics and Philosophy of Perception**. Oxford University Press. 2017.

GIBSON, James J. A Theory of Direct Visual Perception. *In*: NOË, Alva & THOMPSON, Evan. **Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception**. Massachusetts. The MIT Press. 2002. pp. 77-89.

GIBSON, James J. New reasons for realism. **Synthese** 17. 1967. pp. 162–72.

GIBSON, James J. The myth of passive perception: a reply to Richards. **Philosophy and Phenomenological Research** 37. 1976. pp. 234–38.

GODFREY-SMITH, Peter. **Outras Mentas: O Polvo e a Origem da Consciência**. São Paulo. Todavia. 2019.

GOMBRICH, E. H. **Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation**. Princeton. Princeton University Press, 1960.

GRICE, H. P. 'The Causal Theory of Perception.' **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supp. vol. xxxv. 1961. pp. 121-53.

HACKER, Peter. **Meaning and Mind: An analytical commentary on the Philosophical Investigations**. Vol. 3. Oxford. Basil Blackwell. 1990.

HADDOCK, Adrian; MACPHERSON, Fiona (Ed). **Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge**. Oxford University Press. 2008.

HEBB, Donald. **The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory**. London. Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers. 2002.

HERGENHAHN, B. R. **An Introduction to the History of Psychology**. USA. Wadsworth, 2008.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Unesp, SP. 2008.

ICHIKAWA, H.; KANAZAWA, S., & YAMAGUCHI, M. K. (2011). Finding a face in a face-like object. **Perception**, 40(4), 500-502.

JACKSON, Frank. **Perception: A Representative Theory**. Cambridge University Press. 1977.

\_\_\_\_\_. David M. Armstrong (1926- ). *In*: MARTINICH, A. P.; SOSA, David (Ed). **A Companion to Analytic Philosophy**. Blackwell Publishers. 2001.

JOHNSTON, Mark. The Obscure Object of Hallucination. *In*: BYRNE, Alex; LOGUE, Heather (Ed). **Disjunctivism: Contemporary Readings**. Massachusetts. The MIT Press. 2009. pp. 207-270.

KIM, Jaegwon. Mental Causation in Searle's "Biological Naturalism." **Philosophy and Phenomenological Research** Vol. LV, No. 1, March 1995, pp. 189-194.

LAWLOR, Krista. Austin on Perception, Knowledge, and Meaning. *In*: TSOHATZIDIS, L. Savas (ed.). **Interpreting J. L. Austin**. Cambridge University Press. 2018. pp. 165-185.

LEWIS, Clarence Irving. **Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge**. Dover Publications (Dover Books on Western Philosophy), 1991.

LIU, J.; LI, J.; FENG, L.; LI, L.; TIAN, J.; & LEE, K. (2014). Seeing Jesus in toast: Neural and behavioral correlates of face pareidolia. **Cortex**, 53(1), 60-77.

LOCATELLI, Roberta; WILSON, Keith A. Introduction: Perception Without Representation. **Topoi**, 36. 2017. pp. 197–212.

LONGWORTH, Guy. **Settling a Question: Austin and Disjunctivism**. 2017. Disponível em: [https://warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/people/longworth/research/austin\\_disjunctivism\\_v11.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/people/longworth/research/austin_disjunctivism_v11.pdf) . Acesso em: 23/06/2019.

MACPHERSON, Fiona. Is the Sense-Data Theory a Representationalist Theory? **Ratio** (new series) XXVII 4 December 2014. pp. 369-392.

MAUND, Barry. **Perception**. Chesham. Acumen. 2003.

MARTIN, Michael G. F. The Limits of Self-Awareness. *In*: BYRNE, Alex; LOGUE, Heather (Ed). **Disjunctivism: Contemporary Readings**. Massachusetts. The MIT Press. 2009. pp. 271-317.

MARTIN, Michael G. F. The Reality of Appearances. *In*: BYRNE, Alex; LOGUE, Heather (Ed). **Disjunctivism: Contemporary Readings**. Massachusetts. The MIT Press. 2009. pp. 91-116.

MICHOTTE, Albert. **La Perception de la Causalité**. Louvain. Publications Universitaires de Louvain. 1954.

MOURAL, Josef. The Chinese Room Argument. *In*: SMITH, Barry (ed). **John Searle**. Cambridge University Press. 2003, pp. 214-260.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? **The Philosophical Review**, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450.

NOË, Alva; THOMPSON, Evan. **Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception**. Massachusetts. The MIT Press. 2002.

- O'SHAUGHNESSY, Brian. Sense Data. *In*: SMITH, Barry (ed). **John Searle**. Cambridge University Press. 2003.
- PARMENIDES. **Fragments: A text and translation with an introduction by David Gallop**. Toronto. University of Toronto Press. 1991.
- PIAGET, Jean. **Understanding Causality**. New York. W.W. Norton & Col., 1974.
- PITCHER, George. **A Theory of Perception**. Princeton. Princeton University Press, 1971.
- POSTMAN, L; BRUNER, J.; WALK, R. The Perception of Error. **British Journal of Psychology**. Vol. 42 (1951), pp 1-10.
- PRATA, Tárík A. É incoerente a concepção de Searle sobre a consciência? **Manuscrito** vol.34 no. 2 Campinas July/Dec. 2011. pp. 557-578.
- PROUST, Joëlle. Action. *In*: SMITH, Barry. **John Searle**. Cambridge University Press. 2003. pp. 102-127.
- PUTNAM, Hilary. 'The meaning of meaning'. *in*: **Mind, Language, and Reality**. Collected Papers vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 215-71.
- PUTNAM, Hilary. **Corda tripla: mente, corpo e mundo**. São Paulo: Ideias & Letras. 2008. Trad. de Adail Sobral.
- REID, Thomas. **Essays on the powers of the human mind**. (vol. 1). Edinburgh. Bell & Bradfute. 1812.
- REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. London. Printed for Thomas Tegg, Cheapside. 1823.
- REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London. Printed for John Bell, Parliament Square and G. G. J. & J. Robinson. 1785.
- REID, Thomas. **Essays on the Active Powers of Human Mind**. London. Printed for Thomas Tegg, Cheapside. 1843.
- REINACH, Adolf. The Apriori Foundations of the Civil Law. **Aletheia: An International Journal of Philosophy**. Vol. III. 1983. pp. 1-142.
- RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. New York: Routledge, 2009.
- RUSSELL, Bertrand. On Denoting. **Mind**, New Series, Vol. 14, No. 56. 1905. pp. 479-493.
- RUSSELL, Bertrand. What is mind? **The Journal of Philosophy**, v. 55, n. 1, p. 5-12, jan. 1958.
- RUST, Joshua. **John Searle**. New York. Continuum. 2009.
- RUST, Joshua. **John Searle and the Construction of Social Reality**. New York. Continuum. 2006.

SCHOEMAKER, Sydney. The inverted spectrum. **The Journal of Philosophy**, v. 79, No. 7 (Jul., 1982) p. 315-381.

SCHWARTZ, Robert. Berkeley and Austin on the Argument from Illusion. *In*: TSOHATZIDIS, L. Savas (ed.). **Interpreting J. L. Austin**. Cambridge University Press. 2018. pp. 143-164.

SCHWITZGEBEL, Eric. Do Things look Flat? **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. LXXII, No. 3, May 2006. pp. 589-599.

SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. Cambridge University Press. 1997.

SEARLE, John. **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**. Cambridge University Press. 1983.

SEARLE, John. **Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts**. Cambridge University Press. 1979.

SEARLE, John. **Speech Acts: Essays in Philosophy of Language**. Cambridge University Press. 1969.

SEARLE, John. **The Philosophy of Language**. Oxford University Press. 1971.

SEARLE, John. **The Rediscovery of the Mind**. Massachusetts. The MIT Press. 1992.

SEARLE, John. **The Mystery of Consciousness**. New York. A New York Review Book. 1997.

SEARLE, John. Meaning, Mind and Reality. **Revue Internationale de Philosophie**, 2/2001b – n° 217 – pp. 173-179.

SEARLE, John. **Rationality in Action**. Massachusetts. The MIT Press. 2001a.

SEARLE, John. **Making the Social World: The Structure of Human Civilization**. Oxford University Press. 2010.

SEARLE, John. Perceptual Intentionality. **Organon F** 19 (2012), 9-22.

SEARLE, John. **The Construction of the Social Reality**. New York. The Free Press. 1995.

SEARLE, John. **Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power**. New York. Columbia University Press. 2007a.

SEARLE, John. What is language: some preliminary remarks. *In*: TSOHATZIDIS, L. Savas. **John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind**. Cambridge University Press. 2007b.

SEARLE, John. Social Ontology: The Problem and Steps toward a Solution. *In*: TSOHATZIDIS, L. Savas. (ed.). **Intentional Acts and Intentional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology**. Dordrecht. Springer. 2007c, pp. 11-28.

SEARLE, John. *The phenomenological illusion*. *In*: **Philosophy in a New Century**. Cambridge University Press. 2008. pp. 107-136.

SEARLE, John. Minds, brains, and programs. **Behavioral and Brain Sciences**. 3 (3): 1980, pp. 417-457.

SEARLE, John. **Minds, Brains and Science**. Massachusetts. Harvard University Press. 1984.

SEARLE, John. **Consciousness and Language**. Cambridge. Cambridge University Press. 2002a.

SEARLE, John. "Why I Am Not a Property Dualist." **Journal of Consciousness Studies**, 9, nº 12. 2002b. pp. 57-64.

SEARLE, John. **Mind, Language and Society: Philosophy in the real world**. New York. Basic Books. 1998.

SEARLE, John. **Mind: A Brief Introduction**. Oxford University Press. 2004.

SEARLE, John. Response: Perception and the Satisfactions of Intentionality. *In*: LEPORE, Ernest & GULICK, Robert. **John Searle and His Critics**. Massachusetts. Blackwell. 1993. pp. 181-191.

SEARLE, John. **Seeing Things As They Are: A Theory of Perception**. Oxford University Press. 2015.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SMITH, Barry. From Speech Acts to Social Reality. *In*: SMITH, Barry (ed.). **Searle**. Cambridge University Press. 2003. pp. 1-33.

SNOWDON, Paul. The Objects of Perceptual Experience. **Proceedings of the Aristotelian Society** Supp. Vol. 64. 1990. pp.121–150.

SNOWDON, Paul. Perception, Vision and Causation. *In*: BYRNE, Alex; LOGUE, Heather (Ed). **Disjunctivism: Contemporary Readings**. Massachusetts. The MIT Press. 2009. pp. 33-48.

SOTERIOU, Matthew. **Disjunctivism**. New York. Routledge. 2016.

SOTERIOU, Matthew. **The Disjunctive Theory of Perception**. 2014. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-disjunctive/>. Acesso em: 17/11/18.

STALNAKER, Robert, C. **Our knowledge of the internal world**. USA: Oxford University Press. 2008.

STOLJAR, Daniel. **The Deflationary Theory of Truth**. 2010. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-deflationary/>. Acesso em: 01/08/2019.

STROUD, Barry. **The Significance of Philosophical Skepticism**. Oxford University Press. 1984.

STROUD, Barry. **The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour**. Oxford University Press. 2002.

TAYLOR, Gerald G. **Perception and Common Sense: A Study of Twentieth-century direct realism.** 1994. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Edinburgh. Edinburgh. 1994.

TSOHATZIDIS, L. Savas. (ed.). **John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind.** Cambridge University Press. 2007.

TSOHATZIDIS, L. Savas. **Intentional Acts and Intentional Facts: Essays on John Searle's Social Ontology.** Dordrecht. Springer. 2007.

UEXKÜLL, Jacob V. A Stroll through the Worlds of Animals and Men. *In:* C.H. SCHILLER (ed. e trad.), **Instinctive Behavior.** New York, International Universities Press. 1957. pp. 5-80.

UEXKÜLL, Jacob V. **A Foray into the Worlds of Animals and Humans.** Minneapolis. University of Minnesota Press. 2010.

WITTGENSTEIN, L. Notes for lectures on "private experience" and "sense data". **The Philosophical Review**, v. 77, n. p. 275-320, jul. 1968.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations.** Oxford: Wiley-Blackwell. (german-english bilingual edition) 2009. Translated by G. E. M. Anscombe. Revised by Peter Hacker and Joachim Schulte.

WITTGENSTEIN, L. **Observações sobre a filosofia da psicologia.** Trad. de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias & Letras. 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus lógico-philosophicus.** Trad. de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

ZEMACK, Eddy, M. Perceptual Realism, Naïve and Otherwise. *In:* LEPORE, Ernest & GULICK, Robert. **John Searle and His Critics.** Massachusetts. Blackwell. 1993. pp. 169-178.