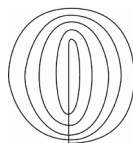


INTENCIONALIDADE

EDIÇÃO DE 2015 DO

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2015 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Intencionalidade
Copyright © 2015 do autor
André Leclerc

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0048>

Todos os direitos reservados

Resumo

A intencionalidade, no sentido mais amplo, é a propriedade relacional de *ser acerca de algo*. Num sentido mais comum e estrito, é o poder da mente de *representar* algo. Franz Brentano (1874) fez da intencionalidade a “marca do mental”. Seu discípulo Edmund Husserl fez dela a noção central da Fenomenologia, a característica fundamental da consciência de ser consciência de algo. Na década de 1950, a noção foi introduzida na Filosofia Analítica por R. M. Chisholm (1957) que procurou, sem sucesso, um critério lógico-linguístico do mental. Ela finalmente se tornou uma noção central em Filosofia da Mente. Depois de um breve histórico dos principais momentos de desenvolvimento teórico da noção de intencionalidade, trataremos dos componentes e da estrutura da intencionalidade, e da complicada relação entre intencionalidade e consciência. Algumas questões importantes serão abordadas: Como resolver o problema dos objetos intencionais inexistentes? A intencionalidade é mesmo a “marca do mental”? É possível “naturalizar” a intencionalidade?

Palavras-chave

Intencionalidade, Consciência, Fenomenologia, Filosofia Analítica, Filosofia da Mente.

Abstract

In the broadest sense of the word, “intentionality” expresses the relational property of *being about something*. In a more common and strict sense of the word, “intentionality” denotes the power of the mind to *represent* something. Franz Brentano (1874) argues that intentionality is the “mark of the mental”. Edmund Husserl develops the notion of intentionality as the central idea of his Phenomenology. Late in the fifties R. M. Chisholm (1957) introduces intentionality in analytic philosophy, seeking, unsuccessfully, a logico-linguistic criterion of the mental. Soon after intentionality becomes a central notion in philosophy of mind. After a brief historical survey of the main philosophical contributions to the notion of intentionality, we present the structure of intentionality, and the complex relationship between intentionality and consciousness. Some fundamental questions are briefly tackled: How could we resolve the problem of non-existent intentional objects? Is intentionality really the mark of the mental? Is it possible to naturalise intentionality?

Keywords

Intentionality, Consciousness, Phenomenology, Analytic Philosophy, Philosophy of Mind.

Intencionalidade

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0048>

1 Origem e evolução do conceito

Considerada de maneira muito abstrata, a intencionalidade é a *propriedade relacional de ser acerca de algo*. Muitas coisas podem instanciar essa propriedade: representações públicas, como palavras, fotografias, desenhos, partituras, mapas, gráficos, etc., mas também representações mentais, conceituais ou sensoriais, como estados (crenças, desejos, intenções), atos (julgar, decidir, lembrar) e eventos mentais (experiências visuais, auditivas, tácteis).¹ Num sentido mais estrito e comum, a palavra ‘intencionalidade’ é normalmente usada para designar o *poder da mente de representar algo, a característica dos estados, atos e eventos mentais de serem acerca de algo, de indicar algo ou apontar para algo como um objeto particular, uma propriedade, um estado de coisas, um fato, ou ainda de apontar para outros estados ou eventos mentais*.

A palavra ‘intencionalidade’ deriva do latim ‘*intentio*’ (tensão, esforço, tendência, objetivo) e, por sua vez, do verbo infinitivo ‘*intendere*’ que denota, entre várias possibilidades, a ação de puxar a corda de um arco (*arcum intendere*), esticar algo, dirigir-se para certo destino, prestar atenção, visar algo, etc. Os lógicos medievais da tradição terminista dividiam os termos mentais em termos de primeira intenção — que se aplicam a indivíduos (conceitos como CACHORRO, CAVALO, CADEIRA,² etc.)—, e termos de segunda intenção — que se aplicam aos precedentes (UNÍVOCO, EQUÍVOCO, CONOTATIVO, etc.). Há conceitos de primeira e de segunda intenção. Assim, *intentio* denota um certo tipo de representação mental incompleta, o constituinte da matéria de um juízo possível.

Hoje em dia, ‘intencionalidade’ remete em primeiro lugar à *directionalidade* dos estados mentais; é a referência mental a um objeto, um dirigir-se para algo. As atitudes proposicionais, as crenças, desejos e intenções, são *acerca de algo* e têm um *conteúdo conceitual*

¹ Sobre a variedade da relação *x é acerca de y*, ver o trabalho recente de Yablo (2014), em particular, cap. 2. Ver também Montague 2010.

² Uso aqui a convenção, hoje comum, que consiste em denotar conceitos usando palavras em letras maiúsculas. Assim, ‘cadeira’ denota a própria palavra entre aspas, enquanto CADEIRA denota o conceito associado à ‘cadeira’.

representando um objeto. Mas, uma representação pode ser sensorial, como veremos em breve, e certos tipos de eventos mentais são providos de *conteúdos não conceituais*, como a dor e outras experiências sensoriais, que também são vistas por muitos como intencionais.

No ato de conceber, algo está presente na mente, na representação. Quando Brentano (1874) introduziu na filosofia contemporânea o conceito INTENCIONALIDADE, indicou explicitamente suas origens medievais. Brentano referia à doutrina medieval da “in-existência intencional”. (Aqui o prefixo ‘in-’ é um prefixo de localização (existir *em*) e não de negação.) Essa seria, para Brentano, *a marca do mental, dos fenômenos psíquicos*, isto é, “ter um objeto representado” como conteúdo. Nada físico exhibe essa característica. Uma boneca matroasca não é acerca de outra que ela contém, não mais do que uma corda pode ser acerca de um homem enforcado. Mas, quando lembro de meu pai, meu pai “in-existe” na minha lembrança, e quando imagino uma montanha de ouro, ela in-existe ou está presente de alguma forma na minha imaginação. O mesmo pode ser dito das representações públicas e físicas como uma fotografia em preto e branco de uma certa pessoa. O que existe *realmente* nela é uma certa distribuição de pontos pretos sobre um papel branco. *Nela* aparece uma pessoa, com traços distintos e que pode ser facilmente reconhecida. Mas, essa pessoa *não está realmente* na fotografia. A in-existência intencional é uma doutrina ontológica: um *objeto*, aquilo que é representado na percepção, na imaginação, na memória, nas crenças, intenções, nos desejos, receios, temores, e nas várias experiências sensoriais, teria um status ontológico particular pelo simples fato de ser *imane*te ao estado mental. Tal objeto existe somente enquanto ele é mentalmente representado (lembrado, imaginado, etc.) e, infelizmente, passou a ser chamado por um tempo de “objeto intencional”. Essa doutrina deu lugar a várias interpretações e equívocos, particularmente em razão dos objetos de nossos pensamentos que de fato não existem. Assim, Pégaso, Excalibur, Shangri-La e o Eldorado, pelo fato de serem representados e enquanto são representados, adquirem um certo status ontológico. Quando imagino Pégaso, não estou imaginando Excalibur, pois são “coisas” bem distintas, e o que imaginamos nesses casos, “existe por representação”. É o que Descartes chamava de “realidade objetiva” da ideia. Apesar das imprecisões e ambiguidades que afetam a maioria dos trabalhos filosóficos pioneiros, Brentano

percebeu com clareza que *ter um objeto* é a característica comum dos atos, estados e eventos mentais, como sustentam os intencionalistas hoje em dia. O que passou a ser chamado de Tese de Brentano tem duas partes: 1) a intencionalidade (ter um objeto) é o que caracteriza melhor o mental – é a “marca do mental”; e 2) nada físico exhibe essa característica.

Essa ideia de uma existência imanente ao estado mental, que levou discípulos de Brentano, nomeadamente Alexius von Meinong e Anton Marty, a adotar ontologias um tanto exuberantes, foi abandonada em 1905 por Brentano e no mesmo ano por Russell (que ainda em 1903, aceitava as ideias de Meinong). No entanto, a contribuição de Meinong (1904), com sua Teoria dos Objetos, é especialmente importante, pois *não se pode obter um conceito unívoco da intencionalidade sem uma visão unificada dos possíveis objetos do pensamento* (Crane 2013).

Uma distinção mais precisa entre *conteúdo* e *objeto* de um fenômeno mental se revelou necessária para evitar esses “excessos”, particularmente nos casos em que o objeto representado não existe. Afinal, muitos morreram à procura do Eldorado. A própria ideia de uma representação sem objeto parecia problemática; como podemos referir a objetos onde não existe nenhum objeto real transcendente? Como, então, juízos existenciais negativos poderiam ser significativos e verdadeiros, juízos como *Sherlock Holmes não existe*? Como podemos dizer algo verdadeiro sobre aquilo que não existe (Sherlock Holmes)? Algo que não existe pode ter propriedades? Meinong (1904) acreditava que um objeto pode ter propriedades independentemente da questão de saber se existe ou não (*cf.* o seu famoso Princípio de Independência). Em textos tardios, Brentano afirma que a intencionalidade não pode ser uma relação, pois uma relação pressupõe a existência de seus *relata*, o que nem sempre acontece com a intencionalidade. Por isso, passou a usar a expressão ‘quase-relação’ para falar da intencionalidade.

Uma distinção entre objeto e conteúdo das representações se tornou indispensável. Ela aparece finalmente e com mais clareza em Twardowski (1894) e Husserl (1901), mas alguns intérpretes de Brentano defendem que uma tal distinção (ou algo equivalente) já estava presente na parte de sua obra tratando de mereologia. Twardowski usou uma comparação que ficou famosa entre a paisagem real (o objeto primário), a atividade do pintor (o ato de representar)

e a paisagem pintada na tela (o conteúdo), de um lado, e do outro, o objeto de um ato de representação, o ato mental de representar e o conteúdo do ato, respectivamente. A paisagem é o objeto primário (intencional) da atividade de pintar; a imagem na tela é o objeto secundário. Como o cachimbo de Magritte que não é um cachimbo de verdade, o cavalo alado de um desenho também não é realmente um cavalo alado. Assim pode haver representações de objetos não existentes (o pintor pode imaginar e pintar um cavalo alado), mas nesses casos não há um objeto transcendente correspondente. Como dizia Husserl (1901), num caso desses, o objeto imanente simplesmente não existe. O conteúdo está *na* representação, e o objeto (primário/intencional) é apresentado *através* do conteúdo. Assim, a intencionalidade é o poder da mente de representar algo que pode existir ou não.

Na tradição fenomenológica, Husserl desenvolveu o conceito de intencionalidade muito além dos trabalhos de pioneiro de Brentano. Husserl vê a intencionalidade como essa característica fundamental da consciência de ser consciência de algo, apresentando intencionalidade e consciência como indissociáveis. Duas contribuições de Husserl merecem particular destaque. Em primeiro lugar, a estrutura da intencionalidade foi revelada com muito mais precisão. As “vivências” ou atos intencionais são constituídas de três partes: a *qualidade* do ato, a *matéria* do ato (algo parecido com o *Sinn* fregeano e com a mesma função que o conteúdo de Twardowski), e seu *objeto intencional*. Searle, como veremos, chegou praticamente à mesma estrutura. Em segundo lugar, nem toda intencionalidade aparece a um nível pessoal, é um “dirigir-se” consciente para um objeto intencional. Husserl descobriu que além dessa intencionalidade “vertical”, havia formas impessoais de intencionalidade quando trabalhava a questão da consciência interna do tempo. Essa intencionalidade “longitudinal” não requer a atenção do sujeito de experiência e corresponde a uma outra estrutura. Vivemos no tempo. A cada momento, cada estado mental aponta para o precedente e aponta também para o próximo; cada estado mental aparece num horizonte temporal, está preso numa rede de retenção e protensão. Como Agostinho nas *Confissões* (Livros X e XI) já tinha observado, as melodias são objetos temporais por excelência, e a consciência de um objeto temporal requer necessariamente a *capacidade de reter o que foi dado um momento antes e a capacidade de antecipar o que está para vir no momento seguinte*. Podemos ver os

diferentes ângulos de um objeto, por vez; esses perfis são percebidos como pertencendo ao mesmo objeto e essa síntese é passiva. O mesmo acontece com as notas de uma melodia. Além da qualidade, da matéria e do objeto intencional, então, devemos considerar uma estrutura em retenção e protensão que assegura a continuidade da vida mental. Isso é fundamental não só na teoria da constituição dos objetos temporais, mas sim para a constituição de qualquer objeto.

A Fenomenologia francesa de Sartre e Merleau-Ponty é altamente original e enriqueceu a noção de intencionalidade. Resumi-la em poucas linhas é uma tarefa insana. Sartre (1966) apresentou uma interpretação original da intencionalidade considerada hoje como uma forma radical de externismo: tudo o que é, tudo o que pode ser objeto intencional para um sujeito, está fora dele no mundo, até seu próprio ego.³ É o que Sartre chama de “transcendência do ego”, pois está no mundo junto com o resto. O ego, nessa interpretação da intencionalidade, não é um dos polos da relação intencional, e sim um objeto transcendente, pois ele pode ser objeto de referência mental como qualquer outro. O “em si” (tudo aquilo que existe independentemente de nós) está inteiramente fora da mente; assim, o “para si” (o que somos) é, portanto, o Nada (*Néant*). Merleau-Ponty centrou suas pesquisas sobre o corpo próprio; mais precisamente, analisou as duas formas de intencionalidade biologicamente mais fundamentais: a percepção e motricidade. Encontrará na motricidade do corpo próprio outra forma de intencionalidade funcionando anonimamente. O simples gesto de levantar a mão em direção a uma maçã manifesta uma forma de intencionalidade. O movimento não é “cego”. As sensações cinestésicas o orientam e o corrigem constantemente.

Na tradição analítica, Roderick M. Chisholm foi o primeiro a chamar a atenção sobre a importância dos trabalhos de Brentano (ver Chisholm 1957). Organizou na Universidade Brown um centro de estudos que contava com o acervo do próprio Brentano. Depois de sua crítica ao behaviorismo lógico (ver Chisholm 1955-6), Chisholm procurou um critério logico-linguístico do mental. Algo seria um estado mental se a expressão literal desse estado ou a frase de atribuição correspondente: 1) não permite a substituição *salva veritate* de termos co-referenciais; 2) não autoriza a generalização existencial; ou 3) se

³ Sobre essa interpretação, ver em particular McGinn 1989.

o valor de verdade da cláusula proposicional é indiferente para a verdade da atribuição como um todo. Se Édipo quer casar com a rainha de Tebas, e se a rainha de Tebas é sua mãe, disso não segue que ele quer casar com sua mãe. Ponce de León acreditava que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida; disso não segue que $\exists x$ (Ponce de León acreditava que x se encontrava na Flórida). E finalmente, o valor de verdade da cláusula proposicional ‘que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida’ é indiferente para a verdade da atribuição da crença a Ponce de León. O que importa é que ele acreditava, de fato, que a Fonte de Juventude se encontrava na Flórida. Todavia, os critérios escolhidos por Chisholm são critérios de não-extensionalidade que determinam casos de *intensionalidade*, uma propriedade lógica de certas frases que não satisfazem critérios de extensionalidade, ao passo que a *intencionalidade* é uma propriedade de estados mentais. Chisholm se deu conta de que certas frases modais eram claramente intensionais, mas não tinham nada de psicológico. E certas frases psicológicas como ‘Pedro vê um cachorro’, não têm nada de intensional. Após uma tentativa engenhosa de correção (Chisholm 1967), Chisholm abandonou o projeto do critério logico-linguístico da intencionalidade. Houve uma notável controvérsia entre Chisholm e Sellars (1957) sobre a precedência da intencionalidade ou da linguagem. Chisholm defendia a precedência da intencionalidade, enquanto Sellars defendia a precedência da linguagem. Chisholm estabeleceu uma tese importante, aceita depois por Quine (1960): não se pode sair do círculo das noções intencionais. *A intencionalidade não pode ser definida em termos não intencionais*. Isso leva a um dilema importante, como Quine viu muito bem: ou aceitamos o “idioma dramático” da intencionalidade, e renunciamos a uma ontologia fisicista, ou adotamos uma atitude eliminista em relação ao idioma intencional e ficamos com a ontologia fisicista. Essa segunda opção será adotada, entre outros, por Quine e pelo casal Paul e Patricia Churchland.

Searle (1983) aborda o tema como uma continuação de seus trabalhos em filosofia da linguagem, em particular usando as categorias da teoria dos atos de fala, e acrescenta à noção de intencionalidade as noções originais de Rede (*Network*) e de Pano de Fundo (*Background*). A contribuição de Searle foi realmente influente. Nossas enunciações têm *condições de satisfação* (uma generalização da noção de condições de verdade) e *direção de ajuste*; da mesma forma nossas representações

mentais (crenças, desejos, intenções, etc.) também têm condições de satisfação e direção de ajuste (crenças têm a direção de ajuste da mente para o mundo, e desejos, a direção de ajuste do mundo para a mente). Formar uma crença é saber o que a tornaria verdadeira, e formar um desejo, é saber de imediato o que poderia satisfazê-lo. Um caso à parte é a dúvida que não parece ter condições de satisfação nem direção de ajuste. A noção de representação é analisada em termos de condições de satisfação. No entanto, não se pode formar um desejo sem se ter já formado outras atitudes; cada atitude é parte de uma Rede de outras atitudes que lhe conferem sentido. Variando um exemplo do próprio Searle, cem mil anos atrás, ninguém podia formar o desejo de se candidatar à Presidência da União Europeia, por razões bastante óbvias! A intencionalidade pressupõe um certo holismo do mental. Não podemos ter um estado mental totalmente isolado de outros estados mentais. Além disso, como nossas representações mentais não se autoaplicam (não são “*self-applying*”), elas pressupõem capacidades básicas *não representacionais* que pertencem ao Pano de Fundo. As mesmas representações aplicadas em contextos diversos irão determinar diferentes condições de satisfação. Searle fornece uma explicação simples da relação entre a intencionalidade e a intensionalidade. As atribuições de estados intencionais são intensionais porque um tal relato de atitude é *uma representação de representação*. O compromisso do “relator” é respeitar a perspectiva epistêmica do sujeito, procurando rerepresentar o mesmo conteúdo intencional, a mesma proposição. Mas não se deve concluir que existem dois tipos de estados mentais só porque existem dois tipos de relato, *de re* e *de dicto*. Todos os pensamentos são *de dicto* para Searle; um cérebro numa cuba poderia ter uma vida mental indiscernível da nossa. Ele distingue a intencionalidade *intrínseca* dos estados mentais da intencionalidade derivada das palavras, mapas, fotografias, imagens, gráficos, etc. Finalmente, Searle nega a intencionalidade das experiências sensoriais, como a dor. Minha dor, aparentemente, não é dor *de* algo ou acerca de algo.

Dennett (1987) foi o primeiro a apresentar uma visão instrumentalista da intencionalidade com sua “postura intencional” (*Intentional Stance*). O que fazemos com as máquinas, quando jogamos xadrez contra um computador, por exemplo, fazemos também com os animais, isto é, nós adotamos uma atitude de “*fazer como se*”, e atri-

buímos estados mentais mesmo que não existam. Dennett vai mais longe: é o que fazemos o tempo todo entre nós. Nós tratamos uns aos outros da mesma forma que tratamos as máquinas e os animais. Mas disso nada segue quanto à existência ou a não existência dos estados mentais atribuídos.

Os externistas (Putnam, Burge, Davidson, Stalnaker e Dretske) fizeram contribuições notáveis para a teoria da intencionalidade, oferecendo ideias alternativas. Putnam criticou o que chama de concepções “mágicas” da linguagem e da representação. Ao contrário do que foi defendido por Searle, nada é intrinsecamente intencional. Se considerarmos o exemplar concreto de uma palavra (*token*), por exemplo ‘Lua’, poderíamos descobrir propriedades intrínsecas desse exemplar (a forma ou tamanho das letras, a cor ou a composição das moléculas da tinta, etc.), mas nenhuma dessas propriedades seria capaz de determinar o valor semântico da palavra. ‘Lua’ é acerca da Lua, e isso independe de qualquer propriedade intrínseca da palavra. As propriedades semânticas são relacionais e extrínsecas. Por que seria diferente das representações mentais? As palavras que usamos são acerca de algo porque foram aprendidas em certas circunstâncias particulares que envolvem, por exemplo, ensino ostensivo, e nossos pensamentos são acerca de algo determinado, mas dependem, para isso, de uma rede histórico-causal conectando-os a objetos, substâncias, propriedades, etc., do ambiente. Claramente, muitas palavras não foram aprendidas dessa forma (por exemplo, ‘felicidade’, ‘número’, etc.), mas sem um fundo amplo de palavras adquiridas por ensino ostensivo, seria impossível adquirir o uso das outras. A relação de referência entre representações públicas ou mentais e os referentes pressupõe uma relação causal apropriada entre os *relata*. O externismo é uma teoria distinta da intencionalidade, bem diferente da tradição fenomenológica, e que abraça a ideia de que muitos de nossos estados mentais, como a percepção e o ciúme, são relacionais, *de re* (latim, para “da coisa”), e implicam a existência do objeto intencional (da percepção, do ciúme, etc.). A diferença entre a percepção de uma maçã e a alucinação de uma maçã é justamente a existência da maçã causalmente responsável pela percepção.

2 A estrutura da intencionalidade

Husserl (1901) e o filósofo estadunidense John Searle (1983) distinguem os mesmos componentes na estrutura de um ato ou estado intencional. O primeiro fala da “*qualidade*”, da “*matéria*”, e do “*objeto intencional*” de um ato. Usando a terminologia de Searle, os componentes são: o *modo psicológico*, o *conteúdo representacional* e o *objeto intencional*.⁴ O *modo psicológico* determina o tipo de ato, evento ou estado mental: se é do tipo crença, ou desejo, intenção, percepção, lembrança, receio, expectativa, juízo, decisão, ou experiências sensoriais, etc. O *conteúdo representacional* do ato é o que distingue um estado intencional de quaisquer outros do mesmo tipo; é o “sentido” do ato que determina quais os objetos, propriedades, ou fatos são visados no ato, é o aspecto ou modo de apresentação do objeto. Noutras palavras, o conteúdo representacional determina qual o objeto intencional e, portanto, qual o foco do ato ou estado mental. Searle parece acreditar que a crença de que a porta está fechada e o desejo que a porta esteja fechada são claramente de tipos diferentes (crença e desejo), mas teriam o mesmo conteúdo, a proposição *que a porta está fechada*, porque a proposição parece envolver o mesmo ato de referência e de predicação. No entanto, isso não está totalmente acurado, pois a predicação certamente não é a mesma nos dois casos. O conteúdo proposicional da crença representa um fato, enquanto o do desejo representa um estado de coisas como possível ou desejável. Isso dá razão àqueles que defendem o que foi chamado recentemente de ‘Intencionalismo impuro’: o objeto intencional é determinado conjuntamente pelo conteúdo representacional e o modo psicológico (Crane 2014, Chalmers 2004). A crença de que vai chover e a crença de que o Pico da Neblina é a montanha mais alta do Brasil, pertencem ao mesmo tipo (ambas são crenças), têm o mesmo modo psicológico, mas o conteúdo representacional claramente não é o mesmo. Finalmente, o *objeto intencional* é o objeto determinado pela conteúdo representacional do ato (*e* pelo modo psicológico para os intencionalistas *impuros* (ver Crane 2014)). Isso nos dá um

⁴ Mais recentemente, Crane (2013) adota uma terminologia muito parecida. Ele usa, simplesmente, “*modo intencional*”, “*conteúdo intencional*” e “*objeto intencional*”.

critério de identidade para atos e estados intencionais: se dois atos intencionais, a_1 e a_2 têm o mesmo modo psicológico, o mesmo conteúdo representacional e o mesmo objeto intencional, então $a_1 = a_2$.

Um objeto intencional, como vimos, não é um tipo especial de objeto. Quando existem, os objetos intencionais não têm uma natureza própria e distinta dos outros. Observamos que alguns objetos intencionais não existem: sereias, Pégaso, o Eldorado; nossos sonhos (desejos) têm objetos (visitar o British Museum, conhecer a Austrália, etc.), mas muitos deles nunca se realizam; podemos desejar coisas indeterminadas – e, portanto, inexistentes –, como uma bola de sorvete de qualquer sabor, mesmo se o sorvete sempre tem um sabor particular. Os objetos intencionais não formam uma classe ou conjunto no sentido da teoria matemática dos conjuntos, pois um mesmo conjunto não pode abrigar elementos que existem ao lado de outros que não existem. Posso imaginar um unicórnio, conceber uma propriedade que nunca foi instanciada (como a propriedade de viajar mais rápido do que a luz), pensar num estado de coisas abstrato (se o número 247 é ou não um número primo), posso também perceber uma laranja (ou qualquer objeto de tamanho médio), lembrar-me do que comi no jantar de ontem, etc. A única característica comum dos objetos intencionais é a característica *extrínseca* de ser objeto do pensamento, ou objeto dos atos, estados e eventos mentais. Meu computador tem, neste momento, a propriedade de *ser visto por mim*, mas essa propriedade extrínseca e relacional não serve para determinar a natureza do objeto, e não seria apropriada em qualquer classificação científica. Karl von Linnée (1701-1778 – criador da classificação científica das espécies e “pai da taxonomia”) certamente nunca pensou em usar propriedades como, “*ser uma espécie que já vi nas férias com a família*”, ou “*ser uma espécie da qual me lembrei anteontem*”, para classificar as espécies do reino animal ou vegetal. Uma tal classificação seria ridícula e nada teria de científico. Os objetos intencionais, portanto, *são simplesmente objetos de nossas atitudes, de nossos pensamentos e experiências, de nossos atos, eventos e estados mentais*. A Segunda Guerra mundial não é um objeto em nenhum sentido substancial (como uma árvore ou uma bola), mas posso pensar sobre ela, pesquisar sobre ela, etc. A noção de objeto aqui não tem nada de substancial, como a noção de objeto “material” ou de objeto “abstrato”. A ideia de objeto intencional é a ideia de objeto em um sentido

esquemático, comparável à noção fregeana de objeto (qualquer coisa que não é uma função), ou ao sentido gramatical de ‘objeto’ quando falamos do “objeto direto de um verbo transitivo”. O verbo ‘cortar’ é transitivo; podemos cortar grama, cortar bolo, cortar a energia, cortar a palavra, cortar o orçamento, etc. Não há uma natureza comum aos complementos do verbo ‘cortar’. O mesmo vale para os objetos intencionais: eles não têm uma natureza comum.

O que torna os objetos intencionais não existentes tão problemáticos? Além das frases existenciais negativas, que comentamos brevemente acima, há diversos tipos de frases envolvendo objetos não existentes. ‘Sherlock Holmes é o personagem mais famoso criado por Conan Doyle’, ‘Sherlock Holmes é famoso’, ‘Vulcano foi postulado por Leverrier em 1859’, ‘Pégaso é um cavalo alado mítico’, etc. Quem defende a visão de Frege-Strawson sobre as pressuposições deveria dizer que essas frases são nem verdadeiras nem falsas. Um seguidor de Russell tentaria mostrar que elas são falsas. O problema é que elas são todas intuitivamente verdadeiras! Essas verdades geram compromissos ontológicos estranhos? Várias estratégias foram ensaiadas para resolver o problema dos objetos não existentes. Parsons (1980) propôs uma distinção entre propriedades nucleares e extranucleares, as nucleares sendo aquelas que usamos para identificar um objeto ou que decorrem delas. Assim, as nucleares podem servir a determinar a natureza de um objeto. A montanha de ouro certamente é de ouro e é uma montanha; decorre disso que ela é material e extensa. As extranucleares são expressas por predicados como ‘x existe’, ‘x é ficcional’, ‘x é mítico’, ‘x é possível’, ‘x é lembrado por alguém’, etc. Mas, como Russell já observava, o círculo quadrado parece ofender a Lei de não-contradição. Ademais, a única diferença entre os objetos “normais” e os não existentes seria que aos últimos faltam a propriedade de existir, o que é um tanto decepcionante. Parsons e Priest (2005) têm introduzido uma noção interessante para debater a questão: certas propriedades, como ser um cavalo, implicam a existência (*existence-entailing*), outras não. ‘Pégaso é um cavalo’ permite a generalização existencial, mas não ‘Pégaso é um cavalo mítico’, pois *ser um cavalo mítico* não é uma propriedade que implica a existência. Outros (Zalta 1988, por exemplo) distinguem dois tipos de existência, dois tipos de generalização existencial, e duas maneiras de ter propriedades. Certos objetos podem *exemplificar*

propriedades, e outros só podem *encodar* propriedades. Pégaso encoda a propriedade de ser um cavalo e a propriedade de ser alado. Mas, disso não segue que Pégaso pertence à classe dos cavalos, ou que ele exemplifica a propriedade de ser um cavalo. Objetos abstratos encodam propriedades, objetos no espaço e no tempo exemplificam propriedades. Sherlock Holmes seria um objeto abstrato. O problema é que objetos abstratos, como Sherlock Holmes, são *criados*. Pégaso, Sherlock Holmes e Hamlet foram criados, ao contrário de objetos abstratos típicos, como números. Priest (2005) invoca mundos possíveis nos quais Sherlock Holmes poderia existir, e mundos impossíveis para círculos quadrados ou logaritmos vermelhos. Priest tem uma estratégia paraconsistente para lidar com contradições, mas no caso de Sherlock Holmes, a objeção de Kripke (1980) parece valer: em muitos mundos possíveis, poderia haver vários candidatos satisfazendo todas as condições descritivas para ser Sherlock Holmes. De novo, essa estratégia não leva em consideração o fato de que personagens como Holmes são criados, e o Princípio de Caracterização de Richard Routley e Priest (uma versão do Princípio de Independência de Meinong) não determina com precisão as propriedades que podemos usar para caracterizar os objetos não existentes. Finalmente, a estratégia reducionista de Crane (2013) consiste em explicar as verdades sobre objetos não existentes apelando para fatos relativos ao conteúdo representacional dessas verdades ou as ideias que elas envolvem. Certas propriedades são dependentes de representações (*representation-dependent*). Assim, a frase ‘Sherlock Holmes é famoso’ é verdadeira porque muitas pessoas conhecem o personagem através de representações como livros, filmes, seriados, e podem imaginá-lo. Ser famoso é uma propriedade que depende de tais representações públicas ou mentais. Ser postulado é outra propriedade dependente de representação. ‘Vulcano foi postulado por Leverrier’ é verdadeira porque Leverrier imaginou um planeta capaz de explicar a precessão do periélio de Mercúrio, etc. A estratégia reducionista de Crane descreve o mundo de maneira a explicar as verdades sobre os objetos não existentes sem gerar compromissos ontológicos bizarros, ou explicar as verdades problemáticas sobre o não existente em termos de verdades sobre representações.

3 Intencionalidade e consciência

Intencionalidade e consciência são as duas noções mais importantes da filosofia da mente (Chalmers 2004).⁵ Alguns tentam definir a consciência em termos de intencionalidade, como Brentano, aparentemente, tentou fazer, e hoje Carruthers e Rosenthal, ou fazer o oposto e tentar fundar a intencionalidade na consciência, como Searle. Representamos o mundo, e ao fazê-lo instanciamos propriedades intencionais (crer que vai chover, desejar casar com a Rainha de Tebas, recear uma avaliação ruim, etc.). Ter uma perspectiva em primeira pessoa sobre o mundo, sentir e perceber como fazemos, confere um caráter fenomenal a nossa presença no meio das coisas, e assim instanciamos também propriedades fenomenais (ver uma mancha vermelha, sentir um odor de enxofre, degustar um malbec argentino, etc.). Quais as relações entre as propriedades intencionais e fenomenais? As propriedades fenomenais podem ser idênticas a propriedades intencionais? A instanciação de uma propriedade intencional pode implicar estritamente a instanciação de uma propriedade fenomenal, ou vice-versa? Não será possível examinar aqui todas essas possibilidades (ver Chalmers 2004). O que me parece o mais interessante neste curto artigo é examinar se propriedades fenomenais podem ser vistas como representacionais, e depois revisitar a tese de Brentano de que a intencionalidade é a marca do mental.

O Intencionalismo (ou representacionalismo, como é também chamado) é a tese geral de que “a natureza de um estado mental consciente é determinada por sua intencionalidade” (Crane 2014: 150). O Intencionalismo identifica (ou torna equivalentes) propriedades intencionais e propriedades fenomenais. Alguns filósofos, já mencionamos Searle, mas também McGinn e Antony, rejeitam a ideia de que propriedades fenomenais são representacionais. Minha dor de cabeça não é acerca de algo, não parece ter um objeto. A teoria representacional da dor de Tye (1995a) mudou essa maneira de ver. A dor, uma experiência sensorial, indica a localização no corpo de uma lesão ou ferida ou indisposição. As dores são “representações topográficas”. Assim, a ideia de *representação sensorial* faz muito senti-

⁵ Sobre a relação entre intencionalidade e consciência ver o texto, hoje clássico, de Chalmers (2004).

do. Como Dretske (1993) explica com admirável simplicidade, posso *ver* Glenn tocar piano, e posso *ouvir* Glenn tocar piano, e com base nessas experiências passo a *crer* que Glenn está tocando piano. Se as primeiras fossem de uma natureza totalmente diferente, não representacional, como poderiam servir de evidência para formar uma crença? Certas pessoas aguentam a sensação de dor muito bem, mas podem desmaiar só de olhar para a ferida! O modo psicológico ou intencional pode fazer uma grande diferença.

Temos, então, vários filósofos analíticos, como Tye, Dretske e Crane, que acreditam, como Brentano já bem antes deles, que a dor e as experiências sensoriais em geral são intencionais, pois elas envolvem um tipo diferente de representação consciente: representações sensoriais. Representações sensoriais representam estados físicos internos do corpo, mais precisamente, *mudanças* desses estados. Assim, por exemplo, a dor seria uma representação sensorial de danos ou desordens corporais que estão ocorrendo ou que ocorreram recentemente no corpo. Segundo eles, as experiências sensoriais em geral *indicam algo* ou *apontam para algo*, por exemplo, para a localização no corpo onde a dor é sentida.

Uma dor de cabeça é uma representação sensorial, e ela é bem diferente da representação sensorial que corresponde a uma dor no joelho ou àquela que corresponde a um prazer intenso como o orgasmo. Neste último caso, temos uma representação sensorial de mudanças prazerosas, principalmente na região genital, com variações rápidas de intensidade. Esses conteúdos *não são conceituais*, não são representações mentais que se aplicam a vários itens do mesmo tipo e que podemos manipular à vontade, mas são “conteúdos” mentais mesmo assim. Nós distinguimos os diversos prazeres e as dores pelo conteúdo (não conceitual) da mesma maneira que distinguimos pelo conteúdo conceitual ou proposicional uma crença de outra, um desejo de outro, etc.

A experiência do *membro fantasma* (que ocorre quando pessoas continuam a sentir dor ou uma coceira em um membro que foi amputado) fortalece essa visão da intencionalidade das experiências sensoriais. Da mesma forma que podemos procurar coisas que não existem (o Eldorado, a Fonte de Juventude), pode-se sentir dor em um membro amputado há algum tempo; assim, a dor é sentida como localizada num lugar, o do membro amputado, enquanto o membro

em questão não existe mais. Há também um tipo de intencionalidade aqui, como Block notou, que também apoia a tese da intencionalidade das experiências sensoriais: de “Sinto uma dor na ponta de meu dedo” e “Meu dedo está na minha boca”, não segue que “Sinto a dor na minha boca”! A localização da dor é descrita de duas maneiras diferentes (na ponta do dedo e na boca) que não podem ser substituídas *salva veritate*.

A experiência visual, por sua vez, representa superfícies externas com certas qualidades, e nosso aparelho visual construiria mecanicamente representações dessas qualidades (cores, contrastes de luminosidade, brilho, etc.), de acordo com as mudanças no ambiente imediato (variações de distâncias, de iluminação, etc.). A informação sobre o ambiente não é fornecida conceitualmente, e sim diretamente através de um processo de *covariação causal*. Assim, por exemplo, de noite, se andarmos na direção de uma fonte luminosa, as coisas vão aparecendo com seus contornos mais bem definidos, suas cores aparecem com mais nitidez, e o oposto acontece quando andamos na direção oposta à luz. A variedade e a riqueza dessas informações é tal que nem os melhores poetas às vezes conseguem capturá-las. Se Tye, Dretske e Crane estiverem certos, a tese de Brentano segundo a qual todos os atos, estados e eventos mentais são intencionais, e a tese de Husserl que faz da intencionalidade uma característica fundamental da consciência, ainda continuam firmes e verdadeiras.

A partir do que foi explicado até aqui sobre a Intencionalidade, é plausível a hipótese de que existem estados *inconscientes* (crenças, desejos) que poderiam ser descritos como intencionais?

Consideramos também como mentais certas *disposições*, como capacidades (reconhecer rostos), ou habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente, etc.). Formamos constantemente intenções de fazer algo num futuro não tão próximo (uma viagem à China, ou qualquer coisa que requer um planejamento em longo prazo); formamos regularmente crenças sobre os mais variados assuntos; e quando ficamos desejando uma coisa por muito tempo, o estado mental correspondente também permanece, durante um certo intervalo de tempo, como disposição. Essas crenças, desejos e intenções são inconscientes?

A psicanálise ensina que temos desejos inconscientes. Um desejo inconsciente seria certamente intencional, mas não seria “consciente”

(pelo menos não o tempo todo). Deveríamos, por causa disso, considerar a tese de Husserl 1953: 28 (“Toda consciência é consciência de algo”) como falsa?

As disposições não são conscientes, apesar de poderem determinar estados conscientes quando recebemos um estímulo apropriado e relevante num contexto – por exemplo, se alguém afirmasse que $5 + 7 = 10$, a reação mais provável seria de formar de novo, quase como um reflexo, a crença que $5 + 7 = 12$ para corrigir o erro. Uma crença que se torna consciente desta forma é uma crença *ocorrente*; o resto do tempo, ela é *disposicional*.

Disposições pressupõem uma base física e causal para existir. A fragilidade do vidro e a solubilidade do açúcar existem na estrutura molecular do vidro e do açúcar. Da mesma forma nossas habilidades, capacidades, competências e aptidões existem nas estruturas de nossos cérebros. Quando deixo de pensar ativamente que $5 + 7 = 12$, o que acontece com essa crença? Ela deixa de ser consciente para permanecer, exatamente como está, no inconsciente, numa espécie de limbo entre a neurofisiologia e a psicologia? Ou o cérebro simplesmente toma conta dela como disposição “física” até o próximo estímulo relevante provocar sua manifestação para ser usada de acordo com nossos fins? Os filósofos da mente, hoje, tendem a rejeitar a primeira alternativa.

O sentido da palavra ‘consciência’ que nos interessa aqui foi esclarecido pelo filósofo estadunidense Ned Block. Quando estamos acordados e nossas mentes nos representam o mundo ambiente, somos conscientes no sentido da consciência-F (consciência fenomenal), diferente da consciência de acessibilidade (consciência-A). A consciência-F remete às experiências ou representações sensoriais e irredutivelmente subjetivas. Um estado mental é *A-consciente* quando ele é acessível à consciência da pessoa ou quando ela pode fazer dele um uso cognitivo, isto é, usá-lo no controle racional da ação. Um tal estado *A-consciente* pode, a princípio, ser verbalizado e seu conteúdo pode entrar como premissa no raciocínio de um agente cognitivo. Todo nosso conhecimento proposicional (como saber que $5 + 7 = 12$) é desse tipo, é consciente nesse sentido.

Em resumo, até agora, a tese de Brentano de que a intencionalidade é a marca do mental, e a tese de Husserl de que toda consciência é consciência de algo, não estão realmente ameaçadas. Muitos

filósofos hoje aceitam que a consciência fenomenal é também intencional, como vimos; e as crenças, desejos e outras atitudes podem ser concebidas como disposições ou hábitos que são *A-conscientes* e podem se tornar conscientes (como atitudes ocorrentes) em circunstâncias apropriadas. Resta, no entanto, um problema a resolver: para Brentano, tudo o que é mental é intencional, e nada do que é “não mental” exibe essa característica; certas coisas que claramente não são mentais são, no entanto, intencionais.

Há controvérsias na filosofia da mente em torno da possibilidade de haver uma intencionalidade originária ou intrínseca. Por ‘intencionalidade originária’ se entende uma intencionalidade capaz de conferir a outras representações (como frases, desenhos, gráficos, etc.) a capacidade de representar, mas que tira de si mesmo, por assim dizer, essa capacidade de representar. As representações mentais (crenças, desejos, intenções, lembranças, etc.) teriam essa capacidade de representar originariamente, enquanto a capacidade de representar de outras representações, em geral representações físicas e públicas, seria *derivada* da primeira.

Se, de um lado, alguns eventos mentais não parecem, *prima facie*, intencionais (como as dores e outras experiências sensoriais), por outro lado enfrentamos agora um problema diametralmente oposto: coisas que não são mentais exemplificam a propriedade de *serem acerca de algo* e, assim, são *intencionais*. Já mencionei exemplos de tais coisas: palavras e frases, gráficos, partituras, retratos, fotografias, desenhos, mapas, sequências de sinais em código Morse, dentre muitos outros. Assim, o nome ‘Bertrand Russell’ refere-se a Bertrand Russell, a palavra ‘cadeira’ refere-se às cadeiras, a curva de um gráfico impresso no jornal pode representar o aumento da intenção de voto em um determinado candidato a governador; e uma fotografia em preto e branco de minha casa é acerca de minha casa. Como isso é possível? Como coisas físicas podem “*se lançar fora de si*” em direção a outros objetos?

A resposta mais óbvia é que a intencionalidade dessas representações físicas é *derivada* da intencionalidade *originária* ou *intrínseca* da mente que as concebeu, e as usa. A fotografia de minha casa é uma representação física e pública, mas o que existe realmente é um pedaço de papel e tinta distribuída em pontos pretos na superfície branca do papel. Minha casa não está realmente na fotografia em branco

e preto, mas ela está representada nela *para quem olha e tem habilidades e recursos conceituais suficientes para identificar uma casa*.

As representações físicas e públicas pressupõem capacidades representacionais de agentes cognitivos e seus estados, atos e eventos mentais. Dizer acerca desses estados, atos e eventos mentais que eles são *intrinsecamente* intencionais pode ser uma maneira de evitar uma regressão infinita (a capacidade de representar de certas representações não pode depender *sempre* da capacidade de representar de outras representações). O “Problema de Brentano” deve ser lembrado aqui. Pode ser assim formulado: *Como um sistema físico, um organismo, digamos um cérebro ou sistema nervoso completo, pode produzir e manter estados que são acerca de outras coisas?* De onde vem a capacidade dos estados mentais de representar, de ser acerca de algo ou de ter um objeto representado como conteúdo? Uma resposta possível seria que essa capacidade emerge ou sobrevém, em última instância, da complexa atividade eletroquímica do cérebro.

Os fisicistas, sejam eles reducionistas (que identificam o mental com a atividade neuronal) ou emergentistas (que não acreditam nessa identificação, mas mantêm o mental fortemente amarrado ao físico), propõem uma explicação “de baixo para cima”, dos neurônios para os estados mentais intencionais. Porém, *nada do que acontece no cérebro pode ser descrito como sendo acerca de algo*. O cérebro é um produto da evolução e o que acontece nele são eventos e fatos brutos e cegos, uma complexa atividade eletroquímica. O vocabulário e os conceitos que usamos para descrever o comportamento e nossas atividades não se reduzem a conceitos e termos usados nas ciências da natureza.

A ideia de que existe uma intencionalidade intrínseca que sobrevém da atividade eletroquímica do cérebro foi fortemente criticada por Putnam (1981) que assemelha essa maneira de ver a uma versão da *concepção mágica da linguagem*. Nós vemos regularmente, no cinema, mágicos recitando fórmulas, usualmente em línguas mortas, e a pronúncia correta, o som produzido, tem poderes causais extraordinários, desencadeia processos que desafiam as leis da física. Os exemplares das palavras que usamos são compostos de sons ou marcas gráficas que têm propriedades intrínsecas. Uma propriedade intrínseca é uma propriedade que, digamos, determina do que uma coisa é feita. Ser feito de ouro é uma propriedade intrínseca de meu anel de casamento. Posso escrever a palavra ‘Lua’ em uma lousa com

um pedaço de giz; a soma de todas as moléculas de giz tem, de fato, uma certa massa, e outras propriedades que os físicos e químicos poderiam descrever. No entanto, nenhuma dessas propriedades determinam as condições normativas de aplicação do termo ‘Lua’ (seu sentido, o que compreendemos quando compreendemos a palavra ‘Lua’), e o fato de essa palavra ter o único satélite natural da Terra como referente.

A relação entre um nome (uma representação pública) e o que ele designa é contingente, convencional, *a posteriori*, e não depende em nada das propriedades intrínsecas de uma inscrição concreta, sonora ou gráfica, do nome em questão. Por que seria diferente com as representações mentais? Como Davidson (2001) observa, a palavra ‘serpente’ passou a ser usada para referir a serpentes simplesmente porque ela foi usada em contextos onde serpentes estavam presentes. Portanto, o que confere um significado ou a capacidade de representar a uma representação física e pública, são relações causais com elementos no ambiente. Porém, o fato de essas representações serem usadas regularmente, de forma padronizada, por agentes cognitivos é decisivo na constituição das propriedades semânticas. A tese dos externistas em filosofia da mente, como Putnam e Davidson, é que o mesmo vale para as representações mentais privadas e subjetivas. Não haveria, portanto, intencionalidade intrínseca: toda representação, física ou mental, adquire sua capacidade de representar através de relações causais envolvendo um agente cognitivo e objetos (elementos, substâncias) do meio ambiente. Porém, é difícil colocar a intencionalidade de nossos estados mentais no mesmo patamar que a intencionalidade das representações físicas, pois todos os artefatos – e as representações públicas são artefatos – só fazem sentido para os usuários potenciais que são os agentes humanos providos de mentalidade.

Muitos de nossos pensamentos envolvem relações causais diretas ou indiretas com objetos ou substâncias no ambiente. Os filósofos chamam esses pensamentos de “pensamentos *de re*” ou “pensamentos demonstrativos”. Eles envolvem o próprio objeto e não um aspecto ou modo de apresentação sob o qual o objeto é representado. Posso querer um barco específico que eu vi recentemente na marina da minha cidade, ou posso querer um barco que ainda não existe, aquele que eu gostaria de construir um dia (exemplo famoso de Quine).

No segundo caso, meu desejo tem um caráter geral e um conteúdo plenamente conceitual: algo, um certo barco que ainda não existe, é qualquer X que poderia satisfazer meu desejo de ter um barco com certas características gerais. No primeiro caso, a situação é totalmente diferente: o barco existe, eu o vi, é *esse* que eu quero, não qualquer um que poderia satisfazer certas condições gerais. O que temos aqui é a motivação para a distinção tradicional entre atitudes *de re* e atitudes *de dicto* (latim para “da palavra” – ou frase ou conceito). Uma crença ou desejo *de dicto* é geral e tem conteúdo conceitual, enquanto uma crença ou desejo *de re* envolve uma relação contextual com o próprio objeto da crença ou do desejo. De maneira geral, o desejo amoroso é do tipo *de re*: qualquer pessoa apaixonada ficaria muito decepcionada em descobrir que, numa certa noite, namorou não a pessoa amada, mas um clone ou uma sócia! A identidade do estado mental neste caso depende diretamente da identidade do objeto.

Vamos imaginar alguém visitando um museu com um amigo e diante da tela de um grande mestre holandês, bem ao lado do amigo que está olhando a mesma tela, diz simplesmente: ‘Impressionante!’ O amigo sabe imediatamente qual é o objeto intencional, o foco da atenção e da emoção. O conteúdo representacional do estado mental, nesta situação, envolve uma relação contextual direta, visual, com o objeto, e não por meio de um conceito ou conteúdo conceitual. É fácil imaginar uma situação em que alguém refere a algo sem querer; depois de um dia difícil, por exemplo, eu penso e digo: ‘Hoje foi um dia difícil’. Sem saber, formei essa crença e fiz essa afirmação algum tempo depois de meia noite, e passei, sem saber, a me referir ao dia seguinte. Alguns filósofos (Searle 1983; Chisholm 1976) acreditam que toda referência a um objeto sempre pressupõe um conteúdo representacional completo, isto é, um conteúdo proposicional, e que toda atitude é sempre *de dicto*. Outros, os externistas ou antiindividualistas, seguem Burge (1977) e admitem atitudes *de re*. Por enquanto, essa discussão está ainda em aberto, com certa vantagem para os partidários das atitudes *de re* e da referência direta. As crenças e desejos *de re* representam uma forma mais primitiva de intencionalidade que nos coloca mais diretamente em interação com o mundo.

As propriedades intencionais e semânticas sempre resistiram à *naturalização*. Como a intencionalidade é possível num mundo descrito com precisão pela física e a biologia e suas respectivas subdivisões?

A intencionalidade nunca aparece nas descrições científicas de nosso velho mundo. O externismo e outras teorias “causais” oferecem uma certa promessa de naturalização da intencionalidade. Afinal, nossas representações, públicas ou mentais, são partes da rede causal do mundo. O problema é que a cada momento uma quantidade imensa de causas afeta nossos corpos e nossos sentidos e não podemos identificar o fator causal relevante sem consultar a experiência, a mente fenomenal. Mas assim, como sugere Merleau-Ponty, corremos o risco de reconstruir a percepção a partir do percebido, pressupondo o que está em jogo. A segunda parte da Tese de Brentano, que afirma que nada físico é intencional, serve ao mesmo tempo de provocação e de motivação para os naturalistas de hoje. O desafio, nas palavras de Dretske (1981: xi), é “cozinhar um bolo mental a partir de levedura e farinha físicas”. Duas das mais promissoras estratégias de naturalização são a teoria da informação desenvolvida por Dretske e muitos outros ao longo de três décadas, e a teleosemântica de Milikan e Papineau. A teoria da informação considera, de início, relações simples como fogo-fumaça, doença-sintoma, etc., instâncias de casos chamados por Grice (1957) de ‘significado natural’, e tentam depois explicar a intencionalidade de representações mentais sofisticadas. Na semântica informacional, ‘Héspero = Fósforo’ tem o mesmo valor semântico que ‘Héspero = Héspero’. O problema é explicar como se pode crer a segunda e não a primeira. Os sistemas representacionais processam informações, mas o programa de pesquisa da teoria da informação não conseguiu até agora incluir e dar conta de todas as formas de intencionalidade encontradas na mente humana, como a imaginação e a ação intencional. O programa de pesquisa da teleosemântica, certamente traz algo importante para o debate. É extremamente plausível que as capacidades representacionais da mente humana foram selecionadas por ter uma importância decisiva em nossa filogênese; elas têm uma função e um alto valor de sobrevivência, sem dúvida. A capacidade de identificar alimentos e predadores certamente foi crucial para o futuro da espécie. Mas isso explica todas as formas de intencionalidade? Programas de pesquisa morrem quando morrem seus arautos. Certamente, esses programas têm ainda muito a oferecer, mas todos têm a mesma limitação: eles são tentativas de reconstrução de algo identificado e descrito num vocabulário completamente diferente e muito rico. A tese de

Chisholm, de que não se pode sair do círculo das noções intencionais, continua valendo.

André Leclerc
Universidade Federal do Ceará

Referências

- Brentano, Franz. 1874. *Psychology from Empirical Standpoint*. Ed. by O. Kraus; English edition by L. McAlister. London and New York: Routledge, 1973/1995.
- Brentano, Franz. 1995. *Descriptive Psychology*. Londres: Routledge.
- Burge, Tyler. 1977. Beliefs *de re*. *Journal of Philosophy* 74: 338-362.
- Chalmers, David. 2004. The Representational Character of Experience. In *The Future of Philosophy*, ed. by B. Leiter. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1955-6. Sentences about Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 1955-6. Republicado em H. Geirsson e M. Losonsky (orgs.), Cambridge: Blackwell, 1996.
- Chisholm, Roderick M. 1957. *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1967. On Some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality. Em E. N. Castañeda (org.) *Intentionality, Minds, and Perception*. Detroit: Wayne State University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1976. *Person and Object. A Metaphysical Study*. La Salle: Open Court.
- Chisholm, Roderick M. & Sellars, Wilfrid. 1957. Intentionality and the Mental: Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (vol. II), ed. by H. Feigl M. Scriven and G. Maxwell, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Crane, Tim. 2013. *Objects of Thoughts*. Oxford: Oxford University Press.
- Crane, Tim. 2014. Intentionalism. In *Aspects of Psychologism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Davidson, Donald. 2001. The Myth of the Subjective. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Dretske, Fred. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dretske, Fred. 1993. Conscious Experience. *Mind* 102: 263-283.
- Dretske, Fred. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Grice, Paul. 1957. Meaning. *The Philosophical Review* 66 (3): 377-388.
- Husserl, Edmund. 1953. *Les Méditations cartésiennes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Husserl, Edmund. 1901. *Investigações Lógicas*. Tradução e supervisão científica de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Editora Forense Ltda, 2012.
- Jacob, Pierre. 2004. *L'Intentionnalité. Problèmes de Philosophie de l'Esprit*. Paris: Odile Jacob.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- McGinn, Colin. 1989. *Mental Content*. Oxford: Blackwell.
- Meinong, Alexius v. 1904. On the Theory of Objects. In *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. by R. Chisholm. Atascadero: Ridgeview, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Millikan, Ruth. 1989. Biosemantics. *Journal of Philosophy* 86: 281-97.
- Montague, Michelle. 2010. Recent Work on Intentionality. *Analysis* 70 (4):

- 765-782.
- Papineau, David. 1993. *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.
- Parsons, Terence. 1980. *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press.
- Priest, Graham. 2005. *Towards Non-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, Willard v. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1966. *La Transcendance de l'Ego*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Searle, John. 1983. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Twardowski, Kasimir. 1894. *On the Content and Object of Presentations*. Haia: Martinus Nijhoff, 1977.
- Tye, Michael. 1995a. A Representational Theory of Pains and Their Phenomenal Character. *Philosophical Perspectives* 9: 223-239.
- Tye, Michael. 1995b. *Ten Problems of Consciousness*. A Representational Theory of the Phenomenal Mind. Cambridge (MA): MIT Press.
- Yablo, Stephen. 2014. *Aboutness*. Princeton: Princeton University Press.
- Zalta, Edward N. 1988. *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge (MA): MIT Press.