



# Mente e “mente”

## *Mind and “mind”*

**André Leclerc**

Doutor em Filosofia pela Université du Québec, professor associado da Universidade Federal do Ceará (UFC/CNPq), Fortaleza, CE - Brasil, e-mail: [andre.leclerc@pq.cnpq.br](mailto:andre.leclerc@pq.cnpq.br)

---

### **Resumo**

Antes de perguntar “o que é a mente?” devemos indagar “o que entendemos por ‘mente’”? A compreensão vem primeiro na ordem da explicação e da análise. Tentarei, portanto, responder à segunda pergunta usando um método de análise do significado, inspirado nos contextualistas em filosofia da linguagem, um método que respeita o uso efetivo e comum que constitui sempre nosso ponto de partida, e que permite isolar um *núcleo de sentido*. Esse núcleo de sentido é modulado em contexto; podemos assim marcar as pequenas diferenças que sempre aparecem num contexto específico de uso. É minha convicção que parte dos problemas encontrados na filosofia da mente vem do fato de que “mente” não é um termo de espécie natural e não parece designar algo homogêneo e bem unificado. Nosso conceito de mente é atrelado aos usos da palavra. O objetivo da primeira parte é encontrar o núcleo de sentido associado ao termo “mente” e que uma análise contextualista do significado tem como objetivo de revelar. Em resposta à primeira pergunta, tentarei apresentar uma visão geral da mente como algo não

substancial, de natureza representacional, que depende do funcionamento eletroquímico do cérebro, mas que *não pode* possuir uma localização no cérebro.

**Palavras-chave:** Mente. Análise lógico-linguística. Núcleo de sentido. Contextualismo.

### **Abstract**

*We should first ask “what do we understand by ‘mind’?” before asking “what is mind”? Understanding comes first in the order of explanation and analysis. Therefore, I shall try to answer the first question, by using a method of meaning analysis, inspired by the Contextualists in the philosophy of language, a method which respects the common and actual use of words, which always constituted our inevitable starting point. The aim of such a method is to determine a core meaning which is modulated in specific contexts of use. I am convinced that part of the problems we face in the philosophy of mind comes from the fact that ‘mind’ is not a natural kind term, one that does not seem to denote something homogeneous or well-unified. Our concept of mind, initially, is tied to the uses of the word. The aim of the first part is to find a core of sense associated to the word ‘mind’; a contextualist analysis of meaning could help to reveal it. As an answer to the second question I shall present very briefly an overview of the mind as something “unsubstantial”, representational in nature, but that cannot have localization in the brain.*

**Keywords:** Mind. Logical-linguistic analysis. Core meaning. Contextualism.

---

A maioria dos filósofos da mente começa a tratar do assunto sem se preocupar muito em delimitá-lo e defini-lo, pressupondo um conceito de mente que, pelo menos inicialmente, é o conceito de senso comum. Mas logo a tendência a arregimentar a linguagem e o conceito de *mente* se manifesta, afastando-o de suas raízes. O objetivo deste pequeno texto preliminar é recuperar este solo primitivo e nele elaborar uma noção de mente mais bem unificada, usando um método de análise lógico-linguística inspirado em Wittgenstein, Austin e nos contextualistas atuais.

## Nossas perplexidades

É difícil imaginar algo mais íntimo do que nossa própria vida mental ou nossa mente; ela é tão íntima na verdade que a tentação é grande de reduzir *o que somos* a ela. Todo mundo lembra a famosa passagem de Descartes na Segunda de suas *Meditações Metafísicas*: “Mas eu, que sou eu...? Sou uma coisa que pensa...”, respondeu (DESCARTES, 1970, p. 43).<sup>1</sup> Ele pensava também (dele mesmo) que o pensamento é o único atributo “que não pode ser separado de mim”. Como algo tão íntimo pode ser tão pouco conhecido e se tornar fonte de tanta perplexidade?

A mente já foi objeto de uma coleção respeitável de afirmações contraditórias. Nem sua própria existência é consensual, sendo negada por alguns (Churchland, Davidson<sup>2</sup>) e considerada inegável por outros – na verdade, a maioria dos filósofos da mente, por exemplo, Searle (1983, 1992) e Armstrong (1999<sup>3</sup>). Descartes acreditava que a mente não possui nenhuma das propriedades das coisas extensas, em particular que ela não tem nenhuma localização espacial; o pampsiquismo, pelo menos em algumas versões, afirma que a mente está em toda parte no mundo físico. Os fisicalistas, reducionistas ou não, costumam aceitar que a mente está na cabeça, pois tudo o que qualificamos de “mental”, para eles, é *idêntico* a algum evento neuronal, ou *sobrevém* diretamente da atividade eletroquímica do cérebro – é determinado por essa atividade e fica na dependência da mesma; os externistas negam tudo isso (identidade mente-cérebro bem como superveniência local mente-cérebro) e acreditam, como Descartes – mas por razões totalmente diferentes –, que a mente não está na cabeça. Como Dretske já disse, a mente e as experiências conscientes têm essa curiosa “qualidade diáfana, a de estarem sempre presentes *quando* procuramos por elas, mas nunca *onde* nós as procuramos” (DRETSKE, 1995, p. 13).

<sup>1</sup> «Mais qu’est-ce donc que je suis? Une chose qui pense».

<sup>2</sup> Ver o artigo “Donald Davidson” escrito pelo próprio Davidson, onde afirma: “There are no such things as minds, but people have mental properties, which is to say that certain psychological predicates are true of them.” GUTTENPLAN, S. (Org.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 231. Esse dualismo das propriedades deve ser entendido, portanto, como a afirmação de que mentes não são “coisas”, algo com o qual concordamos. Ver também: CHURCHLAND, P. *Matter and consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

<sup>3</sup> “My own position is Compatibilist. But if persuaded (say by an Eliminativist) that Incompatibilism is true, I would then (reluctantly) turn Dualist, because the existence of the mental seems to me to be pretty well undeniable.”

Meu objetivo neste breve texto é examinar uma hipótese relativa ao significado da palavra “mente” e suas consequências para a filosofia da mente. A palavra “mente” não é um termo de espécie natural e não parece designar algo que seja bem unificado ou homogêneo. Os vários usos que a palavra herda da sua correspondente em latim são vinculados por laços familiares às vezes pouco rígidos. Aplicamos a palavra em contextos mais ou menos similares, de tal maneira que uma análise *contextualista* de seu significado pode revelar qual o núcleo de sentido da palavra “mente” pode ser *modulado* nesses contextos. O resultado poderá ajudar a encontrar uma resposta aceitável à pergunta seguinte: “o que é a mente?”.

### **Nossa análise: o que significa “mente”?**

Todos nós temos uma noção de senso comum sem a qual nem poderíamos entender o sentido da palavra “mente” e usá-la corretamente. Mas o que entendemos por “mente”? Essa noção de senso comum reúne, sob o mesmo guarda-chuva, coisas diversas, unidas por laços familiares nem sempre muito fortes. Usamos regularmente expressões como “ter algo em mente”, “ter a mente aberta”, ou outras expressões associadas ou derivadas como “atividades mentais”, “imagens mentais”, “calcular mentalmente”, etc. O português também tem os verbos “mentalizar” e “mentar”.

Podemos apresentar pelo menos uma descrição inicial, a mais neutra possível, do que se deve entender por “mente”, ou pelo menos listar o que consideramos como “mental”. A seguinte lista pode certamente constituir um bom ponto de partida para refletir sobre as coisas que classificamos sem hesitação como *mentais*:

- 1) As percepções externas das coisas e pessoas que identificamos e que nos cercam constantemente, e também as percepções “internas” (às vezes dizemos que “percebemos” coisas na imaginação, na memória e nos sonhos, que percebemos uma distinção, etc.);
- 2) As sensações de cores, texturas, timbres, etc., e as sensações que acompanham cada um de nossos movimentos e que chamamos de “propriocepções”; as dores e prazeres de várias intensidades que, infelizmente ou por nosso bem, sentimos constantemente. Temos aqui o domínio dos *qualia*, características qualitativas das experiências conscientes, presentes também nas percepções;

- 3) As imagens mentais que acompanham atividades (mentais) como imaginar algo (existente ou inexistente), se lembrar, antecipar, etc.;
- 4) Atitudes proposicionais ou estados providos de conteúdo conceitual que podemos ter pontualmente ou durante certo tempo a título de disposição, como acreditar que a Seleção brasileira ganhou a Copa do Mundo de 2002, ter a intenção de viajar à China daqui a dois anos, desejar casar com a rainha de Tebas, etc.;
- 5) O domínio das emoções: sentir medo, recear, criar coragem, ficar triste ou alegre, se emocionar, sentir vergonha ou orgulho;
- 6) Atos ou operações como conceber, julgar, decidir, deliberar, raciocinar, ordenar, se lembrar, etc.;
- 7) As disposições, em geral, além das atitudes proposicionais já mencionadas: capacidades (como reconhecer os rostos), habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente, etc.), ou ainda ter senso de humor, ser honesto ou mentiroso, ser fumante, gostar da música de Handel, saber tocar piano, etc.

Chamamos de “mental” e colocamos na mesma cesta uma coceira nas costas e a disposição a afirmar que a força é igual ao produto da massa pela aceleração; uma dor intensa e a crença tranquila e despreocupada de que um nêutron é uma partícula de carga zero; a percepção de uma cor quente (um tomate bem maduro) e a alegria causada pela vitória de seu time favorito; um orgasmo e uma deliberação sobre o melhor presente a comprar para o aniversário de seu filho. Alguns eventos “mentais” (percepção das cores, orgasmo, coceira, etc.) dependem aparentemente de uma covariação causal com o funcionamento de um subsistema biológico, enquanto outros eventos (decidir, deliberar, acreditar, desejar, etc.) envolvem a aplicação de conceitos e têm uma dimensão claramente normativa. A distinção tradicional entre sensibilidade e entendimento parece refletir uma divisão profunda no assunto. Mas uma separação da “mente fenomenal” dos outros “poderes da mente” não parece muito promissora. A percepção, por exemplo, envolve a aplicação constante de conceitos na identificação do percebido. Posso ver um voltímetro sem ver *que* há um voltímetro na minha frente. Percepção implica identificação e reconhecimento, e, portanto, a aplicação de conceitos, que são “representações”.

Aqui, como em muitos outros casos em filosofia e nas ciências, a tentação é grande de arregimentar um pouco a linguagem para avançar numa direção mais bem definida. Acho importante resistir um pouco, pelo menos

inicialmente, a esta tentação para compreender melhor o conceito mais comum de mente.

Os filósofos da mente tentam ir além do senso comum e oferecer respostas mais elaboradas à questão “o que é a mente?” ou “o que significa ‘mente’?”. Assim, inevitavelmente, eles arregimentam e redimensionam o significado da palavra “mente”. Mas a arregimentação também cria problemas, ao nos afastar do uso corriqueiro, nosso ponto de partida obrigatório. Descartes não reconhecia a existência de mentes animais, mas estava prestes a admitir que eles possuem algum tipo de sentimento dependendo imediatamente do funcionamento causal do organismo; portanto, estes sentimentos não se qualificam como “mentais”, pois dependem do funcionamento da máquina do corpo. Os behavioristas consideram que se algo merece o qualificativo de “mental”, em substituição da noção tradicional que substancializa a vida mental, são as disposições e comportamentos; mas, neste caso, a imaginação de um cubo vermelho não contaria como “mental” ou resistiria à inclusão nas categorias do behaviorista. Os intencionalistas estimam que a intencionalidade seja a “marca do mental”, como pensava Brentano; mas alguns entre eles, como Searle, não aceitam que uma experiência consciente como a dor seja “acerca de” algo. O funcionalismo, uma das principais tendências da filosofia da mente das últimas décadas (desde os anos 60), foi criticado fortemente em razão do tratamento da consciência e dos *qualia* que aparecem como “não essenciais” (FLANAGAN, 1992).

Na filosofia da linguagem comum desenvolvida recentemente pelos contextualistas (particularmente Charles Travis, François Recanati, Julius Moravcsik e Anne Bezuidenhout), o portador das propriedades semânticas são *tokens* produzidos por locutores em contexto, são atos de fala do tipo atos ilocucionários. O conteúdo verocondicional (a proposição expressa) ou a compreensão de uma frase dependem de vários fatores contextuais e podem variar de um contexto de uso para outro, *mesmo quando as frases em questão não contêm indexicais ou demonstrativos*. Assim, os exemplares (*tokens*) de uma mesma frase-tipo podem, de acordo com o contexto, determinar diferentes condições de verdade. Alguns exemplos ajudarão a perceber melhor este fenômeno da plasticidade e da modulação do sentido em contexto, um fenômeno que não pode ser acomodado na concepção de significado da semântica clássica e formal. “João caminhou” (exemplo de Moravcsik) será entendida diferentemente num contexto em que João é um adulto saudável (ele andou alguns quilômetros para manter a forma), de outros contextos em que João é um bebê de 10 meses (ele deu seus primeiros passos na vida), ou um idoso no

hospital tentando se recuperar de uma doença grave (ele andou penosamente da cama até o banheiro e de volta), ou um atleta que passou recentemente por uma cirurgia no joelho, etc. Dessa variedade de contextos podemos, seguindo a sugestão de Moravcsik (1998), identificar certo núcleo de sentido (*core meaning*) que poderia ser algo como: “locomover-se com as pernas na posição apropriada”. Da mesma forma, a frase “há muito café sobre a mesa” (exemplo de Putnam) poderia contar como uma descrição literal da situação e um convite indireto a se servir. Numa situação bastante diferente, há sacos cheios de grãos de café sobre a mesa – aqui uma enunciação dessa frase poderia contar como descrição literal da situação e uma ordem indireta de carregar um caminhão com aqueles sacos. E finalmente, numa situação em que alguém derramou café sobre a mesa, uma enunciação da frase poderia contar como uma descrição literal da situação e como um pedido indireto de limpar uma poça de café. De novo, nos três casos, o conteúdo verocondicional de cada enunciação é distinto e se adapta cada vez a uma situação particular. De novo temos aqui um núcleo de sentido que poderia ser para a palavra “café” algo como: “produto resultante da secagem, torrefação, e moagem da fruta do cafeeiro”.<sup>4</sup> Isso não quer dizer que a posse deste conceito é uma condição necessária para o uso correto da palavra “café”; no entanto, um bom lexicógrafo deveria chegar, depois de examinar a variedade dos usos, a algo próximo disso. É o que Austin chamava em *Truth* (1950/1979) de *convenções descritivas*, em oposição às convenções demonstrativas. Não existe café-em-geral; num contexto específico, o café se encontra sempre num estado determinado indicado pelas convenções demonstrativas (em grãos, em pó, líquido, fresco, amargo, etc.). A convenção descritiva não pode mencionar esses diversos estados possíveis, e sim o mínimo que justifica a aplicação da mesma palavra “café” em contextos diversos com base em juízos de similaridade. As três descrições literais envolvendo o café podem ser verdadeiras porque elas são suficientemente similares entre elas para pertencer ao grupo de situações possíveis fixadas pelas convenções descritivas. Por analogia, qual seria o núcleo de sentido de “mente”?

A noção de senso comum, nosso ponto de partida, não pode representar nenhum consenso estável, longe disso. Aliás, o conhecimento que a maioria de nós tem do sentido de uma palavra qualquer, na maioria dos casos, é relativamente pobre em comparação com o conhecimento dos lexicógrafos e

---

<sup>4</sup> A ideia de núcleo de sentido (ou de significado) se encontra em Putnam, já em 1975, *The Meaning of 'Meaning'*, e mais tarde em Moravcsik (1998).

outros especialistas da língua. Sabemos o suficiente para aplicar as palavras corretamente na maioria das situações, sem mais. No entanto, para satisfazer filósofos e cientistas, até o trabalho do lexicógrafo não ajuda muito, simplesmente porque recapitula o uso comum que o português herdou do latim “*mens*”, por sua vez extremamente diversificado. *Mens* significa: princípio pensante, espírito, alma, inteligência, razão, pensamento, ideia, consciência, intenção, caráter, sentimento e paixões. O português praticamente repete o latim, destacando, como o inglês *mind*, a memória ou a lembrança (“ter em mente”); “mentar” tem em parte este sentido e também o sentido de propósito, inventar um plano, etc. As definições descritivas do latim e do português recapitulam boa parte da lista que oferecemos como ponto de partida, principalmente em termos de capacidades/habilidades, ou poderes, isto é, disposições e representações. “Princípio pensante”, “inteligência” e “razão” são disposições (ou poderes, ou capacidades). Os termos “poder”, “capacidade” e “habilidade” são termos disposicionais. Capacidade é um poder de caráter mais fundamental, que não precisa de treino ou aprendizagem; habilidade é uma capacidade adquirida com experiência, treino, aprendizagem. Inteligência é principalmente a capacidade de resolver problemas; razão, a capacidade de raciocinar e escolher a melhor opção. O resto da definição remete a “reificações” ou “substancializações” da mente (“alma”, “espírito”), a uma disposição de segunda ordem (“caráter” = um conjunto de disposições de primeira ordem, como ser bem humorado, perspicaz, etc.) e a estados ou eventos de natureza representacional (“pensamento”, “sentimento”, etc.).

Na lista que forneci inicialmente encontramos *estados*, *eventos*, *atos* ou *atividades* que consideramos como pertencendo ao domínio do “mental”; são elementos constituindo o que chamamos de “mente”. Filósofos sempre procuraram uma propriedade comum a todos esses fenômenos. A questão da *unidade* da consciência e dos fenômenos mentais preocupa os filósofos da mente, pelo menos desde Descartes e, mais recentemente, Brentano; mas uma coceira seria tão mental quanto à crença de que a aplicação de uma força causa aceleração. Basta mencionar que na literatura recente a idéia de *perspectiva* tem tido um papel importante: uma criatura provida de mentalidade percebe e sente todo de certo ponto de vista. A unidade desta perspectiva em primeira pessoa parece central para a problemática da *identidade pessoal*. Os elementos mencionados na lista inicial têm certas características notáveis. Todos os nossos estados, atos ou eventos mentais são (ou podem se tornar) *conscientes*; muitos (senão todos) têm a característica de *serem acerca de algo*, eles

*representam* ou são *intencionais*; todos têm a característica de ser *subjetivos*, de precisar de um portador.

## Nossa sugestão

O núcleo de sentido que procuramos destacar como característica mais central do conceito comum de mente é *a capacidade/habilidade de representar/indicar algo, para um sujeito consciente situado*. Algumas explicações se fazem necessárias aqui:

- 1) Bebês nascem com certas capacidades mentais que se desenvolvem rapidamente, mas eles não têm ainda certas capacidades (conceituais, por exemplo). Portanto, os bebês têm uma mente, mas é óbvio que a mente de um bebê está longe de seu pleno potencial. Uma habilidade é uma capacidade adquirida, e a aquisição sempre requer tempo. Daí a alternância “capacidade/habilidade”;
- 2) “Para um sujeito consciente situado”, isto é, um sujeito de experiências conscientes, que pode trazer à consciência experiências passadas, estados e eventos possuídos em momentos anteriores; mas isso não quer dizer que essas experiências, estados e eventos permaneceram tais quais em algum lugar chamado “inconsciente”, como um peixinho que vai da superfície nas profundezas e de volta. As experiências conscientes sempre representam mudanças internas do organismo e o mundo ao nosso redor a partir de certo ponto de vista, numa certa perspectiva, numa situação específica;
- 3) Que um ato, evento ou estado mental “representa” significa que ele possui um conteúdo intencional que pode ser conceitual ou não. Quando o conteúdo é conceitual (ou proposicional), ele pode ser analisado em termos de representação de suas condições de satisfação. Mas nem toda representação funciona dessa maneira. Dizemos que os anéis no tronco de uma árvore indicam sua idade, que a altura da coluna de mercúrio indica a temperatura, que as pisadas na areia indicam a presença de outra pessoa na ilha, que as manchas vermelhas na pele indicam que a pessoa está com sarampo, etc. Aqui, indicar é informar e também representar, mas a representação é baseada neste caso numa covariação causal, não na satisfação de condições. Esta forma de representação é adequada para

as experiências perceptivas, as sensações corporais, a dor, e outros estados ou eventos mentais que não parecem possuir a característica de “ser acerca de algo”. A tese de Brentano de que a intencionalidade é a marca do mental, que nossos estados mentais podem ter um conteúdo que representa objetos que não existem, não parece aplicar-se, por exemplo, às sensações corporais. Uma dor é acerca de quê? Pode representar algo que não existe? Deveríamos considerar que as sensações não são mentais? Não! A tese de Brentano pode ser restabelecida para as sensações e, de modo geral, para a “mente fenomenal”, simplesmente admitindo que a covariação causal é uma forma de intencionalidade “natural” ou mais primitiva que indica ou informa sobre mudanças (normalmente rápidas e bruscas) internas do organismo; ela é “acerca dessas” mudanças e não sobre objetos externos (DRETSKE, 1995; TYE, 1996; CRANE, 2001). A covariação causal não é satisfatória quando se trata de atitudes proposicionais, mas as atitudes pressupõem habilidades (conceituais, linguísticas) que os bebês e os animais não possuem. A partir de 3 ou 4 anos, as crianças já têm o conceito de crença falsa e, portanto, têm atitudes com conteúdo conceitual, mas elas não deixam (felizmente!) de se guiar no mundo pelas experiências sensoriais baseadas na covariação causal. Assim, considerando as duas formas de intencionalidade, esta é mesmo a marca do mental, como pensava Brentano, e a mente, como diz Dretske, pode ser vista como “a face representacional do cérebro”.

## **A mente está na cabeça?**

A mente é algo único quando considerada em relação ao espaço. Na percepção, a mente parece se estender até as estrelas, como dizia Merleau-Ponty; em nossa imaginação, cabem aglomerados de galáxias e muito mais. Qualquer realista está disposto a aceitar que há relações espaciais objetivas e independentes da mente; mas outras são criadas pela mente, como na ilusão de perspectiva, e todas aquelas que não são demasiado complexas podem ser representadas. Mas não se pode perguntar sem causar perplexidade: “onde” está a mente? Ela não tem um lugar como as coisas costumam ter, pois não é mais uma coisa entre as coisas. A mente não é um objeto, uma coisa, uma substância. Ela é uma organização de poderes de representar de um sujeito

consciente e situado. Poderes (ou capacidades, habilidades, disposições) não são “coisas”, mas pressupõem uma realização física. As representações representam porque possuem propriedades semânticas, e essas são relacionais e não intrínsecas.<sup>5</sup>

Se a mente não é um objeto, ela não tem um caráter de individualidade. Sua identidade não pode ser determinada pela indiscernibilidade dos idênticos. Descartes achava que a mente era distinta de qualquer coisa extensa. Com isso, concordamos. Achava também que era uma coisa pensante, uma substância. Quanto a isso, discordamos.

Como já expliquei em Leclerc (2010 apud SILVA FILHO, 2010, p. 305-306):

Qualquer *token* de uma expressão linguística tem propriedades intrínsecas: ondas sonoras obedecendo a certos padrões, ou marcas de tinta, giz, etc., sobre certa superfície, têm propriedades que um físico ou químico pode identificar e descrever. Mas nenhuma delas determina o sentido da expressão ou as condições de aplicação de um termo. As propriedades semânticas como ter um sentido, uma referência, uma força ilocucionária, um conteúdo verocondicional, etc., são propriedades *relacionais*, da mesma família que *ser acerca de algo* ou *representar algo*.<sup>6</sup> A questão mais fundamental da semântica filosófica é precisamente a questão de saber como passamos “do físico para o semântico”? Um problema paralelo em filosofia da mente, conhecido como o Problema de Brentano, pode ser formulado da seguinte maneira: como um sistema físico, um organismo, por exemplo, pode produzir e manter estados que são acerca de algo distinto de si mesmo? Será que as propriedades intrínsecas ou internas de um organismo,

---

<sup>5</sup> Ver meu texto «Do Externismo ao Contextualismo», em SILVA FILHO, W. (Org.). *Mente, mundo, linguagem*. São Paulo: Alameda, 2010.

<sup>6</sup> Sobre isso, ver STALNAKER, R. *On What's in the Head, philosophical perspective*, 3: Philosophy of Mind and Action Theory. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1989; também em STALNAKER, R. *Context and content: essays on intentionality in speech and thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 169-193; particularmente p. 169-170: “In retrospect, it seems that we should not have been surprised by the conclusions of Putnam and Burge. Isn't it obvious that semantic properties, and intentional properties generally, are *relational* properties: properties defined in terms of relations between a speaker or agent and what he or she talks or thinks about. And isn't it obvious that relations depend, in all but degenerated cases, on more than the intrinsic properties of one of the things related. This, it seems, is not just a consequence of some new and controversial theory of reference, but should follow from any account of representation that holds that we can talk and think, not just about our own inner states, but also about things and properties outside of ourselves.”

por exemplo, a atividade eletroquímica do cérebro, pode “produzir” algo como a intencionalidade, a propriedade relacional de “ser acerca de algo”, uma propriedade que, obviamente, não sobrevém localmente? Como nossos estados mentais adquirem tal característica? As respostas tradicionais a essas questões são classificadas, por Putnam, como “Teorias Mágicas da Referência”.<sup>7</sup> A ideia de uma intencionalidade “intrínseca” ou originária parece uma sobrevivência dessas teorias mágicas.

O que vale para imagens públicas e expressões linguísticas vale para conteúdos mentais, conceituais ou não: as propriedades semânticas desses conteúdos não são obtidas misteriosamente, elas resultam do uso feito desses conteúdos por agentes cognitivos. O conteúdo das atitudes (crenças, desejos, etc.) é especificado por uma frase de uma língua *pública* no escopo de um verbo de atitude. O conteúdo mental herda normalmente as propriedades semânticas dessa frase (ou de uma transformação gramatical dela). Além do mais, nossas atitudes têm condições de satisfação; em particular, nossas crenças têm condições de verdade: o que deve ser o caso no mundo se a crença for verdadeira.

Descartes estava convencido de que a mente não possui nenhuma característica de uma substância extensa, em particular a localização espacial. Portanto, seria tão absurdo, para Descartes, afirmar que a mente está na cabeça quanto afirmar que o número dois está na gaveta. O que está na cabeça, literalmente, são neurônios de vários tipos, interconectados e organizados numa arquitetura complexa, disparando sob certas condições, e neurotransmissores, permitindo uma atividade eletroquímica constante num meio “úmido”. Não adiante olhar dentro do crânio; ninguém jamais viu uma crença, uma intenção, um desejo, uma percepção, uma lembrança, uma dor, um orgasmo, ou qualquer coisa parecida.

Afirmar que a mente não está na cabeça também é de natureza a deixar todo mundo perplexo. A doutrina cartesiana da união substancial tinha como objetivo oferecer um contrapeso. Cento e cinquenta anos de avanços espetaculares das neurociências não significam nada? Com certeza, temos

---

<sup>7</sup> Ver PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge: C.U.P., 1981, p. 3: “[...] once one realizes that a name *only* has a contextual, contingent, conventional connection with its bearer, it is hard to see why knowledge of the name should have any mystical significance.” “[...] mental representations no more have a necessary connection with what they represent than physical representations do. The contrary supposition is a survival of magical thinking.”

ainda muito a aprender sobre o cérebro, mais seria absurdo negar que nosso conhecimento não cresceu substancialmente nas últimas décadas. O vitalismo não é mais considerado seriamente em filosofia da biologia simplesmente porque nosso conhecimento das bases físicas da vida cresceu muito desde a descoberta da estrutura do ADN (ácido desoxirribonucleico). Consideramos que se trata de uma questão de tempo até poder identificar as propriedades dos seres vivos com propriedades de nível inferior na ordem da complexidade. Por que não adotar a mesma atitude em relação à mente, como fazem os fisicalistas reducionistas? De outro modo, não estaríamos reintroduzindo em nossa ontologia algo condenável para qualquer naturalista, algo irreduzível que não pode ser descrito de novo usando só os termos encontrados nas teorias das ciências da natureza?

Na minha frente, vejo uma fotografia em preto e branco de minhas crianças e de nossa cachorra. Reconheço facilmente todas elas sem dificuldade; posso afirmar com segurança que elas estão “na” fotografia, mas não “realmente”. O que há realmente, na imagem, são pontos brancos e pretos distribuídos sobre uma superfície lisa. Os eventos narrados num livro de história não estão *realmente* no livro. No livro (o exemplar que tenho na minha biblioteca) há marcas de tinta sobre folhas de papel. Os eventos narrados não podem estar lá. E quando lembro o Parthenon que vi em 1980, ele também, obviamente, não está (realmente) na minha cabeça. Da mesma maneira, as imagens não estão “no” espelho, como se elas fossem presas lá dentro. Dizer que “a mente é a face representacional do cérebro” é estabelecer, por analogia, o mesmo tipo de relação.

## Referências

ARMSTRONG, D. M. **The mind-body problem**: an opinionated introduction. Boulder: Westview Press, 1999.

CHURCHLAND, P. **Matter and consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

CRANE, T. **Elements of mind**. Oxford: Oxford, 2001.

DAVIDSON, D. Donald Davidson. In: GUTTENPLAN, S. (Org.). **A companion to the philosophy of mind**. Oxford: Blackwell, 1994. p. 231-236.

DESCARTES, R. **Méditations metaphysiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

- DRETSKE, F. **Naturalizing the mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- FLANAGAN, O. **Consciousness reconsidered**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- LECLERC, A. Do externismo ao contextualismo. In: SILVA FILHO, W. da. (Org.). **Mente, mundo, linguagem**. São Paulo: Alameda, 2010.
- MORAVCSIK, J. **Meaning, creativity and the partial inscrutability of the human mind**. Stanford: CSLI Publications, 1998.
- PUTNAM, H. The meaning of 'meaning'. In: GUNDERSON, K. (Org.). **Language, mind and knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. p. 131-193.
- \_\_\_\_\_. **Reason, truth and history**. Cambridge: C.U.P., 1981.
- PESSIN, A.; GOLDBERG, S. (Org.). **The twin-earth chronicles**. Armonk: M. E. Sharpe, 1996. p. 3-52.
- SEARLE, J. **Intentionality**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. **The rediscovery of mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- STALNAKER, R. **On what's in the head, philosophical perspective, 3**: philosophy of mind and action theory. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Context and content**: essays on intentionality in speech and thought. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TYE, M. **Ten problems of consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

Recebido: 23/04/2010

*Received*: 04/23/2010

Aprovado: 12/05/2010

*Approved*: 05/12/2010