

## TÉCNICA E INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: O DEBATE ENTRE J. SEARLE E D. DENNETT

*Technique and Artificial intelligence: the debate between J. Searle and D. Dennett*

Wellistony C. Viana  
PNPD/UFPI

**Resumo:** O debate entre J. Searle e D. Dennett acerca da possibilidade técnica de uma Inteligência artificial gira em torno de uma única questão: estados mentais expressam algo intrínseco, privado e subjetivo, experimentado em primeira-pessoa ou não passam de entidades obscurantistas, frutos da ignorância e, *em princípio*, reduzíveis à objetividade científica da neurociência? Searle defende a primeira tese, enquanto Dennett argumenta pela segunda. O texto expõe a posição de Dennett, a crítica de Searle e se direciona para uma nova solução, que defende um *monismo integral*, no qual mente e cérebro podem ser vistos como duas dimensões de uma mesma realidade. Nesse sentido, o projeto de Inteligência artificial precisará revisar o conceito de “físico” se quiser avançar em suas pretensões, incluindo nele conceitos hoje antagônicos como intencionalidade, liberdade e subjetividade.

**Palavras-chave:** fisicalismo, técnica, inteligência artificial, John Searle, Daniel Dennett.

**Abstract:** The debate between J. Searle and D. Dennett about the technical possibility of an artificial intelligence revolves around a single issue: mental states express something intrinsic, private and subjective, experienced in first-person or are merely obscurantist entities, results from ignorance and, *in principle*, reducible to scientific objectivity of neuroscience? Searle argues for the first position, while Dennett argues for the second. The text exposes the position of Dennett, the criticism of Searle and is directed to a new solution, which advocates an *integral monism*, in which mind and brain can be seen as two dimensions of the same reality. In this sense, the project of artificial intelligence need to review the concept of "physical" if it wants to advance its claims, including today antagonistic concepts such as intentionality, freedom and subjectivity.

**Keywords:** physicalism, technique, artificial intelligence, John Searle, Daniel Dennett.

Quando Carlo Collodi escreveu, em 1883, o livro *As aventuras de Pinóquio*, jamais imaginara que seu conto, escrito para crianças, mais tarde estaria entre os projetos mais ousados de computação científica. Transformar um artefato composto de madeira, silício e cabos num ser consciente, capaz de pensar, sentir, tomar decisões “livres”, amar e ser amado, tem sido o sonho de engenheiros, técnicos em computação e alguns filósofos. Quando Spielberg lançou, em 2001, o filme *Inteligência Artificial*, no

Massachusetts Institute of Technology, Rodney Brooks, Lynn Andrea Stein e seu grupo, incluindo Daniel Dennett, há muito procuravam desenvolver a ideia em laboratório. A estória de Spielberg referia-se à odisseia de uma criança-robô chamada David, criada para amenizar a dor de Harry e Mônica pela perda do filho. David era um humanoide projetado não apenas para pensar, mas, sobretudo amar seus pais eternamente.

Não raro, a ficção científica assemelha-se a uma profecia. A equipe de I.A. de Massachusetts trabalhou durante muito tempo num robô chamado Cog. Em 1994, Cog foi projetado para crescer como uma criança, aprender com seus erros, reconhecer faces e vozes, articular os membros superiores com agilidade, ter propriedades “inatas” (programadas) que lhe dariam em dez anos a desenvoltura de uma criança de seis meses. Cog era incapaz de ter as capacidades de David, mas David representaria o *homo sapiens* para o *australopithecus* na evolução humana. A pergunta central e filosófica do projeto de Inteligência artificial era e continua sendo a seguinte: é possível reproduzir a consciência humana em máquinas? Será tecnicamente viável construir robôs com estados mentais (*qualia*), isto é, com subjetividade, vontade, crenças, sentimentos, dores e prazeres, capazes de tomar decisões livres, independentes de uma programação dada? A consciência não é mais que um complexo sistema de impulsos eletroquímicos ou ela não se deixa fabricar artificialmente, porque é produto de um desenvolvimento biológico?

A discussão entre John Searle e Daniel Dennett versa exatamente sobre esse tema. O debate se resume na seguinte distinção: para Searle, o fenômeno da consciência é produto do cérebro humano que elabora uma perspectiva subjetiva em primeira pessoa, o qual não poderá ser reduzido a impulsos eletroquímicos. Dennett, ao contrário, nega que a consciência seja algo mais que um complexo funcional realizado por neurônios (e que poderia ser reproduzido por outros sistemas não-biológicos), observável objetivamente numa perspectiva científica, isto é, em “terceira pessoa”. Para Dennett, estados mentais são como *softwares* instalados em um *hardware* que, não necessariamente, precisa ser um corpo biológico. Apesar de ambos professarem-se fisicalistas, Searle não concebe uma eliminação ou redução de estados mentais a estados físico-químicos, pois, segundo ele, estados mentais são privados, qualitativamente superiores e semanticamente intencionais.

O texto procede da seguinte forma: primeiro, vamos elucidar a teoria da consciência de D. Dennett e sua relação com o projeto de Inteligência Artificial (1). Depois, exporemos a crítica de John Searle à teoria de Dennett (2) e, por fim, (3) passaremos da crítica ao fisicalismo não-reducionista de Searle à proposta de um *Monismo integral*, capaz de dar conta da dualidade do real. A conclusão (4) será a afirmação de que qualquer projeto de Inteligência Artificial que intente ser bem sucedido, terá que incluir e não excluir a originalidade do fenômeno da consciência.

## 1. O Funcionalismo de Dennett

Daniel Dennett afirma que estados mentais não passam de *funções* executadas pelo cérebro desprovidas de quaisquer autonomia e realidade ontológica. Fenômenos como a *intencionalidade* não seriam atributos específicos do “espírito”, mas podem ser “rodados” (*run*) em outros sistemas como o de animais, plantas e artefatos mecânicos, mesmo que estes não apresentem um nível de consciência igual ao do ser humano. Para Dennett, quando um sistema “age como se fosse” intencional significa dizer que ele “está realmente agindo intencionalmente” não havendo nada de “mistério” por trás da consciência, como se houvesse um *homúnculo* em alguma parte do cérebro a guiar os movimentos intencionais.

Segundo a tradição, desde Descartes, estados mentais são experiências subjetivas, internas, as quais não podem ser totalmente objetivadas. Eles abrangem todo o campo da subjetividade: opiniões, convicções, desejos, atos de vontade, sentimentos de felicidade, dor, prazer, fome, sede, gosto, cheiro, percepções de sons, cores, autoconsciência, percepções corporais, empatias, experiências espirituais etc. Essas propriedades subjetivas, chamadas de *qualia*, seriam acessadas diretamente pela consciência, sem a menor possibilidade de erro. Dennett (1988) se insurge contra essa visão. Para ele, os *qualia* são frutos de uma mentalidade “obscurantista” que procura afirmar uma espécie de “teatro cartesiano” no cérebro, de onde a misteriosa “res cogitans” comandaria as funções neuronais da “res extensa”. Dessa forma, Dennett se opõe totalmente ao que David Chalmers (1995) chamou de “hard problem” a respeito da consciência, isto é, o “difícil problema” de saber *como* os estados mentais se relacionam com os estados físicos e qual a natureza dos primeiros. Para Dennett, tudo se resumiria num “easy problem”, a saber: encontrar os mecanismos neuronais que correspondem a estados mentais.

Em *Consciousness Explained*, Dennett (1991) havia proposto o “modelo de esboços múltiplos” (Multiple Drafts Model) para substituir o modelo tradicional do “teatro cartesiano”, que afirmava apenas um local (a glândula pineal) como o *centro* da atividade consciente. No “modelo de esboços múltiplos”, todas as percepções e atividades mentais são realizadas no cérebro de forma paralela, através de múltiplos processos de interpretação e elaboração dos estímulos recebidos (cf. Dennett, 1991, p. 111). A consciência não estaria localizada em um determinado lugar, mas seria fruto de vários estímulos neuronais ocorridos em todas as partes do cérebro. Em artigo posterior, Dennett aperfeiçoou o modelo com uma metáfora, afirmando que o fenômeno da consciência mais se assemelha com a “fama do que com a televisão” (Dennett, 1996). Entender a consciência como uma televisão significaria pressupor um observador que passa de canal em canal, procurando algo que atraia sua atenção. O cérebro não seria um tal aparelho, através do qual “alguém” dá atenção a algo. Ao contrário, estados mentais conscientes seriam como a conquista da fama em um determinado momento por um dos vários estímulos neuronais que concorrem entre si. A consciência seria, então, a própria “fama” conquistada por algum estímulo neuronal e não a fama dada por “alguém já consciente”. A difícil questão (hard question) para

Dennett é saber *como* os estímulos neuronais foram capazes de produzir a *atenção* (fama) e o que acontece depois (Dennett, 1991, p. 255), ou seja, que *mecanismos* ou *leis físicas* geraram a consciência.

Nessa visão, aparece clara a negação de um sujeito, ego, self para além dos estímulos neuronais. Uma perspectiva em “primeira pessoa”, um ponto de vista interno, diferente dos estímulos externos do cérebro não existiria. Dennett nega, dessa forma, todo e qualquer espaço da subjetividade que poderia concorrer com a objetividade dos estímulos. De fato, seu propósito é elaborar uma ciência da consciência, o que implica o abandono de uma perspectiva em “primeira pessoa” para assumir uma pura objetividade ou neutralidade na pesquisa. Não significa que Dennett concorde com que a subjetividade não “deva” entrar em assuntos científicos, mas que, de fato, não existem estados mentais privados e internos, dos quais a consciência teria um acesso direto e infalível. A perspectiva em “terceira pessoa” é o ponto de vista da ciência e se a neurociência quiser estudar a consciência será sempre em “terceira pessoa”. Daí que o método sugerido não consiste no fenomenológico, que analisa a experiência subjetiva (*Erlebnis* ≠ *Erfahrung*) que aparece à consciência, mas sim o que Dennett chama de *heterofenomenológico*, capaz de explicar a consciência como um fenômeno produzido por “inputs” e “outputs” eletroquímicos (Dennett, 1991, p. 72ss).

Negar um espaço próprio para a subjetividade não significa dizer, para Dennett, que a heterofenomenologia desconheça as experiências subjetivas, tais como, ter convicções, crenças, gostos ou dores, mas apenas que tais experiências podem ser *em princípio* detectadas a partir de elementos observáveis. Não caberia, portanto, a crítica de Chalmers (1996), quando afirma que a posição de Dennett não poderia distinguir a diferença entre um ser humano consciente e um zumbi inconsciente. O que Dennett afirma é que se zumbis se comportarem *exatamente como* seres humanos conscientes, então é porque eles *realmente* serão conscientes. O mesmo diga-se das máquinas! Se conseguirmos projetar robôs capazes de se comportarem *exatamente como* seres humanos conscientes, então será porque eles *realmente* serão conscientes.

A teoria da consciência de Dennett leva à redução do mental ao *funcional*. Estados mentais seriam apenas funções executadas pelo cérebro humano, da mesma forma que o bombeamento do sangue é a função exercida pelo coração. A conclusão é que não importa tanto o órgão, mas a função. E se o primeiro importa será tão somente por ser capaz de melhor esclarecer a função. Se um coração de carne puder ser substituído por um coração mecânico, isso não iria alterar em nada sua função. Da mesma forma, Dennett não vê porque não seria possível transportar funções mentais para robôs. Ou ainda, substituir pedaços do cérebro por peças de silício, metal ou algum outro material, caso fosse possível salvaguardar a função. Seu funcionalismo radical apoia o que se chama hoje de visão *forte* da Inteligência Artificial (Searle, 1980), que afirma serem estados conscientes, *em princípio*, reproduzíveis mecanicamente. Dennett vê um obstáculo mais econômico que teórico ao projeto da Inteligência

Artificial forte. Devido à complexidade da estrutura cerebral, composto de mais de 100 bilhões de neurônios, cada um deles capaz de gerar dezenas de outras mil conexões (sinapses), produzir robôs capazes de estados conscientes demandaria um investimento de alguns bons milhões de dólares, empreitada esta que ainda não encontrou sua possibilidade ou utilidade no mercado.

## 2. A argumentação de Searle contra Dennett

John Searle apresenta uma posição divergente da de Dennett, causa de debates inflamados entre os dois filósofos. Em síntese: Searle pensa que uma máquina não poderá produzir os efeitos que um órgão biológico, como o cérebro pode produzir, enquanto não descobrirmos a natureza dos processos neuronais que geram a consciência e não formos capazes de reproduzir esses poderes causais com a técnica. A argumentação de Searle se desenvolve de duas formas. A primeira se caracteriza pela *crítica ao Funcionalismo* e a segunda, através da elaboração de seu *Naturalismo biológico*.

A primeira forma argumentativa desenvolve uma crítica ao funcionalismo. Para Searle, o funcionalismo procura reduzir funções semânticas a funções sintáticas, fator que torna impossível esclarecer a riqueza de significações da linguagem e dos estados conscientes. Searle formula sua crítica na década de oitenta, quando elaborou seu famoso experimento mental (*Gedankenexperiment*) do “quarto chinês” (Searle, 1980).

O argumento, repetido há mais de trinta anos, consiste na imaginação de alguém que nada sabe de chinês, dentro de uma caixa, recebendo um texto em chinês de um lado e, de outro, uma lista de regras para transliteração do inglês (ou português) para o chinês. O papel da pessoa se resumiria em ver os caracteres em inglês, observar na lista sua correspondência em chinês e oferecer a tradução do outro lado da caixa. Nesse experimento, fica claro que a pessoa não sabe nada de chinês, ela cumpre apenas uma função sintática de correlacionar os caracteres em inglês e chinês. Da mesma forma, Searle argumentava, um computador não tem consciência, não sabe nem compreende o que *significam* os caracteres e informações que recebe. Ele se limita a calcular as possibilidades, conjugar as regras e correlacionar os símbolos. Mas não tem consciência do que os símbolos significam. Em suma: máquinas podem rodar programas capazes de relacionar símbolos, porém isso não é suficiente para garantir o conteúdo semântico das frases.

O argumento do “quarto chinês” pode ser resumido em três premissas (cf. Searle, 1997, p. 38):

1. Programas são sintáticos
2. As mentes possuem conteúdos semânticos

3. A sintaxe, por si só, não é a mesma coisa que a semântica, nem suficiente para garantir conteúdo semântico.

Segundo Searle, para desmontar o argumento, seria preciso ir contra a segunda premissa, resultando na negação de que estados mentais possuam um conteúdo semântico intrínseco<sup>1</sup>. Ou melhor, seria preciso negar os próprios estados mentais, o que leva a uma contradição, da mesma forma que alguém se contradiria se aceitasse a existência da água, mas negasse a composição química H<sub>2</sub>O. No debate contra Searle, Dennett aceita a existência de estados mentais, mas nega que os mesmos sejam subjetivos e privados, o que exatamente, segundo Searle, constitui a natureza desses fenômenos.

Na resenha de *Consciousness Explained* publicada no *The New York Review of Books*, Searle critica o funcionalismo mais elaborado de Dennett, afirmando que seu problema consiste em defender uma teoria da consciência que *não salva o fenômeno*. Experiências subjetivas, internas e privadas seriam para Dennett apenas uma *ilusão*, pois, na realidade, não existiriam experiências em “primeira pessoa”, o que contradiz a intuição comum. A crítica de Searle lembra que nenhuma teoria pode negar o dado, deve apenas explicá-lo. Ora, o simples fato de beliscar o braço causa uma sensação desagradável que chamamos dor, sobre a qual não posso estar enganado ou iludido. Mesmo que a dor sentida fosse uma ilusão, ainda assim seria uma experiência subjetiva e interna, incapaz de ser resumida a estímulos eletroquímicos. Dennett reduziria a pessoa consciente a um zumbi, uma vez que nega nossa experiência mais comum: somos dotados de percepções subjetivas.

Em que consiste, então, a posição de Searle? Certamente, não é uma posição dualista, em que estados mentais e estados neuronais são duas substâncias diferentes. Searle é fisicalista não-reducionista. Estados mentais são causados por estados físicos, não significa, porém, que sejam idênticos. Mais adiante, voltaremos ao ponto de seu fisicalismo não-reducionista. O que interessa no momento é ressaltar que Searle não

---

<sup>1</sup> Dennett afirma ter desmontado cada uma das três premissas no capítulo “Fast Thinking” do livro *The Intentional Stance* de 1987. Searle (1995) considera que, nesse capítulo, Dennett teria apenas deslocado a atenção das premissas, procurando mostrar que seu único propósito era assegurar que a pessoa do “quarto chinês” não tinha consciência dos significados em chinês. Mas, o que Searle queria mostrar era que a pessoa *realmente* não sabia chinês (não era só um problema de não ter o significado de forma consciente, mas de não tê-lo de forma alguma!) porque a sintática do programa tradutor era incapaz de render conta da riqueza de significados da língua natural. O ponto central do argumento versaria, portanto, sobre semântica e não sobre ter ou não consciência dos significados, como se os significados estivessem em algum lugar da sintática do programa ou do hardware, faltando apenas um programa mais complexo a fim de *compreendê-los*. Em síntese: para Searle a falha do computacionalismo é procurar reduzir a semântica à sintaxe (cf. Searle, 1997). Quando a máquina realiza funções que imitam nossos atos intencionais, não se pode dizer que tais funções são elas próprias intencionais, senão apenas metaforicamente em relação a nossos propósitos.

rejeita, *em princípio*, que máquinas possam amanhã gerar a consciência. A diferença entre Searle e Dennett está no fato de que, para o primeiro, somente uma estrutura física, com os mesmos poderes causais de um cérebro natural, poderia produzir efeitos como percepção, ação, compreensão, aprendizado e outros fenômenos intencionais. Ou seja, se chegarmos, no futuro, a produzir máquinas (ainda que funcionem com uma química diferente da do cérebro) que reproduzam os mesmos mecanismos causais do cérebro, gerando um mundo subjetivo e privado, poder-se-á falar numa Inteligência artificial forte. Contudo, tal tecnologia não é disponível e, muito improvavelmente, chegaremos a desenvolvê-la, dada a complexidade estrutural de um órgão natural como o cérebro. A máquina pode até *simular* o cérebro em seu poder causal, mas isso é insuficiente; seria preciso *reproduzi-lo* para gerar a consciência como existe em humanos<sup>2</sup>.

A exigência de se ter o mesmo poder causal do cérebro para se gerar a consciência numa máquina se fundamenta na teoria da consciência de Searle, denominada de *Naturalismo Biológico*. “Naturalismo” porque a consciência faz parte do mundo natural da mesma forma que outros fenômenos como digestão, fotossíntese, mitose etc. “Biológico” porque a consciência é um fenômeno compreendido apenas no nível biológico dos animais desenvolvidos, capazes de produzir estados mentais subjetivos, qualitativos e intencionais. De fato, diferentemente de Dennett, Searle afirma que a consciência é um fenômeno subjetivo irreduzível à pura objetividade observável. Para esclarecer esse ponto, ele faz uma distinção entre sentido *epistêmico* e sentido *ontológico* da subjetividade e objetividade. Algo pode ser epistemicamente objetivo ou subjetivo. Quando afirmo que “Teresina fica no Nordeste do Brasil”, estou atestando epistemicamente algo objetivo. Mas quando afirmo que “Teresina é a capital mais agradável do Brasil”, estou assegurando epistemicamente algo subjetivo. Por outro lado, devo reconhecer que há entidades que não dependem de um sujeito para existir: rios, pedras, gases, árvores etc. e outras entidades que apenas existem através de um sujeito: dor, crenças, simpatias, desejos etc. As primeiras são entidades ontologicamente objetivas, enquanto as segundas, ontologicamente subjetivas.

Com essa distinção, Searle denuncia o erro do método *heterofenomenológico* de Dennett. De fato, a ciência, embora utilize um “método” epistemicamente objetivo (enquanto não lhe interessam as posições pessoais, gostos, impressões subjetivas do cientista), não deve concluir de seu método que haja apenas entidades ontologicamente objetivas no mundo. Fazem parte do mundo real entidades ontologicamente subjetivas e a ciência não pode ignorá-las por causa de seu método: “Se tivermos uma definição de ciência que nos proíba de investigar essa parte do

---

<sup>2</sup> Searle distingue entre Inteligência Artificial fraca ou cautelosa, que procura apenas *imitar* (simulate) o poder causal do cérebro e Inteligência Artificial forte, que pretende *reproduzi-lo* (duplicate). Na primeira, o computador é interpretado como um instrumento que realiza algumas funções da mente; na segunda, como a realização da própria mente intencional (cf. Searle, 1980).

mundo, é a definição que deve ser mudada, não o mundo” (Searle,1995, p. 133). Searle insiste contra Dennett que o desacordo entre os dois não é metodológico, mas ontológico. Enquanto Searle defende uma ciência epistemologicamente objetiva, que admite uma ontologia objetiva e subjetiva, Dennett assume uma visão de ciência que nega a existência de uma ontologia subjetiva. O projeto de Inteligência Artificial deveria, segundo Searle, incluir a subjetividade e não simplesmente negá-la, na intenção de defender o postulado da objetividade científica.

### 3. O fisicalismo não-reducionista de Searle

O projeto da Inteligência Artificial forte esbarra sobre a dificuldade de não sabermos quais poderes causais influenciam na geração da consciência (*hard question* de Dennett). Searle segue o parecer de que a consciência não só faz parte do mundo físico, como revela uma originalidade ontológica, o que caracteriza seu fisicalismo de não-reducionista. Estados mentais não podem ser nem eliminados nem reduzidos porque são incorrigíveis, isto é, ninguém pode estar errado ao experimentar algo em sua esfera consciente. Mas, para ele, afirmar que a consciência tem uma originalidade irreduzível não significa defender que estados mentais não são consequência de processos neuronais. A consciência estaria localizada no cérebro como efeito mais elevado de um sistema físico, a saber, um sistema biológico. A consciência seria uma “propriedade emergente” do cérebro, irreduzível a impulsos eletroquímicos e causalmente eficaz na esfera física. Searle afirma três proposições, a princípio contraditórias, como nos lembra o famoso Bieri-Trilema (cf. Metzinger, 2007, p. 14), em que a veracidade de duas proposições, determinaria a falsidade de uma terceira. Eis as três proposições afirmadas:

1. Fenômenos mentais são fenômenos não reduzíveis ao físico
2. Fenômenos mentais são causalmente efetivos no campo dos fenômenos físicos
3. O campo dos fenômenos físicos é causalmente fechado.

Segundo Bieri (1997, p. 5) não se poderia afirmar a veracidade das três proposições juntas: se fenômenos mentais não são reduzíveis ao físico (1) e são causalmente efetivos no campo físico (2), então (3) que afirma o fechamento causal do mundo físico é falso. Se fenômenos mentais são não reduzíveis ao físico (1) e o campo dos fenômenos físicos é causalmente fechado (3), então (2) que afirma a efetividade da causalidade de fenômenos mentais no campo físico é falso. Se, por fim, fenômenos mentais são efetivamente causais no mundo físico (2) e o mundo físico é fechado causalmente (3), então (1) que afirma serem os fenômenos físicos não reduzíveis ao físico é falso. Searle parece defender as três proposições juntas, o que nos faz indagar se seu fisicalismo não-reducionista é realmente coerente. Em outras palavras: como defender que fenômenos mentais são causalmente eficientes no mundo físico (2); que



o mundo físico é causalmente fechado (3) e que fenômenos mentais não podem ser reduzidos ao mundo físico (1)? Searle procura fugir do trilema de Bieri, afirmando que fenômenos mentais estão *num nível mais elevado* de um único sistema físico, i.e. um sistema biológico e que não podem ser reduzidos simplesmente aos primeiros níveis. A *descrição* da realidade em diferentes níveis não deixaria sua tese identificar-se com um tipo de epifenomenalismo, que se contrapõe à originalidade ontológica de estados mentais.

Mas o fisicalismo não-reducionista de Searle, ao qual ele dá o nome de *Naturalismo biológico*, precisa esclarecer *como* estados neuronais podem causar estados mentais sem, ao mesmo tempo, afirmar que os segundos são reduzidos aos primeiros. Se Searle não pretende redefinir o conceito de mental (e cair numa teoria eliminativa como a de Dennett ou num epifenomenalismo), deve, claramente, redefinir o conceito de físico para garantir a coerência de seu fisicalismo. Assim se expressa Puntel (2008, p. 380), criticando a posição de Searle:

“Searle afirma duas teses que se contradizem: (1) físico<sub>0</sub> ≠ físico<sub>1</sub> (p. ex.: o subâmbito mental) ≠ físico<sub>2</sub> (p. ex.: o subâmbito social) ≠ ... ≠ físico<sub>n</sub>; (2) físico<sub>0</sub> = físico<sub>1</sub> (p. ex.: o subâmbito mental) = físico<sub>2</sub> (p. ex.: o subâmbito social) = ... = físico<sub>n</sub>. Searle conseguiria escapar da autocontradição somente se aclarasse e formulasse com precisão o conceito do *físico (physical)*. Se for introduzida e assumida uma diferença entre o ‘físico’ e o ‘não-físico’, então só pode tratar-se de dois diferentes subâmbitos de um ‘âmbito abrangente ou fundamental’ a ser pressuposto. Se, para esse âmbito abrangente ou fundamental, for empregada ou se quiser empregar mais uma vez a palavra ‘físico’, então é preciso especificá-la com toda clareza, para distingui-la dos subâmbitos que se diferenciam em ‘físico’ e ‘não-físico’”.

A partir dessa crítica ao fisicalismo não-reducionista, voltemos ao debate entre os dois filósofos acerca da Inteligência Artificial. É possível, *em princípio*, criar mentes em laboratório, usar a técnica para reproduzir artificialmente a inteligência? Tanto Dennett quanto Searle respondem *sim* a essa pergunta. Dennett responde sim, procurando eliminar a subjetividade e reduzir a mente a funções calculistas. Searle responde sim, mas ponderando que nenhuma máquina será consciente se não reproduzir uma perspectiva em “primeira pessoa”, ou seja, capaz de incluir todo o mundo da subjetividade em seu seus efeitos. Nesse sentido, a técnica atual mostra toda a sua caducidade. Já dispomos de tecnologia para produzir um robô “inteligente”, como o ASIMO da Honda, que consegue distinguir vozes, rostos, tem movimentos bem articulados, executa tarefas complexas e até ensaia um tipo aprendizagem a partir de seus erros, mas nada ainda que chegue a milhas de distância de nosso David do filme *Inteligência artificial* de Spielberg. Mesmo que um Deep Blue possa ter derrotado a

agilidade estratégica de um mestre no xadrez, como Kasparov, não está ao seu alcance desenvolver capacidades como intuição, compreensão de sentidos pragmáticos, simpatias, convicções, emoções, dúvidas, amor e ódio.

O problema não reside apenas na técnica rudimentar de que dispomos, mas na compreensão limitada da natureza do físico e do mental. Um problema, portanto, não técnico, mas epistêmico e ontológico, evidente no debate entre Searle e Dennett. Searle, ao contrário de Dennett, reconhece que não se podem eliminar ou reduzir os estados mentais a estados físicos. Eles não são a mesma coisa! Um representa uma ontologia objetiva; outro, uma ontologia subjetiva irreduzível, fruto de estruturas físico-químico-biológicas. Mas Searle não explica bem a natureza daquilo que entende por “físico” ou como estruturas biológicas fogem à redução físico-química. Seria possível pensar num certo fisicalismo que transcenda tudo o que entendemos hoje por matéria?

A resposta ontológica e epistêmica talvez exija uma redefinição, não do conceito de mental, mas sim do conceito de “físico”. Precisamos entender melhor o mundo físico, o que passará, certamente, por uma melhor compreensão da física quântica, das estruturas matemáticas e metafísicas que dão suporte à realidade. Precisamos de um *Monismo integral*, que não elimine, mas una numa só realidade fenômenos “espirituais” (como intencionalidade, subjetividade, liberdade) e fenômenos materiais (como a relação partícula-onda, sinapses neuronais, DNA, informações genéticas). Também a tecnologia deverá estar apta a acompanhar essa nova compreensão da realidade. O conceito de *realidade* do futuro precisará englobar aquilo que dividimos ou negamos no presente, ou seja: as realidades física, matemática e metafísica. Essa aceitação da diversidade do real daria mais razão a Searle que a Dennett. Se no final das contas, físico e metafísico forem nada mais que dois lados de uma moeda, então não haverá espaço para uma teoria eliminativa como a de Dennett, mas, nem mesmo para uma teoria como a de Searle, a qual sustenta um fisicalismo à moda antiga. Se o fisicalismo estiver, de alguma forma, correto, terá então que sofrer tal transformação que irá desconfigurá-lo totalmente.

#### 4. Conclusão

Todas as questões em torno da natureza ontológica do real devem ser respondidas, antes de afirmarmos a possibilidade técnica de uma Inteligência Artificial. Que entidades existem na realidade: apenas entidades físicas ou também metafísicas? Uma ontologia apenas objetiva ou também uma subjetiva? Negar que haja uma realidade subjetiva, privada, incorrigível e intrínseca (como faz Dennett) parece apenas querer forçar a realidade a entrar em nossos atuais esquemas. Searle propõe rever esses esquemas para não se negar a realidade do mundo interior, mas sua revisão é ainda insuficiente. Talvez tenhamos que esperar ainda umas longas décadas até que se desenvolva ou seja aceita uma teoria integral da realidade. Nesse sentido, a física, a

neurociência, a filosofia e a técnica devem se dar as mãos, ampliar os estudos e decifrar esse grande mistério: a consciência humana, fenômeno tão pertinente e, ao mesmo tempo, tão distante de nossa compreensão.

## Referências

- Bieri, P., 1997 (org.), *Analytische Philosophie des Geistes*. Koenigstein : Hain. Generelle Einleitung.
- Brüntrup, G., 2008, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*. 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer,.
- Chalmers, D., 1995, "Facing up to the problem of consciousness", in *Journal of Consciousness Studies*, 2, pp. 200-19.
- \_\_\_\_\_, 1996, *The Conscious Mind*, Oxford Univ. Press.
- Dennett, D.C., 1971, "Intentional systems", in: *Journal of Philosophy*, 68, pp. 87-106.
- \_\_\_\_\_, 1988, "Qualia eliminieren", in Metzinger, Th. (Hrsg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*. Band 1: Phaenomenales Bewusstsein. Mentis Verlag: Paderborn, 2009, pp. 205-249.
- \_\_\_\_\_, 1991, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown, and London: Allen Lane.
- \_\_\_\_\_, 1996, "Consciousness: More like Fame than Television" (numa tradução alemã) "Bewusstsein hat mehr mit Ruhm als mit Fernsehen zu tun", Christa Maar, Ernst Pöppel, and Thomas Christaller, eds., *Die Technik auf dem Weg zur Seele*, Munich: Rowohlt, 1996.
- Metzinger, Th., 2007, "Das Leib-Seele-Problem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Generelle Einführung", in: Th. Metzinger (Hrsg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Bd. 2: Das Leib-Seele-Problem*. Mentis Verlag GmbH, pp. 11-33.
- Searle, J., 1980, "Minds, Brains, and Programs", in *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-58.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Intentionality*. An essay in the philosophy of mind. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1993, "The Failures of Computationalism" disponível em: <http://users.ecs.soton.ac.uk/harnad/Papers/Harnad/harnad93.symb.anal.net.searle.html>
- \_\_\_\_\_, 1997, *O mistério da consciência*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_, 2004, "Biological Naturalism" disponível em [http://en.wikipedia.org/wiki/Biological\\_naturalism](http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_naturalism)
- Puntel, L.B., 2008, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo, Ed. Unisinos.