

KLEBER BEZ BIROLO CANDIOTTO

**AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE JOHN
SEARLE PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DO ESTADO DA ARTE DA
PESQUISA ACADÊMICA**

**MESTRADO EM EDUCAÇÃO
PUCPR**

CURITIBA

2003

KLEBER BEZ BIROLO CANDIOTTO

**AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE JOHN
SEARLE PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DO ESTADO DA ARTE DA
PESQUISA ACADÊMICA**

**Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de mestre.**

**Curso de Pós-Graduação em Educação, Linha
de Pesquisa: Filosofia e História da Educação
no Brasil, Séculos XIX a XXI.**

**Centro de Teologia e Ciências Humanas,
Pontifícia Universidade Católica do Paraná.**

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle

CURITIBA

2003



ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ.

Exame de Dissertação n.º 271

Aos trinta dias do mês de junho de dois mil e três, realizou-se a sessão pública de defesa de dissertação intitulada **“AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE JOHN SEARLE PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DO ESTADO DA ARTE DA PESQUISA ACADÊMICA NO BRASIL, TAL COMO EXPRESSA NA LEI DE DIRETRIZES E BASES DA EDUCAÇÃO NACIONAL, LEI 9394/96”**, apresentada por **Kleber Bez Birolo Candiotto**, ano de ingresso 2001, para obtenção do título de Mestre. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes professores:

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA
Prof. Dr. Bortolo Valle	
Prof. Dr. Lafayette de Moraes	
Prof. Dr. Peri Mesquida	

De acordo com as normas regimentais a Banca Examinadora deliberou sobre os conceitos a serem atribuídos e que foram os seguintes:

Prof. Dr. Bortolo Valle	Conceito <u> A </u>
Prof. Dr. Lafayette de Moraes	Conceito <u> A </u>
Prof. Dr. Peri Mesquida	Conceito <u> A </u>
	Conceito Final <u> A </u>

Observações da Banca Examinadora:

A banca avalia o trabalho para publicação.

Prof.ª Dr.ª Marilda Aparecida Behrens
Direção dos Cursos da Área de Educação:
Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu*

Agradecimentos

Esta pesquisa surgiu num contexto de estudo e de trabalho e se desenvolveu neste mesmo ambiente graças ao incentivo e colaboração de muitas pessoas.

De modo especial, quero agradecer,

ao Professor Dr. Bortolo Valle, que com sua experiência, amplo conhecimento e atenção paciente assumiu comigo a responsabilidade da efetivação da dissertação,

aos Professores do Mestrado em Educação da PUCPR, por ampliarem meus horizontes de pesquisa,

à minha carinhosa e incentivadora esposa Lucimara, que soube conviver com as necessárias ausências.

*Aquilo que parece óbvio geralmente só
parece ser assim depois de ter sido dito.
Antes de ter sido dito, o que precisa ser
dito não é óbvio.*

John Roger Searle

SUMÁRIO

RESUMO.....	ix
INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I REPENSAR A MODERNIDADE: AS ABORDAGENS MATERIALISTA E DUALISTA DA REALIDADE ANALISADAS POR JOHN SEARLE.....	06
1.1 A FILOSOFIA COGNITIVA DE SEARLE E O PROBLEMA DA MODERNIDADE: DISCUSSÕES PRELIMINARES.....	10
1.1.1 A Consciência e sua Subjetividade: A Epistemologia de Searle.....	13
1.1.2 Identificação do Problema: Epistemologia e a Concepção de Pesquisa...18	
1.1.3 Posição-Padrão.....	29
1.2 O DUALISMO MENTE-CORPO NA CONCEPÇÃO DE JOHN SEARLE.....	20
1.3 O MATERIALISMO COMO COMPREENSÃO MONISTA DA REALIDADE.....	24
1.3.1 Behaviorismo.....	25
1.3.2 Fisicalismo.....	27
1.3.3 Funcionalismo.....	28
1.3.4 Inteligência Artificial Forte.....	29
1.3.5 Materialismo Eliminativo.....	30
1.4 A IRREDUTIBILIDADE DA COMPREENSÃO DA REALIDADE.....	31
1.5 OS IMPASSES EPISTEMOLÓGICOS DAS ARGUMENTAÇÕES DO DUALISMO E DO MATERIALISMO.....	38

1.5.1	Sentidos Ontológico e Epistemológico das Palavras <i>Objetivo e Subjetivo</i>	40
1.5.2	O Dualismo e o Materialismo: a Incoerência Conceitual dos Termos <i>Objetivo e Subjetivo</i>	43
1.6	A CONSCIÊNCIA E A INTENCIONALIDADE: O PANO DE FUNDO DO COMPORTAMENTO HUMANO.....	48
1.6.1	Intencionalidade: Sua Relação com a Consciência.....	48
1.6.2	O Conceito de <i>Background</i>	50
1.6.3	A Relação entre <i>Background</i> e Rede.....	55
CAPÍTULO II	A ESTRUTURA DA REALIDADE SOCIAL OBJETIVA.....	60
2.1	A REALIDADE SOCIAL: SUA ESTRUTURA E SUA ONTOLOGIA.....	61
2.1.1	Atribuição de Funções.....	65
2.1.2	Intencionalidade Coletiva.....	66
2.1.3	Regras Constitutivas.....	67
2.1.3.1	Regras regulativas.....	68
2.1.3.2	Regras constitutivas.....	68
2.2	A CRIAÇÃO DE FATOS INSTITUCIONAIS.....	69
2.2.1	A Atribuição de <i>Status</i>	71
2.2.2	Expressões Performativas.....	74
2.3	O PAPEL DA LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE SOCIAL.....	76

CAPÍTULO III	A PESQUISA ACADÊMICA NO BRASIL: REFLEXÕES A PARTIR DO TEXTO <i>RACIONALIDADE E REALISMO: O QUE ESTÁ EM JOGO?</i> DE JOHN SEARLE.....	81
3.1	ALGUNS ELEMENTOS DAS CONCEPÇÕES OCIDENTAIS DE RACIONALIDADE E REALISMO.....	83
3.2	A METAFÍSICA OCIDENTAL E O ENSINO SUPERIOR.....	93
3.3	A CONCEPÇÃO DE PRODUÇÃO INTELECTUAL NAS UNIVERSIDADES BRASILEIRAS NA DÉCADA DE 90.....	100
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
	BIBLIOGRAFIA.....	110
ANEXO:	<i>RACIONALIDADE E REALISMO: O que está em jogo?</i> John Roger Searle.....	113

RESUMO

Este estudo trata da possibilidade de reflexão sobre a pesquisa acadêmica no Brasil expressa na LDB 9394/96 a partir da análise da epistemologia apresentada por John Roger Searle. O trabalho apresenta os principais pressupostos da análise de Searle sobre as insuficiências dos argumentos do materialismo, do dualismo e da teoria computacional para a compreensão de mente. A partir da redefinição do problema da mente, Searle critica a concepção ocidental de ciência, principalmente o seu tratamento à objetividade, formado por um *Pano de Fundo* da compreensão da realidade que contém uma equivocada aplicação dos mecanismos da linguagem aos termos *objetivo* e *subjetivo* em relação aos seus sentidos epistemológicos e ontológicos. Para Searle, de acordo com estudo sobre a consciência e a Intencionalidade, o entendimento de um modelo de compreensão da realidade dá-se a partir de um conjunto de condições sob a forma de *Background*. Sua hipótese é que a linguagem, enquanto um fato institucional, é o mecanismo básico para a construção da realidade social. O autor analisa, ainda, questões do mundo real que somente existem devido ao acordo humano: os fatos institucionais. Formados a partir das atribuições de *status* e da intencionalidade coletiva, os fatos institucionais podem variar numa mesma cultura, originando o que Searle denomina de subculturas. No artigo *Racionalidade e Realismo*, Searle examina as origens das subculturas universitárias da metafísica ocidental e do *pós-modernismo* e suas concepções de pesquisa acadêmica a partir das condições de *Background* e das atribuições de *status* que lhes estão implícitos. Nesse sentido, o estudo pretende examinar a postura da LDB 9394/96 em relação às intenções e condições de realização da pesquisa acadêmica no Brasil tendo como referência as análises de Searle sobre as subculturas presentes nas universidades norte-americanas.

Palavras-chave: Filosofia da mente – Objetividade – Subjetividade – Racionalidade – Background – Subculturas universitárias – Pesquisa acadêmica

ABSTRACT

An analysis of John Searle's thoughts makes it possible to consider some issues related to education, such as academic research, under an innovative epistemological basis. This work shows the main ideas of Searle's analysis about the insufficiency of the arguments presented by materialism, dualism and by the computational theory for the understanding of the mind. Based on the redefinition of the problem of the mind, Searle criticizes the western concept of science, mainly the way it deals with objectivity, which involves a *Background* of the understanding of reality containing an equivocal application of language mechanisms concerning the words *objective* and *subjective* in relation to their epistemological and ontological meanings. For Searle, according to a study about consciousness and Intentionality, the understanding of a reality comprehension model takes place when a set of conditions known as Background is present. His hypothesis is that language, being an institutional fact, is the basis mechanism for the construction of social reality. Searle also analyzes issues related to the real world that only exist due to a human agreement: the institutional facts. Formed by status attributions and collective intentionality, the institutional facts may vary within a culture, originating subcultures, as Searle names them. In the article Rationality and Realism, he examines the origins of western metaphysics and *Post-modernism* university subcultures as well as academic research concepts, taking into consideration *Background* conditions and status attributions which are implied in those concepts. In this Way, this work aims at examining the position of LDB 9394/96 in relation to the intentions and conditions for performing academic research in Brazil, having Searle's analysis about subcultures present in North-American universities as reference.

Key Words: Mind philosophy - Objectivity - Subjectivity - Rationality - Background - University Subcultures - Academic Research

INTRODUÇÃO

É do conhecimento geral que a Educação, enquanto uma instituição social, está constantemente se transformando e evoluindo, à medida que aparecem novas necessidades humanas, como a autocompreensão ou compreensão da realidade na qual está inserida.

Sendo principalmente reflexiva e esclarecedora, a filosofia pode contribuir para que os agentes educativos possam estar atentos a esses processos de transformação, evidenciando os mecanismos para compreender as concepções, as funções, as metodologias e as posturas educacionais. Assim sendo, nesta dissertação a Filosofia da Educação será vista como um saber que procura formular os pressupostos de natureza ontológica, epistemológica, ética e metodológica que envolvam a prática educativa em seu ambiente histórico.

Conseqüentemente, esta pesquisa está situada no interior da Filosofia da Educação e procura explorar aspectos epistemológicos a ela inerentes, haja vista que uma das tarefas da epistemologia, enquanto disciplina filosófica, consiste em descrever os fundamentos específicos da ação do conhecimento, refletindo sobre os métodos para sua construção. Para isso, a epistemologia desenvolve reflexões sobre a relação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento.

Ao definir conhecimento, a epistemologia procura compreender sua estrutura e sua ordem, ou seja, a lógica do processo cognitivo. Na relação entre sujeito e objeto, deve haver uma lógica interna à compreensão epistemológica, a fim de ser

possível pensar os critérios de validade do conhecimento. Dessa forma, compreensão epistemológica significa a busca pela racionalidade nos processos de construção do conhecimento.

As concepções de conhecimento, que podem ser compreendidas a partir de uma reflexão epistemológica, influenciam diretamente a identidade dos elementos da educação, tais como a metodologia, os conteúdos, os conceitos de currículo, a didática, a relação ensino/aprendizagem, a concepção de pesquisa, etc. Do ponto de vista epistemológico, cada um desses elementos exige uma análise específica. No entanto, delimitaremos este estudo à análise dos elementos epistemológicos que influenciam a concepção de pesquisa acadêmica, a partir de discussões da epistemologia contemporânea, notadamente na perspectiva de Searle. Visa, em específico, ao estudo desenvolvido pelo filósofo norte-americano, John Searle, com o objetivo de encontrar em suas reflexões epistemológicas elementos que contribuam para a discussão sobre a pesquisa acadêmica.

Searle está inserido na tradição de pesquisa analítica em filosofia, conforme desenhada pelos seguidores do Círculo de Viena. No entanto, não incorre nos mesmos limites inerentes à forma de utilização metodológica, utilizada na *Concepção Científica de Mundo*¹. Sua pesquisa analítica reflete os avanços que foram oportunizados pelo encontro interdisciplinar, provocado pelos desafios de aproximar diversas áreas do conhecimento, tais como filosofia, psicologia, neurociências e ciências da informação, elaborando uma reflexão que reformula as abordagens tradicionais sobre o discurso lingüístico presente na construção de uma concepção de verdade.

¹ *Concepção Científica de Mundo* foi o nome que se deu ao *manifesto* publicado pelo círculo de Viena, sob a responsabilidade de alguns autores como Carnap, Hahn e Neurath. Tal *manifesto* tem a intenção de formar uma *Einheitswissenschaft*, que seria uma ciência que unifica os conhecimentos oriundos da física, as ciências naturais em geral, a psicologia, etc. Para isso, deveria ser aplicado um método lógico de análise que, para o desenvolvimento das ciências empíricas, consistiria na eliminação da metafísica.

A opção pelo estudo da idéias de Searle deve-se ao fato de compartilharmos da convicção de que muitas das questões relativas ao objeto em estudo podem ser resolvidas mediante uma análise da construção do discurso lingüístico. Como a intenção é analisar os elementos que podem estar presentes no pensamento epistemológico do autor e que influenciaram esta pesquisa acadêmica, o objeto de estudo deste trabalho é compreender as influências desses pressupostos epistemológicos na construção do discurso contemporâneo para a pesquisa acadêmica.

Na primeira parte da pesquisa, será apresentado um estudo das concepções epistemológicas de Searle em relação às discussões contemporâneas sobre as ciências cognitivas. Far-se-á uma análise da idéias de Searle sobre as influências do dualismo e do materialismo na compreensão de *mente*, baseado principalmente em suas obras *The Rediscovery of the Mind*² (1992) e *Mind, Language and Society*³ (1998). Pretende-se resgatar os argumentos sobre o lugar da consciência na compreensão da realidade, desenvolvidos tanto pelo dualismo quanto pelo monismo materialista.

A redefinição dos conceitos de consciência e de linguagem, desenvolvida por Searle, será apresentada na primeira parte deste trabalho e contribuirão para indicar elementos contemporâneos de cientificidade. A redefinição está nos pressupostos do *realismo externo*, ou seja, na idéia de uma realidade a qual independe do pesquisador. Para isso, encaminha-se uma distinção conceitual dos termos *objetivo* e *subjetivo* a partir de características ontológicas e epistemológicas, a qual fornecerá bases para compreender a questão relativa à pesquisa acadêmica que, ao valorizar a

² Durante o trabalho será adotada a tradução de *A Redescoberta da Mente* de Eduardo Pereira e Ferreira: SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo : Martins Fontes, 1997.

³ Tomaremos a tradução de F. Rangel: SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

cientificidade, estabelece como critério de avaliação o aspecto epistemológico da objetividade.

Percebe-se que a distinção ontológica e epistemológica dos termos *objetivo* e *subjetivo*, fundamentada por Searle, parte da apresentação dos conceitos de *Background* e de *Intencionalidade* como formadores do *Pano de Fundo* da compreensão da realidade. Nas análises desses conceitos, que serão apresentados no primeiro capítulo, procurar-se-á entender as insuficiências argumentativas tanto do dualismo quanto do materialismo, apresentando as características de um modelo de compreensão que irá definir a estrutura da comunicação no ato de fala.

No segundo capítulo, procurar-se-á evidenciar de que maneira os fundamentos epistemológicos destacados acima se estendem para a construção da realidade social, em certas condições, aos *atos institucionais*. Para isso, parte-se, principalmente, da obra *The Construction of Social Reality*⁴, escrita por Searle em 1995. A partir dessa obra, será desenvolvida uma busca por elementos ontológicos e epistemológicos da realidade social que possam explicar o funcionamento das regras constitutivas das instituições humanas e possam também, elucidar como os fenômenos sociais e institucionais se enquadram na ontologia geral descrita num primeiro momento da pesquisa.

Paralelamente, analisar-se-á a função essencial da educação em sua relação com o processo de formação do fato institucional em interação com a consciência. Nesse caso, o papel da educação depende basicamente do conceito de intencionalidade, mais especificamente da intencionalidade coletiva.

Outro enfoque do segundo capítulo é compreender a educação enquanto um fenômeno institucional, visto que na questão da educação a análise se concentra no

⁴ Tomaremos a tradução de Antoni Domènech SEARLE, John R. **La Construcción de la realidad social**. Barcelona : Paidós, 1997.

problema da pesquisa acadêmica em relação aos critérios de objetividade requisitados pela tradição científica desenvolvidos no primeiro capítulo.

Para finalizar, tomaremos como base de discussão o artigo de Searle *Rationality and Realism*⁵, escrito em 1993. Nesse artigo, o autor procura compreender, mediante uma perspectiva norte-americana, as discussões em relação aos objetivos do ensino superior. Dessas discussões desenvolvem-se duas posturas distintas de universidade: a *universidade tradicional* e aquela que o autor denomina de a *universidade do pós-modernismo*. O objetivo do autor é demonstrar que o ensino superior tem sempre uma característica política e, conseqüentemente, uma responsabilidade com a política que condiciona a pesquisa.

Diante das proposições epistemológicas destacadas por Searle, analisadas nas duas primeiras partes do trabalho, tratar-se-á de compreender como a universidade que conserva a tradição de transmitir aos seus estudantes um conjunto de verdades objetivas de uma realidade, cuja existência é independente pesquisador, pode estar se distanciando das transformações que levam a alcançar objetivos sociais benéficos.

Dessa maneira, as transformações epistemológicas que influenciam no trabalho da universidade, originado de um discurso do *pós-modernismo*, como denominado por Searle, influenciarão no entendimento de realidade, de conhecimento, de razão, de racionalidade, de justificação e de concepção da verdade. Com isso, a própria concepção de pesquisa estará submetida a mudanças em relação aos seus procedimentos de aceitação e avaliação. Finalmente, conclui-se a dissertação com uma reflexão sobre a concepção de pesquisa acadêmica no Brasil.

⁵ O texto em questão se refere à tradução com o título de *Racionalidade e Realismo, o que está em jogo?* de *Desidério Murcho*: SEARLE, John R. **Rationality and Realism, What is at Stake?** Reprinted by permission of Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled, "The American Research University", Fall 1993, Vol. 122, No. 4. Disponível em <http://www.disputatio.com/articles/007-1.pdf>.

PRIMEIRO CAPÍTULO

REPENSAR A MODERNIDADE: AS ABORDAGENS MATERIALISTA E DUALISTA DA REALIDADE, ANALISADAS POR JOHN ROGER SEARLE

De modo geral, o desenvolvimento do conhecimento humano tem passado por marcantes influências a partir do século XVI, quando intelectuais como Descartes, do século XVII, procuraram compreender a razão como um campo de investigação independente. A questão de *como conhecer*, ou seja, a argumentação sobre o método eficiente para se obter um conhecimento válido, até então praticamente inquestionável, tornou-se a questão central da filosofia moderna.

Notoriamente, no campo da filosofia, houve uma certa diversidade de linhas de pensamento relacionadas a essa questão. Contudo, algumas delas têm um maior destaque no desenvolvimento da própria forma de pensar do ser humano que, conseqüentemente, influenciaram o próprio desenvolvimento da educação, formando o que é chamado por alguns intelectuais, com o exemplo de Saviani, de tendências tradicionais da Educação.

Assim, a relação entre realidade e sua inteligibilidade passa a ser apresentada como uma compreensão clara e distinta a partir do período das revoluções científicas do século XVII, sendo desenvolvidas teorias fundamentais como, por exemplo, a mecânica de Newton ou, mais tarde, no século XIX, a teoria da evolução de Darwin. Porém, a produção de conhecimento na modernidade promoveu um ideal de que era

possível compreender o funcionamento do universo. Entretanto, esse conhecimento científico, responsável, em parte, pela passagem do pensamento medieval para o moderno, tornou-se paulatinamente um campo do saber independente, chegando mesmo a ser referência para os demais campos do saber, como, por exemplo, as ciências humanas no século XIX, com o positivismo.

A formação de identidade do pensamento científico moderno desenvolveu uma proposição de que o universo era completamente inteligível e que o homem era capaz de um entendimento sistemático da natureza. Porém, algumas questões ainda não podiam ser explicadas de acordo com os pressupostos científicos, como a questão entre mental e espiritual. Se essas questões não podiam ser acessíveis à compreensão científica, então possuem uma natureza distinta daquela para a qual a ciência tem acesso: a natureza física ou material.

Como conseqüência, a partir da modernidade, iniciou-se um processo de distinção entre esses dois reinos metafísicos: mental ou espiritual, distinto de físico ou material. De acordo com o desenvolvimento filosófico, a partir do século XVII, as questões espirituais eram controladas pela religião e as questões materiais, controladas pela ciência. Essa distinção ganha clareza principalmente com o pensamento de Descartes. No entanto, o pensamento que se desenvolve nos dois séculos seguintes⁶ leva como tradição a clara distinção de mental/físico ou de espírito/matéria.

A idéia de que o universo era completamente inteligível e que a ciência era capaz de entender sistematicamente sua natureza passou a ser a proposição essencial e indiscutível na modernidade⁷.

⁶ Lembrando que alguns pensadores tiveram posições contrárias ao pensamento cartesiano como, por exemplo, Sigmund Freud e Karl Marx. Porém seus trabalhos tinham como o objetivo o progresso da ciência: ciência da mente e a ciência da história e da sociedade, respectivamente.

⁷ Nesta dissertação, entende-se por modernidade o período da história que se origina a partir da revolução cultural chamada de Renascimento, a partir do século XV, e se estende até o

Já no princípio do século XX, esse otimismo sobre a compreensão da realidade, promovido por uma série de eventos intelectuais (o progresso científico em geral), inicia um processo de enfraquecimento. As certezas tradicionais da física e da matemática começam a ser desfeitas com o aparecimento, por exemplo, da teoria da relatividade de Einstein, da prova da incompletude de Gödel, do desenvolvimento da mecânica quântica ou os ataques de Kuhn e Feyerabend à racionalidade da própria ciência.

Neste mesmo ritmo de críticas às certezas tradicionais da modernidade, houve fortes mudanças também na filosofia da linguagem, principalmente com a inovação de Wittgenstein (filósofo vienense que viveu de 1889 a 1951, a quem Searle muito respeita), em sua obra *Investigações Filosóficas* (1921). No conteúdo dessa obra, há o entendimento de que o discurso é uma série de jogos de linguagem, impossível de ser inteligível numa racionalidade universal.

É óbvio que poderiam ser citados ainda outros exemplos sobre o lugar da ciência no século XX, mas é possível imaginá-la, de um modo geral, como algo não mais completamente certo e exato. Com relação às críticas sobre a ciência, o século XX promove o aparecimento de versões do *relativismo*⁸ em movimentos intelectuais nomeados como *pós-modernismo*⁹.

movimento europeu chamado de Iluminismo, marcado, sobretudo pelo ápice do otimismo na inteligibilidade sistemática da natureza do universo.

⁸ Entende-se, aqui, por relativismo, a doutrina filosófica que pressupõe haver, em algumas áreas do conhecimento, a idéia de que a verdade relativa aos critérios do sujeito. Segundo BLACKBURN, “o problema central do relativismo é o de lhe dar uma formulação coerente, fazendo da doutrina algo mais que a afirmação banal de que pessoas diferentemente situadas podem emitir juízos diferentes, e algo menos do que a falsidade de afirmar que qualquer uma de duas perspectivas contraditórias pode ser verdadeira. Grande parte do pensamento pós-modernista pode ser entendida como uma celebração, de alguma maneira despreocupada, do relativismo” (1997 p. 342-343).

⁹ O termo é utilizado por SEARLE (2000a, p.13): “... vários antropólogos afirmaram que não existe uma racionalidade universal válida, mas sim que culturas diferentes têm racionalidades diferentes. Versões similares do relativismo se tornaram comuns nos movimentos intelectuais coletivamente conhecidos como ‘pós-modernismo’. Os pós-modernistas se consideram desafiadores da visão iluminista”. Portanto, *pós-modernismo* tem a conotação de um movimento intelectual

No conjunto das modificações do papel da ciência do século XX, características desenvolvidas pela modernidade, passam a ser discutidas mais acirradamente. A questão da divisão e distinção da realidade em duas naturezas estabelecidas no pensamento, a saber, mental ou espiritual, distinto de físico ou material, volta a ser motivo de discussões para a filosofia. Entre as várias discussões interdisciplinares do século XX, uma delas chama a atenção devido a seus argumentos epistemológicos: é o caso do problema da mente (precisamente as relações entre mente e cérebro, promovidas pela noção de Inteligência Artificial, desenvolvidas a partir da década de 40, com pesquisadores como Alan Turing e, mais tarde, na década de 70, com Hilary Putnam).

A filosofia passa a se preocupar com esse problema da mente, desenvolvendo importantes contribuições à epistemologia contemporânea, e se depara com alguns desafios, como o problema de desenvolver um conceito de mente que se enquadre na possibilidade de uma investigação científica interdisciplinar. A esse respeito, formam-se as ciências cognitivas, com o propósito de desenvolver investigações eficientes em torno do problema apresentado.

Assim, a filosofia da mente, no século XX, procura resolver o problema da relação mente-corpo a partir basicamente de três teorias fundamentais: a teoria que mente e corpo são a mesma coisa (como o materialismo contemporâneo); a teoria que mente e corpo são coisas distintas (nova versão do dualismo moderno) e a idéia de que não existe um conceito de mente, sendo a questão da relação entre mente e corpo um pseudoproblema¹⁰.

como o propósito de criticar os posicionamentos iluministas a respeito da compreensão da realidade.

¹⁰ Para melhor compreensão sobre a proposta do pseudoproblema mente-corpo, ver TEIXEIRA, 2000 p. 107-111. Neste capítulo ainda será desenvolvida uma análise sobre os argumentos elaborados na tentativa de explicar a relação mente-corpo.

1.1 A FILOSOFIA COGNITIVA DE SEARLE E O PROBLEMA DA MODERNIDADE: DISCUSSÕES PRELIMINARES

Na segunda metade do século XX, a filosofia desenvolveu várias reflexões em relação aos procedimentos argumentativos das ciências cognitivas. Estas passam por uma redefinição e um redimensionamento a partir de várias contribuições epistemológicas. Entre o conjunto de tais contribuições está a análise do filósofo norte-americano John Searle¹¹. É precisamente à luz das contribuições desse filósofo que se encaminhará a reflexão do presente trabalho sobre a compreensão de questões pertinentes à educação, tais como as influências epistemológicas e ontológicas do dualismo cartesiano¹² e do monismo materialista¹³ da modernidade sobre a pesquisa acadêmica.

As análises desenvolvidas pelo autor serão utilizadas como elementos para uma discussão sobre a concepção educacional da pesquisa acadêmica no ensino superior brasileiro, desenvolvido no último capítulo.

Seu estudo tem como intenção uma redefinição de conceitos como consciência, linguagem e realidade social, levando em conta o entendimento da *intencionalidade*. Enfim, sua contribuição é muito significativa na análise deste trabalho, pois traz a tona problemas relevantes para a epistemologia oriundos do dogmatismo tanto dualista quanto materialista.

¹¹ Pensador norte-americano nascido em Denver, Colorado, em julho de 1932. Seus interesses pela filosofia se iniciam em 1952, quando viaja a Oxford, Inglaterra, e entra em contato com a divulgação das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, devido às influências de John Austin.

¹² Cartesianismo é tomado nesta pesquisa não tanto como doutrina de Descartes em si, mas como o produto cultural da aplicação do pensamento do filósofo francês.

¹³ Por materialismo se entende, nesta investigação, a concepção de que a realidade é material, é dada enquanto física. Não se toma o sentido do Materialismo Histórico e Dialético.

A consequência contemporânea principal da tradição histórica desse dogmatismo dualista ou materialista da filosofia coloca-se como um obstáculo que cega os observadores aos fatos óbvios de suas experiências, devido a uma metodologia e a um vocabulário que fazem hipóteses obviamente falsas, a partir de uma análise criteriosa dos termos, parecerem aceitáveis¹⁴.

De modo geral, desenvolveu-se um receio de cair no dualismo cartesiano, pois

a falência da tradição cartesiana e o absurdo de supor que há dois tipos de substâncias ou propriedades no mundo, 'mental' e 'física', são tão ameaçadores para nós e têm uma história tão execrável que relutamos em admitir qualquer coisa que possa cheirar a cartesianismo (SEARLE, J. 1997a. p.23).

Na verdade, Searle procura justificar a existência da consciência como algo funcional e integrante à constituição biológica humana, ou seja, que o estado mental da consciência é apenas uma característica biológica, ordinária, física, do cérebro, como será analisado posteriormente. Dessa forma, o dualismo cartesiano (que elabora uma dicotomia entre mente e corpo) faz com que a mente seja uma substância independente, constituindo a característica metafísica do cartesianismo.

De acordo com a concepção formada na modernidade, as explicações capazes de inspirar confiança se encontram numa forma de materialismo¹⁵ ou de dualismo. Entretanto, se os estados mentais não se justificam pelo aparato cartesiano, supõe-se então, que sejam justificados por explicações materialistas. Searle propõe, portanto,

¹⁴ Searle desenvolve tal afirmação se referindo à concepção de filosofia da mente contemporânea. Contudo, sua análise contribui para compreender a postura da epistemologia contemporânea diante dos pressupostos do dualismo e do materialismo elaborados a partir da modernidade. Assim, quando se menciona *tradição histórica da epistemologia*, refere-se à reflexão desses pressupostos com a origem na modernidade. Para compreender no autor tal intenção, cf. SEARLE, 1997a p. 22-23.

¹⁵ O monismo contrasta com o dualismo corpo-mente, defendendo a idéia de que a realidade é compreendida sob um único aspecto. O materialismo é uma forma de monismo, com a perspectiva de que o mundo é inteiramente composto por matéria. Atualmente é utilizado o termo fisicalismo em seu lugar. Porém, no presente trabalho, será adotado o termo materialismo para representar a forma do monismo a ser analisada.

uma redefinição ontológica e epistemológica dos pressupostos do dualismo e do materialismo.

Em outras palavras, a tese atual no pensamento de Searle, que discute o condicionamento de raciocínio moderno, é de que existe algo que contem a propriedade mental e, portanto, física do cérebro: a consciência, pois ela se destaca como uma propriedade mental e, portanto, física do cérebro. (Cf. SEARLE, J. 1997a, p. 25 e 26).

A tendência do materialismo e do desenvolvimento das ciências, a partir do século XVII, também tem instaurado uma forte ênfase à objetividade. Atualmente, verifica-se tal tendência presente nos campos de atuação da filosofia, da ciência e da vida intelectual em geral. Ou seja, de acordo com o desenvolvimento do pensamento moderno, o conhecimento para ser válido deveria necessariamente ter como característica a objetividade. Assim, a epistemologia passa a se afastar da subjetividade¹⁶, causando um impasse na compreensão de mente, uma vez que esta é uma de suas características essenciais.

Desse modo, a idéia básica de realidade é necessariamente objetiva e deve ser igualmente acessível a qualquer observador. Mas no que concerne ao problema do entendimento da mente, essa perspectiva conduz a uma contradição, principalmente em relação à forma cartesiana de compreensão da realidade.

A forma possível de estudar a mente, de acordo com o que é científico, é estudá-la como um conjunto de fenômenos objetivos. Dessa forma, as questões em relação à mente são transferidas da subjetividade dos estados mentais para a

¹⁶ Esse problema da subjetividade da mente será aprofundado ainda neste capítulo, mas pode ser destacado de início a aversão desenvolvida pelo materialismo à ontologia subjetivista do mental. “Parece metafisicamente intolerável que devesse haver entidades ‘privadas’, irredutivelmente subjetivas, no mundo, e epistemologicamente intolerável que devesse haver uma assimetria entre o modo como cada homem ou mulher conhece os seus fenômenos mentais internos e o modo como as pessoas de fora os conhecem. A crise produz um afastamento da subjetividade, e a nova direção assumida consiste em reescrever a *ontologia* em termos da *epistemologia* e da *causação*.” (SEARLE, 1997a p. 35)

objetividade do comportamento externo (como o behaviorismo). Ou seja, quando os processos mentais são analisados sob essa perspectiva, perdem seu caráter subjetivo intrínseco de processos mentais internos de uma determinada pessoa e passam a ser analisados por um observador, obtendo uma característica de terceira pessoa, como John Searle menciona (cf. 1997a p. 34).

De acordo com o autor, a ontologia dos estados mentais é de primeira pessoa, pois só ela própria pode saber o que realmente se tem em mente (cf. SEARLE, J. 1997a, p. 28). Essa é a argumentação de Searle, que descarta a comparação da mente como um computador, demonstrando como é difícil uma terceira pessoa saber algo que realmente se tem em mente, e algo que se comporta como se tivesse em mente (o computador), pois sentimentos, crenças ou desejos, por exemplo, são sempre sentimentos de alguém, que se encontram potencialmente conscientes.

Dessa forma, pode ser sustentada a afirmação proposta por Searle, ou seja, que “nem toda a realidade é objetiva; parte dela é subjetiva” (cf. 1997a p.32). Mas, para explicar tal proposta, deve-se compreender primeiramente os aspectos essenciais que envolvem o entendimento de mente, a saber: a consciência e sua subjetividade.

1.1.1 A Consciência e sua Subjetividade: a Epistemologia de Searle

Para Searle, a concepção de mente formada pela modernidade apresenta um equívoco, pois considera a consciência como algo misteriosamente subjetivo, distinto do corpo, de acordo com o pensamento dos intelectuais desse período, principalmente Descartes.

Isso justifica que a mente consiste necessariamente em *qualia*, ou seja, consiste nas qualidades sentidas pelas experiências. Aqui, o pensamento de Searle aproxima-se ao de Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (1921). Este convida

o leitor a imaginar uma pessoa que escreve um diário, registrando um tipo particular de sensação, ao qual ele pretende dar um certo nome, mas não consegue. Mesmo que conseguisse nomeá-la, apenas esse leitor teria o acesso ao seu pleno entendimento, pois sua experiência é única. É o que Wittgenstein nomeia de *linguagem privada*.

Contudo, a oposição entre o modo como cada indivíduo conhece os seus fenômenos mentais internos e o modo como as pessoas de fora os conhecem se mostra como um problema para a epistemologia. Apenas a observação do comportamento de uma outra pessoa não traz o entendimento completo da existência de seus fenômenos mentais. Assim, tais fenômenos só são acessíveis no âmbito da primeira pessoa.

Em consequência disso, a concepção de que a realidade física se reduz simplesmente a *res extensa* (concepção cartesiana) apresenta uma inadequação em relação à descrição dos fatos que correspondem às afirmações sobre a realidade física. Primeiramente, não há especificamente uma oposição entre ‘físico’ e ‘mental’, ou entre ‘matéria’ e ‘espírito’: são estados reais distintos, mas não opostos, pois apresentam características particulares, conforme será tratado ainda neste capítulo.

Não se pode descartar, evidentemente, tudo o que seja cartesiano e, aliás, a refutação de tudo o que se caracterize como cartesianismo tem, ao que parece, até se transformado em modismo em determinados meios intelectuais, tendo a própria educação como exemplo. Vale lembrar que o método e o racionalismo cartesianos tiveram sua utilidade histórica na ciência. Contudo, o problema principal está no fato de que os cartesianos (os pensadores da modernidade que levaram adiante os

A explicação materialista encontrará necessariamente dificuldades, pois excluir tais características seria excluir a própria definição de mente e a persistência por esse caminho de explicação leva indubitavelmente a uma explicação incoerente do que é, ao certo, a mente, uma vez que essa possui uma consciência, uma intencionalidade, uma maneira própria de ser.

O materialismo, pelo fato de reduzir a explicação da realidade a termos de matéria, tende a naturalizar o conteúdo das explicações, aproximando-se de um naturalismo. *Naturalizar o conteúdo* significa explicar uma determinada coisa ou fato em termos de fenômenos físicos, ou seja, reduzir a explicação a fenômenos físicos, não-mentais. Segundo SEARLE (1997a p. 75), “estrategicamente, a idéia é desvincular o problema da consciência do problema da intencionalidade. Talvez, alguém poderia admitir, a consciência seja irreduzivelmente mental e, portanto, não sujeita a tratamento científico”.

Na questão da filosofia da mente, no que diz respeito principalmente à intencionalidade (característica da consciência), o materialismo procura naturalizar o conteúdo intencional. As explicações naturalísticas do materialismo, no caso da intencionalidade da mente, deixam de lado sua subjetividade e apresentam uma insuficiência argumentativa, pois qualquer tentativa de reduzir a intencionalidade a algo não-mental resultará numa incoerência à definição de intencionalidade.

Isso resulta, então, numa incompatibilidade dos argumentos do materialismo com a compreensão da consciência, da subjetividade. Além do mais, segundo Searle, existe uma hipótese que permeia o materialismo, que é a hipótese cartesiana, ou seja, de que materialismo implica um antimentalismo e vice-versa. Essa oposição de conceitos é aquela proposta desde o cartesianismo e que, embora se posicione como opositor, o materialismo, de certa forma, adota uma explicação reducionista da realidade (cf. SEARLE, 1997a p. 80).

Disso decorre que o materialismo resgata uma problemática suposição do dualismo e com ele o vocabulário e as categorias associadas, características que são

a fonte das maiores dificuldades filosóficas. Influenciado por Wittgenstein, Searle menciona que

o erro filosófico era provocado em primeiro lugar por uma má compreensão dos mecanismos da linguagem, e também por nossa tendência à generalização exagerada e à aplicação dos métodos da ciência em áreas para as quais eles não são apropriados (SEARLE, J. 2000a, p. 18).

Assim, nem o dualismo (seja o dualismo de substância, seja o dualismo de propriedade) nem o materialismo explicam corretamente as características dos estados mentais, principalmente a questão da consciência e da intencionalidade.

O dualismo de substância destaca dois tipos radicalmente diferentes de entidades no universo: os objetos materiais e as mentes imateriais. O dualismo de propriedade destaca dois tipos de propriedades dos objetos distintos metafisicamente: as propriedades físicas (a medida de uma coluna, por exemplo) e as propriedades mentais (como a dor de uma ausência, por exemplo). Assim, as duas formas de dualismo destacam cada uma de suas divisões em uma questão de exclusividade, levando à idéia de que se algo é mental, não pode necessariamente ser físico e vice-versa.

Vale frisar que muitas explicações em filosofia vinculam-se a alguma forma de dualismo e, freqüentemente, quando não há vínculo com o dualismo, aderem-se às explicações materialistas. Além disso, as formas mais variadas de materialismo como o behaviorismo, o fisicalismo ou o funcionalismo, tentam livrar-se dos fenômenos mentais em geral e da consciência em particular, reduzindo-os a alguma forma física ou material.

Assim, Searle apresenta sinteticamente os principais problemas do dualismo e do materialismo em relação à filosofia da mente (SEARLE, J. 2000a, p.51):

Por um lado, o dualismo, em qualquer de suas formas, faz do *status* e da existência da consciência algo totalmente misterioso. Como, por exemplo, podemos conceber qualquer tipo de interação entre a consciência e o mundo físico? Uma vez que postulou um reino mental separado, o dualista não é capaz de explicar como ele se relaciona com o mundo material no qual vivemos. Por outro lado, o materialista parece obviamente falso: ele acaba

por negar a existência da consciência, negando, assim, a existência do fenômeno que levanta a questão em primeiro lugar.

Dessa forma, Searle entende que a atual perspectiva de conhecimento dos fatos não é consistente com as alternativas tradicionais representadas pelo dualismo e pelo materialismo. Essas alternativas pressupõem que as categorias corpo e mente, matéria e consciência se excluem mutuamente. Porém, Searle desenvolve uma reflexão de que é possível pensar a relação entre mente e matéria sem estar necessariamente calcado em tais alternativas, ou seja, independente de compromissos filosóficos e de tradições lingüísticas ou de raciocínio.

1.1.2 Identificação do Problema: Epistemologia e a Concepção de Pesquisa

Com a intenção de pensar o problema da mente como um problema criado pelas incoerências tanto do dualismo quanto do materialismo, Searle desenvolve uma avaliação epistemológica de tais incoerências.

A visão do autor é de que a epistemologia se encaminha para um novo modelo de compreensão da realidade, a saber, um modelo relacional. Sua análise em torno da epistemologia dualista e materialista em relação ao problema da mente oportuniza a avaliação de outros problemas de origem também epistemológica, pertinentes às áreas como a educação ou a lingüística. No entanto, o problema com o qual este trabalho se preocupa é o impasse educacional em relação à concepção de pesquisa acadêmica¹⁸. Um estudo sobre as categorias epistemológicas propostas por Searle permite repensar os fundamentos da Educação moderna e contemporânea

¹⁸ A reflexão sobre a questão específica da concepção de pesquisa será desenvolvida especialmente no terceiro capítulo do presente trabalho, após termos analisado os fundamentos epistemológicos desenvolvidos por John Searle.

que, historicamente, estiveram calcados ou sobre uma base dualista (segundo o modelo cartesiano) ou sobre uma base monista (modelo materialista).

Tanto o pensamento dualista quanto o pensamento materialista, em relação à forma com que ambos tentaram explicar a realidade, tiveram forte repercussão e aceitação na filosofia durante toda a modernidade. Portanto, cabe de início, analisar os fundamentos dessas duas linhas de pensamento e suas respectivas trajetórias para a formação da concepção contemporânea de pesquisa.

A presente análise, de acordo com a proposta de Searle, tem a intenção de repensar as bases da epistemologia e, conseqüentemente, da concepção de pesquisa da modernidade e da concepção de pesquisa contemporânea. Assim, é possível compreender o que deve ser evitado ou redirecionado no entendimento da prática da pesquisa, a partir da compreensão de mente e, conseqüentemente, da formação da realidade social analisadas por Searle.

A fim de evitar a generalização de concepções e termos filosóficos, é importante analisar o entendimento de dualismo cartesiano e monismo materialista na concepção de Searle, uma vez que o uso de tais termos pode gerar ambigüidades e, conseqüentemente, conclusões equivocadas.

1.1.3 Posição-Padrão

Para compreender a concepção de dualismo e monismo em Searle, deve-se buscar o entendimento do termo *posição-padrão* desenvolvido por Searle. O autor afirma existir opiniões anteriores à reflexão, “de modo que qualquer desvio delas exige um esforço consciente e um argumento convincente” (SEARLE, 2000a. p. 18-19).

O entendimento do termo *posição-padrão* é essencial para a compreensão do desenvolvimento da pesquisa, pois em vários momentos as argumentações se

cruzarão com dificuldades de compreensão devido à existência de alguma posição-padrão que não se identifica com a do autor. Eis suas principais posições-padrão, conforme apresentadas pelo autor (SEARLE, 2000a p. 18-19), que formam o pano de fundo do pensamento e da linguagem ocidentais:

- Há um mundo real que existe independentemente de nós, independentemente de nossas experiências, pensamentos, linguagem.
- Temos acesso perceptivo direto a esse mundo por meio de nossos sentidos, especialmente o tato e a visão.
- As palavras de nossa linguagem, palavras como *coelho* ou *árvore*, têm em geral significados razoavelmente claros. Por causa de seus significados, podem ser usadas para nos referirmos aos objetos reais do mundo e para falarmos sobre eles.
- Nossas afirmações são, em geral, verdadeiras ou falsas dependendo de corresponderem ao modo como as coisas são, ou seja, aos fatos do mundo.
- A causalidade é uma relação real entre objetos e estados de coisas do mundo, uma relação pela qual um fenômeno, a causa, provoca o outro, o efeito.

A necessidade de compreender tais concepções no pensamento de Searle também decorre do perigo alertado por Wittgenstein (In: SEARLE, 2000a p. 18)

que o erro filosófico era provocado em primeiro lugar por uma má compreensão dos mecanismos da linguagem, e também por nossa tendência à generalização exagerada e à aplicação dos métodos da ciência em áreas para as quais eles não são apropriados.

1.2 O DUALISMO MENTE-CORPO NA CONCEPÇÃO DE JOHN ROGER SEARLE

Segundo Descartes, a essência do homem consiste no pensamento, o que ele chama também de *alma*, aproximando-se de Platão e Agostinho. No *Discurso do Método* (1637), a partir da verdade do “eu penso, logo existo”, Descartes elabora a distinção entre alma e corpo:

Compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa

material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 1999 p.62)

Ora, se a essência do homem é a alma, resta saber qual sua relação com o corpo. Para isso, Descartes considera o corpo uma substância completa, existente por si, diversa da alma e oposta a ela. O corpo é constituído pela *res extensa* (coisa extensa), ao passo que a alma é constituída pela *res cogitans* (coisa pensante). Embora radicalmente diversas, essas duas substâncias encontram-se unidas no homem.

Descartes eleva o método matemático a método do conhecimento em geral e interpreta a natureza física de forma matematizável. Tal pensamento limita a necessidade mecânica à natureza física que conseqüentemente acarreta um *dualismo* de espírito e matéria, pensamento e natureza.

Disso surgem duas conseqüências na ciência moderna: primeiro, conhecer significa quantificar; segundo, o método científico moderno assenta na redução da complexidade. Conseqüentemente, as leis da natureza são constituídas de simplicidade e de regularidade, passíveis de observação e de mensurabilidade com rigor. Dessa forma, a grande hipótese universal da época moderna foi sem dúvida o mecanicismo que separou o que era possível ser medido (a natureza) do que era apenas um instrumento de conhecimento (o pensamento, ou melhor, a razão)¹⁹.

Espírito e matéria constituem, portanto, dois mundos irreduzíveis e distintos. Primeiramente, há o mundo do pensamento; em seguida, o mundo da extensão. Espírito e matéria são duas substâncias distintas, sendo que uma independe da outra, de acordo com os pressupostos de Descartes.

A concepção de dualismo discutida por Searle aparece mediante a análise sobre a *consciência* que por muitos séculos foi pensada pelos filósofos a partir de

¹⁹ Cf. SANTOS, 2001 p. 14 –18.

uma série de problemas metafísicos: pensar a consciência como um tipo de fenômeno misterioso e separado da realidade material ou física. Essa separação surge em consequência da distinção epistemológica entre *objetivo* e *subjetivo* que, como será discutido, considera a verdade ou a falsidade de uma afirmação objetiva, excluindo os sentimentos, atitudes e preconceitos dos observadores, que possuem características subjetivas.

A concepção de dualismo desenvolvida pelo cartesianismo não se restringe apenas à forma de dualismo de substância, pois se desenvolve também um dualismo de propriedade, conforme analisado por Searle.

Segundo o dualismo de substância, há dois tipos radicalmente diferentes de entidades no universo, os objetos materiais e as mentes imateriais. Esse ponto de vista vem desde os tempos antigos, mas seu mais famoso defensor foi Descartes, no século XVII (SEARLE, 2000a p. 49-50).

Não muito distinto, o dualismo de propriedade “é o ponto de vista segundo o qual existem dois tipos de propriedades dos objetos distintos metafisicamente. Há propriedades físicas, como pesar três libras, e as propriedades mentais, como estar com dor” (SEARLE, 2000a p. 50). Contudo, essas duas formas de dualismo apresentam uma incompatibilidade de existência mútua entre suas divisões. Físico e mental, então, são substâncias ou propriedades que não podem pertencer simultaneamente na definição de alguma coisa ou algum conceito: *ou é físico, ou é mental, mas nunca mental e físico.*

O dualismo, a partir da distinção epistemológica entre objetivo e subjetivo, é tomado no cartesianismo como modelo formativo de qualquer concepção, seja metafísica (como o dualismo de propriedade), seja ontológica (como o dualismo de substância). A modernidade passa a adotar esse dualismo como uma posição-padrão, ou seja, que o pensamento é estimulado a conceber a realidade a partir principalmente da distinção mente-corpo.

A existência dessa posição-padrão da modernidade é evidente e foi adquirindo consistência, principalmente na visão otimista do Iluminismo sobre a

razão. Entretanto, atacar o dualismo (que é a principal posição-padrão da modernidade) dissolvendo-o, é claramente um equívoco, pois não se pode negar ou rejeitar algo que realmente foi a base do pensamento de toda uma época (a modernidade).

Searle propõe não um ataque, mas procura repensar o dualismo como a posição-padrão moderna a partir do desenvolvimento de uma filosofia da mente. A contribuição do autor possibilita uma discussão epistemológica a fim de procurar redimensionar as concepções modernas tomadas como base do pensamento.

A postura que muitas vezes os intelectuais contemporâneos tomam para analisar os mecanismos que geram a posição-padrão dualista de compreensão da realidade tende a aproximar-se de uma vulgarização. Os ataques contra a concepção cartesiana levaram ao surgimento de preconceitos, com tentativas de eliminação, negação ou até mesmo de indiferença. O fato é que o dualismo cartesiano, embora submetido a várias contraposições, ganhou espaço e credibilidade durante a modernidade, fortificando-se com o Iluminismo e atingindo o século XX e início do século XXI, mesmo sendo nomeado como tendência tradicional de compreensão da realidade.

Contudo, a concepção de *tendência tradicional de compreensão da realidade* não é constituída exclusivamente do desenvolvimento do dualismo, ou seja, da separação distinta entre corpo e mente ou entre físico e espírito do cartesianismo. A tendência mencionada ainda é constituída de outra posição-padrão, que em seu desenvolvimento conceptual se opôs a alguns entendimentos do dualismo. Essa outra posição-padrão é denominada de materialismo, caracterizada como uma compreensão monista da realidade.

razão. Entretanto, atacar o dualismo (que é a principal posição-padrão da modernidade) dissolvendo-o, é claramente um equívoco, pois não se pode negar ou rejeitar algo que realmente foi a base do pensamento de toda uma época (a modernidade).

Searle propõe não um ataque, mas procura repensar o dualismo como a posição-padrão moderna a partir do desenvolvimento de uma filosofia da mente. A contribuição do autor possibilita uma discussão epistemológica a fim de procurar redimensionar as concepções modernas tomadas como base do pensamento.

A postura que muitas vezes os intelectuais contemporâneos tomam para analisar os mecanismos que geram a posição-padrão dualista de compreensão da realidade tende a aproximar-se de uma vulgarização. Os ataques contra a concepção cartesiana levaram ao surgimento de preconceitos, com tentativas de eliminação, negação ou até mesmo de indiferença. O fato é que o dualismo cartesiano, embora submetido a várias contraposições, ganhou espaço e credibilidade durante a modernidade, fortificando-se com o Iluminismo e atingindo o século XX e início do século XXI, mesmo sendo nomeado como tendência tradicional de compreensão da realidade.

Contudo, a concepção de *tendência tradicional de compreensão da realidade* não é constituída exclusivamente do desenvolvimento do dualismo, ou seja, da separação distinta entre corpo e mente ou entre físico e espírito do cartesianismo. A tendência mencionada ainda é constituída de outra posição-padrão, que em seu desenvolvimento conceptual se opôs a alguns entendimentos do dualismo. Essa outra posição-padrão é denominada de materialismo, caracterizada como uma compreensão monista da realidade.

1.3 O MATERIALISMO COMO COMPREENSÃO MONISTA DA REALIDADE

A afirmação nuclear do materialismo refere-se à impossibilidade de haver uma consciência que seja superior aos aspectos físicos da realidade. Com isso, a descrição dos fenômenos da consciência é aceitável se não houver o uso de um vocabulário com atributos mentais (Cf. SEARLE, 1997a p.45 & SEARLE, 2000a p.50). A partir dessa pré-concepção, o desenvolvimento da compreensão materialista da realidade acaba gerando formas diferenciadas de materialismo, como o behaviorismo, funcionalismo, fisicalismo ou inteligência artificial forte²⁰.

Contudo, entre essas versões contemporâneas do materialismo, existe um objetivo comum em deixar de lado a mente ou excluir alguma característica essencial da mente (como a consciência). Em suma, o objetivo comum entre as versões do materialismo seria “tentar se livrar dos fenômenos mentais em geral e da consciência em particular, conforme entendida normalmente, reduzindo-os a alguma forma física ou material” (SEARLE, 2000a p. 51).

Assim como no dualismo cartesiano, a compreensão da realidade se reduziu a duas entidades (física e mental); no materialismo, o reducionismo passa a ser mais acentuado, sendo a realidade compreendida a partir de uma única entidade: a matéria. A posição-padrão passa a ser, então, de uma realidade explicável numa ótica exclusivamente física.

Não obstante, o entendimento de que características compreendidas como mentais, como a inteligência, estarem submetidas a uma explicação exclusivamente fisicalista, materialista, são possíveis com o argumento de que a organização das partículas não-inteligentes da matéria produz uma forma de inteligência. As partículas não-inteligentes de matéria organizam-se em determinadas formas

²⁰ Termo utilizado pelo autor para especificar a mente como um programa de computador. Cf. SEARLE, 1997a p. 67.

dinâmicas, sendo que é precisamente essa dinamicidade organizada que constitui a inteligência. Desse pressuposto, chega-se à idéia de que a organização dinâmica que determina a inteligência pode ser reproduzida artificialmente. Essa estrutura reproduzida é denominada de Inteligência Artificial (IA), identificada como um programa computacional com a função exclusiva de executar, sob uma disponibilidade de *input* e de *output*. De acordo com esse entendimento, os estados mentais se explicam simplesmente como estados do cérebro, ou seja, como uma determinação fisicalista.

Ao mesmo tempo, após todo um desenvolvimento científico das últimas décadas, as explicações do materialismo conquistaram aceitação e se tornaram teoricamente convincentes. Principalmente no século XX, há uma pretensão de que a realidade seja compreendida integralmente, de acordo com os pressupostos do materialismo. Da mesma forma, o problema da compreensão de mente passa a ser discutido a partir dos pressupostos materialistas. Para encontrar uma solução ao problema da mente, o materialismo se desenvolve sob várias formas. Segue, portanto, uma análise específica de algumas dessas formas de materialismo mais importantes para a filosofia da mente contemporânea.

1.3.1 Behaviorismo

O materialismo, em seu entendimento mais amplo, tende a compreender e explicar a realidade a partir de termos físicos ou a partir de fenômenos e disposições dos componentes do mundo físico. Tais fenômenos se caracterizam como comportamento dos objetos materiais e suas relações externas. Inclusive a própria definição de mente e o entendimento de mente submeteram-se a explicação unilateral da realidade. A teoria amplamente discutida, com característica de uma psicologia experimental, com essas concepções, refere-se ao behaviorismo, cujos

teóricos mais ilustres são Wundt (1832-1920) nos vários volumes da *Psicologia dos Povos*, escritos entre 1900-1920; Watson (1878-1959) com sua obra *Comportamentalismo*, de 1925; Pavlov (1849-1936) em sua obra *Os Reflexos Condicionados*, de 1923; Cattell (1860-1940), entre outros.

O behaviorismo, de acordo com sua metodologia, posiciona-se como uma estratégia de pesquisa em psicologia. Entretanto, caracteriza-se como uma ciência com um intuito de “descobrir as correlações entre *inputs* de estímulos e *outputs* comportamentais” (SEARLE, 1997a p. 51). Ao mesmo tempo, apresentar-se como ciência de rigor empírico, exclui quaisquer possibilidades ou referências a questões introspectivamente mentalísticas. O behaviorismo chega inclusive a negar a existência das questões de caráter mentalístico, a menos que sejam explicadas na forma de um comportamento externo, como disposições para o comportamento.

Os fenômenos mentais, então, são analisados e traduzidos segundo afirmações sobre comportamento possível e real. Há, portanto, uma redução das explicações sob uma ótica exclusivamente comportamentalista.

A causa dessa redução refere-se à tendência naturalista oportunizada pelo positivismo do século XX. O behaviorismo pretende atingir aquele ideal positivista pelo qual a psicologia, para se tornar ciência, deveria seguir os pressupostos das ciências naturais que se referem a um materialismo, de acordo com sua característica mecanicista, determinista e objetiva.

Contudo, as presunções do behaviorismo referem-se exclusivamente à uma análise do comportamento externo, excluindo qualquer hipótese de estados mentais internos. As explicações behavioristas excluem a possibilidade da experiência subjetiva do pensar ou do sentir. Portanto, para o behaviorismo “existem apenas padrões de comportamento objetivamente observáveis” (SEARLE, 1997a p. 53).

1.3.2 Fisicalismo

O fisicalismo, ainda que não seja necessariamente uma continuidade de raciocínio do behaviorismo de características lógicas, assemelha-se a esse por ser também uma explicação materialista da realidade. Entretanto, as explicações fisicalistas têm como base que o mundo real é precisamente o mundo físico. A linguagem da física é a única que pode responder às questões da realidade de forma verdadeira.

A exatidão é a característica essencial de seus argumentos, não admitindo respostas que fiquem no âmbito das possibilidades, como a concepção de que os acontecimentos e estados mentais são compreendidos como entidades independentes das coisas, acontecimentos e estados físicos.

O fisicalismo compreende os estados mentais simplesmente como estados físicos do cérebro. A exemplo disso, as dores, como uma forma de estado mental, são identificadas como estados de nosso sistema nervoso, ou seja, são naturalmente estímulos de fibras *C*.

A identidade acima mencionada refere-se a uma identidade empírica, pois os argumentos estão subordinados a uma base exclusivamente física. São as propriedades essenciais do objeto que o definem, excluindo qualquer forma de explicação ontológica. De acordo com esse pensamento, “qualquer tipo de estado mental é idêntico a algum tipo de estado neurofisiológico” (SEARLE, 1997a p. 61).

1.3.3 Funcionalismo

Sendo um sucessor moderno do behaviorismo, o funcionalismo formula suas definições com base nas relações causais. Como o behaviorismo tem como base a compreensão do comportamento externo, o funcionalismo integra esse pressuposto com a idéia de que todo comportamento é causado por algum estímulo, de acordo com os estados funcionais do sistema.

Entretanto, o estudo do funcionalismo tem como intenção compreender os estados mentais, principalmente o fato de muitas ações humanas partirem de um desejo. Em tal estudo, as intenções se projetam em definir o que tipicamente causa os estados mentais, que efeitos têm em outros estados mentais e seus efeitos no comportamento. A definição da causa dos estados mentais é possível a partir do pressuposto de que as descrições mentais correspondem à descrição de uma máquina, pois o problema em questão é compreender como *funciona* essa máquina (a atividade cerebral) em termos de suporte lógico.

O funcionalismo evita qualquer discurso que acrescente uma característica especialmente mental aos estados mentais, reduzindo-os a um processamento de um conjunto neutro de relações causais. Com esse entendimento, seria possível a existência de outras mentes, uma vez que “todo e qualquer sistema, não importa do que fosse constituído, poderia ter estados mentais, contanto que tivesse as relações causais corretas entre seus *inputs*, seu funcionamento interno e seus *outputs*” (SEARLE, 1997a p. 64-65). Com isso, o funcionalismo exclui a sensação subjetiva qualitativa dos estados mentais ao supor que as relações causais com característica de neutralidade sejam suficientes para explicar fenômenos mentais.

Por exemplo, de acordo com o autor,

sentir dor é estar em um estado provocado por determinados tipos de estímulos às extremidades periféricas dos nervos que, por sua vez, provocam determinados tipos de comportamento e determinados tipos de estados funcionais diversos (SEARLE, 2000a p. 50).

Assim, itens estruturalmente complexos que não possuem estados mentais poderiam imitar as funções indicadas. As semelhanças mentais, portanto, ocorrem por semelhanças causais, ou seja, de acordo com o funcionamento de suas relações, não importando as formas físicas que possuem.

1.3.4 Inteligência Artificial Forte

Sobre a compreensão da mente, o funcionalismo estabeleceu uma possibilidade de existência de outras mentes a partir de suas relações causais²¹. Contudo, a teoria da Inteligência Artificial, a IA, refere-se ao entendimento de que

estruturas materiais diferentes podem ser mentalmente equivalentes se forem execuções em máquinas diferentes do mesmo programa de computador. De fato, dada esta resposta, podemos dizer que a mente realmente é um programa de computador, e o cérebro é apenas uma dentro da ilimitada série de *hardware* de computador que podem ter uma mente (SEARLE, 1997a p. 67).

A teoria da IA (Inteligência Artificial), sendo uma concepção materialista, desenvolve-se a partir dos pressupostos do funcionalismo, ou seja, com a concepção de que a mente seja basicamente um programa de computador implementado em cérebros. O termo *mente* se reduziu a um conjunto de disposições passíveis de operacionalização em uma organização material (como uma máquina), que conduz ao entendimento de *hardware*.

²¹ Com o funcionalismo, a mente é compreendida como um SOFTWARE, ou seja, a existência de outra mente estaria no âmbito de seu domínio lógico. A Inteligência Artificial Forte compreende a mente como um HARDWARE, em termos de aspectos físicos.

É precisamente a partir da identidade computacional de mente que o autor discute a expressão Inteligência Artificial Forte (Cf. SEARLE, 1997a p. 68), incluindo os pressupostos do funcionalismo. As características mentais reduzem-se a operação entre *input* com *output* e a seu funcionamento. Com isso, o que é mental nada mais significa do que computacional.

De acordo com as definições apresentadas pela Inteligência Artificial Forte, a dualidade entre mental e material acabam formando unidade, ou seja, que não existe uma distinção entre mental e material, pois o primeiro existe como organização e disposições do segundo. A identificação de que os computadores programados de forma apropriada têm mentes exatamente no mesmo sentido humano, reduz a um entendimento unilateral de mente, de acordo com a concepção materialista. Como exemplo, “sentir dor é apenas implementar o programa de computador para a dor” (SEARLE, 2000a p.51).

1.3.5 Materialismo Eliminativo

Examinemos a seguir uma última e mais extremista versão do materialismo: aquela que elimina qualquer referência à mente e aos estados mentais. Sua teoria é que as entidades mentais, algo que supostamente é existente, observando-as numa concepção exclusivamente materialista, na verdade não existem.

A partir da proposição materialista de que comprovar a existência de alguma coisa é comprová-la materialmente, a compreensão dos estados mentais apresenta-se imprópria. Com isso, tais estados poderiam ser deixados de lado, como em outras concepções materialistas. Porém, “o materialismo eliminativo nem deixa a mente tanto de lado; ele nega, de início, a existência de qualquer coisa que possa deixar de lado” (SEARLE, 1997a p. 73).

Com a versão do materialismo eliminativo²², o materialismo culmina para suas explicações mais radicais, deixando lacunas na elaboração de seus argumentos. Assim, verifica-se que as versões materialistas possuem uma permanente aversão aos fenômenos mentais, chegando, inclusive, a eliminá-los. Porém, as falhas argumentativas não são apresentadas explicitamente, uma vez que tais argumentos mostram-se, de alguma forma, convincentes.

1.4 A IRREDUTIBILIDADE DA COMPREENSÃO DA REALIDADE

O objetivo do materialismo, em suas variações apresentadas, é desenvolver uma explicação da realidade que evite qualquer referência às características especiais do mental, a saber: a *consciência* e a *subjetividade*. Mas, ao mesmo tempo em que rejeita a referência a tais características, o materialismo procura explicar as intuições sobre a mente.

Contudo, para Searle (cf.1997a p.79-87), o materialismo não consegue realizar seu objetivo, isto é, explicar a mente evitando referências à consciência e à subjetividade.

A filosofia materialista da mente procura mostrar que qualquer teoria que lance objeções ao materialismo deve estar baseada em alguma versão de dualismo, de misticismo ou ainda, de tendências anticientíficas em geral. O motivo é afirmar a hipótese de que as explicações materialistas da realidade são necessariamente incompatíveis com a subjetividade.

²² O materialismo eliminativo tem sua representação mais consistente com o casal Paul e Patricia Churchland. “O ponto de partida dos Churchlands é a recusa daquilo que eles consideram um erro fundamental do projeto reducionista tradicional: a suposição de que nossa linguagem psicológica utilizada habitualmente para explicar e prever o comportamento humano (*folk psychology*) é adequada” (TEIXEIRA, 2000 p. 116).

Segundo Searle (1997a p.80), “a hipótese básica por detrás do materialismo é fundamentalmente a hipótese cartesiana de que o materialismo implica antimentalismo, e mentalismo implica antimaterialismo”. Ou seja, ao negar os pressupostos do dualismo, o materialismo implicitamente aceita o vocabulário e as categorias do dualismo. O materialismo depara-se, então, com o impasse semelhante ao do dualismo, a saber: seus argumentos demonstram a dificuldade em explicar os atributos mentais, ou seja, explicar a existência da *consciência* e, conseqüentemente, da *intencionalidade*²³.

Portanto, todas as grandes dificuldades filosóficas, como a discussão sobre a consciência, são provenientes de algum vocabulário e de categorias associadas. O uso de determinadas palavras como materialismo ou objetividade comprometem o uso de outras palavras como *mentalismo* ou *subjetividade*, devido ao seu quadro vocabular.

A característica do materialismo, portanto, é sua aversão à consciência. Essa aversão acontece devido à característica essencial da consciência: a *subjetividade*. As explicações sobre a consciência proporcionam a impressão de que a mente é essencialmente um espaço de subjetividade fechado em si mesmo. Porém, o papel da mente não é fechar-se em si mesma, mas proporcionar formas de relação com o meio ambiente ou com outras pessoas, o que caracteriza estar consciente. A relação dos estados subjetivos (pensamentos e sentimentos) com o resto do mundo chama-se *intencionalidade*.

Searle procura explicar o problema da consciência de acordo com a concepção científica²⁴ geral de mundo. A visão de mundo contemporânea,

²³ Searle dedica uma análise especial na questão da intencionalidade em sua obra *Intentionality*, de 1983. Neste capítulo, será desenvolvida uma compreensão específica sobre esta questão.

²⁴ A *concepção científica geral de mundo* em questão desenvolve-se a partir da tradição ocidental de compreensão da realidade. No âmbito dessa tradição, leva-se em conta a perspectiva das posições-padrão discutida por Searle (cf. 2000a p. 18-20), analisadas anteriormente.

desenvolvida a partir do século XVII, separa a mente da matéria. Esta separação foi importante para o progresso que ocorreu nas ciências, pois permitiu aos cientistas concentrarem-se nos fenômenos que eram mensuráveis. Mas no século XX, esta separação tornou-se um forte obstáculo para compreender cientificamente o lugar da consciência no mundo físico. Para isso, era preciso resgatar a consciência como objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro.

O autor resume sua compreensão de consciência nos seguintes termos:

consciência é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose (SEARLE, 1997a p.133).

Como entende Searle, a consciência é um fenômeno biológico natural. Contudo, ela não se reduz a tal fenômeno, pois os estados e processos mentais conscientes têm uma característica particular que tornam difícil o estudo da consciência, a saber, a subjetividade²⁵. O modelo moderno de compreensão de realidade e da relação entre realidade e observação tem como pressuposto a objetividade, não sendo possível acomodar o fenômeno da subjetividade. Sobre o modelo moderno, o autor afirma que

é aquele em que observadores objetivos (no sentido epistêmico) observam uma realidade objetivamente (no sentido ontológico) existente. Mas não há como, neste modelo, observar o próprio ato de observação. Porque o ato de observação é o acesso subjetivo (sentido ontológico) à realidade objetiva (SEARLE 1997a p. 146).

Da realidade podem ser feitas observações, sendo que a idéia de observação é precisamente a idéia de representações subjetivas da realidade, no sentido ontológico. Assim, a observação é ontologicamente subjetiva, pois uma observação sempre é a observação de alguém. Reafirmando, para Searle é

um erro supor que a definição de realidade tenha que excluir a subjetividade. Se a ciência é o nome do conjunto de verdades objetivas e sistemáticas que podemos enunciar acerca do

²⁵ Em relação à definição de consciência, Searle usa o termo *subjetivo* não de modo epistêmico, mas se refere a uma categoria ontológica. Cf. SEARLE, 1997a p.139.

mundo, então a existência da subjetividade é um fato científico objetivo como qualquer outro (SEARLE, 1984 p.31).

Portanto, as explicações de que a subjetividade pertence à definição de realidade, sustenta a afirmação de que a consciência é um fenômeno biológico natural, como Searle argumenta várias vezes em sua obra *The Rediscovery of the Mind*, de 1992.

Devido à ontologia da subjetividade, os modelos que têm como pressuposto a distinção entre observação e coisa observada, que são os modelos da ciência moderna, não se enquadram na subjetividade em si. Ou seja, alguns modelos não funcionam para a subjetividade, pois têm como finalidade reduzir as explicações da realidade em leis, temas, fórmulas, etc.; têm como função simplificar ao máximo a realidade observada.

Entretanto, de acordo com o modelo de como a realidade deve ser e de como é representada, parece difícil conceber algo irredutivelmente subjetivo no universo, mesmo sabendo que a subjetividade exista. Assim, se eliminar toda referência à subjetividade ontológica, não haverá possibilidade de definição para a consciência.

O materialismo rejeita qualquer referência à subjetividade, pois esta não se reduz às explicações de uma realidade independente da mente. Ele rejeita a subjetividade porque procura descrever a mente de forma objetiva, reduzindo-a às explicações materiais; o mesmo acontece com o estado da mente, ou seja, a consciência.

Para Searle, então, o materialismo se caracteriza por ser reducionista, decifrando toda a realidade a partir de uma forma física ou material. Assim, não é possível o materialismo explicar os fenômenos mentais em geral e a consciência em particular. Se explicar, estará necessariamente sendo incoerente, pois a redução de suas explicações elimina o que é essencial sobre a mente e a consciência: a subjetividade (cf SEARLE, 2000a p.58).

Segundo Searle (cf. SEARLE, 1984 p.19-20 e SEARLE, 1997a p.126), Descartes excluiu a consciência do objeto da ciência. Conseqüentemente, a mente (*res cogitans*) foi excluída das ciências naturais, as quais se ocuparam unicamente da matéria (*res extensa*). A separação entre matéria e mente foi muito importante no resultado do progresso das ciências ocorrido a partir do século XVII, pois algumas de suas concepções tornaram-se pressupostos para a filosofia ocidental posterior.

O problema mente-corpo originou um dualismo de substância ou um dualismo de propriedade, como já mencionado. Searle discute ainda a origem de uma terceira forma de dualismo, o dualismo de conceitos (cf. SEARLE, 1997a p.42). Ou seja, de que no conceito de “físico” está implícita a definição de não-mental, etc.

A suposição de que o mental e o físico são dois reinos distintos é tratada por Searle (cf 1997a p.148) como um preconceito filosófico da compreensão das relações mente-corpo, sendo, portanto, um erro conceitual. Este é o principal obstáculo que impede um estudo adequado do cérebro, com explicações causais da consciência em todas as suas formas e variações.

As soluções tentadas para o problema do dualismo mente-corpo, de forma geral, acabaram negando a existência ou enfraquecendo conceitualmente uma ou outra destas entidades. Porém, devido aos êxitos das Ciências Físicas, os fenômenos mentais tiveram seus estatutos, ou minimizados ou ajustados às explicações materiais. Por isso, Searle compreende o materialismo como uma variação do dualismo (cf. SEARLE, 1997a p.42).

No dualismo também está implícita a redução da compreensão da consciência, pois se torna mais fácil afirmar que a mente é simplesmente algo diferente do corpo, ao invés de procurar uma definição do que é mental²⁶.

²⁶ A origem da dificuldade argumentativa do dualismo pode ser representada pela argumentação inicial de Descartes, ou seja, a idéia do *Cogito*. A esse respeito, é importante a

A compreensão do que é consciência não é possível na simplificação objetiva, mas só se faz na complexidade do subjetivo. Assim, as reduções explicativas que funcionam no âmbito das ciências causais não são possíveis de serem aplicadas para a explicação da consciência.

Searle explica que as reduções explicativas não são possíveis à consciência devido à subjetividade inerente aos fenômenos mentais. As características de subjetividade são sempre de primeira pessoa e diferentes da terceira pessoa, como, por exemplo, a dor é sempre a dor de alguém, pois só a própria pessoa sabe onde e quanto está doendo.

Os critérios objetivos não seriam diferentes para representar a dor, pois mesmo que exames registrassem alguma doença, não implicaria necessariamente que a pessoa estivesse sentindo alguma dor. Portanto, a dor é um exemplo de *aparência subjetiva* e, assim como todos os fenômenos mentais, impossíveis de serem reduzidas (cf. SEARLE, 1997a p.172). Mesmo que se reduza a explicação física do calor como a energia cinética dos movimentos moleculares, não é possível reduzir a aparência subjetiva de estar sentindo calor, por exemplo.

No caso do exemplo do calor, é possível distinguir realidade de aparência, ou seja, o aspecto físico do calor e aparência de estar sentindo calor. Outros exemplos, como a dor, são possíveis de fazer uma distinção entre realidade e aparência, não sendo possível a redução, pois não seria coerente suprimir a aparência e simplesmente definir a consciência em termos de realidade física subjacente. Portanto o padrão de reduções fundamenta-se na rejeição do aspecto subjetivo epistêmico.

reflexão de TEIXEIRA (2000 p.29): “a partir de sua filosofia (o cartesianismo), a questão da separação entre matéria e pensamento torna-se um problema filosófico. O cartesianismo formula e institui esse problema específico, a partir de uma demonstração filosófica na qual Descartes supõe que podemos *deduzir*, numa cadeia de raciocínios coerentes, que corpo e alma são duas substâncias distintas, e que suas propriedades são incompatíveis. Descartes estabelece uma cadeia de raciocínios

Searle não almeja com isso provar a coerência ou incoerência da redução, mas apenas apresentar uma distinção nos métodos de definição no contraste entre a redutibilidade de aspectos físicos como o calor, a cor, etc., e a irredutibilidade de estados conscientes.

Embora a irredutibilidade seja algo evitado por parte do materialismo ou por parte do dualismo, “ainda continuamos com um universo que contém um componente físico irredutivelmente subjetivo como componente da realidade física” (SEARLE, 1997a p.178).

Contudo, para o autor, a irredutibilidade da consciência apenas tem sentido de acordo com a concepção de “redução”, ou seja, de que sua irredutibilidade está em concordância com modelos ou padrões de redução. Assim, se houvesse uma revolução intelectual a ponto de trazer uma nova concepção de realidade, talvez a consciência, nestes novos padrões, se tornaria redutível. Contudo, essa revolução intelectual ainda é apenas uma hipótese.

A consciência ainda é empiricamente “misteriosa” para a ciência do século XX, principalmente pelo fato de que não é possível rejeitar sua característica da subjetividade. Dessa forma, para desenvolver uma definição coerente de consciência, é preciso considerar a subjetividade em seu sentido ontológico.

O dualismo e o materialismo, de modo geral, desenvolvem argumentos sobre a consciência, considerando-a como uma coisa, sendo conhecida de uma forma análoga à que os objetos do mundo são conhecidos pela percepção. Com isso, suprimem a subjetividade como a característica essencial da consciência, sendo possível uma redução. Mas como a subjetividade é uma parte inerente à consciência, sua redução não se enquadra nos padrões de objetividade da ciência.

dedutivos a partir do *Cogito*. Embora nunca tenha dito o que é pensar e muito menos o que é existir, Descartes toma como certeza primeira, basilar, a proposição *Penso, logo existo*.”

O entendimento de consciência só será possível e coerente se primeiramente lhe é estabelecido o caráter de irreducibilidade. Assim, para Searle (1998a p.25),

todas as tentativas reducionistas de se eliminar a consciência são tão malsucedidas quanto o dualismo que elas estavam decididas a suplantiar (...). Acabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos e subjetivos tais como novas dores e alegrias, memórias e percepções, pensamentos e sentimentos, humores, remorsos e apetites.

A pretensão ao reducionismo, desenvolvida principalmente pelo materialismo, baseia-se na incoerente suposição de que se for aceito a consciência como tendo sua própria existência (sua própria maneira de existir), conseqüentemente se aceita o dualismo (ou seja, aceita-se a compreensão de *mental* e *físico* como duas categorias mutuamente excludentes). A consciência é tanto um fenômeno mental, qualitativo e subjetivo, quanto uma parte natural do mundo *físico*; e, por ser subjetivo, a consciência é irreducível.

1.5 OS IMPASSES EPISTEMOLÓGICOS DAS ARGUMENTAÇÕES DO DUALISMO E DO MATERIALISMO

John Searle tem a preocupação de analisar alguns problemas relativos à questão da mente, como o dualismo e o monismo, principalmente sobre as discussões materialistas contemporâneas em torno da teoria computacional. Sua intenção é elaborar uma filosofia que possa discutir os problemas epistemológicos de sua compreensão, porquanto, sua filosofia é uma filosofia da mente, porém derivada da filosofia da linguagem. Ele compreende, pois, que os problemas existentes relacionados ao entendimento de *mente* são, primeiro, problemas da linguagem (cf. SEARLE, 1997a p. 01-03).

O problema da mente é tratado basicamente por duas tendências de argumentações na filosofia, a saber, o dualismo e o materialismo. Contudo, a

intenção de Searle é mostrar que tanto um quanto o outro, não conseguiram desenvolver uma resposta eficiente, devido principalmente a seus problemas epistemológicos. Com esse propósito, o autor trabalha outras importantes questões da filosofia moderna e contemporânea, tais como a subjetividade, a consciência, a realidade, a racionalidade, etc., analisados anteriormente. Suas análises contribuem para a compreensão epistemológica de outras questões além da filosofia da mente e entre elas pode ser citada a concepção de pesquisa no âmbito da educação.

Para formação de qualquer concepção, seja a formação da concepção de mente, concepção de ciência, concepção de pesquisa, etc., necessita-se antes de um conjunto de pressupostos ou de pressuposições chamados por Searle (cf. 2000a p.19) de *Pano de Fundo* de nosso pensamento e linguagem. Portanto, a formação de qualquer concepção (a própria concepção de mente ou, especialmente neste trabalho, a concepção de pesquisa) depende de um *Pano de Fundo*, de um conjunto de pressupostos, de opiniões, que estão antes de qualquer reflexão e que na maioria das vezes não são questionados ou não se procura compreender.

A origem de um *Pano de Fundo*, que é um conjunto de posições-padrão, passa a ser um problema da filosofia da linguagem. Por isso, Searle entende que, em geral, qualquer problema na filosofia é antes um problema de linguagem, diferentemente de Wittgenstein que reduziu a filosofia como um todo a filosofia da linguagem. Como a educação (especificamente a questão de pesquisa) suscita problemas teóricos de ordem filosófica, a contribuição da filosofia da linguagem provavelmente seja essencial para entender questões discutidas pela educação, entre elas a concepção de pesquisa.

O dualismo e o materialismo são responsáveis por alguns pressupostos que formam o *Pano de Fundo* de uma compreensão ocidental da realidade. No âmbito do pensamento ocidental, a filosofia desenvolveu pressupostos especificamente epistemológicos em relação às palavras *subjetivo* e *objetivo*, desenvolvendo uma concepção de realidade a partir da relação entre estes conceitos. Porém, o sentido

das palavras subjetivo e objetivo não é único, podendo se distinguir entre o sentido epistemológico e o sentido ontológico.

1.5.1 Sentidos Ontológico e Epistemológico das Palavras *Objetivo* e *Subjetivo*.

Para Searle, possivelmente os problemas argumentativos do dualismo e do materialismo têm uma origem no fato de ignorarem tal distinção (o sentido epistemológico e o sentido ontológico das palavras *objetivo* e *subjetivo*). Mesmo que o autor faça a análise dessa distinção em relação ao estudo desenvolvido sobre a consciência, resultados podem ser utilizados na reflexão sobre questões da educação, em específico, neste trabalho, a concepção de pesquisa.

A consciência tem uma característica de subjetividade, no sentido de ser sempre experimentada por alguém. Sua existência é sempre do ponto de vista de alguém que a possui, sendo uma *ontologia de primeira pessoa* (cf. SEARLE, 2000a p.47). De acordo com essa definição, a consciência está além do alcance da investigação científica, uma vez que esta se preocupa exclusivamente com a objetividade.

Se a consciência se define por subjetiva, a ciência se define por objetiva. Subjetiva e objetiva, nestes termos, têm um sentido de oposição. Conclui-se erroneamente, então, que não é possível uma ciência da consciência. Mas o uso das palavras *objetiva* e *subjetiva* tem aqui um sentido unicamente epistemológico.

Epistemologicamente, uma afirmação se caracteriza objetiva quando for reconhecida como verdadeira ou falsa independentemente do sujeito, ou seja, de seus sentimentos, atitudes ou preconceitos. Epistemologicamente, uma afirmação se caracteriza subjetiva se sua verdade ou falsidade depende das atitudes e sentimentos dos observadores. Assim, por exemplo, dizer que “Marx escreveu *O Capital* no

século XIX” é uma afirmação epistemologicamente objetiva, pois é um fato. Mas a afirmação de que “as obras de Marx têm um estilo melhor que as de Weber” é epistemologicamente subjetiva, pois depende das atitudes, preferências e avaliações dos observadores.

Além do sentido epistemológico da distinção entre objetivo e subjetivo, há ainda o sentido ontológico. Distintamente do sentido epistemológico, que se aplica a afirmações, “o sentido ontológico se refere ao *status* do modo de existência de tipos de entidades do mundo” (SEARLE, 2000a p.48).

Quando algo existe independentemente da experiência do sujeito, como as árvores ou o mar, tem um modo objetivo de existência. Mas, quando algo existe devido exclusivamente às experiências de algum sujeito, como o caso das dores, sentimentos ou pensamentos, sua existência é de modo subjetivo. Assim, uma montanha é ontologicamente objetiva e um sentimento de angústia é ontologicamente subjetivo²⁷.

A dificuldade em compreender alguns problemas da filosofia está na falta de clareza na distinção entre os sentidos epistemológico e ontológico do uso das palavras subjetiva e objetiva. É o caso, por exemplo, do problema da consciência. Os estados de consciência têm um modo de existência ontologicamente subjetivo. Já a ciência se caracteriza por ser epistemologicamente objetiva. Portanto, os estados de consciência não podem ser estudados como uma ciência. Mas esses argumentos

²⁷ Assim, uma das questões que podem ser tomadas como exemplo dessa distinção ontológica entre objetivo e subjetivo, que será a análise conclusiva desse trabalho, é o caso específico da avaliação da pesquisa acadêmica. A avaliação, tomando-a como um dos principais impasses educacionais, possui uma existência de modo ontologicamente subjetivo; sua existência depende exclusivamente das experiências de algum sujeito. A avaliação, portanto, contém um *status* do modo de existência e, como será analisado posteriormente, *status* se refere às funções atribuídas pelos sujeitos a tipos de entidades do mundo.

contêm uma incoerência ao relacionar a consciência *ontologicamente subjetiva* com ciência *epistemologicamente objetiva*.

O fato de a consciência ter um modo de existência subjetivo não nos impede de ter uma ciência objetiva da consciência. A ciência é, de fato, epistemologicamente objetiva na medida em que os cientistas tentam descobrir verdades que são independentes dos sentimentos, atitudes ou preconceitos de qualquer pessoa. Tal objetividade epistemológica, no entanto, não exclui a subjetividade ontológica como área de investigação. (SEARLE, 2000a p.49).

Sobre a questão da consciência, segundo Searle, emergiram muitas discussões, levantando uma série de problemas metafísicos. Ou seja, a separação epistemológica da realidade, feita por Descartes, em mental e físico como dois reinos distintos (cf. SEARLE, 1997a p.126-127) culminou na equivocada compreensão de mente e corpo ontologicamente distintos, até mesmo opostos um ao outro.

O problema mente e corpo, portanto, suscita o desenvolvimento de duas argumentações: o dualismo e o materialismo. Não é o objetivo aqui rejeitar a filosofia de Descartes; apenas cabe mostrar como suas argumentações se desenvolveram pela filosofia posterior, que atualmente é chamada de cartesianismo.

Como já mencionado, Searle (cf. 2000a p.18) entende que o primeiro passo para ocorrer um erro filosófico está na má compreensão dos mecanismos da linguagem. Assim, o problema sobre a discussão corpo-mente está na má compreensão da linguagem, quando os termos *objetivo* e *subjetivo* são empregados no sentido epistemológico, quando deveriam ser no sentido ontológico e vice-versa. A existência de diferentes argumentos em relação ao problema da consciência tem sua origem nessas divergências.

Enquanto isso, a noção de consciência tem sofrido muitas transformações, decorrentes fundamentalmente do dualismo ou do materialismo. Para Searle, quando se concebe a consciência como um tipo de fenômeno separado, distinto da realidade material ou física (como algo misterioso), suas argumentações estão calcadas no dualismo, ou seja, na idéia de que existem no universo basicamente duas entidades

ou fenômenos distintos entre si. Se tentar negar o dualismo, o universo é reduzido a uma entidade material, fazendo com que se desenvolvam os argumentos do materialismo, para o qual a consciência como algo subjetivo não existe.

Em suma, o dualismo promove a compreensão de que a subjetividade da consciência é algo misterioso e distinto do corpo. Em oposição, o materialismo rejeita qualquer referência à consciência, convencido de que toda a realidade pode ser explicada em termos materiais, físicos ou objetivos.

Embora o dualismo e materialismo se diferenciem em relação à compreensão da realidade, em que o primeiro conta com duas substâncias ou propriedades e o segundo conta com apenas uma propriedade, existe uma forte relação entre ambos. Searle compreende que o materialismo traz implicitamente uma noção de dualismo, pois ao afirmar que a realidade se explica apenas em termos físicos, é utilizado um discurso não-subjetivo ou não-mental. Contudo, como já visto, o autor não encontra realmente uma necessidade em especificar a realidade com uma ou duas propriedades, limitando demasiadamente a eficiência da compreensão.

1.5.2 O Dualismo e o Materialismo: a Incoerência Conceitual dos Termos *Objetivo e Subjetivo*.

De modo geral, tanto o dualismo quanto o materialismo são insuficientes para explicar e compreender a realidade. Acrescente-se a isso, a incoerência de aplicações dos termos *subjetivo* e *objetivo*, ou seja, quando não há neles uma distinção entre os sentidos epistemológico e ontológico analisados anteriormente.

Entretanto, mesmo admitindo que há uma insuficiência de aplicação dos argumentos do dualismo e do materialismo, ambos influenciaram consistentemente o pensamento ocidental nos últimos três séculos. No que concerne ao problema da mente, o dualismo e o materialismo continuam a influenciar o pensamento do século

XX, constituindo-se como posições-padrão da filosofia contemporânea, principalmente a filosofia da mente²⁸.

A posição-padrão é uma característica da argumentação, ou seja, a argumentação inicia-se a partir de uma posição fixa e inquestionável. Assim, a posição-padrão do dualismo é que o indivíduo é tanto um corpo quanto uma mente, distintos entre si. Para o materialismo, a posição-padrão é um mundo formado inteiramente de entidades materiais ou físicas.

Sobre o problema mente-corpo e o problema da consciência,

somos informados de que devemos escolher entre o dualismo, que insiste na irreduzibilidade do mental, e o materialismo, que insiste que a consciência deve ser redutível e, portanto, eliminável, em favor de alguma existência puramente física da mente (SEARLE, 2000a p.53).

Só é possível, portanto, compreender a insuficiência tanto do dualismo quanto do materialismo questionando suas posições-padrão.

Em relação à consciência, o questionamento destas posições-padrão fornece conclusões acerca da insuficiência das proposições materialistas e dualistas quando a excluem como parte do mundo material e físico, dada sua definição de fenômeno subjetivo e qualitativo.

A intenção, neste momento da pesquisa, é mostrar que, perante problemas filosóficos como a consciência, a solução não deve ser necessariamente se apoiar num materialismo ou num dualismo, limitando-se às definições tradicionais. O caminho talvez seja questionar as posições-padrão e abandonar concepções tradicionais que se apresentam muitas vezes inadequadas para compreender questões da realidade, como a mente ou a consciência (cf. SEARLE, 2000a p.54).

²⁸ No caso dos representantes do dualismo no século XX, podem ser tomados como principais exemplos Thomas Nagel em seu artigo *Physicalism* (1965) e David Chalmers em seu livro *The Conscious Mind*, publicado em 1996. Já em relação à defesa do materialismo, tem-se no século XX representantes como Gilbert Ryle em sua obra *The Concept of Mind*, de 1949 e os Churchlands (o casal Paul e Patrícia Churchland), com seu materialismo eliminativo exposto principalmente na obra de Paul, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, publicado em 1995.

Segundo Searle, a questão corpo-mente apresenta-se como um problema devido à inadequação teórica do dualismo ou do materialismo com os fatos. Assim, é preciso rever as categorias conceituais ocidentais para que o problema não seja *a priori* enunciado como tem sido tradicionalmente apresentado.

Compreendendo que a consciência, com toda sua subjetividade, é causada por processos cerebrais, eliminar-se-á o problema metafísico corpo-mente sem se reportar ao dualismo nem ao materialismo. Se o vocabulário, com suas categorias mente e matéria mutuamente excludentes, não for compreendido e superado, o problema tradicional corpo-mente continuará insolúvel. Em vista disso, mediante um questionamento às posições-padrão do dualismo e do materialismo, o vocabulário da tradição ocidental, com suas categorias, torna-se obsoleto.

O autor, mediante as conclusões apresentadas acerca das insuficiências do dualismo e do materialismo em relação ao problema mente-corpo, apresenta um método simples para que seja possível a superação de questões problemáticas no âmbito da filosofia, como o problema da mente, por exemplo:

Ao defrontar com uma questão intratável, como aquela apresentada pelo conflito de posições-padrão convincentes, não aceite a questão de forma passiva. Levante-se e vá atrás da questão para ver que pressuposições estão subjacentes às alternativas que ela apresenta. (SEARLE, 2000a p.57).

No caso da consciência, segundo Searle, tanto o vocabulário do dualismo quanto o do materialismo devem ser rejeitados, pois tendem apenas a dificultar sua compreensão ao pressupor que as categorias corpo e mente, matéria e consciência mostram-se mutuamente excludentes. Sem tais categorias, então é possível compreender que a consciência é um fenômeno biológico e que consiste em estados e processos internos qualitativos e subjetivos, com uma ontologia de primeira pessoa (cf. SEARLE, 1997 p.133 e p.138-140). É possível, portanto, aceitar os fatos da consciência aqui apresentados independentemente da existência de compromissos

filosóficos²⁹. Estes são os responsáveis por uma série de problemas teóricos em várias áreas do conhecimento. A educação é uma delas, uma vez que ela possui um conjunto de pressupostos filosóficos, responsável por seus problemas teóricos, baseados principalmente no dualismo ou no materialismo.

Os problemas teóricos da educação podem ser considerados problemas filosóficos e, por isso, tendem a enquadrar-se nas argumentações das posições-padrão do dualismo e do materialismo, a partir de suas definições tradicionais. A pesquisa acadêmica, como um dos problemas teóricos pertinentes à educação, conseqüentemente, possui uma dependência dos pressupostos dualista ou materialista.

É claro que, ao valorizar a cientificidade, a pesquisa acadêmica estabelece como critério de avaliação a objetividade em seu aspecto epistemológico, ou seja, do estudo de uma realidade da qual independe do pesquisador. Questões de caráter ontologicamente subjetivo não são valorizadas, pois, epistemologicamente, a subjetividade é rejeitada como critério de avaliação.

Com efeito, a subjetividade no sentido epistemológico possivelmente não seja uma referência confiável para avaliar uma pesquisa acadêmica. Contudo, nada estabelece com convicção que ela seja inviável quando o assunto é ontologicamente subjetivo e que ele não possa ser desenvolvido com um caráter epistemologicamente objetivo.

Mas na tradição da Academia, os aspectos ontologicamente subjetivos foram suprimidos devido à oposição dualista entre mente e matéria, pois tudo que se refere à subjetividade pertence à compreensão de mente, considerada como algo misterioso e inacessível.

²⁹ Compromissos filosóficos, neste texto, refere-se às dependências dos pressupostos teóricos que não são questionados, pois se tornam posições-padrão. Um exemplo de compromisso filosófico é a teoria do dualismo que, ao abandonar qualquer estudo sobre a consciência, parte do pressuposto de que mente e matéria são distintos e mutuamente excludentes.

Por outro lado, o materialismo admite apenas as explicações a partir do pressuposto de que a realidade é formada exclusivamente de matéria. Assim, o pesquisador tenta abordar questões que ontologicamente são subjetivas e explicá-las mediante suas relações materialistas e fisicalistas. Especificamente no caso da educação, o behaviorismo é a tendência de pesquisa que mais a influenciou com os pressupostos do materialismo.

Pelo exposto acima, a pesquisa acadêmica, como um problema filosófico da educação, levaria em consideração os pressupostos que influenciaram as posições do dualismo ou do materialismo. Ao mesmo tempo, como já foi analisado, tanto no dualismo quanto no materialismo, suas argumentações são insuficientes, pois se apóiam em posições-padrão problemáticas.

O principal motivo da insuficiência argumentativa do materialismo e do dualismo está na falta de compreensão dos sentidos epistemológico e ontológico dos termos *objetividade* e *subjetividade*. Desse modo, a avaliação da pesquisa acadêmica também aplica de forma incoerente o emprego dos termos objetivo e subjetivo, uma vez que não há na aplicação desses termos uma clara distinção entre o sentido epistemológico e o sentido ontológico.

Obviamente, a reflexão sobre os problemas epistemológicos referentes à pesquisa acadêmica será aprofundada posteriormente. A intenção aqui foi apresentar os problemas epistemológicos existentes nos pressupostos teóricos do dualismo ou do materialismo e discutir sobre as incoerências das posições-padrão dualista e materialista que, conseqüentemente, influenciaram a concepção de pesquisa. A reflexão partiu da análise de Searle sobre o problema da filosofia da mente, em específico, a questão da consciência.

Afinal, a compreensão de consciência, nos estudos de Searle, exige o entendimento do seu aspecto mais importante: a ligação essencial entre a

consciência e a capacidade dos seres humanos representarem para eles mesmos objetos e estados de coisas no mundo. Tal ligação recebe na filosofia da mente, principalmente a partir do pensamento de Searle, o nome de *intencionalidade*, que será analisado a seguir.

1.6 A CONSCIÊNCIA E A INTENCIONALIDADE: O PANO DE FUNDO DO COMPORTAMENTO HUMANO

Observa-se que o estudo de Searle destaca a consciência como o aspecto mais importante da realidade (cf. SEARLE, 2000a p.82). Qualquer outra coisa da realidade só é importante, ou seja, só é possível, em relação à consciência. O fato de como essa consciência se relaciona com o mundo se liga essencialmente à concepção de intencionalidade.

A consciência não se fecha em sua subjetividade; ao contrário, sua função principal é promover uma relação com a realidade externa, ou seja, com o meio ambiente e com outras pessoas. Esta relação (da consciência com a realidade externa) é o que Searle chama de *intencionalidade*.

1.6.1 Intencionalidade: sua Relação com a Consciência.

O termo *intencionalidade* se refere àquele aspecto mental que se dirige aos estados de coisas do mundo. O conceito de *intencionalidade* se distingue de *intenção*, pois este é um tipo de intencionalidade. Além da intenção, existem ainda outros tipos de intencionalidade, como as crenças, os temores, as expectativas, os desejos, etc., que são exemplos de estados intencionais. Todo estado mental que se

remete a algo distinto de si mesmo é um estado intencional, mas estados não-dirigidos a algo, como a dor ou a angústia, não são intencionais. Antes de exemplificar esta distinção entre estados mentais, discurtir-se-á as duas características básicas dos estados mentais.

A estrutura básica do comportamento humano é a noção de Intencionalidade. Assim, um estado mental contém intencionalidade pelo fato de ser sempre acerca de alguma coisa. Qualquer estado intencional, como uma crença ou um desejo, contém duas características básicas: o seu *conteúdo* e o seu *modo psicológico* (cf. SEARLE, 1984 pg. 75).

Assim sendo, um estado intencional pode ter o mesmo conteúdo em diferentes modos psicológicos. Por exemplo, a expressão “está quente hoje” pode se relacionar com as seguintes: “quero que esteja quente hoje” e “me disseram que está quente hoje”. As três frases possuem o mesmo conteúdo, porém em modos psicológicos distintos: a afirmação de que está quente, o desejo de estar quente e a notícia de que está quente.

O estado mental tem a função de representar o mundo. Para que um estado intencional possa realizar-se, é preciso que o estado mental represente fielmente o mundo, a fim de que o conteúdo e o modo psicológico estejam coerentes com aquele estado intencional, determinando as *condições de satisfação* (cf. SEARLE, 1997a p.250). Um estado Intencional será ou não satisfeito dependendo das condições de satisfação, isto é, dependendo do fato de como o mundo se harmoniza com o conteúdo do estado.

A intencionalidade não é a mesma coisa que consciência, pois nem todos os estados intencionais são conscientes e nem todos os estados conscientes são intencionais (cf. SEARLE, 1995b p.2 e 3). Estados mentais são os que, em princípio, dão origem aos estados conscientes. Portanto, podem ser conscientes ou

inconscientes³⁰, como o estado mental de alguém sobre o genocídio da 2ª Guerra Mundial (uma pessoa acredita na idéia de que a segunda guerra mundial causou um genocídio mesmo que estivesse dormindo, ou seja, inconsciente). Já quando alguém pára o carro em um sinal vermelho do semáforo, esse alguém desenvolve um estado mental consciente em relação ao fato de ter que parar quando o referido sinal está realmente vermelho.

Portanto, para representar a relação entre consciência e intencionalidade, pode-se dizer que toda consciência é *consciência de*. Mas há casos que os estados conscientes não são intencionais, como o exemplo da ansiedade ou da dor.

Há ainda uma serie de características sobre a intencionalidade que poderiam ser explorados no estudo de Searle, em sua obra *Intencionalidade*, mas que não são especificamente direcionados aos interesses do presente trabalho. As características da Intencionalidade analisadas até então, serão subsídios fundamentais para a compreensão de *Background*³¹.

1.6.2 O Conceito de *Background*

Como em outros conceitos, o de *Background* teve uma evolução ao longo dos estudos de Searle, iniciada principalmente em sua obra *Intencionalidade*. A primeira idéia é demonstrar que a afirmação da existência de um “significado literal” para as palavras, independentemente do contexto, é impossível. Ou seja, mesmo que se desenvolva uma comunicação, procurando ser estritamente literal no emprego das palavras, a compreensão do significado só será possível contando com uma série de

³⁰ Inconscientes, aqui, não corresponde a nenhum tipo de repressão freudiana, mas apenas se refere a crenças que uma pessoa tem sem pensar nelas normalmente.

³¹ A palavra *Background* com “B” maiúsculo é para especificar seu emprego como um termo técnico. Searle utiliza o termo *Pano de Fundo*, em outras passagens, com o mesmo significado. Cf. SEARLE, 1997^a p. 249.

asserções fundamentais, para que os falantes consigam entender-se e aplicar o significado literal das palavras e sentenças (mesmo que aquelas asserções não pertençam ao conteúdo semântico das palavras) ³².

Com o estudo sobre a intencionalidade, Searle desenvolveu sua tese de *Background* a partir dos fenômenos intencionais. Por *Background*, Searle entende que “os fenômenos intencionais como significados, entendimentos, interpretações, crenças, desejos e experiências só funcionam dentro de um conjunto de capacidades de *Background* que não são, elas mesmas, intencionais” (SEARLE, 1997a p.250). Cada estado intencional tem um conteúdo próprio e determina suas condições de satisfação apenas em relação a uma série de outros estados intencionais, tais como percepções, desejos, crenças e intenções, pois são apenas partes de um complexo mais amplo de outros estados Intencionais subsidiários. Por exemplo, o estado Intencional de um estudante entrar no ensino superior no Brasil pressupõe que deva estudar para o vestibular, que existam outros concorrentes, que precisa acertar uma determinada quantidade de questões, que a instituição disponha de um considerável número de vagas, etc.

Ou seja, a intencionalidade exige a existência de vários outros estados Intencionais. O estado Intencional de um estudante de ingressar no ensino superior só funciona no âmbito do conjunto daquelas capacidades apresentadas, que não são intencionais, pois a existência do concurso vestibular, do número de vagas disponíveis de um curso, de vários concorrentes para aquele curso, etc., não correspondem necessariamente na Intenção do estudante de almejar uma vaga no ensino superior. O conjunto das capacidades que oportuniza a realização de um estado intencional é o que Searle chama de *Background*.

³² Para uma melhor compreensão dessa passagem, ver SEARLE, 1995b p.202-204.

O conceito de *Background* pressupõe o entendimento do conceito de *Rede*³³, desenvolvido por Searle, que se refere às condições de satisfação de um estado intencional. Ou seja, “para ter uma crença ou desejo, tenho que ter uma completa Rede de outras crenças e desejos” (SEARLE, 1997a p. 250).

Como cada estado Intencional tem um conteúdo que lhe é próprio, este conteúdo não é auto-interpretativo, ou seja, não determina especificamente sua aplicação. Assim, o mesmo conteúdo intencional está sujeito a uma série indefinida de aplicações diferentes.

Sobre o conceito de *Background*, em sua obra *A Redescoberta da Mente*, Searle apresenta suas asserções básicas, mas que devem ser compreendidas em seu conjunto (SEARLE, 1997a p.251):

1. Os estados intencionais não atuam de modo autônomo. Não determinam condições de satisfação isoladamente.
2. Todo estado intencional requer para seu funcionamento uma Rede de outros estados intencionais. As condições de satisfação só são determinadas relativamente à rede.
3. Mesmo a Rede não é suficiente. A Rede somente atua relativamente a um conjunto de capacidades de *Background*.
4. Essas capacidades não são e não podem ser tratadas como outros estados intencionais ou como parte do conteúdo de qualquer estado intencional específico.
5. O mesmo conteúdo intencional pode determinar diferentes condições de satisfação (como por exemplo, condições de verdade) relativamente a diferentes *Backgrounds*, e relativamente a certos *Backgrounds* não determina absolutamente nada.

O conteúdo expresso no item número 5 da definição de *Background* de Searle necessita de um esclarecimento. A parte semântica do verbo *tomar*, como exposto abaixo, pode permanecer a mesma em uma série de exemplos, obedecendo às regras de combinação para a formação de uma sentença.

A interpretação de uma sentença depende dos *Backgrounds* que relativamente os compõe e não simplesmente a emissão literal da sentença, pois a compreensão é mais que a apreensão do significado e o que se entende vai além do *significado*

³³ Para uma compreensão mais detalhada do conceito de Rede, ver SEARLE, 1995b p. 196-

possível conservar o mesmo sentido. Até a tradução de sentenças de outros idiomas naturais para o português, quando for de forma literal, pode perder totalmente seu significado.

Portanto, o *sentido literal* existe em função de um *Background* que é responsável para que as sentenças tenham as mesmas compreensões entre os falantes, ou seja, para que seja possível a linguagem. Searle exemplifica esta função do *Background* com o pedido de uma pessoa: ‘corte o bolo’ e outra pessoa vem com um cortador de grama para cortar o bolo. Neste exemplo, o *Background* do falante não foi o mesmo que o ouvinte e, portanto, o significado da expressão foi alterado, pois num *Background* estão contidas implicitamente as expectativas do pedido ‘pegue uma faca que esteja suficientemente bem afiada e corte o bolo na vertical, em pedaços que vão do centro para a circunferência’, mas bastaria ‘corte o bolo’, pois a comunicação necessita do *Background* que pressupõe o *Know-How*³⁶ (saber como fazer).

Portanto, uma das funções do *Background* é evitar as ambigüidades, fazendo com que o resultado de uma expressão corresponda com as expectativas do falante (cf. SEARLE, 1995b p.203-206 e SEARLE, 1997a p. 260). Seria impossível eliminar de uma sentença as ambigüidades e possibilidades de outras interpretações de seu *significado literal*. Nesse sentido, o *Background* age como um regulador de um sistema de expectativas, pois “palavras são inerentemente vagas, e descrições são sempre incompletas. Mas, mais precisão e completude são acrescentadas ao entendimento pelo fato de os significados serem *suplementados* por um conjunto de expectativas habituais” (SEARLE, 1997a p. 262). Ou seja, qualquer sentença está

³⁶ Sobre a expressão *Know-How*, SEARLE (1995b p.198) faz a seguinte menção: “Os estados Intencionais apenas têm as condições de satisfação que têm e, portanto, apenas são os estados que são sobre um *Background* de capacidades que, em si mesmas, não são estados Intencionais. Para que eu possa ter agora os estados Intencionais que tenho, preciso ter determinados tipos de saber prático (know-how): preciso saber como as coisas são e preciso saber como fazer as coisas, mas esses tipos de ‘saber como’ (know-how) em questão não são nesses casos, formas de ‘saber que’ (know-what).”

sujeita a várias interpretações errôneas a partir diretamente do significado literal, a não ser que esteja determinada pelo *Background*.

1.6.3 A Relação entre *Background* e Rede.

A compreensão de *Background* deve levar em consideração ainda, sua relação e distinção com o conceito de Rede, a partir das concepções de consciência, inconsciência e intencionalidade.

Primeiramente, não há uma separação entre Rede e *Background*, ou seja, não são conceitos totalmente distintos, pois a Rede é uma parte do *Background* entendida como capacidade para causar intencionalidade consciente. A Rede, portanto, não consiste absolutamente numa questão de capacidades, mas, sim, em estados intencionais.

Contudo, entre o conjunto de capacidades que uma pessoa possui, algumas são adquiridas em forma de regras, fatos etc., apreendidos conscientemente como, por exemplo, as regras de um jogo de cartas ou o fato de que houve duas guerras mundiais. Disso deriva a distinção conceitual entre Rede e *Background*, pois algumas capacidades permitem formular e aplicar regras, princípios ou crenças nas atividades conscientes que, mesmo assim, necessitam de capacidades de *Background* para sua aplicação.

A compreensão do termo *Background*, em Searle, evoluiu consideravelmente quando iniciou sua elaboração na obra *Expression and Meaning*, em 1979, passando pelas argumentações de *Intentionality* de 1983, chegando a obras como *A The Rediscovery of the Mind* de 1992 e *Rationality in Action* de 2001 (neste permanece praticamente todos os resultados obtidos em *The Rediscovery of the Mind*).

Foram apresentadas anteriormente algumas compreensões originais sobre o conceito de *Background*, ao todo cinco. Mas a evolução do conceito de *Background*

em Searle, a partir do desenvolvimento de outros conceitos como consciência, Rede, intencionalidade etc., pode ser relacionado nas seguintes teses revisadas em *A Redescoberta da Mente* (p.272):

1. Os estados intencionais não atuam de modo autônomo. Não determinam suas condições de satisfação independentemente.
2. Todo estado intencional exige para seu funcionamento um conjunto de capacidades de Background. As condições de satisfação só são determinadas relativamente a essas capacidades.
3. Entre essas capacidades estarão algumas que são capazes de gerar outros estados conscientes. As condições 1 e 2 aplicam-se a esses outros.
4. O mesmo tipo de conteúdo intencional pode determinar diferentes condições de satisfação quando é manifesto em diferentes ocorrências conscientes, relativamente a diferentes capacidades de Background e, relativamente a alguns Backgrounds, não determina absolutamente nada.

A tese do *Background* de Searle, essencialmente, resume-se a esses quatro itens. Com isso, sua tese procura explicar a característica essencial das representações humanas da realidade.

Não significa, pois, apresentar uma característica da realidade representada³⁷, uma vez que isso pode trazer ameaças ao entendimento de *realismo externo*³⁸ ou, principalmente, à possibilidade de comunicação. Pelo contrário, a tese do *Background* conserva a convicção do realismo externo, a teoria da verdade como correspondência, a possibilidade de clareza de comunicação ou a possibilidade da lógica. Aliás, a explicação desses fenômenos (realismo externo, verdade como correspondência, a comunicação e a lógica) pressupõe a compreensão das

³⁷ A tese do Background não tem uma característica metafísica. (cf. SEARLE, 1997a p.274)

³⁸ Searle explica a questão do *realismo externo* nos seguintes termos: “Considero a reivindicação básica do realismo externo – a de que existe um mundo real total e absolutamente independente de todas as nossas representações, todos os nossos pensamentos, sentimentos, opiniões, linguagem, discurso, textos e assim por diante – tão óbvia, e na verdade uma condição tão essencial da racionalidade, e mesmo da inteligibilidade, que fico de certa forma embaraçado por ter de levantar essa questão e discutir os vários desafios a esse ponto de vista. (...) Junto com o realismo, pensamento geralmente que nossos pensamentos, palavras e experiências se relacionam diretamente com o mundo real. Isto é, partimos do pressuposto de que, quando olhamos para objetos como árvores e montanhas, nós geralmente os percebemos; que, quando falamos, normalmente usamos palavras que se referem a objetos em um mundo que existe

capacidades de *Background* que não é um sistema de regras, mas a condição essencial para que sejam aplicáveis.

Sobre a conceito de *Background* de Searle, dentre tantas especificações, é importante compreender sua relação com a Intencionalidade. A intencionalidade se refere aos estados mentais que se dirigem a estados de coisas no mundo, formando os estados intencionais (interpretações, crenças, desejos, etc).

Porém, a realização dos estados intencionais só é possível funcionar a partir de um conjunto de capacidades de *Background* que determina as condições de satisfação. Assim, um estado intencional é satisfeito mediante a capacidade de correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade representada.

Além da tese do Background, a Intencionalidade ainda contém um outro aspecto significativo para a compreensão da estrutura do comportamento humano³⁹, a saber, a causalidade⁴⁰ intencional. A Intencionalidade só é possível, ou seja, só funciona, se houver uma combinação sistemática entre a capacidade representativa da mente e as relações causais com o mundo.

Entre outras palavras, é a própria intenção que promove a realização das condições de satisfação a ela cabíveis. A intenção de uma pessoa correr, por exemplo, só é possível de se realizar quando sua intenção de correr fizer com que seu corpo corra.

Com efeito, compreendendo a intencionalidade, precisamente na característica de causalidade intencional, será possível compreender a estrutura do comportamento humano e, com isso, as diferenças entre as ciências naturais e as

independentemente de nossa linguagem; e que, quando pensamos, em geral, pensamos sobre essas coisas.” (SEARLE, 2000a p.22-23)

³⁹ Por comportamento humano entende-se o comportamento humano voluntário, intencional, tais como caminhar, correr, casar-se, comprar, etc. Não se enquadram nesse caso os comportamentos como envelhecer ou digerir, que são involuntários.

⁴⁰ A causalidade destacada no texto não se relaciona à teoria da causalidade discutida por Hume, em sua obra *Ensaio sobre o Intelecto Humano*, de 1748.

ciências humanas. Assim, deve-se ter a preposição de que o comportamento humano é racional, ou seja, há uma relação entre razão e comportamento, não apenas lógica, mas causal.

Para explicar os comportamentos humanos racionais, a intencionalidade dispõe do aparato da causalidade intencional. É importante destacar que ela por si só não garante a realização de um estado intencional, pois este depende ainda de um conjunto de condições apresentadas sob a forma de *Background*, lembrando que os estados intencionais não funcionam de maneira isolada.

Searle, em *Intencionalidade* (p. 199), faz uma classificação do conjunto de capacidades do *Background*. Existe o que se pode chamar *Background de Base*, e também o *Background Local*. A primeira classificação de *Background* compreende àquelas capacidades comuns a todas às culturas em virtude da constituição biológica humana, tais como andar, comer, reconhecer etc.

A segunda classificação, o *Background Local*, ou práticas culturais locais, compreende capacidades específicas de acordo com cada cultura, tais como não comer carne de vaca, locomover-se com veículos automotivos, celebrar datas, etc. Contudo, não é possível estabelecer uma divisão entre um *Background Local* e *Background de Base*, pois, por exemplo, na prática do *Background de Base* do comer está incluso a prática do *Background Local* de ser primeiramente cozido o alimento e consumido sobre uma mesa com outras pessoas.

Assim, o *Background* ou *Pano de Fundo* define-se essencialmente como pré-intencional, ou seja, para que seja possível realizar a intenção de ler, por exemplo, é preciso dispor de um conjunto de capacidades que não pertencem diretamente à intenção de ler nem ao conjunto de outros estados intencionais (por isso o *Background* caracteriza-se como pré-intencional).

Aliás, com a explicação até então desenvolvida sobre Intencionalidade, é possível entender com mais clareza os motivos da insuficiência argumentativa do

dualismo e do materialismo na representação da realidade. Questões como as capacidades da racionalidade, da verdade, da objetividade, da lógica etc., são em sua maior parte uma capacidade de *Background*, de *Pano de Fundo*. Disso se criam os modelos de compreensão da realidade, tais como o modelo moderno que possui uma compreensão específica em relação ao fenômeno da subjetividade⁴¹ como parte integrante da realidade. Por exemplo, a racionalidade é pensada (ou pressuposta) como uma questão de seguir intencionalmente regras de racionalidade. Portanto, são as regras que determinam as características de um modelo de compreensão, definindo a estrutura do comportamento humano.

O estudo de Searle sobre a Intencionalidade, a partir da filosofia da mente, contribui diretamente para a reflexão sobre a estrutura do comportamento humano. Até aqui foi desenvolvida uma análise sobre as compreensões da mente, a partir de seus aspectos subjetivos essenciais: a *consciência* e a *intencionalidade*. Contudo, a análise se estende na intenção de compreender, a partir dos conceitos expostos, a natureza da realidade social e institucional.

⁴¹ Na modernidade, a subjetividade era entendida como algo possível de compreensão, mas com uma conotação de “misteriosa”. Mesmo em Descartes, temos um entendimento de subjetividade como algo integrante da realidade, porém como algo metafísico, não sendo possível sua explicação física.

SEGUNDO CAPÍTULO

A ESTRUTURA DA REALIDADE SOCIAL OBJETIVA

Este capítulo será dedicado à compreensão das relações existentes entre os pressupostos da filosofia da mente abordados no primeiro capítulo e a construção da realidade social. Para isso, será desenvolvido um estudo a partir principalmente das obras *La Construcción de la Realidade Social e Mente, Linguagem e Sociedade*, com a finalidade de encontrar elementos ontológicos e epistemológicos sobre a realidade social que expliquem o funcionamento das regras constitutivas das instituições humanas e como os fenômenos sociais e institucionais se enquadram na ontologia geral descrita no capítulo anterior.

Após encontrar os elementos ontológicos e epistemológicos da realidade social, é possível conceber a educação enquanto um fenômeno institucional e compreender a pesquisa acadêmica de acordo com os critérios de objetividade requisitados pela tradição científica. Este capítulo procurará a entender as possibilidades com as quais a realidade social pode ser epistemologicamente compreendida de maneira objetiva, sendo construída por um conjunto de atitudes ontologicamente subjetivas. Com isso, pretende-se compreender de que forma a pesquisa acadêmica, por fazer parte de uma criação social, também é construída por um conjunto de atitudes ontologicamente subjetivas.

2.1 A REALIDADE SOCIAL: SUA ESTRUTUA E SUA ONTOLOGIA

De modo geral, o primeiro pressuposto de Searle sobre a realidade social é que há partes do mundo real, fatos objetivos no mundo, que são fatos que somente existem devido ao acordo humano, ou seja, que existem simplesmente porque as pessoas crêem que existam. Como exemplo, tem-se o dinheiro, a propriedade, os governos, os matrimônios, etc., que são partes do mundo real totalmente dependentes dos acordos humanos. As demais características sobre a realidade social analisadas por Searle partem desse pressuposto.

Em relação aos fatos do mundo real, Searle os classifica em duas categorias: os fatos institucionais e os fatos brutos. Os fatos institucionais são os que necessitam das instituições humanas para existir, tais como o dinheiro ou a propriedade. Os fatos brutos, ao contrário, não requerem, para sua existência, as instituições humanas tais como a força gravitacional ou as tempestades.

Embora os fatos brutos, para poderem ser enunciados, necessitem da instituição da linguagem, o *fato* enunciado independe do *enunciado*. Mesmo que não seja possível descrever em forma de enunciado um fato bruto, mesmo assim continuará existindo (cf. SEARLE, 1997b p.22).

A idéia de fatos brutos do mundo se refere a conceito de realismo externo, ou seja, a idéia de que há uma realidade totalmente independente da vontade humana. Se há certamente um realismo externo, deve haver uma relação válida entre esse realismo e sua representação. Assim, ao afirmar o realismo externo, Searle apresenta a teoria da verdade a qual corresponde diretamente ao real.

Entretanto, considerando o realismo externo como uma existência objetiva (cf. SEARLE, 2000a p. 22-23) e considerando também a aplicação da teoria da verdade como correspondência, Searle procura explicar como acordos humanos, instituições humanas, podem existir em forma de realidade objetiva.

Conseqüentemente, o autor analisa a responsabilidade da linguagem na constituição dos fatos institucionais.

A complexidade inerente a esses problemas levantados por Searle é motivada pela complexidade metafísica que as relações sociais cotidianas possuem. O autor apresenta o exemplo⁴² de uma pessoa que entra num restaurante em Paris, senta num banco próximo a uma mesa e sai do restaurante. É um relato muito comum e simples, mas contém uma complexidade metafísica em todos os termos, pois a descrição deste mesmo fato na linguagem da física ou da química jamais seria possível.

Os termos ‘restaurante’, ‘garçom’, ‘dinheiro’, ‘banco’ ou ‘mesa’, embora sejam fenômenos físicos, não existem numa descrição físico-química que os defina adequadamente. Para entender o termo ‘garçom’, é necessário, antes, levar em conta uma série de pressupostos, tais como o fato de que é um empregado de um suposto proprietário do restaurante, o fato de que foi concedida ao proprietário a licença de funcionamento de restaurante pelo governo francês, etc.

Poderiam ser extraídos vários outros pressupostos ontológicos invisíveis a partir do relato acima exposto que exemplificam a complexidade metafísica das relações social cotidianas.

O motivo com que essa complexidade metafísica está inserida na realidade justifica-se pelo fato de que sua presença na estrutura da realidade social é invisível e sutil. Ao tentar ver um objeto como a mesa simplesmente a partir de fenômenos naturais, desprovido de seus papéis funcionais, deixará de ser objeto *mesa* com suas funções socialmente definidas. Isso ocorre porque a realidade social é criada a partir dos propósitos humanos.

⁴² É apresentado, aqui, resumidamente o exemplo de Searle para ilustrar a metafísica das relações sociais cotidianas. O exemplo na íntegra encontra-se em SEARLE, 1997b p. 22-23.

Para compreender como é a estrutura da realidade social, deve-se partir da análise de como os fatos sociais existem e do modo com que a existência de fatos sociais se relaciona com outras coisas que existem (a ontologia em geral), descrevendo os aspectos mais amplos dessa ontologia.

Para Searle, a ontologia da realidade social depende, sobretudo, de uma complexidade metafísica. Segundo o autor (1997b, p.25), o entendimento da metafísica inserida na realidade deriva da física, ou seja, das ciências naturais. Muitos aspectos da concepção da realidade que caracteriza a ciência natural contemporânea ainda não estão completamente definidos (como exemplo, a teoria do Big Bang) e abertos a discussões. Contudo, essas teorias fazem parte do conjunto de noções e pressupostos para a compreensão contemporânea da realidade, formando a ontologia com que os indivíduos concebem o mundo: o mundo é composto por *partículas* físicas, que são sistemas *vivos* que, com a evolução, alguns adquiriram *consciência*. Devido à consciência, é possível a existência da *intencionalidade*, entendida como a capacidade de representação dos objetos e estados de coisas do mundo pela mente do organismo.

A referida ontologia deve ser a estrutura básica ou o *Pano de Fundo* para a discussão da existência dos fatos sociais e a possibilidade da existência objetiva da realidade social. Para isso, é preciso retornar a distinção do emprego das palavras *objetivo* e *subjetivo* nos sentidos *ontológico* e *epistemológico*, feito por Searle (2000a p.49).

Recapitulando: *objetivo* e *subjetivo*, no sentido epistemológico, são predicados de juízos; no sentido ontológico, são predicados de entidades e tipos de entidades, estabelecendo modos de existência.

De acordo com o estudo desenvolvido no capítulo anterior, podem ser formulados enunciados epistemologicamente subjetivos de algo ontologicamente objetivo ou epistemologicamente objetivos de algo ontologicamente subjetivo.

Mediante a distinção ontológica e epistemológica entre os termos *subjetivo* e *objetivo*, é possível conceber a relação mente e corpo (tradicionalmente tratada como um dualismo) não mais de forma dualista, mas entender que mente é nada mais que aspectos de nível superior do cérebro, aspectos que são mentais e físicos.

Searle faz uma outra separação, não como o dualismo corpo-mente, mas em relação à intencionalidade: que há uma distinção entre os aspectos intrínsecos à natureza e aqueles aspectos que existem somente em relação com a intencionalidade dos observadores, dos indivíduos.

É importante lembrar que os estados mentais, conscientes ou inconscientes, são também aspectos intrínsecos do mundo. Reafirmando, “os aspectos intrínsecos da realidade são aqueles que existem independentemente de todos os estados mentais, salvo os estados mentais mesmos, que são também aspectos intrínsecos da realidade” (SEARLE, 1997b p. 31). Já os “aspectos relativos ao observador são sempre criados pelos fenômenos mentais intrínsecos aos usuários, observadores etc., dos objetos em questão” (Idem).

Por esse motivo, coisas como montanhas e rios têm uma objetividade ontológica, pois existem independentemente dos estados mentais. Coisas como o dinheiro ou a propriedade tem uma subjetividade ontológica, pois são criadas pelos fenômenos mentais intrínsecos ao usuário ou ao observador que lhes atribui uma função.

De acordo com a concepção objetiva da realidade, o conhecimento só é reconhecido como tal a partir de uma ontologia científica de mundo, a qual é formada pela ênfase à objetividade, à lógica, e à racionalidade. O impasse de Searle é como explicar a realidade social nos marcos dessa ontologia científica global.

Com o propósito de resolver tal impasse, o autor analisa três elementos essenciais da realidade social que possibilitam uma explicação adequada ao modelo

da ontologia científica de mundo. São eles: a *atribuição de funções*, a *intencionalidade coletiva* e as *regras constitutivas*.

2.1.1 Atribuição de Funções

A *atribuição de funções* é a capacidade humana de construir num objeto uma determinada finalidade funcional, como as ferramentas ou utensílios. Há também as atribuições de funções a objetos que existem naturalmente, a objetos preexistentes, com um sentido estético ou prático.

Além disso, todas as funções são relativas aos observadores e qualquer atribuição funcional introduz normatividade. Searle exemplifica (cf. SEARLE, 2000a p. 114) com o caso do coração. A afirmação “o coração bombeia o sangue” não contém nenhuma normatividade atribuída por funções, pois apresenta apenas uma relação causal. Porém, a afirmação de que “o coração tem a função de bombear sangue” não apresenta somente as relações causais, mas pressupõe uma teleologia, ou seja, uma atribuição prévia de valor que pode representar uma noção de propósito, de finalidade, de objetivo etc., sempre em relação aos observadores.

Assim, as funções atribuídas a um objeto são totalmente dependentes dos observadores, ao passo que a relação causal, a causalidade, independe dos observadores. Contudo, “aquilo que a função acrescenta à causalidade é normatividade ou teleologia. Mais precisamente, a atribuição de funções a relações causais situa as relações causais em uma teleologia pressuposta” (SEARLE, 2000a, p.115). As funções nunca são intrínsecas aos objetos, mas são atribuídos segundo os critérios dos usuários ou dos observadores.

2.1.2 Intencionalidade Coletiva

Um segundo elemento da construção da realidade social é a *intencionalidade coletiva* que não é simplesmente a soma das intencionalidades individuais. Aparentemente, a intencionalidade coletiva pode ser reduzida à intencionalidade individual, mas ao desenvolver essa redução, a definição de intencionalidade coletiva desaparece, comprometendo a própria compreensão de intencionalidade individual.

Para Searle, “a intencionalidade que existe em cada cabeça individual contém a forma *nós pretendemos*” (SEARLE, 1997b, p. 43). Com isso, a intencionalidade coletiva pode ser compreendida como um fenômeno biológico primitivo, impossível de ser reduzido ou eliminado em favor de outra coisa.

Vale lembrar que o conceito de intencionalidade coletiva pode ser reduzido ao conceito de intencionalidade individual. Para Searle, a intencionalidade coletiva não pode ser redutível. Contudo, a noção de irredutibilidade da intencionalidade coletiva não significa pressupor a existência de algo como consciência coletiva ou uma entidade mental coletiva. Aparentemente, a escolha tem que estar entre um reducionismo, de um lado, ou uma entidade mental coletiva do tipo Espírito Universal Hegeliano⁴³.

Em vista disso, Searle afirma que argumento da escolha entre reducionismo ou entidade mental coletiva não se sustenta e está baseado em um falso dilema. Portanto, é plenamente aceitável a existência de uma intencionalidade coletiva, uma vez que é o pressuposto para a construção de uma realidade social, essencial para a existência humana. Sempre que houver pessoas cooperando ou compartilhando pensamentos, haverá uma intencionalidade coletiva, que é a base de todas as atividades sociais.

2.1.3 Regras Constitutivas

O autor chama de *fato social*, qualquer fato decorrente da intencionalidade coletiva, ou seja, da cooperação ou partilha de pensamentos entre dois ou mais agentes. Entretanto, os seres humanos vão além do simples fato social, da simples cooperação física, pois são capazes de estabelecerem e obedecerem a acordos, como o valor do dinheiro, a propriedade de cada um, etc. Esses acordos são chamados de *fatos institucionais*, garantidos pelas *Regras Constitutivas*.

Para entender o significado de *Regras Constitutivas*, é preciso voltar ao início deste capítulo, onde foi desenvolvida uma distinção entre fatos institucionais e fatos brutos. Estes como a força gravitacional, existem independentemente de qualquer instituição humana. No entanto, aqueles como o casamento, existem apenas dentro das instituições humanas.

Para que sejam enunciados, os fatos brutos também necessitam de uma instituição humana: a instituição da linguagem, porém sua existência independe da linguagem ou de qualquer outra instituição. Os fatos institucionais, ao contrário, dependem diretamente de uma série de instituições humanas para sua existência, incluindo evidentemente a linguagem.

Logo, a existência de instituições pressupõe o estabelecimento de acordos em forma de regras que garantam seu funcionamento; portanto, é preciso distinguir duas noções de regras para especificar qual se aplica às instituições humanas. São elas as *regras constitutivas* e as *regras regulativas*.

⁴³ Termo utilizado por Searle (2000a p.111) para exemplificar algo como *Super Mente*.

2.1.3.1 Regras regulativas

As regras *regulativas* são as que orientam as atividades previamente existentes. Searle destaca que o exemplo da regra de “dirigir na via direita da estrada” regula a atividade de dirigir (cf. SEARLE, 1997b p.45). A atividade de dirigir existe antes das regras e independentemente das regras de condução. Como muitas pessoas dirigem, é preciso estabelecer acordos que *regulem* a atividade de dirigir, a fim de minimizar os problemas de trânsito.

2.1.3.2 Regras Constitutivas

As regras *constitutivas*, ao contrário das regulativas, não apenas regulam, mas também pertencem e tornam possível a existência da atividade que regulam. O exemplo de uma atividade que contém regras constitutivas é o caso do xadrez. Estas regras não são como as regras para dirigir no trânsito, pois só é possível jogar xadrez mediante a existência das regras do xadrez. Não é possível jamais jogar xadrez sem utilizá-las; pelo contrário, se forem utilizadas outras regras, deixará de ser xadrez.

Mediante a distinção entre as regras regulativas e as regras constitutivas, é possível explicar a distinção entre fatos brutos e fatos institucionais. As regras constitutivas também regulam o cumprimento de uma atividade, porém, mais importante que as regras regulativas, constituem a própria atividade que regulam. Esclarecendo, as regras constitutivas são a condição de existência dos fatos institucionais e formam sempre um sistema (um conjunto de regras) para cada fato institucional.

Dada a definição de regras constitutivas, Searle apresenta sua tese sobre os fatos institucionais: “os fatos institucionais existem apenas no âmbito de sistemas de regras constitutivas. Os sistemas de regras criam a possibilidade de fatos deste tipo” (SEARLE, 1997b p.46).

A representação lógica das regras constitutivas desenvolvida pelo autor é que “X equivale a Y em um contexto C”. Assim, por exemplo, uma determinada posição das pedras num tabuleiro representada por xeque-mate equivale ao fim da partida no contexto das regras do jogo de xadrez.

Concomitantemente, uma vez esclarecido o significado de intencionalidade coletiva, compreendido a atribuição de funções a objetos que em si não possuem funções, estabelecido uma distinção entre as regras constitutivas e as regras regulativas é possível, então, desenvolver uma análise sobre a construção da realidade institucional.

2.2 A CRIAÇÃO DE FATOS INSTITUCIONAIS

Desse modo, os elementos de intencionalidade coletiva, atribuição de funções e regras constitutivas são as noções básicas para a explicação de toda a realidade institucional. Mediante as formas mais simples de fatos sociais, constroem-se os fatos sociais e organiza-se a estrutura lógica do desenvolvimento dos fatos institucionais. Mas, uma vez constituído um fato institucional, sua estrutura contém uma complexidade metafísica inerente ao próprio conjunto de fatos sociais.

Assim, os fatos institucionais possuem funções que não dependem apenas da física, ou seja, a física por si só, não determina um fato institucional. O aspecto físico de uma cadeira qualquer já determina sua função de assento. Mas esta característica não se aplica a um documento pessoal, pois além, do aspecto físico do documento, existem outras características suas que não são perceptíveis sem o uso da linguagem ou de outros fenômenos institucionais.

No exemplo acima, o aspecto físico do papel de um documento não identifica uma pessoa, mas é dado a esse pedaço de papel uma função de *status* que determina (de acordo com outros fenômenos institucionais como a linguagem) o documento e

o que ele identifica. Searle usa uma exemplificação similar com o dinheiro que também ilustra a função de *status* com que são constituídos os fatos institucionais de acordo com sua fórmula “X equivale a Y em C” (cf. SEARLE, 2000a p.118-120).

No entanto, para que os fatos institucionais (ou os fatos sociais⁴⁴) possam funcionar, cada um deles requer alguma forma de realização, não uma independente e sim aquela com um conjunto de outros fatos institucionais.

Um fato institucional (ou um fato social em geral) depende de outros fatos institucionais, sendo que todos estão hierarquicamente estruturados. Contudo, existe uma primazia dos fatos brutos sobre os fatos institucionais, uma vez que os fatos brutos dão a condição de existência aos fatos institucionais.

Constata-se que os fatos institucionais dependem de outros fatos. Porém, segundo Searle, o fato institucional da linguagem é fundamental e essencial para a existência dos demais. São os seres que possuem uma linguagem ou algum sistema lingüístico de representação que podem criá-los.

Além disso, a criação de um fato institucional depende diretamente da intencionalidade coletiva. Como já mencionado, a capacidade para a conduta coletiva é biologicamente inata e, ainda, não é possível reduzir ou eliminar as formas de intencionalidade coletiva em favor de alguma outra coisa.

Uma outra característica importante é que o conteúdo da intencionalidade individual pode sofrer uma variação de acordo com o conteúdo da intencionalidade coletiva, mesmo sendo a intencionalidade individual parte da coletiva.

Assim, a partir de uma intencionalidade coletiva é possível atribuir função a determinados fatos. Uma função só pode ser cumprida devido ao acordo ou à aceitação coletivos (uma intencionalidade coletiva). Com isso, formam-se os fatos institucionais que fornecerão a base para a estrutura da realidade social.

⁴⁴ Lembrando que os fatos institucionais são uma categoria especial de fatos sociais que se formam a partir de acordos de cooperação (regras constitutivas). Cf. SEARLE, 1997b p. 45-47.

2.2.1 A Atribuição de *Status*.

A intencionalidade coletiva e a atribuição de funções para a criação dos fatos institucionais são esclarecidos por Searle com o exemplo da construção de um muro por uma tribo primitiva ao redor de seu território (cf. SEARLE, 1997b p.56-57). De início, o muro possui uma função somente por suas propriedades físicas, que é proteger a tribo dos ataques externos. Com o passar do tempo, o muro vai se deteriorando, ficando, após muitos anos, reduzido a uma simples linha de pedras. Embora a linha de pedra não mais proteja, os integrantes da tribo a reconhecem como uma marca de fronteira territorial.

No caso apresentado, a linha de pedras passa a exercer uma função que não é atribuída por suas propriedades físicas, mas em virtude da intencionalidade coletiva. Coletivamente é designado um acordo e a linha de pedras adquire um caráter simbólico, pois recebe um novo *status*, a saber, o *status* de um marcador de fronteira. Searle compreende essa construção de fato institucional da seguinte forma:

Os humanos, através da intencionalidade coletiva, impõem funções a fenômenos em circunstâncias em que a função não pode ser exercida mediante as simples propriedades físicas ou químicas, mas que requer a cooperação humana contínua nas formas específicas de percepção, aceitação e reconhecimento de um novo *status* ao que se atribui uma *função* (SEARLE, 1997b p. 58)⁴⁵.

A fórmula da regra constitutiva “X equivale a Y em (um contexto) C” resume a capacidade de imposição de *status*. A expressão “equivale a” representa o aspecto da atribuição de *status* vinculada a uma função mediante a intencionalidade coletiva. Com isso, um objeto qualquer com determinadas características físicas, mediante uma imposição de *status* passa a apresentar outras características além dos aspectos

⁴⁵ Sobre as funções de *status*, que se vincula a uma função, Searle utiliza ainda uma exemplificação mais comum com o caso do dinheiro. Cf. SEARLE, 2000a p. 118-120 e SEARLE, 1997b p. 59-60.

físicos, mas que só funcionam num contexto estabelecido pela *intencionalidade coletiva*.

Devido à capacidade de atribuição de funções, a intencionalidade coletiva, mediante o acréscimo de um novo *status* a alguns fenômenos, cria um fato até então não existente nos aspectos físicos intrínsecos do fenômeno. Este novo fato criado pelo acordo humano é o que Searle denomina de fato institucional.

A forma com que a nova função de *status* se estabelece como um fato institucional, portanto, adquire a característica de regra constitutiva representada por “X equivale a Y em C”. O *status* e sua função, determinados pelo termo Y, são impostos pela intencionalidade coletiva a fenômenos representados pelo termo X. Com isso, cria-se um fato institucional que permanece enquanto houver o contexto C⁴⁶ que garante seu funcionamento e sua aplicação.

No entanto, os tipos de funções e *status* possíveis de serem atribuídos ao termo Y estão limitados ao estabelecimento de funções garantidas simplesmente pela intencionalidade coletiva, isto é, pelos acordos e aceitações coletivas.

Uma característica importante do processo de criação dos fatos institucionais, destacada por Searle, é a capacidade destes (fatos institucionais) permanecerem existindo sem que seus participantes (os que cumprem as regras constitutivas) sejam plenamente conscientes de sua existência, segundo a fórmula apresentada acima. Não é preciso que, ao trocar um determinado objeto por dinheiro, cada pessoa pense sobre as funções de *status* atribuídas ao dinheiro que representa a valoração equivalente ao objeto que se quer comprar.

Precisamente neste ponto, a educação tem um papel essencial e exclusivo na relação do processo de formação do fato institucional com a consciência. A

⁴⁶ O que garante o funcionamento de um fato institucional, como já esclarecido, é principalmente seu contexto. A importância do contexto C da fórmula “X equivale a Y em C” pode ser mais aprofundado com a compreensão do termo *Background*, analisado no primeiro capítulo desse trabalho. Sobre *Background*, cf. SEARLE, 1995 p. 195-221.

educação das pessoas se realiza sempre numa cultura em que se tem por certo a presença da instituição. Não é preciso que todas as pessoas tenham a ontologia da instituição constantemente consciente, mas sua presença se torna um pressuposto inconsciente⁴⁷. Neste mesmo raciocínio, não é necessário também que os participantes tenham constantemente consciência da forma da intencionalidade coletiva responsável pela imposição de funções aos objetos (cf. Searle, 1997b p.64).

Além do mais, a própria educação constitui um fato institucional, pois é responsável pelo aprendizado de questões (X) que funcionam como essenciais (Y) para as condições de inserção à cultura que desenvolve tal sistema educacional (C). Portanto, a educação também constitui um fato institucional que se enquadra no esquema “X equivale a Y em um contexto C”.

Assim, para compreender a concepção de educação e para que daí se possa analisar os critérios de avaliação que determinam a validade da pesquisa acadêmica, é necessário entender os passos de criação dos fatos institucionais expostos neste capítulo. As análises do fato institucional da educação serão retomadas e aprofundadas mais adiante, após o estudo da construção da realidade social desenvolvido por Searle.

Um aspecto a ser compreendido na criação de muitos fatos institucionais são as expressões performativas, que se referem a elementos da classe dos atos de fala, chamados por Searle de *declarações* (cf. SEARLE, 1995a Cap.1). Suas explicações são desenvolvidas mediante a estrutura das regras constitutivas.

⁴⁷ Sobre a definição de consciência e inconsciente em Searle, ver SEARLE, 1997a p.217-

2.2.2 Expressões Performativas

As expressões performativas são definidas por Searle nos seguintes termos: “em geral, quando o termo X é um ato de fala, a regra constitutiva permite que o ato de fala possa ser executado como uma declaração performativa que cria um estado de coisa descrito pelo termo Y” (SEARLE, 1997b p. 70). Como o exemplo de declaração de uma guerra, o ato de fala “a guerra está declarada” só tem validade mediante condições apropriadas e por uma pessoa apropriada. Um outro exemplo seria também o desenvolvimento de uma aula: o ato de fala “vamos começar a aula” só tem validade mediante condições apropriadas (a presença de alunos e professores, a existência de uma instituição de ensino, etc.) e por meio de uma pessoa apropriada (no caso, o professor).

Uma simples execução de um ato de fala⁴⁸ em condições adequadas e por alguém apropriado, permite que seja possível constituir a imposição de função, formando assim um novo fato institucional. Portanto a regra constitutiva, que

223.

⁴⁸ Sobre o termo *Ato de Fala*, o tradutor da obra *Razones para actuar*, de Searle, Luis M. Valdés Villanueva, traz uma explicação completa no glossário da obra traduzida “Em uma situação de comunicação lingüística normal, em que um falante profere um conjunto de sons (ou sinais escritos) ante um ouvinte, realizam-se muitos tipos de atos que vão desde mover os músculos, as mandíbulas e a língua até aborrecer ou dar alegria a um interlocutor. Tipicamente, o falante falará se referindo a alguém ou a algo e, *necessariamente*, também falará com a intenção de enunciar algo, falará fazendo uma pergunta, uma promessa, falará para dar pêsames ou saudar uma pessoa que lhe escuta, etc. John Austin (1911-1960) denominou a este último de atos ‘atos ilocucionários’, que são aqueles que fazem algo mais que meramente dizer algo: ao proferir uma expressão lingüística, além de dizer algo, sempre se faz outras coisas como enunciar, perguntar, prometer, dar pêsames, saudar, etc. John Searle tem desenvolvido esta concepção (ver atos de fala, 1979) sob o prisma de que a unidade mínima da comunicação lingüística – o apontamento do significado – não é a palavra, nem sequer a oração, mas sim o ato ilocucionário que se realiza ao emitir a expressão lingüística. A teoria dos atos de fala, um dos núcleos do desenvolvimento da lingüística pragmática, tem atualmente uma importância essencial na infinidade de campos do saber que incluem, para citar alguns, a lingüística, a ética, a teoria da ação, a filosofia da linguagem e da mente, o direito, a psicologia ou a sociologia” (VILLANUEVA, L. M. V. Glosario. In: SEARLE, J. R. **Razones para Actuar**. Oviedo : Ediciones Nobel, 2000b p. 259-261).

possibilita a existência do fato institucional, permite que a função seja imposta a um ato de fala.

No caso do exemplo da declaração de guerra, novamente a expressão “a guerra está declarada” não teria nenhuma validade em circunstâncias impróprias e, neste caso, não seria performativa. Assim, o significado da palavra guerra, por exemplo, é determinado apenas a partir do seu uso⁴⁹, mas de acordo com as condições e contextos do ato de fala. Em contextos e condições apropriados, pode haver uma imposição de função, contendo assim um *status*, ou seja, uma nova função de *status* tem sido imposta a uma forma de sentença já existente.

Em síntese, as expressões performativas possuem um papel essencial na criação dos fatos institucionais. Muitas vezes, a função de *status* indicada pelo termo Y no esquema “X equivale a Y no contexto C” pode ser imposta pela simples imposição de uma declaração.

Dessa maneira, não há como existir fatos institucionais sem fatos brutos (cf. SEARLE, 1997b p. 72). Com isso, o autor critica a postura dos anti-realistas ao afirmarem que todos os fatos são, em geral, fatos institucionais, ou seja, que toda a realidade não passa de atribuição de função e só existe mediante o sujeito.

Segundo as análises sobre a estrutura dos fatos institucionais desenvolvidas anteriormente, é incoerente ignorar sua dependência lógica aos fatos brutos, pois, para Searle, “não há fatos institucionais sem fatos brutos” (1997b p. 72). A aceitação de que os fatos brutos são a base para a construção dos fatos institucionais sustenta ainda mais a teoria do realismo externo.

Importa, pois (dados os elementos básicos que explicam a criação de fatos institucionais) compreender que a *intencionalidade coletiva* é o elemento

⁴⁹ Searle não discorda de Wittgenstein em relação à teoria do uso das palavras para determinar seu significado. Porém para Searle não é apenas o uso que determina o significado das palavras, mas também as condições que determinam funções de *status*. Cf. SEARLE 1997b p.71 e SEARLE, 1997a p.252 e 262.

permanente não apenas na criação do fato institucional, como também na sua manutenção. Quanto mais coletivamente é usada uma instituição, mais renovada se torna. Ou seja, ao contrário dos outros objetos, os objetos sociais (como o governo, propriedade ou universidade) não se desgastam com o uso contínuo. A *intencionalidade coletiva* dos usuários, representada em cada uso da instituição, é uma confirmação de compromisso dos usuários com a instituição. Para isso, a linguagem novamente exerce um papel essencial na constituição da realidade social.

2.3 O PAPEL DA LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE SOCIAL

Primeiramente, a linguagem, mediante a *expressão performativa* (conteúdo desenvolvido no item 2.2.2 deste capítulo), pode criar fatos institucionais. Isto é possível pelo fato de que, nas regras constitutivas, o termo X do esquema “X equivale a Y em C” é, por si só, um ato de fala.

Assim, a linguagem desempenha um papel na realidade institucional distinto do que desempenha na realidade física bruta. Isto se explica primeiramente pela impossibilidade de existir estruturas institucionais como a propriedade, o governo ou o dinheiro sem a presença de alguma forma de linguagem, uma vez que os fatos institucionais se constituem parcialmente pelas palavras ou por outros símbolos. Porém, a realidade física bruta não depende da linguagem, pois existe de forma totalmente independente das ações e acordos humanos.

Searle procura esclarecer que a consciência e a intencionalidade também constituem partes do mundo real e que existem independentemente dos observadores, ou seja, que consciência e intencionalidade possuem uma existência que não depende da vontade humana ou dos acordos humanos. Porém, todas as

vontades ou acordos humanos existem a partir da consciência e da intencionalidade (atributos essenciais da mente).

Contudo, a consciência e a intencionalidade possuem a capacidade de criar fenômenos dependentes dos observadores como a atribuição de função a objetos. Uma capacidade mais elevada desses fenômenos é atribuir funções de *status*, a partir dos acordos estabelecidos e, com isso, criar os fatos institucionais. Como as funções de *status* são características especiais de fatos sociais, elas exigem o uso de uma linguagem definida ou de alguma simbolização semelhante à linguagem, que possibilite a comunicação.

Por conseguinte, a linguagem possui uma importância especial, pois é a instituição social básica e todas as demais devem tê-la como pressuposto, mas esta (a linguagem) tem a diferença de não pressupor nenhuma outra instituição, a não ser ela mesma.

Mesmo sendo um fato institucional, a linguagem é responsável pela constituição dos fatos institucionais. Seu elemento essencial que faz cumprir seu papel constitutivo é a existência de mecanismos simbólicos que convencionalmente significa, expressa, representa ou simboliza algo, mas que principalmente vai além desse algo representado ou expresso.

Para Searle, portanto, sua teoria de que

a linguagem é parcialmente constitutivo dos fatos institucionais vale tanto como dizer que os fatos institucionais contêm essencialmente alguns elementos simbólicos, neste sentido de simbólico: existem palavras, símbolos ou outros mecanismos *convencionais* que *significam* ou *expressam* algo, ou *representam* ou *simbolizam* algo que existe independentemente, e o faz de um modo que é publicamente compreensível (SEARLE, 1997b p.76)

É importante destacar que nem todos os fatos são dependentes da linguagem, uma vez que nem todos se originam a partir da intencionalidade intrínseca aos humanos. Existem fatos que são independentes da linguagem e os que são dependentes da linguagem. Um fato independe da linguagem quando não necessita de elementos lingüísticos para sua existência. Mas para que um fato dependa da

linguagem, “as representações mentais, como os pensamentos, devem ser parcialmente constitutivas do fato; e a representação em questão deve depender da linguagem” (SEARLE, 1997b p.78).

Na diferenciação entre fatos dependentes e fatos independentes da linguagem, Searle retorna ao problema da distinção das palavras *objetivo* e *subjetivo* nos sentidos ontológico e epistemológico. Assim como a compreensão de consciência, os fatos institucionais podem se caracterizar como ontologicamente subjetivos, mas também, em geral, caracterizam-se como epistemologicamente objetivos. O que possibilita aos fatos institucionais serem ontologicamente subjetivos é a compreensão da natureza das *funções de status*, representada no movimento de X para Y que é um movimento lingüístico (dependente do uso de símbolos lingüísticos).

A linguagem, portanto, é essencial na criação de fatos institucionais e ela mesma também se constitui em um fato institucional. Mas, como instituição, a linguagem se caracteriza como a condição de existência de outras instituições devido a suas características essenciais: simboliza um objeto (dando-lhe características além do aspecto físico), estrutura-se por convenção e seus símbolos lingüísticos são públicos.

A partir dessas características essenciais, a linguagem oferece condições para que seja possível não apenas a existência dos fatos institucionais, mas também sua presença. O único modo de existência dos fatos institucionais é mediante o acordo coletivo, expresso publicamente de forma convencional. O acordo coletivo confere aos aspectos físicos do termo X uma função de *status* e este deve proporcionar razões para a ação, sendo que elas são independentes das inclinações humanas naturais.

Ao criar o fato institucional, o *status* a ele atribuído só existe se os indivíduos crerem que existe e as razões para a ação, como acima comentado, só são possíveis e só funcionam se os indivíduos as aceitam como razões. Mas, uma vez que o novo

status de um termo X existe apenas por convenção, é preciso algum modo convencional que o represente, caso contrário, o sistema institucional não funcionará.

Portanto, a forma convencional de representação do *status* se refere aos meios lingüísticos como as palavras. Assim, é possível executar a passagem de X ao *status* de Y. Não pode existir *status* sem marcadores, isto é, sem simbolização. Dessa forma, não se trata de uma questão epistêmica, mas de uma questão ontológica.

Os elementos X e Y, após a atribuição de função, passam a possuir uma natureza lingüística pelo motivo de que a função do elemento X simboliza algo distinto dele mesmo, a saber, a função Y. Porém, a atribuição de função somente é possível mediante a representação coletiva previamente definida.

Como a representação coletiva é pública e convencional, ela necessita essencialmente de algum veículo para garantir sua existência. É necessário, pois, nomear essas convenções com palavras tais como dinheiro, propriedade etc., para que possam realmente cumprir com suas funções. Para que se possa, por exemplo, reconhecer um pedaço de papel como dinheiro, é necessário algum modo lingüístico ou simbólico de representar os fatos que envolvem a função referida, pois o objeto papel em si mesmo não infere a função de dinheiro.

Assim, fatos institucionais em geral, necessitam da linguagem, porque ela é parcialmente constitutiva de fatos. A conclusão de Searle a respeito da importância da linguagem é de que ela

está precisamente designada para um tipo autoidentificatório de fatos sociais. A criança cresce e é educada em uma cultura em que aprende a tratar os sons que saem de sua boca e da dos outros como algo que vale por, ou que significa ou que representa, alguma coisa (SEARLE, 1997b p.87).

Ao mesmo tempo, a linguagem é o mecanismo indispensável para a formação dos fatos institucionais, embora ela mesma também o seja, pois depende de acordos lingüísticos necessários para a comunicação. Além da instituição da linguagem para

garantir a existência dos fatos institucionais, é preciso ainda da presença de outra instituição, a saber, a educação. A função desta é fazer com que a validade dos fatos institucionais que formam uma realidade social de uma geração possam ser compreendidos pelas novas gerações⁵⁰.

A educação também possui as características de um fato institucional, pois sua representação coletiva é pública e convencional, com atribuição de funções sempre a partir de uma intencionalidade coletiva e também dependente do veículo da linguagem.

Por ser um fenômeno institucional, a educação desenvolve-se também de acordo com as atribuições de *status* fornecidas a cada cultura. Esta possui um caráter lingüístico distinto e a atribuição de *status* depende da linguagem, visto que a educação passa a ter atribuições de *status* distintas.

O objetivo de entender os mecanismos de construção da realidade social a partir da criação dos fatos institucionais foi de fornecer bases para a compreensão da educação como um fenômeno institucional, e este possui uma necessária dependência das atribuições de *status*. Conseqüentemente, o entendimento de questões relativas à educação, dependerá da identificação do *status* a ela atribuída. Assim é com a questão de avaliação da pesquisa acadêmica, uma vez que pode ter variações a partir também das variações dos modelos de universidade. Um modelo de universidade, que atribui uma função específica à pesquisa, tem origem possivelmente a partir do *status* que se atribui à educação.

Identificar e entender os modelos de universidade originados a partir da atribuição de *status* da educação que determinam a validade da pesquisa acadêmica é o trabalho para o próximo e último capítulo desta pesquisa.

⁵⁰ Segundo Searle (1997b p.87), “a linguagem está precisamente designada para um tipo autoidentificatório de fatos institucionais. A criança cresce e é educada em uma cultura na qual aprende a tratar os sons que saem de sua boca e da dos outros como algo que vale por, ou que significa ou que representa, alguma coisa.”

TERCEIRO CAPÍTULO

A PESQUISA ACADÊMICA NO BRASIL: REFLEXÕES A PARTIR DO TEXTO *RACIONALIDADE E REALISMO: O QUE ESTÁ EM JOGO?* DE JOHN ROGER SEARLE

A discussão sobre a natureza do Ensino Superior no Brasil tem uma progressiva intensificação a partir da década de 90, principalmente, com a formulação de uma nova LDB número 9394/96. De lá para cá, questões intrínsecas à universidade foram motivo de muitas análises, tais como a discutida autonomia da universidade e também a função da pesquisa acadêmica.

Este último capítulo tem como intenção refletir sobre alguns aspectos de como vem sendo compreendida a pesquisa no âmbito do Ensino Superior no Brasil, principalmente em referência à LDB número 9394, de 1996. Para isso, será utilizado como fonte de apoio, o artigo *Rationality and Realism, What is at Stake?* [Racionalidade e Realismo, o que está em jogo?], escrito em 1993, por John R. Searle.

A intenção principal do autor ao escrever, em 1993, o referido artigo era de refletir sobre a forma com que as universidades norte-americanas vinham desenvolvendo seus programas de pesquisa e analisar seus pressupostos epistemológicos e ontológicos. A reflexão de Searle, portanto, tem origem a partir de questões epistemológicas e políticas que serão analisadas a seguir.

Searle elabora seu texto *Rationality and Realism* pensando a postura do ensino superior em relação à pesquisa. Nesta época, a partir da década de 90, precisamente com a reformulação da LDB, em 1996, o ensino superior no Brasil sofre também indagações referentes à pesquisa e à forma como é desenvolvida.

As discussões sobre os objetivos do ensino superior, segundo Searle, levam ao desenvolvimento de duas formas distintas de universidade: a *universidade tradicional* e a *universidade do pós-modernismo*⁵¹. Entretanto autor explique que tais formas de universidade existem enquanto subculturas, caracterizando-se como subculturas universitárias diferentes. Para Searle,

em algumas das disciplinas das humanidades e das ciências sociais, e mesmo em algumas escolas profissionais, desenvolvem-se agora duas subculturas universitárias mais ou menos distintas, poderia quase dizer-se duas universidades diferentes. A distinção entre as duas subculturas atravessa fronteiras e não está claramente marcada. Mas existe. (1993, p.03).

Apesar de existir duas posturas distintas de subculturas universitárias, não significa diretamente algo inviável, porque pode oportunizar um fator válido, que seria o debate sobre os temas filosóficos centrais, como a missão da universidade ou suas bases epistêmicas, metafísicas ou políticas. Entretanto, não se realiza esse debate entre a *universidade tradicional* e a *universidade do pós-modernismo*. E se é realizado, ao menos não é explícito. Pode haver muitos debates sobre questões específicas, tais como quotas para raças ou políticas do Estado para a Universidade, porém há pouca discussão sobre os pressupostos da universidade tradicional e de suas alternativas.

Sobre as características principais entre a universidade tradicional e o discurso do pós-modernismo, Searle (1993, p. 04) afirma que

⁵¹ O termo é usado por Searle, porém o autor deixa claro que esse conceito não está bem definido, e nem bem coerente. O uso do termo é estabelecido a partir da idéia de que seriam aceitos pelos próprios partidários desse tipo de universidade. Cf. SEARLE, 1993 p.2.

a universidade tradicional reclama o amor ao conhecimento pelo seu próprio valor e pelas suas aplicações práticas, e procura ser apolítica ou pelo menos politicamente neutra; a universidade do pós-modernismo pensa que todo o discurso é em qualquer caso político e procura usar a universidade para fins políticos benéficos e não repressivos.

Ao mesmo tempo que as dimensões políticas existentes nesta disputa não podem ser compreendidas diretamente é preciso que se compreenda principalmente a disputa mais profunda sobre questões filosóficas essenciais entre a universidade tradicional e a decorrente da cultura do pós-modernismo.

Paralelamente, este capítulo traz num primeiro momento algumas discussões epistemológicas, com o propósito de identificar certos elementos da metafísica ocidental e suas conseqüências para o ensino superior. Num segundo momento, serão abordados os aspectos políticos que motivam as transformações epistemológicas em questão.

3.1 ALGUNS ELEMENTOS DAS CONCEPÇÕES OCIDENTAIS DE RACIONALIDADE E REALISMO

Searle, em seu artigo *Rationality and Realism*, procura esclarecer a formação da tradição intelectual ocidental, a partir: a) da concepção de realidade; b) das relações entre a realidade e o pensamento; c) das relações entre a realidade e a linguagem.

Inicialmente, esta concepção de realidade é o que define a própria tradição e determina simultaneamente noções como *verdade, realidade, conhecimento, razão, racionalidade, lógica, justificação e demonstração*, denominada por Searle de *metafísica ocidental*, que é a base para a formação da concepção ocidental de ciência. No entanto, o objetivo desta é “alcançar um conjunto de frases verdadeiras, idealmente sob a forma de teorias precisas, frases essas que são verdadeiras porque

correspondem, pelo menos aproximadamente, a uma realidade que tem uma existência independente” (SEARLE, 1993 p. 05).

Searle, em seus trabalhos, tem uma preocupação especial em discutir questões sobre o realismo externo, conforme apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. Em referência à ciência, quando o autor menciona *existência independente*, remete-se à sua reflexão sobre realismo externo, ou seja, que a negação ou afirmação de qualquer aspecto do mundo real leva à conclusão de que existe uma maneira como as coisas são e que é a estrutura necessária para as opiniões e teorias, independentemente destas (Cf. SEARLE, 2000a p. 38). O realismo externo é a base para outras compreensões filosóficas como a teoria da verdade por correspondência e a teoria referencial do pensamento e da linguagem.

Existe um mundo independente da vontade humana. Porém, só é possível expressar os fatos contando com um conjunto de conceitos já existentes, ou seja, utilizando uma linguagem. Contudo, os fatos independem totalmente dos conceitos utilizados para expressá-los, pois a sua existência é o pressuposto para sua expressão. Para que seja possível expressá-los, deve haver antes a existência de mentes, conceitos e linguagens, o que acarreta as mais variadas formas de expressão, em diferentes linguagens, para um mesmo fato.

Embora possa haver diversas formas para expressá-lo, o fato em si não é diferente e assim ele não depende de suas expressões. A medida entre a terra e o sol, por exemplo, pode ser expressa sob diferentes formas: quilômetros, pés ou metros, mas a existência desta distância é real, é a mesma, independentemente da representação humana.

O realismo externo não é compreendido como uma teoria, mas é a condição necessária para as elaborações e desenvolvimentos das teorias (Cf. FAIGENBAUM, 2001 p. 173-177 & SEARLE, 2000a p. 28-43). A partir do pressuposto de realismo externo, explica-se a concepção da tradição da metafísica ocidental.

A metafísica ocidental tem uma tradição, ou seja, uma forma de ser ao longo da história. Contudo, a sua tradição, segundo Searle (Cf. 1993 p.03), não se define como linear, unificada, em sua história e em seu presente. O conhecimento medieval é um exemplo típico de que não há uma unificação na tradição da metafísica ocidental, pois os pressupostos de conhecimentos baseados na Revelação tornaram-se obsoletos com o resultado do estudo de algumas questões pela ciência moderna, como a comprovação do heliocentrismo.

O fato de muitas vezes desenvolver-se uma caracterização direta da metafísica ocidental pode levar, sob qualquer aspecto, a um grau de simplificação e até de distorção (ou seja, uma delimitação). Quando se menciona algo sobre a metafísica ocidental, remete-se inevitavelmente a um ponto específico de sua história, ou seja, a um pensador específico, a um teórico daquele momento e lugar. Toda vez que, por exemplo, se fala de dualismo corpo-mente, inevitavelmente, é lembrado o francês René Descartes do século XVII como seu teórico.

Decorre, então, um dos princípios centrais da metafísica ocidental em sua atualidade: há uma dificuldade em alcançar a precisão e a objetividade, pois qualquer representação ou caracterização culmina num ponto específico, de acordo com o modo de ser de um tempo e espaço. Além disso, qualquer caracterização dela remete-se inevitavelmente a um pensador, devido a sua *teoria*. A idéia de *teoria* é fundamental na construção da metafísica ocidental⁵².

Desde que houver a elaboração de uma *teoria*, é possível produzir as construções intelectuais sistemáticas, um aspecto fundamental da tradição ocidental que teve e tem como propósito descrever e explicar a realidade em todas as suas divisões, chamadas de áreas, com um acesso lógico e matemático.

⁵² Tal afirmação leva em consideração algumas características da metafísica ocidental essenciais para a elaboração da cultura, tais como a idéia de uma realidade com existência independente e o fato de que há uma adaptação da linguagem a essa realidade.

É claro que as construções intelectuais tomaram um rumo específico no ocidente com a idéia de experiências sistemáticas, iniciadas na Europa a partir da Renascença, com pensadores como Guilherme de Ockham e Giordano Bruno, e organizadas no período moderno com autores como Francis Bacon, Galileu Galilei e John Locke. A idéia de experiências sistemáticas oportunizou as construções teóricas da realidade entendida como algo de existência independente. Aqui está novamente, então, a ênfase ao realismo externo.

Além da idéia de teoria como construção intelectual sistemática a partir das experiências sistemáticas, há uma outra característica da metafísica ocidental: a sua qualidade autocrítica, o que não lhe possibilita uma tradição unificada. “A idéia de uma crítica consistiu sempre em submeter qualquer crença aos mais rigorosos padrões de racionalidade, justificação e verdade” (SEARLE, 1993 p. 06).

Searle questiona o hábito mais comum da crítica, que é julgar todas as crenças, todos os conceitos ou todos os pressupostos sob a ótica da racionalidade, da lógica e da justificação. Com esse objetivo, a própria racionalidade, a própria lógica e a própria justificação podem tornar-se uma crença, submetendo-se, então, à crítica.

A autocrítica torna-se uma característica da metafísica ocidental tão complexa que se transforma em autodestrutiva e, da crítica renascentista aos dogmas medievais, passando pela crítica iluminista aos princípios da causalidade, culmina na crítica pós-moderna da crença à racionalidade e até na crença da crença.

A intenção nesta parte do capítulo é analisar algumas características essenciais da metafísica ocidental que se articulam no quadro contemporâneo. Algumas dessas questões remontam aos gregos e têm resistentes vínculos com a educação contemporânea, como pode ser verificado no questionamento de Searle (1993 p.08):

Ora, o que aceitamos exatamente quando somos <logocêntricos>, isto é, quando aceitamos o ideal grego de <logos> ou razão, e com que ficamos comprometidos quando nos entregamos ao pensamento <linear>, isto é, quando tentamos pensar direito? Se pudermos

compreender as respostas a estas questões, saberemos pelo menos qualquer coisa sobre o que está em jogo nos debates atuais no ensino superior.

Para encontrar respostas ao questionamento destacado acima pelo autor, deve-se partir da compreensão de alguns princípios básicos da metafísica ocidental. À medida que possui uma diversidade de pressupostos durante sua história, por vezes algum contraditório ao outro, há elementos centrais em sua tradição que podem ser identificados.

A identificação desses elementos centrais, no entanto, realiza-se a partir das entrelinhas da tradição da metafísica ocidental e não em questões pontuais, de algum pressuposto colocado em causa por algum pensador. Para o autor,

não podemos descobrir os elementos essenciais da metafísica ocidental se nos limitarmos a estudar as doutrinas dos grandes filósofos, pois muitas vezes o que é importante não é o que o filósofo disse, mas o que ele considera tão óbvio que não precisa ser dito (SEARLE, 1993 p. 08).

No âmbito da metafísica ocidental, uma teoria de verdade predominou entre as tantas pensadas por vários autores: a teoria da verdade como correspondência. Atacar essa teoria de verdade é colocar em causa toda a tradição da metafísica ocidental, porque qualquer de seus princípios básicos tem como referência a teoria da verdade como correspondência.

Searle (1993, p.08) destaca como primeiro princípio básico da metafísica ocidental a questão do realismo, ou seja, que a realidade existe independentemente das representações humanas. A realidade é representada em suas mais variadas áreas a partir do pensamento e da linguagem, mas aquela realidade existe com ou sem este pensamento e esta linguagem; existe de maneira autônoma.

Entretanto, as representações humanas da linguagem e do pensamento levam à existência de outras áreas da realidade que são efetivamente construções sociais. Partes da realidade como a propriedade, governo, casamento e até mesmo a educação têm a sua existência a partir da criação e sustentação pelo comportamento

cooperativo humano. Essa realidade é chamada de *realidade social*⁵³ e as suas partes dessa realidade são nomeadas pelo autor de *fatos institucionais*⁵⁴.

Existe uma realidade que independe de qualquer representação humana, mas a partir da instituição da linguagem, que é um fato que existe somente pelos acordos humanos (fatos institucionais), tal realidade pode ser representada. O vocabulário ou sistema de representações pelo qual é possível formular verdades é uma criação humana; “e as motivações que nos levam a investigar tais matérias são características contingentes da psicologia humana” (SEARLE, 1993 p. 09).

1. Um conjunto de características verbais é a condição para elaborar qualquer afirmação decorrente de um conjunto de motivações que levam o indivíduo à pesquisa e à investigação: este seria um primeiro princípio básico da linguagem. No entanto, a parte do mundo representada independe das categorias verbais e das motivações da pesquisa para existir. Segundo Searle, esta existência independente das representações e motivações humanas, esta concepção de realismo, constitui a base das ciências naturais (Cf. SEARLE, 2000a p. 22-23).

2. Um segundo princípio básico de linguagem é estabelecer uma comunicação entre indivíduos de significados que, por vezes, refira a objetos e estados de coisas do mundo que existem independentemente da linguagem. Portanto,

⁵³ Realidade social é constituída a partir da organização e manutenção dos fatos institucionais, que são partes do mundo real, fatos objetivos do mundo, fatos que somente existem devido ao acordo humano. Nesse sentido, há coisas que existem somente porque cremos que existem. Há também o que Searle chama de fatos brutos, que são os fatos que não necessitam das instituições humanas para existirem. Contudo, para enunciar um fato bruto, o homem necessita da instituição da linguagem. Porém, é distinto o fato enunciado do enunciado do mesmo. A partir, portanto, da instituição da linguagem é que se estrutura a realidade social. Cf. SEARLE, 1997b p. 21-27 e 196-202 & SEARLE, 2000a p. 105-108.

⁵⁴ Fato institucional, como exposto no segundo capítulo dessa dissertação, é uma subclasse especial de fatos sociais que se constituem a partir das instituições humanas. Um fato social é qualquer fato que se relacione à intencionalidade coletiva, de acordo com a conduta coletiva. São fatos institucionais a compra e venda pelo dinheiro, o matrimônio, a propriedade, a escola ou a universidade, etc. Cf. SEARLE, 1997b p. 21-27.

a linguagem possui, segundo Searle, um *caráter comunicativo* e um *caráter referencial*. O *caráter comunicativo* se refere à possibilidade do indivíduo de expressar seus próprios pensamentos, idéias ou conclusões para outro indivíduo. Já o *caráter referencial* da linguagem é a possibilidade de, entre indivíduos, referirem-se a objetos e estados de coisas, cuja existência independe deles e da própria linguagem.

Quando há a comunicação oportunizada pela linguagem, há a intenção de que o ouvinte reconheça o significado do orador, ou seja, que o compreenda. O que une essa possibilidade é o *ato de fala*⁵⁵, de acordo com a grande variedade de usos de linguagem.

3. A linguagem tem a função de representação da realidade: eis o terceiro princípio básico da metafísica ocidental. As afirmações procuram descrever como são as coisas no mundo com uma linguagem coerente por ela representada, caso contrário temos uma afirmação falsa.

Portanto, a validade ou falsidade de uma afirmação é uma questão de precisão na representação, ou seja, uma afirmação é verdadeira se, e somente se, a afirmação corresponde aos fatos. O critério para verificação de verdade ou falsidade de uma afirmação passa a ser basicamente a partir da teoria da verdade como correspondência, formando o que Searle chama de *Pano de Fundo* da metafísica ocidental.

A metafísica ocidental tem uma preocupação exclusiva para com a verdade. Segundo Searle, essa verdade tem uma pequena variação em duas formas, que está entre a verdade como correspondência e *verdade como descitação*, que para o autor leva à idéia de teoria da verdade como redundância (Cf. SEARLE, 1993 p. 10-11).

⁵⁵ Ato de fala constitui a primeira fase dos trabalhos escritos de Searle, como já foi destacado no capítulo anterior. Para compreensão da expressão, ver em SEARLE, 2000a p. 133-140 e SEARLE, 2000b p. 259-260.

Entretanto, a teoria da *verdade como descitação* não foge à idéia de correspondência e mesmo que restem problemas enquanto teorias de verdade, nenhuma desconsidera a concepção básica de verdade enquanto precisão na representação.

Os três princípios básicos da metafísica ocidental até aqui analisados possuem uma relação de interdependência, pois

na sua maior parte, o mundo existe independentemente da linguagem (princípio 1) e uma das funções da linguagem é representar como são as coisas no mundo (princípio 2). Um aspecto crucial no qual a realidade e a linguagem entram em contato é marcado pela noção de verdade. Em geral, as afirmações são verdadeiras na medida em que representam com precisão uma característica qualquer da realidade que existe independentemente da afirmação (princípio 3) (SEARLE, 1993 p. 13).

4. A metafísica ocidental caracteriza o conhecimento como algo peculiarmente objetivo. Esse é o seu quarto princípio básico. A validade de uma afirmação, como já apresentado, é uma questão de representação precisa de uma realidade independente. A subjetividade não tem nenhum mérito na construção do conhecimento ou ao menos na sua validade.

Sobre esse quarto princípio, o autor ressalta a distância tomada entre o pesquisador e sua pesquisa. Esse distanciamento é decorrente do critério da importância da pesquisa, ou seja, esta é relevante se descrever com precisão uma realidade cuja existência é independente. A pesquisa sobre essa realidade baseia-se nos critérios de verdade como correspondência, em que só o fato importa e o restante não tem validade alguma.

Naturalmente, o conhecimento é representado pela linguagem e quem faz as representações são os investigadores particulares, com seus sentimentos subjetivos. Assim, a verdade por correspondência eliminaria qualquer ato de sentimentalismo; visto que o conhecimento de algum fato é possível apenas sob o aspecto objetivo.

A intenção do autor não é afirmar que há uma incoerência na metafísica tradicional, por destacar o conhecimento objetivo como o único válido. A possibilidade de não existir uma verdade objetiva supõe um relativismo, ou seja, uma falta de conexão essencial tanto com a verdade quanto com a falsidade. O

conhecimento, no entanto, que está em pauta nessa discussão (o conhecimento objetivo como o único válido), enquadra-se nos pressupostos da metafísica ocidental.

5. Um quinto princípio da metafísica ocidental é o caráter formal da lógica e da racionalidade que a sustenta. Tradicionalmente a razão, segundo Searle, divide-se em teórica e prática, sugerindo o que é razoável acreditar e o que é razoável fazer, respectivamente.

Logo, a metafísica ocidental se preocupa intensamente com o emprego da racionalidade da lógica, da justificação, da demonstração, etc., a partir de uma concepção que lhe é própria, para estabelecer a validade do conhecimento. Entretanto, a concepção desses itens empregados, por si mesmos, não diz em que acreditar nem o que fazer. A racionalidade possui um caráter representativo e convencional, pois a avaliação de uma afirmação (ou seja, verificação da verdade a partir da racionalidade contida na afirmação) é realizada a partir de um conjunto de modos de proceder, de métodos ou de padrões fornecidos pela racionalidade no confronto ou comparação com outras afirmações.

A lógica vem a ser, nesta perspectiva, um mecanismo que comprova e apresenta uma estrutura de pressupostos já aceitos. Dessa forma, a lógica pode levar ao convencimento da verdade de uma afirmação, porém, por si mesma, não diz aquilo em que acreditar, mas permite verificar se é verdadeira ou falsa.

Searle não tenta refutar a lógica e a racionalidade, mas procura esclarecer em que elas se sustentam e quais suas funções na tradição da metafísica ocidental. “A lógica e a racionalidade fornecem padrões de demonstração, validade e razoabilidade; mas os padrões só operam sobre um conjunto previamente dado de axiomas, pressupostos, fins e objetivos. A racionalidade, enquanto tal, não faz afirmações substantivas” (SEARLE, 1993 p. 14). O autor esclarece, portanto, que a racionalidade depende necessariamente de um conjunto de proposições estabelecendo um caráter formal em que se evita a refutação.

Os cinco princípios básicos da metafísica ocidental têm por consequência o último desses princípios, a saber, a elaboração de um conjunto de critérios para avaliar produtos intelectuais.

Dados um mundo real, uma linguagem pública para falar acerca dele e as concepções de verdade, conhecimento, racionalidade, etc., implícitos na metafísica ocidental, haverá um conjunto complexo, mas não arbitrário, de critérios para ajuizar os méritos relativos de afirmações, teorias, explicações, interpretações e outros tipos de considerações (SEARLE, 1993 p. 15).

Qualquer afirmação, teoria, explicação, etc., para obter relevância, é necessário que se submeta a avaliações a partir de critérios definidos de maneiras *objetiva* e *intersubjetiva*.

Um critério é objetivo quando sua aplicação for desprovida de sensibilidade das pessoas, sendo desnecessárias a interpretação, a crítica, a admiração, etc. Estão submetidas a esse critério as ciências naturais, quando formulam teorias como, por exemplo, a lei da gravidade ou a estrutura da molécula.

Há também critérios da avaliação de uma produção intelectual que são considerados intersubjetivos, pois se reportam a características amplamente partilhadas da sensibilidade humana. Atualmente, a aplicação dos critérios intersubjetivos é direcionada a áreas chamadas de ciências humanas. Áreas como a história e a educação exigem a prática da interpretação, a discussão, a crítica, etc. Nestes termos, a intersubjetividade é central à atividade intelectual.

Dados os dois tipos de critérios de avaliação intelectual, o objetivo e o intersubjetivo, Searle explica que não existe entre eles uma linha divisória precisa. O próprio critério objetivo, que por vezes é considerado o único válido e preciso devido sua neutralidade⁵⁶, contém, um certo sentido, uma forma de intersubjetividade.

⁵⁶ Neutralidade nesse texto está no sentido de que quem aplica os critérios de avaliação objetiva não tem qualquer interferência, pois o que está em questão é algo independente do sujeito.

Só é possível utilizar a objetividade mediante pressupostos de entendimento, de capacidades cognitivas etc. Contudo, há padrões racionais para avaliar a qualidade da produção intelectual na metafísica ocidental.

Por fim, disso não se conclui que os critérios intersubjetivos são arbitrários ou inconsistentes e somente a objetividade é válida, uma vez que em áreas como a física e a química os padrões são determinados de forma precisa pelos algoritmos. Pelo contrário, os critérios intersubjetivos devem conter, de acordo com os princípios da metafísica ocidental, uma racionalidade e uma lógica para que não sejam permitidas quaisquer conclusões decorrentes de interpretações, críticas, etc. Aqui se encontra o princípio crucial para a concepção tradicional de universalidade e que, segundo Searle, é o mais rejeitado pela cultura do pós-modernismo.

3.2 A METAFÍSICA OCIDENTAL E O ENSINO SUPERIOR

Com esses princípios básicos da metafísica ocidental é possível desenvolver uma reflexão sobre as condições de realização da pesquisa no ensino superior em relação a seus critérios de avaliação. Existe, portanto, uma concepção consistentemente formada de *conhecimento, verdade, significado, racionalidade, realidade e os critérios para avaliar as produções intelectuais*, com um entrelaçamento entre elas.

De acordo com a concepção de realismo externo, o conhecimento, a linguagem, a verdade, a realidade, a racionalidade e a lógica se completam. Ou seja, para a metafísica tradicional, o conhecimento descreve uma realidade, representada por uma linguagem; seus critérios de verdade são julgados de acordo com a correspondência coerente das proposições com a realidade representada. Por fim, a

racionalidade e a lógica são os critérios utilizados na avaliação do processo, que pode ser de caráter objetivo ou intersubjetivo.

A metafísica ocidental, segundo Searle, é a base da tradição intelectual e educativa nas universidades que se dedicam à pesquisa, pois “o ideal acadêmico da tradição é o do investigador *imparcial* entregue à indagação do conhecimento objetivo que tenha validade universal” (SEARLE, 1993 p. 16). Contudo, esse ideal da pesquisa acadêmica passa por ataques provenientes do discurso do pós-modernismo.

O impasse entre a *universidade tradicional* e a *universidade do pós-modernismo* está basicamente nas avaliações da produção intelectual dela decorrentes. Esse é o centro da reflexão de Searle em seu artigo *Rationality and Realism*, a partir da análise da metafísica ocidental. O impasse surge devido ao não comprometimento, por parte da *universidade do pós-modernismo*, com as pretensões de imparcialidade e objetividade da *universidade tradicional*.

Torna-se claro que a aceitação da metafísica ocidental na organização dos conteúdos e métodos do ensino superior atinge a maior parte das disciplinas acadêmicas, inclusive as disciplinas que dependem da representação humana como a arte, a literatura, a história, etc. O objetivo na aceitação da metafísica ocidental é aplicar os padrões de racionalidade, conhecimento e verdade a essas disciplinas. Entretanto, o discurso da *universidade do pós-modernismo* contraria o objetivo das padronizações de racionalidade, conhecimento e verdade.

Os ataques aos ideais tradicionais da universidade têm uma origem que não é epistemológica, mas sim política. Para o autor (SEARLE, 1993 p. 17),

Se a relação entre a metafísica ocidental e os ideais tradicionais da universidade é (mais ou menos) óbvia, é muito menos óbvia (na verdade, é difícil de entender) a relação entre os ataques à metafísica ocidental e as propostas educativas. É pura e simplesmente um facto que, na história recente, a rejeição da metafísica ocidental andou de mãos dadas com as propostas de mudanças politicamente motivadas do currículo.

Segundo o autor, então, as motivações de transformação política nas universidades se deparam com a metafísica ocidental, sendo esta um obstáculo, pois é a responsável pela estrutura tradicional de universidade. Essa estrutura organiza-se sob os ideais de objetividade, racionalidade e verdade da realidade, cuja existência é independente. A forma com que a *universidade tradicional* direciona as produções intelectuais traz obstáculos ao propósito de atingir objetivos sociais mais importantes. Os ataques à metafísica ocidental direcionam-se a esses obstáculos, que serão destacados a seguir.

O que está em questão é que a produção intelectual, quando elaborada apenas sob critérios de objetividade e racionalidade, torna-se indiferente em relação aos *objetivos sociais* e, por isso, seu trabalho atinge níveis de esterilidade, ou seja, só tem significado num âmbito intelectual.

Uma das intenções do autor é argumentar que o ensino superior tende a conter uma característica e uma responsabilidade com a política. Quanto mais as universidades conservam a tradição de transmitir aos seus estudantes um conjunto de verdades objetivas sobre uma realidade, cuja existência é independente, mais o ensino superior se distancia das transformações que levam a alcançar objetivos sociais benéficos.

A tradição de transmissão de verdades objetivas promove um estado conservador e elitista do ensino superior, ou seja, de que aqueles valores intelectuais tradicionais deveriam ser conservados e com exclusividade para os que ingressam no ensino superior, que são alguns, tornando-se elitista.

A rejeição à metafísica ocidental deve ser desenvolvida por uma crítica séria e eficiente, com a intenção exclusiva de promover transformações políticas e alcançar objetivos sociais. A crítica da *universidade do pós-modernismo* deve ser analisada com atenção, pois é a sua rejeição à metafísica ocidental que motiva a revisão do ensino superior. O contrário que seria coerente, ou seja, pela necessidade

de revisar a concepção do ensino superior que deveria se desenvolver a crítica à metafísica ocidental.

Searle defende a idéia de que é necessário desenvolver uma crítica à metafísica ocidental com o propósito de romper com os obstáculos de objetividade e racionalidade da universidade tradicional. Portanto,

a maior conseqüência isolada da rejeição da metafísica ocidental é o fato de tornar possível um abandono dos padrões tradicionais de objetividade, verdade e racionalidade, e o fato de abrir caminho a uma estratégia educativa na qual um dos objetivos principais é alcançar a transformação social e política (SEARLE, 1993 p. 18-19).

A mudança a partir da concepção da *universidade do pós-modernismo*, nas estruturas do ensino superior, desenvolve um caráter de excelência acadêmica com diferentes concepções. As universidades que se dedicam à investigação são instigadas a adotar critérios diferentes de valor acadêmico, critérios oriundos de uma nova concepção de pesquisa ocorrida pela mudança desenvolvida pela *universidade do pós-modernismo*.

A mudança desenvolvida na *universidade do pós-modernismo* promove um abandono do compromisso com a verdade e com a excelência intelectual que constitui o próprio âmago da metafísica ocidental, em favor de uma preocupação política. Contudo, a concepção de política no novo discurso tem um caráter de *representatividade* na estrutura do currículo, principalmente porque

um dos propósitos do ensino já não é, como antes se pensava, permitir que o estudante se torne membro de uma cultura humana, intelectual e universal mais ampla; ao invés, o novo objectivo é reforçar o seu orgulho como membro de um subgrupo particular e a sua auto-identificação com esse grupo. Por esta razão, a *representatividade* na estrutura do currículo, nas leituras exigidas e na composição do corpo docente torna-se crucial. Se abandonarmos o compromisso com a verdade e com a excelência intelectual que constitui o próprio âmago da metafísica ocidental, parece arbitrário e elitista pensar que alguns livros são intelectualmente superiores a outros, que algumas teorias são pura e simplesmente verdadeiras e outras falsas, e que algumas culturas produziram produtos culturais mais importantes que outras (SEARLE, 1993 p. 19).

A nova organização, portanto, tem um caráter partidário com a defesa dos interesses e necessidades de grupos. O argumento é que as mudanças estruturais da sociedade, que se divide em grupos, exigem novos padrões de excelência acadêmica.

A excelência acadêmica da nova organização não tem finalidade intelectual de objetividade, nem a finalidade de transformação social, mas de caráter moral ou político. Com isso, a própria concepção de pesquisa, de acordo com a subcultura universitária do *pós-modernismo*, sofre uma mudança, passando da idéia de um domínio a investigar para a idéia de que há uma causa a defender, o que, para Searle (1993, p.20), pode inclusive prejudicar a própria prática da pesquisa.

A mudança nos novos padrões de excelência acadêmica exige o abandono de certas características da metafísica ocidental, como a *imparcialidade* decorrente do compromisso com a objetividade e a verdade. Na concepção tradicional, por exemplo, seria possível falar sobre ateísmo sem ser ateu, pois o caráter acadêmico independe das atitudes morais.

O caráter de imparcialidade dos pesquisadores em sua pesquisa não é possível no discurso da *universidade do pós-modernismo*, pois não há uma investigação independente da causa moral a defender. Segundo Searle, os adeptos dessa reforma possuem tendência de sublinhar as transformações políticas que têm de se alcançar, ou seja, o objetivo principal é defender uma certa causa.

A idéia de que a resolução de alguns problemas políticos ou sociais se desenvolva a partir da criação de uma nova ciência para aquela área é também atacada, pois a própria idéia de *ciência* é encarada como repressiva na concepção dos reformistas do currículo das universidades. Uma nova teoria científica, para os reformistas (ligados aos propósitos da *universidade do pós-modernismo*), não pode ser a base para a construção de uma nova orientação política, ou seja, o desenvolvimento de uma nova orientação política não necessita do acompanhamento de uma nova teoria científica, pois a orientação política já está determinada.

De acordo com o que foi exposto, há uma observação a ser destacada. Toda essa diferença entre o discurso tradicional da metafísica ocidental e o discurso do *pós-modernismo* no âmbito das universidades que se dedicam à investigação está pautada também numa diferenciação de vocabulário. Tradicionalmente, por

exemplo, se referia a idéia de disciplina acadêmica como *domínio a estudar*, mas com a nova orientação política passa ser *causa a promover* (cf. SEARLE, 1993 p.22).

A principal modificação de vocabulário destacado por Searle é a idéia do que é ser acadêmico. “Se a verdade e a validade objetivas não existem, tanto podemos discutir a pessoa que apresenta o argumento e os motivos que terá para o apresentar, como podemos discutir a pretensa validade do argumento e a alegada *verdade* das suas conclusões” (SEARLE, 1993 p. 21).

A concepção de acadêmico como o investigador de uma realidade da qual é independente passa por modificações, sendo que o próprio sujeito se torna a referência para a validade e aceitação da sua produção intelectual. “Antes, os estudiosos tentavam ultrapassar as limitações dos seus próprios preconceitos e pontos de vista. Hoje, exaltam-se estas limitações” (SEARLE, 1993 p. 21). Não significa que a produção intelectual não tem referências, caindo no relativismo. Significa que os referências em questão mudaram e têm como centro o sujeito, sendo que a avaliação e a validação das produções intelectuais estão calcadas nos pressupostos subjetivos.

Como foi visto, todo discurso que rejeite a metafísica ocidental traz várias modificações na maneira de ser da universidade. Segundo Searle, esse discurso é proveniente do próprio meio do ensino superior, com propósitos de transformações políticas. Para o autor, é provavelmente impossível rejeitar por completo a tradição da metafísica ocidental devido suas próprias características básicas, a começar pelo realismo externo, destacado anteriormente.

A universidade do pós-modernismo tem a característica de refutar as bases da universidade tradicional, mas seus argumentos⁵⁷ são inconsistentes no que se refere à

⁵⁷ A propósito, a própria idéia de argumento já indica que existam pressupostos sólidos que sustente e afirme a base da verdade de uma afirmação, como apresenta SEARLE, 1993 p.25.

base epistêmica da metafísica ocidental. Para ela, todo discurso é um qualquer caso político, usando a universidade para fins políticos.

O autor não tem a intenção de defender a idéia da metafísica tradicional como plenamente válida, rejeitando a universidade para fins políticos. O conjunto de pressupostos da metafísica ocidental pode conter incoerências para representar a relação entre sujeito e a realidade, porém deve haver alternativas a serem encontradas. No entanto, alguns de seus pressupostos, segundo o autor, não poderão jamais ser refutados ou ignorados, como por exemplo, a idéia de que existe um mundo independente da vontade humana (o realismo externo).

Certamente, a tradição acarreta em alguns casos de exageros (e por isso que em seu conjunto não é perfeita), como a forte ênfase à objetividade. Porém, remeter-se ao outro extremo, o da subjetividade, que tudo depende do sujeito, também é incoerente. Searle explica que refutar a metafísica ocidental é refutar o realismo, que é a pressuposição de inteligibilidade das práticas lingüísticas. Segundo Searle (1993 p. 26),

O realismo não funciona como uma tese, hipótese ou suposição. Ao invés, é a condição de possibilidade de um certo conjunto de práticas, em particular, práticas lingüísticas. Assim, o desafio que quem quiser rejeitar o realismo tem de enfrentar é o de tentar explicar a inteligibilidade das nossas práticas à luz dessa rejeição.

O autor não condena o fato de as universidades conterem certos objetivos políticos. Mas não aceita o fato de que elas sejam usadas com finalidades exclusivamente políticas, rejeitando por completo a metafísica ocidental em favor de um discurso pós-moderno. A crítica, portanto, deixada pelo autor é de que pensadores atuais que negam o realismo, dizendo que a realidade é uma construção humana, “negaram uma das condições da inteligibilidade das nossas práticas lingüísticas comuns sem terem fornecido uma concepção alternativa dessa inteligibilidade” (SEARLE, 1993 p. 26).

Searle analisa os pressupostos da metafísica ocidental para descrever aspectos da universidade tradicional; e, ao mesmo tempo, explica os propósitos do *pós-*

modernismo no âmbito das universidades. Sua análise surge da intenção de entender os debates nas universidades americanas e sobre as propostas de mudança de ensino. Concentrou-se, portanto, na compreensão dos pressupostos filosóficos da concepção tradicional do ensino superior e as conseqüências educativas da aceitação ou da sua não aceitação. Com essas intenções, trouxe também considerações importantes sobre a concepção de pesquisa nas produções intelectuais e seus pressupostos avaliativos.

A concepção de universidade é tema de muitas discussões em educação, mas seus debates são mais acentuados na esfera política. Por isso, há necessidade de discussão sobre os temas filosóficos centrais que dizem respeito à missão da universidade e às bases *epistêmicas e metafísicas*.

3.3 A CONCEPÇÃO DE PRODUÇÃO INTELECTUAL NAS UNIVERSIDADES BRASILEIRAS NA DÉCADA DE 90.

De modo geral, o artigo *Rationality and Realism* de Searle é resultado de uma reflexão sobre as diferenças de pressupostos entre a universidade tradicional e a universidade proveniente do discurso do *pós-modernismo*. Essa disputa não é casual, mas tem implícita uma intenção política, visando uma defesa de interesses morais de grupos. A concepção de universidade passa a ser fortemente debatida, principalmente no que concerne a produção intelectual e a avaliação dessa produção.

Segundo os elementos da epistemologia de Searle identificados neste nosso estudo, o grande desafio para as universidades americanas na década de 80 foi superar os discursos antagônicos entre a tradição da metafísica ocidental e a indeterminação do *pós-modernismo*. O desafio se estende ainda em como encontrar uma redefinição de universidade a partir de ambos os discursos, de acordo com seus pressupostos filosóficos.

Uma reflexão sobre essa questão pode ser projetada para as universidades brasileiras, a fim de lançar luzes no processo de discussão sobre o ensino superior no Brasil na década de 90, no que se refere à concepção de pesquisa acadêmica.

Como foi visto em Searle, a *universidade do pós-modernismo* possui finalidades com tendências políticas ou morais, distanciando-se dos referenciais da metafísica ocidental, discutidos anteriormente. Conseqüentemente, a subcultura do *pós-modernismo* também traz influências nos discursos desenvolvidos sobre a postura da universidade brasileira.

Os pressupostos teóricos do *pós-modernismo* têm influenciado na compreensão do papel da universidade e, por conseqüência, na concepção de produção intelectual. Dada sua oposição à *universidade tradicional*, a subcultura universitária do *pós-modernismo* instaura uma indeterminação da ciência. Já foi mencionado que os princípios de *verdade, racionalidade, lógica, razão* da metafísica ocidental são questionados pelos seguidores do *pós-modernismo*. A busca por objetividade deixa de ser prioridade, pois não se acredita que exista objetividade ou exatidão nos resultados da pesquisa. Constrói-se, portanto, uma ciência com base no princípio de indeterminação.

As grandes teorias abrangentes, explicativas de todos os fenômenos, chamadas de metanarrativas são desacreditadas. Isso acontece tanto para uma teoria da física, como para a filosofia de Hegel ou de Marx, ou para qualquer outro filósofo. Não é possível confiar em grandes teorias explicativas de todos os fenômenos, pois, no discurso do *pós-modernismo* não se acredita mais em universalidade das teorias, levando conseqüentemente a uma concepção de que há uma complementaridade entre alta cultura e baixa cultura (Cf. SEARLE, 1993 p. 21-22). A subcultura do *pós-modernismo* já não reconhece a superioridade da alta cultura ou da cultura clássica sobre a cultura popular. Há, portanto, a diluição da fronteira entre a alta cultura e a cultura popular.

De acordo com a discussão desenvolvida por Searle sobre as posições contrárias entre as subculturas universitárias da *metafísica ocidental* e do *pós-modernismo*, é possível compreender que a postura de cada uma delas pressupõe uma série de asserções fundamentais que se apresentam implicitamente, conforme a idéia de *Background* analisada no capítulo anterior. Para o autor conseguir analisar os discursos dessas subculturas universitárias, foi preciso se reportar ao contexto em que cada um se formou. No caso do discurso da subcultura universitária tradicional, o contexto que marca sua formação tem presentes os pressupostos da metafísica ocidental, em que há uma dedicação à “descoberta, alargamento e disseminação do conhecimento, tal como este é tradicionalmente concebido” (SEARLE, 1993 p.03).

No entanto, o discurso da subcultura universitária do *pós-modernismo* surge num contexto muito mais diversificado de atitudes e projetos, em que seus pressupostos são influenciados por interesses de caráter moral, como o seguinte exemplo destacado por Searle:

quando os departamentos de Estudos Feministas foram criados há alguns anos atrás, muitas pessoas pensaram que eles se ocupavam da investigação («objectiva», «científica») de um domínio (a história e a condição actual das mulheres), do mesmo modo que pensavam que os novos departamentos de Biologia Molecular investigavam um domínio (a base molecular dos fenómenos biológicos). Mas no caso dos Estudos Feministas, e no caso de várias outras disciplinas novas, nem sempre foi isso que aconteceu. Muitas vezes, os novos departamentos pensavam que o seu objectivo, pelo menos em parte, era promover certas causas morais e políticas, tais como o feminismo.

Há, assim, um estímulo de ataque à metafísica ocidental para que sejam colocados em causa pressupostos tradicionais sobre a natureza da verdade, objetividade, racionalidade, realidade e qualidade intelectual.

Na compreensão de Searle, portanto, no entendimento de qualquer discurso, deve-ser levar em conta uma série de pressuposições que geralmente estão implícitas, mas que se apresentam num sistema de *Background* (SEARLE, 1995b p.203-206 e SEARLE, 1997a p.260). Com isso, é possível evitar as ambigüidades que permeiam o entendimento de um discurso, pois, assim como as afirmações das subculturas universitárias citadas acima, qualquer sentença está sujeita a várias

interpretações errôneas a partir diretamente do significado literal, a não ser que esteja determinada por um *Background*.

É possível, assim, compreender o motivo que leva, em muitos casos, o distanciamento entre o discurso e a realidade, como a questão da formulação de um conjunto de idéias expostas na LDB 9394/96, em que expressa uma concepção clara de pesquisa, mas que devem ser levadas em conta suas condições de realização.

No Brasil, as finalidades da educação superior enfocam como ponto central a pesquisa e sua divulgação. Segue abaixo as finalidades da educação superior da LDB 9394 de 1996:

Art. 43. A educação superior tem por finalidade:

I - estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo;

II - formar diplomados nas diferentes áreas de conhecimento, aptos para a inserção em setores profissionais e para a participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, e colaborar na sua formação contínua;

III - incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura, e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive;

IV - promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação;

V - suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional e possibilitar a correspondente concretização, integrando os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração;

VI - estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade;

VII - promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição.

De acordo com as finalidades do ensino superior declaradas em lei nacional, a questão da produção técnico-científico-cultural não apresenta uma garantia para sua efetivação. Ou seja, o espaço concreto para que o ensino superior, nesta nova lei, assumira liderança no processo de produção de conhecimento, da cultura, do conhecimento científico e da tecnologia parece estar muito restrito. Estes obstáculos

à efetivação das propostas da lei são decorrentes da sua própria fragilidade terminológica em relação às finalidades da educação superior.

Os objetivos de *estimular, incentivar, suscitar, promover* o pensamento, a cultura, a ciência, não apresentam uma condição de efetivação, sendo apenas uma formalidade legislativa. O ensino superior fica comprometido diante da aquisição e consumo do pensamento, da cultura e dos artefatos tecnológicos, não podendo preparar a sociedade para a autonomia. Tais finalidades acabam promovendo mais ainda a educação para a formação de consumidores de pensamento, de ciência, de tecnologia, de cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de sua intenção em compreender a dinâmica da consciência, a filosofia de John Searle apresenta uma singular forma de entender a epistemologia. Ao elaborar uma defesa do naturalismo biológico, o autor desenvolve uma análise dos principais argumentos do dualismo, do materialismo e, principalmente, da teoria computacional, demonstrando as insuficiências de seus argumentos para a compreensão de mente.

Na construção de sua teoria, Searle retoma os pressupostos que permeiam a concepção ocidental de ciência, entre os quais podemos destacar: o tratamento da objetividade, a possibilidade de conhecimento reservada apenas a fenômenos exclusivamente físicos e a redução das explicações a questões materiais. Contudo, ao redefinir o problema da mente, o autor formula argumentos que sustentam um novo entendimento de objetividade científica, passando a compreendê-la como uma objetividade que depende da subjetividade.

Sobre a concepção de mente, tanto o materialismo quanto o dualismo apresentam resistências ao modo como Searle a compreende. Isto porque o materialismo e o dualismo se firmam sobre uma espécie de *Pano de Fundo* de compreensão da realidade ocidental que toma a objetividade como a característica essencial da ciência. Sendo assim, seria impossível uma ciência da consciência, uma vez que esta possua como característica essencial a subjetividade, gerando o principal problema da filosofia da mente que tanto o materialismo quanto o dualismo procuraram resolver. Contudo, Searle destaca que a origem desse

problema está na má aplicação dos mecanismos da linguagem aos termos *objetivo* e *subjetivo* em relação aos seus sentidos epistemológicos e ontológicos: a característica de objetividade da ciência está num sentido epistemológico, enquanto a característica de subjetividade da consciência encontra-se num sentido ontológico.

Devido ao *Pano de Fundo* da compreensão da realidade, torna-se algo inviável uma ciência da mente, pois a ciência possui exclusivamente um caráter *objetivo*, que concebe como impróprias as afirmações com fundo subjetivista. Contudo, Searle argumenta que essa inviabilidade se origina no equívoco ao se empregar o termo subjetivo em sentido epistemológico, quando o mesmo deveria ser considerado numa perspectiva ontológica. Compreendendo a mente como um modo de existência ontologicamente subjetivo, é possível abordá-la epistemologicamente.

Com isso, o autor considera a consciência como um fenômeno existente na realidade, revestida com uma característica de subjetividade, a qual é sustentada por argumentos referentes à *Intencionalidade*, pois a consciência não se fecha em sua subjetividade, sendo sua função principal promover uma relação com a realidade externa. Com efeito, a estrutura básica do comportamento humano é a noção de *Intencionalidade*, uma vez que o conteúdo e o modo psicológico podem se apresentar de formas diferentes num estado Intencional, ou seja, de que um mesmo conteúdo pode se apresentar em vários modos psicológicos, determinando as condições de satisfação de uma ação.

Portanto, os fenômenos intencionais como, por exemplo, interpretações, crenças ou experiências, podem ser realizados apenas de acordo com um contexto e, também, quando se pressupõe uma série de asserções fundamentais, que formam o *Background*, ou seja, o conjunto de capacidades que oportunizam a realização de um determinado estado intencional. A realização de um estado intencional, que também está subordinado à causalidade intencional, isto é, da correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade representada, submete-se antes a um conjunto de condições apresentadas sob a forma de *Background*. Entre outras palavras, o

entendimento dos modelos de compreensão da realidade, que irá determinar a estrutura da realidade social, depende sempre das condições de *Background*.

Ao desenvolver a distinção entre os sentidos epistemológicos e ontológicos dos termos *objetivo* e *subjetivo*, Searle analisa questões do mundo real (fatos que podem ser compreendidos de forma epistemologicamente objetiva) que somente existem devido ao acordo humano, caracterizando-se como uma forma ontologicamente subjetiva, como o exemplo do dinheiro, da propriedade, dos governos, etc. Quando algum acordo se estabelece, este se eleva a um nível de instituição, tornando-se um fato institucional. Como primeiro caso de instituição temos a linguagem, e ela será a condição para a existência de todos os demais fatos institucionais. A linguagem, enquanto um fato institucional, será o mecanismo essencial para a construção da realidade social.

Os fatos institucionais, oriundos dos acordos humanos, necessitam sempre de uma intencionalidade coletiva (acordo ou aceitação coletivos a partir da capacidade humana de atribuir *status* representada na fórmula 'X equivale a Y em um contexto C') e fornecem a base para a estrutura da realidade social. Com efeito, Searle nos sugere a concepção de que a educação possui um papel essencial na formação da realidade social, pois é responsável pela permanência do *status*, o que garante a existência de um fato institucional.

A educação, enquanto um fenômeno institucional, desenvolve-se também de acordo com as atribuições de *status* a partir dos indivíduos de cada cultura. Portanto, a compreensão de questões relativas à educação, como o entendimento dos critérios de pesquisa acadêmica, também depende das atribuições de *status* de cada cultura e da intencionalidade coletiva relativa aos grupos dessa cultura. São precisamente esses pressupostos que, juntamente com as condições de *Background*, dão origem à formação da diversidade de concepções de um fato institucional numa mesma cultura, formando o que Searle denomina de subculturas.

A análise que Searle desenvolve em seu artigo *Racionalidade e Realismo* tem como intenção compreender justamente o motivo que levou ao desenvolvimento de duas subculturas universitárias no meio acadêmico norte-americano. Ao apresentar os argumentos de cada uma delas, os da *universidade tradicional* e os da *universidade do pós-modernismo*, o autor procurou identificar o que estava implícito em seus discursos. O resultado foi um valioso estudo sobre como a compreensão dos discursos que permeiam a concepção de pesquisa acadêmica depende antes do entendimento de um conjunto de asserções na forma de condições de *Background* que estão implícitos em tais discursos.

Constata-se que, para perceber as possibilidades de realização de um discurso, é imprescindível identificar antes os pressupostos que o permeiam, a saber, suas condições de *Background* e as atribuições de *status* que lhe estão implícitos. Dessa forma, a filosofia de John Searle pode contribuir significativamente para compreender o motivo que promove, em muitos casos, o aumento da distância entre o discurso e a realização do conteúdo expresso sob a forma de uma lei. Portanto, a condição da pesquisa acadêmica, enquanto um conteúdo determinado e especificado a partir de uma lei nacional, também pode conter um distanciamento entre seu discurso e sua realização, uma vez que não estejam esclarecidos seus pressupostos de *Background* e de atribuição de *status*.

A presente dissertação teve como principal intenção compreender as características da epistemologia de Searle e estendê-la a uma visão complementar sobre a concepção de pesquisa acadêmica presente no artigo 43 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira número 9394 de 1996.

A LDB 9394/96 apresenta claros objetivos de *estimular, incentivar, suscitar, promover* o pensamento, a cultura e a ciência. Contudo, o discurso em si não fornece uma garantia de efetivação do seu conteúdo; mas, a partir da explicitação de suas intenções, condições e validade, identificadas sob a forma de *Background*, torna-se

possível uma proximidade entre o discurso e a realização do conteúdo expresso por uma lei.

A ausência de explicações sobre as intenções e as condições de realização do conteúdo de uma lei pode torná-la um discurso de caráter meramente formal. Sendo assim, a lei sobre o Ensino Superior brasileiro, uma vez não observadas tais explicações, pode apresentar uma ineficaz ação em relação à pesquisa acadêmica, que, devido a uma não garantia de efetivação pela lei em si, facilmente se distancia de seu comprometimento diante da sociedade. Com efeito, uma concepção de pesquisa manifestada eficazmente numa lei, mas que não apresenta suas condições de realização, deixa de preparar uma sociedade para a autonomia, promovendo apenas uma formação para o consumo do pensamento, da cultura e dos artefatos tecnológicos.

A contribuição da filosofia de John Searle proporcionou-nos uma reflexão sobre a forma com que devemos abordar o problema da pesquisa acadêmica, a saber, a partir da identificação de seus pressupostos conceituais implícitos. Visto isso, é possível pensarmos a passagem de uma universidade que forma indivíduos para o consumo a uma universidade que prepare uma sociedade para a autonomia intelectual.

Esta pesquisa beneficiou-se de uma revisão conceitual, com destaque para a epistemologia, a fim de se ver como uma análise filosófica que favoreça uma explicação teórica, ao mesmo tempo válida e geral, de problemas da área da educação. O presente trabalho abre caminho, ainda, para outras questões a serem aprofundadas em educação a partir de seu campo epistemológico, principalmente no que diz respeito à estrutura da consciência, à biologia da mente, ao problema da intencionalidade, à natureza da linguagem ou à estrutura do universo social: temas ainda pouco explorados em educação, mas que a realidade atual já suscita a necessidade de entendê-los.

BIBLIOGRAFIA

- BRASIL. **LDB : Lei de diretrizes e bases da educação nacional**: Lei n. 9.394, de 1996. Brasília: Senado Federal, 1997.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad. Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1997.
- BRZEZINSKI, Iria. **LDB interpretada: diversos olhares se entrecruzam**. 3. ed. rev. São Paulo: Cortez, 2000.
- COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Rio de Janeiro : Edições 70, 1986.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo : M. Fontes, 1998.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo : Editora Nova Cultural, 1999.
- DOMENACH, Jean Marie. **Abordagens à modernidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- FAIGENBAUM, Gustavo. **Conversaciones con John Searle**. Estados Unidos : Libros en Red, 2001.
- FEYERABEND, Paul K. **Adeus à razão**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Educação e razão histórica: historicismo, positivismo e marxismo história e historiografia da educação**. São Paulo: Cortez, 1994.
- KOYRE, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. 3 ed. Lisboa: Presença, 1986.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Descartes existencial**. São Paulo: Herder, 1969.
- MORAES, Régis de (org.). **Filosofia, educação e sociedade: (ensaios filosóficos)**. Campinas: Papyrus, 1989.
- POURTOIS, Jean Pierre; DESMET, Huguette. **A educação pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1999.
- PRESTES, Nadja Hermann. **A educação, a razão e a autonomia**. Educação e Filosofia. v. 7, n. 13, p.61-70, jan/jun, 1993

- PRICE, A. W. **Conflito mental**. Campinas: Papirus, 1998.
- RABUSKE, Edvino. **Epistemologia das ciências humanas**. Caxias do Sul: Educus, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Discurso sobre as ciências**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- SEARLE, John R.; DENNETT, Daniel Clement; CHALMERS, David John. **O mistério da consciência**. Tradução: André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998a.
- SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente**. Tradução: Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo : Martins Fontes, 1997a.
- SEARLE, John R. **Expressão e significado**: estudos da teoria dos atos da fala. São Paulo: M. Fontes, 1995a.
- SEARLE, John R. **Intencionalidade**. Tradução: Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo : Martins Fontes, 1995b.
- SEARLE, John R. **La Construcción de la realidad social**. Tradução: Antoni Domènech. Barcelona : Paidós, 1997b.
- SEARLE, John. **Mente, cérebro e ciência**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia no mundo real. Trad.: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000a.
- SEARLE, John R. **Os actos de fala**: um ensaio de filosofia de linguagem. Coimbra: Almedina, 1981.
- SEARLE, John R. **Rationality and Realism, What is at Stake?** Reprinted by permission of Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled, "The American Research University", Fall 1993, Vol. 122, No. 4. Tradução de *Desidério Murcho*. Disponível em <http://www.disputatio.com/articles/007-1.pdf>.
- SEARLE, John R. **Razones para Actuar**: Una Teoría del Libre Albedrío. Trad: Luis M. Valdés Villanueva. Oviedo : Ediciones Nobel, 2000b.
- SEARLE, John R. **The Philosophy of Language**. Oxford : Oxford University Press, 1998b.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia da mente e inteligência artificial**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição**. Petrópoles : Vozes, 2000.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. **O que é filosofia da mente**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. J. C. Bruni. S. Paulo: Abril Cultural, 2a ed., 1979.

ANEXO

RACIONALIDADE E REALISMO: O QUE ESTÁ EM JOGO?

John Roger Searle

RACIONALIDADE E REALISMO: O QUE ESTÁ EM JOGO?

John R. Searle

Há décadas que assistimos, nas universidades americanas que se dedicam à investigação, a debates sobre a natureza do ensino superior. Controvérsias arrebatadas sobre o plano de estudos, sobre as exigências académicas e mesmo sobre os objectivos do próprio ensino superior não são coisas novas. Mas os debates agora em curso são em certos aspectos invulgares. Ao contrário dos reformadores académicos do passado, muitos dos que actualmente põem em causa a tradição académica têm fins políticos explicitamente de esquerda e procuram atingir objectivos explícitos. Além disso, e o que é mais interessante, põem em causa muitas vezes não apenas o conteúdo do plano de estudos, mas as próprias concepções de racionalidade, verdade, objectividade e realidade que foram dadas como garantidas no ensino superior, tal como têm sido dadas como garantidas em geral na nossa civilização. Não desejaria exagerar este aspecto. Aqueles que põem em causa a tradição apresentam vários pontos de vista e argumentos diferentes. Não estão de modo algum unidos. Mas houve uma mudança nas discussões sobre os objectivos da educação no sentido em que os ideais que previamente quase toda a gente partilhava nas disputas — ideais de verdade, racionalidade e objectividade, por exemplo — são agora rejeitados, *até mesmo como ideais*, por muitos dos que colocam as coisas em causa. Isto é uma novidade.

Em algumas das disciplinas das humanidades e das ciências sociais, e mesmo em algumas escolas profissionais, desenvolvem-se agora duas subculturas universitárias mais ou menos distintas, poderia quase dizer-se duas universidades diferentes. A distinção entre as duas subculturas atravessa fronteiras disciplinares e não está claramente marcada. Mas existe. Uma das subculturas é a da universidade tradicional, dedicada à descoberta, alargamento e disseminação do conhecimento, tal como este é tradicionalmente concebido. A outra exprime um conjunto muito mais diversificado de atitudes e projectos; mas, unicamente para ter uma denominação, irei des-

"Rationality and Realism, What is at Stake?" reprinted by permission of *Dædalus*, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled, "The American Research University", Fall 1993, Vol. 122, No. 4.

crevê-la colectivamente como a subcultura do «pós-modernismo». Não quero sugerir que este conceito está bem definido nem mesmo que é coerente, mas ao descrever qualquer movimento intelectual é melhor usar termos que os seus próprios partidários aceitariam; e este termo parece ser aceite como uma autodescrição por muitas das pessoas que irei discutir.

Referi-me acima a «debates», mas isso não é completamente exacto. Na realidade, não há grande coisa em termos de debate explícito entre estas duas culturas sobre os temas filosóficos centrais que dizem respeito à missão da universidade e às suas bases epistémicas e metafísicas. Há muitos debates sobre temas específicos, como o «multiculturalismo» e a «acção afirmativa», mas não há grande coisa em termos de debate sobre os pressupostos da universidade tradicional e das suas alternativas. Nos relatos jornalísticos descreve-se habitualmente em termos políticos a distinção entre a universidade tradicional e o discurso do pós-modernismo: a universidade tradicional reclama o amor ao conhecimento pelo seu próprio valor e pelas suas aplicações práticas, e procura ser apolítica ou pelo menos politicamente neutra; a universidade do pós-modernismo pensa que todo o discurso é em qualquer caso político e procura usar a universidade para fins políticos benéficos e não repressivos. Esta caracterização é em parte correcta, mas penso que as dimensões políticas desta disputa só podem compreender-se à luz de uma disputa mais profunda sobre questões filosóficas fundamentais. Os pós-modernistas tentam colocar em causa certos pressupostos tradicionais sobre a natureza da verdade, objectividade, racionalidade, realidade e qualidade intelectual.

Irei seguidamente procurar identificar alguns dos elementos das concepções ocidentais de racionalidade e realismo que são agora colocadas em causa. O meu objectivo não é tanto o de resolver as disputas mas antes o de identificar o que está exactamente em disputa (ou pelo menos algumas dessas coisas). Discutirei também — muito brevemente — algumas das consequências que as diferentes concepções de racionalidade e realismo têm no ensino superior. Espero ser evidente que estes não são os únicos temas em disputa nos debates actuais sobre o ensino superior, nem os únicos temas teóricos e filosóficos no ensino superior; mas vale a pena discuti-los — e, tanto quanto sei, não foram até agora abordados nestes termos.¹

I. A TRADIÇÃO OCIDENTAL: ALGUNS PRELIMINARES

Há uma concepção da realidade e das relações entre a realidade, por um lado, e o pensamento e a linguagem, por outro, que tem uma longa história na tradição intelectual ocidental. Na verdade, esta concepção é tão funda-

¹ Discuti alguns temas relacionados com estes em dois outros artigos. Cf. «The Storm Over the University», *New York Review of Books*, Vol. xxvii, Número 19, 6 de Dezembro de 1990, pp. 34-42; «Is there a Crisis in American Higher Education?», *The American Academy Bulletin*, Vol. xLvi, Número 4, Janeiro de 1993, pp. 24-47.

mental que em certa medida define essa tradição. Envolve uma concepção muito particular de verdade, razão, realidade, racionalidade, lógica, conhecimento, justificação e demonstração. Sem exagerar muito, podemos descrever esta concepção como «a metafísica ocidental». A metafísica ocidental assume formas diferentes mas subjaz à concepção ocidental de ciência, por exemplo. A maior parte dos cientistas em exercício tomam-na pura e simplesmente como dada. Na concepção mais simples de ciência, o objectivo desta é alcançar um conjunto de frases verdadeiras, idealmente sob a forma de teorias precisas, frases essas que são verdadeiras porque correspondem, pelo menos aproximadamente, a uma realidade que tem uma existência independente. Noutras áreas, como o Direito, a metafísica ocidental sofreu algumas permutações interessantes, não se apresentando certamente já na sua forma pura. Por exemplo, no Direito há certas regras, quanto ao modo de proceder e às provas, às quais aderimos mesmo em casos em que é óbvio para todas as pessoas envolvidas que elas não dão origem à verdade. Efectivamente, aderimos a elas mesmo em casos em que é óbvio que impedem que se chegue à verdade. A metafísica ocidental não é uma tradição unificada nem na sua história nem na sua aplicação presente.

Há duas formas de desunião que carecem de uma ênfase especial. Em primeiro lugar, a maior parte dos pressupostos mais acarinhados da metafísica ocidental foram, num momento ou noutro, colocados em causa. Raramente houve unanimidade ou mesmo consenso nesta tradição. E em segundo lugar, tais pressupostos evoluíram ao longo do tempo, tipicamente como resposta quando são colocados em causa. Por exemplo, o papel de textos sagrados como as Escrituras na validação de alegados conhecimentos, da visão mística como uma fonte de conhecimento e do sobrenatural em geral perdeu imensa importância com a desmistificação do mundo que começou, falando de maneira geral, com o advento da era moderna no século XVII. Portanto, qualquer tentativa de caracterizar a metafísica ocidental sofre inevitavelmente de um grau de simplificação excessiva ou mesmo de distorção. Além disso, qualquer tentativa como a que farei para descrever a presente forma da metafísica ocidental emana inevitavelmente do ponto de vista de um pensador específico localizado num tempo e espaço específicos — trata-se do que se lhe afigura, naquele momento e naquele lugar. E, a propósito, o reconhecimento desta limitação — a de que a precisão e a objectividade são difíceis de alcançar porque toda a representação *emana de um ponto de vista e sob alguns aspectos e não sob outros* — é um dos princípios epistémicos centrais da metafísica ocidental na sua encarnação actual.

Penso que um passo decisivo na criação da metafísica ocidental foi a criação grega da ideia de uma *teoria*. É importante apresentar este aspecto com precisão. Muitas das características da metafísica ocidental — o pressuposto de uma realidade com existência independente e o de que a linguagem, pelo menos ocasionalmente, se adapta a essa realidade — são essenciais a qualquer cultura bem sucedida, seja ela qual for. Não podemos

sobreviver se formos incapazes de enfrentar com êxito o mundo real; e os modos pelos quais os seres humanos tipicamente enfrentam com êxito o mundo real envolvem essencialmente a sua representação na linguagem. Mas a introdução da ideia de uma teoria permitiu que a tradição ocidental produzisse algo único, a saber, construções intelectuais sistemáticas que foram concebidas para descrever e explicar vastas áreas da realidade de um modo lógico e matematicamente acessível. Os *Elementos* de Euclides oferecem um modelo do tipo de relações lógicas que têm sido paradigmáticas na tradição ocidental. Na verdade, os gregos tinham quase tudo o que era necessário à teoria no sentido moderno do termo. Uma coisa essencial de que careciam e que a Europa não teria até à Renascença era a ideia de experiências sistemáticas. Os gregos tinham lógica, matemática, racionalidade, sistematicidade e a noção de uma construção teórica. Mas a ideia de tentar harmonizar construções teóricas relativamente a uma realidade com existência independente por meio de experiências sistemáticas não entrou em cena senão muito mais tarde. Contudo, estou a antecipar-me à minha história.

Outra característica da metafísica ocidental é a sua qualidade autocrítica. Os seus elementos foram sempre colocados em causa; nunca foi uma tradição unificada. A ideia de uma *crítica* consistiu sempre em submeter qualquer crença aos mais rigorosos padrões de racionalidade, justificação e verdade. Sócrates é o herói do ramo intelectual da tradição metafísica ocidental em grande parte porque nada aceitava sem discussão e porque era implacavelmente crítico relativamente a quaisquer tentativas de resolução dos problemas filosóficos. Recentemente, contudo, o elemento autocrítico da metafísica ocidental teve uma consequência peculiar. Se o objectivo das críticas é submeter todas as crenças, pretensões, preconceitos e pressupostos ao escrutínio mais rigoroso da lupa da racionalidade, lógica, justificação, etc., então por que razão não deveremos acabar por dirigir essas críticas para as próprias racionalidade, lógica ou justificação? A heróica era da metafísica ocidental teve lugar durante e após a Renascença, quando as fés e os dogmas da Idade Média foram submetidos a críticas cada vez mais selvagens, até alcançarmos por fim o Iluminismo europeu e o cepticismo de Hume e Voltaire, por exemplo. Mas por que razão não deveremos agora ser também cépticos em relação à própria racionalidade, lógica, justificação, verdade, realidade, etc.? Se a aceitação acrítica de uma crença em Deus pode ser demolida, por que razão não havemos de demolir também a aceitação acrítica da crença num mundo exterior, da crença na verdade, da crença na racionalidade e até da crença na crença? Neste ponto, a metafísica ocidental torna-se não apenas autocrítica mas autodestrutiva. Tanto se pode encarar Nietzsche, numa das interpretações possíveis, como alguém que diagnostica este elemento autodestrutivo, como alguém que o exemplifica. A seguinte passagem ilustra a atitude geral de Nietzsche:

COMO O «VERDADEIRO MUNDO» ACABOU POR SE TORNAR FÁBULA
História de um Erro

1. O mundo verdadeiro, acessível ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso; este vive nele, *é ele*.
(Forma mais velha da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase «Eu, Platão, *sou* a verdade».)
2. O mundo verdadeiro, inacessível por agora, mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso («ao pecador que faz penitência»)
(Desenvolvimento da ideia: torna-se mais subtil, mais insidiosa, inapreensível — *torna-se mulher*, torna-se cristã...)
3. O mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável, mas já pensado como uma consolação, um dever, um imperativo.
(No fundo, o velho sol, mas dissimulado pela névoa e pelo cepticismo; a ideia torna-se sublime, pálida, nórdica, regiomontana.)
4. O mundo verdadeiro — Inatingível? De qualquer modo, não alcançado. E enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Por conseguinte, nem sequer consolador, salvador, imperativo: como é que algo de desconhecido poderia obrigar?...
(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)
5. O «mundo verdadeiro» — uma ideia que já não é útil para nada, e também já não é imperativa — uma ideia que se tornou supérflua, prescindível; *por conseguinte*, uma ideia refutada: toca a eliminá-la!
(Dia claro; pequeno-almoço; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de Platão; alvoroço endiabrado de todos os espíritos livres).
6. O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? talvez o mundo aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente!*
(Meio-dia; o momento da sombra mais curta; fim do mais longo erro; culminação da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.)²

Nietzsche é um filósofo de uma diversidade considerável, mas no seu pior exhibe uma nítida escassez de argumentos e uma tendência para substituir a razão pela retórica. Para esta discussão, o aspecto interessante é o facto de Nietzsche estar outra vez na moda. Penso que isto acontece, em grande parte, por causa dos seus ataques a vários aspectos da metafísica ocidental. Não é fácil encontrar quaisquer argumentos, quanto mais demonstrações, nos seus ataques. A passagem acima é típica.

II. A TRADIÇÃO OCIDENTAL — ALGUNS PRINCÍPIOS BÁSICOS

Quero agora tentar articular algumas características essenciais da metafísica ocidental na sua encarnação contemporânea. O que está em disputa? O que está a ser colocado em causa? O que é pressuposto pela tradição intelectual que se prolonga até aos gregos? Por exemplo, a metafísica ocidental é por vezes acusada de «logocentrismo»; e anteriormente, há

² Nietzsche, F. (1889) *O Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de Artur Morão. Edições 70, 1988, pp. 35-36.

algumas décadas, levantava-se o mesmo estilo de objecção a uma coisa chamada «pensamento linear». Ora, o que aceitamos exactamente quando somos «logocêntricos», isto é, quando aceitamos o ideal grego de «logos» ou razão, e com que ficamos nós comprometidos quando nos entregamos ao «pensamento linear», isto é, quando tentamos pensar a direito? Se pudermos compreender as respostas a estas questões, saberemos pelo menos qualquer coisa sobre o que está em jogo nos debates actuais no ensino superior.

Podem parecer impossível fazer um sumário da metafísica ocidental, por mais grosseiro que seja, devido à imensa diversidade já mencionada; mas há um teste simples para distinguir o centro da periferia, nomeadamente o que aqueles que atacam a tradição julgam ser necessário atacar, o que aqueles que a colocam em causa julgam necessário colocar em causa. Por exemplo, há por aí muitas teorias da verdade; mas quem quiser colocar a tradição em causa tem de atacar a teoria da verdade como correspondência. A teoria da verdade como correspondência é a norma, a posição de partida; as outras posições definem-se em relação a ela. Analogamente, há muitas versões de realismo, tal como de idealismo; mas quem quiser atacar a perspectiva aceite no que respeita a este domínio tem de atacar a ideia de que existe uma realidade independente da mente, um mundo real cuja existência seja inteiramente independente do nosso pensamento e do nosso discurso.

Não podemos descobrir os elementos essenciais da metafísica ocidental se nos limitarmos a estudar as doutrinas dos grandes filósofos, pois muitas vezes o que é importante não é o que o filósofo disse, mas o que ele considera tão óbvio que não precisa de ser dito. Alguns dos filósofos mais conhecidos tomaram-se famosos por atacarem elementos centrais da metafísica ocidental — Berkeley, Hume e Kant, por exemplo.

Em nome da simplicidade, passo a expor num conjunto de proposições o que penso serem alguns dos princípios básicos da metafísica ocidental.

1. A realidade existe independentemente das representações humanas.

Esta perspectiva, a que se chama «realismo», é o princípio fundacional da metafísica ocidental. A ideia é que apesar de termos representações mentais e linguísticas do mundo sob a forma de crenças, experiências, afirmações, teorias, etc., há um mundo, «lá fora», totalmente independente destas representações. Isto tem como consequência, por exemplo, que quando todos morrermos, o que irá efectivamente acontecer, o mundo continuará o seu percurso em grande parte sem ser afectado pelo nosso desaparecimento. É consistente com o realismo reconhecer a existência de vastas áreas da realidade que são efectivamente construções sociais. Coisas como o dinheiro, a propriedade, o casamento e os governos são criados e sustentados pelo comportamento cooperativo humano. Se eliminarmos todas as representações humanas eliminaremos o dinheiro, a propriedade, o casamento, etc. Mas um princípio fundacional da metafísica ocidental é o de que há vastas secções do mundo descrito pelas nossas representações que

têm uma existência completamente independente de tais representações, ou de outras possíveis. A órbita elíptica dos planetas relativamente ao Sol, a estrutura do átomo de hidrogénio e a quantidade de neve nos Himalaias, por exemplo, são inteiramente independentes tanto do sistema de representações como das representações que os seres humanos efectivamente têm de tais fenómenos.

Este aspecto precisa de ser formulado cuidadosamente. O vocabulário ou sistema de representações no qual posso formular estas verdades é uma criação humana; e as motivações que nos levam a investigar tais matérias são características contingentes da psicologia humana. Sem um conjunto de categorias verbais não posso proferir quaisquer afirmações sobre estas ou quaisquer outras matérias; e sem um conjunto de motivações, ninguém se daria ao trabalho de fazer coisa alguma. Mas as situações efectivas do mundo que correspondem a estas afirmações não são criações humanas, nem dependem das motivações humanas. Esta concepção de realismo constitui a base das ciências naturais.

2. Pelo menos uma das funções da linguagem é comunicar significados entre oradores e ouvintes, e tais significados permitem por vezes que a comunicação se refira a objectos e estados de coisas do mundo que existem independentemente da linguagem.

A concepção básica de linguagem da metafísica ocidental contém estes dois elementos: o carácter comunicativo e o carácter referencial da linguagem. O orador pode conseguir comunicar pensamentos, ideias e significados em geral a um ouvinte; e a linguagem pode ser usada pelos oradores para se referirem a objectos e estados de coisas cuja existência é independente da linguagem e até do orador e do ouvinte. A compreensão é possível porque o orador e o ouvinte podem vir a partilhar o mesmo pensamento e esse pensamento, pelo menos ocasionalmente, diz respeito a uma realidade independente de ambos.

A filosofia da linguagem tem uma história curiosa na tradição ocidental. Apesar de estar hoje no centro das atenções, ou perto disso, especialmente nos países de língua inglesa, a configuração dos nossos interesses e preocupações actuais relativamente à linguagem é razoavelmente recente. A filosofia da linguagem, no sentido contemporâneo da expressão, só começou com Gottlob Frege no século XIX. Os filósofos anteriores escreveram por vezes filosoficamente sobre a linguagem, mas nenhum, tanto quanto sei, tinha uma «filosofia da linguagem» no sentido contemporâneo.

Penso que parte da razão que explica isto é que durante muitos séculos a maior parte dos pensadores partiam pura e simplesmente do princípio de que as palavras comunicavam ideias e se referiam a objectos por meio de ideias. Locke descreve a perspectiva habitual, que contrasta com a sua, como se segue:

§4. Mas apesar de as Palavras, tal como estas são usadas pelos Homens, não poderem com propriedade e imediatamente significar nada senão as *Ideias* presentes na Mente do Orador, os Homens, nos seus Pensamentos, atribuem às palavras uma referência secreta a outras duas coisas.

Em primeiro lugar, presumem que as suas Palavras também são Marcas das Ideias presentes na Mente de outros Homens, com os quais comunicam; pois caso contrário discursariam em vão, e não poderiam ser compreendidos, se os Sons que aplicassem a uma Ideia fossem tais que o Ouvinte os aplicasse a outra, o que é falar duas Línguas. Mas não é habitual que os Homens examinem se aqueles com quem conversam têm nas suas Mentes a mesma Ideia do que eles; mas pensam bastar usar a Palavra na Acepção que eles imaginam ser a comum de tal Linguagem; e, nesse caso, supõem que a Ideia que fazem ser referida pelo Sinal é precisamente a mesma à qual o Homens com Entendimento desse País aplicam esse Nome.

§5. *Em segundo lugar, porque não pensamos que os Homens falem unicamente das suas próprias Imaginações, mas de Coisas tal como realmente são; logo, supõem frequentemente que as suas Palavras representam também a realidade das Coisas.*³

Com Frege, a tradição filosófica não abandonou os dois princípios; ao invés, passou a vê-los como imensamente problemáticos. Como funciona a linguagem? Como é possível que a comunicação tenha lugar? E como é possível a referência das palavras e das frases? No século XX, a filosofia da linguagem tornou-se central relativamente à filosofia em geral, quer por causa do seu próprio interesse intrínseco quer porque era central relativamente a outros problemas da filosofia, como a natureza do conhecimento, da verdade, da realidade, etc.

3. A verdade é uma questão de precisão na representação.

Em geral, as afirmações procuram descrever como são as coisas no mundo, cuja existência é independente da afirmação, e a afirmação será verdadeira ou falsa em função de as coisas no mundo serem realmente como ela diz que são.

Assim, por exemplo, as afirmações de que os átomos de hidrogénio têm um electrão, ou de que a Terra está a 149,6 milhões de quilómetros do Sol, ou de que o meu cão está agora na cozinha, são verdadeiras ou falsas em função de as coisas no átomo de hidrogénio, no sistema solar e na vida canina doméstica, respectivamente, serem realmente como estas afirmações dizem que são. A verdade, assim perspectivada, admite graus. A afirmação sobre o Sol, por exemplo, só é *aproximadamente verdadeira*.

Em algumas versões chama-se a esta ideia a *teoria da verdade como correspondência*. É frequentemente apresentada do seguinte modo, como uma definição de «verdadeiro»:

³ Locke, John (1689) *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975, Liv. III, cap. §4-5, pp. 406-407.

Uma afirmação é verdadeira se, e só se, a afirmação corresponde aos factos.

Nos últimos séculos tem havido muita discussão entre os filósofos profissionais no que respeita à teoria da verdade como correspondência. Grande parte deste debate é sobre problemas especiais que dizem respeito às noções de facto e correspondência. Será que a noção de correspondência *explica* realmente alguma coisa? Será que os factos são realmente independentes das afirmações? Será que toda a afirmação verdadeira corresponde realmente a um facto? Por exemplo, será que existem factos morais? Caso não existam, será que isso significa que não existem afirmações verdadeiras na moral? Tenho opiniões definidas sobre todas estas questões; mas uma vez que estou a desvelar a metafísica ocidental e não a expor as minhas próprias ideias, irei confinar-me ao que se segue.

O conceito de verdade, tal como se desenvolveu ao longo dos séculos, contém duas partes separadas, partes que nem sempre se entrelaçam entre si. Por vezes parece que temos duas concepções diferentes de verdade. A verdade é uma obsessão da metafísica ocidental, de modo que esta ambiguidade aparente é importante. A ambiguidade aparente é entre a verdade como correspondência e a verdade como descitação. Na teoria da correspondência, p é verdadeira se, e só se, p é uma afirmação que corresponde a um facto. Por exemplo, a afirmação de que o cão está na cozinha é verdadeira se, e só se, corresponde ao facto de o cão estar na cozinha. Na teoria da descitação, dada qualquer afirmação a que exprima uma proposição p , a é verdadeira se, e só se, p . Assim, por exemplo, a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. Chama-se a isto «descitação» porque no lado direito de «se, e só se» se deixa pura e simplesmente cair as aspas que surgem à sua esquerda.

Estes dois critérios de verdade não parecem dar sempre o mesmo resultado. O segundo dá ideia que a palavra «verdade» não acrescenta realmente nada. Dizer que é verdade que o cão está na cozinha é apenas outra maneira de dizer que o cão está na cozinha; por isso, parece que a palavra «verdade» é redundante. Por esta razão, o critério da descitação inspirou a «teoria da verdade como redundância». O primeiro critério, o critério da correspondência, dá ideia que há uma relação genuína entre duas entidades independentemente identificadas — a afirmação e o facto. Contudo, a dificuldade desta concepção é que as duas entidades não são independentemente identificáveis. Não podemos responder à questão «A que facto corresponde a afirmação?» sem fazer uma afirmação verdadeira. Logo, uma vez que identifiquei a afirmação «O cão está na cozinha» e que identifiquei depois o facto de o cão estar na cozinha, não há nada mais para eu fazer em termos de comparação da afirmação com o facto para ver se realmente correspondem. A alegada relação de correspondência já foi estabelecida pela própria identificação do facto.

Haverá alguma maneira de explicar a teoria da correspondência de modo a ultrapassar esta dificuldade e haverá alguma maneira de resolver a tensão

entre o critério da descitação e o critério da correspondência, ultrapassando a aparente ambiguidade do conceito de verdade? Acho que sim.

A palavra «facto» evoluiu do latim «facere» de um modo que acabou por significar «aquilo que corresponde a uma afirmação verdadeira e em virtude do qual a afirmação é verdadeira». Assim, a teoria da correspondência — uma frase é verdadeira se, e só se, corresponde a um facto — é um truísmo, uma tautologia, uma afirmação analítica. Mas é então que a gramática da linguagem nos engana. Como «facto» é um substantivo e como os substantivos tipicamente nomeiam coisas, e como «corresponde» nomeia tipicamente uma relação entre coisas, pensamos que, portanto, tem de haver uma classe de objectos complicados, os factos, e uma relação que as afirmações verdadeiras têm com estes objectos complicados, a correspondência. Mas esta imagem não funciona. Parece plausível no que diz respeito à afirmação de que o cão está na cozinha; mas e que dizer da afirmação verdadeira de que o cão não está na cozinha? Ou da afirmação verdadeira de que nunca houve cães com três cabeças? A que objectos complicados correspondem elas?

O erro é pensar que os factos constituem uma classe de objectos complicados e que para encontrar a verdade temos primeiro de encontrar o objecto e depois compará-lo com uma afirmação para ver se realmente correspondem um ao outro. Mas não é assim que a linguagem funciona nesta área. O facto de o cão não estar na cozinha, ou o de nunca ter havido cães com três cabeças são tanto factos como outros quaisquer, unicamente porque as afirmações correspondentes são verdadeiras, e «facto» *define-se como* seja o que for que faça uma afirmação ser verdadeira.

Por esta razão, por causa da conexão definicional entre facto e afirmação verdadeira, não poderia haver uma inconsistência entre o critério de verdade como correspondência e o critério descitacional. O critério descitacional diz-nos que a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. O critério da correspondência diz-nos que a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, corresponde a um facto. Mas que facto? O único facto a que a afirmação poderá corresponder, se for verdadeira, é ao facto de o cão estar na cozinha. Mas esse é precisamente o resultado dado pelo critério descitacional, pois esse é o facto afirmado pelo lado direito da equação: a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. Logo, tanto a teoria da correspondência como a descitacional são verdadeiras e não são inconsistentes entre si. A teoria da correspondência é trivialmente verdadeira e portanto engana-nos porque pensamos que a correspondência tem de nomear uma relação muito geral entre a linguagem e a realidade, ao passo que se trata, na verdade, e essa é a minha sugestão, de uma abreviatura de todas as numerosíssimas maneiras pelas quais as afirmações podem representar com precisão como as coisas são no mundo. As afirmações são tipicamente verdadeiras em virtude de ou por causa de características do mundo que existem independentemente da afirmação. «Corresponde aos factos» é apenas uma abreviatura dos inúmeros modos pelos quais as afirmações podem representar

com precisão como as coisas são, e esses modos são os mesmos do que os modos de actos de fala assertivos.

O resultado desta discussão, no que respeita à metafísica ocidental, é este:

Na sua maior parte, o mundo existe independentemente da linguagem (princípio 1) e uma das funções da linguagem é representar como são as coisas no mundo (princípio 2). Um aspecto crucial no qual a realidade e a linguagem entram em contacto é marcado pela noção de verdade. Em geral, as afirmações são verdadeiras na medida em que representam com precisão uma característica qualquer da realidade que existe independentemente da afirmação (princípio 3).⁴

Há vários problemas filosóficos importantes no que respeita à correspondência, à descitação, etc.; mas se formos cuidadosos, veremos que nenhum desses problemas ameaça a nossa concepção básica de verdade enquanto precisão na representação.

4. O conhecimento é objectivo.

Porque o conteúdo do que é conhecido é sempre uma proposição verdadeira e porque a verdade é em geral uma questão de representação precisa de uma realidade cuja existência é independente, o conhecimento não depende nem deriva das atitudes e sentimentos subjectivos de investigadores particulares. Toda a representação emana, como já afirmei, de um ponto de vista e sob certos aspectos e não sob outros. Além disso, quem faz as representações são investigadores particulares, sujeitos a todas as limitações habituais de preconceitos, ignorância, estupidez, venalidade, desonestidade, etc.; e elas fazem-se por todo o tipo de motivos por parte de quem as faz, muitos deles repreensíveis, tais como o desejo de ficar rico, de oprimir os oprimidos ou até de ter um lugar numa universidade. Mas se as teorias avançadas descreverem com precisão uma realidade cuja existência é independente, nada disto tem a menor importância. A questão é que a verdade ou falsidade objectiva das asserções é totalmente independente dos motivos, da moral e até mesmo do sexo, da raça ou da etnia de quem as faz.

Vale a pena fazer uma pausa para referir o significado deste princípio para alguns dos debates correntes. Uma estratégia argumentativa típica daqueles que rejeitam a metafísica ocidental consiste em colocar em causa uma afirmação que pensam ser objectável colocando em causa quem a afirma. Assim, diz-se que tanto a afirmação como quem a afirma é racista, sexista, fono-falo-logocêntrico, etc. Estas acusações não impressionam os que partilham a concepção tradicional de racionalidade. Na melhor das hipóteses, falham o alvo. Para os que partilham a metafísica ocidental estes tipos de acusações têm nomes; chamam-se em geral «*argumentum ad hominem*» e «falácia genética». Um *argumentum ad hominem* é um argu-

⁴ Digo «em geral» porque, por exemplo, por vezes as afirmações são auto-referenciais. Por exemplo: «Esta frase está em português».

mento contra a pessoa que apresenta uma ideia e não contra a própria ideia, e a falácia genética é a falácia de supor que porque uma teoria ou asserção tem uma origem repreensível, a própria teoria ou asserção fica, portanto, desacreditada. Espero que seja óbvio por que motivo qualquer pessoa que aceite a ideia de verdade objectiva e, portanto, de conhecimento objectivo pensa que isto é uma falácia e que o *argumentum ad hominem* é inválido. Se alguém afirma que algo é verdade e se pode sustentar essa afirmação de forma adequada e se a sua afirmação for realmente verdadeira, então essa pessoa sabe genuinamente algo. E o facto de a actividade de afirmar, validar, etc. poder ter sido levada a cabo por uma pessoa racista, sexista, etc., é pura e simplesmente irrelevante. Isso faz parte do que quer dizer a afirmação de que o conhecimento é objectivo. É menos óbvio, mas espero que seja ainda manifesto, por que motivo quem nega a possibilidade da verdade e conhecimento objectivos pode achar que estes tipos de argumentos são apelativos. Se a verdade objectiva é coisa que não existe, os critérios para avaliar afirmações não têm qualquer conexão essencial com a verdade nem com a falsidade, e podem muito bem ocupar-se com quem apresenta o argumento, com os seus motivos, com as consequências de fazer tal afirmação ou com outras questões deste tipo.

5. A lógica e a racionalidade são formais.

Na metafísica ocidental supõe-se tradicionalmente que existem dois tipos de razões. As razões teóricas, que visam aquilo que é razoável acreditar, e a razão prática, que visa o que é razoável fazer. Mas penso que uma parte essencial da concepção ocidental de racionalidade, razão, lógica, justificação, demonstração, etc., é a de que, *por si mesmas*, elas não nos dizem em que acreditar nem o que fazer. De acordo com a concepção ocidental, a racionalidade fornece-nos um conjunto de modos de proceder, métodos, padrões e cânones que nos permitem avaliar várias afirmações à luz de afirmações concorrentes. Nesta perspectiva, a concepção ocidental de lógica é central. A lógica não nos diz, por si mesma, aquilo em que acreditar. Só nos diz o que tem de ser o caso, dada a verdade dos nossos pressupostos e portanto o que estamos comprometidos a acreditar dado que acreditamos nesses pressupostos. A lógica e a racionalidade fornecem padrões de demonstração, validade e razoabilidade; mas os padrões só operam sobre um conjunto previamente dado de axiomas, pressupostos, fins e objectivos. A racionalidade, enquanto tal, não faz afirmações substantivas.

No que respeita à razão prática, coloca-se por vezes esta questão dizendo que o raciocínio é sempre sobre os meios e não sobre os fins. Isto não é inteiramente verdade, dada a concepção ocidental, porque é claro que podemos raciocinar sobre a questão de saber se os nossos fins são correctos, apropriados ou racionais, mas apenas à luz de outros fins e de outras considerações, como a consistência.

O carácter formal da racionalidade tem a importante consequência de não poder ser «refutada» enquanto tal, pois não faz qualquer asserção que possa ser refutada.

Numa interpretação natural os cinco princípios prévios têm a seguinte consequência:

6. Os padrões intelectuais não estão à venda. São critérios de excelência e realização intelectuais objectiva e intersubjectivamente válidos.

Os primeiros cinco princípios implicam, de um modo razoavelmente óbvio, um conjunto de critérios para avaliar produtos intelectuais. Dados um mundo real, uma linguagem pública para falar acerca dele e as concepções de verdade, conhecimento, racionalidade, etc. implícitas na metafísica ocidental, haverá um conjunto complexo, mas não arbitrário, de critérios para ajuizar os méritos relativos de afirmações, teorias, explicações, interpretações e outros tipos de considerações. Alguns destes critérios são «objectivos» no sentido em que são independentes das sensibilidades das pessoas que aplicam os critérios; outros são «intersubjectivos» no sentido em que apelam a características amplamente partilhadas da sensibilidade humana. Um exemplo de objectividade neste sentido são os critérios para avaliar a validade no cálculo proposicional; um exemplo de intersubjectividade são os tipos de critérios a que se apela ao discutir interpretações históricas rivais da guerra civil americana. Não há uma linha divisória precisa entre as duas; e nas disciplinas em que a interpretação é crucial, como a história ou a crítica literária, a intersubjectividade é, de harmonia com isso, central à actividade intelectual.

Na história da filosofia ocidental há debates intermináveis sobre estes temas. Do meu próprio ponto de vista, por exemplo, até mesmo a objectividade só funciona relativamente a um «pano de fundo» partilhado de capacidades cognitivas sendo portanto, num certo sentido, uma forma de intersubjectividade. Contudo, para esta discussão o que interessa é que de acordo com a metafísica ocidental há padrões racionais para avaliar a qualidade intelectual. Excepto em algumas áreas, não há algoritmos que determinem os padrões e a aplicação destes não é algorítmica. Mas em todo o caso os padrões não são arbitrariamente seleccionados nem arbitrariamente aplicados. Algumas disputas podem ser insanáveis — mas isso não significa que vale tudo.

Este princípio é crucial para a concepção tradicional de universidade. Por exemplo, na universidade tradicional o professor manda ler Shakespeare e não bandas desenhadas escolhidas aleatoriamente e fá-lo acreditando que poderia demonstrar que Shakespeare é, pura e simplesmente, melhor. Nenhum princípio da metafísica ocidental é mais repulsivo à cultura do pós-modernismo do que este, como veremos em breve.

III. ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS PARA O ENSINO SUPERIOR

Poderíamos continuar esta lista durante muito tempo. Mas mesmo estas seis teses exprimem uma sólida e poderosa concepção. Conjuntamente, formam uma imagem coerente de algumas das relações entre conhecimento, verdade, significado, racionalidade, realidade e os critérios para avaliar produções intelectuais. Estas coisas encaixam umas nas outras. O conhecimento é tipicamente um conhecimento de uma realidade independente da mente; exprime-se numa linguagem pública, contém proposições verdadeiras, estas proposições são verdadeiras porque representam com precisão essa realidade e chegamos ao conhecimento aplicando os constrangimentos da racionalidade e da lógica, a que o conhecimento está sujeito. Os méritos e deméritos das teorias são em grande parte uma questão de se coadunarem ou não aos critérios implícitos nesta concepção.

Todos estes seis princípios estão actualmente debaixo de fogo de diferentes formas. Quero agora explorar algumas das consequências tanto dos princípios como dos ataques. Não é um exagero afirmar que a nossa tradição intelectual e educativa, especialmente nas universidades que se dedicam à investigação, está baseada na metafísica ocidental. O ideal académico da tradição é o do investigador *imparcial* entregue à indagação do conhecimento *objectivo* que tenha validade *universal*. É precisamente este ideal que está debaixo de fogo. Num opúsculo publicado pelo American Council of Learned Societies, assinado por seis directores de proeminentes institutos de humanidades e concebido para defender as humanidades da acusação de terem abandonado a sua missão educativa, podemos ler: «Como as mais poderosas filosofias e teorias modernas tem vindo a demonstrar, não se deve confiar nas pretensões à imparcialidade, objectividade e universalidade, sendo que essas próprias pretensões têm tendência para reflectir condições locais ou históricas».⁵ Seguidamente, defendem que as pretensões à objectividade são habitualmente formas disfarçadas de procurar o poder.

Na maior parte das disciplinas académicas é razoavelmente óbvio como a aceitação da metafísica ocidental molda tanto o conteúdo como os métodos do ensino superior. Enquanto professores de universidades que se dedicam à investigação, encaramo-nos tradicionalmente como pessoas que procuram fazer avançar e disseminar o conhecimento e a compreensão humanas, quer seja na química, na microeconomia ou na história medieval. É menos óbvio, mas ainda inteligível, como é de esperar que os padrões de racionalidade, conhecimento e verdade se apliquem ao estudo da literatura ou das artes visuais. Mesmo nestas áreas, os pressupostos tradicionais subjacentes à maneira como estas eram estudadas e ensinadas eram parte integrante do resto da metafísica ocidental. Presumia-se que existiam padrões intersubjectivos em função dos quais poderíamos ajuizar a qualidade

⁵ *Speaking for the Humanities*, The American Council of Learned Societies, ACLS Occasional Paper, No. 7, 1989, p. 18.

das obras literárias ou artísticas; e presumia-se que o estudo destas obras devia dar-nos um conhecimento não apenas da história da literatura e da arte, mas também da realidade que está por detrás dela e à qual tanto a literatura como a arte se referem, ainda que apenas indirectamente. Assim, por exemplo, acreditava-se geralmente, pelo menos até muito recentemente, que o estudo dos grandes clássicos da literatura davam ao leitor um conhecimento da natureza humana e da condição humana em geral. Em suma, a ideia de que podíamos aprender mais sobre os seres humanos com a leitura dos grandes romances do que com a maioria dos cursos de psicologia era como que um lugar-comum. Hoje em dia não se houve falar muito dos «grandes clássicos da literatura» e a ideia de padrões intersubjectivos de qualidade estética é muito disputada.

Se a relação entre a metafísica ocidental e os ideais tradicionais da universidade é (mais ou menos) óbvia, é muito menos óbvia (na verdade, é difícil de entender) a relação entre os ataques à metafísica ocidental e as propostas educativas. É pura e simplesmente um facto que, na história recente, a rejeição da metafísica ocidental andou de mãos dadas com as propostas de mudanças politicamente motivadas do currículo. Qual é então a conexão? Penso que as relações são muito complexas e não conheço qualquer resposta simples à questão. Mas, subjacente a toda a complexidade, penso que temos esta estrutura simples: os que querem usar as universidades, especialmente as humanidades, com propósitos de transformação política de esquerda têm a percepção correcta de que a metafísica ocidental é um obstáculo aos seus fins. Apesar da sua diversidade, a maior parte das pessoas que colocam em causa a concepção tradicional do ensino percebem correctamente que se forem forçadas a conduzir a vida académica de acordo com um conjunto de regras determinadas por constrangimentos de verdade, objectividade, clareza, racionalidade, lógica e a existência bruta do mundo real, a sua tarefa torna-se mais difícil, talvez até impossível. Por exemplo, se pensarmos que o objectivo de ensinar a história do passado é alcançar a transformação social e política do presente, os cânones tradicionais de idoneidade histórica — os cânones de objectividade, justificação, cuidada atenção aos factos e, acima de tudo, verdade — podem por vezes parecer um conjunto desnecessário e maçador de obstáculos ao propósito de atingir objectivos sociais mais importantes.

Na minha experiência, pelo menos, os actuais reformadores multiculturalistas do ensino superior não chegaram a uma concepção revista do ensino a partir de uma refutação da metafísica ocidental; ao invés, procuraram uma refutação da metafísica ocidental que pudesse justificar uma concepção revista do ensino que já achavam apelativa. Por exemplo, o notório interesse pelo trabalho de Thomas Kuhn por parte da crítica literária não resultou de uma súbita paixão nos departamentos de Inglês pela compreensão da transição da mecânica newtoniana para a teoria da relatividade; ao invés, Kuhn era visto como alguém que descreditava a ideia de que a ciência descreve uma realidade cuja existência é independente de nós, desacredi-

tando assim a ideia de que existe tal realidade. Se toda a «realidade» não passa afinal de um texto, o papel do especialista em textos, o crítico literário, sofre uma completa transformação. E se, como Nietzsche afirma, «Não há factos, só interpretações», o que torna uma interpretação melhor do que outra não pode ser a verdade de uma e a falsidade da outra mas antes, por exemplo, a possibilidade de uma interpretação ajudar a ultrapassar estruturas hegemónicas patriarcais existentes, concedendo poder a minorias previamente sub-representadas.

Na verdade, penso que os argumentos usados contra a metafísica ocidental pela esquerda nietzscheana⁶ são muitíssimo fracos; mas isto não é tão importante como se poderia pensar porque o objectivo principal não é a refutação da metafísica ocidental. Basta que a refutação tenha a respeitabilidade suficiente para nos permitir prosseguir em direcção ao objectivo social e político principal. Historicamente, parte do que aconteceu foi isto: no fim dos anos 60 e 70 vários jovens ingressaram na vida académica porque pensavam que se poderia alcançar a transformação social e política por meio do ensino. Em muitas disciplinas (como na filosofia analítica, por exemplo), o caminho estava obstruído por um corpo docente sólido e auto-confiante dedicado aos valores intelectuais tradicionais. Mas em algumas disciplinas, sobretudo as das humanidades relativas aos estudos literários — Inglês, Francês e, sobretudo, Literatura Comparada —, as normas académicas existentes eram frágeis, estando intelectualmente aberto o caminho para uma nova política académica graças ao impacto libertador das obras de autores como Derrida, Kuhn e Rorty, e, em menor grau, de Foucault e da redescoberta de Nietzsche. Repare-se que a esquerda cultural pós-modernista difere dos tradicionais movimentos de esquerda, como o marxismo, na medida em que não pretende ser «científica». Na verdade, se é alguma coisa, é anti-científica; e os filósofos de inspiração marxista que aceitam a metafísica ocidental, como Habermas, são muito menos influentes na subcultura pós-modernista do que, digamos, Derrida ou Rorty.

Há hoje em dia, em algumas universidades que se dedicam à investigação, departamentos dominados ideologicamente por concepções anti-realistas e anti-racionalistas; e estas concepções começam a afectar tanto o conteúdo como o estilo do ensino superior. Nos casos em que o objectivo é usar o ensino superior como um dispositivo de transformação política, a justificação habitual é que o ensino superior sempre foi, em qualquer caso, político; e, uma vez que é uma fantasia e uma fraude a pretensão, por parte das universidades, de transmitir aos seus estudantes um conjunto de verdades objectivas sobre uma realidade cuja existência é independente, devemos converter o ensino superior num dispositivo para alcançar objectivos sociais e políticos benéficos em vez de prejudiciais.

Até agora defendi que a maior consequência isolada da rejeição da metafísica ocidental é o facto de tornar possível um abandono dos padrões tradicionais de objectividade, verdade e racionalidade, e o facto de abrir

⁶ Penso que esta expressão foi introduzida por Alan Bloom.

caminho a uma estratégia educativa na qual um dos objectivos principais é alcançar a transformação social e política. Quero agora explorar as formas específicas que se espera que esta transformação assuma. É hoje em dia amplamente aceite, apesar de ser mais visível nas humanidades, que a raça, sexo, classe e etnia do estudante define a sua identidade. Deste ponto de vista, um dos propósitos do ensino já não é, como antes se pensava, permitir que o estudante se torne membro de uma cultura humana, intelectual e universal mais ampla; ao invés, o novo objectivo é reforçar o seu orgulho como membro de um subgrupo particular e a sua auto-identificação com esse grupo. Por esta razão, a *representatividade* na estrutura do currículo, nas leituras exigidas e na composição do corpo docente torna-se crucial. Se abandonarmos o compromisso com a verdade e com a excelência intelectual que constitui o próprio âmago da metafísica ocidental, parece arbitrário e elitista pensar que alguns livros são intelectualmente superiores a outros, que algumas teorias são pura e simplesmente verdadeiras e outras falsas, e que algumas culturas produziram produtos culturais mais importantes que outras. Pelo contrário, parece natural e inevitável pensar que todas as culturas nascem intelectualmente iguais. Nos estudos literários, algumas destas características são assinaladas pela mudança no vocabulário. Não se ouve falar muito em «clássicos», em «grandes obras de literatura» ou mesmo em «obras»; ao invés, fala-se hoje em dia habitualmente em «textos», com a implicação niveladora de que um texto é tanto um texto quanto qualquer outro texto.

Outra forma de transformação é esta: é agora comum ouvir-se nas universidades que se dedicam à investigação que temos de aceitar concepções novas e diferentes de «excelência» académica. Somos instados a adoptar critérios diferentes de valor académico. Um argumento a favor de alterar a concepção tradicional de excelência académica que por vezes se ouve é o de que as mudanças introduzidas na universidade pelas mudanças estruturais da sociedade exigem novos padrões de excelência. Vários dos novos docentes não foram contratados de acordo com os padrões tradicionais e não entraram na universidade com a ideia de serem bem sucedidos segundo esses padrões. Muitas vezes foram contratados em função de várias necessidades sociais, políticas ou em função da «acção afirmativa». Temos de conceber novos critérios de excelência para ir ao encontro destes novos interesses e necessidades. Contudo, a metafísica ocidental não nos deixa muito espaço de manobra no que respeita à excelência intelectual. A excelência académica já está determinada por um conjunto de padrões pré-determinados. Para redefinir a excelência temos de abandonar certas características da metafísica ocidental.

A conexão entre o ataque desferido contra a racionalidade e o realismo e a reforma curricular não é sempre óbvia, mas podemos encontrá-la se quisermos olhar com suficiente atenção. Por exemplo, muitas das propostas multiculturalistas a favor da reforma curricular envolvem uma redefinição subtil da ideia de disciplina académica, passando da ideia de um *domínio a*

estudar para a ideia de uma *causa a promover*. Assim, por exemplo, quando os departamentos de Estudos Feministas foram criados há alguns anos atrás, muitas pessoas pensaram que eles se ocupavam da investigação («objectiva», «científica») de um domínio (a história e a condição actual das mulheres), do mesmo modo que pensavam que os novos departamentos de Biologia Molecular investigavam um domínio (a base molecular dos fenómenos biológicos). Mas no caso dos Estudos Feministas, e no caso de várias outras disciplinas novas, nem sempre foi isso que aconteceu. Muitas vezes, os novos departamentos pensavam que o seu objectivo, pelo menos em parte, era promover certas causas morais e políticas, tais como o feminismo.

Por sua vez, esta mudança da concepção territorial de um departamento académico para a concepção moral tem outras consequências. Assim, pensava-se tradicionalmente que o compromisso com a objectividade e a verdade permitia ao académico ensinar certas matérias, independentemente das suas atitudes morais sobre o domínio. Por exemplo, não temos de ser platonistas ou marxistas para podermos fazer um bom trabalho académico ao ensinar Platão ou Marx. Mas quando abandonamos a crença na objectividade e na verdade, e aceitamos a transformação política como um fim, parece que a pessoa apropriada para ensinar Estudos Feministas é uma feminista. Do ponto de vista da concepção tradicional, não há razão alguma pela qual os Estudos Feministas não possam ser ensinados por um académico do sexo masculino, mesmo que esse académico não simpatize com as doutrinas feministas contemporâneas; mas na maior parte dos departamentos de Estudos Feministas dos Estados Unidos essa hipótese está fora de questão. Espero que seja óbvio que se pode argumentar no mesmo sentido relativamente a Estudos Mexicanos, Homossexuais, Afro-Americanos e outros elementos das tentativas recentes de reforma curricular.

Além disso, a mudança da ideia de que há um domínio a investigar para a ideia de que há uma causa moral a defender não é muitas vezes explicitada. Ao defender o currículo multiculturalista perante o público académico em geral, os seus partidários referem muitas vezes a existência de territórios académicos por explorar que precisam de ser investigados e ensinados, assim como as necessidades educativas de uma população estudantil que está em mudança. Mas, entre si, os partidários deste tipo de reforma têm tendência para sublinhar as transformações políticas que têm de se alcançar. Os estudiosos tradicionais «progressistas» deixam-se facilmente persuadir de que há novos domínios que têm de ser investigados e que há tipos diferentes de estudantes que precisam de formação; desconhecem muitas vezes que o objectivo principal é defender uma certa causa.

Tenho consciência de que a introdução de reformas curriculares e até de novos departamentos académicos para satisfazer exigências políticas não é nada de novo na história das universidades americanas. Contudo, há uma diferença. Tradicionalmente, a ideia era que uma *ciência* nova, nesta ou naquela área, seria uma ajuda na tentativa de resolução de alguns problemas políticos ou sociais prementes. Por exemplo, a economia política como

disciplina desenvolveu-se parcialmente em torno da ideia de desenvolver uma teoria científica da economia e da sociedade que ajudasse a resolver problemas sociais. Parte da diferença que estou a destacar é esta: na nova concepção, a própria ideia de «ciência» é encarada como repressiva. A ideia de desenvolver uma ciência rigorosa para investigar, por exemplo, as diferenças sexuais e raciais, é precisamente o tipo de coisa que está a ser atacada. Em suma, a ideia não consiste em construir uma nova orientação política com base numa nova teoria científica. Ao invés, a orientação política já está determinada e a ideia é desenvolver uma base departamental e curricular onde essa orientação possa ser implantada na universidade e alargada à sociedade no seu todo.

Não quero que estas observações sejam mal entendidas, por isso vou torná-lo claro: há bastantes homens e mulheres muito trabalhadores que se entregam a um trabalho académico sólido nestas novas disciplinas e que se pautam pelos mais altos padrões de objectividade e verdade, tal como estes são tradicionalmente concebidos. O meu ponto principal é que eles têm um número significativo de colegas que não partilham estes valores e esta rejeição relaciona-se com o facto de rejeitarem a metafísica ocidental.

A introdução de novos departamentos académicos é um sinal visível de mudança. Menos visível, mas muito mais comum, é a mudança na auto-definição do que é ser um académico. Já mencionei que hoje se recorre mais a argumentos *ad hominem* e às falácias genéticas. Se a verdade e a validade objectivas são coisas que não existem, tanto podemos discutir a pessoa que apresenta o argumento e os motivos que terá para o apresentar, como podemos discutir a pretensa validade do argumento e a alegada «verdade» das suas conclusões. Mas isto é apenas a ponta do *iceberg* de uma mudança de sensibilidade muito mais alargada. Descreve-se (e critica-se) habitualmente a nova sensibilidade como «relativismo», mas penso que um termo melhor seria «subjectivismo». Dantes, os estudiosos tentavam ultrapassar as limitações dos seus próprios preconceitos e pontos de vista. Hoje, exaltam-se estas limitações. Por exemplo, instituições que financiam a investigação nos EUA, como a National Endowment for the Humanities, recebem cada vez mais pedidos de financiamento em que é óbvio que o estudioso quer escrever um livro sobre as suas *reações subjectivas*, *sentimentos* e *interpretação geral* sobre o renascimento, a condição feminina na idade média, os romancistas minoritários do noroeste do pacífico ou os travestis no século XVIII.

Outra consequência da rejeição da metafísica ocidental em que raramente se repara é a diluição da fronteira entre a alta cultura e a cultura popular no ensino das humanidades. Tradicionalmente, as humanidades encaravam a sua função como sendo a de conservar, transmitir e interpretar os maiores feitos da civilização humana em geral e da civilização ocidental em particular. Esta perspectiva é agora encarada como «elitista», e abandonou-se em geral a ideia de que algumas obras são intrinsecamente melhores

do que outras. Ao invés, presume-se que todas as obras são apenas textos e que como tal podem ser tratadas.

Do ponto de vista tradicional, a distinção entre a alta cultura e a cultura popular manifestava-se pelo facto de as obras de alta cultura serem exaltadas, ao passo que as obras da cultura popular, se eram de todo em todo estudadas, eram tratadas como objectos de investigação ou estudo sociológico. Eram tratadas como sintomáticas ou expressivas, mas não como se elas próprias fossem feitas da mais alta importância. Na mudança subtil que tem tido lugar, nenhuma obra são exaltadas enquanto obras; ao invés, algumas obras são encaradas como importantes ou significativas ou valiosas devido à mensagem política ou social que encerram.

IV. ALGUNS ATAQUES À METAFÍSICA OCIDENTAL

Na verdade, há muitíssimos tipos de ataques à metafísica ocidental, e há tantos com os quais não estou familiarizado que mais não posso senão oferecer um brevíssimo exame. Há desconstrucionistas, como Derrida, inspirados por Nietzsche e pelas obras tardias de Heidegger, que pensam poder «desconstruir» toda a metafísica ocidental. Há algumas feministas que pensam que a tradição da racionalidade, realismo, verdade, correspondência, etc., é essencialmente um tipo de dispositivo masculino de opressão. Há filósofos que acham que devemos deixar de pensar na ciência como algo que corresponde a uma realidade cuja existência é independente de nós; ao invés, devemos pensar que a ciência, em particular, e a linguagem, em geral, mais não fazem do que dar-nos um conjunto de dispositivos para fazer frente às dificuldades. Deste ponto de vista, a linguagem serve para «fazer frente» e não para «condizer» ou «corresponder». Assim, de acordo com Rorty, o pragmatista «abandona por completo a noção de verdade como correspondência com a realidade e afirma que a ciência moderna não nos permite fazer frente às dificuldades por corresponder; limita-se unicamente a permitir-nos fazer frente às dificuldades».⁷

Estes ataques à metafísica ocidental são peculiares em diversos aspectos. Em primeiro lugar, o movimento em questão está na sua maior parte confinado a várias disciplinas nas humanidades, tal como a alguns departamentos de Ciências Sociais e certas faculdades de Direito. A componente anti-racionalista da cena contemporânea tem tido — até agora — pouquíssima influência na filosofia, nas ciências da natureza, na economia ou na engenharia. Apesar de alguns dos seus heróis serem filósofos, esta corrente tem tido, de facto, pouca influência nos departamentos de Filosofia americanos. Uma vez que o que está em causa são, em grande parte, questões de carácter filosófico, poderíamos pensar que os debates sobre o plano de estudos que estão ligados ao desejo de derrubar a metafísica ocidental teriam de assolar os departamentos de filosofia. Mas pelo menos nas mais

⁷ Rorty, R. (1982) *Consequências do Pragmatismo*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

importantes universidades americanas que se dedicam à investigação, isto não acontece, tanto quanto sei. Os filósofos profissionais dedicam muito tempo a questões nos limites da metafísica ocidental. Estão obcecados por questões como «Qual é a análise correcta da verdade?», «Como é que as palavras referem objectos do mundo?» e «Será que as entidades inobserváveis postuladas pelas teorias científicas existem mesmo?» Mas, como o resto das pessoas, estes filósofos têm tendência para tomar o núcleo da metafísica ocidental como garantido, inclusivamente quando debatem questões sobre a verdade, referência ou a filosofia da ciência. Os filósofos que fazem questão de rejeitar a metafísica ocidental, como Rorty ou Jacques Derrida, são muito mais influentes nos departamentos de literatura do que nos de filosofia.

Uma segunda característica, talvez mais enigmática, é que é muito difícil encontrar argumentos claros, rigorosos e explícitos contra os elementos centrais da metafísica ocidental. Na verdade, isto não é assim tão enigmático quando tomamos consciência que parte do que está a ser colocado em questão é a própria ideia de «argumentos claros, rigorosos e explícitos». Rorty atacou a teoria da verdade como correspondência e Derrida afirmou que os significados são indecidíveis, mas não encontramos muita coisa — nem nos seus textos, nem noutros textos favoritos da subcultura pós-moderna — em termos de argumentos rigorosos sobre os quais possamos reflectir. De uma maneira ou de outra, fica-se com a sensação de que a metafísica ocidental ficou ultrapassada ou obsoleta, mas são raras as tentativas de efectivamente a refutar. Por vezes, diz-se que estamos numa era pós-moderna, tendo portanto ultrapassado a era moderna que começou no século XVII; mas esta alegada transição é muitas vezes tratada como se fosse uma mudança de temperatura — algo que pura e simplesmente aconteceu sem que seja necessário qualquer prova ou argumento. Por vezes, os «argumentos» têm mais a natureza de lemas e gritos de guerra, como a passagem citada de Nietzsche. Mas o ar geral de frivolidade vagamente literária que invade a esquerda nietzscheana não é encarada como um defeito. Muitos dos seus partidários pensam que é assim que se deve conduzir a vida intelectual.

Dois dos autores mais citados, habitualmente, por aqueles que rejeitam a metafísica ocidental são Kuhn e Rorty. Vou fazer uma pequena digressão para falar pelo menos um pouco sobre eles. Kuhn, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, é encarado como se tivesse mostrado que as afirmações da ciência que descrevem uma realidade que tem uma existência independente são falsas e que, de facto, os cientistas se regem mais pela psicologia das massas do que pela racionalidade e que têm tendência para debandar de «paradigma» para «paradigma», em revoluções científicas periódicas. Um mundo real, que seja descrito pela ciência, é coisa que não existe; ao invés, cada novo paradigma cria o seu próprio mundo de maneira que, como Kuhn afirma, Newton viveu num mundo diferente do de Aristóteles.

Penso que esta interpretação é como que uma caricatura de Kuhn. Mas mesmo que fosse uma interpretação correcta, o argumento não mostraria que não existe um mundo real independente das nossas representações, nem mostraria que a ciência não é uma série de tentativas sistemáticas, com vários graus de sucesso, de apresentar uma descrição dessa realidade. Mesmo que aceitemos a interpretação mais ingénua do tratamento que Kuhn oferece das revoluções científicas, as ideias de Kuhn não terão tais espectaculares consequências ontológicas. Pelo contrário, mesmo a interpretação mais pessimista da história da ciência é perfeitamente consistente com a perspectiva de que há um mundo real que existe independentemente de nós e de que o objectivo da ciência é caracterizá-lo.

Rorty apresenta muitas discussões da verdade e da correspondência e eu não poderia fazer-lhes aqui justiça; mas irei tomar apenas um ou dois aspectos cruciais. Rorty afirma repetidas vezes que «verdadeiro» é apenas um termo que usamos para elogiar aquelas crenças que pensamos que é bom ter e que a verdade é feita e não descoberta.⁸ A dificuldade com a primeira destas ideias é que, no sentido normal da palavra, há muitas coisas em que, por uma razão ou outra, pensamos que seria bom acreditar que não são verdadeiras, e muitas coisas que são verdadeiras mas que seria melhor se as pessoas geralmente não acreditassem nelas. Por exemplo, penso que é bom que as mães pensem o melhor sobre os seus filhos, apesar de essas crenças se revelarem muitas vezes falsas. Do mesmo modo, a persistência das crenças religiosas é, no cômputo geral, uma coisa boa, apesar de provavelmente a maior parte de tais crenças serem falsas. A afirmação de Rorty padece da dificuldade habitual deste tipo de reduções filosóficas: ou é circular, ou obviamente falsa. Por um lado, se não redefinimos «verdadeiro», há muitos contra-exemplos, muitas proposições que por uma razão ou outra é bom que as pessoas acreditem nelas mas que não são verdadeiras no sentido normal da palavra; e há proposições que por uma razão ou outra seria mau que as pessoas acreditassem nelas mas que são, no entanto, verdadeiras.

Há uma ambiguidade na afirmação de Rorty de que a verdade é feita e não descoberta. Uma vez que a verdade se apresenta sempre na forma de *afirmações* verdadeiras, teorias verdadeiras, etc., as afirmações e as teorias verdadeiras têm realmente de ser feitas e formuladas por seres humanos. Mas daqui não se segue que não exista uma realidade independente à qual as afirmações e as teorias correspondam. Assim, há um sentido no qual a verdade é feita; nomeadamente, as afirmações verdadeiras são feitas. Mas há também um sentido, consistente com este, no qual a verdade é descoberta. Nomeadamente, o que descobrimos é aquilo que faz as frases serem verdadeiras (ou falsas, consoante o caso). Numa palavra, as *afirmações* verdadeiras são feitas, mas a verdade das afirmações não é feita, é *descoberta*.

⁸ Veja-se especialmente *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991.

O argumento de Rorty é típico destas discussões no sentido em que se *insinua* mais do que se diz. O que se afirma, penso, é que as afirmações verdadeiras, como todas as afirmações, são feitas por seres humanos. O que é insinuado é muito mais sério: insinua-se que não há factos-no-mundo-real que façam as nossas afirmações serem verdadeiras e que talvez o «mundo real» seja apenas uma criação nossa.

V. O ESTATUTO DA METAFÍSICA OCIDENTAL

Não encontrei quaisquer ataques à metafísica ocidental — nem em Rorty nem em Kuhn, e muito menos em Derrida ou Nietzsche — que me pareçam de todo em todo convincentes ou mesmo que ameacem qualquer dos princípios básicos que enunciei. Mas levanta-se, naturalmente, a seguinte questão: será que se pode dizer qualquer coisa em *defesa* da metafísica ocidental? Será que há uma qualquer prova ou argumento de que esta é uma maneira possivelmente correcta de pensar e agir? Sem dúvida que são possíveis perspectivas alternativas; por isso, por que razão devemos aceitar esta?

É um pouco estranho exigir um argumento ou uma prova a favor da validade de toda uma certa sensibilidade ou de todo um enquadramento de pressupostos no interior do qual tem lugar o que conta como prova e argumento. A situação é um pouco como o que habitualmente se ouvia nos anos 60, quando se pedia para se justificar a racionalidade: «Qual é o teu argumento a favor da racionalidade?» A noção de um argumento já pressupõe padrões de validade e, portanto, de racionalidade. Para que algo conte como um argumento é preciso que se sujeite aos cânones da racionalidade. Outra maneira de pôr esta questão é esta: não podemos justificar ou argumentar a favor da racionalidade porque, no sentido em que as afirmações particulares produzidas no interior de um enquadramento da racionalidade têm conteúdo, a racionalidade em si não tem qualquer conteúdo. Podemos mostrar que certos cânones de racionalidade se derrotam a si próprios ou que são inconsistentes, mas não há maneira alguma de «demonstrar» a racionalidade.

Poderia parecer que, relativamente ao realismo, a situação seria diferente. Sem dúvida que — poderia dizer-se — a afirmação de que a realidade existe independentemente das representações humanas é uma afirmação factual e, como tal, pode ser verdadeira ou falsa. Quero sugerir que, no funcionamento efectivo das nossas práticas linguísticas, culturais e científicas, todos os seis princípios operam de um modo muito diferente das teses empíricas ou científicas normais. Uma vez que o princípio 1, o realismo, é o fundamento de todo o sistema, direi algumas palavras sobre ele. Apresentei a metafísica ocidental como se consistisse numa série de princípios teóricos — como se fosse apenas uma teoria que podemos adoptar juntamente com várias outras. Este modo de exposição é quase inevitável para quem se formou nesta tradição intelectual, pois o nosso modelo de conhecimento, como já observei, provém da apresentação de teses bem definidas em

estruturas teóricas sistemáticas. Mas, para que possamos de todo em todo construir teorias, exigimos um conjunto de pressupostos de fundo que são prévios a qualquer teorização. Os princípios da metafísica ocidental que apresentei não funcionam como *uma teoria* para quem se formou na nossa civilização, especialmente nos seus segmentos científicos. Ao invés, funcionam como parte do pano de fundo, que admitimos sem discussão, das nossas práticas.

A única coisa que se pode dizer em «defesa» do realismo é que ele constitui a pressuposição das nossas práticas linguísticas e outras. Não podemos negar o realismo coerentemente e entregarmo-nos a práticas linguísticas comuns, pois o realismo é uma condição da inteligibilidade normal dessas práticas. Isto é visível se considerarmos qualquer tipo de comunicação comum. Por exemplo, suponha que telefone ao meu mecânico para saber se o carburador do meu automóvel já está arranjado; ou que telefone ao meu médico para saber o resultado dos exames a que fui submetido. Ora, suponha que estou a falar com um mecânico desconstrucionista e que ele me tenta explicar que um carburador não passa em qualquer caso de um texto, e que nada há para falarmos excepto da textualidade do texto. Ou suponha que falo com um médico pós-modernista que me explica que a doença é essencialmente uma metáfora. Seja o que for que se possa dizer sobre tais situações, uma coisa é clara: a comunicação quebrou-se. Isto é, os pressupostos normais por detrás das nossas comunicações práticas quotidianas e, por maioria de razão, por detrás das nossas comunicações teóricas, exigem, para a sua inteligibilidade normal, que se pressuponha uma realidade pré-existente. Se admitirmos que estes tipos de comunicação entre seres humanos são possíveis, veremos que se exige que admitamos uma realidade cuja existência é independente de nós. Uma linguagem pública pressupõe um mundo público.

O realismo não funciona como uma tese, hipótese ou suposição. Ao invés, é a condição de possibilidade de um certo conjunto de práticas, em particular práticas linguísticas. Assim, o desafio que quem quiser rejeitar o realismo tem de enfrentar é o de tentar explicar a inteligibilidade das nossas práticas à luz dessa rejeição. Os filósofos do passado que se preocuparam seriamente com estas questões e que rejeitaram o realismo, tentaram efectivamente fazer isso mesmo. Berkeley, por exemplo, tenta explicar como é possível que consigamos comunicar uns com os outros, dado que, do seu ponto de vista, não há objectos materiais que tenham uma existência independente — só há ideias em mentes. A sua resposta é que Deus intervém para garantir que a comunicação humana seja possível. Uma coisa interessante sobre os autores actuais que pretendem ter mostrado que a realidade é uma construção humana, ou que não há uma realidade cuja existência seja independente de nós, ou que tudo é realmente um texto, é que negaram uma das condições da inteligibilidade das nossas práticas linguísticas comuns sem terem fornecido uma concepção alternativa dessa inteligibilidade.

VI. CONCLUSÃO

Há hoje muitos debates nas universidades americanas que se dedicam à investigação e muitas propostas de mudanças no ensino. Não tentei explicar, nem mesmo descrever, a maior parte do que se passa. Só me preocupei com um tema: os pressupostos filosóficos da concepção tradicional do ensino superior e as consequências educativas da aceitação ou da não aceitação desses pressupostos. Afirmei que se pode ganhar uma compreensão mais profunda de pelo menos algumas das questões principais se as virmos no seu contexto filosófico.

Contudo, há um perigo recorrente em qualquer apresentação deste tipo. Somos quase forçados a apresentar as questões de forma mais clara e simples do que na realidade são. Para podermos, de todo em todo, descrever o fenómeno, temos de o apresentar como se fossem teses mais ou menos claras de ambos os lados; a subcultura da universidade tradicional e a subcultura do pós-modernismo. Contudo, na vida real, as pessoas de ambos os lados da divisória têm tendência para serem ambivalentes e até para estarem confusas. Muitas vezes não têm bem a certeza do que será que realmente pensam. Dada esta ambivalência, talvez seja melhor pensar neste ensaio não tanto como uma caracterização dos processos mentais de quem participa nos debates actuais, mas como uma descrição do que está em jogo.

Tradução de Desidério Murcho

John R. Searle
University of California at Berkeley
Berkeley, California 94720, USA
searle@cogsci.berkeley.edu