

Filosofia no mundo real. Resenha do livro de J. Searle, 'Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real' (Rocco, 2000). *Caderno de Resenhas da Folha de São Paulo*, 13 de janeiro de 2001, p. 8.

Paulo C. Abrantes

Este livro dirige-se a um público de não-especialistas e não traz novidades para os que já conhecem os trabalhos anteriores de Searle. Ele propõe-se a fazer uma síntese da sua obra, tendo em vista capturar a unidade metafísica "subjacente" ao mundo natural, à mente e ao mundo da cultura.

Searle expõe-se ao fogo cruzado filosófico ao defender uma combinação de posições que o coloca em situação de relativo isolamento no cenário filosófico contemporâneo.

Aqueles que vislumbram neste cenário traços "pós-modernos", serão surpreendidos por um modernismo iluminista fora da moda, que combina realismo, teoria da verdade como correspondência e otimismo quanto à progressividade das ciências. Os que consideram a mente como uma fronteira inexpugnável aos esforços de tornar o mundo inteligível, encontrarão em Searle um filósofo que acredita no sucesso último de uma explicação neurofisiológica das causas dos fenômenos mentais, incluindo seus "aspectos" de intencionalidade e qualitativos.

Aqueles que, do outro lado do campo filosófico, são afeitos a abordagens naturalistas e fisicalistas, avaliarão sua metafísica como "extravagante" (Dennett) e, em última instância, inconsistente e decepcionar-se-ão com o modo, no final das contas bastante tradicional, como Searle concebe as relações entre filosofia e ciência.

No esforço de síntese que empreende, a filosofia da mente ocupa o lugar de "filosofia primeira", e as discussões de temas nessa área ocupam a maior parte do livro. Minha resenha acompanhará esta perspectiva. No que tange à "relação metafísica" entre a mente e o corpo, Searle defende o que denomina "naturalismo biológico", que enraiza a mente na natureza de organismos com uma constituição biológica particular. Searle rejeita, contudo, o que denomina "materialismo", como o programa de reduzir os estados mentais aos físicos, cujo preço seria a eliminação da consciência, restringindo a nossa ontologia a eventos e propriedades puramente físicas.

O termo "consciência" refere-se, ordinariamente, a diferentes capacidades. Mas há um crescente consenso, entre filósofos da mente, em considerar a "experiência qualitativa", em especial as qualidades (*qualia*) associadas às nossas sensações, como o "problema difícil" (Chalmers) no domínio da consciência. T. Nagel popularizou a expressão "what it is like to be X"- que poderíamos traduzir por "como é ser X"- para referir-se à experiência de um indivíduo X, possuidor de uma estrutura cognitiva (uma "consciência") particular, diante do mundo. Nessa expressão, a variável X pode ser substituída por um ente- um homem, um morcego (como prefere Nagel) ou um indivíduo de qualquer outra espécie- capaz de ter estados mentais conscientes. Entro aqui nesses detalhes terminológicos para chamar a atenção para o erro de se traduzir "it is like to be" por "modo de estar" (p. 47). Isso torna ininteligível a discussão deste parágrafo e compromete, conseqüentemente, toda a discussão que faz Searle do problema da "consciência". "There is something that it is like to drink red wine..." (p. 42, no original) é equivocadamente traduzido por "Existe um modo de beber vinho tinto", quando Searle está tentando dar exemplos das experiências qualitativas particulares de um indivíduo

(supostamente da espécie humana) que prova um vinho ou ouve uma música. Nesse sentido técnico, então, uma "casa" ou uma "árvore" (exemplos dados no mesmo parágrafo), não seriam "conscientes".

Um aspecto de particular interesse nesse livro é um filósofo do quilate de Searle discorrer sobre o que considera ser específico, metodologicamente, ao trabalho filosófico relativamente ao trabalho científico.

Se Searle, como vimos, considera-se um 'naturalista' no plano ontológico, ele seguramente não o é no plano metodológico, apontando como uma das causas dos erros filosóficos a "aplicação dos métodos da ciência em áreas para as quais eles não são apropriados" (p. 18). Uma dessas áreas é, justamente, a dos fenômenos mentais.

Percebe-se uma tensão entre esta postura e, ao mesmo tempo, a defesa de uma interrelação estreita da filosofia com as ciências. Searle afirma, efetivamente, que os objetivos da ciência e da filosofia são os mesmos: construir uma teoria "ao mesmo tempo verdadeira, explicativa e geral" dos fenômenos do mundo. A ênfase na generalidade não é gratuita, pois vê nisso uma das características distintivas do trabalho filosófico. Essa teoria deve ser, contudo, adequada aos fatos. Os "fatos brutos" revelados pelos avanços no conhecimento científico, como por exemplo na neurofisiologia, podem exigir o abandono de "compromissos filosóficos", o que constituiu o ponto de partida do seu "naturalismo biológico".

Esta posição não é simpática para os que reivindicam uma total autonomia, ou mesmo uma precedência, da filosofia com respeito às ciências.

Entretanto, os naturalistas mais convictos não ficam, tampouco, satisfeitos em se tentar restringir a tarefa da filosofia a mostrar, quando muito, como, por exemplo, uma explicação neurofisiológica da consciência é "possível" (o que tenta Searle), aguardando que a ciência nos explique como estados neurofisiológicos causam "realmente" estados mentais conscientes.

Para Searle, o trabalho filosófico é, sobretudo, o de fazer uma análise crítica dos pressupostos, do "pano de fundo" (*background*) composto por "posições-padrão" (*default positions*) que precedem a reflexão, distinguindo as falsas das verdadeiras e, eventualmente, rejeitando as categorias mesmas nas quais estão formuladas.

As soluções tradicionais para o problema mente-corpo, por exemplo, estariam marcadas por erros conceituais tão flagrantes que Searle surpreende-se como os seus pares, mesmo os mais ilustres, não o percebem.

É curioso, nesse sentido, o lugar que ocupa o senso comum nas estratégias argumentativas searleanas. Apesar da ênfase que dá à tarefa crítica da filosofia, Searle defende, surpreendentemente, as "posições-padrão" associadas ao senso comum (como a posição realista, a posição que reconhece a existência da consciência, etc.)- que considera, em sua maioria, verdadeiras- contra as posições defendidas por muitos filósofos, o que avalia como "um fato triste" da sua "profissão".

Apoiando-se no senso comum, Searle abusa então no emprego do qualificativo "óbvio" quando se trata de apresentar os seus pontos de vista e desautorizar os do adversário. Quando lhe é conveniente, entretanto, como na sua crítica ao dualismo mente-corpo, ele volta-se contra o senso comum.

A solução que propõe Searle para o problema mente-corpo (ou sua dissolução, como prefere) não é, contudo, nada "óbvia" para filósofos como Kim, por exemplo, que defende que Searle não escapa dos dilemas associados ao problema da causação mental.

As divergências entre Searle, Dennett e Chalmers transparecem nas discussões publicadas no livro de Searle *O mistério da consciência*, também disponível em Português, como o seu livro *A redescoberta da mente*.

Dennett interpreta a posição de Searle como negando a existência de um nível intermediário, de processamento de informação, entre o nível neurofisiológico e o nível dos processos mentais. Searle é, de fato, um crítico do funcionalismo em filosofia da mente e do recente flerte desta última com as chamadas 'ciências cognitivas', tendo ficado famoso com o controvertido experimento mental do "quarto chinês", com que pretende refutar o modelo computacional de mente.