

**MENTE, LINGUAGEM
E SOCIEDADE**

Filosofia no mundo real

John R. Searle

CIÊNCIA
ATUAL
ROCCO

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



MENTE, LINGUAGEM E SOCIEDADE

John R. Searle

MENTE, LINGUAGEM E SOCIEDADE

Filosofia no mundo real

Tradução de F. RANGEL

Rocco

Rio de Janeiro – 2000

Título original
MINO, LANGUAGE AND SOCIETY
Philosophy in the real world

Copyright © 1998 by John R. Searle
e Orion Publishing Group Ltd.

"O nome e a marca *The MasterMinds*
foram publicados com a autorização
de seu proprietário, Brockman, Inc."

Direitos mundiais para a língua portuguesa
reservados com exclusividade à
EDITORA ROCCO LTDA.
Rua Rodrigo Silva, 26 - 5º andar
20011-040 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: 507-2000- Fax: 507-2244
e-mail: rocco@rocco.com.br
www .rocco.com.br

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

revisão técnica
DANILO MARCONDES
(Professor do Depto. de Filosofia da PUC-RJ)

preparação de originais
SANDRA PAIVA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Searle, John R.
Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real I
John R. Searle; tradução, F. Rangel; revisão técnica, Danilo Marcondes.
Rio de Janeiro: Rocco, 2000. - (Ciência Atual)

Tradução de: Mind, language and society: philosophy in the real world
Inclui bibliografia
ISBN 85-325-1059-0

1. Filosofia. 2. Linguagem e línguas - Filosofia. 3. Filosofia
da mente. I. Título. II. Série.
CDU-101

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1 METAFÍSICA BÁSICA: REALIDADE E VERDADE.

A visão iluminista: a realidade e sua inteligibilidade

Introdução à filosofia

As posições-padrão

Realidade e verdade: a posição-padrão

Quatro desafios ao realismo

Ceticismo, conhecimento e realidade

Existe justificativa para o realismo externo?

Além do ateísmo

2 COMO NOS ENCAIXAMOS NO UNIVERSO: A MENTE COMO FENÔMENO BIOLÓGICO

Três aspectos da consciência

Um conflito de posições-padrão: o problema da mente-corpo

A irreducibilidade da consciência

O perigo do epifenomenismo

A função da consciência

Consciência, intencionalidade e causalidade

A ESSÊNCIA DA MENTE: A CONSCIÊNCIA E SUA ESTRUTURA

Três erros a respeito da consciência

Aspectos estruturais da consciência

O campo da consciência e o problema da conexão

Consciência e valor

COMO A MENTE FUNCIONA: INTENCIONALIDADE

Consciência e intencionalidade

Naturalizando a intencionalidade: outro conflito de posições-padrão

A intencionalidade naturalizada como um fenômeno biológico

A estrutura dos estados intencionais

Causalidade intencional

Pano de Fundo da intencionalidade

A ESTRUTURA DO UNIVERSO SOCIAL: COMO A MENTE CRIA UMA REALIDADE SOCIAL

OBJETIVA

Realidade social e institucional

Dependência dos observadores e os blocos constitutivos da realidade social

Um modelo simples de construção da realidade institucional

O exemplo do dinheiro

Como a realidade institucional pode ser tão poderosa

Soluções para o problema e os enigmas

COMO A LINGUAGEM FUNCIONA: A FALA COMO UM TIPO DE AÇÃO HUMANA

Atos de fala: atos ilocucionários e atos perlocucionários

Os significados de "significado" Significado e comunicação

Vários tipos de atos de fala

Regras constitutivas e simbolismo

NOTAS

SUGESTÕES PARA LEITURAS COMPLEMENTARES

INTRODUÇÃO

Qualquer pessoa que escreva livros sobre temas variados deve, em algum momento, sentir necessidade de escrever um livro que explique como os vários temas se relacionam entre si. Como tudo funciona de forma coerente? Este é um desses livros. Nele, eu tento explicar, ao menos de forma resumida, alguns de meus pontos de vista sobre a mente, a linguagem e a sociedade, explicar como se relacionam entre si e como se encaixam em nossa concepção contemporânea geral do universo. De fato, minha primeira ideia para um subtítulo foi "Como tudo se integra".

Fui em parte encorajado a empreender tal projeto pela generosa recepção obtida por minhas Palestras Reith para a BBC, 1 em 1984, publicadas em livro com o título *Minds, Brains, and Science*, cujo escopo era igualmente abrangente. Ambos os livros tentam abordar um amplo leque de problemas de uma maneira acessível a leigos, sem sacrificar a complexidade intelectual. O primeiro livro se mantinha no nível da mente e do cérebro. Este tenta, por assim dizer, galgar alguns níveis para, partindo da mente, chegar à linguagem e à realidade social em geral.

Ambos os livros também são exemplos de uma tendência contemporânea generalizada na filosofia: para um grande número de filósofos, a filosofia da mente é agora a filosofia primeira. Problemas sobre linguagem, conhecimento, ética, sociedade, livre-arbítrio, racionalidade e um grande número de outros assuntos podem ser mais bem abordados por meio de um entendimento dos fenômenos mentais. Nas minhas mãos, pelo menos, eles são abordados por meio de uma análise da mente que rejeita tanto o dualismo quanto o materialismo. Minha proposta era escrever um livro sobre mente, linguagem e sociedade e, agora que ele está terminado, descubro que uma parte desproporcionalmente grande dele é sobre a mente. Levando em conta a base intelectual na qual a argumentação se origina, essa ênfase não deve ser surpreendente.

Tomei de empréstimo meus outros escritos sem inibição. Os leitores que já conhecem esses trabalhos podem ter uma sensação de déjà vu diante de algumas ideias deste livro, o que é perfeitamente justificado. Posso apenas lhes dizer que, para mostrar como tudo funciona de forma coerente, sou obrigado a contar-lhes algumas das coisas que disse anteriormente.

Muitas pessoas ajudaram na preparação deste livro. Quero agradecer especialmente a minha assistente de pesquisa, Jennifer Hudin; e, acima de tudo, a minha esposa, Dagmar Searle, que, como sempre, me ajudou em cada etapa do trabalho. Dedico este livro a ela.

CAPITULO 1

Metafísica básica: realidade e verdade

A visão iluminista: a realidade e sua inteligibilidade

Da época das revoluções científicas do século XVII até as primeiras décadas do século XX, era possível para uma pessoa instruída acreditar que poderia vir a conhecer e compreender as coisas importantes sobre o funcionamento do universo. A partir da revolução de Copérnico, passando pela mecânica de Newton, pela teoria do eletromagnetismo e pela teoria da evolução de Darwin, o universo fazia certo sentido, tinha certa inteligibilidade, e estava se tornando ainda mais acessível pelo constante aumento do conhecimento e da compreensão. As pessoas instruídas podiam até mesmo sentir que o conhecimento científico era perfeitamente compatível com sua fé religiosa, e mesmo um acréscimo a ela. Essa crença exigia que se fizesse uma distinção entre dois reinos metafísicos - o mental ou espiritual, por um lado, e o físico ou material, por outro. A religião comandava o reino espiritual e a ciência o reino material. Essa distinção entre os reinos do corpo e da mente parecia justificar-se por si só; de fato, ela possuía uma longa história, e havia tido sua mais famosa formulação na obra de René Descartes, um filósofo que, sem dúvida, fez parte da revolução científica do século XVII. Até mesmo os grandes revolucionários "subversivos" do final do século XIX e do início do século XX, Sigmund Freud e Karl Marx, embora rejeitassem o dualismo cartesiano, consideravam que seu trabalho fazia parte do progresso da ciência conforme este havia sido concebido desde o século XVII. Freud pensava estar criando uma ciência da mente, Marx, uma ciência da história e da sociedade.

Em suma, houve um longo período na história da civilização ocidental em que se tomou por pressuposto que o universo era completamente inteligível e que éramos capazes de um entendimento sistemático de sua natureza. Uma vez que essas duas pressuposições encontraram expressão em uma série de afirmações clássicas do Iluminismo europeu, proponho chamá-las de "visão iluminista". O ápice dessa visão otimista ocorreu no final do século XIX, especialmente na Alemanha de Bismarck e na Inglaterra vitoriana, e dois de seus exemplos mais eloquentes foram Gottlob Frege, matemático e filósofo alemão, e Bertrand Russell, lógico e filósofo inglês.

A partir das primeiras décadas do século XX, um certo número de eventos, intelectuais e outros, veio desafiar e enfraquecer esse otimismo tradicional a respeito da natureza das coisas e de nossa capacidade de compreender essa natureza. Minha opinião é que o maior golpe psicológico no otimismo intelectual do século XIX não foi de modo algum um desenvolvimento intelectual, mas sim a catástrofe da Primeira Guerra Mundial. No entanto, houve também certo número de desafios puramente intelectuais à visão iluminista. Tanto a inteligibilidade do mundo real quanto nossa capacidade de compreender o mundo pareciam estar sendo atacadas por vários lados. Em primeiro lugar, a teoria da relatividade ameaçou nossas pressuposições mais fundamentais sobre espaço e tempo, e sobre matéria e energia. Por exemplo, como podemos compreender um universo onde, segundo Albert Einstein, se fôssemos até uma estrela praticamente à velocidade da luz e voltássemos dentro de dez anos, estaríamos dez anos mais velhos mas tudo na Terra teria envelhecido cem anos? Em segundo lugar, a descoberta dos paradoxos da teoria dos conjuntos parecia colocar em xeque a racionalidade da matemática, a cidadela da racionalidade por excelência. Se os fundamentos da matemática contêm uma contradição, então nada parece seguro. Como disse o próprio Frege ao ser confrontado com o paradoxo de Russell: "Sua descoberta da contradição me surpreendeu além do que as palavras podem expressar, e, como estou quase a ponto de dizer, deixaram-me paralisado, pois destruíram as bases sobre as quais eu pretendia construir a aritmética." Ela parece "minar não apenas as bases da minha aritmética, mas as únicas bases possíveis da aritmética como tal"¹. Em terceiro lugar, a psicologia freudiana foi considerada não como uma porta de entrada para uma racionalidade melhorada, mas sim como uma prova da impossibilidade da racionalidade. Segundo Freud, a consciência racional é apenas uma ilha no oceano do inconsciente irracional.

Em quarto lugar, a prova da incompletude de Kurt Gödel parecia desferir outro golpe na matemática. Há afirmações verdadeiras em sistemas matemáticos que todos podem ver que são verdadeiras, mas que não se podem provar verdadeiras dentro desses sistemas. Antes de Gödel, parecia que o próprio significado de "verdadeiro" em matemática queria dizer "capaz de ser provado matematicamente". Em quinto lugar, e o pior de tudo segundo certas interpretações, a mecânica quântica parecia simplesmente inassimilável por nossas concepções tradicionais da determinação e da existência independente do universo físico. A mecânica quântica parecia mostrar que a realidade física, em seu nível mais fundamental, é indeterminada, e também que o observador consciente, no próprio ato de observar, está em parte criando a própria realidade que observa. Em sexto lugar, no final do século XX, a racionalidade da própria ciência foi atacada por autores como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, que argumentavam que a própria ciência estava corrompida pela arbitrariedade e pela irracionalidade. Kuhn é lembrado por ter dito que uma revolução científica importante não é apenas uma nova descrição da mesma realidade, mas que ela cria uma "realidade" diferente. "Depois de uma revolução", diz ele, "os cientistas trabalham num mundo diferente"². E Ludwig Wittgenstein, o filósofo mais influente do século XX, é considerado por muitos como aquele que mostrou que nosso discurso é uma série de jogos de linguagem mutuamente intraduzíveis e incomensuráveis. Não estamos praticando um grande jogo de linguagem, no qual existem padrões universais de racionalidade e onde tudo é inteligível para todo mundo, mas sim uma série de jogos de linguagem menores, cada um com seus próprios padrões internos de inteligibilidade.

Eu poderia continuar essa lista exaustiva. Por exemplo, vários antropólogos afirmaram que não existe uma racionalidade universalmente válida, mas sim que culturas diferentes têm racionalidades diferentes. Versões similares do relativismo se tomaram comuns nos movimentos intelectuais coletivamente conhecidos como "pós-modernismo". Os pós-modernistas se consideram desafiadores da visão iluminista.

Só para pôr minhas cartas na mesa desde o início: eu aceito a visão iluminista. Penso que o universo existe de modo bastante independente de nossas mentes e que, dentro dos limites estabelecidos por nossas capacidades evolutivas, somos capazes de compreender sua natureza. Acredito que a verdadeira mudança desde o século XIX não foi que o mundo se tomou ininteligível de alguma maneira excitante e apocalíptica, mas que é muito mais difícil entendê-lo pela razão bastante chata e pouco excitante de que devemos ser mais espertos e saber muito mais. Por exemplo: para compreender a física contemporânea, é preciso saber muita matemática. Não tentarei responder a todos esses desafios à visão iluminista. Isso exigiria muitos livros. Em vez disso, uma vez que meu principal propósito é construtivo, afirmarei de forma sucinta que não me perturbo diante dos argumentos que acabo de apresentar, e em seguida, com mais detalhes, responderei aos diversos aspectos do desafio "pós-modernista".

Em primeiro lugar, a teoria da relatividade não é uma refutação da física tradicional, mas sim sua extensão. Ela exige que pensemos de modos contra-intuitivos sobre o espaço e o tempo, mas isso não é uma ameaça à inteligibilidade do universo. Em segundo lugar, os paradoxos lógicos, tanto os semânticos quanto os da teoria dos conjuntos, me parecem nada mostrar além de alguns erros filosóficos que podemos cometer. Assim como os famosos paradoxos de Zenão sobre o espaço, o tempo e o movimento não demonstram a irrealidade do espaço, do tempo e do movimento³ do mesmo modo os paradoxos lógicos não mostram nenhuma contradição no centro da linguagem, da lógica e da matemática. Em terceiro lugar, a psicologia freudiana, qualquer que tenha sido sua contribuição definitiva para a cultura humana, não é mais levada a sério como teoria científica. Ela continua a existir como fenômeno cultural, mas poucos cientistas sérios acreditam que forneça uma explicação cientificamente consistente do desenvolvimento psicológico e da patologia humanos. Em quarto lugar, a prova de Gödel, de certo modo, sustenta a concepção racionalista tradicional que separa a ontologia (aquilo que existe) da epistemologia (o modo como conhecemos). A verdade é uma questão de correspondência com os fatos. Se uma afirmação é verdadeira, deve haver algum fato devido ao qual ela é verdadeira. Os fatos dependem

daquilo que existe, da ontologia. Demonstrabilidade e verificação são uma questão de descoberta da verdade, e são, portanto, noções epistemológicas, mas não devem ser confundidas com os fatos que descobrimos. Gödel demonstra, de forma conclusiva, que a verdade matemática não pode ser identificada com a demonstrabilidade. Em quinto lugar, concordo que a mecânica quântica, segundo algumas interpretações, é um sério desafio para a visão iluminista, e não sou tecnicamente competente para fazer uma avaliação séria de seu significado. No entanto, quero distinguir entre, por um lado, a alegação de que a mecânica quântica mostra uma indeterminação na relação entre os níveis micro e macro, e por outro lado a alegação de que ela mostra que a realidade não tem uma existência independente dos observadores. Até onde sei, devemos simplesmente aceitar certo nível de indeterminação estatística nas relações entre micro e macro como um fato da realidade. Até onde posso ver, no entanto, não há nada nos resultados da mecânica quântica que nos force a chegar à conclusão de que o observador consciente cria, em parte, a realidade observada. Tais paradoxos não estão realmente nos resultados das experiências, mas sim nas várias interpretações⁴ dos resultados, e nada nos obriga a adotar interpretações tão paradoxais e contra-intuitivas, embora alguns físicos tenham aceitado essa interpretação. Em seguida, esforços no sentido de provar o relativismo da racionalidade - provar que todos os padrões de racionalidade são culturalmente relativos - acabam invariavelmente demonstrando o inverso. Por exemplo, para estabelecer o relativismo cultural, o antropólogo nos diz que os “nuer” consideram que irmãos gêmeos são pássaros, e que em certas cerimônias o pepino é uma cabeça de boi. No entanto, quando ele nos diz de que maneira os “nuers” explicam esses fatos, invariavelmente se revela que ele pode nos dizer como eles fazem sentido segundo os nossos padrões e, portanto, como podem fazer sentido para nós⁵. Descobre-se que a aparente irracionalidade dentro de uma cultura tribal pode ser tomada inteligível segundo padrões universais de racionalidade.

Terei outras coisas a dizer mais tarde sobre Kuhn e os desafios pós-modernistas à visão iluminista.

Neste livro, quero usar o período contemporâneo de confusão como uma oportunidade de me lançar a uma empreitada filosófica muito tradicional para explicar vários fenômenos aparentemente diversos, de modo a demonstrar sua unidade subjacente. Não acredito que vivemos em dois mundos, o mental e o físico - e menos ainda em três mundos, o mental, o físico e o cultural -, mas sim em um só mundo, e quero descrever as relações entre algumas das muitas partes desse único mundo. Quero explicar a estrutura geral de várias partes mais enigmáticas da realidade do ponto de vista da filosofia. Especificamente, quero explicar alguns aspectos estruturais da mente, da linguagem e da sociedade, e então mostrar como eles se encaixam. Meu objetivo, portanto, é prestar uma modesta contribuição à visão iluminista.

Introdução à filosofia

Este projeto pode parecer equivocadamente ambicioso mas, em pelo menos um aspecto importante, este é um "livro introdutório" sobre filosofia: não se exige do leitor nenhum treinamento ou conhecimento filosófico prévio.

Livros sobre filosofia que são introdutórios neste sentido geralmente podem assumir duas formas e, uma vez que este não assume nenhuma delas, considero importante fazer, desde o início, a distinção entre ele e outros livros do gênero. O primeiro tipo de livro introdutório, e talvez o mais frequente, é o que apresenta ao leitor uma lista de problemas filosóficos famosos, como o livre arbítrio, a existência de Deus, o problema da mente-corpo, o problema do bem e do mal ou o problema do ceticismo e do conhecimento. Um bom exemplo recente deste tipo de livro é *What Does It All Mean?*, de Thomas Nagel⁶. O segundo tipo de livro introdutório é uma curta história da disciplina. O leitor é apresentado a um breve resumo dos principais pensadores e doutrinas filosóficas, começando com os gregos pré-socráticos e terminando com alguma figura proeminente da atualidade, como Wittgenstein, ou algum movimento recente, como o existencialismo. O mais famoso livro desse tipo é provavelmente *History of Western Philosophy*, de Bertrand Russell⁷. O livro de Russell não é um bom livro acadêmico, mas penso

que contribuiu muito mais para a propagação do pensamento filosófico do que outras histórias mais cuidadosas, porque qualquer um é capaz de lê-lo com prazer e com ao menos alguma compreensão. Eu o li quando adolescente, e ele teve grande impacto sobre mim. Dizem que Jimmy Carter o mantinha em sua mesa-de-cabeceira quando era presidente.

Este livro não é um inventário de grandes questões, tampouco uma história da filosofia. Na verdade, é de um tipo que saiu de moda e que muitos bons filósofos considerariam impossível de ser escrito. É um livro sintético, já que tenta sintetizar diversas explicações de assuntos aparentemente sem relação, ou relacionados de forma marginal. Uma vez que vivemos em um só mundo, deveríamos ser capazes de explicar exatamente como as diferentes partes desse mundo se relacionam entre si, e como se juntam para formar um todo coerente. Quero enfatizar as palavras síntese e sintético porque fui formado - e geralmente me consideram parte desse grupo - por um grupo de filósofos que acreditam fazer aquilo que se chama "filosofia analítica". Filósofos analíticos decompõem questões filosóficas e analisam os elementos que as compõem. Fazem o que se chama de "análise lógica". Este livro contém bastante análise lógica, mas é também um livro onde relaciono as coisas umas com as outras. É uma síntese escrita por um analista. Com base em meus escritos anteriores, quero explicar como algumas partes essenciais da mente, da linguagem e da realidade social funcionam e como formam um todo coerente.

Tenho três objetivos distintos. Em primeiro lugar, quero expor uma série de reivindicações teóricas, tanto sobre a natureza da mente, da linguagem e da sociedade quanto sobre as relações que existem entre elas. Em segundo lugar, ao atingir o primeiro objetivo, quero exemplificar certo estilo de análise filosófica. A pesquisa filosófica tem semelhanças importantes, mas também dessemelhanças, com outras formas de pesquisa, como a pesquisa científica, e quero tomá-las claras no decorrer dessa discussão. Em terceiro lugar, desejo fazer, de passagem, por assim dizer, uma série de observações sobre a natureza dos enigmas e dos problemas filosóficos. Para expor esses três pontos de forma mais sucinta: quero fazer filosofia, ao fazer filosofia quero ilustrar a maneira de fazê-lo, e quero fazer algumas observações sobre os problemas especiais ligados ao fato de fazer filosofia. No final do livro, apresento algumas conclusões gerais sobre a natureza da filosofia.

Se eu tiver êxito em minhas ambições descritivas, quase tudo o que disser deve soar obviamente verdadeiro, tão óbvio, na verdade, que o inocente leitor filosófico - o leitor a quem este livro é destinado - se perguntará algumas vezes: por que ele está nos dizendo isso? A resposta é que cada afirmação que faço, mesmo a mais óbvia, será, como tem sido normalmente há séculos, motivo de controvérsia e mesmo de raiva. Por que isso acontece? Por que, quando começamos a fazer filosofia, somos quase inexoravelmente levados a negar coisas que todos sabemos serem verdadeiras - por exemplo, que existe um mundo real, que podemos ter certos tipos de conhecimento sobre esse mundo, que afirmações são geralmente verdadeiras se correspondem a fatos do mundo, e falsas se não o fazem? Wittgenstein pensava 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. Penso que estas são, de fato, algumas das causas do erro filosófico - mas apenas algumas. Apontarei algumas outras à medida que avançarmos, outras que são mais repreensíveis do que as razões citadas por Wittgenstein, tais como o auto-engano e a vontade de potência.

De qualquer maneira, vale a pena dizer aquilo que parece óbvio porque o 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. Portanto, este livro pode dar a impressão de que os estou conduzindo por uma estrada plana e aberta. Isso é uma ilusão. Estamos em uma trilha estreita no meio de uma floresta. Meu método de exposição é apontar o caminho e então apontar as partes da floresta que devemos evitar. Ou, para dizer a mesma coisa de um modo que parece mais pretensioso do que é minha intenção, tento afirmar a verdade e depois apresentar as falsidades que competem com ela, e que conferem à afirmação da verdade muito de

seu interesse filosófico.

As posições-padrão

Na maioria das principais questões filosóficas, existe aquilo que poderíamos chamar, empregando uma metáfora usada para computadores, de posição-padrão. Posições-padrão são as opiniões que temos antes da reflexão, de modo que qualquer desvio delas exige um esforço consciente e um argumento convincente. Eis as posições-padrão para algumas questões principais:

- Há um mundo real que existe independente de nós, independente 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.

Em nossa vida diária, esses pontos de vista são tão aceitos que penso ser enganoso descrevê-los como "pontos de vista" - ou hipóteses, ou opiniões. Por exemplo, não é minha opinião que o mundo real existe, da maneira que é minha opinião que Shakespeare era um grande dramaturgo. Essas pressuposições geralmente aceitas fazem parte do que chamo de Pano de Fundo de nosso pensamento e linguagem. Uso maiúsculas para que fique claro que estou empregando o termo quase como se fosse um termo técnico, e mais adiante explicarei seu significado com maiores detalhes.

Grande parte da história da filosofia consiste em ataques a posições-padrão. Os grandes filósofos muitas vezes são famosos por rejeitarem aquilo que todo mundo aceita. O ataque característico começa apontando os enigmas e paradoxos da posição-padrão. Aparentemente, não podemos adotar a posição-padrão nem acreditar em uma série de outras coisas em que gostaríamos de acreditar. Portanto, a posição-padrão deve ser abandonada e substituída por algum ponto de vista novo e revolucionário. Alguns exemplos famosos são a refutação por David Hume da ideia de que a causalidade é uma relação real entre eventos no mundo, a refutação pelo bispo George Berkeley do ponto de vista segundo o qual um mundo material existe independentemente das percepções que temos dele e a rejeição de Descartes, bem como de muitos outros filósofos, do ponto de vista segundo o qual podemos ter um conhecimento perceptivo direto do mundo. Mais recentemente, presume-se que Willard Quine tenha refutado o ponto de vista segundo o qual as palavras, em nossa linguagem, têm significados determinados. E vários filósofos pensam haver refutado a teoria da verdade como correspondência -o ponto de vista segundo o qual, se uma afirmação é verdadeira, geralmente o é porque existe algum fato, situação ou estado de coisas no mundo que a torna verdadeira.

Acredito que, em geral, as posições-padrão são verdadeiras, e que os ataques contra elas são equivocados. Penso que este é certamente o caso para todos os exemplos que acabo de apresentar. É pouco provável que as posições-padrão tivessem sobrevivido durante séculos, às vezes durante milênios, aos percalços da história da humanidade se fossem tão falsas quanto os filósofos as pintam. Mas nem todas as posições-padrão são verdadeiras. Talvez a mais famosa posição-padrão seja a de que cada um de nós é formado por duas entidades separadas, um corpo de um lado e uma mente ou alma do outro, e que essas duas entidades estão juntas durante nossas vidas, mas são independentes no sentido de que nossas mentes ou almas podem se separar de nossos corpos e continuar a existir como entidades conscientes mesmo depois de nossos corpos serem totalmente aniquilados. Esse ponto de vista se chama

"dualismo". Penso que ele é falso, e direi por que no Capítulo 2. Em geral, no entanto, as posições-padrão têm mais chances de estarem certas do que suas alternativas, e é um fato triste na minha profissão, embora ela seja maravilhosa, que os filósofos mais famosos e mais admirados sejam muitas vezes aqueles que têm as teorias mais absurdas.

É tentador pensar que o que venho chamando de posições-padrão é o que o senso comum chamaria de "senso comum". Acho que isso é um erro. O "senso comum" não é uma noção muito clara mas, da maneira como a entendo, o senso comum é basicamente uma questão de crenças amplamente difundidas e geralmente inquestionadas. Embora não haja linhas divisórias claras, o que venho chamando de posições-padrão é muito mais fundamental do que o senso comum. Trata-se, creio, de uma questão de bom senso que, se queremos que as pessoas sejam gentis conosco, é melhor que sejamos gentis com elas. Esse tipo de senso comum não tem opiniões sobre questões metafísicas básicas, como a existência do mundo externo ou a realidade da causalidade. O senso comum é, na maioria das vezes, uma questão de opiniões comuns. O Pano de Fundo é anterior a tais opiniões.

Algumas das mais interessantes questões em filosofia são aquelas oriundas de um conflito direto ou mesmo de uma incoerência lógica entre duas posições-padrão. Por exemplo, parece-me que as pessoas em geral pensam e falam como se supusessem que possuímos um livre-arbítrio de um tipo que toma impossível o determinismo causal, e ao mesmo tempo que todos os nossos atos têm explicações causais deterministas. No decorrer deste livro, examinaremos diversas posições-padrão e prestaremos especial atenção ao conflito entre essas posições. Neste capítulo, discuto um grupo de posições-padrão centradas nas noções de realidade e de verdade.

Realidade e verdade: a posição-padrão

Entre as posições-padrão que formam nosso Pano de Fundo cognitivo, talvez a mais fundamental seja um determinado conjunto de pressuposições sobre a realidade e a verdade. Geralmente, quando agimos, pensamos ou falamos, tomamos como pressuposto uma determinada maneira pela qual nossas ações, pensamentos e palavras se relacionam com as coisas externas a nós. Represento isso como uma série de afirmações, mas é enganoso sugerir que, quando falamos, pensamos ou agimos de certa maneira, estamos também defendendo uma teoria. A série de afirmações que apresento sobre a realidade e a verdade pode ser tratada como uma teoria, ou mesmo como um conjunto de teorias mas, quando o Pano de Fundo está funcionando - quando está, por assim dizer, cumprindo seu papel -, não precisamos de uma teoria. Tais pressuposições são anteriores à teoria.

De qualquer modo, quando agimos ou pensamos ou falamos das maneiras a seguir, tomamos muitas coisas como pressupostos. Quando batemos um prego, pedimos uma refeição para viagem em um restaurante, conduzimos uma experiência em laboratório ou nos perguntamos aonde iremos nas férias, tomamos os seguintes pressupostos: existe um mundo real totalmente independente dos seres humanos e do que estes pensam ou dizem sobre ele, e afirmações sobre objetos ou condições desse mundo são verdadeiras ou falsas dependendo se as coisas no mundo são realmente da maneira como dizemos que são. Portanto, por exemplo, se ao fazer planos para minhas férias eu me perguntar se a Grécia no verão é mais quente do que a Itália, simplesmente parto do pressuposto de que existe um mundo real que contém lugares como Grécia e Itália, e que estes têm temperaturas variadas. Além disso, se eu ler num guia de viagem que a temperatura média no verão é mais elevada na Grécia do que na Itália, sei que aquilo que o guia diz será verdadeiro se e somente se a temperatura média no verão for realmente mais elevada na Grécia do que na Itália. Isso porque parto do pressuposto de que tais afirmações só são verdadeiras se houver alguma coisa independente da afirmação em virtude da qual, ou por causa da qual, elas são verdadeiras.

Essas duas pressuposições de Pano de Fundo têm histórias longas e vários nomes famosos. A primeira, de que há um mundo real que existe independentemente de nós, eu gostaria de chamar de

"realismo externo". "Realismo" porque afirma a existência do mundo real, e "externo" para distingui-lo de outros tipos de realismo -por exemplo, o realismo dos objetos matemáticos (realismo matemático) ou o realismo dos fatos éticos (realismo ético). O segundo ponto de vista, segundo o qual uma afirmação é verdadeira se as coisas no mundo são da maneira como a afirmação diz que são, é a chamada "teoria da verdade como correspondência". Essa teoria se encontra em uma série de versões diferentes, mas a ideia básica é que as afirmações são verdadeiras se correspondem, descrevem ou se encaixam à maneira como as coisas realmente são no mundo, e falsas se não o fazem.

Entre os fenômenos no mundo independentes da mente estão coisas como os átomos de hidrogênio, as placas tectônicas, os vírus, as árvores e as galáxias. A realidade de tais fenômenos é independente de nós. O universo existia muito antes de qualquer ser humano ou outro agente consciente aparecer, e estará aqui muito depois de todos nós havermos saído de cena.

Nem todos os fenômenos no mundo são independentes da mente. Por exemplo, a existência do dinheiro, da propriedade, do casamento, das guerras, dos jogos de futebol e das festas depende de agentes humanos conscientes de uma maneira que as montanhas, as geleiras e as moléculas não dependem.

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. Por que alguém em pleno juízo desejaria atacar o realismo externo? Bem, essa é, na verdade, uma questão complicada, que examinarei com detalhes adiante. Aqui, no entanto, desejo observar que os ataques ao realismo externo não são isolados. Filosoficamente, eles têm tendência a caminhar junto com os desafios a outros aspectos de nossas pressuposições de Pano de Fundo que também são posições-padrão. Junto com o realismo, pensamos 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 independentemente de nossa linguagem; e que, quando pensamos, em geral pensamos sobre coisas reais. Além disso, como mencionei antes, o que dizemos sobre tais objetos é verdadeiro ou falso na medida em que corresponder ou não à maneira como as coisas são no mundo. Assim, o realismo externo é a base de outros pontos de vista filosóficos fundamentais frequentemente negados - a teoria referencial do pensamento e da linguagem, e a teoria da verdade como correspondência. Pensadores que desejem negar a teoria da verdade como correspondência ou a teoria referencial do pensamento geralmente se sentem pouco à vontade ao terem de aceitar o realismo externo. Muitas vezes, evitam completamente falar no assunto, ou então têm alguma razão mais ou menos sutil para rejeitá-lo. Na verdade, muito poucos pensadores dão um passo à frente e dizem que um mundo real que exista absolutamente, objetivamente e totalmente independente de nós não existe. Alguns o fazem. Alguns dão um passo à frente e dizem que o chamado mundo real é uma "interpretação social". Mas tais negações diretas do realismo externo são raras. A atitude mais típica dos antirrealistas é apresentar um argumento que pareça desafiar a posição-padrão conforme a descrevi, e então alegar que o desafio justifica alguma outra posição que desejam defender, alguma versão de pontos de vista chamados de diversas maneiras: construtivismo, pragmatismo, desconstrutivismo, relativismo, pós-modernismo e assim por diante.

A estrutura lógica da situação enfrentada pelo antirrealista é a seguinte:

1. Suponhamos que o realismo externo seja verdade. Nesse caso existe um mundo real, independente de nós e de nossos interesses.
2. Se existe um mundo real, então existe um modo como o mundo realmente é. Existe uma maneira

objetiva como as coisas são no mundo.

3. Se existe uma maneira como as coisas realmente são, então deveríamos ser capazes de dizer como são.

4. Se podemos dizer como as coisas são, então aquilo que dizemos é objetivamente verdadeiro ou falso dependendo de nosso êxito ou fracasso em dizer como são.

Aqueles que apoiam formas de subjetivismo ou de relativismo e que desejariam rejeitar a quinta proposição ficam embaraçados diante da primeira, que sentem que deve ser rejeitada ou, como dizem às vezes, "questionada".

Os ataques ao realismo externo não são novidade. Eles existem há muitos séculos. Talvez o mais famoso seja a alegação do bispo Berkeley de que aquilo em que pensamos como objetos materiais são, na verdade, apenas conjuntos de "ideias", isto é, estados de consciência. E, de fato, essa tradição, chamada de "idealismo" ou de "fenomenismo", ainda persiste no século XX. Esse ponto de vista veio a ser chamado de "idealismo" porque afirma que a única realidade é aquela das "ideias", nesse sentido especial da palavra. Provavelmente, o idealista mais influente de todos os tempos foi Georg Friedrich Hegel. O princípio básico do idealismo é que a realidade, no final das contas, não é uma questão de algo existir independentemente de nossas percepções e de outras representações, mas sim que a realidade é constituída por nossas percepções e outros tipos de representações. Em vez de pensar que nossas afirmações da verdade dependem de uma realidade que existe de forma independente, fazemos com que a realidade dependa de nossas próprias representações. Acredito que a versão mais sofisticada da posição idealista pode ser encontrada na filosofia de Immanuel Kant, que pensava que aquilo que chamava de "mundo fenomenal" - o mundo das cadeiras, mesas, árvores, planetas e assim por diante - consistia inteiramente em nossas representações. Ele também pensava que realmente existe outro mundo por trás de nosso mundo fenomenal, um mundo de "coisas em si", mas que esse mundo nos é totalmente inacessível; não podemos sequer falar sobre ele com algum significado. O mundo empírico - ou seja, o mundo que todos experimentamos e no qual vivemos - é na verdade um mundo de aparência sistemática, um mundo de como as coisas nos parecem. Assim, do ponto de vista de Kant, como em outras formas de idealismo, o mundo das mesas, cadeiras, montanhas e meteoros, assim como o do espaço, tempo e causalidade, é na verdade um mundo de meras aparências. A diferença entre Kant e outros idealistas como Berkeley é que os outros pensavam que as aparências - ou, como Berkeley as chamava, "ideias" - são a única realidade, enquanto Kant pensava que, além do mundo das aparências, existe por trás das aparências uma realidade das coisas em si, da qual não podemos ter nenhum conhecimento.

Por que razão tantos filósofos competentes se sentiam atraídos pelo idealismo, em suas diferentes versões? Bem, uma das vantagens é que isso nos permite responder ao desafio do ceticismo, o ponto de vista segundo o qual não podemos realmente saber como o mundo é. De fato, historicamente, o idealismo surgiu da falta de resposta ao ceticismo do tipo proposto por Descartes. Todas as formas de ceticismo repousam sobre a alegação de que podemos ter todas as provas possíveis para qualquer alegação e, ainda assim, estar completamente errados. Podemos ter a prova mais perfeita possível da existência de um mundo externo e ainda assim estar sofrendo uma grande alucinação. Poderíamos estar sendo enganados por um demônio malvado, ou ser um cérebro numa cuba, ou estar sonhando e assim por diante*. O idealista resolve esse problema removendo o abismo entre a prova e a realidade de tal maneira que a prova coincida com a realidade. Toma-se, então, bastante simples distinguir os casos como ilusões, arco-íris, alucinações e assim por diante, que não são reais, daqueles que constituem o "mundo real". As ilusões são simplesmente aparências que não são apropriadamente coerentes com nossas outras aparências. Mas, tanto nas percepções ilusórias quanto nas não-ilusórias, não há nada além de nossas representações. Em suma, a sedução do idealismo é que o abismo que toma o ceticismo possível é removido. A realidade consiste em aparências sistemáticas.

Devo confessar, no entanto, que acredito que haja uma razão muito mais profunda para a persistente

sedução de todas as formas de antirrealismo, e isso se tomou óbvio no século XX: ela satisfaz um desejo básico de poder. Parece demasiado repulsivo, de algum modo, que devamos estar à mercê do "mundo real". Parece ruim demais que nossas representações tenham de depender exclusivamente de nós. É por isso que pessoas que defendem versões contemporâneas do antirrealismo e rejeitam a teoria da verdade como correspondência em geral desdenham o ponto de vista oposto. Richard Rorty, por exemplo, se refere com sarcasmo à "Realidade como Ela É em Si"⁸. Há cinquenta anos, o idealismo parecia estar morto, e na versão representada pela linha que vai de Berkeley a Hegel isso ainda é em grande parte verdadeiro. Recentemente, no entanto, surgiram novas formas de negação do realismo. Como diz Rorty: "Algo que se parecia muito com o idealismo começou a se tomar intelectualmente respeitável"⁹. Isso tem várias versões, cada uma mais obscura do que a outra, e surge com etiquetas como "desconstrução", "etnometodologia", "pragmatismo" e "construtivismo social". Certa vez, participei de um debate com um etnometodologista famoso que alegava ter mostrado que os astrônomos, na verdade, criam quasares e outros fenômenos astronômicos por intermédio de suas pesquisas e de seus discursos. "Imagine que fôssemos dar um passeio sob a luz da lua, e eu dissesse 'Que lua bonita hoje', e você concordasse. Estaríamos criando a lua?", disse eu. "Sim", disse ele.

No final do século XX, as preocupações com o ceticismo têm sido menos fundamentais para motivar o antirrealismo. Não é fácil identificar o que move o antirrealismo contemporâneo mas, se precisássemos puxar um dos fios dentre os vários argumentos disponíveis, seria aquele algumas vezes chamado de "perspectivismo". O perspectivismo é a ideia de que nosso conhecimento da realidade nunca é "sem mediação", é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto específico de predileções ou, pior ainda, por motivos políticos sinistros, como a fidelidade a um grupo ou ideologia política. E, já que nunca podemos ter um conhecimento não mediado do mundo, então talvez não haja um mundo real, ou talvez seja inútil até mesmo falar a respeito, ou quem sabe nem seja interessante. Assim, o antirrealismo no final do século XX é, de certo modo, tímido e evasivo. Quando digo "tímido" e "evasivo", quero contrastá-lo com a alegação bruta, crua, que estou fazendo a respeito da posição-padrão: a de que existe um mundo real totalmente independente de nós. Um mundo de montanhas, oceanos, galáxias e assim por diante. Observem alguns dos pontos de vista contrastantes a seguir. Hilary Putnam escreve: "Se é preciso usar uma linguagem metafórica, que a metáfora seja esta: a mente e o mundo, juntos, criam a mente e o mundo"¹⁰. Jacques Derrida escreve: "Não existe nada fora dos textos (li n 'y a pas de hors texte)"¹¹. Richard Rorty escreve: "Penso que a própria ideia de uma 'verdadeira questão' é algo sem o qual viveríamos melhor"¹². Nelson Goodman alega que criamos mundos estabelecendo determinados tipos de fronteiras preferencialmente a outros.

Agora, assim como criamos constelações escolhendo e agrupando determinadas estrelas preferencialmente a outras, também criamos estrelas estabelecendo determinados tipos de fronteiras preferencialmente a outros. Nada determina se o céu deve ser dividido em estrelas ou em outros objetos. Temos de criar o que encontramos, seja a Ursa Maior, Sirius, comida, gasolina ou um aparelho de som¹³. O que devemos dizer em resposta a esses desafios à posição-padrão? Responderei a várias das formas de argumentação mais comuns, mas devo confessar desde o início que não penso que seja realmente a argumentação que está na origem do impulso de negar o realismo. Penso que, no que diz respeito à história cultural e intelectual contemporânea, os ataques ao realismo não são motivados por argumentos, porque estes são mais ou menos obviamente débeis, por razões que explicarei detalhadamente dentro de pouco tempo. Pelo contrário, conforme sugeri anteriormente, a motivação para negar o realismo é um tipo de vontade de potência, e ela se manifesta de diversas maneiras. Nas universidades, principalmente em várias disciplinas das ciências humanas, parte-se do princípio de que, se um mundo real não existe, então a ciência natural repousa sobre a mesma base das ciências humanas. Ambas lidam com interpretações sociais, não com realidades independentes. Partindo desse princípio, formas de pós-modernismo,

desconstrutivismo e assim por diante são desenvolvidas com facilidade, já que foram completamente desvinculadas das enfadonhas amarras e limites de ter de enfrentar o mundo real. Se o mundo real é apenas uma invenção -uma interpretação social destinada a oprimir os elementos marginalizados da sociedade -, então vamos nos livrar do mundo real e construir o mundo que queremos. Esta, acredito, é a verdadeira força psicológica em ação por trás do antirrealismo no final do século XX.

No entanto, há dois pormenores lógicos que preciso esclarecer imediatamente. Primeiro, apontar as origens psicológicas do antirrealismo não é uma refutação do antirrealismo. Seria uma falácia genética supor que, ao expor as origens ilegítimas dos argumentos contra o realismo, de alguma maneira refutamos esses argumentos. Isso não é o bastante. Segundo, já que os argumentos contra o realismo foram apresentados, devemos respondê-los detalhadamente. Portanto, aqui vamos nós.

Quatro desafios ao realismo

O argumento contemporâneo mais comum contra o realismo, como já disse, é o perspectivismo. Os argumentos tomam formas diferentes, mas o ponto comum a todos é que não temos acesso, não temos como representar e não temos meios para lidar com o mundo real exceto de um determinado ponto de vista, partindo de um determinado conjunto de pressuposições, sob um determinado aspecto, uma determinada postura. Se não existe acesso não mediado à realidade, então, assim reza o argumento, não há realmente por que falar na realidade e, de fato, não há realidade independente de posturas, aspectos ou pontos de vista. Uma boa afirmação de tal perspectivismo pode ser encontrada em um livro didático sobre a filosofia das ciências sociais escrito por Brian Fay. (Aliás, muitas vezes somos capazes de descobrir mais coisas sobre o que está acontecendo em uma cultura lendo os livros didáticos do ciclo básico universitário do que aqueles escritos por pensadores mais prestigiosos. Os livros didáticos são menos chegados à dissimulação.)

O perspectivismo é o modo epistemológico dominante da vida intelectual contemporânea. Perspectivismo é o ponto de vista segundo o qual todo conhecimento tem um caráter essencialmente perspectivo; ou seja, alegações sobre conhecimento e sua avaliação sempre ocorrem dentro de limites que proporcionam os recursos conceituais nos quais e por meio dos quais o mundo é descrito e explicado. Segundo o perspectivismo, ninguém nunca vê a realidade diretamente como ela é em si; pelo contrário, as pessoas a encaram segundo seu próprio ponto de vista com suas próprias pressuposições e preconceções¹⁴.

Até aqui, isso não parece ser um ataque nem mesmo à mais ingênua forma de realismo. Apenas diz que, de maneira a conhecer a realidade, deve-se conhecê-la a partir de um ponto de vista. O único erro nesse trecho é que, de uma maneira ou de outra, conhecer a realidade diretamente como ela é exige que ela seja conhecida a partir de nenhum ponto de vista. Isso é uma pressuposição injustificada. Por exemplo, vejo diretamente a cadeira diante de mim, mas é claro que a vejo de um determinado ponto de vista. Conheço-a diretamente de uma determinada perspectiva. Na medida em que é inteligível falar sobre conhecer "a realidade diretamente como ela é em si", conheço-a diretamente como ela é em si quando sei que há uma cadeira ali porque a estou vendo. Isso quer dizer que o perspectivismo, assim definido, não é incompatível nem com o realismo nem com a doutrina da objetividade epistemológica que diz que temos acesso perceptivo direto ao mundo real.

O fator decisivo é apresentado quando Fay prossegue dizendo que o perspectivismo torna impossível que tenhamos conhecimento de fatos que existem de forma independente. Eis como ele conduz o argumento:

Notem aqui que não existem fenômenos que são fatos em si, mas sim fenômenos que são descritos de uma determinada maneira. Fatos são entidades linguisticamente significativas que selecionam, em meio à torrente de acontecimentos, aquilo que aconteceu ou aquilo que existe. Mas isso significa que, para que haja fatos, deve haver um vocabulário em cujos termos eles possam ser

descritos. Sem um vocabulário prévio que o descreva ou situe, não haveria fato nenhum.

E, no parágrafo seguinte:

Dizendo de forma sucinta: fatos estão enraizados em esquemas conceituais¹⁵.

Esse trecho todo me parece bem típico dos argumentos utilizados contra o realismo externo na filosofia contemporânea. Todos esses argumentos são ruins. É verdade que precisamos de um vocabulário para descrever ou afirmar os fatos. No entanto, assim como o fato de eu sempre ver a realidade de um determinado ponto de vista e sob determinados aspectos não quer dizer que eu nunca perceba a realidade diretamente, do mesmo modo o fato de eu precisar de um vocabulário de maneira a afirmar os fatos, ou de uma linguagem para identificar e descrever os fatos, não implica que os fatos que estou descrevendo ou identificando não tenham existência independente. O fato de haver água salgada no oceano Atlântico ocorria muito antes de haver alguém para identificar aquela porção de água como o oceano Atlântico, para identificar de que era feita essa água, ou para identificar um de seus componentes químicos como sal. Obviamente, para que possamos fazer todas essas identificações, devemos ter uma linguagem, mas e daí? Os fatos existem, totalmente independentes da linguagem. O argumento de Fay, tal como apresentado, é uma falácia. Trata-se de uma falácia de uso-menção supor que a natureza linguística e conceitual da identificação de um fato exige que o próprio fato identificado seja de natureza linguística¹⁶. Fatos são condições que tomam afirmações verdadeiras, mas não são idênticos a suas descrições linguísticas. Inventamos palavras para afirmar fatos e para dar nome a coisas, mas isso não significa que inventamos os fatos ou as coisas.

Um segundo argumento, relacionado ao argumento do perspectivismo, é o da relatividade conceitual. Eis como funciona. Todos os nossos conceitos são criados por nós, seres humanos. Não há nada inevitável a respeito dos conceitos que temos para descrever a realidade. Mas, segundo o antirrealista, a relatividade de nossos conceitos, se compreendida corretamente, mostra que o realismo externo é falso porque não temos acesso à realidade externa a não ser por intermédio de nossos conceitos. Estruturas conceituais diferentes fornecem descrições diferentes da realidade, e essas descrições não estão de acordo umas com as outras. Por exemplo, em relação a um esquema conceitual, se me perguntam "quantos objetos há neste quarto?", posso contar os diversos móveis neste quarto. No entanto, em relação a outro esquema conceitual, que não faz distinção entre os elementos de um conjunto de móveis, mas apenas trata o conjunto de móveis como uma entidade, haverá uma resposta diferente à pergunta "quantos objetos há no quarto?" Em relação ao primeiro esquema conceitual, podemos dar como resposta que há sete objetos no quarto. Dentro do segundo esquema, há apenas um objeto. Então, quantos há na realidade? O antirrealista diz que não há resposta para essa pergunta. Não existe fato exceto em relação a um esquema conceitual, e portanto não há mundo real exceto em relação a um esquema conceitual.

Como podemos interpretar este argumento? Fico constrangido em dizer que o considero incrivelmente débil, mesmo que tenha sido enunciado em diferentes versões por alguns filósofos muito conhecidos. Realmente há sete objetos no quarto, contados por meio de um sistema de contagem, e realmente há um só objeto, contado por meio de outro sistema de contagem. A aparição de um problema decorre inteiramente da aparente incoerência em se dizer que há apenas um objeto e ainda assim existem sete objetos. No entanto, uma vez que se compreenda a natureza das alegações, não há incoerência alguma. Ambas são coerentes e, de fato, ambas são verdadeiras. Há muitos exemplos assim na vida diária. Meu peso é 160 em libras e 72 em quilos. Então qual é meu peso real? A resposta é que tanto 160 quanto 72 são verdadeiros, dependendo do sistema de medidas que estivermos usando. Não há, na verdade, nenhum problema ou incoerência.

Um terceiro argumento contra o realismo externo é o argumento da história da ciência. Esse argumento tem sua origem no livro de Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*, embora eu duvide de que o próprio Kuhn tenha aceitado o argumento dessa forma. Segundo Kuhn, a ciência não avança pelo constante acúmulo de conhecimento; pelo contrário, ela avança por uma série de revoluções:

assim, um paradigma para fazer ciência é abandonado por causa de sua incapacidade para resolver determinadas questões e, como resultado de uma revolução científica, é substituído por um novo paradigma. A ciência não descreve uma realidade que existe de forma independente, mas está sempre criando novas "realidades" à medida que avança. Como dizem Bruno Latour e Steve Woolgar: "O que queremos dizer é que o fato de estarmos no mundo é consequência do trabalho científico, mais do que sua causa."¹¹ Como mencionei anteriormente, duvido que Kuhn tivesse aceitado o argumento antirrealista, mas ele de fato pensava que de alguma maneira Newton trabalhava em um mundo diferente do de Aristóteles.

Como deveríamos entender esse argumento? Devo dizer, mais uma vez, que o fato de haver um mundo real que existe de forma totalmente independente de nós, e de que a tarefa das ciências naturais é nos prover uma explicação teórica de como o mundo funciona, não coloca em dúvida, de modo algum, nem mesmo a mais ingênua versão da posição-padrão. Suponhamos que Kuhn esteja inteiramente certo ao dizer que a ciência avança aos arrancos e, de quando em quando, com grandes saltos. Suponhamos que as teorias revolucionárias não sejam sequer traduzíveis para o vocabulário das teorias iniciais, a ponto de os argumentos entre os adeptos das diferentes teorias revelarem apenas incompreensão mútua. O que decorre disso? Penso que nada de interessante decorre disso em relação ao realismo externo. Isto é, o fato de os esforços científicos para explicar o mundo real serem menos racionais e menos cumulativos do que havíamos imaginado anteriormente - se é que isso é um fato - não põe de maneira alguma em dúvida a pressuposição de que existe um mundo real e que os cientistas estão fazendo esforços genuínos para descrevê-lo.

O quarto argumento contra o realismo externo, relacionado ao argumento de Kuhn, é o argumento da subdeterminação das teorias pelos dados. Considerem a transição da ideia de que a Terra é o centro de nosso sistema planetário para a ideia de que esse centro é o Sol; a transição da teoria geocêntrica para a teoria heliocêntrica. Não se descobriu que o sistema geocêntrico de Ptolomeu era falso e o sistema heliocêntrico, verdadeiro. Pelo contrário, abandonamos o primeiro porque o segundo era mais simples e nos permitia fazer melhores previsões sobre eclipses, paralaxes e coisas assim. Não descobrimos uma verdade absoluta; pelo contrário, adotamos um modo diferente de falar, por razões essencialmente práticas. Isso se deve ao fato de ambas as teorias serem "subdeterminadas" pelos dados. Poderíamos ter adotado qualquer das teorias, e isso estaria de acordo com todas as provas disponíveis, contanto que estivéssemos dispostos a fazer os ajustes necessários na teoria. A história de tais "descobertas" científicas mostra que, se a verdade é supostamente uma relação de correspondência a uma realidade independente da mente, então não existe verdade, porque não existe tal realidade, e portanto nenhuma relação de correspondência.

Menciono esse argumento e o exemplo da revolução de Copérnico porque, quando estudei filosofia na década de 1950, foi ele que me foi apresentado. Ele é pelo menos meio século anterior aos debates atuais. Mas, ainda assim, é um argumento ruim. A transição da teoria geocêntrica para a teoria heliocêntrica não mostra que não há uma realidade que exista de forma independente; pelo contrário, o debate só é inteligível para nós se partirmos do pressuposto de que tal realidade existe. Só compreendemos o debate e sua importância se partirmos do pressuposto de que é um debate sobre objetos reais - a Terra, o Sol, os planetas - e suas verdadeiras relações. A não ser que partamos do pressuposto de que existem objetos independentes da mente, como a Terra e o Sol, sequer entendemos o que está em jogo, e a que diz respeito o debate sobre se os primeiros dependem da segunda ou a segunda dos primeiros. De fato, os argumentos sobre simplicidade e melhores prognósticos só são pertinentes porque muitas vezes pensamos neles como maneiras de se chegar até a verdade sobre o mundo real. Se pensarmos que não há mundo real, então também podemos dizer o que quisermos por razões estéticas ou outras. Por que dar preferência à simplicidade a não ser que o façamos por razões estéticas? No entanto, realmente supomos que seja mais provável que o sistema mais simples corresponda aos fatos, porque

pensamos que as incríveis complexidades da astronomia de Ptolomeu eram realmente maneiras de preencher buracos e resolver incongruências nessa teoria. O debate e sua solução são justamente argumentos a favor, e não contra, a existência do mundo real, assim como da ciência, como uma série de esforços cada vez mais bem-sucedidos para estabelecer a verdade sobre esse mundo. O subsequente desenvolvimento da teoria da relatividade, com seu abandono do ponto de vista segundo o qual o Sol e os planetas existem no espaço absoluto, é outra demonstração desse argumento.

Aquilo que escolhemos, ao escolhermos uma teoria preferencialmente a outra com base em provas que estejam de acordo com ambas as teorias, mostra como o mundo de fato é independente de nossa escolha de teorias. É famoso o argumento de Quine segundo o qual a aceitação da existência das partículas da física atômica era um postulado equivalente, como postulado, à aceitação da existência dos deuses de Homero¹⁸. Sem dúvida, mas nem por isso a existência dos elétrons, de Zeus ou de Atena dependem de nós. O que depende de nós é aceitarmos ou rejeitarmos a teoria que afirma que eles existem. A teoria é verdadeira ou falsa dependendo se eles existem ou não, independentemente de nossa aceitação ou rejeição da teoria.

Qualquer leitor que conheça a história da filosofia estará se perguntando se vou responder ao ceticismo, pois certamente não posso afirmar o que afirmo sobre o mundo real a menos que afirme ter conhecimento sobre o mundo real. A validade de tais afirmações a respeito do conhecimento exigiria em primeiro lugar uma resposta às dúvidas céticas sobre a própria possibilidade de se conhecer o mundo real. Portanto, vou me voltar agora para aquele que, historicamente, é o maior argumento contra o ponto de vista segundo o qual existe uma realidade independente da mente.

Ceticismo, conhecimento e real idade

Na história da filosofia, o argumento mais comum e mais famoso contra o ponto de vista segundo o qual há uma realidade que existe independente de nós é que tal afirmação torna a realidade impossível de ser conhecida. De acordo com esse argumento, somos forçados a adotar o ponto de vista segundo o qual existe um mundo de coisas em si que estará para sempre além do alcance de nosso conhecimento. Mas a pressuposição de tal realidade é ao mesmo tempo prejudicial e vazia - prejudicial porque nos impele ao desespero do ceticismo, e vazia porque não podemos fazer nada com a hipótese de uma realidade que exista de forma independente. Segundo Berkeley, se a matéria existe, nunca poderemos conhecê-la; se não existe, tudo continua na mesma¹⁹.

Seriam necessários muitos livros inteiros para fazer justiça à história desse argumento, mas aqui serei breve. Os argumentos céticos em filosofia têm sempre a mesma forma: podemos ter as melhores provas possíveis sobre alguma coisa e ainda assim estarmos completamente enganados. Pode-se ter as melhores provas possíveis sobre o comportamento das outras pessoas, e ainda assim estar errado sobre seu estado mental. Pode-se ter as melhores provas possíveis sobre o passado, e ainda assim estar errado quanto ao futuro. Podemos ter as melhores provas possíveis sobre nossas próprias experiências perceptivas, e ainda assim estarmos errados sobre o mundo externo. Isso porque poderíamos estar sonhando, tendo alucinações, ser um cérebro numa cuba ou estar sendo sistematicamente enganados por um demônio mau. Esse tipo de ceticismo (mas nem todos esses exemplos) pode ser encontrado em Descartes. Céticos mais radicais vão além: não apenas não temos provas suficientes mas, estritamente falando, não temos prova alguma, porque as provas que temos pertencem a um domínio e as afirmações que fazemos pertencem a outro domínio. Temos provas sobre comportamento, mas estamos fazendo afirmações sobre consciência. Temos provas sobre o passado, mas nossas afirmações são sobre o futuro. Temos provas sobre nossas sensações, mas nossas afirmações são sobre objetos materiais. Tais formas radicais de ceticismo podem ser encontradas em David Hume. O exemplo que focalizaremos agora diz respeito às provas que temos da existência de um mundo real ou, como ele é algumas vezes chamado, "mundo externo". Como alguém pode duvidar de que ele ou ela está lendo um livro, sentado em uma cadeira, vendo a chuva cair sobre as

árvores lá fora? O primeiro passo do filósofo cético é fazer a pergunta: o que é, estritamente falando, que percebemos quando olhamos para uma árvore? A resposta é que não percebemos um objeto material de existência independente; pelo contrário, percebemos nossa própria percepção, nossa própria experiência consciente.

O ponto de vista do senso comum segundo o qual realmente vemos coisas como árvores e casas é supostamente fácil de ser refutado. As duas refutações mais famosas são o argumento da ciência e o argumento da ilusão. Em razão do prestígio das ciências naturais, o argumento da ciência foi o mais atraente do século XX. O argumento é o seguinte:

Se considerarmos cientificamente o que acontece quando observamos uma árvore, eis o que encontramos: os fótons são refletidos pela superfície da árvore, atacam as células fotorreceptoras da retina e provocam uma série de bombardeios de neurônios que atravessam as cinco camadas de células da retina, atravessam o núcleo lateral geniculado e voltam ao córtex visual; essa série de bombardeios de neurônios acaba causando uma experiência visual em algum recôndito do cérebro. Tudo o que vemos, literalmente, diretamente, é a experiência visual em nossos cérebros. Isso é chamado alternadamente de "informação sensorial", "objeto percebido", ou, mais recentemente, "descrição simbólica", mas a ideia básica é que quem percebe não vê realmente o mundo real²⁰.

Esse argumento me parece falacioso. O fato de eu poder fornecer um relato causal de como é possível, para mim, ver o mundo real não quer dizer que não veja o mundo real. De fato, trata-se de uma variação da falácia genética. O fato de eu poder fornecer um relato causal da razão por que acredito que dois mais dois são quatro (fui condicionado pela srta. Masters, minha professora do primário) não mostra que dois mais dois não são quatro. E o fato de eu poder fornecer um relato causal de como é possível, para mim, ver a árvore (os fótons de luz alcançam minha retina e deflagram uma série de bombardeios de neurônios que acabam por causar uma experiência visual) não mostra que não vejo a árvore. Não há nenhuma incongruência entre afirmar, por um lado, "percebo diretamente a árvore", e afirmar, por outro, "existe uma sequência de eventos físicos e neurobiológicos que acaba produzindo em mim a experiência que descrevo como 'ver a árvore'".

O segundo argumento é o argumento da ilusão. Esse argumento adquire muitas formas diferentes, e não as apresentarei todas, mas o ponto comum entre elas é o seguinte: aquele que pensa que percebemos diretamente objetos e situações no mundo, o realista perceptivo ingênuo, é incapaz de lidar com o fato de que não há como distinguir o caso no qual eu realmente vejo objetos e estados de coisas no mundo, o chamado caso "verídico", do caso no qual estou tendo algum tipo de ilusão, alucinação, delírio e assim por diante. Portanto, o realismo perceptivo é falso. A versão mais simples que conheço desse argumento pode ser encontrada em Hume. Ele pensava que o realismo perceptivo ingênuo era tão facilmente refutável que se livrava dele em algumas frases. Se alguma vez você se sentir tentado a pensar que percebe o mundo real diretamente, pressione seu globo ocular. Se estiver partindo do pressuposto de que está vendo o mundo real, você teria de dizer que ele é duplo²¹. Ou seja, se os realistas ingênuos estivessem certos, e eu estivesse vendo o mundo real, então quando vejo em dobro eu estaria vendo dois mundos. Mas obviamente não estou vendo dois mundos. Não há duas mesas à minha frente, mesmo que, quando pressiono meu globo ocular de modo que os dois olhos não mais estejam focalizados, eu tenha duas experiências visuais.

Há muitas variações do argumento da ilusão. Muitas delas, do meu ponto de vista, foram eficazmente atacadas por J. L. Austin em sua obra clássica *Sense and Sensibilia*²². Não entrarei em todos os detalhes agora, mas me contentarei com a forma geral do argumento e com uma afirmação da razão de por que ele é falacioso.

A forma geral do argumento da ilusão é a seguinte: se o realista perceptivo estiver certo, e realmente houver casos em que percebemos diretamente objetos e situações no mundo, então deve haver uma distinção no caráter da experiência entre os casos nos quais percebemos objetos e estados de coisas no

mundo da maneira como realmente são e os casos nos quais não o fazemos. Mas, uma vez que as duas experiências são indistinguíveis qualitativamente, a análise de um caso deveria poder ser aplicada ao outro e, já que no caso não verídico não estamos vendo o mundo real, no suposto caso verídico devemos dizer que tampouco estamos vendo o mundo real, ou que não o estamos vendo como ele realmente é.

Agora, uma vez exposta dessa maneira, a estrutura básica do argumento pode ser considerada falaciosa. Simplesmente não é verdade que, de modo que eu possa estar vendo o objeto à minha frente, deve existir algum aspecto interno da própria experiência que seja suficiente para distinguir a experiência verídica de uma alucinação do objeto. Considero que a finalidade do exemplo da alucinação é mostrar que não há nada na própria experiência, no próprio caráter qualitativo da experiência, capaz de distinguir os casos alucinatórios dos casos verídicos. Mas por que deveria haver? Já que a experiência visual é causada por uma sequência de bombardeios de neurônios que começam nos receptores sensoriais e terminam em algum lugar no cérebro, é pelo menos concebível que devesse haver bombardeios de neurônios equivalentes que produzissem uma experiência visual equivalente, mas sem que houvesse um objeto que pudesse efetivamente ser visto. Se isso estiver correto, então os casos nos quais estou realmente vendo um objeto não podem ser distinguidos dos casos nos quais não estou vendo o objeto unicamente por meio de uma única experiência no cérebro. Mas por que uma experiência única deveria ser tudo o que tenho para ir adiante? No caso normal, parto do pressuposto de que sou um agente personificado que participa de todo tipo de conflito com o mundo à minha volta. Qualquer experiência única apenas provoca em mim o tipo de impressão que o faz por ser parte de uma rede de outras experiências, e está relacionada a um Pano de Fundo de capacidades pressupostas que possuo para lidar com o mundo. Se isso estiver correto, então a experiência única, considerada isoladamente, não é suficiente para fazer a distinção entre a percepção verídica e a alucinação. Mais uma vez, por que seria? Quero dizer, a estrutura básica do argumento da ilusão repousa sobre uma falsa premissa: a pressuposição de que algumas vezes vejo objetos reais no mundo real exige que haja uma distinção no caráter qualitativo de minhas experiências visuais entre as experiências perceptivas verídicas e as não verídicas. Portanto, o argumento não é sólido porque a primeira premissa é falsa.

Uma vez que rejeitamos a ideia de que tudo o que percebemos são nossas próprias percepções, então não temos base epistemológica para negar o realismo externo.

Existe justificativa para o realismo externo?

Até agora, tenho respondido aos desafios ao realismo externo, mas será que ele pode ser justificado por si só? Não acredito que faça sentido exigir uma justificativa do ponto de vista segundo o qual existe uma maneira como as coisas são no mundo, independentemente de nossas representações, porque qualquer tentativa de justificação pressupõe aquilo que se está tentando justificar. Qualquer tentativa de descobrir alguma coisa sobre o mundo real pressupõe que exista uma maneira como as coisas são. Por isso é errado representar o realismo externo como o ponto de vista segundo o qual objetos materiais existem no espaço e no tempo, ou montanhas e moléculas, e assim por diante, existem. Suponhamos que não existissem montanhas ou moléculas, e nenhum objeto material no espaço e no tempo. Então esses seriam fatos sobre como o mundo é, e pressuporiam, portanto, o realismo externo. Ou seja, a negação desta ou daquela afirmação sobre o mundo real pressupõe que existe uma maneira como as coisas são, independentemente de nossas afirmações.

Falo como se essas questões sobre idealismo, realismo e assim por diante fossem objeto de debate e argumento entre teorias concorrentes. Na história da filosofia, é certamente assim que parece, mas acredito que essa seja a maneira errada de ver a questão. Em um nível muito mais profundo, eis o que penso que está acontecendo de fato: o realismo externo não é uma teoria. O fato de existir um mundo lá fora não é uma opinião que tenho. Pelo contrário, trata-se da estrutura necessária para que seja até possível defender opiniões ou teorias sobre coisas como os movimentos planetários. Quando se debatem

os méritos de uma teoria, como a teoria heliocêntrica do sistema solar, deve-se partir do pressuposto de que existe uma maneira como as coisas realmente são. De outro modo, o debate não pode começar. Seus próprios termos seriam ininteligíveis. Mas essa pressuposição, de que há uma maneira como as coisas são, independentemente de nossas representações da maneira como são, é o realismo externo. O realismo externo não é uma reivindicação da existência deste ou daquele objeto, mas sim uma pressuposição da maneira como entendemos tais reivindicações. É por isso que os "debates" sempre parecem inconclusivos. Pode-se resolver a questão da teoria da evolução de Darwin de maneira mais ou menos conclusiva, mas não se pode resolver dessa maneira a questão da existência do mundo real, porque qualquer solução desse tipo pressupõe a existência do mundo real. Isso não significa que o realismo seja uma teoria impossível de ser provada; pelo contrário, significa que o realismo não é sequer uma teoria, mas sim a estrutura dentro da qual é possível ter teorias.

Não acredito que os diversos desafios ao realismo sejam motivados pelos argumentos aqui apresentados; acredito que sejam motivados por algo muito mais profundo e menos intelectual. Conforme sugeri anteriormente, muitas pessoas consideram repulsivo que nós, com nossa linguagem, nossa consciência e nossos poderes criativos, sejamos subordinados e dependentes de um mundo material mudo, estúpido, inerte. Por que deveríamos depender do mundo? Por que não pensaríamos no "mundo real" como algo que criamos, e portanto algo que depende de nós? Se toda a realidade é uma "construção social", então somos nós que estamos no poder, não o mundo. A motivação profunda para a negação do realismo não é este ou aquele argumento, mas uma vontade de potência, um desejo de controle, e um ressentimento profundo e duradouro. Esse ressentimento tem uma longa história, e aumentou no final do século XX devido a um grande ressentimento e ódio em relação às ciências naturais. A ciência, com seu prestígio, seu aparente progresso, seu poder, seu dinheiro e sua enorme capacidade para fazer o mal, se tomou alvo de ódio e ressentimento. Isso é alimentado pelos trabalhos de pensadores como Kuhn e Feyerabend, que parecem desmistificar, desmitificar a ciência. A eles se atribui o fato de terem mostrado que a ciência não nos fornece um conhecimento objetivo de uma realidade independente, mas, pelo contrário, é uma série de interpretações verbais mais ou menos irracionais, "paradigmas" no interior dos quais os cientistas podem se dedicar à "resolução de quebra-cabeças", até que as contradições e incoerências no interior do paradigma levem a seu abandono e os cientistas corram para abraçar um novo paradigma e começar tudo de novo. Em resumo, o retrato das ciências naturais que nos fornece conhecimento objetivo sobre uma realidade que existe de forma independente - um retrato considerado fato nas ciências naturais, como qualquer pessoa com treinamento sério na área pode testemunhar - se encontra hoje sob intensa crítica. Depois de dizer que a ciência não nos fornece um conhecimento objetivo da realidade, o próximo passo é dizer que não existe tal realidade. Há apenas interpretações sociais.

Preciso enfatizar de novo a afirmação que fiz anteriormente: minha afirmação de que o antirrealismo é motivado por uma vontade de potência em geral e um ódio à ciência em particular pretende ser um diagnóstico, não uma refutação. Se pretendesse ser uma refutação, estaria cometendo a falácia genética: supor que a explicação das origens causais de um ponto de vista é suficiente para mostrar que esse ponto de vista é falso.

Além do ateísmo

A realidade, em última instância, para falar de modo bastante grandioso, é a realidade descrita na química e na física. É a realidade de um mundo que consiste em entidades que julgamos conveniente - quando não totalmente exato - chamar de "partículas", que existem em campos de força. Esse ponto de vista em si não é o realismo, mas uma afirmação de como, dentro do Pano de Fundo realista, o mundo veio a ser. O realismo é uma pressuposição do Pano de Fundo que diz: não existe uma maneira como as coisas são. A física é uma disciplina que contém teorias. As teorias dizem: as coisas são dessa maneira.

Os antirrealistas, ao desafiar a pressuposição do Pano de Fundo, na verdade não desafiam a teoria, mas sim o status da teoria. Já que não existe uma maneira-como-as-coisas-são, independentemente de nós, a física não pode nos dizer como são. A física é apenas uma interpretação social entre outras.

Mas, alguém com certeza dirá, e quanto a Deus? Se Deus existe, então certamente Ele é a realidade em última instância, e a física e todo o resto são dependentes de Deus, dependentes não só para sua criação inicial mas para continuarem a existir.

Em gerações anteriores, livros como este teriam de conter um ataque ateísta ou uma defesa teísta da religião tradicional. Ou, no mínimo, o autor precisaria declarar um agnosticismo discreto. Dois autores que escreveram em um estado de espírito similar ao meu, John Stuart Mill e Bertrand Russell, montaram ataques polêmicos e eloquentes à religião tradicional. Hoje em dia, ninguém se importa com isso, e o simples fato de levantar a questão de Deus é considerado levemente de mau gosto. Questões de religião são como questões de preferência sexual: não devem ser discutidas em público, e mesmo as questões abstratas só são discutidas pelos chatos.

O que aconteceu? Penso que a maioria das pessoas imaginaria que houve um declínio da fé religiosa nos segmentos mais instruídos da população da Europa Ocidental e da América do Norte. Talvez isso seja verdade, mas me parece que o impulso religioso está forte como nunca, e adquire todo tipo de formas estranhas. Acredito que tenha ocorrido algo muito mais radical do que um declínio da fé religiosa. Para nós, membros instruídos da sociedade, o mundo se tomou desmistificado. Ou melhor, para dispor a afirmação de modo mais preciso, não mais consideramos os mistérios que vemos no mundo expressões de significado sobrenatural. Não mais achamos que ocorrências estranhas sejam Deus se manifestando pela linguagem dos milagres. Ocorrências estranhas são apenas ocorrências que não entendemos. O resultado dessa desmistificação é que ultrapassamos o ateísmo a um ponto no qual a questão não mais importa do modo como importava para as gerações anteriores. Para nós, se Deus existisse, isso teria de ser um fato da natureza como outro qualquer. Às quatro forças básicas do uni verso - gravidade, eletromagnetismo, forças nucleares fraca e forte - acrescentaríamos uma quinta, a força divina. Ou, mais provavelmente, veríamos as outras forças como formas da força divina. Mas tudo isso ainda seria física, mesmo que fosse física divina. Se o sobrenatural existisse, ele também teria de ser natural.

Alguns exemplos ilustram a mudança em nosso ponto de vista. Quando eu lecionava como professor visitante na Universidade de Veneza, costumava ir até uma encantadora igreja gótica, a igreja da Madonna dei Orto. O plano inicial havia sido batizar a igreja de San Christoforo mas, durante sua construção, uma estátua da Madonna foi encontrada no pomar vizinho, e presumiram que ela havia caído do céu. Uma estátua da Madonna caída do céu no pomar da própria igreja era um milagre suficiente para justificar a mudança de nome para igreja da Madonna do Pomar. Eis o que a história revela: se fosse encontrada uma estátua perto de uma construção, hoje, ninguém diria que ela caiu do céu. Mesmo que a estátua fosse encontrada nos jardins do Vaticano, as autoridades da Igreja não alegariam que ela caiu do céu. Este não é um pensamento possível para nós porque, em certo sentido, nós sabemos demais.

Outro exemplo, também proveniente da Itália. Quando eu lecionava na Universidade de Florença, a igreja da minha paróquia, se posso dizer assim, era San Miniato, localizada no topo de uma colina com vista para a cidade, e um dos prédios mais impressionantes de Florença. Por que ela se chama assim? Bem, parece que San Miniato foi um dos primeiros mártires cristãos da história da cidade. Foi executado pelas autoridades romanas no século III, por volta do ano 250, no reinado do imperador Décio. Sobreviveu ao ataque dos leões na arena, mas então foi decapitado. Depois disso, levantou-se, colocou sua cabeça debaixo do braço, saiu andando da arena, cruzou o rio e saiu da cidade. Subiu a colina na margem sul do Arno, ainda carregando sua cabeça, até alcançar o topo, onde se sentou. É neste local que a igreja está hoje. Os guias atuais são bastante tímidos em relação a essa história, e muitos nem sequer a mencionam. Não se trata de acreditarmos que ela é falsa, mas nem sequer a consideramos seriamente como uma possibilidade.

Outra prova recente da desmistificação do mundo foi o teste do sudário de Turim. O sudário milagroso, com a imagem do corpo crucificado de Cristo, foi submetido a testes radioativos pelas autoridades da Igreja, e descobriu-se que tinha apenas setecentos anos de idade. Provas posteriores indicaram uma data anterior, e a data exata ainda é desconhecida. Mas, e é isso que desejo mostrar, por que acreditamos que os testes são mais convincentes do que o milagre? Por que o milagre de Deus deve ser subordinado ao carbono¹⁴? O fato de o mundo ter se tomado desmistificado a ponto de a religião não mais ter a importância pública de outrora, mais do que mostrar que estamos todos nos tomando ateus, mostra que ultrapassamos o ateísmo e chegamos a um ponto no qual as questões têm um significado diferente para nós.

O leitor impaciente pode muito bem estar se perguntando quando tomarei uma posição em relação à existência de Deus. Na verdade, penso que a melhor observação a esse respeito foi feita por Bertrand Russell em um jantar ao qual compareci quando era estudante universitário. Já que o episódio se transformou em lenda, e já que um incidente similar ocorreu em outra ocasião na qual eu não estava presente, penso que devo contar ao leitor o que realmente aconteceu, conforme me lembro.

Periodicamente, a cada dois anos ou coisa assim, a Voltaire Society, uma sociedade de alunos de inclinação intelectual em Oxford, promovia um banquete com Bertrand Russell - o patrono oficial da sociedade. Na ocasião à qual me refiro, fomos todos a Londres e jantamos com Russell em um restaurante. Ele estava então na casa dos oitenta anos, e tinha a reputação de ser um ateu famoso. Para muitos de nós, a questão das opiniões de Russell sobre a imortalidade parecia premente, e perguntamos a ele: "Suponhamos que o senhor estivesse errado sobre a existência de Deus. Suponhamos que fosse tudo verdade, e que o senhor chegasse às portas do paraíso e encontrasse São Pedro. Tendo negado a existência de Deus durante toda sua vida, o que o senhor diria a... Ele?" Russell respondeu sem hesitar um só instante. "Bem, eu iria até Ele e diria: 'O Senhor não nos deu provas suficientes!'"

CAPÍTULO 2

Como nos encaixamos no universo: a mente como fenômeno biológico

Três aspectos da consciência

No capítulo anterior, lidávamos principalmente com a ideia de que há uma maneira como as coisas são no mundo que independe de nossas representações da maneira como são. Este ponto de vista, que chamei de "realismo externo", não deve ser considerado uma teoria ou uma opinião. Trata-se mais de uma pressuposição de Pano de Fundo, algo considerado fato por nós quando executamos muitos tipos de ações intencionais - como, por exemplo, quando comemos, andamos ou dirigimos um carro. Também é considerado fato por nós em grandes extensões de nossos discursos, e na verdade em todas aquelas formas de discurso que são, ou pelo menos dão a entender que são, sobre objetos e estados de coisas no mundo independentes de nós, todas aquelas formas de explicar, afirmar, descrever, ordenar, pedir, prometer e assim por diante, que tratam de aspectos do mundo real.

Só começamos a discutir como as coisas realmente são no mundo perto do final do primeiro capítulo. Agora, não estamos mais lidando com questões de análise filosófica, mas discutindo alguns resultados da ciência moderna. Na medida em que sabemos qualquer coisa sobre como o mundo funciona, há duas proposições da ciência moderna que não estão, por assim dizer, sujeitas a controvérsias. Elas não são opcionais. Pode ser que, no final, se revelem falsas mas, dada a quantidade avassaladora de provas a seu favor, não são questionadas seriamente pelos membros instruídos de nossa civilização na virada do milênio. Essas proposições são a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. Com base nessas teorias, podemos dizer o seguinte: o universo consiste inteiramente em entidades que julgamos conveniente, quando não totalmente preciso, chamar de "partículas" em campos de força. Essas partículas são geralmente organizadas em sistemas. As fronteiras de um sistema são determinadas por suas relações causais. Exemplos de sistemas são montanhas, geleiras, árvores, planetas, galáxias, animais e moléculas. Alguns desses sistemas são sistemas orgânicos de cadeias de carbono, e entre esses sistemas orgânicos estão os organismos que hoje existem como membros de espécies que evoluíram durante longos períodos de tempo. O ponto no qual nossa discussão neste livro adentra a história da física, da química e da biologia é o ponto no qual alguns desses tipos de sistemas orgânicos desenvolveram sistemas nervosos, e no qual esses sistemas nervosos desenvolveram o que chamamos de "mentes", mentes humanas e animais. A noção de mente é, de certo modo, confusa e lastimável, mas, como disse T. S. Eliot, "tenho de usar palavras quando falo com você". Esta é uma palavra para a qual não temos alternativa real em inglês, embora eu vá sugerir alguns outros termos que, espero, se revelarão mais úteis do que a noção de "mente".

O aspecto primário e mais essencial das mentes é a consciência. Por "consciência" entendo os estados de conhecimento ou percepção que começam quando acordamos de manhã depois de um sono sem sonhos e continuam durante o dia até que adormecemos novamente. Outros modos pelos quais a consciência pode acabar são quando morremos, entramos em coma ou nos tomamos de outro modo "inconscientes". A consciência tem um grande número de formas e variedades. Os aspectos essenciais da consciência, em todas as suas formas, são sua natureza interior, qualitativa e subjetiva, nos sentidos especiais dessas palavras que explicarei logo a seguir.

Mas, primeiro, lembremo-nos da enorme variedade de nossas experiências conscientes. Pensemos, por exemplo, nas diferenças entre essas experiências - o perfume de uma rosa, o sabor de um vinho, uma dor na parte baixa das costas, uma súbita lembrança de um dia de outono há dez anos, a leitura de um livro, refletir sobre um problema filosófico, preocupar-se com o imposto de renda, acordar no meio da noite dominado por uma ansiedade inexplicável, sentir uma raiva repentina pela má direção dos outros motoristas da rodovia, ser dominado pelo desejo sexual, ter fome ao ver uma boa comida sendo

preparada, querer estar em outro lugar e sentir-se entediado enquanto espera em uma fila. Tudo isso são formas de consciência, e embora os exemplos tenham sido escolhidos justamente para ilustrar a variedade, de forma alguma esgotam a real variedade das experiências conscientes. De fato, durante todo o tempo que passamos despertos, bem como quando sonhamos durante o sono, encontramos-nos em uma ou mais formas de consciência, e os estados conscientes têm toda a variedade dessas vidas despertas.

No entanto, mesmo com toda essa diversidade, há três características comuns a todos os estados conscientes: eles são internos, qualitativos e subjetivos, em sentidos especiais dessas palavras. Consideremos esses aspectos pela ordem. Os estados e processos conscientes são internos em um sentido espacial muito comum, já que acontecem dentro do meu corpo, e especificamente dentro do meu cérebro. A consciência não pode andar por aí, separada do meu cérebro, do mesmo modo como a característica líquida da água não pode ser separada da água, e que a solidez da mesa não pode ser separada da mesa. A consciência ocorre necessariamente dentro de um organismo ou de algum outro sistema. A consciência também é interior em um segundo sentido, a saber, que qualquer um de nossos estados conscientes só existe como um elemento em uma sequência de tais estados. Alguém tem estados conscientes como dores e pensamentos apenas como parte de estar vivendo uma vida consciente, e cada estado tem a identidade que tem apenas em relação a outros estados do mesmo tipo. Por exemplo, meu pensamento sobre uma corrida de esqui da qual participei há muito tempo só é esse pensamento específico por causa de sua posição em uma complexa rede de outros pensamentos, experiências e lembranças. Meus estados mentais estão internamente relacionados uns aos outros, pois, para que um estado mental seja esse estado, com essa característica, ele deve ter certas relações com outros estados, assim como o sistema de estados inteiro deve ter uma relação com o mundo externo. Por exemplo, se eu realmente me lembro de ter participado da corrida de esqui, então, de fato, deve ter havido uma participação minha na corrida de esqui, e essa participação na corrida de esqui deve ser a causa da lembrança que tenho dela. Assim, a ontologia - a própria existência de meus estados conscientes - envolve sua participação em uma sequência de estados conscientes complexos que constituem minha vida consciente. Estados conscientes são qualitativos no sentido de que há, para cada um deles, um determinado modo de senti-lo, uma determinada característica qualitativa. Thomas Nagel fez essa observação anos atrás dizendo que, para cada estado consciente, existe um modo de estar nesse estado consciente¹. Existe um modo de beber vinho tinto, e ele é bem diferente do modo de ouvir música. Nesse sentido, não há um modo de ser uma casa ou uma árvore, porque tais entidades não são conscientes.

Finalmente, e mais importante para nossa discussão, os estados conscientes são subjetivos no sentido de serem sempre experimentados por um sujeito humano ou animal. Portanto, os estados conscientes têm o que se pode chamar de "ontologia da primeira pessoa". Ou seja, existem apenas do ponto de vista de algum agente, organismo, animal ou pessoa que os possui. Os estados conscientes têm um modo de existência na primeira pessoa. Uma dor só existe quando é experimentada por algum agente - ou seja, por um "sujeito". Entidades objetivas, como montanhas, têm um modo de existência na terceira pessoa. Sua existência não depende de serem experimentados por um sujeito.

Uma consequência da subjetividade dos estados conscientes é que meus estados de consciência são acessíveis para mim de uma maneira que não o são para você. Tenho acesso às minhas dores de uma maneira que você não tem acesso às minhas dores, mas você tem acesso às suas dores de uma maneira que eu não tenho acesso a essas dores. Por acesso, na última frase, não quero dizer simplesmente acesso epistemológico. Não se trata apenas de eu poder conhecer minhas dores melhor do que posso conhecer as suas dores. Pelo contrário, para alguns sentimentos, como a inveja ou o ciúme, outras pessoas estão frequentemente numa posição melhor para saber que o agente tem o sentimento do que o agente que experimenta o sentimento. Para muitos estados desse tipo, algumas vezes conhecemos melhor o sentimento dos outros do que os nossos. O sentido no qual tenho um acesso a meus estados que é diferente do acesso dos outros não é principalmente epistemológico. Não se trata apenas de como os

conheço, embora a subjetividade tenha consequências epistemológicas; mais do que isso, cada um de meus estados conscientes só existe no estado em que existe porque é experimentado por mim, o sujeito. E, assim, faz parte da sequência de estados que constitui minha vida consciente, como vimos em nossa discussão da característica interna dos estados conscientes.

Muitas vezes se argumenta que a subjetividade nos impede de ter um relato científico da consciência, que a subjetividade coloca a consciência além do alcance da investigação científica. Mas, normalmente, o argumento repousa sobre um mau silogismo. Ao expor a falácia desse silogismo, acredito que possamos compreender melhor a subjetividade. Eis o que diz o argumento:

1. A ciência é objetiva por definição (por oposição a subjetiva).
2. A consciência é subjetiva por definição (por oposição a objetiva).
3. Assim, não pode haver ciência da consciência.

Este argumento comete uma falácia, a saber, a falácia da ambiguidade com as palavras subjetiva e objetiva. Estas palavras têm diferentes sentidos, que ficam confusos nesse silogismo. Naquilo que talvez seja a noção mais comum de "subjetividade", e da distinção entre "subjetivo" e "objetivo", uma afirmação é considerada objetiva se pode ser reconhecida como verdadeira ou falsa independentemente dos sentimentos, atitudes e preconceitos das pessoas. Uma afirmação é epistemologicamente subjetiva se sua verdade depende essencialmente das atitudes e sentimentos dos observadores. Chamo esse sentido das palavras - essa distinção entre objetividade e subjetividade - de "objetividade epistemológica" e "subjetividade epistemológica". Assim, a afirmação "Rembrandt nasceu em 1609" é epistemologicamente objetiva porque podemos saber com certeza se é verdadeira ou falsa não importa como nos sintamos a respeito. A afirmação "Rembrandt era um pintor melhor do que Rubens" não é epistemologicamente objetiva dessa maneira, porque sua verdade é, como se diz, uma questão de gosto ou de opinião. Sua veracidade ou falsidade depende das atitudes, preferências e avaliações dos observadores. Esse é o sentido epistemológico da distinção entre objetivo e subjetivo.

Mas existe um sentido diferente dessas palavras e uma distinção a ele relacionada que chamo de sentido ontológico. Enquanto o sentido epistemológico se aplica a afirmações, o sentido ontológico se refere ao status do modo de existência de tipos de entidade no mundo. Montanhas e geleiras têm um modo objetivo de existência, porque seu modo de existência não depende de ser experimentado por um sujeito. Mas dores, cócegas e coceiras, bem como pensamentos e sentimentos, têm um modo subjetivo de existência, porque existem apenas ao serem experimentados por algum sujeito humano ou animal. A falácia do argumento era supor que, já que os estados de consciência têm um modo de existência ontologicamente subjetivo, não podem ser estudados como uma ciência, que é epistemologicamente objetiva. A dor no meu dedo do pé é ontologicamente subjetiva, mas a afirmação "JRS está com uma dor no dedo do pé" não é epistemologicamente subjetiva. É uma simples questão de fato (epistemologicamente) objetivo, não uma questão de opinião (epistemologicamente) subjetiva. Então, 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.

Um conflito de posições-padrão: o problema da mente-corpo

Durante muitos séculos, os filósofos pensaram que a consciência levantava uma série de problemas metafísicos. Como é possível que um mundo que consiste inteiramente em partículas materiais em campos de força possa conter sistemas conscientes? Se pensarmos na consciência como um tipo de fenômeno separado, misterioso, distinto da realidade material ou física, então parece que somos forçados àquilo que é tradicionalmente chamado de "dualismo", a ideia de que há dois tipos basicamente

diferentes de fenômenos ou entidades no universo. No entanto, se tentarmos negar o dualismo, e negar que a consciência existe como algo irreduzivelmente subjetivo, então parece que somos forçados ao materialismo. Somos forçados a pensar que a consciência, conforme a descrevi, e da maneira como a experimentamos na verdade, não existe realmente. Se você for um materialista, então é forçado a dizer que na verdade, de um ponto de vista ontológico, não existe uma consciência na primeira pessoa, subjetiva. Muitos materialistas continuam a usar o vocabulário da consciência, mas está claro que com isso querem dizer algo diferente. Ambos os pontos de vista, o dualismo e o materialismo, são bastante comuns em filosofia até hoje.

O dualismo vem em dois sabores, dualismo da substância e dualismo da propriedade. Segundo o dualismo da 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 René Descartes, no século XVII; de fato, o dualismo da substância é algumas vezes chamado de dualismo cartesiano, em sua homenagem. O dualismo da propriedade é o ponto de vista segundo o qual existem dois tipos de propriedades dos objetos distintos metafisicamente. Há as propriedades físicas, como pesar três libras, e as propriedades mentais, como estar com dor. Todas as formas de dualismo compartilham o ponto de vista segundo o qual os dois tipos são mutuamente exclusivos. Se algo é mental, não pode, uma vez que é mental, ser físico; se é físico, não pode, uma vez que é físico, ser mental.

Muitos filósofos hoje em dia ainda aderem a alguma forma de dualismo, embora mais frequentemente ao dualismo da propriedade do que ao dualismo da substância. Mas penso que muitos filósofos praticantes aderem a alguma forma de materialismo. Eles não acreditam que haja uma consciência que esteja "acima" dos aspectos físicos do mundo físico. O materialismo tem muitas variedades diferentes, e não tentarei sequer listar todas elas, mas aqui estão alguns exemplos mais famosos:

O behaviorismo diz que a mente se reduz ao comportamento assim como a disposições. Por exemplo, sentir dor é apenas manifestar comportamento de dor ou ter a disposição para comportar-se dessa maneira.

O fisicalismo diz que os estados mentais são apenas estados do cérebro. Por exemplo, sentir dor é apenas ter suas fibras C estimuladas.

O funcionalismo diz que os estados mentais são definidos por suas relações causais. Segundo o funcionalismo, qualquer estado de um sistema físico, seja um cérebro, seja qualquer outra coisa, que tenha as relações causais corretas com estímulos externos, com os outros estados funcionais do sistema e com o comportamento manifesto de um estado mental. Por exemplo, 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.

A inteligência artificial forte diz que as mentes são apenas programas de computador implementados em cérebros, e talvez também em outros tipos de computadores. Por exemplo, sentir dor é apenas implementar o programa de computador para a dor.

A despeito dessa variedade, todas as formas contemporâneas de materialismo que conheço têm o objetivo comum de tentar se livrar dos fenômenos mentais em geral e da consciência em particular, conforme entendida normalmente, reduzindo-os a alguma forma física ou material. Cada uma das formas de materialismo que mencionei é uma teoria do tipo "nada além": cada uma delas nega, por exemplo, que as dores sejam fenômenos mentais internos, qualitativos, subjetivos, e alega, ao contrário, que são "nada além" - nada além de comportamento, estados computáveis e assim por diante.

Nem o dualismo - seja o dualismo da substância, seja o dualismo da propriedade -nem o materialismo, em qualquer uma de suas muitas formas, me parecem ter uma chance de estarem certos, e o fato de continuarmos a levantar essas questões e tentar respondê-las com o vocabulário antiquado e

obsoleto de "mental" e "físico", "mente" e "corpo", deve ser uma dica de que estamos cometendo alguns erros conceituais fundamentais em nossa formulação das questões e respostas. 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 todos vivemos. Por outro lado, o materialismo parece obviamente falso: ele acaba por negar a existência da consciência, negando, assim, a existência do fenômeno que levanta a questão em primeiro lugar. Haverá uma saída? Haverá uma alternativa entre a cruz do dualismo e a caldeirinha do materialismo? Penso que sim.

Espero que esteja claro que esse debate é um conflito entre posições-padrão. Apresentei cada uma delas sob uma luz pouco lisonjeira, mas vejam como podemos fazê-las parecer atraentes. Por um lado, parece óbvio que temos tanto um corpo quanto uma mente, ou pelo menos que, em nossas vidas, existem tanto aspectos físicos quanto mentais. Por outro lado, parecemos saber que o mundo é formado inteiramente por partículas físicas e suas propriedades físicas, incluindo as propriedades físicas de grandes organizações de partículas.

Não compreenderemos totalmente a persistência do problema da mente-corpo ou o atrativo das posições concorrentes a não ser que vejamos a força subjacente a cada uma das posições-padrão conflitantes. O dualismo parece estar afinado com o senso comum. Como disse o próprio Descartes, todos temos nossas próprias experiências conscientes, e podemos ver com facilidade que elas são diferentes do mundo material que nos cerca. Cada um de nós tem seus pensamentos, sentimentos, dores, cócegas, coceiras e percepções visuais internos. Ademais, existe um mundo de objetos materiais, tridimensionais, um mundo de cadeiras, mesas, árvores, montanhas e cachoeiras. O que poderia ser mais diferente? Além disso, quando pensamos na relação entre nossas consciências e nossos corpos, parece horrível demais pensar que não há nada em nós a não ser nosso corpo. Parece ruim demais imaginar que, quando meu corpo for destruído, cessarei de existir; e, mesmo que em momentos de grande coragem eu possa aceitar minha futura não existência, é muito mais difícil aceitar a extinção derradeira das pessoas que mais amo e admiro. Parece horrível demais imaginar que tais pessoas maravilhosas serão simplesmente aniquiladas pela morte, deterioração e destruição inevitável de seus corpos, que, afinal de contas, são apenas objetos materiais no mundo, como quaisquer outros. Em resumo, o dualismo não apenas está afinado com a interpretação mais óbvia de nossas experiências, mas também satisfaz um desejo muito forte de sobrevivência que possuímos.

Eu costumava pensar que o dualismo poderia ser um produto específico da cultura ocidental, mas quando fiz uma conferência em um simpósio em Bombaim, no mesmo painel que o dalai-lama, descobri, para minha surpresa, que ele acreditava em uma versão do dualismo. "Cada um de nós é tanto uma mente quanto um corpo", foi a frase inicial de seu discurso.

O materialismo, por outro lado, também é irresistivelmente convincente. Temos agora vários séculos de progresso científico, e se há uma coisa que sabemos é que o mundo é inteiramente constituído por partículas físicas em campos de força. Se supusermos que existem coisas como fenômenos conscientes reais, como podemos pensar que se encaixam no mundo de partículas materiais? Devemos pensar que as almas vão e vêm entre as moléculas, ou devemos pensar que, de algum modo, a alma está ligada ao cérebro, colada nele por alguma cola metafísica, e que quando morremos nossas almas ficam soltas? Parece que o único modo de explicar nossa própria existência, um modo de acordo com o que sabemos sobre o mundo por intermédio da ciência, é reconhecer que tudo é material. Não há nada além da realidade material - não há nada "pairando acima" da realidade material.

Isso é típico dos problemas filosóficos que parecem insolúveis. Somos apresentados a alternativas incompatíveis, nenhuma das quais nos parece possível abandonar. Mas, segundo nos dizem, temos de escolher uma delas. A partir daí, a história desse assunto se transforma em uma batalha entre os dois

lados. No caso da consciência e do problema da mente-corpo, somos informados de que devemos escolher entre o dualismo, que insiste na irreducibilidade 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. Da maneira como são tradicionalmente entendidas, ambas as posições-padrão têm implicações que parecem francamente absurdas. Ou seja - e isso, mais uma vez, é típico de problemas filosóficos aparentemente insolúveis -, começamos com uma posição que parece obedecer ao senso comum, mas, quando verificamos suas implicações, a posição parece ter consequências inaceitáveis. Assim, a implicação da posição-padrão, normalmente aceita, segundo a qual cada um de nós é tanto um corpo quanto uma mente, quando trabalhada da maneira tradicional, é que nossa consciência está flutuando, livre do mundo físico, e não faz parte de nossas vidas biológicas normais. A posição-padrão do materialismo é que o mundo é formado inteiramente de entidades materiais ou físicas. A implicação, quando se pensa nisso do modo como os materialistas normalmente fazem, é que a consciência, como algo irreducivelmente mental, não existe. Os materialistas, depois de muitos rodeios, geralmente terminam negando a existência da consciência, muito embora a maioria deles fique constrangida demais para dizer diretamente: "A consciência não existe. Nenhum ser humano ou animal jamais foi consciente." Em vez disso, eles redefinem "consciência" de maneira a que ela não mais se refira a estados mentais internos, qualitativos e subjetivos, mas sim a algum fenômeno da terceira pessoa, fenômeno este que não é nem interno, nem qualitativo, nem subjetivo, nos sentidos que expliquei. A consciência é reduzida ao comportamento do corpo, a estados computáveis do cérebro, ao processamento de informações, ou a estados funcionais de um sistema físico. Nesse sentido, Daniel Dennett é tipicamente materialista. A consciência existe para Dennett? Ele nunca a negaria. E o que é a consciência? Bem, ela é uma certa quantidade de programas de computador implementados no cérebro².

Temo que tais respostas não funcionem. A consciência é um fenômeno interno, qualitativo, subjetivo, da primeira pessoa. Qualquer explicação da consciência que deixe de lado esses aspectos não é uma explicação da consciência, mas outra coisa.

Acredito que a maneira correta de resolver esse problema seja rejeitar as duas alternativas. Tanto o dualismo quanto o materialismo se baseiam em uma série de pressuposições falsas. A principal delas é que, se a consciência for realmente um fenômeno subjetivo, qualitativo, então não pode fazer parte do mundo material, físico. E, de fato, dada a maneira como os termos têm sido definidos desde o século XVII, essa pressuposição é, por definição, verdadeira. Da maneira como Descartes definia "mente" e "matéria", as duas são mutuamente exclusivas. Se algo é mental, não pode ser físico; se é físico, não pode ser mental. Estou sugerindo que devemos abandonar não apenas essas definições, mas também as categorias tradicionais de "mente", "consciência", "matéria", "mental", "físico" e todas as outras, conforme tradicionalmente interpretadas em nossos debates filosóficos.

Vejam o que acontece quando tentamos nos limitar às definições tradicionais. A consciência é um processo biológico que ocorre no cérebro, do mesmo modo que a digestão é um processo biológico que ocorre no estômago e no resto do aparelho digestivo. Aparentemente, então, a consciência é material, e temos uma explicação materialista. Mas esperem! A consciência tem uma ontologia da primeira pessoa, não podendo, portanto, ser material, pois todas as coisas e processos materiais têm uma ontologia objetiva da terceira pessoa. Aparentemente, então, a consciência é mental, e temos uma explicação dualista.

Se aceitarmos essas definições, temos uma contradição. A solução é abandonar as definições. Hoje em dia, conhecemos biologia o suficiente para saber que essas definições são inadequadas aos fatos. É sempre uma boa ideia nos lembrarmos dos fatos, nos lembrarmos daquilo que realmente sabemos. Sabemos, é fato, que todos os nossos estados conscientes são provocados por processos cerebrais. Essa proposição não é vulnerável a contestação. Existe um mistério que impressiona muitos filósofos - como os processos cerebrais podem ser causa da consciência - e existe, penso eu, um mistério mais sério, com

o qual são confrontados os especialistas em neurobiologia - como os processos cerebrais realmente são causa da consciência. Mas algo que temos de aceitar antes mesmo de começarmos essa discussão é que, na verdade, os processos cerebrais são causa da consciência. Isso nos deixa com a próxima pergunta: o que é essa consciência da qual eles são causa, e será que a relação causal entre a consciência e os processos cerebrais não nos força ao dualismo - um dualismo dos processos cerebrais materiais, que agem como causa, e dos processos subjetivos não materiais da consciência, que são os efeitos?

Não penso que sejamos forçados nem ao dualismo nem ao materialismo. O que deve ser lembrado é que a consciência é um fenômeno biológico como qualquer outro. É verdade que ele tem características especiais, principalmente a característica da subjetividade, como vimos, mas isso não impede a consciência de ser uma característica cerebral de nível superior da mesma maneira como a digestão é uma característica estomacal de nível superior, ou a liquidez uma característica de nível superior do sistema de moléculas que constituem nosso sangue. Em resumo, o modo de responder ao materialismo é assinalar que ele ignora a existência real da consciência. O modo de vencer o dualismo é simplesmente nos recusarmos a aceitar o sistema de categorias que faz da consciência algo não-biológico, que não faz parte do mundo natural.

Eu afirmei que não deveríamos pensar no dualismo como uma teoria exclusiva da filosofia ocidental. Seu atrativo mais amplo é ilustrado pelo fato de uma figura religiosa oriental como o dalai-lama também a defender. Mas embora seja, por assim dizer, "multicultural", o dualismo não é universal. Fiquei profundamente impressionado ao ouvir um amigo africano me dizer que, em sua língua nativa africana, o "problema da mente-corpo", conforme o concebemos, não pode sequer ser enunciado. Estou agora tentando passar em revista as categorias conceituais ocidentais de modo que o problema não seja mais enunciável da maneira como tem sido tradicionalmente apresentado. Admitam o fato de que a consciência, com toda a sua subjetividade, é causada por processos cerebrais, e admitam o fato de que os próprios estados conscientes são características cerebrais de nível mais elevado. Uma vez concedidas essas duas proposições, não sobra nenhum problema metafísico da mente-corpo. O problema tradicional só ocorre se aceitarmos o vocabulário com suas categorias mutuamente exclusivas, mental e física, mente e matéria, espírito e carne. Logicamente, a consciência ainda é especial entre os fenômenos biológicos. A consciência tem uma ontologia da primeira pessoa, não podendo portanto ser reduzida a fenômenos com uma ontologia da terceira pessoa, nem eliminada em favor deles. Mas isso é apenas um fato sobre a maneira como a natureza funciona. É um fato da neurobiologia que determinados processos cerebrais são causa de estados e processos conscientes. Recomendo que admitamos os fatos sem aceitar a bagagem metafísica que tradicionalmente os acompanha.

Quando digo que o cérebro é um órgão biológico e a consciência um processo biológico, é claro que não estou dizendo ou sugerindo que seria impossível produzir um cérebro artificial a partir de materiais não biológicos que também pudessem ser causa da consciência e sustentá-la. O coração também é um órgão biológico, e o bombeamento do sangue é um processo biológico, mas é possível construir um coração artificial que bombeie sangue. Em princípio, não há razão por que não poderíamos, do mesmo modo, construir um cérebro artificial que causasse consciência. O ponto que deve ser enfatizado é que tal cérebro artificial teria de reproduzir as verdadeiras causas dos cérebros humanos e animais para produzir estados de consciência internos, qualitativos e subjetivos. A produção de comportamentos similares por si só não seria suficiente.

Podemos resumir esses pontos nas seguintes proposições.

1. A consciência consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos. Tem, portanto, uma ontologia da primeira pessoa.
2. Por ter uma ontologia da primeira pessoa, a consciência não pode ser reduzida a fenômenos da terceira pessoa da maneira típica de outros fenômenos naturais, como o calor, a liquidez ou a solidez.
3. A consciência é, acima de tudo, um fenômeno biológico. Os processos conscientes são processos

biológicos.

4. Os processos conscientes são causados por processos neurais de nível inferior que ocorrem no cérebro.

5. A consciência consiste em processos de nível superior realizados na estrutura do cérebro.

6. Até onde sabemos, não existe, em princípio, nenhuma razão para não podermos construir um cérebro artificial que também cause e tenha consciência.

Mas isso é tudo. É essa a nossa explicação das relações metafísicas entre a consciência e o cérebro. Em nenhum lugar sequer levantamos a questão do dualismo e do materialismo. Eles simplesmente se tomaram categorias obsoletas.

Assim, "naturalizamos" a consciência e, de fato, minha etiqueta para esse ponto de vista é "naturalismo biológico": "naturalismo" porque, segundo esse ponto de vista, a mente faz parte da natureza, e "biológico" porque o modo de explicação da existência de fenômenos mentais é biológico - por oposição, por exemplo, a computável, comportamental, social ou linguístico

Acredito que esse método é uma das maneiras de se progredir em filosofia. 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. Nesse caso, não respondemos à questão em termos das alternativas que nos foram apresentadas, mas sim superamos a questão. A questão era: a análise correta do mental é o dualismo ou o materialismo? A resposta é: conforme concebidos tradicionalmente, nenhum deles; revisados, ambos. É portanto melhor rejeitar completamente o vocabulário do "dualismo" e do "materialismo", e começar tudo de novo. A resposta então é dada pelas proposições 1 a 5. O ponto de vista pode ser resumido de maneira ainda mais sucinta dizendo-se: a consciência é causada por processos cerebrais e é um aspecto de nível superior do sistema cerebral.

A maneira como procedemos foi começar nos lembrando daquilo que sabemos sobre a maneira como o mundo funciona. Nesse caso, sabemos que a consciência consiste em estados e processos ontologicamente subjetivos, causados por processos cerebrais, e realizados no cérebro. Então vimos que a perspectiva criada por nosso conhecimento dos fatos não era consistente com as alternativas tradicionais que nos eram apresentadas, o dualismo e o materialismo. Portanto, nosso passo seguinte foi perguntar: o que ambas as teorias estão pressupondo que faz a pergunta inicial parecer insolúvel? E a resposta é que elas estão pressupondo, como fez Descartes, que as categorias corpo e mente, matéria e consciência são mutuamente exclusivas. Nossa solução, então, foi nos livrarmos dessas categorias. Ao fazer isso, descobrimos que podíamos aceitar coerentemente todos os fatos que conhecíamos, independentemente de nossos compromissos filosóficos.

A irreduzibilidade da consciência

Afirmar que a subjetividade da consciência a torna irreduzível a fenômenos da terceira pessoa, segundo os modelos-padrão da redução científica. Mas por que exatamente? O problema pode ser colocado da seguinte maneira: se, como venho insistindo, a consciência é um fenômeno biológico normal, como a mitose, a meiose ou a digestão, então deveríamos ser capazes de dizer exatamente como a consciência se reduz a microfenômenos da maneira como o fazem a mitose ou a digestão. Assim, por exemplo, no caso da digestão, uma vez contada toda a história sobre as enzimas, a renina, a quebra dos carboidratos e assim por diante, não há mais nada a ser dito. Não há nenhuma propriedade adicional da digestão além dessas. E, é claro, esses processos têm outras descrições no comportamento de microelementos ainda menores, como quarks e múons, até chegarmos finalmente aos fenômenos quânticos mais fundamentais. Mas, no que diz respeito à consciência, a situação parece diferente porque, uma vez explicada a base causal da consciência em termos de bombardeios de neurônios no tálamo e nas várias camadas do córtex, ou, do mesmo modo, em termos de quarks ou múons, parece que ainda temos um

fenômeno sobrando. No caso da consciência, temos um elemento subjetivo irreduzível que sobra depois de havermos feito um relato causal completo da base neurobiológica. O que está acontecendo? Isso não nos força ao dualismo da propriedade?

De modo a responder a essa questão, devo dizer um pouco mais sobre a redução científica. Há muitas maneiras diferentes de redução científica, e essa noção não é nada clara. Para o que pretendemos, no entanto, é preciso distinguir entre dois tipos de redução, que chamo de "eliminatória" e "não eliminatória". As reduções eliminatórias se livram de um fenômeno mostrando que ele na verdade não existe, que era apenas uma ilusão. Por exemplo, quando explicamos o fenômeno de auroras e poentes, há um sentido no qual eliminamos as auroras e poentes porque mostramos que são apenas ilusões. O sol não se põe realmente por trás das montanhas -mas a rotação da Terra em volta de seu eixo faz parecer que o sol se põe.

Isso é diferente da redução não eliminatória de aspectos como a liquidez e a solidez. A solidez pode ser totalmente explicada, de forma causal, em termos dos movimentos vibratórios das moléculas em estruturas entrelaçadas. Uma vez que as moléculas se movimentam dessa maneira, então os objetos não podem ser penetrados por outros objetos. Eles sustentam outros objetos, e assim por diante. A solidez pode ser explicada de forma causal em termos do comportamento de microelementos, e por essa razão redefinimos a solidez nos termos de sua base causal. A redução da solidez ao movimento das moléculas é uma redução causal não eliminatória. A mesa não apenas parece ser sólida, ela é sólida.

Então, e isso é o mais importante, não podemos executar nenhuma dessas manobras com a consciência. Por que não? Não podemos fazer uma redução eliminatória da consciência porque o padrão das reduções eliminatórias é mostrar que o fenômeno reduzido é apenas uma ilusão. No entanto, no que diz respeito à consciência, a existência da "ilusão" é a própria realidade. Isso quer dizer que, se me parece que estou consciente, então eu estou. Não há nada na consciência além de uma sequência de "aparências" desse tipo. A esse respeito, a consciência é diferente dos poentes porque eu posso ter a ilusão de que o sol está se pondo por trás das montanhas quando na verdade ele não está fazendo isso. Mas não posso, da mesma maneira, ter a ilusão da consciência se não estiver consciente. A "ilusão" da consciência é idêntica à consciência.

Mas por que não podemos reduzir a consciência à sua base causal microfísica do modo como, por exemplo, reduzimos a solidez à sua base microfísica? Bem, acredito que poderíamos se estivéssemos dispostos a deixar de lado a subjetividade e falar apenas sobre suas causas. Poderíamos, por exemplo, nos tornar tão sofisticados medicamente que seríamos capazes de examinar o cérebro de uma pessoa sem instrumentos, e ver que ela está com uma dor no cotovelo, apenas porque veríamos os bombardeios de neurônios correspondentes sendo efetuados. Para fins científicos, poderíamos até mesmo definir uma dor no cotovelo como uma sequência de determinados tipos de bombardeios de neurônios que ocorrem em tais e tais partes do cérebro. Mas, nesse caso, deixamos de lado uma coisa essencial a nosso conceito de consciência. Deixamos de lado a subjetividade. A consciência tem uma ontologia da primeira pessoa, e, por essa razão, não podemos reduzir a consciência da maneira como fazemos com fenômenos da terceira pessoa, sem deixar de lado sua característica essencial. Notem que, quando reduzimos a solidez ao movimento das moléculas, deixamos de lado as experiências subjetivas de pessoas que deparam com objetos sólidos. Simplesmente eliminamos as experiências subjetivas, porque elas não são essenciais a nosso conceito de solidez. Mas não podemos eliminar as experiências subjetivas da consciência, porque a finalidade principal do conceito de consciência é ter um nome para os fenômenos subjetivos de primeira pessoa. Embora a consciência seja um fenômeno biológico como qualquer outro, sua ontologia subjetiva, da primeira pessoa, torna impossível reduzi-la a fenômenos objetivos da terceira pessoa da maneira como podemos reduzir a fenômenos da terceira pessoa a digestão ou a solidez.

O perigo do epifenomenismo

Suponhamos, para prosseguir com a argumentação, que eu esteja certo até agora: a consciência é realmente causada por processos biológicos inferiores no cérebro e ela mesma é um aspecto superior do sistema cerebral. Os filósofos tradicionais, ainda dominados pelas categorias dualistas, fariam imediatamente a seguinte objeção: segundo esse ponto de vista, a consciência seria epifenomenista. O que querem dizer com isso é que a consciência, embora causada por processos cerebrais, não pode por si só causar nada. É apenas um tipo de resíduo vaporoso liberado pelo cérebro, mas incapaz de fazer qualquer coisa por conta própria. De fato - o opositor insiste na argumentação com mais agressividade - fica evidente, a partir do que foi dito até agora, que a consciência é uma espécie de resíduo que não tem função causal na produção de nada. Então, por exemplo, se você levanta o braço, pensará que sua decisão consciente levou seu braço a se levantar, mas na verdade todos sabemos que existe uma história causal detalhada a ser contada no nível dos neurônios do córtex motor, dos neurotransmissores, especialmente a acetilcolina, das terminações nervosas, das fibras musculares e de todo o resto da fisiologia cerebral suficiente para fornecer uma explicação causal completa do movimento do seu braço, independentemente de qualquer referência à consciência. Então, parece que qualquer explicação realista da consciência, conforme estou propondo, deva tomá-la um epifenômeno. Deve tomar a consciência totalmente inútil e estranha ao que acontece no mundo.

Como devemos responder ao epifenomenismo? Uma consideração nos ocorre de imediato: seria milagroso, inédito na história biológica, se algo biologicamente tão complexo, rico e estruturado como a consciência humana e animal não tivesse importância causal no mundo. De acordo com o que sabemos sobre a evolução, é pouco provável que o epifenomenismo possa estar certo. Essa não é uma oposição decisiva ao epifenomenismo, mas deveria pelo menos nos fazer torcer o nariz ao pensar nele. Qual é, então, a resposta? Mais uma vez, procuramos o que está por trás da questão e perguntamos: o que está sendo pressuposto pelo desafio ao epifenomenismo?

O modelo-padrão da causalidade, a primeira experiência de uma criança, e o conceito mais primitivo de causalidade que temos é a noção de um objeto exercendo pressão física sobre outro. As pesquisas de Piaget sobre o desenvolvimento infantil mostram que o conceito de causalidade mais primitivo na criança é um conceito "empurre-puxe"³. Um objeto pressiona outro, e a criança empurra e puxa objetos. É assim que a criança adquire seu conceito mais básico de causalidade. À medida que a criança entende melhor como o mundo funciona - e, mais importante, à medida que entendemos cientificamente como o mundo funciona -, temos uma concepção muito mais ampla e rica das relações causais. Podemos então ver que a causalidade é, geralmente, uma questão de alguma coisa fazer outra coisa acontecer, e então podemos falar não apenas sobre as causas de os edifícios desabarem mas sobre as causas das guerras e das depressões econômicas, as causas da doença mental e das mudanças na cultura popular. Resumindo, a causalidade não é apenas uma questão de empurrar e puxar, mas uma questão de alguma coisa ser responsável por outra coisa acontecer.

Pensemos por um instante sobre como a consciência funciona na vida real para fazer as coisas acontecerem. Levanto o braço conscientemente, e meu esforço consciente faz com que meu braço levante. Meu esforço consciente produz, na verdade, uma mudança na posição do meu braço. Antes de qualquer reflexão a respeito, não duvidamos de que isso aconteça na vida real. Quando começamos a ter dúvidas filosóficas céticas sobre como isso pode acontecer, sobre como a relação causal experimentada pode estar de acordo com nossa "visão científica do mundo", acredito que estamos combinando nosso dualismo residual com uma concepção extremamente ingênua das relações causais. Se começarmos com uma causalidade empurre-puxe, do tipo bola de bilhar, parecerá intrigante que estados mentais possam causar mudanças físicas. Parecerá ainda mais intrigante se pensarmos, como os dualistas, que o "mental" não faz parte do mundo "físico".

Mas suponhamos que rejeitemos essas duas pressuposições. Suponhamos que comecemos com o que sabemos de maneira independente. Suponhamos que comecemos com o fato de que a mente afeta o corpo

e o corpo afeta a mente, e partamos daí. Ou seja, partimos inicialmente do pressuposto daquilo que todos sabemos por experiência própria - que existem relações causais entre a consciência e outros eventos físicos. Por exemplo, quando tenciono conscientemente levantar o braço, meu estado consciente faz com que meu braço levante; quando deparo com um objeto sólido, o impacto do objeto me faz ter uma sensação de dor. Começamos, ao menos provisoriamente, com uma aceitação desses fatos, e então redesenhamos o mapa conceitual de maneira que ele os reflita adequadamente.

Esse novo desenho do mapa conceitual de modo a refletir os fatos é típico do avanço da compreensão filosófica e científica. Uma das primeiras objeções à mecânica de Newton foi que a gravidade como força causal parecia pressupor "ação à distância". Para evitar o absurdo da ação à distância, parecíamos forçados a pensar na gravidade como uma questão de fios invisíveis que prendiam os corpos planetários uns aos outros. Hoje em dia, ninguém faz esse tipo de objeção. Temos um conceito muito mais rico de causalidade, que inclui, entre outras coisas, campos de força. Não mais supomos que, para que um planeta tenha uma ação causal sobre outro, deva haver um objeto físico ligando os dois, de modo que um possa empurrar ou puxar o outro.

Mais uma vez, no entanto, o opositor perguntará: "Como é possível que a mente afete o corpo?" Ou seja, o opositor reclamará que não basta que eu continue insistindo que, intuitivamente, sentimos que o epifenomenismo é falso. Haveria alguma razão para tal sentimento? Como o mapa conceitual ficará quando o redesejarmos de uma maneira que torne possível a causalidade mente-corpo?

Nosso primeiro passo foi remover a suposição de que toda causalidade é um caso de algo empurrando ou puxando outra coisa. Nem toda causalidade é uma causalidade de bola de bilhar. O segundo e último passo é nos lembrarmos de como, afinal, a causalidade funciona nos sistemas físicos. Se você pensar, por exemplo, no comportamento do motor do seu carro, verá que há diferentes níveis de descrição causalmente reais. Em um nível, falamos sobre a ação do pistão, sobre os cilindros, as velas de ignição e a explosão dentro do cilindro. Em um nível inferior, podemos falar sobre a passagem de elétrons pelos eletrodos, sobre a oxidação dos hidrocarbonos, a estrutura molecular das ligas de metal e a formação de novos componentes, como o CO e o CO₂. Esses são dois níveis bastante distintos de descrição do comportamento de um motor, mas não há nada incompatível entre essas duas descrições, e não há razão para considerar a descrição de nível superior epifenomenista ou causalmente irreal. Evidentemente, tudo na natureza deve chegar ao nível mais básico - o nível dos quarks, dos múons e das partículas subatômicas. O fato de um determinado nível causal estar baseado em níveis mais fundamentais, até chegarmos finalmente ao nível básico das micropartículas, não mostra que o nível superior seja causalmente irreal. Resumindo, o argumento a favor do epifenomenismo do mental não é mais forte do que aquele a favor do epifenomenismo dos pistões e cilindros. O fato de podermos fornecer um relato causal em um nível inferior não implica que os níveis superiores não sejam reais. Ou seja, nossa aceitação provisória da eficácia causal da consciência não é ameaçada se assinalarmos que qualquer explicação no nível da consciência tem como base fenômenos físicos mais fundamentais, porque é verdade em relação a qualquer sistema físico que as explicações causais de níveis superiores têm como base explicações microfísicas mais fundamentais nos níveis inferiores. Assinalar que a solidez é explicável em termos do comportamento molecular das ligas metálicas não prova que a solidez do pistão é um epifenômeno; da mesma maneira, assinalar que as intenções são explicáveis em termos de neurônios, sinapses e neurotransmissores não prova que as intenções são um epifenômeno.

Para resumir nossa resposta ao epifenomenismo, podemos dizer que três erros permeiam a argumentação epifenomenista.

1. A pressuposição dualista de que o mental não faz parte do mundo físico.
2. A pressuposição de que toda causalidade deve seguir o modelo de objetos físicos empurrando outros objetos físicos - a causalidade da bola de bilhar.
3. A pressuposição de que, para qualquer nível de causalidade, se podemos fornecer um relato do

funcionamento desse nível em termos das microestruturas mais básicas, então o nível inicial era causalmente irreal, epifenômico - ineficaz.

Acredito que as três pressuposições são injustificadas, e na verdade falsas, e uma vez que sua falsidade foi apontada, não acredito que haja razão para dizer que a consciência é um epifenômeno.

Desejo tomar minha posição absolutamente clara aqui. Não estou dizendo que o epifenomenismo é falso por uma questão de lógica. No que diz respeito à possibilidade lógica, poder-se-ia descobrir que os estados mentais são totalmente epifenômicos e, portanto, que não têm nenhuma função causal. Tal possibilidade é logicamente concebível mas, até onde sabemos, o fato de nossos estados mentais atuarem de modo causal na produção de nosso comportamento é apenas um fato simples a respeito de como o mundo funciona. O mundo poderia ter se desenvolvido de maneira diferente, mas esta é a maneira como na verdade se desenvolveu. Tentei eliminar as razões para pensar que a consciência tem de ser um epifenômeno, mas não provei que o epifenomenismo é logicamente absurdo. Acredito que ele seja falso, mas a forma de falsidade em questão é a falsidade empírica, não o absurdo lógico. Se o epifenomenismo se revelasse verdadeiro, esta seria a maior revolução científica na história do mundo, e alteraria toda nossa maneira de pensar sobre a realidade. Meu objetivo aqui foi eliminar as razões para pensar que o epifenomenismo tem de ser verdadeiro.

A função da consciência

Isso levanta a seguinte questão: qual a função evolutiva da consciência? Qual seu valor evolutivo? O que ela faz? Em que ajuda a sobrevivência? Essa questão é algumas vezes apresentada em tom polêmico, retórico, como se sugerisse que a consciência não tem importância, que talvez não tenha nenhuma função específica e que poderíamos muito bem ter nos desenvolvido sem ela.

Essa é uma sugestão muito estranha, porque grande parte daquilo que fazemos de essencial para a sobrevivência de nossa espécie exige consciência: não se pode comer, copular, criar filhos, caçar para conseguir comida, cultivar, falar uma língua, organizar grupos sociais ou curar os doentes em estado de coma. A sugestão polêmica é que, de uma maneira ou de outra, pudéssemos imaginar seres como nós que houvessem desenvolvido maneiras de fazer essas coisas sem consciência.

Bem, podemos imaginar qualquer fantasia de ficção científica que quisermos. Mas, no mundo real, a maneira usada pelos seres humanos e animais superiores para enfrentar o mundo são as atividades conscientes. Podemos imaginar plantas produzindo alimento por algum outro método que não a fotossíntese, mas isso não mostra que a fotossíntese não tem função na evolução. No mundo real, as plantas precisam da fotossíntese, e os seres humanos precisam da consciência, para sobreviver.

Há algo extremamente intrigante a respeito da alegação de que a consciência não desempenha nenhum papel na evolução, porque é óbvio que a consciência desempenha um grande número de papéis desse tipo. A esse respeito, acredito que, quando apresentam o desafio cético, os céticos ainda estão pressupondo tacitamente um dualismo da mente e do corpo. Eis de que modo. A maneira normal que temos para examinar o papel evolutivo de algum traço fenotípico é imaginar a ausência desse traço, mantendo o resto da natureza constante, e então ver o que acontece. Quando se imagina que as plantas poderiam não realizar a fotossíntese, ou que os pássaros poderiam não voar, mantendo o resto da natureza inalterada, pode-se ver a vantagem evolutiva desses traços. Agora tente fazer isso com a consciência. Imagine que todos entrássemos em coma e passássemos a vida prostrados e indefesos. Você verá que logo estaríamos extintos, mas não é assim que o cético vê a situação. Ele imagina que nosso comportamento permanece igual, só que sem a consciência. Mas isso é precisamente não manter o resto da natureza constante, pois na vida real muitos comportamentos que nos permitem sobreviver são comportamentos conscientes. Na vida real, não se pode eliminar a consciência e manter o comportamento. Supor que se possa fazer isso é supor que a consciência não é uma parte física normal do mundo físico. Ou seja, é supor uma explicação dualista da consciência. Assim, o ceticismo em relação ao

papel evolutivo da consciência pressupõe que a consciência já não é uma parte normal do mundo físico biológico no qual todos vivemos.

Consciência, intencionalidade e causalidade

Até aqui falei como se a consciência funcionasse causalmente de moto próprio, por assim dizer. Da maneira como uma explosão destrói um edifício, por exemplo. Mas, normalmente, um estado consciente como uma intenção ou um desejo funciona representando o tipo de evento que causa. Por exemplo, quero beber água, então bebo água. Aqui, o efeito, beber água, é conscientemente representado pela causa, o desejo de beber água. Chamo esse tipo de causalidade mental de "causalidade intencional", por razões expostas no Capítulo 4. Neste ponto, desejo apenas observar a assombrosa propriedade que têm os seres conscientes de representar objetos e situações no mundo e de agir com base nessas representações. É um traço comum à maioria dos fenômenos conscientes, embora não a todos, o fato de representarem objetos, eventos e situações no mundo. De fato, o aspecto mais importante da consciência, no que diz respeito a essa discussão, é que existe uma ligação essencial entre a consciência e a capacidade que nós, seres humanos, temos de representar para nós mesmos objetos e estados de coisas no mundo. Este é um aspecto no qual influem crenças e desejos, esperanças e medos, amor e ódio, orgulho e vergonha, bem como percepção e intenção. É um aspecto que tem um nome técnico em filosofia: "intencionalidade". A intencionalidade é aquela característica da mente graças à qual os estados mentais são dirigidos a, ou falam de, ou se referem a, ou apontam para estados de coisas no mundo. É uma característica peculiar, uma vez que, na verdade, o objeto não precisa existir para ser representado por nosso estado intencional. Assim, a criança pode acreditar que Papai Noel virá na véspera do Natal, mesmo que Papai Noel não exista.

Nem todos os estados conscientes são intencionais, e nem todos os estados intencionais são conscientes. Assim, por exemplo, existem sentimentos conscientes de ansiedade ou de exaltação para os quais não há resposta à pergunta: "Por que você está ansioso ou exaltado?" São formas de consciência não intencionais. E, é claro, existem muitas formas de intencionalidade que não são conscientes. Tenho crenças e desejos, esperanças e medos, mesmo quando estou dormindo profundamente. É verdade dizer a meu respeito que acredito que Bill Clinton é o presidente dos Estados Unidos mesmo quando estou totalmente inconsciente. Mas essa crença existe então de uma forma inconsciente. Ainda tem intencionalidade, mas não é mais consciente.

Ainda assim, embora nem todos os estados conscientes sejam intencionais, e nem todos os estados intencionais sejam conscientes, existe uma ligação essencial: só compreendemos a intencionalidade em termos de consciência. Há muitos estados intencionais que não são conscientes, mas são o tipo de coisa que poderia ser potencialmente consciente.

Nos dois próximos capítulos, exploraremos a estrutura da consciência e a estrutura da intencionalidade.

CAPÍTULO 3

A essência da mente: a consciência e sua estrutura

Ingenuamente, poderíamos supor que a consciência é o mais bem compreendido fenômeno de todos. Afinal, não estamos em contato direto com nossa própria consciência durante nossas vidas, acordados e dormindo, e o que poderia ser mais fácil do que simplesmente descrever nossas próprias experiências conscientes? No entanto, isso se revela mais difícil do que parece. Se você tentar descrever sua consciência, descobrirá que grande parte do que faz é descrever os objetos e eventos que lhe são mais próximos. Depois de descrever suas sensações corporais internas, humores, emoções e pensamentos, descreveria o conteúdo de sua consciência descrevendo coisas que percebe conscientemente. Se olhar em volta para o quarto onde está e vir cadeiras e mesas, não há nada a descrever de modo a descrever sua consciência a não ser as cadeiras e mesas que você vê e a impressão que provocam em você. Mesmo que descreva seus pensamentos conscientes sobre objetos que não estão presentes ou eventos que ocorreram no passado, grande parte daquilo que tem a dizer sobre seus estados conscientes ainda será sobre esses objetos ausentes e eventos passados. Parte da dificuldade em se ter uma descrição da consciência é que ela não parece ser, por si só, um objeto de observação, da mesma maneira que outras coisas o são, como as cadeiras e as mesas à sua volta.

A primeira dificuldade para se ter uma explicação da consciência vem da relação peculiar entre a consciência e a observação. Não podemos observar a consciência da maneira como observamos montanhas e oceanos, pois o único candidato à observação é o próprio ato de observar. No caso da própria consciência, não podemos fazer a distinção entre a observação e o objeto observado, como fazemos em relação a outros objetos.

Esse ponto tem consequências importantes para a doutrina da introspecção, como veremos.

Uma segunda dificuldade é que somos herdeiros de uma longa tradição filosófica que se recusa a tratar a consciência como parte do mundo normal, natural, "físico" no qual vivemos. A consciência é tratada como algo misterioso, algo à parte no mundo, ou acima dele, algo separado do resto da natureza, mas que não faz parte do mundo físico normal. Por um lado, os dualistas tratam a consciência como um fenômeno metafisicamente distinto, não físico. Por outro lado, os materialistas negam sua existência como fenômeno real e irreduzível e sustentam que, na verdade, não existe consciência que esteja acima ou além dos processos "materiais" ou "físicos" descritos em termos da terceira pessoa. Minha posição, conforme expliquei no Capítulo 2, não é nenhuma dessas duas. Minha insistência de que a consciência é um fenômeno irreduzível tomará minha posição tão sólida quanto o dualismo da propriedade, mas minha insistência simultânea de que a consciência é um fenômeno biológico comum como a digestão ou a fotossíntese fará minha posição soar como o materialismo. De forma talvez não muito surpreendente, fui caracterizado como materialista por alguns de meus comentadores, e por outros como dualista. A saída para esse conflito de posições-padrão, como acontece muitas vezes em filosofia, é fazer uma revisão conceitual. O problema não é nosso acesso aos fatos. O problema é o conjunto de categorias que herdamos para descrever os fatos. Por um lado, temos o modelo do conhecimento científico, que é o conhecimento do "mundo físico", e somos herdeiros de uma tradição filosófica que diz que a consciência não faz parte do mundo físico. A saída, como vimos no Capítulo 2, é abandonar o conjunto de categorias - especificamente, abandonar a noção de que "mental" e "físico" designam categorias mutuamente exclusivas. Quando vimos que a consciência é um fenômeno biológico como qualquer outro, então veremos que, obviamente, em certo sentido ela é completamente "material". Faz parte da nossa biologia. Por outro lado, a consciência não é redutível a nenhum processo que consista em fenômenos físicos descritíveis exclusivamente em termos físicos da terceira pessoa. Portanto, parece que devemos rejeitar o materialismo. A solução não é negar nenhum dos fatos óbvios, mas sim deslocar as categorias de modo a reconhecer que a consciência é ao mesmo tempo completamente material e irreduzivelmente mental. E

isso significa que devemos simplesmente abandonar as categorias tradicionais de "material" e "mental" conforme vêm sendo usadas na tradição cartesiana.

Três erros a respeito da consciência

Antes de tentar descrever a estrutura da consciência, quero começar expondo e corrigindo diversos erros-padrão normalmente cometidos em nossa tradição filosófica sobre a natureza da consciência e que parecem quase endêmicos em nossa cultura filosófica.

Em primeiro lugar, o fato de a consciência ter um modo subjetivo de existência levou muitas pessoas a supor que devemos ter um tipo especial de certeza quando se trata de conhecer nossos próprios estados conscientes. Um famoso argumento de Descartes era que temos certeza absoluta a respeito de nossos estados conscientes. Não podemos estar errados em nossas alegações a seu respeito e, por essa razão, nossas alegações a seu respeito são ditas "incorrigíveis", o que significa que não podem ser corrigidas por provas posteriores. Isso me parece um erro. Há, de fato, uma assimetria, conforme apontei anteriormente, entre o modo pelo qual tenho acesso a meus estados conscientes e o modo como você tem acesso a meus estados conscientes. Mas isso não significa que eu não possa estar errado a respeito de meus estados conscientes. Pelo contrário, parece-me que as pessoas muitas vezes fazem julgamentos errados a respeito de seus próprios estados conscientes. Negam estar com ciúmes quando é óbvio, para qualquer observador, que na verdade estão com ciúmes. Dizem que têm a firme intenção de fazer alguma coisa quando, mais uma vez, é óbvio, para qualquer observador externo, que lhes falta tal intenção. Como é possível que possamos estar errados a respeito de nossos próprios estados conscientes? Há muitas dimensões diferentes nas quais podemos cometer um erro assim, e mencionarei brevemente quatro delas.

A primeira maneira pela qual podemos estar errados a respeito de nossos próprios estados conscientes é o autoengano. Simplesmente enganamos a nós mesmos a respeito de nossos próprios estados mentais porque é doloroso demais enfrentar nossos ciúmes, hostilidades, fraquezas e assim por diante. Recusamo-nos a admitir, inclusive para nós mesmos, nossos sentimentos e atitudes mais vergonhosos.

É fácil produzir uma "prova" filosófica de que o autoengano é impossível, mas já que todos sabemos que é possível, deve haver alguma coisa errada com a prova. Eis a prova: para que A engane B sobre uma proposição p , A deve acreditar que p e deliberadamente induzir B a acreditar que não- p . Mas, quando $A = B$, isso é impossível, porque A terminaria acreditando tanto em p quanto em não- p , o que é uma contradição. A resposta a essa prova, e a solução do paradoxo, é apontar para o fato de que o autoengano exige processos mentais inconscientes. Pode-se acreditar conscientemente e alegar sinceramente que se pretende parar de fumar, quando na verdade se sabe interiormente que não se tem tal intenção. É essa a natureza do autoengano. Assim, alegamos conscientemente que p enquanto sabemos inconscientemente que não- p , e até mesmo resistimos a trazer esse conhecimento de não- p para nossa consciência.

Uma segunda causa de erros sobre nossos próprios estados conscientes, relacionada ao autoengano, é a má interpretação. Por exemplo, em um momento de grande emoção, você pode pensar sinceramente que está apaixonado, porém mais tarde percebe que interpretou mal seus sentimentos e que a emoção era apenas um envolvimento passageiro.

Uma terceira causa de erro sobre nossos próprios estados mentais, que acredito ser a mais comum, está relacionada à segunda. Muitos de nossos estados mentais estão conceitualmente ligados a nosso comportamento segundo certas descrições. Assim, se eu disser que tenho a intenção firme e incondicional de fazer algo, então, a não ser que eu demonstre ao menos alguma disposição para fazer aquilo que tenciono fazer, podemos razoavelmente duvidar de que fui correto ao atribuir a mim mesmo determinada intenção. Em resumo, é errado supor que há uma distinção clara entre as categorias verbais que se aplicam à consciência e aquelas que se aplicam ao comportamento subsequente. Muitos conceitos

mentais importantes, como planejar, decidir ou executar ações, abrangem na verdade ambas as categorias, estados conscientes e comportamentos subsequentes. Pensamos, por exemplo, que estamos realmente decididos a parar de fumar, perder peso, trabalhar mais ou escrever um livro, mas nosso comportamento subsequente mostra que estávamos errados.

Se estou intencionalmente executando a ação de escrever um livro, então é claro que essa é uma atividade consciente, mas, ao contrário do simples pensamento de escrever um livro, tem todo tipo de aspectos físicos. Para escrever um livro, tenho realmente de fazer alguma coisa. Meu corpo tem de se mover de determinadas maneiras se vou escrever um livro.

Um quarto tipo de erro sobre nossos próprios estados conscientes é a desatenção - simplesmente não prestamos atenção suficiente às maneiras como nossa consciência está se comportando. Pensamos, por exemplo, que estamos firmemente comprometidos com determinado posicionamento político mas, à medida que os anos passam, descobrimos que, sem ao menos perceber, nossas preferências políticas mudaram.

Portanto, é um erro supor que nosso conhecimento de nossos próprios estados conscientes é certo e incorrigível.

Um segundo erro sobre a consciência que temos tendência a cometer em nossa tradição filosófica, relacionado ao erro da incorrigibilidade, é o ponto de vista segundo o qual nossos estados conscientes são conhecidos por uma faculdade especial - um tipo de visão mental interna - chamada "introspecção". Conforme sugerido pela morfologia da palavra, pressupõe-se que tenhamos de entender a introspecção usando o modelo da visão. Pensamos conhecer nossos estados conscientes por meio de um olho interior especial. "Inspecionamos nosso interior", ou seja, voltamos o olho interior de nossas capacidades de "inspeção" para "dentro" de nossos próprios estados conscientes, de maneira a observá-los. Isso também me parece um erro, e a razão pela qual é um erro pode ser exposta de maneira bem simples. O modelo da visão requer uma distinção entre o ato de perceber e o objeto percebido. Se eu vejo essa cadeira, então, no ato da percepção, há uma distinção entre a cadeira e a experiência de percepção que me faz perceber a cadeira. Mas não podemos fazer essas distinções para as próprias experiências. Por exemplo, se percebo minha dor, não sou capaz de distinguir entre a dor e a percepção da dor. Em outras palavras, não sou capaz de fazer a distinção que faria funcionar o modelo da visão, a distinção entre a experiência de percepção e o objeto percebido. Por essa razão, parece-me errado supor que o modo correto de compreender nossos estados conscientes e a maneira como os conhecemos é o modelo da visão por intermédio de uma faculdade especial de percepção interior chamada "introspecção".

O terceiro erro comum em nossa tradição filosófica sobre a consciência, e talvez o mais sutil de todos, é a doutrina de que todos os nossos estados de consciência envolvem a autoconsciência. Há duas maneiras de interpretar a doutrina de que todos os estados conscientes são autoconscientes, e ambas me parecem falsas. A primeira interpretação é que, quando estou consciente de alguma coisa, estou consciente de estar consciente daquilo. Isso me parece errado de início. Muitas vezes, ao pensar em alguma coisa, estou simplesmente pensando a respeito, e não pensando que estou pensando a respeito. Não se trata de dizer que todos os estados conscientes têm de ter uma percepção de segunda ordem do agente que está experimentando o estado consciente. Uma interpretação diferente, e realmente bem distinta, da doutrina da autoconsciência é que todos os estados conscientes têm a si mesmos como objetos intencionais. A teoria é que, por exemplo, quando olho pela janela e vejo o oceano Pacífico, devo ter, como parte da minha percepção, a própria percepção. Devo ter uma percepção de segunda ordem da percepção, além da minha consciência dos objetos percebidos. Isso também me parece um erro. De fato, existem casos em que focalizo minha atenção no ato de perceber, e não no objeto percebido. Diz-se muitas vezes dos pintores impressionistas que eles focalizavam sua atenção na experiência que tinham dos objetos, em vez de nos próprios objetos que pintavam. Tais casos realmente ocorrem, mas não fazem parte da definição - parte do próprio conceito da percepção consciente - dizer que uma autoconsciência

desse tipo deva ocorrer em todos os casos.

Aspectos estruturais da consciência

Até agora, o argumento deste capítulo deve estar parecendo sobretudo negativo. Estive principalmente interessado em dizer tudo aquilo que a consciência não é. Agora quero expor algumas das coisas que a consciência é. Talvez a melhor maneira de fazer isso seja simplesmente enumerar aspectos importantes da consciência e, para ser breve, vou me limitar aos dez mais importantes.

1. O aspecto mais importante da consciência, para o qual já chamei a atenção, é a subjetividade ontológica. Todos os estados conscientes só existem se experimentados por um agente. É nessa tecla que os filósofos vêm batendo há gerações ao tentarem descrever o caráter especial da consciência. Foi esse aspecto da consciência que levou muitos filósofos materialistas a tentar negar a existência da consciência, no sentido mais extraordinário da palavra, e que tomou extremamente difícil assimilar a consciência à nossa visão científica global do mundo.

2. Um segundo aspecto é absolutamente crucial para compreender a consciência: a consciência chega até nós de forma unificada. Eu não só percebo a pressão dos sapatos em meus pés, o pensamento sobre um problema filosófico, o som do trânsito ao fundo e a visão dos morros no horizonte, mas tenho todas essas experiências como parte de uma experiência unificada, única. A capacidade de ligar todos os diversos estímulos que entram no meu corpo por meio das extremidades sensoriais dos nervos e de unilos em uma experiência conceitual unificada, coerente, é uma notável capacidade do cérebro, e atualmente não sabemos como o cérebro faz isso. De um ponto de vista neurobiológico, é um fato notável que a enorme variedade de estímulos externos recebidos pelo cérebro - o estímulo do sistema óptico, em que as células fotorreceptoras são tomadas de assalto por fótons quando vejo alguma coisa, e das extremidades dos nervos periféricos do sistema somatossensorial quando toco um objeto, o estímulo dos sistemas olfativo e auditivo por irritações externas - seja convertida em uma experiência consciente única, unificada. Essa unidade, mais do que qualquer outra coisa, refuta o ponto de vista segundo o qual existem realmente tipos diferentes de consciência, ou sentidos diferentes da palavra consciência. Há, de fato, uma distinção entre pensar e sentir, mas o que é notável a respeito da consciência é que o pensar e o sentir acontecem ao mesmo tempo no mesmo campo de consciência. Agora estou pensando em problemas filosóficos e, simultaneamente, sentindo uma leve dor no dedo do pé. É verdade que esses são dois estados conscientes diferentes, mas ambos fazem parte de um campo de consciência único, unificado - de uma experiência consciente total.

Parece-me que a unidade da consciência vem em duas formas. Primeiro, há o que poderíamos chamar de unidade "vertical": todos os nossos estados conscientes são unidos em qualquer instante dado em um campo consciente único, unificado. Mas, ao longo do tempo, a preservação de uma unidade de nossas experiências requer pelo menos um mínimo de memória de curto prazo. Eu não poderia ter a consciência de um pensamento coerente a não ser que tanto o começo quanto o final do pensamento fizessem parte de um campo de consciência único, unificado, unido pela memória. Para dizer isso de forma mais brusca, sem memória não há consciência organizada. Poderíamos chamar esse aspecto de unidade "horizontal", por oposição a unidade vertical. Se pensarmos no tempo como algo que se move horizontalmente da esquerda para a direita, então a metáfora nos permite ver que esse é um tipo de unidade diferente da unidade vertical instantânea de nosso campo consciente.

Uma das melhores maneiras de se estudar a consciência é estudar seus colapsos, estudar suas patologias. E encontramos colapsos tanto na dimensão horizontal quanto na vertical. Os pacientes com cérebro dividido apresentam um colapso na unidade vertical. Os pacientes com defeitos cerebrais que produzem déficits na memória de curto prazo e na memória das imagens ilustram colapsos da unidade horizontal.

Os pacientes com cérebro dividido são os exemplos mais espetaculares de colapsos na consciência

unificada. Nesses casos, pacientes com formas graves de epilepsia tiveram o corpus colossum, um tecido que conecta os dois hemisférios do cérebro, rompido. O resultado é que eles parecem ter dois Zoi de consciência independentes, e a comunicação entre eles só se dá de modo imperfeito. Assim, em um experimento típico, coloca-se uma colher diante do olho esquerdo de um paciente com cérebro dividido, que está ligado ao lado direito de seu cérebro. Pergunta-se então: "O que você vê?" Sua capacidade de linguagem está no lado esquerdo de seu cérebro e, com o lado esquerdo de seu cérebro, ele responde sinceramente: "Não vejo nada." Então, com sua mão esquerda, controlada pelo lado direito de seu cérebro, que está vendo a colher, ele pega a colher. Hoje em dia temos um grande número de casos assim, não restando, portanto, dúvidas sobre a validade das informações clínicas¹. Esses pacientes apresentam uma ruptura na unidade vertical.

Houve também muitos experimentos mostrando que pacientes com determinados tipos de lesão cerebral não podem ter uma sequência ordenada de estados conscientes porque perderam a capacidade de organizar suas experiências por intermédio da memória. Um exemplo típico é o de um paciente, que sofre da síndrome de Korsakov, que é apresentado a um médico e com ele tem uma conversa rápida. Então o médico sai do quarto e, quando volta depois de alguns instantes, o paciente não o reconhece. A memória do paciente é insuficiente para organizar a sequência presente de seus estados conscientes². Falarei mais sobre a unidade do campo de consciência na próxima seção.

3. O aspecto da consciência mais essencial para nossa sobrevivência no mundo é que a consciência nos dá acesso a um mundo diferente de nossos próprios estados conscientes. Os dois modos como ela faz isso são o modo cognitivo, em que representamos como as coisas são, e o modo volitivo ou conato, no qual representamos como gostaríamos que fossem, ou como estamos tentando fazer com que se tomem. Discuto esses modos em maiores detalhes no próximo capítulo, mas agora desejo apenas chamar a atenção para o fato de que a consciência está essencialmente ligada à intencionalidade. Há muitos estados inconscientes intencionais e muitos estados conscientes que não são intencionais, mas existe uma conexão essencial entre a consciência e a intencionalidade neste ponto crucial: a atribuição de um estado mental a um agente é a atribuição de um estado consciente ou a atribuição de um estado que é o tipo de coisa que poderia ser consciente. Então, por exemplo, se eu digo a respeito de Jones: "Jones acredita que Clinton é o presidente dos Estados Unidos", posso dizer isso mesmo quando Jones está profundamente adormecido. Mas o que estou lhe atribuindo aqui e agora não é uma crença consciente aqui e agora de que Clinton é presidente, mas sim uma capacidade cerebral que lhe permite ter a crença consciente de que Clinton é presidente. Há muitos "estados mentais inconscientes", mas um estado inconsciente só é mental em virtude de sua capacidade, em princípio, de produzir um estado mental consciente. Tenho de dizer "em princípio", porque um estado consciente pode, na verdade, ser inacessível à consciência em razão de uma lesão cerebral, repressão ou outras causas. Mas tais estados devem ser o tipo de coisa que poderia ser consciente.

4. Parece-me que um aspecto importante da consciência é que todos os nossos estados conscientes nos vêm quando estamos com um determinado humor. Estamos sempre com um determinado humor, mesmo que ele não tenha um nome como "exaltação" ou "depressão". Neste momento, por exemplo, não estou especialmente exaltado, nem especialmente deprimido; na verdade, não estou nem "qualquer coisa". Mesmo assim, há algo que poderíamos chamar de sabor em minhas experiências. É esse sabor que chamo de humor. Qualquer estado consciente que se possa ter vem sempre com algum tipo de coloração. Esse fato se torna claro em uma mudança drástica. Se eu recebesse, de repente, uma notícia muito ruim que me levasse a um estado de depressão, ou se recebesse uma notícia extremamente boa que me levasse a um estado de exaltação, eu me tomaria consciente da mudança em meu humor.

5. O quinto aspecto dos estados conscientes é que, em sua forma não-patológica, eles são sempre estruturados. Os exemplos mais radicais disso provêm dos psicólogos da Gestalt. Dentre muitas outras coisas, eles demonstraram que o cérebro estrutura como uma figura coerente até mesmo estímulos

externos muito degenerados. Isso é óbvio no caso da visão, mas penso que também é verdadeiro para as outras modalidades de percepção, e para a consciência em geral - estruturamos nossas experiências conscientes em todos coerentes.

Considere-se o exemplo abaixo:



As linhas na página não se parecem realmente um rosto humano, mas o cérebro estrutura o estímulo externo de modo que você os veja como um rosto humano.

Na verdade, há dois aspectos da estrutura da Gestalt. Em um aspecto, estruturamos nossas experiências em todos, mas, no outro, sempre temos nossas experiências de um objeto intencional como uma figura contra um fundo. Então, por exemplo, eu agora vejo o livro contra a mesa ao fundo. Vejo a mesa contra o chão ao fundo, o chão contra o quarto ao fundo, até chegar ao horizonte de minhas experiências conscientes.

6. O sexto aspecto da consciência é que ela tem graus variados de atenção. Em qualquer experiência consciente, precisamos distinguir, no interior do campo de consciência, o centro de nossa atenção de sua periferia, e normalmente somos capazes de deslocar nossa atenção conforme nossa vontade. Por exemplo, agora posso prestar atenção à tela do computador diante de mim e ignorar a pressão do meu corpo contra a cadeira. Não estou, propriamente falando, inconsciente da pressão do meu corpo contra a cadeira, mas essa percepção está na periferia da minha consciência. O fato de a consciência periférica não ser a mesma coisa que a inconsciência é demonstrado pelo fato de eu poder deslocar minha atenção da tela do computador para a pressão do meu corpo contra a cadeira, trazendo assim para o centro o que estava na periferia. A metáfora da lanterna é praticamente irresistível aqui. A atenção é como uma luz que posso deslocar de uma parte de meu campo consciente para outra.

7. Um sétimo aspecto de nossos estados conscientes, relacionados mas não idênticos à distinção entre o centro e a periferia criada por nossos diversos graus de atenção, é que os estados conscientes vêm normalmente com um sentido de sua própria situação. Chamo esse aspecto de condições fronteiriças da consciência. Cada um de nossos estados conscientes vem com um sentido de nosso próprio posicionamento no espaço e no tempo, mesmo que o posicionamento em si não seja um objeto intencional de nossa consciência. Então, por exemplo, estou em geral consciente da época do ano em que estamos, do país e da cidade em que estou, e se estamos depois do café da manhã ou depois do jantar. Do mesmo modo, estou consciente de quem sou e do país do qual procedo.

Mais uma vez, como em relação a tantos aspectos da consciência, talvez a maneira mais óbvia de estudar as condições fronteiriças da consciência seja observar os exemplos patológicos. Em algumas formas de desorientação quase vertiginosas, podemos não nos lembrar do mês em que estamos, ou onde estamos.

8. O aspecto seguinte de nossas experiências conscientes é que elas nos atingem com vários graus de familiaridade. Nossa experiência das coisas tem uma continuidade, um espectro, que vai da mais familiar à mais estranha. Quando entro em meu quarto, tenho a experiência dos objetos que estão nele como objetos familiares. De fato, mesmo quando estou no que é para mim um ambiente extremamente estranho, como uma floresta ou um vilarejo num lugar distante, ainda assim, por mais estranhas que as casas pareçam, ainda são lugares para morar, e as pessoas ainda são pessoas. Os pintores surrealistas tentam

romper esse sentido de familiaridade mas, mesmo na pintura surrealista, a mulher de três cabeças ainda é uma mulher e o relógio derretido ainda é um relógio. É muito difícil romper o aspecto de familiaridade de nossas experiências conscientes, e isso se deve à intencionalidade, ou seja, ao fato de a representação mental ser vista sob um determinado aspecto. Os aspectos sob os quais percebemos coisas como casas, cadeiras, pessoas, carros e assim por diante são aspectos familiares para nós. A familiaridade é um fenômeno escalar. As coisas são experimentadas por nós como mais ou menos familiares.

9. É uma característica de nossas experiências conscientes que elas sempre façam referência a coisas que estão além delas. Nunca temos apenas uma experiência isolada: ela sempre se prolonga para outras experiências além dela mesma. Cada pensamento que temos nos faz lembrar outros pensamentos. Cada visão que temos faz referência a coisas não vistas. Chamo esse aspecto de transbordamento. Quando olho pela janela neste exato momento, vejo casas e pessoas, e as vejo no contexto de minha experiência prévia. Sou imediatamente levado a uma corrente de pensamento sobre quem são essas pessoas, como essas casas me fazem lembrar outras casas que vi, e outros pensamentos surgem daí.

10. Os estados conscientes são sempre prazerosos ou desprazerosos em algum grau. Para qualquer experiência consciente, há sempre uma pergunta: Você gostou? Foi divertido? Você ficou feliz, infeliz, entediado, entretido, exasperado, furioso, satisfeito, enojado ou simplesmente indiferente? Como a familiaridade, a dimensão prazeroso-desprazeroso é uma dimensão escalar. As experiências conscientes têm diferentes graus de agrado ou desagradado e, é claro, a mesma experiência consciente pode ter aspectos prazerosos e desprazerosos.

O campo da consciência e o problema da conexão

Ao longo de todo o capítulo, falei como se, em qualquer ponto que se considere, a totalidade da consciência fosse feita de vários pedaços. Essa maneira de pensar, na qual consideramos que a totalidade é composta de vários elementos, é tão útil e natural para nós ao lidar com outros problemas que não temos noção de como ela pode ser pouco apropriada em se tratando da consciência. Se você pensa na consciência, por exemplo, no seu campo de consciência atual, formado por seus vários elementos - sua percepção da cadeira ali em frente, a sensação do tecido contra suas costas, a visão das árvores e do céu do lado de fora da janela, o som do riacho ao longe -, então você depara com diversos problemas sérios. Em primeiro lugar, enfrenta o problema que mencionei na seção anterior, de como o cérebro pode conectar todos esses diversos elementos em uma única experiência consciente. Esse problema, conhecido em neurobiologia como o "problema da conexão", foi muito discutido em relação à visão. Como o sistema visual, que tem elementos especializados para cores, linhas, ângulos, e assim por diante, conecta todas essas mensagens disparatadas em uma experiência visual unificada de um objeto como a mesa à minha frente? No entanto, o problema é mais geral, e remonta a Kant, que viu corretamente tratar-se de um problema da consciência em geral, e de fato Kant deu ao fenômeno o nome pouco atraente de "unidade transcendental da apercepção".

No entanto, nas discussões atuais sobre o problema da conexão, talvez estejamos pensando na consciência da forma errada. Não há nenhuma boa razão para supor que a unidade da consciência seja montada a partir de muitos componentes separados, como um carro ou uma casa. Tentemos uma aproximação diferente. Em vez de começar com meu estado atual de consciência completamente ativada e alerta, imaginemos que eu desperte aos poucos em um quarto escuro e silencioso. Suponhamos que eu gradualmente atinja um estado no qual esteja completamente desperto, mas sem nenhuma experiência perceptiva. O quarto está completamente escuro, e não há som. Não posso sentir o gosto nem o cheiro de nada. Posso, se concentrar minha atenção, centralizar no peso do meu corpo na cama, e nas diversas partes do meu corpo. Mas, fora isso, minha consciência consiste em um campo consciente preenchido apenas por uma sequência de meus pensamentos conscientes. Para tal consciência, não parece haver um problema de conexão da mesma maneira que havia antes. Basta pensar na minha consciência chegando

até mim como um campo vazio, e não há nenhuma questão sobre conectar seus diversos elementos. Ela já vem conectada, por assim dizer; a conexão já está feita. Agora, se eu me levanto e começo a me movimentar, acendo as luzes, o rádio, escovo os dentes e assim por diante, é tentador pensar que várias experiências começaram a surgir nesse campo. E a metáfora do teatro é praticamente inevitável. Começamos a pensar na consciência como um tipo de palco ou proscênio no qual as diversas personagens aparecem como elementos da consciência. Mais uma vez, no entanto, penso que essa não é exatamente a maneira correta de pensar a respeito. Para começar, a falácia do homúnculo - a falácia de supor que todas as minhas experiências são vividas por uma pequena pessoa dentro da minha cabeça - é quase inevitável se pensarmos em nossa consciência como um palco no qual surgem as várias experiências, porque quem estaria percebendo os atores no palco a não ser um homúnculo?

Vamos tentar explorar mais de perto a metáfora do campo. Se pensarmos na minha consciência como uma pradaria aberta, então as mudanças em meus estados conscientes serão como desníveis e montes na pradaria. Deslocamentos e mudanças na estrutura do campo são, acredito, as metáforas corretas para compreender o fluxo de nossas experiências conscientes. Agora, se pensarmos na consciência dessa maneira, como um campo vasto, e pensarmos nos preceitos, pensamentos, experiências específicas e assim por diante como variações e modificações na estrutura do campo, então não temos exatamente o mesmo problema de conexão que tínhamos antes. Não resta dúvida sobre se a consciência é unificada. Ela é unificada, por definição, desde o início. Nada seria consciente se não fizesse parte de um campo de consciência unificado. Portanto, não há duas questões - como o cérebro causa a consciência e como ela é unificada? -, mas apenas uma. Uma resposta à pergunta sobre como o cérebro causa a consciência já é uma resposta à pergunta sobre como ele produz uma consciência unificada.

Ainda temos o problema da conexão para modalidades de percepção específicas. Como os diversos estímulos perceptivos diferentes se encaixam para formar a experiência de determinado objeto? Mas não há mais nenhum problema de conexão global para a estrutura da consciência em geral, porque a consciência chega até nós unificada por definição.

Podemos compreender esse ponto ainda melhor se voltarmos aos pacientes com cérebro dividido. Se pensarmos que os pacientes com cérebro dividido têm dois centros de consciência, então não estamos pensando em uma única consciência que se dividiu em dois, mas sim, ao contrário, em dois campos conscientes unificados distintos. O que é impensável é que devesse haver um elemento de consciência que fosse desunificado. Ou seja, é impensável que meus estados conscientes devam chegar até mim como uma série simultânea de pedaços distintos pois, se todos os pedaços fizessem parte da minha consciência ao mesmo tempo, então todos fariam parte de um único campo consciente. Se, por outro lado, pensássemos, por exemplo, em 17 pedaços, cada um com uma existência em separado, então estaríamos pensando em 17 consciências distintas, não em uma consciência com 17 elementos. Minha conclusão, portanto, é que a metáfora do campo é melhor para descrever a estrutura da consciência do que a metáfora de "juntar os pedaços", que funcionou tão bem em outras áreas de análise científica e filosófica.

Consciência e valor

Qualquer tentativa de descrever a consciência, qualquer tentativa de mostrar como a consciência se encaixa no mundo em geral, sempre me parece inadequada. O que estamos deixando de lado é que a consciência não é apenas um aspecto importante da realidade. Em certo sentido ela é o aspecto mais importante da realidade, porque todas as outras coisas só têm valor, importância ou mérito em relação à consciência. Se valorizamos a vida, a justiça, a beleza, a sobrevivência, a reprodução, só as valorizamos como seres conscientes. Em discussões públicas, frequentemente me pedem para dizer por que penso que a consciência é importante; qualquer resposta que se possa dar é sempre lamentavelmente inadequada, porque tudo que é importante é importante em relação à consciência. No que diz respeito a lidar com o mundo, o aspecto importante da consciência é que ela está essencialmente ligada à intencionalidade, e no

próximo capítulo vamos nos deter na estrutura da intencionalidade.

CAPÍTULO 4

Como a mente funciona: intencionalidade

Até agora, a maior parte de nossa discussão sobre a mente se concentrou na consciência, e essa concentração pode dar a impressão de que a mente é essencialmente uma arena de subjetividade fechada em si mesma. Mas, pelo contrário, o principal papel evolutivo da mente é nos proporcionar certas formas de relação com o meio ambiente, e especialmente com as outras pessoas. Meus estados subjetivos me relacionam com o resto do mundo, e o nome genérico dessa relação é "intencionalidade". Esses estados subjetivos incluem crenças e desejos, intenções e percepções, bem como amores e ódios, medos e esperanças. Repetindo, "intencionalidade" é o termo genérico para todas as diversas formas pelas quais a mente pode ser dirigida a, ou referir-se a, objetos e estados de coisas no mundo.

Intencionalidade é uma palavra infeliz e, como muitas palavras infelizes em filosofia, nós a devemos aos filósofos de língua alemã. A palavra sugere que a intencionalidade, no sentido de ser direta, deve ter sempre alguma conexão com "intenção" no sentido de, por exemplo, eu ter a intenção de ir ao cinema esta noite. (O alemão não tem problema com isso porque Intentionalität não soa como Absicht, a palavra para intenção no sentido comum de ter a intenção de ir ao cinema). Então devemos ter em mente que, em inglês, ter intenção é apenas uma forma de intencionalidade entre muitas.

Consciência e intencionalidade

Qual a relação entre consciência e intencionalidade? No capítulo anterior, mencionei que nem todos os estados intencionais são conscientes, e nem todos os estados conscientes são intencionais.

Mas a superposição de consciência e intencionalidade não é acidental. A relação é a seguinte: estados cerebrais que não sejam conscientes podem ser compreendidos como estados mentais apenas na medida em que os compreendemos como capazes, em princípio, de dar origem a estados conscientes. Por exemplo, minha crença de que Clinton é presidente dos Estados Unidos pode ser consciente ou inconsciente. Por exemplo, pode-se dizer a meu respeito que tenho essa crença mesmo que eu esteja dormindo profundamente. Mas que fato corresponde a essa afirmação quando estou totalmente inconsciente? Os únicos fatos que realmente existem nessas condições são fatos que envolvem estados de meu cérebro descritíveis em termos puramente neurobiológicos. Então, que fato relacionado a esses estados os transforma na minha crença inconsciente de que Clinton é presidente? O único fato que poderia transformá-los em um estado mental é o fato de serem, em princípio, capazes de causar esse estado numa forma consciente. Tenho de dizer "em princípio" porque precisamos reconhecer que existem muitos tipos de estados que a pessoa não pode trazer à consciência em razão de repressão, lesões cerebrais e assim por diante. Mas se um estado é um estado mental inconsciente genuíno, então deve ser pelo menos o tipo de estado que poderia ser consciente. Precisamos, portanto, distinguir os estados não conscientes do cérebro, como a secreção do neurotransmissor norepinefrina na fenda sináptica, dos estados mentais inconscientes realizados no cérebro - como a minha crença, quando estou dormindo, de que Clinton é presidente. Agora, já que quando estou totalmente inconsciente a única realidade que acontece no cérebro é não consciente, que fato sobre esses estados não conscientes transforma alguns deles em estados mentais? A única resposta é que determinados estados não conscientes do cérebro são capazes de causar fenômenos mentais conscientes.

Uma analogia ajudará a esclarecer esse ponto. Quando desligo meu computador, todas as palavras e imagens na tela desaparecem. Mas, a não ser que eu tenha cometido um erro terrível, elas não deixam de existir. Pelo contrário, continuam armazenadas no disco rígido do computador em forma de sinais magnéticos. Que fato sobre esses sinais magnéticos os transforma em palavras e imagens? Naquele momento, eles não estão em forma de palavras e imagens. Mesmo com uma poderosa lente de aumento, não posso ver essas palavras e imagens no disco rígido. O fato de continuarem a ser palavras e imagens é

constituído pelo fato de os sinais magnéticos poderem ser convertidos em palavras e imagens quando a máquina é ligada. Isso continua a ser verdadeiro mesmo que, na realidade, eu não possa fazer a conversão porque a CPU está quebrada ou algo assim. O computador não é como um arquivo, a despeito do uso frequente da metáfora do arquivo para descrever os computadores. Quando coloco meus textos e imagens em meu arquivo, eles mantêm exatamente sua forma original. Mas nossos estados mentais inconscientes não são como as palavras e imagens no arquivo, em sua forma original intocada; pelo contrário, são como as palavras e imagens no computador quando não estão na tela. Tais estados mentais têm uma forma totalmente diferente, não mental, não consciente, mas continuam a ser estados mentais inconscientes, capazes de agir causalmente de maneiras similares aos estados mentais conscientes, mesmo que naquele momento estejam inconscientes de que não há nada ali exceto estados neurobiológicos e processos descritíveis em termos puramente neurobiológicos.

Essa concepção do inconsciente se opõe aos pontos de vista predominantes na ciência cognitiva. Chomsky, por exemplo, acredita que, quando as crianças aprendem uma linguagem humana natural, o fazem por estarem seguindo um conjunto de regras inconscientes da Gramática Universal, mas essas regras não são o tipo de coisa que uma criança pode trazer à consciência. São regras "computáveis" da Gramática Universal. O linguista pode formular a regra usando um vocabulário técnico. O linguista pode dizer que a criança segue a regra "Mover alfa", mas nem por isso se imagina que a criança esteja pensando consigo mesma "Mover alfa". De fato, nem sequer se imagina que a criança tenha capacidade para pensar "Mover alfa". Não, a formulação "Mover alfa" é a maneira que o linguista tem para representar processos cerebrais que nem a criança nem mais ninguém poderia trazer à consciência. O que acontece no cérebro da criança é puramente computável, uma sequência de zeros e uns; ou então algum equivalente neural funcional de zeros e uns está sendo processado no cérebro. Mas os processos não são o tipo de coisa que poderia algum dia ser trazida à consciência.

Penso que o ponto de vista segundo o qual temos estados mentais inconscientes que explicam causalmente nosso comportamento, estados que são mentais e ainda assim não são o tipo de estado capaz de funcionar conscientemente, é incoerente. Esse ponto de vista é incoerente porque não é capaz de responder à seguinte pergunta: que fato sobre esses processos cerebrais os torna mentais, os faz ter os aspectos de estados mentais intencionais? Qual a diferença entre esses processos cerebrais não conscientes que não são de forma alguma mentais e estados mentais inconscientes genuínos que, quando inconscientes, são estados cerebrais? Resumindo, um estado mental inconsciente tem de ser conscientemente concebível se quiser ser um estado mental, por oposição a um processo cerebral não consciente.

Esse ponto é extraordinariamente importante para explicar a cognição humana. Estados mentais genuínos realmente funcionam de maneira causal, tanto quando são conscientes como quando são inconscientes. Pensem na seguinte regra: "Dirija do lado direito da estrada", por exemplo. Essa regra funciona de maneira causal tanto consciente quanto inconscientemente. Mas seguir regras de forma inconsciente, assim como segui-las de forma consciente, deve ser uma questão de seguir o conteúdo intencional da regra, deve ser uma operação em tempo real. O tempo da operação da regra e o tempo do comportamento influenciado pela regra são os mesmos. Esses aspectos, normalmente, não são preservados naquelas explicações científicas cognitivas que postulam formas inconscientes de seguir regras, regras que não poderiam se tomar conscientes nem em princípio.

Naturalizando a intencionalidade: outro conflito de posições-padrão

Nosso objetivo geral neste livro é mostrar como diversos fenômenos intrigantes, questões que envolvem a mente, a linguagem e a sociedade, podem ser apresentados como parte do mundo natural, em continuidade com os planetas, os átomos e a digestão. No caso da intencionalidade, pensa-se que esse problema seja excepcionalmente difícil porque é difícil ver de que modo a qualidade de referir-se a

alguma coisa poderia ser um aspecto físico do mundo, em qualquer sentido. Jerry Fodor, por exemplo, expressa um tipo comum de confusão quando escreve: "Se a qualidade de referir-se a alguma coisa é real, então realmente deve ser uma coisa extraordinária."1 A ânsia de mostrar que a intencionalidade é realmente "algo extraordinário" faz parte da ânsia eliminatória, redutora, que atrai grande parte de nossa vida intelectual. O objetivo não é explicar os fenômenos, mas sim livrar-se deles reduzindo-os a coisas menos intrigantes. Assim, por exemplo, reduzimos as cores a reflexos da luz, mostrando assim que o vermelho "nada mais é" do que uma emissão de fótons no raio de ação genérico de 600 nanômetros.

Para compreender a ânsia de reduzir a intencionalidade a algo mais básico, consideremos o seguinte enigma. Suponhamos que eu acredite agora, como de fato acredito, que Clinton é presidente dos Estados Unidos. O que quer que essa crença seja além disso, ela é um estado do meu cérebro. Então, aqui está o enigma. Como pode esse estado do meu cérebro - que consiste em coisas como configurações de neurônios e conexões sinápticas, ativadas por neurotransmissores - significar alguma coisa? Como pode um estado do meu cérebro ir até Washington, D.C., e escolher uma pessoa dentre milhões? De fato, como pode qualquer estado do meu cérebro significar, estar próximo ou representar alguma coisa? Deveríamos pensar que intencionalmente disparo raios a milhares de quilômetros, até chegar a Washington? Como isso deve ser cansativo! E por que não seria ainda mais cansativo pensar que o Sol está brilhando, e portanto enviar meus raios intencionais a 149 milhões de quilômetros até chegar ao Sol? Reparem que não adianta nada dizer que isso é como palavras que representam coisas, que minha crença em Clinton representa Clinton da mesma maneira que a palavra Clinton representa Clinton, porque isso só faria o mistério recuar um passo. Como pode a palavra representar Clinton ou qualquer outra coisa? A resposta só pode ser que a palavra representa Clinton porque a usamos intencionalmente para representar Clinton. Mas, agora, deparamos com o mesmo problema com o qual começamos. Como posso, apenas pronunciando uma palavra ou fazendo uma marca em um papel, me referir a algo que está longe, ou me referir ao que quer que seja? O ruído que produzo é apenas um ruído como qualquer outro, e as marcas no papel são apenas marcas. Que feito notável executo para dar-lhes essas capacidades extraordinárias? O problema, em resumo, é que não podemos explicar a intencionalidade da mente recorrendo à intencionalidade da linguagem, porque a intencionalidade da linguagem já depende da intencionalidade da mente. Se formos pensar que a crença em meu cérebro tem intencionalidade porque a uso da mesma maneira como uso as frases que saem da minha boca, temos uma falácia do homúnculo. Devo supor que existe uma pequena pessoa dentro da minha cabeça que está impondo intencionalidade à crença da mesma maneira que imponho intencionalidade à frase.

Acredito que grande parte do que os filósofos disseram ao tentar resolver esse problema é lamentavelmente inadequado. Daniel Dennett nos conta que a falácia do homúnculo não é realmente uma falácia porque podemos substituir um homúnculo inteligente por todo um exército de homúnculos progressivamente mais estúpidos². Fodor nos conta que a intencionalidade é apenas uma questão de objetos no mundo que produzem "sinalizações" de palavras e outros símbolos em nossas cabeças³. Não criticarei essas respostas em detalhe aqui, porque desejo preencher meu tempo desenvolvendo um tipo de explicação totalmente diferente. Então, rapidamente: a resposta de Dennett não serve porque ainda nos deixa com uma falácia do homúnculo. Os homúnculos "progressivamente mais estúpidos" ainda têm de ter intencionalidade, se forem executar suas tarefas homunculares. A resposta de Fodor não serve porque as relações causais não intencionais serão sempre insuficientes para explicar a intencionalidade. Sempre se pode ter as relações causais sem intencionalidade. Suponhamos que a visão de vacas, e apenas vacas, me faça espirrar. Mesmo assim, minhas "sinalizações" dos efeitos das vacas sob a forma de espirros não têm intencionalidade; são apenas espirros. Não representam vacas porque não representam nada. Suponhamos que, algumas vezes, um cavalo me faça espirrar porque se parece com uma vaca. Então minhas sinalizações dos efeitos dos cavalos sob a forma de espirros dependem contra-objetivamente de minhas sinalizações dos efeitos das vacas: cavalos não me fariam espirrar se vacas não me fizessem espirrar.

Este exemplo atende a todas as condições de Fodor para a intencionalidade, mas não há intencionalidade.

Qual será, então, a maneira correta de "naturalizar" a intencionalidade? O primeiro passo é notar que a maneira como estamos formulando a questão é uma maneira totalmente errada de abordar o problema. Tomamos um estado intencional isolado - minha crença de que Clinton é presidente -, identificamo-no com um estado do meu cérebro, e então perguntamos: "Como pode esse estado cerebral ter essas propriedades notáveis?" Isso é típico dos enigmas filosóficos: para resolver o enigma, temos de olhar para o problema sem fazer as pressuposições habituais que fizemos no passado.

Em resumo, o que encontramos em discussões sobre a intencionalidade é o mesmo tipo de conflito de posições-padrão encontrado em discussões sobre o problema da mente-corpo. O conflito é mais sutil, mas está ali. Uma posição-padrão é que o fato de termos estados intencionais intrínsecos é uma obviedade a nosso respeito. Nossas crenças, por exemplo, são sobre objetos e situações no mundo. A outra posição-padrão, no entanto, é que, num mundo que consiste inteiramente em entidades físicas, é impossível que uma entidade física seja simplesmente sobre outra. Na filosofia contemporânea, a maneira padrão de tentar resolver esse conflito é encontrar alguma outra relação entre os objetos físicos e reduzir a intencionalidade a essa relação. A relação favorita hoje em dia é a causalidade: um objeto pode ser sobre outro porque tem certas relações causais com ele.

Isso é típico dos problemas filosóficos que parecem insolúveis. Temos alternativas diante de nós, nenhuma das duas parece aceitável em si, mas nenhuma nos parece possível de abandonar. Mas, segundo nos dizem, devemos escolher. A história do assunto se torna então uma batalha entre os dois lados. No caso da consciência e do problema da mente-corpo, disseram-nos que deveríamos escolher entre o dualismo, que insiste na irreducibilidade do mental, e o materialismo, que insiste que a consciência deve ser redutível, e portanto eliminável, em favor de alguma explicação puramente física ou material da mente. O modo como resolvemos o problema no caso das relações mente-corpo - e isso é típico das soluções de posições-padrão conflitantes em filosofia - é abordar o problema por trás para examinar as pressuposições que estão sendo feitas por ambos os lados. A lição que aprendemos em nossa pesquisa do problema da mente-corpo foi não aceitar essas pressuposições dos disputantes sem questioná-las.

Antes de aplicar essas lições ao estudo da intencionalidade, precisamos fazer uma distinção crucial. A omissão dessa distinção óbvia é responsável por grande parte da confusão filosófica em relação às teorias da intencionalidade. Precisamos distinguir a intencionalidade que seres humanos e animais possuem de forma intrínseca do tipo de intencionalidade derivada de palavras e frases, imagens, diagramas e gráficos. Além disso, precisamos distinguir ambos os tipos das atribuições metafóricas da intencionalidade, que não se fazem realmente passar por intencionalidade mas são simplesmente "aparentes". Consideremos os argumentos dos três tipos de afirmações a seguir.

1. Estou com muita fome agora.
2. Em francês, "J'ai grand faim en ce moment" significa que estou com muita fome agora.
3. As plantas de meu jardim têm fome de nutrientes.

As três afirmações fazem referência ao fenômeno intencional da fome, mas o status das três atribuições é bastante diferente. O primeiro me atribui intencionalidade intrínseca. Tenho o estado que me é atribuído, e o tenho independentemente do que qualquer pessoa pense a respeito. A segunda afirmação também atribui intencionalidade literalmente, mas a intencionalidade da frase em francês não é intrínseca; mais especificamente, ela é derivada da intencionalidade intrínseca das pessoas que falam francês. Essa mesma frase poderia ter sido usada pelos franceses querendo dizer outra coisa, ou não querendo dizer nada, e nesse sentido seu significado não é intrínseco à frase, mas sim derivado de agentes que possuem intencionalidade intrínseca. Todo significado linguístico é intencionalidade derivada. (Falarei mais sobre isso no Capítulo 6.)

A terceira afirmação não atribui literalmente nenhuma intencionalidade. A "fome" manifestada pelas plantas do meu jardim é puramente aparente. Elas estão murchando por falta de nutrientes, e descrevo sua

condição por analogia às pessoas e animais. Atribuo-lhes uma intencionalidade que de fato não têm, embora se comportem como se tivessem intencionalidade. Há, portanto, dois tipos de intencionalidade genuína, intrínseca e derivada, mas a intencionalidade aparente não é um terceiro tipo. Atribuições de intencionalidade aparente são metafóricas. Dizer que uma entidade tem intencionalidade aparente é apenas uma maneira de dizer que ela se comporta como se tivesse intencionalidade, quando não tem.

A distinção entre intencionalidade derivada e intrínseca é um caso especial de uma distinção muito mais fundamental entre os aspectos do mundo independentes dos observadores - como força, massa e atração gravitacional - e os aspectos dependentes dos observadores - como ser uma faca, ou uma cadeira ou uma frase em inglês. A intencionalidade intrínseca é independente dos observadores -tenho meu estado de fome, independentemente do que qualquer observador possa pensar. A intencionalidade derivada é dependente dos observadores - por exemplo, uma frase em francês só tem o significado que tem em relação a observadores, usuários e assim por diante.

Essas distinções são importantes para outras questões que discutiremos adiante, mas neste momento nosso alvo é a intencionalidade intrínseca. É importante enfatizar isso porque, na época atual, muitos autores trataram a intencionalidade derivada e aparente como paradigmáticas, e tentaram explicar toda a intencionalidade intrínseca nesses termos. Assim, a intencionalidade derivada das operações de computador é tratada como modelo para estudar a intencionalidade intrínseca no cérebro humano, e as atribuições aparentes são até mesmo, algumas vezes, tratadas como o modelo correto para compreender os tipos de atribuições que estamos fazendo aos seres humanos quando lhes atribuímos intencionalidade intrínseca⁴. Basicamente, a tese que proponho - uma tese diferente do que é geralmente usual e ortodoxo na ciência cognitiva -pode ser formulada da seguinte maneira. Suponhamos que tivéssemos uma ciência completa da física, química e biologia. Então, ao final das contas, certos aspectos seriam estabelecidos como reais, independentes dos observadores, ou como aspectos intrínsecos do mundo real. Na física, esses aspectos incluiriam, por exemplo, a gravitação e o eletromagnetismo. Na biologia, incluiriam, por exemplo, a mitose, a meiose e a fotossíntese. Minha alegação é que também incluiriam a consciência e a intencionalidade. A consciência e a intencionalidade, por intermédio de aspectos da mente, são independentes dos observadores no sentido de que, se estou consciente ou tenho um estado intencional como a sede, esses aspectos não dependem, para sua existência, daquilo que qualquer pessoa exceto eu possa pensar. Não são o que são, como frases de uma língua, porque pessoas de fora pensam que são o que são. Em capítulos anteriores, naturalizamos a consciência mostrando como ela pode ser um fenômeno natural biológico. Minha tarefa agora é naturalizar a intencionalidade mostrando como a intencionalidade intrínseca dos seres humanos e outros animais pode fazer parte do mundo natural.

A intencionalidade naturalizada como um fenômeno biológico

Portanto, aqui vamos nós. Começamos com casos simples. As formas biologicamente mais primitivas de intencionalidade são as formas de desejo que envolvem necessidades físicas como a fome e a sede. Ambas são intencionais porque ambas são formas de desejo. A fome é um desejo de comer, a sede um desejo de beber. Eis como a sede funciona. Uma falta de água no sistema faz com que os rins secretem renina, e a renina age em um peptídeo circulante, chamado "angiotensina", para fabricar a angiotensina². Essa substância chega ao cérebro e ataca partes do hipotálamo, provocando um aumento da taxa de bombardeio de neurônios nessas áreas. Isso, por sua vez, faz com que o animal sinta um desejo consciente de beber.

Agora, por favor, não digam que isso não poderia causar tal coisa porque estaria cruzando o abismo entre a mente e o corpo, o espaço explanatório entre o mental e o físico. Sabemos que tais processos neurobiológicos causam estados conscientes como a sede e a fome - trata-se de um fato biológico bruto. É assim que a natureza funciona. Provas adicionais do papel do hipotálamo na causa de alguns tipos de sede são fornecidas pelo fato de que pacientes com alguns tipos de tumor que pressionam o hipotálamo

sentem sede o tempo todo. Nenhuma quantidade de líquido é capaz de saciar sua sede. E pacientes com lesões nas partes correspondentes do hipotálamo jamais sentem sede.

Reparem também que existe uma tremenda vantagem evolutiva em se ter esses tipos de fenômenos conscientes intencionais. Assim como existe uma vantagem evolutiva na sensação consciente da dor - porque o animal procura resistir e evitar os ferimentos a seu corpo que provocam dor, e trata os ferimentos existentes para diminuir a dor -, as sensações conscientes de sede levam o animal a consumir a água da qual depende sua sobrevivência.

Uma palavra de ressalva: a explicação que forneço é, na verdade, uma explicação padrão que pode ser encontrada em livros didáticos de neurobiologia, e, sem dúvida, à medida que formos aprendendo mais, parecerá extraordinariamente curiosa, antiquada e simplista. Certamente, os eventos no hipotálamo, por si mesmos, são provavelmente insuficientes para qualquer estado consciente. É preciso haver todo tipo de conexões com outras partes do cérebro. Mas a finalidade do exemplo é mostrar como uma explicação desse tipo pode fornecer uma explicação neurológica, e portanto naturalista, de certa forma de intencionalidade.

Uma vez que me for concedida tal explicação biológica de qualquer forma de intencionalidade, tenho então uma brecha para solapar todo o conjunto de pressuposições que fizeram as alternativas parecerem as únicas disponíveis. Uma vez que vimos como a sede pode ser uma forma de intencionalidade biológica natural, então não é muito difícil estender o mesmo tipo de explicação às modalidades sensoriais, como a visão e o tato. De fato, para o caso da visão, no Capítulo 1, fiz um esboço de como o impacto dos fótons na retina termina por causar uma experiência visual no cérebro. Qualquer livro didático padrão de neurobiologia contém um capítulo sobre a visão, explicando como o estímulo das terminações nervosas periféricas acaba por causar uma experiência visual. É claro que não desejo sugerir que agora temos a resposta definitiva à questão de como os processos cerebrais causam experiências visuais. Não conhecemos a resposta a essa pergunta, e não é provável que encontremos a resposta num futuro próximo. O que estou querendo dizer é simplesmente que conhecemos a forma da resposta. Sabemos que estamos em busca de mecanismos causais no cérebro.

Então, eis o ponto a que quero chegar, uma vez que alcançamos a experiência visual propriamente dita, temos a intencionalidade intrínseca que estivemos procurando. Não há maneira de eu ter esta experiência visual que estou de fato tendo sem que ao menos me pareça que há uma tela de computador na minha frente.

Mas, perguntará o cético, qual é o fato a respeito da experiência visual que faz dela a experiência de parecer ver uma tela de computador? Percebam como esta pergunta é estranha. Acredito que a única resposta que posso ter é: o fato de ela ter exatamente essa intencionalidade é inerente a essa experiência específica, como um evento consciente no mundo. Faz parte da experiência visual que, ao tê-la, me pareça que estou vendo uma tela de computador diante de mim. Assim, a ânsia de naturalizar a intencionalidade e o sentimento de que a única forma de naturalização é alguma forma de redução é um duplo erro. Em primeiro lugar, há o erro de me perguntar como a simples matéria pode fazer referência mas, subjacente a isso, há o erro mais profundo de se perguntar como qualquer coisa pode fazer referência. E o que se esconde atrás do segundo erro é a sugestão de que talvez nada possa fazer referência de forma intrínseca. O modo como removemos o primeiro erro é uma extensão de nossa solução para o problema mente-corpo: simplesmente investigamos o que está por trás da questão para examinar suas pressuposições. Encontramos a pressuposição de que, por um lado, a intencionalidade é misteriosa e inexplicável, ou, por outro lado, ela é eliminável por uma redução eliminatória. A resposta a esse erro, como a resposta para o do problema mente-corpo, é rejeitar ambas as alternativas.

Mas a resposta para o segundo erro exige que ultrapassemos nossa solução para o problema da mente-corpo, e observemos alguns aspectos especiais da intencionalidade intrínseca. Se, por exemplo, tentamos tratar nossas experiências visuais conscientes como se fossem apenas fenômenos no mundo,

como pedras ou árvores ou a digestão, então parece um milagre que elas possam fazer referência. Mas, é claro, embora sejam processos naturais, elas têm um aspecto especial. O fato de possuir sua intencionalidade é inerente ao estado. Ele não poderia ser essa experiência visual específica se não fosse uma experiência cuja intencionalidade é um caso de parecer estar vendo essa coisa diante de mim.

Mas por que essa parte não é óbvia? Por que qualquer pessoa ignoraria ou desejaria negar isso? Duas razões. A primeira é a incapacidade de distinguir a intencionalidade intrínseca, derivada e aparente. Se começarmos com a intencionalidade derivada do tipo que se tem em palavras e frases ou, pior ainda, se começarmos com a intencionalidade aparente do tipo que se tem em atribuições metafóricas de intencionalidade, então a referência ou a qualidade de representar alguma coisa parecerão misteriosas. Parece, sem dúvida, que deve haver um homúnculo em algum lugar para impor intencionalidade ao fenômeno. Uma segunda fonte do erro é negligenciar a centralidade da consciência. Se pensarmos que a intencionalidade não tem nenhuma conexão essencial com a consciência, então parecerá que há todo tipo de intencionalidade no mundo, e tentaremos analisá-las em termos de relações causais ou algo assim. A saída é começar com a intencionalidade intrínseca em suas formas conscientes. De fato, pode haver uma pergunta interessante: como pode a palavra Clinton representar Clinton? A palavra, afinal de contas, só tem intencionalidade derivada. Além disso, há perguntas interessantes relacionadas à natureza da derivação e à forma da intencionalidade, uma vez derivada. Mas não pode haver uma pergunta interessante do tipo: como pode essa experiência visual consciente ser um caso de parecer estar vendo alguma coisa? Ou seja, uma vez que temos a experiência visual com todos os seus aspectos, e uma vez que fornecemos explicações neurobiológicas e psicológicas para esses aspectos, não pode haver uma pergunta filosófica adicional sobre como ela pode ser um caso de parecer estar vendo alguma coisa, porque o parecer estar vendo não é acrescentado à experiência visual da maneira como a relação referencial a um homem específico é acrescentada à palavra Clinton. A experiência é apenas uma experiência de parecer estar vendo alguma coisa.

Nossa insistência anterior nas distinções entre, por um lado, a intencionalidade intrínseca e, por outro, a intencionalidade derivada e aparente, e nossa insistência semelhante na primazia da consciência não eram inocentes. Elas são o que nos permite superar o conflito das duas posições-padrão.

A estrutura dos estados intencionais

Até agora, falei sobre a intencionalidade em termos bastante vagos. A intencionalidade, conforme a defini, é simplesmente o aspecto dos estados mentais pelo qual eles são praticamente dirigidos para objetos e situações outros que não eles próprios. Assim como uma flecha pode ser lançada contra um alvo e errar, ou ser lançada mesmo que não haja alvo, do mesmo modo um estado intencional pode ser dirigido a um objeto e errar de direção, ou falhar completamente porque não há objeto nenhum ali. Uma criança pode acreditar que aquele homem é o Papai Noel quando, na verdade, ele é um empregado de uma loja de departamentos, e pode-se acreditar que há fantasmas nesta casa mesmo que fantasmas não existam. Mas, então, que relação peculiar deve ser a intencionalidade, se ela pode ser dirigida a coisas que nem sequer existem? Como tal coisa é possível?

A distinção entre o tipo e o conteúdo dos estados intencionais - Para entender a estrutura dos estados intencionais, precisamos fazer algumas distinções básicas no início da pesquisa. Em primeiro lugar, para qualquer estado intencional - crença, desejo, esperança, medo, percepção visual ou intenção de executar uma ação -, precisamos fazer uma distinção entre o conteúdo do estado e o tipo de estado de que se trata. Assim, por exemplo, você pode esperar que chova, ter medo de que chova e acreditar que vai chover. Em cada um desses casos, temos o mesmo conteúdo - o fato de que vai chover -, mas esse conteúdo é apresentado de modos intencionais diferentes. A distinção entre o conteúdo e o modo leva a percepções e ações intencionais. Você pode ver que está chovendo, da mesma maneira que pode acreditar que está chovendo, e pode ter a intenção de ir ao cinema, da mesma maneira que pode desejar ir ao cinema. Em

todos esses exemplos, os conteúdos são proposições completas e, assim, têm condições de verdade ou, como prefiro dizer, "condições de satisfação".

Precisamos de uma noção mais geral do que a noção de verdade, porque precisamos de uma noção que abranja não apenas aqueles estados intencionais como crenças, que podem ser verdadeiras ou falsas, mas estados, como desejos e intenções, que podem ser satisfeitos ou frustrados, vir a ocorrer ou não. Do mesmo modo como posso acreditar que irei ao cinema esta noite, e assim ter um estado que é verdadeiro ou falso, posso desejar ir ao cinema esta noite ou ter a intenção de ir ao cinema esta noite. Mas meus desejos e intenções não podem ser literalmente verdadeiros ou falsos. Aquilo que, para minha crença, representa sua condição de verdade - o fato de eu ir ao cinema esta noite - é exatamente o que representa a condição de satisfação para meu desejo - o fato de eu ir ao cinema esta noite. Direi, portanto, que estados intencionais como crenças e desejos têm condições de satisfação, um termo que abarca as condições de verdade para crenças, condições de satisfação para desejos, condições de execução para intenções e assim por diante. Ter condições de satisfação é um aspecto geral de um grande número de estados intencionais com conteúdo proposicional, e as condições de verdade são um caso especial das condições de satisfação.

Essa distinção entre as condições de verdade e outros tipos de condições de satisfação leva ao próximo aspecto estrutural dos estados intencionais.

Direção de ajuste - Trata-se de um aspecto notável da mente o fato de ela estabelecer relações entre nós e o mundo real por meio da intencionalidade. É nisso que consiste a intencionalidade - o modo especial que a mente tem de nos relacionar com o mundo. Igualmente notável é o fato de haver diferentes modos como os conteúdos intencionais se relacionam com o mundo por intermédio de tipos diferentes de estados intencionais. Os tipos diferentes de estados intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real com, por assim dizer, obrigações de ajuste diferentes. Crenças e hipóteses são ditas verdadeiras ou falsas dependendo se o mundo realmente é da maneira como a crença o representa. Por essa razão, digo que as crenças têm a direção de ajuste mente-mundo. É uma responsabilidade da crença, por assim dizer, equiparar-se a um mundo que existe de forma independente. Desejos e intenções, por outro lado, não têm a direção de ajuste mente-mundo porque, se um desejo ou intenção não for satisfeito, o fato de não conseguir se ajustar ao conteúdo do desejo ou da intenção não é, por assim dizer, responsabilidade do desejo ou da intenção, mas do mundo. A terminologia da "direção de ajuste" foi inventada por J. L. Austin⁵, mas o melhor exemplo para ilustrar a distinção foi fornecido por G. E. M. Anscombe⁶. No tipo de exemplo fornecido por Anscombe, uma mulher dá ao marido uma lista de compras onde estão escritas as palavras: cerveja, manteiga e bacon. O homem leva a lista para o supermercado e coloca no carrinho coisas que correspondem aos itens da lista. A lista funciona como uma ordem ou um desejo e, portanto, tem a direção de ajuste mundo-lista. É responsabilidade do homem tentar fazer o mundo corresponder ao conteúdo da lista. Usando a forma das compras, ele tenta fazer com que o mundo se ajuste ou corresponda aos itens em sua lista. Mas suponhamos que o homem seja seguido por um detetive, e que o detetive anote o que o homem coloca no carrinho de compras. O detetive escreve cerveja, manteiga e bacon, de modo que, quando eles chegam ao caixa, tanto o homem quanto o detetive têm listas idênticas. No entanto, a função das listas é radicalmente diferente. É responsabilidade da lista do detetive corresponder a uma realidade que existe independentemente. A lista funciona como uma descrição ou um relatório do que realmente aconteceu. Espera-se apenas que sua lista seja uma representação de como as coisas são. A lista do marido funciona para permitir que ele mude a realidade e a faça corresponder ao conteúdo da lista. A finalidade da lista do marido não é descrever a realidade, representar a maneira como as coisas são, mas sim mudar a realidade de modo que ela corresponda à lista. A lista do marido tem a direção de ajuste mundo-lista. A lista do detetive tem a direção de ajuste lista-mundo. Em nossa linguagem, há um vocabulário especial para descrever essas representações que conseguem ou não efetuar uma direção de ajuste lista (ou palavra)-mundo: dizemos que são "verdadeiras"

ou "falsas". Veracidade ou falsidade, em resumo, designam êxito ou fracasso em efetuar uma direção de ajuste palavra-mundo.

Você poderá ver a distinção muito claramente se imaginar o que acontece em caso de erro. Suponhamos que o detetive chegue em casa e se dê conta de que cometeu um erro. O homem não comprou bacon, comprou costeletas de porco. O detetive pode simplesmente corrigir as coisas riscando a palavra bacon e escrevendo as palavras costeletas de porco. A lista agora está correta e efetua o ajuste lista-mundo. Mas se o marido chega em casa e sua esposa diz: "Seu idiota, eu escrevi bacon na lista, mas em vez disso você comprou costeletas de porco", o homem não pode corrigir a situação dizendo: "Tudo bem, querida. Vou simplesmente riscar bacon e escrever costeletas de porco." A razão dessa distinção é que o marido, ao contrário do detetive, tem a responsabilidade de fazer com que o mundo corresponda à lista. O detetive tem a responsabilidade de fazer com que a lista corresponda ao mundo. Aquilo que é verdadeiro a respeito da relação das listas com o mundo é verdadeiro a respeito das palavras e do mundo e, na verdade, a respeito da mente e do mundo. A distinção entre listamundo e mundo-lista é um exemplo das distinções mais gerais entre palavra-mundo e mundo-palavra, bem como das direções de ajuste mente-mundo e mundo-mente. Espero que essa distinção esteja clara. Acredito que ela seja crucial para qualquer teoria da intencionalidade. Crenças, percepções e lembranças têm a direção de ajuste mente-mundo, porque seu objetivo não é representar a maneira como as coisas são, mas sim como gostaríamos que fossem ou como planejamos fazer com que sejam.

Até agora, temos dois aspectos em nossa explicação genérica da estrutura dos estados intencionais - a distinção entre conteúdo proposicional e tipo de estado intencional e a noção de direção de ajuste, junto com a ideia de diferentes direções de ajuste. Agora podemos introduzir algumas complexidades nesses dois aspectos. A primeira complexidade a ser assinalada é que nem todos os estados intencionais têm como conteúdo proposições inteiras. Assim, se um homem está apaixonado por Mary ou odeia Bill, então o conteúdo desses estados intencionais se refere a Mary ou Bill, e a atitude que ele tem é amor ou ódio. Outra complexidade decorre do fato de que nem todos os estados intencionais têm a direção de ajuste mundo-mente ou mente-mundo. Algumas, de fato, pressupõem que o ajuste já aconteceu. Por exemplo, se você está arrependido por ter ofendido um amigo ou contente porque o sol está brilhando, em cada um desses casos você tem um estado intencional no qual está pressuposto que o conteúdo proposicional já está satisfeito, que você ofendeu um amigo e que o sol está brilhando. Para tais casos, digo que eles têm uma direção de ajuste nula. Na medida em que o objetivo das crenças é serem verdadeiras, efetuando assim a direção de ajuste mente-mundo, e que o objetivo dos desejos é serem satisfeitos, efetuando assim a direção de ajuste mundo-mente, estar contente ou arrependido não tem esse tipo de objetivo, muito embora cada estado intencional tenha conteúdos proposicionais que podem ou não ser satisfeitos. Para justificar essa distinção, digo apenas que a direção de ajuste é nula.

Condições de satisfação - Podemos agora unificar esses vários pontos sobre a intencionalidade descrevendo o aspecto que os faz serem intencionais. Já fiz uma breve alusão a esse aspecto quando introduzi a noção de condições de satisfação. Acredito que a chave para compreender a intencionalidade são as condições de satisfação. Um estado intencional é satisfeito se o mundo é da maneira como é representado pelo estado intencional. Crenças podem ser verdadeiras ou falsas, desejos satisfeitos ou frustrados, intenções executadas ou não. Em cada um desses casos, o estado intencional é satisfeito ou não dependendo se há realmente uma correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade representada.

Trata-se de um aspecto genérico dos estados intencionais com um conteúdo proposicional que eles tenham condições de satisfação. De fato, se quiséssemos um slogan para analisar a intencionalidade, acredito que devesse ser: "Haveremos de conhecê-las por suas condições de satisfação." Se queremos saber exatamente qual o estado intencional de uma pessoa, devemos nos perguntar quais as condições exatas pelas quais ele poderia ou não ser satisfeito. Esses estados intencionais não têm um conteúdo

proposicional inteiro, e portanto não têm condições de satisfação. Assim, por exemplo, não se pode amar uma pessoa sem ter um conjunto de crenças e desejos em relação a essa pessoa. E essas crenças e desejos, em grande parte, constituem o amor que se tem por essa pessoa. Assim, embora superficialmente o amor não tenha condições de satisfação, qualquer caso de um ser humano amando outro é constituído em grande parte por um conjunto de estados intencionais que têm condições de satisfação. Os estados intencionais que têm um conteúdo proposicional inteiro, como a vergonha e o orgulho, mas que não têm direção de ajuste, são em grande parte constituídos por crenças e desejos, que têm uma direção de ajuste; assim, os estados intencionais sem direção de ajuste têm condições de satisfação. Por exemplo, se estou orgulhoso de ter vencido a corrida, então devo pelo menos (a) acreditar que venci a corrida e (b) achar desejável ou querer que seja o caso de eu ter vencido a corrida.

Causalidade intencional

Afirmo que a intencionalidade é o aspecto da mente pelo qual ela representa intrinsecamente objetos e situações no mundo. Mas nossas mentes estão também em contato causal constante com o mundo. Quando vemos coisas, os objetos que vemos causam nossas experiências visuais deles. Quando nos lembramos de eventos em nosso passado, esses eventos do passado causam nossas lembranças presentes. Quando temos a intenção de mover nossos corpos, essas intenções causam os movimentos corporais. Em cada um desses casos, encontramos tanto um componente causal quanto um componente intencional. É essencial para o funcionamento da intencionalidade, e na verdade essencial para nossa sobrevivência no mundo, que a capacidade representativa da mente e as relações causais com o mundo devam se combinar de algum modo sistemático. A forma pela qual o fazem é a causalidade intencional. Essa forma de causalidade difere radicalmente da bola de bilhar ou da causalidade de Rume: a causa e o efeito funcionam da maneira que o fazem porque a causa é uma representação do efeito ou porque o efeito é uma representação da causa. Eis alguns exemplos de como isso funciona. Se eu quero beber água, e então bebo água como uma maneira de satisfazer meu desejo de beber água, então meu estado mental, o desejo (de beber água), faz com que seja o caso que eu beba água. O desejo, neste caso, tanto causa quanto representa sua condição de satisfação. Algumas vezes, faz parte das condições de satisfação do próprio estado intencional que ele só seja satisfeito se funcionar de maneira causal. Assim, por exemplo, se tenho a intenção de levantar o braço, então a intenção, para ser satisfeita, exige mais do que eu levantar o braço. Pelo contrário, faz parte das condições de satisfação da minha intenção de levantar o braço que essa intenção específica faça com que meu braço se levante. Por essa razão, digo que as intenções são causalmente autorreferenciais⁷. A intenção só é satisfeita se a própria intenção causar o restante de suas condições de satisfação. Só conseguirei executar minha intenção se (a) eu levantar o braço e (b) minha intenção de levantar o braço fizer com que meu braço se levante.

Essa autorreferencialidade está presente não apenas nos estados "volitivos", como as intenções, mas também nos estados "cognitivos" de percepção e lembrança. Assim, por exemplo, se realmente vejo aquela árvore, então não apenas devo estar tendo uma experiência visual cujas condições de satisfação são de haver uma árvore ali, mas o fato de haver uma árvore ali deve causar a própria experiência visual que tem essas condições de satisfação. O mesmo acontece com a lembrança. Se me lembro de ter participado de uma corrida de esqui em Val d'Isere, então faz parte das condições de satisfação da lembrança não apenas que eu realmente tenha participado de tal corrida de esqui, mas o fato de eu ter participado da corrida deve causar a lembrança que tem essas condições de satisfação. No caso dos estados cognitivos com autorreferencialidade causal, como a percepção e a lembrança, temos uma direção de ajuste mente-mundo e uma direção de causalidade mundo-mente. Meu estado mental de lembrança ou percepção só "se ajusta" ao mundo se o mundo causar o estado que tem o ajuste. Nos estados volitivos, como as intenções, as direções são revertidas. Minha intenção de levantar o braço só "se ajusta" ao mundo se o próprio estado causar o evento no mundo ao qual se ajusta, ou seja, se a

própria intenção causar o evento de eu levantar o braço.

A causalidade intencional é absolutamente crucial para compreender a explicação do comportamento humano, e portanto para compreender as diferenças entre as ciências naturais e as ciências sociais. O comportamento humano, na medida em que é racional, funciona com base em razões, mas as razões só explicam o comportamento se a relação entre a razão e o comportamento for tanto lógica quanto causal. Assim, explicações de comportamentos humanos racionais empregam necessariamente o aparato da causalidade intencional. Por exemplo, suponhamos que explicássemos a invasão da Rússia por Hitler dizendo que ele desejava o Lebensraum no Oriente. Essa explicação faz sentido para nós porque supomos que (a) Hitler desejava o Lebensraum no Oriente, (b) acreditava que poderia obter o Lebensraum invadindo a Rússia, (c) a e b juntos, por causalidade intencional, proporcionam ao menos parte da explicação causal da decisão, e portanto da intenção, de invadir a Rússia, e (d) a intenção de invadir a Rússia é pelo menos parte da causa da invasão da Rússia, por intencionalidade causal.

É importante enfatizar que tais explicações não são deterministas em sua forma. A forma de uma explicação intencionalista do comportamento não subentende que a ação devia ocorrer, que as causas intencionais são suficientes para determinar que a ação devia ser executada. Tampouco são deterministas na prática, exceto em casos patológicos peculiares. Quando explico meu próprio comportamento expondo as crenças e desejos que motivaram minha ação, normalmente não subentendo que não poderia ter feito outra coisa. Em geral, quando raciocino a partir de meus desejos e crenças sobre o que deveria fazer, há uma lacuna entre as causas da minha decisão na forma de crenças e desejos e a própria decisão, e outra lacuna entre a decisão e a execução da ação. A razão dessas lacunas é que as causas intencionais do comportamento não são suficientes para determinar o comportamento. Algumas exceções para esses casos são o vício, a obsessão, a paixão avassaladora e outras formas de patologia. Quando decido em quem votar em uma eleição, a explicação intencional do meu comportamento não fornece condições causalmente suficientes. Isso contrasta com o viciado em heroína que usa uma droga porque quer heroína e acredita que aquela droga seja heroína. Nesse caso, o viciado não pode se controlar, e a explicação fornece condições causalmente suficientes. O nome habitualmente dado a essa lacuna é "livre-arbítrio". O problema da existência do livre arbítrio permanece sem solução em filosofia, dado que não há lacunas correspondentes no cérebro.

O Pano de Fundo da intencionalidade

Os estados intencionais não funcionam de maneira isolada. Para que eu possa acreditar que Clinton é o presidente dos Estados Unidos, ou tenha a intenção de esquiar no próximo fim de semana, ou espere que meu imposto de renda seja mais baixo este ano do que no ano passado, também tenho de ter uma série de outros estados intencionais. Por exemplo, para ter esses estados, tenho de ter a crença de que os Estados Unidos são uma República, a crença de que existem áreas de esqui a uma distância razoável da minha casa e a crença de que os Estados Unidos têm um sistema de imposto de renda para seus cidadãos. No entanto, além de todas essas crenças, bem como de outros estados intencionais, tenho de possuir um conjunto de capacidades e pressuposições que me permita lidar com o mundo. É esse conjunto de capacidades, habilidades, tendências, hábitos, disposições, pressuposições admitidas e "know-how" que venho chamando de maneira genérica de "Pano de Fundo", e a tese genérica do Pano de Fundo que venho pressupondo neste livro é que todos os nossos estados intencionais, todas as nossas crenças, esperanças e medos pessoais e assim por diante só funcionam da maneira que funcionam - ou seja, só determinam suas condições de satisfação - se consideradas contra um Pano de Fundo de know-how que me permita lidar com o mundo.

A melhor maneira de observar o que estou dizendo é, acredito, tomar qualquer exemplo de estado intencional da vida real e ver que outras coisas tenho de pressupor de modo que o estado intencional possa funcionar. Agora mesmo, tenho a intenção de ir até uma livraria comprar alguns livros e a um

restaurante para almoçar. Essa intenção complexa pressupõe um enorme aparato metafísico. Parte desse aparato está na superfície, na forma de crenças e desejos. Por exemplo, desejo apenas determinado tipo de livros, e acredito que determinado restaurante seja o melhor da vizinhança. No entanto, subjacente a esses pensamentos conscientes, há um vasto aparato que, em certo sentido, é fundamental demais para ser considerado simplesmente outras crenças e desejos. Por exemplo, sei andar e me comportar em livrarias e restaurantes; parto do pressuposto de que o chão sob meus pés irá me sustentar, e que meu corpo vai se mover como uma entidade única e unificada sem cair aos pedaços; parto do pressuposto de que os livros na livraria serão legíveis, mas não comestíveis, e que a comida no restaurante será comestível mas não legível. Sabendo como lidar com essas situações, tenho a habilidade para comer colocando comida na boca e não no ouvido e a habilidade para ler segurando os livros diante dos meus olhos e não os esfregando na barriga. Pode-se imaginar um mundo de ficção científica no qual tudo seja diferente, no qual se coma com os olhos e se leia mastigando e engolindo, mas eu não defendo uma hipótese de que vivo neste tipo de mundo e não naquele tipo de mundo. Pelo contrário, apenas parto de um imenso pressuposto metafísico.

Parte do Pano de Fundo é comum a todas as culturas. Por exemplo, todos andamos de pé e comemos colocando comida na boca. Chamo tais fenômenos universais de "Pano de Fundo profundo", mas muitas outras pressuposições de Pano de Fundo variam de acordo com a cultura. Por exemplo, na minha cultura comemos porcos e vacas, mas não minhocas e gafanhotos, e comemos em certas horas do dia e não em outras. As culturas variam nesses aspectos, e chamo esses aspectos de Pano de Fundo de "práticas culturais locais". É claro que não há uma linha divisória nítida entre o Pano de Fundo profundo e as práticas culturais locais.

O ponto que desejo enfatizar para nossa presente investigação é que a intencionalidade não funciona como uma capacidade mental separada. Os estados funcionais só funcionam da maneira como o fazem se partirmos de um conjunto de capacidades de Pano de Fundo que não são apenas outros estados intencionais. O Pano de Fundo é, em um sentido importante, pré-intencional. De modo que minha intenção de comprar livros e almoçar possa determinar minhas ações - ou seja, determinar suas condições de satisfação -, preciso ter uma porção de capacidades que não fazem parte dessa intenção nem parte do conjunto de meus outros estados intencionais. Pensar na intencionalidade desse modo, como uma série de processos de pensamento que só funcionam da maneira como o fazem se considerados em relação a um Pano de Fundo de capacidades inconscientes, abre uma série de campos investigativos que vão além do alcance deste livro, mas que ainda assim merecem ser mencionados. Por exemplo, geralmente pensamos na racionalidade como uma questão de seguir intencionalmente regras de racionalidade. Penso, pelo contrário, que nossa capacidade para o pensamento e o comportamento racionais é em sua maior parte uma capacidade de Pano de Fundo. Além disso, geralmente pensamos na neurose como uma questão de crenças e desejos irracionais, e muitas vezes reprimidos. Muitas neuroses são desse tipo, mas algumas são neuroses de Pano de Fundo. Por exemplo, o paciente é rígido demais ao lidar consigo mesmo e com outras pessoas. Não apenas ele tem crenças e desejos irracionais, mas tem uma posição em relação a suas experiências que faz com que seja impossível para ele lidar com elas de uma maneira flexível, transigente e criativa.

CAPÍTULO 5

A estrutura do universo social: como a mente cria uma realidade social objetiva

Meu objetivo neste livro é explicar a estrutura geral das partes do universo - da mente, da linguagem e da sociedade - mais intrigantes filosoficamente, e então explicar como elas se encaixam. Ao fazer isso, parto de uma série de pressupostos. Sabemos muito mais sobre como o mundo funciona do que nossos avós, e podemos confiar nesse conhecimento - um conhecimento que vem da física, da química, da biologia e das outras ciências especiais. Apoiados nos grandes avanços do passado, podemos ter uma visão melhor. Neste livro, eu simplesmente me baseio nos resultados da física, química, biologia e, especialmente, neurobiologia. Até agora, tentei fornecer um relato da mente que estivesse de acordo com o fato de que a mente é essencialmente um fenômeno biológico, e que portanto seus dois aspectos inter-relacionados mais importantes, a consciência e a intencionalidade, também são biológicos. Neste capítulo, uso meu relato da mente para explicar a natureza da realidade social e institucional. Começamos estabelecendo o problema filosófico.

Realidade social e institucional

Pense, por exemplo, no pedaço de papel que tenho em minha carteira. Se eu tirar minha carteira do bolso para examiná-lo, vejo que suas propriedades físicas são bastante desinteressantes. Quimicamente falando, ele é constituído de fibras de celulose tingidas com certos pigmentos. No entanto, a despeito de sua composição física e química trivial, todos nós o consideramos de alguma importância. A razão para isso é que se trata de dinheiro. Se perguntamos: "Que fatos a seu respeito fazem dele dinheiro?", descobrimos que a química e a física são insuficientes para responder à pergunta. Se eu tentasse produzir algo parecido com esse pedaço de papel, mesmo que o duplicasse exatamente até a última molécula, não seria dinheiro. Pelo contrário, seria falsificado, e eu estaria sujeito a uma pena de prisão e a um processo. Portanto, mais uma vez, que fatos a seu respeito fazem dele dinheiro? O esboço de uma resposta pode ser que um tipo de fenômeno só é dinheiro se pensarmos nele como dinheiro. Ser considerado dinheiro é uma condição necessária mas não suficiente. Para que algo seja dinheiro, é necessário mais do que um conjunto de atitudes, mesmo que as atitudes sejam em parte constitutivas, e essencialmente constitutivas, do fato de um tipo de fenômeno ser dinheiro. Tenho de dizer "tipo" porque determinadas condições simbólicas podem ser falsas. Pode-se pensar que determinada nota é dinheiro quando na verdade ela é falsificada. O ponto essencial permanece o mesmo: um tipo de coisa só é dinheiro a longo prazo se for aceito como dinheiro. E o que se aplica ao dinheiro aplica-se à realidade social e institucional em geral. Assim, dinheiro, linguagem, propriedade, casamento, governo, universidades, festas, advogados, presidentes dos Estados Unidos são todos, em parte - mas não inteiramente -, assim descritos porque os consideramos dessa maneira. Um objeto se encaixa em uma dessas descrições, em parte, porque pensamos que o faz, ou o aceitamos e reconhecemos como tal. Além disso, o fato de considerarmos que esses fenômenos se encaixam em determinada descrição acarreta consequências importantes: devido ao fato de eu e outras pessoas pensarmos que o pedaço de papel em meu bolso é dinheiro, tenho certos poderes que de outra maneira não teria. E o que é verdade para o dinheiro é verdade para a realidade institucional em geral. Os fatos de eu ser um cidadão, ou um criminoso condenado, ou o anfitrião de uma festa ou o proprietário de um carro me conferem determinados poderes - incluindo poderes negativos, como responsabilidades e penalidades, e poderes positivos, como direitos e habilitações. Esses fenômenos deveriam nos intrigar, como filósofos, e a questão que desejo abordar neste capítulo é: como tais fenômenos sociais e institucionais se encaixam na ontologia geral descrita nos capítulos precedentes? Qual a ontologia do social e do institucional? Como pode haver uma realidade objetiva que é o que é apenas porque pensamos que é o que é? Quando entro em uma loja e apresento esses pedaços de papel ao vendedor, ele não diz: "Bem talvez você pense que é

dinheiro, mas por que nos importariamos com o que você pensa?" Nosso principal problema neste capítulo é explicar como pode existir uma realidade social epistemologicamente objetiva em parte constituída por um conjunto de atitudes ontologicamente subjetivas. Apenas para delimitar o problema de maneira um pouco mais específica, há diversos aspectos intrigantes decorrentes dessa combinação de subjetivo e objetivo que gostaríamos de ser capazes de explicar. Mencionarei três deles.

Em primeiro lugar, há uma forma peculiar de circularidade na explicação que forneci até agora, e precisamos nos certificar de que essa circularidade não é perversa, que não é capaz de destruir qualquer análise possível. A circularidade é a seguinte: se algo só é dinheiro ou propriedade ou casamento porque se acredita que seja dinheiro ou propriedade ou casamento, então, devemos perguntar, qual é exatamente o conteúdo da crença em cada um desses casos? Se devemos acreditar que o pedaço de papel em meu bolso é dinheiro para que seja dinheiro, então parece que o conteúdo da crença de que é dinheiro não pode ser simplesmente que é dinheiro, pois o fato de ser dinheiro exige que se acredite que é dinheiro. Mas então teríamos de refazer a pergunta, e a resposta, mais uma vez, seria: parte do conteúdo da crença é acreditar que se acredita que se acredita que aquilo é dinheiro. Essa necessidade de repetir a questão gera circularidade ou uma regressão sem fim na definição do dinheiro, e parece que nunca conseguiremos estabelecer qual o conteúdo da crença quando se acredita que algo é dinheiro. Assim, nunca seremos capazes de explicar o dinheiro sem circularidade ou regressão infinita. Para evitar essa regressão, precisamos explicar o conceito de dinheiro da maneira como ocorre na crença de que algo é dinheiro, sem usar o conceito de dinheiro.

Um segundo aspecto intrigante decorre das observações que já fiz. Como a realidade institucional pode funcionar de maneira causal? Se dinheiro só é dinheiro porque se acredita que é dinheiro, e a mesma coisa ocorre com os outros exemplos que dei, então como o dinheiro pode agir causalmente? Como pode acontecer que, em um mundo constituído inteiramente por elementos químicos e físicos, haja uma eficácia causal para a realidade institucional do dinheiro, dos governos, das universidades, da propriedade privada, dos casamentos e assim por diante? Como ficou claro nos capítulos anteriores, nos estudos filosóficos começamos por abordar os problemas de forma ingênua. Temos de nos permitir ficar estarecidos diante de fatos que qualquer pessoa consideraria normais. O fato estarecedor diante do qual estamos agora é que a realidade institucional da propriedade, do dinheiro, do casamento e do governo funciona causalmente em nossas vidas. Mas como pode funcionar? As instituições não têm força, massa ou atração gravitacional. Qual é o equivalente da lei $F = MA$ no que diz respeito à realidade institucional?

Um terceiro aspecto, que se relaciona aos outros dois, é: qual é exatamente o papel da linguagem na realidade institucional? Eu disse que algo é dinheiro, propriedade ou casamento apenas se as pessoas pensarem que é dinheiro, propriedade ou casamento, mas como poderiam ter um pensamento assim se não tivessem uma linguagem? Além disso, a linguagem não é precisamente o tipo de realidade institucional que estamos tentando explicar? Uma maneira de expor esse terceiro enigma é notar que, na realidade institucional, a linguagem não é usada meramente para descrever os fatos mas, de modo estranho, ela é em parte constitutiva dos fatos. Quando, por exemplo, está escrito em uma nota de vinte dólares: "Esta nota é moeda legal para todas as dívidas públicas e privadas", o tesouro americano não está descrevendo um fato, mas sim criando parcialmente um fato. O proferimento é como se fosse performativo, muito embora lhe falte um verbo performativo. Proferimentos performativos são aqueles nos quais o fato de dizer alguma coisa faz com que isso seja verdade. O verbo principal da frase, o verbo performativo, nomeia o ato executado na declaração da frase. Por exemplo, se eu disser, nas circunstâncias apropriadas, "Prometo vir visitar você" ou "Eu me demito", dizer essas coisas é prometer ou demitir-se. Nesses casos, eu crio o fato de que o proferimento é uma promessa ou uma demissão pelo simples fato de dizer que é. Proferimentos performativos são muito comuns na criação de fatos institucionais. A criação de moeda legal pelo tesouro quando este declara que a moeda que fabrica é legal é performativa na

medida em que cria o fato que descreve. De fato, um aspecto desse terceiro enigma que precisamos explicar é o papel dos proferimentos performativos na criação de fatos institucionais. Expus esses enigmas de maneira bastante genérica, e até mesmo ingênua, porque desejo que o leitor se familiarize com eles antes de começarmos a desenvolver o aparato necessário para sua solução.

Dependência dos observadores e os blocos constitutivos da realidade social

Parece-me que, de modo a explicar a realidade social e institucional, precisamos esclarecer uma distinção fundamental e introduzir três novos elementos no aparato explicativo que usamos até agora. Trata-se de uma distinção que introduzi no Capítulo 4, entre os aspectos do mundo que existem, independentemente de nossas atitudes e intencionalidade em geral, e os aspectos que existem apenas em relação à nossa intencionalidade. Chamo isso de distinção entre aspectos do mundo dependentes dos observadores e independentes dos observadores. Os três elementos são a intencionalidade coletiva, a atribuição de funções e uma certa forma de regras que chamo de "regras constitutivas".

A distinção entre a dependência dos observadores e a independência dos observadores - Alguns aspectos do mundo existem de forma inteiramente independente de nós, seres humanos, e de nossas atitudes e atividades; outros dependem de nós. Imaginem, por exemplo, um objeto que tenha aspectos desses dois tipos, aquilo sobre o qual estou sentado agora. Esse objeto tem determinada massa e determinada configuração molecular, que existem de forma independente de nós. A massa e a estrutura molecular são aspectos do mundo independentes dos observadores. Mas esse objeto também tem o aspecto de ser uma cadeira. O fato de ser uma cadeira é resultado de ele ter sido projetado, fabricado, vendido, comprado e usado como uma cadeira. Tais aspectos, como ser uma cadeira, são relativos aos observadores ou dependentes dos observadores, sendo "observador" uma redução de "fabricante, usuário, projetista e proprietário de intencionalidade em geral". Aspectos como massa, força, atração gravitacional e voltagem são independentes dos observadores; aspectos como ser dinheiro, propriedade, uma faca, uma cadeira, um jogo de futebol ou um belo dia para um piquenique são dependentes dos observadores ou relativos aos observadores. Geralmente, as ciências naturais lidam com aspectos independentes dos observadores, como força, massa e fotossíntese; as ciências sociais lidam com aspectos relativos aos observadores, como eleições, problemas de balança de pagamento e organizações sociais.

Reparem que a própria intencionalidade que cria fenômenos relativos aos observadores não é relativa aos observadores. O fato de esse objeto ser uma cadeira depende, entre outras coisas, de nossas atitudes, mas essas próprias atitudes não são relativas aos observadores. Quando criamos fenômenos relativos aos observadores por meio do exercício de nossa intencionalidade, essa intencionalidade não depende de nenhuma outra intencionalidade. Uma vez que temos uma atitude, não importa que qualquer outra pessoa pense que temos essa atitude.

A distinção entre aspectos da realidade independentes dos observadores e relativos aos observadores já foi pressuposta no Capítulo 3 por nossa distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada. A intencionalidade intrínseca exemplificada por meu atual estado de fome, embora seja ontologicamente subjetiva, é independente dos observadores. Não depende das atitudes de ninguém em relação a mim ou a ela. A intencionalidade derivada exemplificada pelo fato de a frase em francês "J'ai faim" significar "Estou com fome" é dependente dos observadores. A frase só tem essa intencionalidade derivada (ou seja, significado) porque as pessoas que falam francês a usam com esse significado.

Penso que a distinção entre aspectos relativos aos observadores e independentes dos observadores é muito mais importante do que as distinções, em nossa cultura filosófica, entre mente e corpo ou fato e valor. Em certo sentido, este livro é sobre essa distinção e suas consequências. Neste capítulo, por exemplo, o que nos preocupa é o fato de um conjunto de fenômenos institucionais relativos aos observadores poder ter uma existência epistemologicamente objetiva, embora sua ontologia seja

intencionalidade da forma "nós temos a intenção", "nós esperamos" e outras. Para resumir esse ponto: a exigência de que toda a intencionalidade esteja na cabeça de agentes individuais, uma exigência algumas vezes chamada de "individualismo metodológico", não exige que toda a intencionalidade seja expressa na primeira pessoa do singular. Não há nada que nos impeça de ter em nossas cabeças individuais, por exemplo, intencionalidades da forma "nós acreditamos", "nós temos a intenção" e outras.

Afirmo tudo isso em termos muito abstratos e teóricos, mas quero lembrar-lhe de que, na vida real, a intencionalidade coletiva é comum, prática e, na verdade, essencial para nossa própria existência. Olhe para qualquer jogo de futebol, comício político, concerto, sala de aula de universidade, missa ou conversa e verá a intencionalidade coletiva em ação. Compare uma orquestra tocando uma sinfonia com os membros individuais tocando suas partes em separado. Mesmo que, por acaso, todos os membros individuais estivessem ensaiando suas partes de maneira sincronizada, para que o ensaio soasse como a sinfonia, ainda há uma diferença crucial entre a intencionalidade do comportamento coletivo cooperativo e a intencionalidade do comportamento individual. O que vale para a orquestra vale para um time de futebol, para uma multidão em um comício político, para duas pessoas dançando e para uma equipe de operários construindo uma casa. Sempre que tivermos pessoas cooperando, teremos intencionalidade coletiva. Sempre que tivermos pessoas compartilhando seus pensamentos, sentimentos e outros temos intencionalidade coletiva; e, de fato, o que quero dizer é que esta é a base de todas as atividades sociais.

Até mesmo o conflito humano, na maioria de suas formas, exige cooperação. Pense em uma luta de boxe, um jogo de futebol, um julgamento ou mesmo dois filósofos envolvidos em uma discussão. Para que esses tipos de conflitos continuem, deve haver um nível superior de cooperação. Se um homem chega por trás de outro em um beco escuro e bate na sua cabeça, não é preciso nenhuma intencionalidade coletiva. No entanto, para uma luta de boxe, uma luta livre, um duelo ou mesmo uma troca de insultos em uma festa, algum nível de cooperação é exigido. De modo a estar brigando em um nível, precisamos estar cooperando para brigar em outro nível.

Definirei fato social, de maneira arbitrária, como qualquer fato que envolva dois ou mais agentes que possuem intencionalidade coletiva. Então, por exemplo, animais caçando juntos, pássaros cooperando na construção de um ninho e provavelmente os chamados insetos sociais, como formigas e abelhas, manifestam intencionalidade coletiva e, portanto, geram fatos sociais.

Os seres humanos têm uma extraordinária capacidade que lhes permite ir além dos meros fatos sociais até os fatos institucionais. Os seres humanos estão envolvidos em mais do que a simples cooperação física; eles também conversam, têm propriedades, se casam, formam governos e assim por diante. Neste capítulo, explico esses fenômenos institucionais que se estendem além dos fatos sociais.

A atribuição de funções - O segundo bloco necessário para a construção da realidade institucional, além da intencionalidade coletiva, é a atribuição de funções. A capacidade que têm os seres humanos e alguns animais superiores de usar determinados objetos como ferramentas é um fato extraordinário a seu respeito. Trata-se de um aspecto da capacidade mais genérica de atribuir funções a objetos, nos casos em que a função não é intrínseca ao objeto mas deve ser atribuída por algum agente ou agentes externos. Imaginem um macaco usando um galho para alcançar uma banana. Pensem nos povos primitivos usando um tronco como banco ou uma pedra para cavar. Todos esses são casos de agentes atribuindo uma função, ou impondo uma função, a algum objeto natural. Os agentes exploram os aspectos naturais do objeto para atingir seu objetivo.

Nesse ponto, já tendo observado a existência das funções atribuídas, quero propor uma tese ousada sobre a noção de funções: todas as funções são relativas aos observadores no sentido que acabo de explicar. Elas só existem em relação a observadores ou agentes que atribuem a função. Esse fato, para nós, é disfarçado pelo fato de que muitas vezes descobrimos funções na natureza. Descobrimos, por exemplo, que a função do coração é bombear sangue. Mas, lembrem-se, só conseguimos fazer essa descoberta no contexto de uma teleologia pressuposta. É só porque partimos do pressuposto de que a

vida e a sobrevivência devem ser valorizadas que podemos dizer que a função do coração é bombear sangue, querendo dizer que, na ecologia geral do organismo, bombear sangue serve para assegurar a vida e a sobrevivência.

Pensem, por exemplo, na diferença entre, por um lado, dizer de maneira muito simples que o coração bombeia sangue e que o bombeamento do sangue tem uma série de outras relações causais e, por outro, dizer que bombear sangue é a função do coração. A atribuição funcional introduz normatividade. Por exemplo, hoje podemos falar em corações melhores e piores, em doenças do coração e assim por diante. A normatividade é uma consequência do fato de a atribuição funcional situar os fatos causais em uma teleologia. A atribuição de funções pressupõe a noção de propósito, ou finalidade, ou objetivo, e assim a atribuição dá origem a mais do que meras relações causais. Esses propósitos, finalidades e objetivos só existem em relação a agentes humanos e animais. É só porque valorizamos a vida e a sobrevivência e compreendemos a contribuição do coração para a vida e a sobrevivência que podemos dizer que a função do coração é bombear sangue. Se valorizássemos acima de tudo a morte e a extinção, então corações seriam disfuncionais e a função da doença seria apressar a extinção. Podemos resumir esse ponto dizendo que todas as funções são relativas aos observadores. Funções nunca são independentes dos observadores. A causalidade é independente dos observadores; 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.

Regras constitutivas - Falei até aqui como se tivéssemos uma noção satisfatória de realidade institucional, além da realidade bruta, mas precisamos expor algumas pressuposições dessa afirmação. Há alguns anos, fiz uma distinção entre fatos brutos, como o fato de o Sol estar a 149 milhões de quilômetros da Terra, e fatos institucionais, como o fato de eu ser um cidadão dos Estados Unidos. De modo a explicar a distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, recorri a uma distinção entre dois tipos diferentes de regras. Algumas regras regulam formas de comportamento que já existem. Pensem, por exemplo, na seguinte regra: "Dirija do lado direito da estrada." Pode-se dirigir de qualquer lado da estrada mas, uma vez que dirigimos, é útil ter alguma maneira de regular isso, e portanto temos regras do tipo "Faça isso ou aquilo". E em geral temos regras para regular atividades que existem independentemente das regras. Tais regras são regulativas. Elas regulam formas de comportamento que existiam anteriormente. Mas nem todas as regras são desse tipo. Algumas regras não apenas regulam mas também constituem, ou tomam possível, a forma de atividade que regulam. O exemplo clássico são as regras de xadrez. As pessoas não estavam simplesmente empurrando pedaços de madeira em cima de um tabuleiro até que alguém finalmente disse: "Para evitar que fiquemos esbarrando um no outro, precisamos de algumas regras." As regras do xadrez não são como as regras de trânsito. Pelo contrário, a própria possibilidade de jogar xadrez depende da existência das regras de xadrez, porque jogar xadrez é agir de acordo com pelo menos um determinado conjunto considerável de regras de xadrez. Chamo tais regras de "regras constitutivas", porque agir de acordo com as regras constitui a atividade regulada por elas. Regras constitutivas também regulam, mas fazem mais do que regular; elas constituem a própria atividade que regulam da maneira que sugeri. A distinção entre fatos brutos e fatos institucionais, como argumentei e continuarei a argumentar aqui, só pode ser totalmente explicada em termos de regras constitutivas, porque os fatos institucionais só existem em sistemas de tais regras.

As regras constitutivas têm sempre a mesma forma lógica, mesmo nos casos em que a forma lógica não é óbvia quando observamos a gramática das frases que expressam a regra. Elas têm sempre uma forma lógica: tal coisa vale por ter tal status. Gosto de enunciar isso da maneira "X equivale a Y", ou, de maneira mais geral, "X equivale a Y em (no contexto) C". Assim, no contexto de um jogo de xadrez, determinado movimento de uma peça com determinado formato equivale a um movimento do cavalo. Determinada posição no tabuleiro equivale a um xeque-mate. No futebol americano, cruzar a linha do gol do adversário de posse da bola durante um jogo equivale a um touchdown. Um touchdown equivale a seis

pontos. Obter mais pontos do que o adversário equivale a uma vitória.

Um modelo simples de construção da realidade institucional

Neste capítulo, faço uma afirmação muito forte: toda a realidade institucional pode ser explicada utilizando-se exatamente essas três noções: intencionalidade coletiva, atribuição de funções e regras constitutivas. De maneira a demonstrar essa afirmação, quero começar com um experimento mental simples, um tipo de parábola de como criaturas como nós podem ter desenvolvido estruturas institucionais. Imaginem um grupo de criaturas primitivas mais ou menos como nós. É fácil imaginar que, individualmente, eles atribuem funções a objetos naturais. Por exemplo, um indivíduo pode usar esse toco de árvore como cadeira e aquele galho como alavanca. E, se um indivíduo pode atribuir funções usando a intencionalidade individual, não é difícil imaginar que muitos indivíduos podem atribuir funções coletivamente. Um grupo pode usar esse toco de árvore como banco e aquele galho grande como alavanca, para serem usados por todos eles. Agora imaginem que, agindo em grupo, eles constroem uma barreira, um muro em volta do lugar onde vivem. Não quero chamar o lugar onde vivem de "vilarejo", tampouco de "comunidade", porque esses termos podem parecer institucionais demais. Mas esses indivíduos, suponhamos, têm abrigos - talvez cavernas -, e presumimos que eles constroem um muro em volta da área de seus abrigos. O muro serve para manter os intrusos afastados e para manter protegidos os membros do grupo.

O muro tem uma função atribuída em virtude de suas características físicas. Suponhamos que o muro é alto demais para poder ser escalado, e que os habitantes do abrigo podem facilmente impedir tais escaladas. Reparem que o muro, conforme foi descrito até agora, tem duas das características que mencionamos anteriormente como essenciais para a realidade institucional. Ele tem a atribuição de função e a intencionalidade coletiva. Uma função - a função de agir como uma barreira - foi atribuída ao muro pelos habitantes, coletivamente. Estamos supondo que o muro foi construído por eles num esforço cooperativo, de maneira a poder cumprir sua função. Então, a esses aspectos desejo acrescentar um terceiro. Quero variar ligeiramente a história de maneira que, espero, soe inocente mesmo que dela dependa um enorme conjunto de fatores. Suponhamos que o muro apodreça gradualmente. Ele se deteriora lentamente até que tudo o que resta é uma linha de pedras. Mas suponhamos que os habitantes continuem a tratar a linha de pedras como se ela pudesse desempenhar a função do muro. Suponhamos que, naturalmente, eles tratem a linha de pedras como se compreendessem que ela não deve ser cruzada. É claro que não devemos supor que eles possuem conceitos tão grandiosos como "dever" ou "obrigação", mas presumamos que entendam que simplesmente não se deve cruzar essa linha de pedras.

Agora, como eu disse, quero que essa história pareça inocente, mas acredito que uma mudança muito importante aconteceu em razão desse acréscimo. Essa mudança é um movimento decisivo para a criação da realidade institucional. É nada menos do que o movimento decisivo para a criação daquilo que consideramos distintivo nas sociedades humanas, por oposição às sociedades animais. Eis a razão. Inicialmente, o muro desempenhou a função que lhe fora atribuída em virtude de sua estrutura física. Mas o que aconteceu na história, quando eu a modifiquei, foi que o muro agora desempenha sua função não em virtude de sua estrutura física, mas em virtude da aceitação ou reconhecimento coletivo, pelos indivíduos agindo coletivamente, de que o muro tem um determinado status e esse status vem acompanhado de determinada função. Desejo introduzir um termo para descrever os resultados dessa transição. Chamo essas funções de "funções de status".

Acredito que essa mudança, a mudança da física para a aceitação coletiva de uma função de status, forma a estrutura conceitual básica subjacente à realidade institucional humana. Geralmente, o que acontece com as estruturas institucionais é que a estrutura não pode desempenhar sua função unicamente em virtude de suas características físicas, mas exige a aceitação coletiva. Em resumo, no que diz respeito às instituições humanas, as funções são funções de status.

O exemplo do dinheiro

Talvez o caso mais evidente desse fenômeno seja o dinheiro. O dinheiro não pode desempenhar suas funções em virtude apenas da física. Não importa quantas funções tentemos atribuir à física, a física do dinheiro por si só - ao contrário da física de uma faca ou de uma banheira - não possibilita o desempenho da função. Para funções que não são funções de status, como as de uma banheira ou de uma faca, a física é essencial para o desempenho da função. A estrutura física permite que eu use minha banheira como banheira, e não como faca, e permite que eu use minha faca como faca, mas não como banheira. No entanto, com as funções de status, há uma ruptura entre, por um lado, a física do sistema e, por outro, o status e as funções que acompanham esse status.

Podemos ilustrar esses pontos refletindo sobre alguns aspectos da evolução do papel-moeda na Europa Ocidental. É comum os livros didáticos de economia dizerem que há três tipos de dinheiro. O primeiro tipo é o "dinheiro-mercadoria", que é o uso de uma mercadoria considerada valiosa como tipo de dinheiro. Um sistema de dinheiro-mercadoria é essencialmente um sistema de permuta. O segundo tipo de dinheiro é o "dinheiro de contrato". Tal dinheiro consiste em contratos que pagam o portador com alguma coisa de valor, quando este assim o solicita. O terceiro tipo de dinheiro é o "dinheiro fiat". O dinheiro fiat só é dinheiro em virtude do fato de que algum agente poderoso, algum fiat, declarou que era dinheiro. O enigma é: o que esses três têm em comum que faz com que todos sejam dinheiro, e como funciona cada um? Na evolução da moeda, o primeiro estágio era ter mercadorias de valor, geralmente ouro e prata, que podiam ser usadas em trocas ou como uma reserva de valor. O ouro e a prata não são valiosos intrinsecamente. A posse de "valor" é uma função imposta mas, nesse caso, a função é imposta em virtude dos aspectos físicos do objeto em questão. E, de fato, na época das primeiras moedas de ouro e de prata, o valor da moeda era exatamente igual à quantidade de ouro e prata que ela continha. Os governos algumas vezes trapaceavam, mas em princípio era essa a ideia. Se a moeda fosse derretida, não perdia nada de seu valor. A impressão na moeda era apenas uma maneira de identificar seu valor indicando a quantidade de ouro ou prata que continha.

No entanto, sair por aí carregando ouro e prata é uma maneira bastante ineficaz de fazer negócio; e também bastante perigosa. Assim, na Europa da Idade Média, aqueles que possuíam ouro e prata consideravam mais seguro guardar o ouro e a prata com um "banqueiro". O banqueiro lhes dava pedaços de papel ou outros tipos de documentos nos quais estava escrito que tais documentos podiam ser convertidos em ouro ou prata quando solicitado. Temos, portanto, uma mudança de dinheiro-mercadoria para dinheiro de contrato. Um pedaço de papel que substitui ouro é, hoje em dia, um contrato ao portador. Em algum momento, algum gênio descobriu que se podia aumentar a quantidade de dinheiro na economia emitindo mais contratos do que a quantidade real de ouro ou prata que se tinha e, contanto que todo mundo não corresse para o banqueiro ao mesmo tempo pedindo seu ouro ou sua prata, o sistema continuaria a funcionar tão bem como antes da mudança do dinheiro-mercadoria para o dinheiro de contrato. Os pedaços de papel, como se diz, valem ouro ou, no caso, também prata.

Finalmente, e essa evolução levou muito tempo, algum outro gênio descobriu que se podia esquecer o ouro e a prata e ficar apenas com os pedaços de papel. Essa é nossa atual situação, nas nações economicamente avançadas. Muitas pessoas ingênuas têm a ilusão de que a moeda americana é "garantida pelo ouro do Fort Knox", mas a noção de garantia é ilusória. O que se tem, por exemplo, quando se tem uma nota de vinte dólares, é um pedaço de papel que funciona em razão de uma função de status que lhe foi imposta. A nota não tem valor de mercadoria, e não tem valor de contrato; é um caso puro de função de status.

Durante muito tempo, o Tesouro permitiu que se continuasse a ter a ilusão de que o pedaço de papel ainda era um contrato. Assim, por exemplo, está escrito na nota de vinte dólares do Banco Central que o Tesouro pagará ao portador, quando solicitado, a soma de vinte dólares. No entanto, se alguém fizesse

questão do pagamento, a única coisa que obteria seria uma moeda equivalente, como outra nota de vinte dólares do Banco Central. Hoje em dia, o Tesouro dos Estados Unidos abandonou essa hipocrisia, mas o fingimento ainda existe na Inglaterra, onde a nota de vinte libras contém uma promessa do diretor do Banco da Inglaterra para pagar ao portador a soma de vinte libras, quando solicitado.

O principal ponto que desejo demonstrar com essa discussão da evolução da moeda é que a mudança do dinheiro-mercadoria para o dinheiro fiat é uma mudança da atribuição de uma função em virtude da estrutura física para um caso puro de função de status. A atribuição de função de status tem a forma "X equivale a Y em C". Determinados pedaços de papel, emitidos pela Casa da Moeda, com a autorização do Tesouro, simplesmente equivalem a dinheiro, ou seja, a "moeda legal para todas as dívidas públicas e privadas" nos Estados Unidos.

Como a realidade institucional pode ser tão poderosa

Até agora, descrevi um mecanismo bastante simples pelo qual impus funções de status a entidades, em virtude da intencionalidade coletiva, seguindo a fórmula geral "X equivale a Y em C". Esse mecanismo parecerá muito simples e frágil para a criação de estruturas institucionais como governos, exércitos, universidades, bancos e outras, e ainda mais frágil se considerarmos instituições humanas gerais como a propriedade privada, o casamento e o poder político. Como um mecanismo tão simples pode gerar um aparato tão vasto? Penso que a forma genérica da resposta a essa pergunta pode ser enunciada de modo bastante simples. Ela envolve dois mecanismos. Em primeiro lugar, a estrutura "X equivale a Y em C" pode ser reiterada. Pode-se colocar uma função de status sobre a outra. O X em um nível pode ter sido o Y em um nível anterior, e pode-se transformar repetidamente elementos Y em elementos X que se transformam em outro Y e assim por diante. Além disso, nas sociedades complexas, o termo C (contexto) é normalmente um termo Y de um estágio anterior. Deixe-me dar alguns exemplos de como isso funciona.

Eu emito sons com a minha boca. Até aqui, este é um fato bruto: não há nada institucional sobre sons desse tipo. No entanto, como eu falo inglês e me dirijo a outras pessoas que também falam inglês, esses sons equivalem ao enunciado de uma frase em inglês; eles são um aspecto da fórmula "X equivale a Y em C". No entanto, ao enunciar essa frase em inglês, o termo Y do nível anterior funciona agora como elemento X no nível seguinte. O enunciado dessa frase em inglês com essas intenções e nesse contexto equivale, por exemplo, a fazer uma promessa. Mas esse termo Y, a promessa, é o termo X no nível seguinte. Fazer esse tipo de promessa nesse tipo de circunstâncias equivale a estabelecer um contrato. Reparem no que eu fiz. Tomei o termo bruto X - emiti os sons - e coloquei-o sobre outros termos Y aplicando repetidamente a fórmula. Y₁ se transforma em X₂, que vale por Y₂, que se torna X₃, e assim por diante, até que chegemos ao ponto no qual estabeleci um contrato. Além disso, podemos supor que esse tipo de contrato, nesse tipo de circunstâncias, equivale a um casamento. E então, casar-se, por sua vez, equivale a qualificar-se para todo tipo de benefícios, obrigações, direitos, deveres e assim por diante. Esse é um mecanismo para se usar o aparato que cria estruturas sociais complexas. Simplesmente se repete, ou se reitera, o mecanismo muitas e muitas vezes. Além disso, em muitos casos, o termo C -o contexto -é por si só o produto de alguma imposição ou função de status anterior. Portanto, por exemplo, no estado da Califórnia uma pessoa só pode se casar se estiver diante de um funcionário habilitado. Mas ser um funcionário habilitado, embora seja um contexto C na aplicação das regras do casamento, é por si só o resultado da imposição de uma função de status. O termo C em um nível é um termo Y em outro. Algum indivíduo X foi, na circunstância C, certificado como o funcionário habilitado Y. Para resumir este ponto, um mecanismo para produzir estruturas complexas a partir de um mecanismo muito simples é a aplicação repetida do mecanismo.

Um segundo aspecto crucial do funcionamento das estruturas institucionais na vida real é que os fatos institucionais não existem isoladamente, mas em complexas inter-relações uns com os outros. Então, por

exemplo, eu não tenho dinheiro apenas. Tenho dinheiro ganho como empregado do estado da Califórnia, e o tenho em minha conta bancária, que uso para pagar meus impostos estaduais e federais, bem como as contas de companhias elétricas e de gás e meu cartão de crédito. Reparem que, na frase anterior, todas as expressões em itálico são termos institucionais. Eles fazem referência a formas de realidade institucional ordenadas, variadas, interconectadas. Assim, somos capazes de usar esse mecanismo simples para criar uma estrutura social extraordinariamente rica, por meio de operações encadeadas do mecanismo e de reiteraões complexas do mecanismo, colocando-as umas sobre as outras.

Mas tudo isso ainda pode parecer muito frágil. Como é possível podermos fazer tanto com tão pouco? A resposta a esta pergunta, mais uma vez, é muito complexa em seus detalhes, mas simples na forma geral. A resposta é que não temos classes de fatos brutos e institucionais separadas e mutuamente exclusivas. Toda a razão, ou grande parte da razão, para termos fatos institucionais é que assim temos um controle institucional dos fatos brutos. Assim, em uma troca recente que fiz, é verdade que apenas dei às outras pessoas pedaços de papel ou mostrei-lhes um pedaço de plástico, e eles apenas fizeram ruídos para mim com suas bocas e me deram outros pedaços de papel, mas o resultado é que, uma vez trocados os ruídos e os pedaços de papel, fui capaz de entrar em um avião e voar uma longa distância - uma mudança radical de minha localidade geográfica. De maneira similar, como resultado dessas funções de status, vivo em uma casa na qual de outra maneira não viveria. De maneira mais geral, em razão da atribuição de funções de status, pessoas são postas na cadeia, ou executadas ou vão para a guerra. Portanto, seria um mal-entendido supor que existem classes de fatos brutos e institucionais separadas, isoladas. Pelo contrário, temos interpenetrações complexas de fatos brutos e institucionais. De fato, a finalidade típica da estrutura institucional é criar e controlar fatos brutos. A realidade institucional é uma questão de poderes negativos e positivos - incluindo direitos, títulos, honra e autoridade, bem como obrigações, deveres, desonra e penalidades.

Soluções para o problema e os enigmas

Com tudo isso em mente, vamos tentar resolver o principal problema e os três enigmas que mencionei no início do capítulo.

O problema principal era: como pode haver uma realidade social e institucional objetiva que seja a realidade que é apenas porque pensamos que é assim? A resposta é que a atribuição coletiva de funções de status, e acima de tudo seu reconhecimento e aceitação continuados durante longos períodos, pode criar e manter uma realidade de governos, dinheiro, nações-estados, linguagens, propriedades privadas, universidades, partidos políticos e milhares de outras instituições similares que podem parecer epistemologicamente tão objetivas quanto a geologia, como se fossem partes tão permanentes de nossa paisagem quanto as formações rochosas. No entanto, com a retirada da aceitação coletiva, tais instituições podem repentinamente vir abaixo, como testemunha o fantástico colapso do império soviético em questão de meses, a contar do *annus mirabilis* de 1989.

Passemos agora a nossos três enigmas.

Em primeiro lugar, e quanto à autorreferencialidade? Se o fato de se acreditar que o dinheiro é dinheiro faz parte da definição do dinheiro, o resultado não é que existe um paradoxo autorreferencial? Acredito que o paradoxo não é sério e que seja facilmente eliminável. É verdade que achamos natural dizer que parte do fato de algo ser dinheiro é ser julgado dinheiro. Mas a palavra dinheiro não funciona essencialmente na definição do dinheiro. Se algo é considerado e utilizado como meio de troca, estoque de valor, instrumento para o pagamento de dívidas e moeda válida em geral, então é dinheiro. Não precisamos da palavra dinheiro para afirmar esses fatos. A palavra dinheiro é apenas um substituto para um complexo conjunto de atividades intencionais, e é a capacidade de desempenhar um papel nessas atividades que constitui a essência do dinheiro. De maneira a pensar que algo é dinheiro, as pessoas não precisam usar a palavra dinheiro propriamente dita; podem pensar que a entidade em questão é um meio

de troca, um estoque de valor, um mecanismo para pagar dívidas ou serviços prestados e assim por diante.

Nosso segundo enigma era: como esse mecanismo criado socialmente pode funcionar causalmente? Será que ele pode ter, de fato, algum efeito causal? A resposta já foi sugerida pelas observações que fiz anteriormente -a saber, que a aceitação coletiva é por si só um mecanismo para a criação de poder. Assim, tomando como exemplo um caso óbvio, se aceitamos coletivamente que alguém é presidente dos Estados Unidos, então, como tal, ele tem uma enorme quantidade de poder. Pode vetar projetos de lei do Congresso, está no comando das forças armadas americanas e pode executar muitos outros atos ligados ao exercício do poder. De fato, toda a realidade institucional trata, de uma maneira ou de outra, do poder: há poderes positivos, como os poderes da presidência, e há poderes negativos, como o dever dos cidadãos de pagar impostos. Há poderes condicionais, como o direito do batedor de beisebol de avançar até a primeira base com a condição de ter rebatido quatro bolas, e há substitutos honoríficos de poder, como quando alguém recebe um título honorífico de uma universidade.

Nosso terceiro enigma era: qual o papel da linguagem na criação da realidade institucional? Um uso óbvio, mas mesmo assim intrigante, da linguagem na construção da realidade institucional é que, muitas vezes, podemos criar fatos institucionais com um proferimento performativo. Podemos contratar alguém dizendo: "Você está contratado." Podemos declarar guerra dizendo: "A guerra está declarada" e assim por diante, para um grande número de casos. De que maneira isso é possível? A resposta é que muitas vezes, em nossas regras constitutivas, o termo X é por si só um ato de fala. Assim, quando digo: "Por este instrumento, deixo meu carro como herança para meu sobrinho", num contexto apropriado, estou realmente deixando meu carro como herança para meu sobrinho. Dizer, no contexto adequado C, "A guerra está declarada", é declarar guerra. É criar o fato institucional de que existe um estado de guerra entre dois países. Então, um dos papéis da linguagem é facilmente explicado, que é o uso dos proferimentos performativos na criação de fatos institucionais. O que se quer mostrar, em geral, é que, quando um termo X é um ato de fala, a realização desse ato de fala é performativa na medida em que cria o fato institucional representado pelo termo Y.

Mas isso ainda não responde à pergunta mais profunda: por que razão sentimos, em geral, que a linguagem desempenha um papel diferente na realidade institucional do que aquele que desempenha na realidade física bruta? Como, na realidade institucional, podemos usar a linguagem não apenas para descrever, mas em parte para criar os próprios fatos descritos? A resposta que vou sugerir depende do fato de o aspecto simbólico da linguagem ser essencial para a constituição da realidade institucional de uma maneira que não é essencial para a realidade bruta, porque o movimento pelo qual concordamos em considerar que um termo X tem o status de Y já é um movimento simbólico. Discutiremos essa questão com mais detalhes no próximo capítulo.

Em nosso esforço para explicar a situação, eis até onde chegamos: há uma realidade que existe de forma totalmente independente de nós, uma maneira como as coisas são independentes dos observadores, e nossas afirmações sobre essa realidade são verdadeiras ou falsas dependendo da exatidão com que representam a maneira como as coisas são.

Essa realidade consiste em partículas físicas em campos de força. As partículas são normalmente organizadas em sistemas maiores. Um desses sistemas é nosso pequeno sistema solar, incluindo nosso planeta natal como subsistema. Em nosso planeta, certos sistemas compostos principalmente de moléculas baseadas em carbono são sistemas vivos, que pertencem a espécies que se desenvolveram durante longos períodos. Alguns desses sistemas vivos são animais, alguns animais têm sistemas nervosos e alguns sistemas nervosos podem causar e sustentar a consciência. Animais conscientes, normalmente, têm intencionalidade.

Já que uma espécie é capaz de consciência e intencionalidade, a intencionalidade coletiva não é um grande passo. Meu palpite é que todas as espécies animais conscientes e intencionais têm alguma forma

de intencionalidade coletiva, mas não conheço etologia e biologia animal o suficiente para que isso seja mais do que um palpite. Com a intencionalidade coletiva, uma espécie tem automaticamente fatos sociais e realidade social.

A consciência e a intencionalidade são partes reais do mundo real, independentes dos observadores, mas conferem aos animais a capacidade de criar fenômenos dependentes dos observadores. Entre esses fenômenos relativos aos observadores estão as funções. Muitas espécies têm a capacidade de atribuir funções a objetos. Uma capacidade aparentemente exclusiva dos seres humanos é a habilidade de atribuir funções de status e, assim, criar fatos institucionais. Funções de status exigem linguagem, ou pelo menos uma capacidade de simbolização semelhante à linguagem.

CAPÍTULO 6

Como a linguagem funciona: a fala como um tipo de ação humana

Em capítulos anteriores, discutimos alguns fenômenos surpreendentes. Um deles foi a existência da consciência em um mundo composto inteiramente de partículas físicas. Outro foi a extraordinária capacidade da mente de se dirigir a objetos e estados de coisas no mundo diferentes de si mesma. O terceiro foi a capacidade das mentes, agindo em cooperação, de criar uma realidade social objetiva. Neste capítulo, discutiremos um fenômeno igualmente surpreendente: a existência da comunicação linguística humana.

Talvez a maneira mais simples de chamar atenção para o caráter extraordinário da linguagem seja lembrar o seguinte fato: na parte inferior do seu rosto e do meu existe uma cavidade que se abre por meio de uma borda articulada. Periodicamente, essa cavidade se abre e dela sai uma variedade de ruídos. Em sua maioria, esses ruídos são causados pela passagem de ar por cordas revestidas de muco na laringe. De um ponto de vista puramente físico, as rajadas acústicas produzidas por esses fenômenos físicos e fisiológicos são bastante triviais. No entanto, elas têm características notáveis. Uma rajada acústica que sai da minha boca pode ser chamada de afirmação, pergunta, explicação, comando, exortação, ordem, promessa e assim por diante, ou de muitas outras possibilidades. Além disso, o que sai pode ser considerado verdadeiro, falso, entediante, desinteressante, excitante, original, estúpido ou simplesmente irrelevante. Agora, o que é surpreendente é que passemos da rajada acústica para essas incríveis propriedades semânticas, que incluem não apenas fenômenos retóricos e linguísticos, mas até mesmo fenômenos políticos, literários e outros tipos de fenômenos culturais. Como isso funciona? Como passamos da física para a semântica? É esta a questão que discuto neste capítulo.

Atos de fala: atos ilocucionários e atos perlocucionários

Sempre que eu emitir uma dessas rajadas acústicas em uma situação de linguagem normal, pode-se dizer que realizei um ato de fala. Os atos de fala têm uma variedade de tipos. Por meio dessas rajadas acústicas, faço uma afirmação ou uma pergunta, dou uma ordem ou faço um pedido, explico algum problema científico ou prevejo um evento. Todos esses, e dúzias de outros exemplos desse tipo, foram batizados pelo filósofo britânico J. L. Austin de "atos ilocucionários". O ato ilocucionário é a menor unidade completa possível da comunicação linguística humana. Sempre que falamos ou escrevemos para outra pessoa, realizamos atos ilocucionários¹.

Precisamos distinguir os atos ilocucionários, que são o alvo de nossa análise, dos efeitos ou consequências dos atos ilocucionários nos falantes. Então, por exemplo, ao ordenar que você faça alguma coisa, posso fazer com que você o faça. Ao discutir com você, posso persuadi-lo. Ao fazer uma afirmação, posso convencê-lo, ao contar uma história posso diverti-lo. Nesses exemplos, o primeiro de cada par de verbos menciona um ato ou atos ilocucionários, mas a segunda expressão verbal menciona o efeito que o ato ilocucionário tem sobre alguém, um efeito como persuadir, convencer e fazer com que alguém faça alguma coisa. Austin, o inventor dessa terminologia, batizou esses atos que se relacionam a outras consequências que não a comunicação linguística de "atos perlocucionários". Assim, nossa primeira distinção é entre o ato ilocucionário, que é o verdadeiro alvo de nossa análise, e o ato perlocucionário, que se relaciona às consequências ou efeitos de nossas ações, quer sejam atos ilocucionários, quer não, nos falantes. Em geral, os atos ilocucionários devem ser realizados intencionalmente. Se você não teve a intenção de fazer uma promessa ou uma afirmação, então não fez uma promessa ou uma afirmação. Mas os atos perlocucionários não precisam ser realizados intencionalmente. Você pode persuadir alguém de alguma coisa, ou fazer com que façam alguma coisa, ou incomodá-los, ou diverti-los, sem ter a intenção de fazê-lo. O fato de os atos ilocucionários serem essencialmente intencionais, enquanto os atos perlocucionários poderem ou não ser intencionais, é uma

consequência do fato de o ato ilocucionário ser a unidade de significado na comunicação. Quando o falante diz alguma coisa, e quer dizer alguma coisa com o que está dizendo, e tenta comunicar o que quer dizer a um ouvinte, terá, se for bem-sucedido, realizado um ato ilocucionário. Ato ilocucionários, significado e intenção estão ligados de um modo que explicarei neste capítulo.

Além da distinção entre atos ilocucionários e perlocucionários, também precisamos de uma distinção no interior do ato ilocucionário entre o contexto do ato e o tipo de ato de que se trata. Essa distinção é exatamente paralela à distinção que fizemos, no Capítulo 4, entre o conteúdo proposicional de um estado intencional e o tipo de estado intencional de que se trata. Para dar um exemplo óbvio, considerem as diferenças entre o proferimento dessas frases:

Por favor saia do quarto.

Quer sair do quarto?

Você vai sair do quarto.

Estes proferimentos têm algo em comum, a saber, que cada um deles contém uma expressão da proposição de que você sairá do quarto. Em cada um dos proferimentos, há algo diferente dos outros dois. O primeiro é um pedido, o segundo uma pergunta e o terceiro, uma previsão. Paralelamente à nossa distinção, em nossa teoria da intencionalidade, entre o conteúdo do estado intencional e o tipo de estado intencional de que se trata, precisamos de uma distinção entre o conteúdo de um ato ilocucionário e a força ilocucionária que ele tem, ou - o que é a mesma coisa - o tipo de ato ilocucionário de que se trata. Para os fins da nossa análise, podemos representar a estrutura dos atos ilocucionários como $F(p)$, onde F representa a força ilocucionária e p o conteúdo proposicional. Ou seja, podemos separar a parte da linguagem que constitui seu tipo ilocucionário, ou força ilocucionária, da parte que constitui seu conteúdo proposicional.

Com isso em mente, isolamos o alvo de nossa análise com um pouco mais de exatidão do que havíamos feito no início deste capítulo. A questão agora é: como chegar até o ato ilocucionário a partir dos sons que emitimos? À primeira vista, essa pergunta pode parecer diferente das perguntas tradicionais que formam a base da filosofia da linguagem. As perguntas tradicionais são: "Como a linguagem se relaciona com a realidade?" e "O que é significado?" Mas penso que, no fundo, minha pergunta e as perguntas tradicionais são a mesma coisa, porque a pergunta "Como chegar até o tipo de ato ilocucionário a partir do som?" é na verdade a mesma pergunta que "Como a mente atribui significado a meros sons e marcas?" E a resposta a essa pergunta nos dará uma análise do conceito de significado que podemos usar para explicar como a linguagem se relaciona com a realidade. A linguagem se relaciona à realidade em virtude do significado, mas o significado é a propriedade que transforma meros proferimentos em atos ilocucionários. Os atos ilocucionários são significativos em um sentido muito especial da palavra, e é esse tipo de significado que permite à linguagem se relacionar com a realidade. Portanto, no fundo, entendidas de maneira apropriada, as três perguntas - "O que é significado?", "Como a linguagem se relaciona com a realidade?" e "Qual a natureza do ato ilocucionário?" - são a mesma pergunta. Como veremos, as três perguntas estão relacionadas com a maneira como a mente impõe intencionalidade a sons e marcas, conferindo-lhes, assim, significados e, ao fazer isso, relacionando-os à realidade.

Os significados de "significado"

É notório que as palavras significar, significado, significativo e assim por diante são ambíguas em inglês. Pense na ocorrência dessas expressões nas seguintes frases:

1. Você significa muito para mim, Mabel.
2. A vida perdeu seu significado depois da derrota republicana.
3. O significado dos eventos históricos quase nunca é visível na época do evento.
4. Eu não pretendia magoá-lo. 5. A frase em alemão "Es regnet" significa "Está chovendo".

6. Quando Friedrich disse "Es regnet", isso significava "Está chovendo".

Não direi nada sobre os sentidos de "significar" nas quatro primeiras frases a não ser que eles não são os sentidos essenciais para que se possa compreender significado no sentido linguístico. Para os fins de nossa pesquisa, quero me concentrar nas frases 5 e 6, porque elas são exemplos dos tipos de significado nos quais estou mais interessado neste capítulo.

É costumeiro e correto descrever o tipo de distinção entre as frases 5 e 6 como, por um lado, uma distinção entre significado da frase e significado da palavra e, por outro, uma distinção entre significado do falante e significado do proferimento. Frases e palavras têm significado como partes de uma linguagem. O significado de uma frase é determinado pelos significados das palavras e pela organização sintática das palavras na frase. Mas o que o falante quer dizer com o proferimento da frase, dentro de determinados limites, depende inteiramente de suas intenções. Tenho de dizer "dentro de certos limites" porque não se pode simplesmente dizer qualquer coisa e querer com isso dizer qualquer coisa. Não se pode dizer "Dois mais dois são quatro" e querer dizer que Shakespeare era um poeta bastante bom, além de dramaturgo. Pelo menos não se pode querer dizer isso sem uma grande quantidade de outras circunstâncias prévias. O significado da frase depende inteiramente das convenções da linguagem. No entanto, frases são instrumentos utilizados para falar. Portanto, mesmo que a linguagem limite o significado do falante, o significado do falante ainda é a forma primária de significado linguístico, porque o significado linguístico das frases funciona de maneira a permitir que as pessoas que falam aquela língua usem frases para querer dizer alguma coisa com seus proferimentos. O significado do proferimento do falante é a noção primária de significado para nosso objetivo de análise das funções da linguagem.

No restante deste capítulo, quando examino a pergunta "O que é significado", estarei me referindo à pergunta "O que é significado do falante?" À luz da discussão na primeira parte deste capítulo, essa pergunta agora pode ser reformulada da seguinte maneira: "Como os falantes podem atribuir significados a meros sons que saem de suas bocas ou marcas sobre um papel?"

Isso pode parecer uma pergunta bastante inocente mas, na verdade, existe na tradição filosófica um enorme e aparentemente infinito debate exatamente sobre essa pergunta. Eu não gostaria de dar ao leitor a impressão de que, de alguma forma, a pergunta é fácil ou que minha resposta não é controversa. No entanto, no que diz respeito a meus objetivos atuais, vou passar ao largo de todos os debates tradicionais e dar o que acredito ser a resposta correta à pergunta de maneira direta, nada mais.

A chave para a compreensão do significado é a seguinte: o significado é uma forma de intencionalidade derivada. A intencionalidade original ou intrínseca do pensamento do falante é transferida para palavras, frases, marcas, símbolos e assim por diante. Se pronunciadas de forma significativa, essas palavras, frases, marcas e símbolos passam a ter uma intencionalidade derivada dos pensamentos do falante. Elas não têm apenas um significado linguístico convencional, mas também um significado desejado pelo falante. A intencionalidade convencional das palavras e frases de uma língua pode ser usada por um falante para realizar um ato de fala. Quando um falante realiza um ato de fala, ele impõe sua intencionalidade àqueles símbolos. Como ele faz isso, exatamente? Vimos anteriormente, em nossa discussão sobre a intencionalidade, que as condições de satisfação, em um sentido que tentei explicar, são a chave para entender a intencionalidade. Fenômenos intencionais, como medos, esperanças, desejos, crenças e intenções, têm condições de satisfação. Assim, quando um falante diz alguma coisa e quer dizer alguma coisa, está realizando um ato intencional, e sua produção de sons faz parte das condições de satisfação de sua intenção de fazer o proferimento. No entanto, quando ele faz um proferimento significativo, está impondo condições de satisfação a esses sons e marcas. Ao fazer um proferimento significativo, ele está impondo condições de satisfação a condições de satisfação.

É esse o aspecto essencial do significado, e vou explicar isso com mais detalhes. Suponhamos, por exemplo, que uma pessoa que fale alemão, Friedrich, diga intencionalmente "Es regnet", e queira dizer

isso. Ele terá realizado um ato complexo com diversas condições de satisfação. Em primeiro lugar, ele tinha a intenção de proferir a frase, e esse proferimento foi a condição de satisfação dessa parte de sua intenção complexa. Mas, em segundo lugar, uma vez que ele não apenas tinha a intenção de proferir a frase mas também queria dizer aquilo, ou seja, que estava chovendo, o proferimento adquiriu condições de satisfação próprias. O proferimento será satisfeito se, e apenas se, estiver chovendo. As condições de satisfação do proferimento são condições de verdade. O proferimento será verdadeiro ou falso dependendo de o mundo ser da maneira que Friedrich o representa quando faz o proferimento. Portanto, Friedrich tinha pelo menos duas partes em sua intenção: a intenção de emitir o proferimento e a intenção de satisfação da primeira parte de sua intenção, toda a intenção do que ele queria dizer consistia na intenção de impor condições de satisfação a condições de satisfação. Além disso, se ele tivesse a intenção de se comunicar com um ouvinte, teria tido uma terceira parte em sua intenção ao realizar o ato de fala, a intenção de que o ouvinte devesse compreender que ele dizia que estava chovendo. Mas essa terceira intenção, a intenção comunicativa, era apenas a intenção de que suas duas primeiras intenções fossem reconhecidas pelo ouvinte. As condições de satisfação da intenção de comunicação são que o ouvinte reconheça que o falante proferiu a frase intencionalmente e que ela tem as condições de satisfação que o falante lhe impôs intencionalmente. Falarei mais sobre a comunicação na próxima seção.

A discussão sobre significado é a questão-chave deste capítulo e, de modo a deixar a posição totalmente clara, quero abordar o problema passo a passo com outro exemplo. Suponhamos que eu esteja aprendendo alemão. Suponhamos que eu pratique a pronúncia da língua com frequência, no chuveiro, ou durante caminhadas em dias chuvosos, dizendo "Es regnet, es regnet, es regnet". Nesse caso, estou apenas praticando pronúncia; não quero dizer que está chovendo. Então, qual a diferença entre dizer alguma coisa e querer dizer aquilo, por um lado, e dizer alguma coisa e não querer dizer aquilo, por outro? Se nos lembrarmos de nosso slogan do Capítulo 4, deveríamos examinar as condições de satisfação. Descobriríamos que as condições de satisfação das duas intenções, dizer e querer dizer, são bastante diferentes. As condições de satisfação da minha intenção quando digo alguma coisa sem querer dizer aquilo são simplesmente que a minha intenção cause um proferimento de determinado tipo, que esteja de acordo com as regras de pronúncia da língua alemã. Mas quais são as condições de satisfação da minha intenção quando realmente quero dizer o que digo?

Suponhamos que tivesse aprendido um pouco de alemão e alguém me fizesse uma pergunta que sei que quer dizer "Como está o tempo hoje?" - "Wie ist das Wetter heute?" Eu responderia "Es regnet". Agora tenho a mesma intenção que tinha antes, a de produzir um proferimento de uma frase em alemão, mas também tenho uma intenção de significado. Qual é a intenção de significado? Nossa tentação natural é dizer que a intenção de significado é que realmente está chovendo quando profiro a frase "Es regnet". Mas isso não está correto, porque é possível dizer alguma coisa e querer dizer o que se está dizendo, e ainda assim não estar sendo sincero. Para resumir, é possível mentir. Portanto, precisamos de uma explicação das intenções de significado que mostre como eu posso dizer alguma coisa e querer dizer aquilo, e na qual minha intenção de significado pode ser a mesma quer eu esteja mentindo, quer sendo sincero.

Em nossa explicação da intencionalidade, vimos que os estados intencionais têm condições de satisfação. A intenção de significado é a intenção de que o proferimento de alguém tenha condições de satisfação adicionais. Mas, uma vez que o proferimento em si é a condição de satisfação da intenção de fazer o proferimento, a intenção de significado equivale à intenção de que as condições de satisfação, ou seja, o próprio proferimento, tenham condições de satisfação, ou seja, nesse caso, condições de verdade. A intenção que tenho quando digo "Es regnet", e quero dizer isso, é que meu proferimento "Es regnet" tenha condições de verdade - e assim, quando digo e quero dizer isso, estou comprometido com a sua verdade. Esse ponto revela se estou mentindo ou não. Tanto aquele que mente quanto aquele que fala a verdade têm um compromisso com dizer a verdade. A diferença é que o mentiroso não respeita seu

compromisso. Portanto, a intenção de significado equivale à intenção de que, quando eu disser "Es regnet", além da condição de satisfação da minha intenção de fazer esse proferimento, o próprio proferimento tenha condições de satisfação. Quando digo alguma coisa e quero dizer aquilo, estou comprometido com a verdade do que digo. E isso acontece quer eu esteja sendo sincero, quer insincero.

Significado e comunicação

Até agora, falei principalmente sobre a intenção de significado. Mas, é claro, se estou realmente respondendo a uma pergunta sobre o tempo, tenho outra intenção que não a de que meu proferimento seja significativo, no sentido de ter condições de verdade e outras condições de satisfação. Se estou respondendo a uma pergunta, tenho a intenção de comunicar uma resposta ao ouvinte. A intenção de falar com palavras de forma significativa não deve ser confundida com a intenção de comunicar um significado a um ouvinte. Normalmente, a finalidade da fala é comunicar-se com um ouvinte, mas a intenção de comunicar não é idêntica à intenção de significado - a intenção de que o proferimento tenha condições de verdade ou outras condições de satisfação.

Então, o que é a intenção de comunicação? Ao responder a essa pergunta, tomarei emprestado e revisarei algumas das ideias de Paul Grice². Grice viu corretamente que, quando nos comunicamos com outras pessoas, conseguimos produzir nelas um entendimento fazendo-as reconhecer nossa intenção de produzir esse entendimento. A comunicação é uma ação humana peculiar, no sentido de que conseguimos produzir um efeito pretendido no ouvinte fazendo-o reconhecer a intenção de produzir esse efeito específico. Isso geralmente não acontece com a ação humana. Em geral, não somos bem-sucedidos em nossas ações simplesmente fazendo com que outras pessoas reconheçam o que estamos tentando fazer. Não posso, por exemplo, vencer uma corrida ou me tornar presidente dos Estados Unidos simplesmente fazendo com que as pessoas reconheçam minha intenção de vencer a corrida ou de me tornar presidente. No entanto, quando estou tentando dizer a alguém que está chovendo, consigo dizer-lhe isso tão logo a pessoa reconheça que estou tentando lhe dizer alguma coisa, e o que exatamente estou tentando lhe dizer. Posso, por exemplo, dizer-lhe que está chovendo simplesmente fazendo-a reconhecer minha intenção de lhe dizer que está chovendo.

Como isso funciona? Quando tenho a intenção de comunicar, tenho a intenção de produzir entendimento. Mas o entendimento vai consistir na compreensão do meu significado. Assim, a intenção de comunicar é a intenção de que o ouvinte reconheça meu significado, ou seja, que me compreenda. Mas o fato de eu dizer "Es regnet" e querer dizer isso, e ter a intenção de comunicar a um ouvinte que está chovendo, consiste na intenção de que o ouvinte reconheça minha intenção de significado. A intenção de comunicação é a intenção de produzir no ouvinte o conhecimento do meu significado, fazendo-o reconhecer minha intenção de produzir nele esse conhecimento. Assim, galgando os degraus do proferimento "Es regnet", meu significado como falante e minha intenção de comunicação equivalem ao seguinte: eu profiro a frase "Es regnet" com as intenções de que

1. Eu esteja proferindo corretamente uma frase em alemão com seu significado habitual;
 2. meu proferimento tenha condições de satisfação, ou seja, a condição de verdade de estar chovendo;
- e
3. o ouvinte reconheça a intenção 2, e deva reconhecer a intenção 2 por meio de seu reconhecimento da intenção 1 e de seu conhecimento das convenções da língua alemã.

Se o ouvinte reconhecer as intenções 1 e 2, conseguirei realizar a intenção 3. Ou seja, se o ouvinte conhece a língua, reconhece minha intenção de produzir uma frase nessa língua e reconhece que não estou simplesmente pronunciando a frase mas também que quero dizer aquilo, então conseguirei comunicar ao ouvinte que está chovendo.

Reparem que essa análise independe da questão de eu estar dizendo a verdade ou mentindo, de eu estar sendo sincero ou insincero. Conseguirei afirmar que está chovendo mesmo que esteja mentindo.

Esse é um ponto-chave: mesmo que eu esteja mentindo, ao dizer alguma coisa e querer dizer aquilo, estou comprometido com a verdade do que estou dizendo. Assim, posso ter um compromisso com a verdade mesmo que, no fundo, acredite que o que estou dizendo é falso.

Vários tipos de atos de fala

Na análise da linguagem que apresentei, a unidade básica é o ato de fala. Furneci diversos exemplos de atos de fala neste mesmo capítulo: afirmações, ordens, promessas e outros. Mas isso levanta a questão de quantos tipos de atos de fala, quantos tipos de atos ilocucionários, existem. Quantos tipos de condições de satisfação podemos impor às condições de satisfação? A linguagem tem uma enorme variedade de usos. Podemos inventar piadas, contar histórias, dar instruções e receitas, produzir explicações científicas ou fórmulas matemáticas elaboradas ou escrever poemas ou obras de ficção. No entanto, parece-me que, no campo de ação do ato ilocucionário, existe um número restrito de coisas que podemos fazer. Já que, como vimos, a estrutura do ato ilocucionário é $F(p)$, onde F designa a força ilocucionária e p marca o conteúdo proposicional - a pergunta "Quantos tipos de atos ilocucionários existem?" equivale à pergunta "Quantos tipos de F existem?" O conteúdo proposicional pode ser infinitamente diverso, mas podemos, por assim dizer, decompô-lo, porque o mesmo conteúdo proposicional pode ocorrer em diferentes tipos de atos ilocucionários, como foi mostrado em nossa discussão anterior. Portanto, agora reduzimos a pergunta a "Quantos tipos de F existem?" É possível que possamos começar a responder examinando os diferentes verbos que designam atos ilocucionários em inglês, verbos como afirmar, avisar, comandar, prometer, rogar, rezar, contratar, garantir, desculpar-se e reclamar. Mas, se fizermos isso, encontraremos uma impressionante quantidade de verbos, o que dá a impressão de um grande número de atos ilocucionários.

Uma maneira de superar esse problema é tentar focalizar alguns aspectos comuns. Para fazer isso, preciso introduzir a noção de "finalidade ilocucionária". A finalidade ilocucionária de um ato de fala será sua finalidade ou propósito em virtude de ele ser um ato daquele tipo. Assim, por exemplo, uma pessoa pode dar uma ordem por uma série de razões, e com vários graus de urgência diferentes, mas, na medida em que o ato é corretamente descrito como uma ordem, então, qua ordem, ele equivale a uma tentativa de fazer com que o ouvinte faça alguma coisa. Quando uma pessoa faz uma promessa, ela pode fazer uma promessa por uma grande variedade de razões, e com muitos graus de ênfase diferentes. No entanto, já que é uma promessa, ela equivale a um compromisso ou obrigação do falante de fazer alguma coisa para o ouvinte. O leitor cuidadoso poderá reparar que a expressão "equivale a", que tanto usamos no Capítulo 5, reapareceu em nossa discussão sobre os atos ilocucionários, e isso não é um acidente. A noção de finalidade ilocucionária é a noção daquilo a que equivale um proferimento, conforme determinado pelas regras constitutivas dos atos de fala. Assim, a realização de . atos ilocucionários impõe um tipo de função de status.

Além disso, a finalidade ilocucionária de um ato de fala está relacionada à teoria da intencionalidade que explicamos no Capítulo 4. A finalidade ilocucionária determina tanto a direção de ajuste quanto o estado intencional expresso na realização do ato de fala. Assim, por exemplo, se eu fizer uma promessa, então necessariamente expresso a intenção de fazer o que prometi fazer. Se eu prometer ir à sua festa, então necessariamente expresso uma intenção de ir à sua festa. Ou seja, expresso um estado intencional com o mesmo conteúdo proposicional do próprio ato de fala, e esse estado intencional, que eu tenho a intenção de ir à sua festa, é a condição de sinceridade do ato de fala. Então, só para resumir, a noção de finalidade ilocucionária traz consigo, automaticamente, duas outras noções - a noção de direção de ajuste e a noção de um estado intencional que constitui a condição de sinceridade do ato de fala.

Agora, voltemos atrás e reiteremos nossa questão. "Quantos tipos de F existem, ou seja, quantos tipos de atos ilocucionários existem?" pode ser reduzida à pergunta "Quantos tipos de finalidade ilocucionária existem?" Se tomarmos a noção de finalidade ilocucionária e as noções de condição de sinceridade

expressa e de direção de ajuste que ela traz consigo como nossas ferramentas básicas de análise, então parece-me que existe um número restrito de coisas que podemos fazer ao realizar atos ilocucionários, e que elas são determinadas pela estrutura da mente. Em poucas palavras, uma vez que a mente cria significado impondo condições de satisfação a condições de satisfação, então os limites do significado são estabelecidos pelos limites da mente. E quais são esses limites?

Existem cinco, e apenas cinco, tipos de finalidade ilocucionária:

1. Em primeiro lugar, existe a finalidade ilocucionária assertiva. A finalidade dos atos ilocucionários assertivos é comprometer o ouvinte com a verdade da proposição. É apresentar a proposição como um representante de um estado de coisas no mundo. Alguns exemplos são afirmações, descrições, classificações e explicações. Todas as assertivas têm a direção de ajuste palavra-mundo, e a condição de sinceridade das assertivas é sempre a crença. Toda assertiva é a expressão de uma crença. O teste mais simples para identificar as assertivas é perguntar se o proferimento pode ser literalmente verdadeiro ou falso. Uma vez que as assertivas têm a direção de ajuste palavra-mundo, elas podem ser verdadeiras ou falsas.

2. A segunda finalidade ilocucionária é a diretiva. A finalidade ilocucionária das diretivas é tentar fazer com que o ouvinte se comporte de tal maneira que seu comportamento corresponda ao conteúdo proposicional da diretiva.

Exemplos de diretivas são ordens, comandos e pedidos. A direção de ajuste é sempre mundo-palavra, e a condição de sinceridade psicológica expressa é sempre o desejo. Toda diretiva é a expressão de um desejo de que o ouvinte execute o ato desejado. Diretivas como ordens e pedidos não podem ser verdadeiras ou falsas, mas podem ser obedecidas, desobedecidas, acatadas, concedidas, negadas etc.

3. A terceira finalidade ilocucionária é a compromissiva. Toda compromissiva é um compromisso da parte do falante de agir da maneira representada no conteúdo proposicional. Exemplos de compromissivas são promessas, votos, juramentos, contratos e garantias. Uma ameaça também é uma compromissiva mas, ao contrário dos outros exemplos, vai contra os interesses do ouvinte e não a seu favor. A direção de ajuste das compromissivas é sempre mundo-palavra e a condição de sinceridade expressa é sempre a intenção. Toda promessa ou ameaça, por exemplo, é a expressão da intenção de fazer alguma coisa. Promessas e votos, assim como ordens e comandos, não podem ser verdadeiros ou falsos, mas podem ser realizados, mantidos ou quebrados.

4. O quarto tipo de finalidade ilocucionária é a expressiva. A finalidade ilocucionária da expressiva é simplesmente expressar a condição de sinceridade do ato de fala. Exemplos de expressivas são desculpas, agradecimentos, felicitações, boas-vindas e condolências. Nas expressivas, o conteúdo proposicional tem normalmente a direção de ajuste nula, porque a verdade do conteúdo proposicional é simplesmente tida como certa. Se eu disser "Eu peço desculpas por ter batido em você" ou "Parabéns por ter ganhado o prêmio", parto do pressuposto de que bati em você ou de que você ganhou o prêmio, pressupondo, assim, uma correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade. Mas a condição de sinceridade das expressivas varia segundo o tipo de expressiva. Assim, um pedido de desculpas é sincero se o falante estiver genuinamente arrependido daquilo por que está se desculpando. Congratulações são sinceras se o falante estiver sinceramente feliz por aquilo por que está congratulando o ouvinte.

5. O último tipo de finalidade ilocucionária é o das declarações. Em uma declaração, a finalidade ilocucionária é provocar uma mudança no mundo, representando-o como tendo sido mudado. Performativos, assim como outros tipos de declarações, criam situações pelo simples fato de representá-las como tendo sido criadas. Os exemplos prediletos são proferimentos como "Eu vos declaro marido e mulher", "A guerra está declarada", "Você está despedido" e "Eu peço demissão". Nesses casos, temos uma direção de ajuste dupla, porque mudamos o mundo, alcançando assim a direção de ajuste mundo-palavra, ao representá-lo como se houvesse sido mudado, alcançando assim a direção de ajuste palavra-

mundo. As declarações se destacam entre os atos de fala pelo fato de só fazerem mudanças no mundo em virtude da realização bem-sucedida do ato de fala. Se eu declará-los marido e mulher e for bem-sucedido, ou declarar guerra, então uma situação que não existia antes no mundo passa a existir. Em geral, tais declarações só são possíveis em razão da existência de instituições extralinguísticas do tipo que descrevemos no Capítulo 5.

Reparem que se pode executar um ato de fala de um dos outros tipos, como prometer ou ordenar, simplesmente declarando que o estamos executando. Assim, no proferimento performativo "Prometo vir visitá-lo", o falante primeiro faz uma declaração. Por meio dessa declaração, ele promete. No entanto, em virtude desse fato, seu proferimento cria uma promessa. Já que o fato de ele dizer "Eu prometo" cria a situação que ele representa, ou seja, a situação de o falante estar prometendo, ela é tanto uma promessa quanto uma declaração de que aquilo é uma promessa. Assim, ela tem os três tipos de finalidade ilocucionária - declarativa, compromissiva e assertiva.

Nem todos os atos de fala são realizados pelo proferimento de frases cujo significado literal expressa o significado pretendido pelo falante. Pode-se pedir a alguém para passar o sal dizendo literalmente "Peço-lhe que me passe o sal", ou "Passe o sal", mas diz-se mais frequentemente "Você pode me passar o sal?", "Você poderia me passar o sal?", "Eu gostaria que você me passasse o sal", "Você me passaria o sal?", "Você pode alcançar o sal?" e assim por diante. Tais casos, nos quais alguém realiza um ato de fala indiretamente ao realizar outro diretamente, são chamados de "atos de fala indiretos". Outros tipos de casos em que o significado da frase difere sistematicamente do significado pretendido pelo falante incluem a metáfora, a metonímia, a ironia, o sarcasmo, a hipérbole e o eufemismo.

Todos esses tipos de atos ilocucionários já estão prefigurados em nossa discussão sobre a intencionalidade. Os limites do significado são os limites da intencionalidade, e o fato de haver um número limitado de coisas que se pode fazer com a linguagem é uma consequência de nossa análise da intencionalidade. Existem apenas três direções de ajuste em nossa análise da intencionalidade - mundo-mundo, que é característica das assertivas; mundo-mente, que é característica das diretivas e das compromissivas; e a direção nula, que é característica das expressivas. Por que então temos dois tipos diferentes de atos de fala para uma mesma direção de ajuste - mundo-palavra? Podíamos decidir colocar promessas e ordens juntas. Podíamos pensar em uma promessa como uma ordem que alguém dá a si mesmo, e em uma ordem como uma promessa imposta ao ouvinte. No entanto, a obrigação assumida pelo falante na compromissiva é tão especial, e o falante e o ouvinte são tão importantes para toda a situação do ato de fala em geral, que penso ser útil distinguir a direção de ajuste mundo-palavra baseada no ouvinte da direção de ajuste mundo-palavra baseada no falante. Além disso, a linguagem cria uma possibilidade que as mentes humanas individuais não possuem por si sós, que é a de combinar as duas direções de ajuste na execução da declaração. Não podemos criar um estado de coisas pensando nele, mas, de acordo com nossa análise da realidade institucional no capítulo anterior, podemos ver como é possível criar a realidade institucional por meio do proferimento performativo. Podemos criar um estado de coisas representando-o como havendo sido criado. Isso combina as direções de ajuste palavra-mundo e mundo-palavra. Por exemplo, se o presidente da reunião diz "A reunião está adiada", esse proferimento, em si, cria o estado de coisas de a reunião estar adiada, representando-a como estando adiada. Para dar um exemplo mais grandioso, quando o Congresso declara guerra, esse órgão cria um estado de guerra pelo simples fato de dizer que a guerra existe.

Assim, acredito que nossa análise, se compreendida corretamente, mostra as possibilidades e as limitações da linguagem.

Regras constitutivas e simbolismo

Ao longo de todo o livro, falei como se a intencionalidade fosse uma coisa e a linguagem, outra, mas é evidente que, para seres humanos reais, as possibilidades de nossa intencionalidade são muito

ampliadas pela aquisição de uma linguagem. Os animais e as crianças que ainda não adquiriram a linguagem podem ter formas primitivas de intencionalidade. Podem ter crenças, desejos, percepções e intenções. Mas, uma vez que a criança começa a adquirir a linguagem, as capacidades de sua intencionalidade aumentam muito e, por efeito cumulativo, uma maior intencionalidade aumenta a compreensão da linguagem, que leva a um aumento ainda maior da intencionalidade. Qualquer livro didático sobre o desenvolvimento psicolinguístico da criança ilustra esse fenômeno. O que temos, de fato, não é apenas a mente de um lado e a linguagem do outro, mas mente e linguagem enriquecendo uma à outra até que, para seres humanos adultos, a mente esteja linguisticamente estruturada.

Não devemos pensar que os falantes simplesmente têm pensamentos e então os transformam em palavras. Isso seria uma simplificação grosseira. Para todos os pensamentos, com exceção dos mais simples, é preciso que se tenha uma linguagem para poder pensá-los. Sem palavras, eu posso acreditar que está chovendo, ou sentir fome, mas não posso acreditar que choverá com mais frequência no ano que vem do que neste ano, ou que minha fome é causada mais por uma deficiência de açúcar do que por uma real ausência de comida em meu sistema, sem palavras ou instrumentos simbólicos equivalentes com os quais ter esses pensamentos. A criança desenvolve as capacidades de pensar e falar simultaneamente. Como? A criança começa com uma intencionalidade pré-linguística simples. Ela então aprende um vocabulário simples que lhe permite ter uma intencionalidade mais rica, o que por sua vez permite um vocabulário mais rico, o que por sua vez permite uma intencionalidade mais rica - e assim por diante, em um processo cumulativo. Para todos os pensamentos, com exceção dos mais simples, a criança precisa de uma linguagem para pensar o pensamento, e para todos os atos de fala, com exceção dos mais simples, a criança precisa de uma linguagem convencional com frases que tenham significados de frases convencionais para poder realizar o ato de fala.

Tanto a imposição de um significado convencional a palavras quanto a imposição de significado do falante na realização de um ato de fala são casos de imposição de funções de status no sentido que expliquei no capítulo anterior. Tanto no significado das palavras quanto do falante, os usuários da linguagem impõem uma função a um fenômeno físico, seja ele um tipo de letra ou uma rajada acústica. Eles fazem isso impondo uma função de status segundo a fórmula "X equivale a Y em C". Tanto o significado convencional das palavras na frase "Está chovendo" quanto o significado do falante em uma determinada situação na qual o falante profere a frase, e quer dizer com isso que está chovendo, são casos de funções de status.

Esse fato, de que a linguagem também é uma questão de fatos institucionais, fará parecer que a linguagem é apenas mais uma instituição humana entre outras. Mas a linguagem é especial de maneiras que precisamos explicar. No final do Capítulo 5, prometi que explicaria o papel especial da linguagem na constituição de fatos institucionais. Acredito que a linguagem seja a instituição humana fundamental, no sentido de que outras instituições, como dinheiro, governo, propriedade privada, casamento e jogos, precisam da linguagem, ou pelo menos de formas de simbolismo semelhantes à linguagem, de uma maneira que a linguagem não precisa das outras instituições para sua existência.

Há muitos aspectos da linguagem, como a existência de verbos auxiliares modais, e a capacidade gerativa infinita da sintaxe, que não são os fenômenos que estou discutindo agora. O que estou discutindo agora é uma característica muito especial da linguagem, que chamo de "simbolização". Os seres humanos têm a capacidade de utilizar um objeto para personificar, representar, expressar ou simbolizar alguma outra coisa. É esse aspecto simbolizante básico da linguagem que considero uma pressuposição essencial dos fatos institucionais.

Eis o argumento para essa afirmação. Faz parte da definição das funções de status que a função não pode ser desempenhada unicamente em virtude dos aspectos físicos do objeto que tem a função de status. A faca e a cadeira podem cumprir suas respectivas funções físicas unicamente em virtude de suas características físicas, mas a pessoa ou o pedaço de papel não pode desempenhar as funções de status de

presidente ou de dinheiro unicamente em virtude das características físicas do corpo humano ou do papel. As funções de status só podem ser desempenhadas em função da aceitação ou reconhecimento coletivo de algo como tendo aquela função. No entanto, se assim é, então os agentes envolvidos na aceitação ou reconhecimento coletivo devem ter uma maneira de representar para si mesmos o fato de o objeto ter a função de status. Por quê? Porque não há maneira de extrair a função de status Y apenas das características físicas de X. Para facas e cadeiras, sua capacidade de executar a função de facas e cadeiras está fundada na física, mas para dinheiro e presidentes não há nada no objeto X a não ser suas características de objeto do tipo X. A única maneira de chegar à função de status Y é representar o objeto X como tendo esse status.

Normalmente, representamos a função de status com palavras. Temos de ser capazes de pensar "Isso é dinheiro" ou "Ele é o presidente". Mas não queremos dizer que toda função de status tem de ser representada com palavras reais de línguas reais, porque é claro que palavras significativas são por si mesmas objetos com funções de status, e precisamos aceitar o fato de as palavras poderem ter significados sem que tenhamos de ter outras palavras com as quais representamos esses significados originais. De outro modo, teríamos uma regressão perversa ao infinito. Além disso, pode haver funções de status de culturas que não desenvolveram linguagens humanas completamente avançadas. Em tais casos, o próprio termo X é usado para simbolizar o status Y. Agora, e este é o ponto crucial, na medida em que usamos o termo X para representar o status Y, usamo-no simbolicamente, usamo-no como instrumento linguístico.

Considerem, por exemplo, a linha de pedras que funciona como fronteira. A linha de pedras é um símbolo indexado da fronteira. E, por "indexado", quero dizer apenas que as pedras representam a fronteira unicamente por sua própria presença. Elas representam a fronteira por estarem na fronteira. A linha de pedras funciona como um instrumento linguístico porque personifica ou representa a função de status da fronteira. De maneira análoga, as palavras desempenham o papel de significar expressando seus significados.

Portanto, o aspecto no qual a simbolização, nesse amplo sentido linguístico, é essencial para todos os fatos institucionais é que a mudança de X para Y na fórmula X equivale a Y em C já é uma mudança simbólica. A função de status Y pode ser representada por instrumentos simbólicos externos, como quando pensamos, em palavras, "Isto é meu" ou "Isto é uma nota de cinco dólares". Em casos extremos, podemos usar o próprio objeto X para representar a função de status Y, como no caso da linha de pedras que representa a fronteira.

É importante deixar absolutamente claro o que estou dizendo e o que não estou dizendo. Não estou dizendo que toda a realidade institucional é de algum modo textual ou significativa da maneira como frases e atos de fala são significativos. Isso seria um erro. Frases e atos de fala são significativos no sentido estrito de que têm uma semântica. Eles têm condições de verdade ou outros tipos de condições de satisfação. Mas dinheiro e presidentes não são significativos dessa maneira porque, por si mesmos, não têm condições de satisfação. O significado, no sentido estritamente semântico, intencional, é um aspecto especial de certos tipos de instrumentos institucionais, como frases e atos de fala, assim como mapas, gráficos e diagramas. Mas não é de maneira nenhuma universal.

O que estou dizendo é que a mudança que impõe funções de status a um termo X é essencialmente uma mudança simbólica, porque a função de status não pode ser baseada unicamente nas características físicas do termo X. O termo X pode gerar a função de status Y apenas se representarmos o termo X como tendo essa função de status.

Outro papel da linguagem no funcionamento da realidade institucional deve ser destacado. Muitas vezes, precisamos de algum instrumento que nos permita reconhecer um objeto como tendo uma função de status, embora o status seja invisível no próprio objeto. Para esse fim, usamos o que chamo de "indicadores de status". Exemplos óbvios são alianças de casamento, uniformes, crachás, passaportes e

carteiras de motorista. Todos são linguísticos, embora nem todos utilizem palavras. Na verdade, são todos atos de fala no sentido que expliquei, por terem condições de satisfação. Usar uma aliança de casamento ou um uniforme da polícia é um ato de fala consagrado que diz "Eu sou casado" ou "Faço parte da polícia".

Descrevi este livro, no Capítulo 1, como uma tentativa de fazer uma modesta contribuição ao projeto intelectual da visão iluminista. Este livro é uma tentativa de explicar certos aspectos estruturais da mente, da linguagem e da realidade social, e explicar as relações de dependência lógica entre eles. Agora concluí essa tentativa. O livro parte da pressuposição de que vivemos em um mundo e que, dentro dos limites estabelecidos por nossos dotes evolutivos, esse mundo é inteligível para nós. Nesta seção final, não tentarei resumir o que disse, porque o livro todo é em grande parte um resumo de algumas ideias que já desenvolvi em outros lugares nas quatro últimas décadas.

Especialistas nos vários assuntos que discuti sentirão que omiti muitas coisas que estão no cerne de suas pesquisas nas respectivas disciplinas. Eles têm razão em sentir isso. Escrevi sobre as questões que me parecem mais importantes, e meu sentido de importância muitas vezes não está de acordo com a opinião geral. Não especialistas sentirão - ou pelo menos espero que sintam - que deve haver muito mais coisas a serem ditas sobre essas questões. De fato, apenas tateei as grandes áreas que discuti. Para, pelo menos, uma discussão mais detalhada sobre essas questões, recomendo ao leitor as obras citadas na seção "Sugestões para leituras complementares".

Dentre as muitas questões pertinentes que não discuti estão as da racionalidade, da liberdade humana e do valor social. Penso, na verdade, que esses não são três tópicos separados, mas sim aspectos diferentes do mesmo tópico. Este livro contém uma concepção implícita da racionalidade, diferente da concepção-padrão da racionalidade em nossa tradição filosófica, e espero desenvolvê-la com mais detalhes em outro livro.

Quero concluir toda essa discussão com algumas reflexões sobre a natureza da filosofia e como ela difere de outras áreas de pesquisa. É claro que não penso que exista uma linha divisória clara entre a filosofia e outras disciplinas. Na verdade, algumas vezes ouvi de profissionais qualificados que o que eu estava fazendo neste ou naquele livro não era realmente filosofia, mas sim linguística, ciência cognitiva ou alguma outra coisa.

Começemos por contrastar a filosofia e a ciência. "Filosofia" e "ciência" não se referem a assuntos distintos da maneira que "história econômica", "química" e "filologia do romance" se referem a assuntos distintos porque, ao menos em princípio, tanto a filosofia como a ciência são assuntos universais. Ambas visam ao conhecimento e à compreensão. Quando o conhecimento se torna sistemático, e especialmente quando o conhecimento sistemático se torna seguro ao ponto de estarmos confiantes de que é conhecimento, por oposição a uma mera opinião, ficamos mais inclinados a chamá-lo de "ciência" e menos a chamá-lo de "filosofia". Grande parte da filosofia se preocupa com questões às quais não sabemos responder da maneira sistemática característica da ciência, e muitos resultados da filosofia são esforços para rever questões a ponto de tomá-las questões científicas. Neste livro, por exemplo, tentei fazer isso com o problema da consciência.

Essas relações entre filosofia e ciência explicam por que a ciência está sempre certa e a filosofia sempre errada, e por que nunca há progresso em filosofia. A partir do momento em que estamos confiantes de realmente possuir conhecimento e compreensão em alguma área, paramos de chamar isso de "filosofia" e começamos a chamar de "ciência" e, tão logo fazemos algum progresso definitivo, pensamos ter o direito de chamar isso de "progresso científico". Algo desse tipo vem acontecendo ao estudo dos atos de fala ao longo de minha vida intelectual. Ele está aos poucos passando a fazer parte das ciências da linguística, à medida que adquirimos mais confiança em nossos métodos e em nossos resultados.

Com início no século XVII, a área de conhecimento científico aumentou bastante à medida que

desenvolvemos métodos sistemáticos de investigação da natureza. Isso deu a muitos pensadores a ilusão de que os métodos das ciências naturais, especialmente a física e a química, poderiam ser aplicados de maneira genérica para resolver os problemas que mais nos intrigam. Tal otimismo se revelou injustificado, e a maioria dos problemas filosóficos que preocupavam os filósofos gregos - problemas sobre verdade, justiça, virtude e a vida boa, por exemplo - ainda estão conosco.

Questões e investigações filosóficas tendem a ter três aspectos. Em primeiro lugar, como vimos em nossa comparação entre a filosofia e a ciência, grande parte da filosofia está preocupada com questões para as quais ainda não temos um método de resposta unânime. É por isso que, algumas vezes, as questões deixarão de ser filosóficas quando encontrarmos um método para respondê-las. Um bom exemplo disso é o problema da natureza da vida. Isso já foi um problema filosófico, mas deixou de sê-lo quando os avanços da biologia molecular nos permitiram desvendar o que parecia um grande mistério, transformando-o numa série de perguntas e respostas biológicas menores, manejáveis, específicas. Espero que algo semelhante venha a ocorrer com o problema da consciência. O fato de as questões filosóficas terem tendência a ser aquelas para que não há procedimento de solução geralmente aceito também explica por que não há uma opinião especializada unânime em filosofia.

O fato de não haver procedimentos universalmente aceitos para resolver problemas filosóficos não significa que valha tudo, que possamos dizer qualquer coisa ou que não haja padrão. Pelo contrário, é justamente a ausência de coisas como métodos laboratoriais nos quais se apoiar que força os filósofos a níveis ainda maiores de clareza, rigor e precisão. Em filosofia, não há substituto para, por um lado, uma combinação de sensibilidade original, imaginativa e, por outro, um rigor lógico, extremamente inteligente. Rigor sem sensibilidade é vazio, sensibilidade sem rigor é insignificante.

Um segundo aspecto das questões filosóficas é que elas tendem a ser o que eu chamo de questões "estruturais". Ou seja, tendem a lidar com a estrutura intelectual de nossas vidas, mais do que com as estruturas específicas dentro dessa estrutura maior. Assim, por exemplo, a pergunta "Qual é exatamente a causa da Aids?" não é uma pergunta filosófica, mas a pergunta "Qual a natureza da causalidade?" é. A primeira pergunta é investigada dentro de uma estrutura que toma a causalidade por pressuposto. O filósofo examina essa estrutura. Mais uma vez, a pergunta "O que Clinton diz é mesmo verdade?" não é uma pergunta filosófica. Mas a pergunta "O que é a verdade?" está no centro da filosofia.

Um terceiro aspecto das investigações filosóficas é que elas tendem, num sentido amplo, a tratar de questões conceituais. Quando perguntamos, num tom de voz filosófico, o que é verdade, justiça, virtude ou causalidade, não estamos fazendo perguntas que podem ser respondidas simplesmente por meio de uma boa observação do meio ambiente ou mesmo pela realização de uma série adequada de experiências no meio ambiente. Tais questões exigem, ao menos em parte, uma análise dos conceitos de "verdade", "justiça", "virtude" e "causa", e isso significa que o exame da linguagem é um instrumento essencial do filósofo, porque a linguagem é o veículo para a articulação de nossos conceitos.

Não é por acaso que esses três aspectos - impossibilidade de solução por métodos universalmente aceitos, estruturas como assunto de investigação e análise conceitual! como o primeiro passo essencial da investigação - tendem a andar juntos. Quando temos maneiras para resolver problemas de forma definitiva, as soluções geralmente são encontradas dentro de estruturas já aceitas nas quais o aparato conceitual é um pressuposto. Assim, em nosso exemplo anterior, quando buscamos a causa da Aids, partimos do pressuposto de que sabemos o que é uma doença e o que é uma causa, e temos métodos aceitos para descobrir a causa das doenças. Temos até mesmo uma teoria geral, a teoria dos germes das doenças, dentro da qual conduzimos a investigação. No entanto, quando perguntamos o que é a causalidade em geral, estamos esmiuçando uma estrutura vasta sem nenhuma metodologia experimental certa para nos guiar, e temos de começar lutando com o conceito comum de "causa" e a família de conceitos a ele relacionados - "efeito", "razão", "explicação" e assim por diante.

Neste livro, pesquisei a estrutura e as inter-relações entre mente, linguagem e sociedade - três

estruturas encadeadas. Os métodos não são os das ciências empíricas, onde seria possível realizar experiências ou pelo menos pesquisas de opinião pública. Os métodos que emprego são descritos de forma mais adequada, pelo menos em seus estágios iniciais, como análise lógica ou conceitual. Tento encontrar os elementos constitutivos da consciência, da intencionalidade, dos atos de fala e das instituições sociais isolando-os e vendo como funcionam. No entanto, para dizer a verdade, até mesmo isso é uma distorção da metodologia que se pratica realmente. Na prática, uso qualquer arma que esteja a meu alcance e fico com a arma que funciona. Ao estudar os assuntos deste livro, por exemplo, leio livros cujos temas vão de ciência cerebral a economia. Algumas vezes, os resultados da investigação conduzem à rejeição completa do aparato conceitual existente. Assim, digo que não compreenderemos a relação entre o mental e o físico enquanto continuarmos a levar a sério o antigo aparato conceitual do dualismo, do monismo, do materialismo e todo o resto. O que proponho aqui é uma revisão conceitual, devido ao fato de os antigos conceitos não serem adequados aos fatos da maneira como os compreendemos atualmente, depois de um século de trabalho sobre o cérebro. Em outras áreas, como a ontologia do dinheiro ou da propriedade, por exemplo, temos de tratar nossos conceitos normais de forma muito mais conservadora, porque não existe realidade subjacente a uma realidade institucional socialmente criada, a não ser a capacidade dos seres humanos de tratar e considerar determinados fenômenos de determinadas maneiras, e o aparato conceitual é essencial para esse tratamento e essas considerações. Mas reparem que tais alegações sobre o que deve ser rejeitado e o que deve ser preservado vêm no final e não no começo da investigação. Assim, as próprias alegações são incapazes de fornecer liderança metodológica à investigação.

O objetivo da análise filosófica, em qualquer estudo teórico sério, é fornecer uma explicação teórica das áreas problemáticas ao mesmo tempo verdadeira, explicativa e geral. Neste livro, não quero apenas explicar uma série de fenômenos diversos, mas sim mostrar como se encaixam. Assim, meu objetivo - um objetivo, aliás, que não é compartilhado pela maioria dos filósofos contemporâneos - foi tentar avançar no sentido de obter uma teoria geral adequada.

NOTAS

Introdução

1. John R. Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

Capítulo 1: Metafísica básica: realidade e verdade

1. Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 132.

2. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2 ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 135. [Ed. brasileira *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1975.]

3. Zenão argumentava, por exemplo, que para atravessar o quarto teríamos primeiro de atravessar metade do quarto, mas para fazer isso teríamos de cruzar metade dessa metade. E assim por diante, ad infinitum. Sua conclusão foi que qualquer movimento era impossível.

4. Para um exemplo de um físico que não aceita as interpretações paradoxais da mecânica quântica, ver P. R. Wallace, *Paradox Lost: Images of the Quantum* (Nova York: Springer, 1996).

5. E. E. Evans Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 128-31, cit. por Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" em Bryan R. Wilson, org., *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 65.

6. Thomas Nagel, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy* (Nova York: Oxford University Press, 1987).

7. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Nova York: Simon & Schuster, 1945). [Ed. brasileira *História da filosofia ocidental*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.]

8. Richard Rorty, "Does Academic Freedom Have Metaphysical Presuppositions?" *Academe* 80, n 6 (novembro-dezembro 1994): 57.

9. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), p. 275. [Ed. brasileira *A filosofia e o espelho da natureza*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.]

10. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (La Salle, Ill.: Open Court, 1987), p. 1.

11. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 158. [Ed. brasileira *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva.]

12. Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," em Merrill Peterson e Robert Vaughn, orgs., *The Virginia Statute for Religious Freedom* (pp. 257-82), (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 271.

13. Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), p. 36.

14. Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 72.

15. *Ibid.*, p. 73.

16. A falácia de uso-menção consiste em confundir características de uma palavra quando ela é mencionada com características da coisa à qual a palavra se refere quando usada. Se eu disser "Berkeley tem oito letras", e "Berkeley é uma cidade na Califórnia", é uma falácia inferir que há uma cidade na Califórnia com oito letras. Na primeira frase a palavra é mencionada, e na segunda é usada para se referir a uma cidade.

17. Bruno Latour e Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2 ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), pp. 180-82.

18. Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", em *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), p. 44.

19. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
20. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis* (Nova York: Scribner's/Maxwell Macmillan International, 1994), pp. 32-33.
21. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, org. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), pp. 210-11.
22. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Capítulo 2: Como nos encaixamos no universo: a mente como fenômeno biológico

1. Thomas Nagel, "What It Is Like to Be a Bat", em *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 165-80.
2. Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, 1. 1991).
3. Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (Nova 1. York: Harcourt, Brace & Co., 1930).

Capítulo 3: A essência da mente: a consciência e sua estrutura

1. Michael Gazzaniga, *The Social Brain* (Nova York: Basic Books, 1985).
2. Daniel Schacter, *Searching for Memory* (Nova York: Basic Books, 1996).

Capítulo 4: Como a mente funciona: intencionalidade

1. Jerry Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 97.
2. Daniel Dennett, *Brainstorms* (Vermont: Bradford Books, 1978), pp. 122-24.
3. Fodor, *Psychosemantics*, pp. 97-127.
4. Talvez a versão mais extrema dessa tendência possa ser encontrada em Daniel Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
5. John L. Austin, "How to Talk: Some Simple Ways", em *Philosophical Papers*, organizado por James O. Urmson e Geoffrey Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1979).
6. G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwell, 1959).
7. A ideia de auto-referencialidade causal é antiga e remonta pelo menos a Kant. Até onde sei, o termo foi usado pela primeira vez em Gilbert Harman, "Practical Reason", *Review of Metaphysics* 29, n 3 (março de 1976): 431-63.

Capítulo 5: A estrutura do universo social: como a mente cria uma realidade social objetiva

1. A ideia foi formulada originalmente por David Lewis em *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), e por Stephen Schiffer em *Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

Capítulo 6: Como a linguagem funciona: a fala como um tipo de ação humana

1. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962). [Ed. brasileira *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.]
2. Paul Grice, "Meaning", *Philosophical Review* (julho de 1957): 377-88.

SUGESTÕES PARA LEITURAS COMPLEMENTARES

Esta lista de leitura é para aqueles que gostariam de continuar estudando detalhadamente as questões levantadas neste livro. É uma lista para não-especialistas, e de modo algum destinada a ser uma bibliografia filosófica exaustiva dessas questões. Trata-se mais exatamente de uma continuação e um acréscimo às obras referidas no texto. Muitas das ideias deste livro são desenvolvidas com mais detalhes em livros anteriores de minha autoria, que incluí na lista.

Em primeiro lugar, você precisa de um bom dicionário ou enciclopédia filosófica. Hoje em dia, há muitos bons livros desse tipo no mercado. Um que considero útil é *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, organizado por Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Em segundo lugar, é uma boa ideia ler algumas obras clássicas que criaram muitos dos problemas que abordo nos três primeiros capítulos deste livro. O mais importante deles é *Meditações metafísicas*, de René Descartes. Entre os clássicos que respondem aos problemas de Descartes estão *Principles of Human Knowledge*, de George Berkeley, e *Treatise of Human Nature*, livro 1, de David Hume. Existem muitas edições de todos esses livros. Recomendo-as com alguma relutância, pois são, sob muitos aspectos, bastante confusas, mas historicamente muito importantes.

Quanto aos tópicos específicos deste livro:

Realismo e verdade

Surpreendentemente, há poucas defesas recentes da teoria da verdade como correspondência ou do realismo externo. Tentei preencher essa lacuna nos três últimos capítulos de John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (Nova York: Free Press, 1995). William Alston, em *A Realist Conception of Truth* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996), tem um ponto de vista semelhante.

Consciência

Há um grande número de livros recentes sobre a consciência. Passei em revista muitos deles em John R. Searle, *The Mystery of Consciousness* (Nova York: New York Review of Books, 1997). Dois livros escritos por neurocientistas merecem ser mencionados: Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (Nova York: Simon & Schuster, 1994), e Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (Nova York: Basic Books, 1992). Muitos outros são: Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992). Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), e Bernard Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Uma útil coleção de palestras foi editada por Ned Block, Owen Flanagan e Güven Guzeldere, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997). Outros livros sobre fenômenos mentais em geral são John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), John R. Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), Galen Strawson, *Mental Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994) e Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nova York: Oxford University Press, 1986).

Intencionalidade

Para uma teoria completa da intencionalidade, ver:

John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Sobre o problema do Pano de Fundo, ver especialmente Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Nova York: Harper & Row, 1969). Ver também seu clássico *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953). [Ed. brasileira *Investigações filosóficas*, São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os Pensadores.]

Significado e atos de fala

O texto fundamental sobre a teoria dos atos de fala é: John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962). [Ed. brasileira *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.] Alguns outros trabalhos-padrão são John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), John R. Searle, *Expression and Meaning: Essays in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) e Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Realidade social

Dois autores clássicos que abordaram questões relacionadas às discutidas neste livro são: Max Weber, *Economy and Society*, na primeira parte do volume 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), e George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Meus pontos de vista são desenvolvidos em John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (Nova York: Free Press, 1995).