

# Artigo de Reflexão

## Filosofia em um novo século<sup>1</sup>

### Philosophy in a new century

John R. Searle<sup>2</sup>  
Universidade da Califórnia

Tradução:  
Felipe Oliveira de Sousa<sup>3,4</sup>  
UFRGS

**RESUMO:** O fato intelectual central da presente era é que o conhecimento cresce. Tal avanço está gradativamente transformando a filosofia, fazendo possível a prática de um novo tipo filosófico. Com o abandono da tendência epistêmica centrada no sujeito, tal filosofia pode ir bem além de qualquer coisa imaginada pela filosofia da metade do século passado. Ela começa não com o ceticismo, mas com aquilo que nós conhecemos acerca do mundo real. Começa a partir de fatos, tais como aqueles determinados pela teoria atômica da matéria e pela teoria evolucionista da biologia, assim como com aqueles fatos tidos como do senso comum, segundo os quais todos nós somos conscientes, possuímos estados mentais intencionais, formamos grupos sociais e criamos fatos institucionais. Uma filosofia como essa é teórica, ampla, sistemática e universal, no que concerne ao seu objeto de análise.

**Palavras-chave:** conhecimento, filosofia, pós-ceticismo.

**ABSTRACT:** The central intellectual fact of the present era is that knowledge grows. This growth of knowledge is quietly transforming philosophy, making it possible to do a new kind of philosophy. With the abandonment of the

---

<sup>1</sup> Texto originalmente publicado em *Philosophy in America at the Turn of the Century*, 2003, Philosophy Documentation Center, p. 3-22. A versão em inglês se encontra disponível em: <http://www.pdcnet.org/pdf/2searle.pdf>.

<sup>2</sup> Professor da Universidade da Califórnia, Berkeley (EUA). Departamento de Filosofia. 314 Moses Hall #2390, 94720-2390, Berkeley, CA, USA. E-mail: [john@johnsearle.com](mailto:john@johnsearle.com).

<sup>3</sup> Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFCE) e Mestrando em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista da CAPES. Avenida João Pessoa, 80, 2º andar, 90040-000, Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: [felipexoliveira@gmail.com](mailto:felipexoliveira@gmail.com).

<sup>4</sup> Gostaria de agradecer ao professor John Searle por ter-me gentilmente cedido a sua autorização para publicar a presente tradução, e à Cândida Jaci que procedeu a uma competente revisão do texto de uma versão anterior desta tradução.

epistemic bias in the subject, such a philosophy can go far beyond anything imagined by the philosophy of a half century ago. It begins, not with skepticism, but with what we know about the real world. It begins with such facts as those stated by the atomic theory of matter and the evolutionary theory of biology, as well as such "common sense" facts we are all conscious that we all really have intentional mental states, that we form social groups and create institutional facts. Such a philosophy is theoretical, comprehensive, systematic, and universal in subject matter.

**Key words:** knowledge, philosophy, post-skepticism.

Reflexões gerais acerca do presente e do futuro da filosofia frequentemente produzem superficialidade e autoindulgência intelectual. Ademais, uma rápida e arbitrária visão do calendário, neste início de um novo século, não parece ser suficiente, por si só, para superar uma presunção geral contra o engajamento em tais reflexões. No entanto, irei arriscar-me a dizer algumas coisas sobre o estado corrente e futuro da filosofia, mesmo pensando ser isso um sério risco. Um número de importantes mudanças globais, nesse tema, tem ocorrido ao longo de minha vida e quero discutir sobre a sua significância e sobre as possibilidades que elas suscitam para o futuro de tal assunto.

## Filosofia e conhecimento

O fato intelectual principal da presente era é que o conhecimento cresce. Ele cresce diária e cumulativamente. Conhecemos mais do que nossos avós conheciam; nossos filhos conhecerão mais do que nós conhecemos.

Agora temos uma enorme acumulação de conhecimento, o qual é *certo, objetivo e universal*, em determinado sentido desses termos que irei brevemente explicar. Esse avanço do conhecimento está, gradativamente, produzindo uma transformação na filosofia.

A era moderna na filosofia, iniciada no século XVII por Descartes, Bacon e outros, baseou-se em uma premissa que agora se tornou obsoleta. Segundo essa premissa, a própria existência do conhecimento estava em questão e, por essa razão, a principal tarefa do filósofo era a de enfrentar o problema do ceticismo. Descartes considerou que seu trabalho provia uma fundação segura para o conhecimento, e Locke, numa linha similar, pensou o seu *Ensaio* como uma investigação acerca da natureza e da extensão do conhecimento humano. Parece razoável, no século XVII, esses filósofos considerarem a epistemologia como o elemento central de todo o empreendimento filosófico, pois, por estarem no meio de uma revolução científica, a possibilidade simultânea de um conhecimento certo, objetivo e universal parecia problemática. Não estava nem um pouco claro como suas várias crenças poderiam ser estabelecidas com segurança, nem mesmo como torna-las consistentes. Em particular, houve um conflito importuno e difundido entre a fé religiosa e as novas descobertas científicas. Devido a isso, tivemos, ao longo de três séculos e meio, a epistemologia no centro da filosofia.

Por um longo tempo deste período, os paradoxos do ceticismo encontravam-se no coração do empreendimento filosófico. Somente se fôssemos capazes de responder ao cético, poderíamos ir além na filosofia ou na ciência. Por essa razão, a epistemologia se tornou a base de muitas disciplinas filosóficas nas quais as questões epistemológicas são, realmente, periféricas. Logo, por exemplo, na ética a questão central tornou-se: "Pode existir uma fundação objetiva para as nossas

crenças éticas?”. E mesmo na filosofia da linguagem, muitos filósofos pensaram, e alguns ainda pensam, que as questões epistêmicas são centrais. Na filosofia da linguagem, então, “Como podemos saber o que outra pessoa significa quando ela diz algo?”, foi tomada como questão central pelos filósofos.

Acredito que a era da epistemologia cética está, agora, ultrapassada. Devido ao avanço seguro de um conhecimento certo, objetivo e universal, a possibilidade do conhecimento não é mais uma questão central na filosofia. Atualmente, é psicologicamente impossível levarmos a sério o projeto de Descartes da mesma forma que ele levou: nós conhecemos muito. Isso não significa que não há mais espaço para os paradoxos epistêmicos tradicionais, mas, simplesmente, que tais paradoxos não mais se encontram no coração do tema. A pergunta “Como eu sei que não sou um *‘cérebro de proveta’*, que não sou ludibriado por um espírito maligno, que não estou sonhando ou tendo alucinações etc?” – ou, em uma linha “humeana” mais específica, “Como eu sei que, hoje, sou a mesma pessoa que era ontem”, “Como sei que o sol irá nascer no leste amanhã?”, “Como sei que há, realmente, coisas como relações causais no mundo?” –, considero como paradoxos de Zenon acerca da realidade do espaço e do tempo. É um paradoxo interessante ser capaz de cruzar o meu quarto se, primeiro, tenho que cruzar metade dele, mas, antes disso, metade da metade, e, ainda antes, metade dessa metade etc. Parece que eu teria que atravessar um número infinito de espaços, antes mesmo de começar, e que, dessa forma, o movimento seria impossível. Além de interessante, tal paradoxo é um bom exercício para os filósofos resolverem, porém ninguém duvida seriamente da existência do espaço ou da possibilidade de cruzar o quarto por causa desses paradoxos de Zenon. Analogamente, digo que ninguém deve duvidar da existência do conhecimento em virtude dos paradoxos do ceticismo. Esses constituem um bom exercício para os filósofos, mas não ameaçam a existência de um conhecimento certo, objetivo e universal.

Considero que há ainda uma próspera indústria de trabalho no ceticismo tradicional. Estou sugerindo, no entanto, que as formas tradicionais de ceticismo não podem ter para nós o significado que tiveram para Descartes e seus sucessores. Agradável ou não, o peso do conhecimento acumulado é agora tão grande que não podemos levar a sério argumentos que tentam provar que isso não existe de forma alguma.

Preciso fazer um esclarecimento imediatamente. Quando digo que a filosofia não é mais sobre epistemologia quero dizer que os paradoxos profissionais da epistemologia, os paradoxos do ceticismo, não estão mais no centro do empreendimento filosófico. Mas, com a epistemologia, nesse sentido profissional especializado, há, diga-se, a epistemologia da vida real. Como você sabe que as asserções elaboradas por você são realmente verdadeiras? Que tipos de evidência, suporte, argumento e verificação você pode oferecer para as asserções que você elabora? A epistemologia da vida real continua e continuará sempre sendo importante, pois, por exemplo, diante de asserções da vida real, concorrentes sobre a causa e a cura da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS), ou asserções comparativas sobre política monetária e política fiscal no gerenciamento da economia, é muito importante que insistamos em testes adequados e em sua verificação. Assim, quando digo que estamos em uma era pós-epistêmica, quero dizer que estamos em uma era pós-ceticismo. Considero que o ceticismo filosófico tradicional está, agora, obsoleto. Mas isso não significa que devemos abandonar padrões racionais para verificar o valor de verdade das asserções. Muito pelo contrário.

Eu só disse que há um grande e crescente corpo de conhecimento que é *certo, objetivo e universal*. Enfatizo esses três traços porque eles são, precisamente, aquilo que é desafiado por certa forma contemporânea de ceticismo extremista chamada, algumas vezes, de “pós-modernismo”, com ramificações tais como “desconstrução”,

“pós-estruturalismo”, e, até mesmo, algumas versões de pragmatismo. Segundo esse desafio ceticista, é um erro, na melhor das hipóteses, e, na pior delas, um tipo de impulso totalitarista que nos conduz a dizer que podemos ter certeza, objetividade e universalidade. Nessa visão, nós nunca alcançaremos, de forma alguma, um conhecimento certo, objetivo e universal. Isso é supostamente demonstrado por certas investigações na ciência, tais como aquelas conduzidas por Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, que enfatizam os elementos irracionais no desenvolvimento de teorias científicas. Nessa ótica, os cientistas não alcançam a verdade; antes, eles sobrepõem, irracionalmente, de um paradigma a outro. Além disso, a história continua: é impossível ter objetividade, pois todas as asserções de conhecimento são sempre perspectivistas<sup>5</sup>; elas são sempre elaboradas a partir de certo ponto de vista subjetivo. E, finalmente, é impossível ter universalidade, pois toda ciência é produzida em circunstâncias históricas, locais, e está sujeita a todas as restrições impostas por tais circunstâncias. Acredito que esses desafios não têm mérito, e quero explicar, sucintamente, por quê. O ponto principal que quero esclarecer é o seguinte: o que é verdade nos desafios do ceticismo não é, de nenhuma maneira, inconsistente com a certeza, a objetividade e a universalidade.

Um dos problemas que temos, quando nos deparamos com as implicações do enorme avanço do conhecimento, é o de ver como todas essas características podem existir simultaneamente. Como pode o conhecimento ser ao mesmo tempo *certo* e *experimental* e *corrigível*, como pode ele ser totalmente *objetivo* se ele sempre parte de uma perspectiva *subjetiva* ou outra, como pode ele ser absolutamente *universal*, se ele é produto de circunstâncias e condições *locais*? Vamos seguir em ordem. A certeza em questão deriva do fato de que a evidência para as asserções é tão esmagadora, e as asserções são por si só tão bem justificadas por um conjunto sistemático de asserções inter-relacionadas, que são todas igualmente bem sustentadas por uma evidência esmagadora, sendo simplesmente irracional duvidar dessas verdades. Atualmente, é irracional duvidar que o coração bombeia o sangue, que a terra é um satélite do sol, ou que a água é feita de hidrogênio e oxigênio. Ademais, todos esses itens do conhecimento são justificados por teorias muito poderosas, as teorias da fisiologia humana e animal, a teoria heliocêntrica de nosso sistema planetário e a teoria atômica da matéria. Mas, ao mesmo tempo, sempre é possível que haja uma revolução científica, que supere todas essas formas de pensar sobre as coisas, que tenhamos uma revolução comparável àquela na qual a revolução einsteiniana assimilou a mecânica newtoniana como um caso especial. Nada em qualquer estágio do conhecimento, apesar de certo, pode prevenir a possibilidade de revoluções científicas futuras. Essa experimentalidade e corrigibilidade não são um desafio para a certeza. Pelo contrário, em um mesmo e único momento, temos que reconhecer a certeza, e ainda admitir a possibilidade de maiores mudanças futuras em nossas teorias.

Quero enfatizar este ponto: com certeza, há um corpo muito grande de conhecimento que é conhecido. Você irá encontrá-lo na livraria da universidade, ou em livros escritos sobre engenharia ou biologia, por exemplo. O sentido por meio do qual sabemos que o coração bombeia o sangue, por exemplo, ou que a terra é um satélite do sol, é atribuído pelo peso das razões que sustentam tais asserções, e é irracional duvidar delas. *Mas certeza não implica incorrigibilidade*. Ela não implica que não possamos imaginar circunstâncias nas quais sejamos levados a abandonar tais asserções. É um erro tradicional, algo que venho agora tentando superar, supor que certeza implica incorrigibilidade para qualquer descoberta futura. Todos nós

<sup>5</sup> Nota do tradutor: o termo “perspectivista” é usado aqui para designar a ideia de que as asserções de conhecimento representam fatos e objetos sob certos aspectos.

somos levados a acreditar que a certeza é impossível, porque asserções de conhecimento são sempre experimentais e estão sempre sujeitas à correção posterior. Mas isso é um erro. Certeza não é inconsistente com experimentalidade e corrigibilidade. Não se questiona o que sabemos, com certeza, da grande maioria das coisas e se tais coisas são revisáveis por descobertas futuras.

Isso leva à segunda combinação de características: como pode o conhecimento a um único e mesmo tempo ser completamente objetivo e ainda perspectivista, sempre estabelecido e avaliado a partir de uma perspectiva ou outra? Dizer que uma asserção de conhecimento é epistemologicamente objetiva é dizer que sua verdade ou falsidade pode ser estabelecida independentemente dos sentimentos, atitudes, preconceitos, preferências e comprometerdos dos investigadores. Então, quando digo que “A água é composta por moléculas de  $H_2O$ ”, tal asserção é completamente objetiva. Se eu digo “A água tem um gosto melhor do que o do vinho”, tal asserção é subjetiva. É um problema de opinião. É característico de asserções de conhecimento, do tipo das que eu tenho discutido, que quando digo que esse conhecimento cresce cumulativamente, tal conhecimento é, nesse sentido, epistemologicamente objetivo. Mas tal objetividade não impede “perspectividade” (*perspectivity*). As asserções de conhecimento são perspectivistas no sentido óbvio e trivial de que todas as asserções são perspectivistas. Todas as representações são elaboradas a partir de uma perspectiva, a partir de um ponto de vista. Então, quando digo, “A água consiste em moléculas de  $H_2O$ ”, isso é uma descrição em nível de estrutura atômica. Em algum outro nível de descrição, no nível da física subatômica, por exemplo, devemos dizer que a água consiste em quarks, múons e outras diversas partículas subatômicas. O ponto da nossa discussão é o fato de que, apesar de todas as asserções de conhecimento serem perspectivistas, elas não impedem a objetividade epistemológica.

Quero colocar esse ponto enfaticamente: toda representação da realidade, humana ou não, e a *fortiori* todo conhecimento da realidade é elaborado a partir de um ponto de vista, de uma certa perspectiva. Mas o caráter perspectivista da representação e do conhecimento não implica que as asserções de conhecimento em questão sejam dependentes das preferências, das atitudes, dos preconceitos e das predileções dos observadores. A existência da objetividade não é de forma alguma ameaçada pelo caráter perspectivista do conhecimento e da representação.

Finalmente, asserções de conhecimento das quais tenho falado, em que nós elaboramos asserções sobre como o mundo funciona, são universais. O que é verdade em Vladivostok é também verdade em Pretoria, Paris, e Berkeley. Mas o fato de que somos capazes de formular, testar, verificar e estabelecer conclusivamente tais asserções como certas, universais e objetivas requer um aparato sociocultural muito específico. Requer um aparato de investigadores treinados e de condições socioculturais necessárias para a existência de tal treinamento e de tal investigação. Isso vem se desenvolvendo mais fortemente na Europa Ocidental, e suas ramificações culturais apareceram em outras partes do mundo, especialmente na América do Norte, durante os quatro séculos passados. Há um sentido trivial e inofensivo por meio do qual todo conhecimento é construído socialmente: expresso em enunciados, em asserções que devem ser formuladas, formalizadas, testadas, verificadas, revistas e confirmadas. Para que sejamos capazes de fazer isso, é necessário um tipo muito específico de estrutura sociocultural, e é nesse sentido que nossas asserções de conhecimento são construídas socialmente. Mas construção social, nesse viés, não está de forma alguma em conflito com o fato de que o conhecimento assim alcançado é universal, objetivo e certo.

Quero enfatizar este terceiro ponto, tal como fiz com os primeiros dois: as asserções de conhecimento são elaboradas, testadas e verificadas por indivíduos

situados historicamente, trabalhando dentro de um pano de fundo de práticas culturais específicas. Neste sentido, todas as asserções de conhecimento são construídas socialmente, mas a verdade de tais asserções não é construída socialmente. A verdade é um problema de fatos objetivos no mundo que corresponde às nossas asserções de conhecimento.

Até o momento, considere três objeções à visão do senso comum de que temos um grande corpo de conhecimento que é certo, objetivo e universal. Primeiro, o conhecimento é sempre experimental e corrigível; segundo, ele é sempre posto a partir de um ponto de vista; e terceiro, ele tem de ser alcançado pela cooperação de esforços humanos cooperativos em contextos sociais particulares, situados historicamente. O ponto principal que estou desenvolvendo é o de que não há nada de inconsistente entre tais teses e a asserção de que o conhecimento então alcançado é, frequentemente, *certo, objetivo e universal*.

Se por modernismo é entendido o período de racionalidade e inteligência sistemática que começou no Renascimento e atingiu um alto grau de tímida articulação no Iluminismo europeu, não estamos em uma era pós-moderna. Pelo contrário, o modernismo acabou de começar. Estamos, no entanto, creio eu, em uma era pós-ceticismo ou pós-epistêmica. Você não entende o que está acontecendo em nossa vida intelectual se não enxergar o avanço exponencial do conhecimento como o fato intelectual central. Há algo de absurdo sobre o pensador pós-moderno que compra uma passagem de avião na internet, entra em um avião, trabalha em seu *laptop* durante o voo, sai do avião no seu destino, pega um táxi para um auditório de palestras, e, então, profere uma palestra clamando que, de um jeito ou de outro, não há conhecimento certo, que a objetividade está em questão, e que todas as asserções de verdade e de conhecimento são, de fato, somente garras disfarçadas do poder.

## A era pós-ceticismo

Assumindo que estou certo no que concerne a essas características do conhecimento e ao fato de que o conhecimento continua a crescer, quais são as implicações disso para a filosofia? Com o que a filosofia se parece em uma era pós-epistêmica, pós-ceticismo? Parece-me que agora é possível realizar uma filosofia teórica sistemática da maneira cogitada há cinquenta anos. Paradoxalmente, uma das grandes contribuições de Wittgenstein para a filosofia, provavelmente, seria por ele rejeitada. Nomeadamente, ao levar o ceticismo a sério, e tentando ajustar-se a ele, o filósofo ajudou a abrir o caminho para um tipo de filosofia teórica e sistemática que ele mesmo, em seu último trabalho, abominou e pensou ser impossível. Precisamente, porque não estamos mais preocupados com os paradoxos tradicionais do ceticismo e com suas implicações para a própria existência da linguagem, do significado, da verdade, do conhecimento, da objetividade, da certeza e da universalidade, podemos agora investir na tarefa de teorizar em termos gerais.

A situação é mais ou menos análoga à situação na Grécia, depois da transição da filosofia de Sócrates e Platão para a filosofia de Aristóteles. Sócrates e Platão levaram o ceticismo a sério; Aristóteles foi um teórico sistemático.

Com a possibilidade de desenvolver teorias filosóficas gerais e com o declínio da obsessão por preocupações com o ceticismo, a filosofia eliminou muito de seu isolamento com outras disciplinas. Os melhores filósofos da ciência, por exemplo, estão tão familiarizados com as últimas investigações quanto estão os especialistas em tais ciências.

Há um grande número de tópicos que eu poderia discutir no que concerne ao futuro da filosofia, mas, à guisa de brevidade, irei restringir-me a seis deles.

## O problema tradicional mente-corpo

Começo com o tradicional problema mente-corpo, porque acredito que ele é o problema filosófico contemporâneo mais sujeito à cooperação entre os cientistas e os filósofos. Há diferentes versões do problema mente-corpo, mas a versão que é mais intensamente discutida hoje é: quais são, exatamente, as relações entre a consciência e o cérebro? Atualmente, parece-me que as neurociências progrediram a tal ponto que podemos considerá-la como uma questão puramente neurobiológica, e, de fato, alguns neurobiólogos estão se dedicando precisamente a isso. Em sua forma mais simples, a questão é como, exatamente, os processos neurobiológicos *causam*, no cérebro, estados e processos conscientes e como, exatamente, esses estados e processos são *realizados* no cérebro? Assim colocado, este parece ser um problema científico empírico, similar a problemas da ordem de “Como exatamente os processos bioquímicos ao nível das células causam câncer?” e “Como exatamente a estrutura genética de um zigoto produz traços fenotípicos de um organismo maduro?”.

No entanto, há um grande número de obstáculos puramente filosóficos a uma solução neurobiológica satisfatória para o problema da consciência, e tenho de dedicar algum espaço para, pelo menos, tentar remover alguns dos piores desses obstáculos.

O obstáculo singular mais importante para uma solução ao tradicional problema mente-corpo é a persistência de um conjunto tradicional, mas obsoleto, de categorias da mente e do corpo, da matéria e do espírito, do mental e do físico. Se continuarmos a falar e a pensar que o mental e o físico são domínios metafísicos separados, a relação do cérebro com a consciência irá sempre parecer misteriosa e não teremos uma explicação satisfatória da relação entre as descargas de neurônios e a consciência. O primeiro passo para o progresso científico e filosófico, nessas áreas, é esquecer a tradição do dualismo cartesiano e lembrar que os fenômenos mentais são fenômenos biológicos comuns da mesma forma que a fotossíntese ou a digestão. Devemos parar de nos preocupar com o modo pelo qual o cérebro *poderia* causar/provocar a consciência e partir para o fato óbvio de que ela *faz isso*. As noções do mental e do físico, da forma como são tradicionalmente definidas, precisam ser abandonadas a partir do momento em que nós nos reconciliamos com o fato de que vivemos em um mundo e que todas as características de tal mundo, dos quarks e elétrons a estados, nações e aos problemas da balança de pagamentos, são, cada um a sua maneira, partes desse mundo. De fato, considero surpreendente que as categorias obsoletas da mente e da matéria continuem a impedir o progresso. Muitos cientistas sentem que podem somente investigar o domínio “físico” e hesitam em encarar a consciência nos seus próprios termos porque ela não parece “física”, mas “mental”, e alguns filósofos importantes pensam ser impossível para nós entendermos as relações entre a mente e o cérebro. Assim como Einstein elaborou uma mudança conceitual para romper com a concepção antiga do espaço e do tempo, precisamos de uma mudança conceitual similar para romper com a bifurcação do mental e do físico.

Preciso expor uma falácia lógica que esteja relacionada à dificuldade trazida pela aceitação das categorias tradicionais. A consciência é, por definição, subjetiva, no sentido de que, para um estado consciente existir, ele tem que ser experienciado por algum sujeito consciente. A consciência, desse modo, possui uma ontologia ligada à primeira pessoa no sentido de que ela só existe a partir do ponto de vista de um sujeito humano ou animal, um eu, que tem a experiência consciente. A ciência não está acostumada a lidar com fenômenos que têm uma ontologia à primeira pessoa. Por tradição, a ciência lida com fenômenos objetivos, e evita qualquer coisa que seja “subjetiva”. Muitos filósofos e cientistas sentem que, pelo fato de ser a ciência, por

definição, objetiva, não é plausível que haja uma ciência da consciência, porque a consciência é subjetiva. Todo esse argumento se assenta em uma confusão massiva, que é uma das mais persistentes em nossa civilização intelectual. Há dois sentidos bem distintos entre o objetivo e o subjetivo, Em um sentido, que irei denominar de sentido epistêmico, há uma distinção entre o conhecimento objetivo e problemas subjetivos de opinião. Se eu disser, por exemplo, “Rembrandt nasceu em 1606”, esse enunciado é epistemologicamente objetivo pelo fato de que pode ser valorado como verdadeiro ou falso, independentemente das atitudes, dos sentimentos, das opiniões ou dos preconceitos dos agentes que investigam a questão. Se eu disser “Rembrandt foi melhor pintor do que Rubens”, essa asserção não constitui um problema de conhecimento objetivo, mas sim um problema de opinião subjetiva. Ao lado da distinção entre asserções epistemologicamente objetivas e subjetivas, há uma distinção entre entidades no mundo que têm uma existência objetiva, como montanhas e moléculas, e entidades que têm uma existência subjetiva, como dores e cócegas. Chamo essa distinção entre os modos de existência, no sentido ontológico, de distinção entre o objetivo e o subjetivo.

A ciência é, de fato, epistemologicamente objetiva, uma vez que cientistas tentam estabelecer verdades que podem ser verificadas independentemente das atitudes e dos preconceitos dos cientistas. Mas a objetividade epistêmica como método não impede a subjetividade ontológica como problema do sujeito. Logo, em princípio, não há objeção ao fato de haver uma ciência epistemologicamente objetiva de um domínio ontologicamente subjetivo, como a consciência humana.

Outra dificuldade encontrada por uma ciência da subjetividade é verificar asserções sobre a consciência humana e animal. No caso dos seres humanos, a menos que realizemos experimentos em nós mesmos, nossa única evidência conclusiva para a presença e a natureza da consciência é aquilo que o sujeito diz e faz, e os sujeitos não são, notoriamente, passíveis de confiança. No caso dos animais, estamos em situação ainda pior, pois temos que confiar no comportamento do animal em resposta aos estímulos. Não podemos obter do animal quaisquer enunciados sobre seus estados conscientes. Sei que esta é uma dificuldade real, mas digo que, a princípio, não é um obstáculo maior do que as dificuldades encontradas em outras formas de investigação científica nas quais temos que confiar em meios indiretos para verificar as nossas asserções. Não dispomos de meios para observar buracos negros, e, de fato, falando rigorosamente, nem para observar diretamente as partículas atômicas e subatômicas. Entretanto, temos explicações científicas bem estabelecidas de tais domínios, e os métodos que usamos para verificar as hipóteses nessas áreas devem nos dar um modelo para verificar hipóteses no estudo da subjetividade humana e animal. A “privacidade” da consciência humana e animal não impossibilita a ciência da consciência. Até onde a “metodologia” alcança, em questões metodológicas nas ciências reais sempre há a mesma resposta: para descobrir como o mundo funciona você tem que usar qualquer arma de que você possa dispor e defender com qualquer arma que pareça funcionar.

Assumindo que não estamos preocupados com o problema da objetividade e da subjetividade e que estamos preparados para buscar métodos indiretos de verificação das hipóteses concernentes à consciência, como devemos proceder? A maior parte da pesquisa científica de hoje sobre o problema da consciência parece baseada em um erro. Os cientistas em questão, caracteristicamente, adotam o que denomino de bloco construtivo da teoria da consciência, e conduzem sua investigação de acordo com tal bloco. Na teoria do bloco construtivo, devemos pensar nosso campo consciente constituído de vários blocos construtivos, tais como a experiência visual, a auditiva, a tátil, a corrente de pensamento etc. A tarefa de uma teoria científica da consciência é procurar o correlato neurobiológico da consciência (atualmente



chamado de "CNC"<sup>6</sup>), e, na teoria do bloco construtivo, se encontrássemos o CNC para um bloco construtivo que seja, como o CNC para ver a cor vermelha, isso daria, a todas as similitudes, uma pista para blocos construtivos de outras modalidades sensoriais e para a corrente de pensamento. Esse programa de pesquisa pode tomar um rumo certo no final. Entretanto, parece-me duvidoso esse procedimento, na situação presente pela razão que trago a partir de agora. Disse acima que a essência da consciência era a subjetividade. Há certa impressão qualitativa subjetiva para todo estado consciente. Um aspecto necessário dessa subjetividade remete aos estados conscientes que sempre vêm a nós de forma unificada. Não percebemos somente a cor ou a forma, ou o som de um objeto, mas todas essas características de uma vez, simultaneamente, em uma experiência consciente unificada. A subjetividade da consciência implica unidade. Elas não são duas características separadas, mas dois aspectos da mesma característica.

Agora, se assim for o caso, parece-me que o CNC que estamos procurando não é o CNC para os vários blocos construtivos da cor, do tato, do som, por exemplo, mas sim o que denomino de campo consciente basal, ou *background*, que é a pressuposição de ter qualquer experiência consciente em primeiro lugar. O problema crucial não é, por exemplo, "Como o cérebro produz a experiência consciente do vermelho?", mas sim "Como o cérebro produz o campo consciente unificado, subjetivo?". Devemos pensar a percepção não como *criadora* da consciência, mas como *modificadora* de um campo consciente preexistente. Devemos pensar o meu campo consciente presente não como constituído de vários blocos construtivos, mas como um campo unificado, o qual é modificado de modo específico pelos vários tipos de estímulo que eu e outros seres humanos recebemos. Devido ao fato de termos evidências muito boas a partir dos estudos de lesão que mostraram que a consciência não está distribuída pelo cérebro inteiro e visto que temos também boas evidências de que a consciência existe em ambos os hemisférios, penso que devemos procurar os tipos de processos neurobiológicos capazes de produzir um campo de consciência unificado. Tais processos, provavelmente, constituem a maior parte do sistema tálamo-cortical. Logo, minha hipótese é de que procurar os CNC dos blocos construtivos é cortar a árvore errada, e o que devemos fazer, a despeito disso, é procurar o correlato do campo de consciência unificado nas características mais globais do cérebro, tais como padrões massivos sincronizados de descarga de neurônios no sistema tálamo-cortical (Searle, 2000).

## A filosofia da mente e a ciência cognitiva

O problema da relação mente-corpo faz parte de um conjunto maior de questões, conhecido coletivamente como a filosofia da mente. Isso inclui não somente o problema tradicional mente-corpo, mas toda a conglomeração de problemas relativos à natureza da mente, da consciência, da percepção, da intencionalidade, da ação intencional e do pensamento. Uma coisa bem curiosa aconteceu nas duas ou três últimas décadas; a filosofia da mente se moveu para o centro da filosofia. Algumas outras áreas importantes da filosofia, como a epistemologia, a metafísica, a filosofia da ação e, até mesmo, a filosofia da linguagem são agora tratadas como suas dependentes, e, em alguns casos, como tipos de filosofia da mente. Há cinquenta anos, a filosofia da linguagem era considerada a *primeira filosofia*,

<sup>6</sup> Nota do tradutor: o autor utiliza a expressão "*Neurobiological correlate of consciousness*" e, na sequência do texto usa uma abreviação "NCC". Optei, nesta tradução, por traduzir essa expressão por "correlato neurobiológico da consciência" e também a abreviação por "CNC", para cumprir com a coerência geral do texto.

agora a filosofia da mente assume esse papel. Há um grande número de razões para essa mudança, mas duas se destacam. Primeiro, tornou-se cada vez mais óbvio para muitos filósofos que nossa compreensão de questões em muitos assuntos (a natureza do significado, a racionalidade e a linguagem em geral) pressupõe uma compreensão dos processos mentais mais fundamentais. O modo como a linguagem representa a realidade, por exemplo, é dependente dos modos biologicamente mais fundamentais, por meio dos quais a mente representa a realidade e, de fato, a representação linguística é uma extensão demasiadamente mais poderosa das representações mentais mais básicas, tais como a percepção, as intenções, as crenças, e os desejos. Segundo, o aparecimento da nova disciplina da ciência cognitiva abriu à filosofia áreas inteiras de pesquisa dentro da cognição humana, em todas as suas formas. A ciência cognitiva foi inventada por um grupo interdisciplinar, formado por filósofos, que contestaram a persistência do behaviorismo na psicologia, em conjunto com psicólogos cognitivos curiosos, linguistas, antropólogos e cientistas da computação. Acredito que a área geral mais ativa e frutífera de pesquisa hoje em filosofia é, no geral, o domínio da ciência cognitiva, cujo objeto básico de análise é a intencionalidade em todas as suas formas.

Paradoxalmente, a ciência cognitiva foi edificada num erro. Não há nada de necessariamente fatal sobre a fundação de um tema acadêmico sobre um erro; de fato, muitas disciplinas foram edificadas a partir de erros. A Química, por exemplo, foi fundada na Alquimia. No entanto, uma aderência persistente ao erro é, quase sempre, ineficiente e um obstáculo para o progresso. No caso da ciência cognitiva, o erro foi supor que o cérebro é um computador digital e que a mente é um programa de computador.

Há vários modos de demonstrar que isso é um erro, mas o mais simples é apontar que um programa de computador implementado é definido inteiramente em termos de processos simbólicos ou sintáticos, independentes da estrutura física do *hardware*. A noção "mesmo programa implementado" define uma classe equivalente, especificada inteiramente em termos de processos formais ou sintáticos, e é independente da estrutura física específica dessa ou daquela implementação de *hardware*. Esse princípio está na base da famosa característica da "realizabilidade múltipla" (*multiple realizability*) de programas de computadores. O mesmo programa pode ser realizado em uma gama indefinida de *hardwares*. A mente não pode consistir em um programa ou em programas, pois as operações sintáticas dos mesmos não são por si só suficientes para constituir ou para garantir a presença dos conteúdos semânticos dos processos mentais reais. As mentes contêm mais do que componentes simbólicos ou sintáticos, compõem-se de estados mentais reais com conteúdo semântico na forma de pensamentos e sentimentos, e tais estados são causados por processos neurobiológicos bem específicos no cérebro. A mente não pode consistir em um programa, pois os processos sintáticos do programa implementado não possuem, por si só, qualquer conteúdo semântico. Demonstrei isso, anos atrás, com o denominado *Argumento do Quarto Chinês* (*Chinese Room Argument*) (Searle, 1980).

Um debate continua sobre essa e outras versões da teoria computacional da mente. Algumas pessoas pensam que a introdução de computadores que utilizam o processamento distribuído em paralelo (*parallel distributed processing*, PDP, algumas vezes também chamado de "conexionismo") responde às objeções que acabei de expor. Mas não vejo como a introdução de argumentos conexionistas faz qualquer diferença. O problema é que qualquer computação capaz de ser extraída de um programa conexionista pode também ser extraída de um tradicional sistema *von Neumann*. Sabemos, a partir de resultados matemáticos, que qualquer função computável de alguma forma é computável numa máquina *Turing* universal. Nesse sentido, mesmo se os sistemas conexionistas puderem trabalhar mais rápido,

por conterem alguns processos computacionais diferentes atuando em paralelo e interagindo entre si, nenhuma capacidade computacional nova será adicionada à arquitetura conexionista. Como os poderes computacionais do sistema conexionista não são melhores que os do sistema tradicional *von Neumann*, ao defendermos que o sistema conexionista é superior, será porque nossa referência será alguma outra característica do sistema. Mas a outra característica do sistema conexionista deve ser a implementação do *hardware*, que opera em paralelo mais do que em série. Se clamarmos que a arquitetura conexionista, mais do que as computações conexionistas, é responsável por processos mentais, não estamos avançando mais na teoria computacional da mente, mas nos engajando em uma especulação neurobiológica. Com esta hipótese, abandonamos a teoria computacional da mente em favor da neurobiologia especulativa.

O que está realmente acontecendo na ciência cognitiva é uma mudança de paradigma do modelo computacional da mente para uma concepção da mente mais fundamentada neurobiologicamente. Por razões que devem estar claras agora, recepciono bem esse desenvolvimento. A partir do momento que compreendemos mais as operações do cérebro, parece-me que temos sucesso em substituir gradualmente a ciência cognitiva computacional pela neurociência cognitiva. Realmente, acredito que essa transformação se faz hoje. Avanços na neurociência cognitiva tendem a criar mais problemas filosóficos que suscitar soluções. Pergunta-se, por exemplo, a que extensão um aumento na compreensão das operações no cérebro forçará revisões conceituais no nosso vocabulário comum para descrever processos mentais que ocorrem no pensamento e na ação? Nos casos mais simples e fáceis, podemos simplesmente assimilar as descobertas da neurociência cognitiva ao nosso aparato conceitual existente. Então, não realizamos uma mudança maior no nosso conceito de memória quando introduzimos os tipos de distinções que as investigações neurobiológicas têm tornado claras. Mesmo no discurso popular, agora, distinguimos entre memória de *curto termo* (*short-term*) e *longo termo* (*long-term*), e, sem dúvida, como nossa investigação avança, teremos mais distinções no futuro. O conceito de memória icônica se torna discurso geral das pessoas instruídas. Mas, em alguns casos, parece que somos forçados a realizar revisões conceituais. Há muito tempo penso que a concepção do senso comum de memória como um depósito de experiência prévia e de conhecimento é, tanto psicologicamente quanto biologicamente, inadequada. Minha impressão é de que a pesquisa contemporânea sustenta tal pensamento. Precisamos de uma concepção de memória como um processo criativo mais do que como um simples processo de reparação. Alguns filósofos pensam que revisões ainda mais radicais do que essa serão impostas pelas descobertas neurobiológicas do futuro.

Mencionei o exemplo da memória como uma instância na qual um projeto de pesquisa constante suscita questões filosóficas e possui implicações filosóficas. Poderia ter fornecido outros exemplos sobre linguística, racionalidade, percepção e evolução. Vejo o desenvolvimento de uma ciência cognitiva mais sofisticada como uma fonte contínua de colaboração entre o que é tradicionalmente considerado como dois domínios separados da “filosofia” e da “ciência”.

## A filosofia da linguagem

Eu disse que a filosofia da linguagem foi o centro da filosofia na maior parte do século XX. De fato, como enfatizei, durante os primeiros três quartos do século XX, a filosofia da linguagem foi considerada como “primeira filosofia”, mas, por volta do fim do século, isso mudou. Agora está havendo menos foco na filosofia da linguagem do que na filosofia da mente, e acredito que os programas de pesquisa

mais influentes dessa corrente atingiram um final definitivo. Por quê? Há muitas razões, mas mencionarei apenas duas.

Primeiramente, um dos programas de pesquisa principais na filosofia da linguagem se sustenta pela obsessão epistêmica que tenho criticado. Um compromisso com certa forma de empirismo e, em alguns casos, até mesmo de behaviorismo, levou alguns filósofos importantes a tentarem fornecer uma análise do significado. Esta análise se processa a partir da noção de que o ouvinte está engajado na tarefa epistêmica de descobrir o que o falante significa, ou atentar para seu comportamento em resposta a um estímulo, ou, ainda, observar as condições nas quais ele sustenta uma sentença como verdadeira. Nessa perspectiva, se fosse possível descrever como o ouvinte resolve o problema epistêmico, estaríamos, com isso, analisando o significado. Esse retorno ao aspecto epistêmico do uso da linguagem conduz à mesma confusão entre a epistemologia e a ontologia que atormentou a tradição filosófica do ocidente por mais de três séculos.

Esse trabalho, acredito eu, não vai a lugar algum, porque essa obsessão por saber aquilo que um falante quer dizer obscurece a distinção entre como o ouvinte sabe aquilo que o falante quer dizer e o que o ouvinte sabe. Penso que a epistemologia desempenha o mesmo papel na filosofia da linguagem como o que faz, por exemplo, na geologia. O geólogo está interessado em placas tectônicas, na sedimentação e nos recifes e usará qualquer método preciso para desvendar como tais fenômenos funcionam. O filósofo da linguagem está interessado no significado, na verdade, na referência e na necessidade, e, analogamente, deve usar qualquer método epistêmico para desvendar como esses fenômenos atuam nas mentes dos falantes e dos ouvintes em questão. Estamos interessados em quais são os fatos conhecidos; e, em menor extensão, como conhecemos tais fatos.

Finalmente, penso que a maior fonte de fragilidade da filosofia da linguagem reside no fato de que o seu projeto de pesquisa mais influente é baseado em um erro. Frege insistia que os significados não eram entidades psicológicas, mas ele realmente pensava que os significados pudessem ser extraídos pelos falantes e pelos ouvintes de uma língua. Frege também pensava que a comunicação em uma língua coletiva pública era possível somente porque havia um domínio ontologicamente objetivo de significados, cujo mesmo significado pudesse ser extraído igualmente, tanto pelo falante quanto pelo ouvinte. Vários autores atacaram essa concepção internalista. Eles acreditam que o significado é um problema de relações causais entre os enunciados e os objetos no mundo. Então, a palavra "água", por exemplo, significa o que significa para mim não porque eu tenho algum conteúdo mental associado a tal palavra, mas porque há uma cadeia causal que me conecta a vários exemplos reais de água no mundo. Essa visão é chamada de "externalismo", e é, usualmente, oposta à visão tradicional, denominada "internalismo". O externalismo tem direcionado um projeto de pesquisa extensivo que tenta descrever a natureza das relações causais que dão origem ao significado. O problema com esse projeto é que ninguém nunca esteve apto a explicar, com alguma plausibilidade, a natureza de tais cadeias causais. A ideia de que significados constituem algo que é externo à mente é largamente aceita, mas ninguém foi capaz de fornecer uma explicação coerente do significado nesses termos.

Minha predição é que ninguém fornecerá uma explicação satisfatória de significados como alguma coisa externa à cabeça, pois tais fenômenos externos não podem conectar a linguagem com o mundo da forma como os significados conectam as palavras e a realidade. Para resolver a disputa entre internalistas e externalistas, necessitamos de uma explicação mais sofisticada para o modo como os conteúdos mentais dos falantes relacionam a língua, em particular, e os agentes humanos, em geral, com o mundo real dos objetos e dos estados de coisas.

O erro concreto de Frege é um que eu mesmo repeti: supor que o modo, por meio do qual a linguagem se relaciona com a realidade, “modo de apresentação”<sup>7</sup>, também fixa o conteúdo proposicional. O filósofo assumiu que tanto o sentido determina a referência, quanto o conteúdo proposicional consiste no sentido. Mas, se, pela noção de proposição, estamos interessados na noção de condições de verdade, o sentido não é idêntico ao conteúdo proposicional, pois, frequentemente, interessam-nos mais os objetos reais aos quais nos referimos que o modo como que eles são referidos. Isso é especialmente verdade para os indexicais. Precisamos separar a questão “Como as palavras se relacionam com o mundo?” da pergunta “Como é determinado o conteúdo proposicional?”. No entanto, a observação correta dos externalistas, a de que o conteúdo de uma proposição não pode sempre ser especificado por aquilo que é interno à mente, não mostra que os conteúdos da mente são insuficientes para fixar a referência. Tenho discutido essas questões com mais detalhes em outros textos e, por isso, não retomarei essa discussão aqui (Searle, 1983).

## A filosofia da sociedade

É característico da história da filosofia que novos ramos de estudo sejam criados em resposta aos desenvolvimentos intelectuais, tanto internos como externos à filosofia. Então, por exemplo, no início do século XX, a filosofia da linguagem, no sentido que nós agora usamos, foi criada largamente em resposta aos desenvolvimentos da lógica matemática e do trabalho nos aspectos básicos da matemática. Uma evolução similar ocorreu na filosofia da mente. Gostaria de propor que, no século XXI, sentiremos uma necessidade urgente (e devemos certamente desenvolver) para o que chamo de uma filosofia da sociedade. Atualmente, tendemos a uma filosofia social, tanto como uma ramificação da filosofia política (daí a expressão filosofia política e social), ou uma filosofia social como um estudo de filosofia das ciências sociais. Provavelmente, um estudante que faz um curso da chamada Filosofia Social, estuda Rawls em justiça (filosofia política) ou Hempel no pretexto de obter explicações legítimas para as ciências sociais (filosofia da ciência social). Estou propondo que devemos ter uma filosofia da sociedade de posição independente, que se situe em relação às ciências sociais da mesma maneira que a filosofia da mente se situa em relação à psicologia e às ciências cognitivas, ou como a filosofia da linguagem se situa em relação à linguística. Ela lidaria com um panorama de questões mais gerais. Em particular, penso que precisamos trabalhar muito mais as questões da ontologia da realidade social. Como é possível que seres humanos, por meio de suas interações sociais, possam criar uma realidade social objetiva como o dinheiro, a propriedade, o casamento, o governo, os jogos, quando tais entidades, em algum sentido, só existem em virtude de um acordo coletivo ou de uma crença que elas existem? Como é possível que possa haver uma realidade social objetiva que exista somente porque pensamos que ela existe?

Quando questões sobre a ontologia social estiverem bem postas, parece-me que os questionamentos sobre filosofia social, sobre a natureza da explicação nas ciências sociais e sobre a relação entre a filosofia social e a filosofia política, surgirão naturalmente. Tentei começar esse projeto de pesquisa no meu livro *The Construction of Social Reality* (Searle, 1995).

<sup>7</sup> Nota do tradutor: no pensamento de Searle (1983), o modo de apresentação fregeano se converte ao que se pode chamar de modo de representação. Essa abordagem da significação é baseada na representação das condições de satisfação do conteúdo proposicional dos atos ilocucionários. (Observação feita por Cândida Jaci, em uma versão anterior deste texto traduzido).

Especificamente, acredito que, no nosso estudo sobre a realidade política e social, necessitamos de um conjunto de conceitos que nos capacitem a descrever essa realidade, por assim dizer, a partir de um ponto médio. Nosso problema para acoplar a realidade social reside no fato de que nossos conceitos ou são imensamente abstratos, como na filosofia política tradicional, com os conceitos de contrato social ou de luta de classes, ou eles tendem a ser essencialmente jornalísticos, lidando com questões cotidianas da política e de relações de poder. Logo, chegamos a um nível sofisticado em teorias abstratas de justiça e no desenvolvimento de critérios para valorar a justiça ou a injustiça nas instituições. Muito do progresso nessa área é devido a Rawls (1971), que revolucionou o estudo de filosofia política com seu trabalho clássico *A Theory of Justice* (Rawls, 1971). Porém, quando nos deparamos com a ciência política tradicional, as categorias não fornecem nada muito além do nível do jornalismo. Por isso, se, por exemplo, você lê um trabalho em ciência política tão recente quanto um de vinte anos atrás, notará que muito da discussão já está ultrapassada.

Acredito que precisamos desenvolver um conjunto de categorias que nos capacite a apreciar a realidade social de uma maneira mais abstrata que aquela do jornalismo político cotidiano, mas que, ao mesmo tempo, capacite-nos a perguntar e responder questões sobre realidades políticas específicas e instituições (a filosofia política tradicional foi incapaz de tais ações). Então, por exemplo, penso que o principal evento político do século XX foi a falha das ideologias, como aquelas do fascismo e do comunismo, e, em particular, a falha do socialismo em suas diferentes e variadas formas. Na presente análise, destaco que carecemos de categorias por meio das quais possam ser postas e respondidas questões acerca da falha do socialismo. Há muitas definições de socialismo, mas todas possuem uma característica em comum: um sistema pode ser socialista, se ele tiver a propriedade pública e o controle dos meios básicos de produção. A falha do socialismo assim definido é o mais importante e singular desenvolvimento social do século XX. É um fato surpreendente que tal desenvolvimento permaneça não analisado e raramente discutido pelos filósofos políticos e sociais de nossa era.

Quando falo sobre a falha do socialismo, refiro-me não somente à falha do socialismo marxista, mas também à falha do socialismo democrático, da maneira como ele existiu nos países da Europa Ocidental. Os partidos socialistas de tais países continuam a usar alguns termos do vocabulário do socialismo, mas a crença de que o mecanismo básico da mudança socialista, nomeadamente a propriedade pública e o controle dos meios de produção, tem sido gradativamente abandonada. Qual é a correta análise filosófica de todo esse fenômeno?

Um tipo similar de questão envolve a avaliação das instituições nacionais. Então, por exemplo, para a maior parte dos cientistas políticos, é muito difícil analisar o atraso, a corrupção e o terror geral das instituições políticas de alguns estados-nação contemporâneos. Esses cientistas, dado seu envolvimento com a objetividade científica, e as categorias limitadas a sua disposição, não podem nem mesmo tentar descrever quão espantosos muitos países são. Tais países possuem instituições políticas aparentemente desejáveis, com uma constituição escrita, partidos políticos, eleições livres etc, e a maneira pela qual eles operam é inerentemente corrupta. Podemos discutir essas instituições em um nível muito abstrato, e Rawls (1971) e outros nos proveram com as ferramentas para isso. Mas eu gostaria de uma filosofia social expandida que desse as ferramentas para analisar as instituições sociais tal como elas existem nas sociedades reais, de forma que nos capacitasse a elaborar julgamentos comparativos entre diferentes países e sociedades maiores, sem recorrer a um nível de abstração por meio do qual não podemos elaborar julgamentos de valores específicos sobre estruturas institucionais específicas. O trabalho do filósofo e economista Amartya Sen é um passo nessa direção.

## Ética e razão prática

Em grande parte do século XX, o tema da ética esteve dominado por uma versão do mesmo ceticismo que afetou outras ramificações da filosofia por alguns séculos. Assim como a filosofia da linguagem foi danificada pelo desejo de tratar os usuários da linguagem como pesquisadores, essencialmente engajados na tarefa epistêmica de descobrir o que um locutor de uma linguagem significa, a ética esteve obcecada pela questão da objetividade epistêmica. A principal questão na ética foi procurar saber se era possível ou não haver objetividade. A visão tradicional na filosofia analítica era a de que a objetividade ética seria impossível, que você não poderia, na frase de Hume, derivar um “dever ser” a partir de um “ser”, e, conseqüentemente, que os enunciados éticos não poderiam ser, literalmente, nem verdadeiros nem falsos, pois funcionavam somente para expressar sentimentos ou influenciar o comportamento. A saída para a esterilidade desses debates não é, penso eu, mostrar que os enunciados éticos são verdadeiros ou falsos da mesma maneira como, por exemplo, os enunciados científicos são: claramente, há importantes diferenças entre os dois. A saída do impasse, acredito, é ver que a ética é, realmente, ramificação de um tema muito mais interessante que o da razão prática e da racionalidade. Qual é a natureza da racionalidade em geral e o que é agir racionalmente, baseado na razão para ação? Acredito que essa seja uma abordagem mais frutífera que a tradicional abordagem de se preocupar com a objetividade de enunciados éticos.

O estudo da racionalidade, que passa a ser um sucessor da ética, tal como interpretada tradicionalmente, parece já estar acontecendo. Há, por exemplo, um grande número de tentativas para reavivar a doutrina kantiana do imperativo categórico. Kant afirmou que a natureza da racionalidade por si só impõe certas restrições formais àquilo que pode contar como uma razão eticamente aceitável para uma ação. Não acredito que tais esforços terão sucesso, porém muito mais interessante do que o seu sucesso ou o seu fracasso é o fato de que a ética, como uma ramificação substantiva da filosofia (libertada de sua obsessão epistêmica para encontrar uma forma de objetividade e do inevitável ceticismo quanto à busca por essa objetividade defeituosa), parece ter se tornado possível novamente. Não estou certo sobre quais são as razões para tal mudança, porém minha impressão é que, mais do que qualquer outro fator singular, o trabalho de Rawls (1971) não somente reavivou a filosofia política, mas também tornou possível a ética substantiva.

## A filosofia da ciência

No século XX, não surpreendentemente, a filosofia da ciência compartilhou a obsessão epistêmica com o resto da filosofia. As questões principais na filosofia da ciência, pelo menos durante a primeira metade do século, se referiam à natureza da verificação científica, e muito esforço foi devotado para superar vários paradoxos do ceticismo, como o problema tradicional da indução. Ao longo da maior parte do século XX, a filosofia da ciência esteve condicionada à crença na distinção entre as proposições analíticas e sintéticas. A concepção padrão da filosofia da ciência consistiu na busca de verdades contingentes sintéticas, sob a forma de leis científicas universais. Essas leis impuseram muitas verdades gerais sobre a natureza da realidade, e a principal questão na filosofia da ciência esteve relacionada à natureza de seus testes e de sua verificação. A ortodoxia predominante nas décadas da metade do século era a ciência valer-se do método hipotético-dedutivo. Os cientistas formulavam uma hipótese, deduziam desta conseqüências lógicas que testavam nos experimentos. Essa concepção foi articulada, creio que mais ou menos independentemente, por Karl Popper e Carl Gustav Hempel. Todos aqueles cientistas práticos

que se interessavam pela filosofia da ciência admiravam as visões de Popper, mas a maior parte de sua admiração estava baseada em uma compreensão equivocada. Penso que o que eles admiravam era a ideia de que a ciência procedia por meio de atos de originalidade e de imaginação. O cientista tem que formular uma hipótese com base na sua própria imaginação e conjecturas. Não há método científico para obter hipóteses. O procedimento do cientista é, então, testar a hipótese mediante a realização de experimentos e da rejeição das hipóteses refutadas.

Penso que a maioria dos cientistas não percebe quão anticientíficas eram, realmente, as visões de Popper (*in Stove, 1999*). Nesta concepção de ciência e na atividade dos cientistas, a ciência não é uma acumulação de verdades sobre a natureza, e o cientista não alcança tais verdades, mas chega a uma série de hipóteses não refutadas até então. A ideia de que o cientista visa à verdade e de que nas várias ciências realmente temos uma acumulação de verdades, que entendo como pressuposição da maior parte da pesquisa científica de hoje, não é consistente com a concepção de Popper (*in Stove, 1999*).

A ortodoxia confortável da ciência como uma acumulação de verdades, ou até mesmo como uma progressão gradual por meio da acumulação de hipóteses até então não refutadas, foi desafiada pela publicação da obra *The Structure of Scientific Revolutions*, de Thomas Kuhn, em 1962. É intrigante que este livro tenha tido o efeito dramático que teve, porque não versava sobre a filosofia da ciência, mas sobre a história da ciência. O autor argumenta que, se você olhar para a história real da ciência, descobrirá que ela não é uma acumulação progressiva e gradual de conhecimento sobre o mundo, mas sim que está sujeita a revoluções periódicas massivas, nas quais visões inteiras sobre o mundo são superadas quando um paradigma científico existente é superado por um novo paradigma. Faz parte da característica dessa obra dizer que, apesar de não o colocar explicitamente, o cientista não nos fornece verdades sobre o mundo, mas somente uma série de maneiras para resolver problemas, uma série de maneiras para lidar com problemas intrigantes dentro de um paradigma. Quando um paradigma apresenta problemas que ele não pode resolver, tal paradigma é superado, e um novo paradigma erigido em seu lugar, o qual suscita outra rodada de atividades de solução de problemas. A partir dessa discussão, é interessante lembrar que Kuhn (1962) parece dizer que não estamos ficando progressivamente mais perto da verdade sobre a natureza nas ciências naturais, mas adquirindo uma série de mecanismos de soluções de problemas. O cientista, essencialmente, muda de um paradigma a outro, por razões que não têm nada a ver com o fornecimento de uma descrição apurada de uma realidade natural, cuja existência é independente, mas por razões que são, em maior ou menor grau, irracionais. Embora tal obra não tenha sido bem recebida pelos cientistas práticos, gerou grande efeito sobre algumas disciplinas humanísticas, especialmente aquelas conectadas com o estudo da literatura. Kuhn (1962) refutou a asserção de que a ciência nos fornece verdades sobre o mundo; pelo contrário, a ciência não nos fornece mais verdade sobre o mundo real do que fornecem os trabalhos de ficção literária ou os trabalhos de crítica literária. A ciência é essencialmente um conjunto de processos irracionais, por meio dos quais grupos de cientistas formulam teorias, que são construções sociais mais ou menos arbitrárias, e depois as abandonam em favor de outras teorias, que são construções sociais igualmente arbitrárias.

Sejam quais forem as intenções de Kuhn (1962), acredito que seu efeito na cultura geral, embora não nas práticas dos cientistas reais, tem sido infeliz, porque serviu para desmistificar a ciência, para ridicularizá-la, para provar que ela não é aquilo que as pessoas comuns supunham que ela fosse. O autor pavimentou o caminho para a visão cética ainda mais radical de Feyerabend, o qual argumentou que, fornecendo verdades sobre o mundo, a ciência não é melhor do que uma magia.



Minha própria visão é que tais questões são inteiramente periféricas em relação ao que merece nossa preocupação na filosofia da ciência e ao que espero que nos dediquemos no século XXI. Penso que o problema essencial é este: a ciência do século XX desafiou radicalmente um conjunto de concepções muito penetrantes, poderosas filosoficamente e tidas como o senso comum sobre a natureza, e, simplesmente, nós não temos digerido os resultados de tais avanços científicos. Estou pensando especialmente na mecânica quântica. Podemos absorver a teoria da relatividade mais ou menos confortavelmente, pois ela pode ser interpretada como uma extensão de nossa concepção newtoniana tradicional do mundo. Nós temos, simplesmente, que revisar nossas ideias de espaço e de tempo e sua relação com as constantes físicas fundamentais, tais como a velocidade da luz. Mas a mecânica quântica realmente provê um desafio básico para a nossa visão de mundo, e nós não a digerimos ainda. Considero isso um escândalo ao qual os filósofos da ciência, incluindo físicos interessados na filosofia da ciência, não nos forneceram ainda uma explicação coerente de como a mecânica quântica se ajusta a nossa concepção geral do universo, não somente no que concerne à causalidade e à determinação, mas também no que concerne à ontologia do mundo físico.

A maior parte dos filósofos e a maior parte das pessoas educadas de hoje possuem entendem a causalidade como uma mistura de senso comum e de mecânica newtoniana. Os filósofos tendem a supor que as relações causais são sempre instâncias de leis causais determinísticas estritas e que as relações entre causa e efeito se colocam como simples relações mecânicas, entre as quais estão as maquinarias de engrenagem movendo outras maquinarias de engrenagem e outros fenômenos newtonianos. Sabemos, em algum nível abstrato, que essa figura não está correta, mas ainda não substituímos nossa concepção do senso comum por uma concepção científica mais sofisticada. Penso que trabalhar essas questões é uma das mais empolgantes tarefas da filosofia da ciência do século XXI. Precisamos fornecer uma explicação para a teoria física, especialmente para a teoria quântica, que nos capacitará a assimilar os resultados físicos como uma visão de mundo globalmente coerente. Penso que, no curso desse projeto, teremos que revisar certas noções cruciais como, por exemplo, a noção da causalidade. Essa revisão terá que suscitar efeitos importantes em outras questões, dentre as quais estão as que concernem ao determinismo e ao livre arbítrio. Este trabalho já se iniciou.

## Conclusão

A principal mensagem que tentei passar é que agora é possível desenvolver um novo tipo de filosofia. Com o abandono da base epistêmica centrada no sujeito, tal filosofia pode ir muito além de qualquer outra coisa imaginada pela filosofia da metade do século passado. Ela não começa com o ceticismo, mas com aquilo que todos nós conhecemos acerca do mundo real. A partir de fatos como aqueles determinados pela teoria atômica da matéria e pela teoria evolucionista da biologia, assim como aqueles tidos fatos do “senso comum” de que todos nós somos conscientes: possuímos estados mentais intencionais, formamos grupos sociais e criamos fatos institucionais. Uma filosofia como essa é teórica, ampla, sistemática e universal no que concerne ao seu objeto de análise.

## Referências

- KUHN, T. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 226 p.
- RAWLS, J. 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Harvard University Press, 624 p.

- SEARLE, J. 2000. Consciousness. *The Annual Review of Neuroscience*, 23:557-578.
- SEARLE, J. 1995. *The construction of social reality*. New York, Free Press, 256 p.
- SEARLE, J. 1983. *Intentionality: An essay on the philosophy of mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 292 p.
- SEARLE, J. 1980. Minds, brains and programs. *Behavioral and Brains Sciences*, 3(3):417-457.
- STOVE, D. 1999. *Against the idols of the age*. Somerset, Transaction, 347 p.

Submetido em: 03/04/2009

Aceito em: 04/07/2009