

abertura ao mais originário, ao mais selvagem de nós próprios e enquanto tentativa de radicalização é saber do desvio e do abismo.

“A nova filosofia não visa a posse intelectual do mundo ou o domínio sobre a vida, mas antes o desapossamento ou o acolhimento da nossa articulação mais profunda com o mundo” (pp. 205-206): uma nova racionalidade foi aberta na espessura de uma coesão inextricável, na dupla pertença do visível e do invisível, perto da origem de um fundo de latência que mais do que ser falado por nós se fala, enfim, em nós.

ANA ANAHORY

SEARLE, John R., *Intentionality — An essay in the philosophy of mind. Intencionalidade — Um ensaio de filosofia da mente*, Relógio d'Água (coleção Episteme), trad. Madalena Poole da Costa, 1983, 1999, 346 pp.

Passados cerca de quinze anos sobre a sua publicação, este livro de John R. Searle conta já como um clássico para a filosofia da mente e não exclusivamente na sua versão anglo-americana. Apesar da tecnicidade do texto, que dificulta falar dele de forma não técnica, há nele méritos incontestáveis e facilmente expressáveis. É o caso da capacidade do autor em preservar um dos melhores hábitos da tradição analítica, não dispensando nunca uma boa argumentação, logicamente consistente ou, pelo menos, suficientemente clara para que a sua consistência possa ser analisada. Mas é sobretudo o caso da criação de toda uma nova aparelhagem conceptual, mesmo uma mudança de paradigma, para fazer irromper um conjunto de teoremas acerca de problemáticas como a percepção, a causalidade mental, o habitualmente denominado “mind/body problem”, a distinção entre intencionalidade e extensionalidade, e isto tudo em torno de uma noção nuclear que dá o título a este livro: a intencionalidade.

O que seja a intencionalidade não é na aparência coisa difícil de saber, trata-se, *prima facie*, do nome genérico que se dá à propriedade de algo ser “acerca de” estados de coisas (na língua inglesa emprega-se com frequência a este propósito o neologismo “aboutness”), propriedade que Searle reconhece a estados mentais como as crenças e os desejos, pois se não constituiria um absurdo perguntar em que é que se crê ou que é que se deseja quando se tem uma crença ou um desejo. Com efeito, a crença e o desejo comprometem algo em que se crê ou que se deseja. E, do mesmo modo, a percepção, a recordação e a imaginação requerem igualmente algo percebido, imaginado ou recordado.

Contudo, dizer sobre a intencionalidade mais do que isto representa uma imensa controvérsia filosófica. Como ilustração, basta dizer que se boa parte da tradição fenomenológica (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) definiu a consciência pela intencionalidade, ou seja, reconheceu-se na afirmação “a consciên-

cia é sempre consciência de alguma coisa”, Searle, em manifesta dissonância, defende não só a existência de estados conscientes não intencionais (por exemplo, uma angústia dirigida a nada em concreto), como ainda a de estados intencionais não conscientes (por exemplo, crenças de que não temos consciência mas que nem por isso deixam de ser com toda a propriedade crenças nossas). No mapa das diferentes correntes que existem na filosofia da mente, ainda é possível identificar mais duas posições: os que defendem a existência de intencionalidade fora do âmbito do mental e os que a recusam onde quer que seja. Posto isto, resta acompanhar os principais argumentos expostos pelo autor neste livro.

A estratégia inicial consiste em tomar como modelo a descrição dos actos de fala (realizada no primeiro título importante de John R. Searle, *Speech Acts*, 1969), uma vez que esses actos são intencionais. No entanto, para o autor, nem todos os estados intencionais são, por sua vez, actos linguísticos, ainda que uns e outros partilhem, salvo raras excepções, um estatuto proposicional. Além deste conteúdo proposicional, o autor atribui a todos os estados intencionais um “modo psicológico”. Estes dois elementos, modo psicológico e conteúdo, definem em que é que consiste cada estado intencional e determinam neste, respectivamente, uma “ direcção de ajustamento ” variável entre o estado propriamente dito e o mundo (por exemplo, as crenças devem ajustar-se ao mundo, ao passo que com os desejos deve suceder o contrário), e “ condições de satisfação ” (isto no sentido em que, diz-nos Searle, “ a minha crença será satisfeita se, e somente se, as coisas forem tal como acredito serem, os meus desejos serão satisfeitos se, e somente se, forem realizados (...) ”³). Finalmente, nestas condições de satisfação dos estados intencionais, Searle faz intervir duas outras instâncias, denominadas *Network* e *Background* — a primeira exprime o facto de todo o estado intencional fazer parte de uma rede de outros estados intencionais, confirmando a preponderância actual das teses holistas, ao passo que o segundo remete para um pano de fundo “ (...) de práticas e suposições pré-intencionais ”⁴, ou ainda, de “ (...) capacidades mentais não representacionais ”⁵ que se aproxima do conceito fenomenológico de “ horizonte intencional ”.

Exposta esta teoria da intencionalidade, o autor particulariza uma teoria da percepção, onde perfilha uma versão do realismo ingénuo em detrimento de outras duas teorias concorrentes, o representacionalismo da sensação e o fenomenalismo. Quanto a estas, o argumento com que Searle as pretere consiste em mostrar que ambas confundem o objecto da percepção visual com a experiência visual. No entanto, é discutível que se possa concluir, como faz Searle, do facto de a experiência visual dever distinguir-se do objecto material que a causa, que

³ p. 32.

⁴ P. 185.

⁵ p. 16.

então é um erro supor que as experiências visuais sejam amarelas por os objectos o serem⁶. Na verdade, o erro não está em afirmar que temos uma experiência visual amarela porque a coisa é amarela, mas em afirmar que a coisa é amarela porque temos uma experiência visual amarela. Sem esta inversão, não seria possível sustentar o realismo ingénuo.

O último capítulo deste livro, intitulado “Epílogo: Intencionalidade e Cérebro”, expõe o posicionamento do autor face ao “mind-body problem”. Sobre este tópico, aliás um dos que mais celebrou o autor, pode ler-se que “a abordagem correcta é ver que não existe esse problema”⁷, ou ainda, que “o problema mente-corpo é um problema tão real como o problema estômago-digestão”⁸. A questão, segundo Searle, residiria em saber se a passagem dos processos ou estados cerebrais para os mentais envolve, de facto, como se tem feito crer (o que é atestado nomeadamente pelo ensaio, aliás mais recente do que este *Intentionality*, de Colin McGinn “Can we solve the mind-body problem?” in *The Problem of Consciousness*, Blackwell, 1991, Oxford), mais dificuldades do que, por exemplo, a passagem dos processos químicos aos biológicos.

Para o autor, a resposta deverá ser negativa. Pelo contrário, defende que não há aqui nenhuma outra dificuldade para além da que decorre do facto do cérebro e da mente corresponderem a duas escalas diferentes, uma micro e outra macro. Daí que afirme que a mente não é menos natural e biológica que o cérebro ou quaisquer outros fenómenos biológicos, como a fotossíntese ou a digestão⁹.

Finalizando, a propósito desta argumentação de Searle cabe anotar duas objecções:

1. Em rigor, Searle não nos prova que a mente é biológica, uma vez que tal prova não dispensa, como sua condição incontornável, que se obtenha primeiramente uma biologia da mente. No máximo valerá como uma hipótese teórica susceptível de um processo de corroboração progressiva (podendo mesmo servir de guia para o projecto eminentemente científico de uma biologia da mente).

⁶ “(...) em geral não faz sentido atribuir à experiência visual as propriedades da coisa a que se refere a experiência visual, a coisa que eu vejo. Por exemplo, se o carro é amarelo e tem um certo formato característico de uma carrinha, então, embora a minha experiência visual seja a de um objecto amarelo na forma de uma carrinha, não faz sentido dizer que a própria experiência visual é amarela ou tem a forma de uma carrinha. (...) Se tentarmos negar este ponto, ficaremos na posição absurda de identificar duas coisas amarelas com o formato de uma carrinha na situação perceptiva, a carrinha amarela e a experiência visual.”(p. 65)

⁷ p. 37.

⁸ *ibidem*

⁹ “Na minha aceção, os estados mentais são tão reais quanto quaisquer outros fenómenos biológicos, tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose ou a digestão. Tal como estes outros fenómenos, os estados mentais são causados por fenómenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenómenos biológicos. Se se quisesse um rótulo, poder-se-ia chamar a esta visão ‘naturalismo biológico’”(p. 328)

2. É, em absoluto, impertinente procurar reduzir o “mind-body problem” a um efeito de escala. Aliás, se Searle sustenta uma irreducibilidade metodológica da consciência, dada na primeira pessoa, ao que é da ordem do biológico (o que parece ser o seu posicionamento em *The Rediscovery of Mind*, 1992), então a presunção de que o problema se resolva por um efeito de escala arrisca um dualismo injustificável no seio da própria natureza. Como dirá Thomas Nagel em 1993 (recensão a *The Rediscovery of Mind* in *The New York Review of Books*, XL, 5, 4, p. 40), Searle acaba defendendo “(...) uma tese essencialmente dualista numa linguagem que exprime uma forte aversão ao dualismo”.

ANDRÉ BARATA

Deleuze- Kant: síntese e tempo (4 lições sobre Kant)

14 de Março, 21 de Março, 28 de Março e 4 de Abril de 1978

<http://www.imaginet.fr/deleuze/sommaire.html>

O filósofo do século XX que mais obsessivamente pensou a noção de “virtual”¹⁰, que para ele não era equivalente à de “possível”, Gilles Deleuze, encontra-se presente no espaço virtual de viva voz. Em <http://www.imaginet.fr/deleuze/sommaire.html> pode ser encontrada a transcrição quase literal de 60 cursos inéditos (cerca de 1500 páginas) enunciados entre 1971 e 1987 na Universidade Paris VIII Vincennes e na Universidade Vincennes St-Dennis (o endereço geral de Deleuze é: <http://www.imaginet.fr/deleuze>). Estes cursos têm por temas Espinoza, Leibniz, Kant, Capitalismo e esquizofrenia e a Música. Todos estes temas são títulos de obras bem conhecidas de Deleuze ou ocupam o centro de alguns dos seus capítulos¹¹. A Kant dedicou igualmente Deleuze uma obra, *A filosofia crítica de Kant*¹², bem como um texto de 1986, “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia de Kant”, retomado em *Crítica e Clínica*¹³. O livro sobre Kant é uma exposição bastante escolar (onde

¹⁰ O virtual de que fala Deleuze, noção do âmbito da ontologia, não se confunde com o “espaço virtual” a que acedemos por intermédio da Internet. Para uma confusão entre os dois conceitos, cf. Rachman, J., “Y-a-t-il une intelligence du virtuel?”, *Gilles Deleuze – une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1988, 403-20

¹¹ Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968; *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981; *Le pli – Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988; *Capitalisme et schizofrénie – L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972/73; *Capitalisme et schizofrénie – Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (veja-se especialmente nesta última obra o capítulo sobre música, “De la Rioumelle”)

¹² *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1987 (1963)

¹³ “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993. Este texto foi publicado pela primeira vez em *Philosophie*, n.º 9, hiver 1986