

36º Encontro da ANPOCS

**“Que Realismo é Esse? Uma análise da
ontologia social de John Searle sob a ótica da
arqueologia das ciências humanas de
Foucault”**

GT 24 – Pluralismo na Teoria Social Contemporânea

Emmanoel de Oliveira Boff

(emmanoelb@gmail.com)

Departamento de Economia – UFF

1.Introdução

Desde 1995 o filósofo norte-americano John Searle vem se dedicando ao projeto de elaborar uma ontologia social realista. Nas suas palavras, trata-se de “reconciliar uma certa concepção que temos de nós mesmos e de nossa realidade humana com o que realmente sabemos do mundo a partir dos avanços no conhecimento ocorridos nos últimos três séculos” (2010b: 20, tradução do autor). Simplificadamente, trata-se de compreender como a realidade institucional humana – formada por universidades, governos, casamentos, festas, jogos esportivos etc. -- pode surgir a partir da realidade dos fatos brutos investigados pela física, química e outras ciências naturais.

Por outro lado, a análise arqueológica sobre o nascimento das ciências humanas que Michel Foucault empreendeu em “As Palavras e as Coisas” ([2000] 1966) evidenciou a instabilidade e a confusão a que o discurso das ciências humanas estaria sujeito. Segundo sua análise, o objeto “Homem” estudado pelas ciências humanas é compreendido, desde o final do século XVIII na Europa Ocidental, como um *duplo empírico-transcendental*. Em outras palavras, o “Homem” pode ser estudado não apenas como objeto de saber de ciências empíricas, mas também como sujeito transcendental a partir do qual este conhecimento objetivo ganha validade. É o caráter duplo deste objeto chamado “Homem”¹ que geraria confusão e instabilidade nas ciências humanas.

Tendo por base este diagnóstico, este artigo tem como *objetivo* investigar se o discurso proposto pela ontologia realista de John Searle escapa das debilidades das ciências humanas, tais como Foucault identifica em “As Palavras e as Coisas”. Mais precisamente, o artigo objetiva verificar se a ontologia proposta no discurso de Searle escapa dos três “duplos” que instabilizariam a conceitualização dos seres humanos pelas ciências humanas, consoante Foucault: 1. o duplo empírico/transcendental; 2. o duplo cogito/impensado; e finalmente, 3. o duplo recuo/retorno da origem. É exatamente a tensão interna entre cada um destes duplos é que daria o caráter instável e confuso das ciências humanas.

Desta forma, a *pergunta* deste trabalho é a seguinte: dado que, segundo Searle, o que caracteriza a realidade institucional humana é ela ser, em parte, constituída por

¹ Diferencia-se aqui Homem (com maiúsculo) como o duplo empírico transcendental de que fala Foucault de homem (com minúsculo) como os seres humanos em geral.

representações que dela fazemos, seria esta realidade inteligível tal como a realidade física? Foucault afirma que *não*, devido aos duplos mencionados no parágrafo acima. Searle aposta que *sim*, e fornece uma ontologia com o objetivo de mostrar como isso é possível.

Sendo assim, o *objeto* do artigo é, precisamente, a proposta de ontologia social realista de Searle. O *recorte* utilizado tem por base os três livros onde Searle desenvolve sua proposta: “The Construction of Social Reality” (CSR) (1995), “Mind, Language and Society” (MLS) (1998) e “Making the Social World” (MSW) (2010).

A *metodologia* utilizada será análise comparativa dos trabalhos mencionados de Searle e Foucault. Num primeiro momento, serão analisados alguns conceitos básicos utilizados por Searle para definir sua ontologia: 1. realismo externo, 2. intencionalidade coletiva, 3. representação, 4. regra constitutiva da realidade institucional (na **forma “X conta como Y no contexto C”**) e, finalmente, 5. pano de fundo (“background”). Depois disso, a análise destes conceitos será comparada à ideia “Homem” como duplo-empírico transcendental, detalhada por Foucault. Por fim, se a ontologia de Searle for capaz de evitar os duplos que debilitam as ciências humanas, concluiremos que o projeto de Searle pode servir de base para a unificação das ciências sociais e mostrar como elas diferem das ciências naturais.

Para cumprir o objetivo proposto, o trabalho será dividido em 5 seções, incluindo esta Introdução e a Conclusão. A **2ª seção** explicará mais detalhadamente a crítica de Foucault às ciências humanas e justificará a possibilidade de comparar suas ideias às de Searle, embora os autores façam parte de duas tradições distintas de pensamento. A **3ª seção** esclarecerá a proposta de ontologia social de Searle, colocando seus pontos-chave em relevo. A **4ª seção** contém o cerne do trabalho, mostrando como, de fato, estes pontos-chave de Searle ainda necessitam de esclarecimento por parte de seu autor, sob o fardo de cair sob os duplos identificados por Foucault. A **5ª seção**, por fim, conclui o trabalho.

2. A crítica de Foucault às ciências humanas em “As Palavras e as Coisas” (1966)

Em 1966, o filósofo e historiador Michel Foucault – até então desconhecido do grande público francês -- publicou um livro que imediatamente o tornou célebre nos meios intelectuais franceses. “As Palavras e as Coisas” foi um best-seller inesperado na França e foi visto, primeiramente, como uma resposta/desafio estruturalista ao humanismo de caráter marxista de Jean-Paul Sartre. Com asserções provocativas sobre a “morte do Homem” e sobre o marxismo como um “peixe n’água” dentro do pensamento europeu-ocidental do século XIX, o livro gerou polêmica e ganhou os cafés parisienses durante o inverno de 1967.

Hoje, 46 anos após muitas críticas e vários trabalhos inspirados em suas ideias, as teses de “As Palavras e as Coisas” ganham contornos menos explosivos e mais modestos que aqueles no ocaso dos anos 1960. Embora nem todos os pontos do livro possam ser considerados válidos atualmente, sua análise sobre a figura do Homem – este duplo empírico-transcendental que teria caracterizado o pensamento europeu na modernidade – pode ainda ser útil. Em particular, argumenta-se aqui que a análise de Foucault é ainda frutífera para ponderar sobre os limites de nosso pensamento sobre os seres humanos. É, portanto, utilizando o ferramental de Foucault em “As Palavras e as Coisas” que buscaremos analisar a proposta de John Searle de construir uma ontologia social. Antes de realizar esta análise, contudo, será necessário delinear os principais pontos de “As Palavras e as Coisas” que serão úteis para nosso trabalho.

2.1 Uma arqueologia do saber: pontos principais para compreender este trabalho

O método de pesquisa empreendido em “As Palavras e as Coisas” é o arqueológico – o próprio subtítulo da obra fala sobre “Uma Arqueologia das Ciências Humanas”. Mas em que consiste uma pesquisa de caráter arqueológico, exatamente? E por que Foucault fala, especificamente, de “uma” arqueologia, e não “da” arqueologia?

Primeiramente, vamos explicar aqui como se compreende o método arqueológico. Este método consiste em um trabalho de análise e desvelamento das condições especificamente *discursivas* que permitiram o aparecimento de certos enunciados e não de outros em certa cultura, numa dada época e lugar. Consoante os desenvolvimentos na filosofia da linguagem do século XX, uma análise de discursos arqueológica não reconhece o *cogito* como produtor de conhecimento,

nem a linguagem como simples meio para o *cogito* transmitir pensamentos.

Foucault supõe que os discursos funcionam segundo regras e estrutura próprias, historicamente dadas. Neste sentido, deve-se diferenciar a História como condição de possibilidade de conhecimento da simples acumulação de fatos do passado. Ou seja, é a História (com H maiúsculo) que dá as condições *a priori* para que certas sentenças possam entrar em diferentes discursos que são produzidos, circulam e se distribuem nas diversas sociedades. É desta forma que as sentenças podem ser passíveis de testes e procedimentos que verifiquem (ou falsifiquem) sua veracidade.

Como o parágrafo acima indicou, a História dá as condições para a produção e circulação de diferentes discursos em diferentes sociedades. Evidentemente, esta produção e circulação é realizada dentro de um contexto sócio-cultural amplo e de uma estrutura institucional específica para cada modalidade de discurso. Estas condições para produção e distribuição de discursos – condições propriamente extra-discursivas – não entram explicitamente no argumento de “A Ordem das Coisas”. De fato, Foucault vai abordar com mais atenção a interação da produção de discursos e da estrutura institucional que a envolve principalmente a partir da década de 1970.

Com relação às condições especificamente discursivas para o estudo de textos, a identificação dos *enunciados* que compõem certo discurso é central². Os enunciados formam um sistema de signos (não necessariamente escritos) que, ao exercerem certas funções no discurso, vão nos mostrar quem pode falar (os sujeitos), sobre o quê (os objetos), segundo tais e tais regras que permitem a produção, circulação e distribuição dos discursos. Existem quatro funções específicas que os enunciados exercem:

A *primeira* é fornecer um princípio de diferenciação entre os entes da realidade concreta. Este princípio de diferenciação nos permite realizar abstrações sobre o que é visível para certo grupamento humano, além de designar, articular e organizar sentenças sobre o que se vê, mostrando certos aspectos do mundo e criando objetos abstratos. Em outras palavras, o enunciado, com esta função, *objetiva* a realidade concreta de certa maneira.

² É útil observar aqui que a noção de enunciado de Foucault e de ato de fala, de Searle, são compatíveis. De fato, como Dreyfus e Rabinow (1983) – e Foucault mesmo admite – não há distinção entre o conceito de atos de fala e o conceito de enunciado. Mesmo assim, a ênfase do estudo de Foucault e de Searle é distinta: o primeiro analisa atos de fala de discursos das ciências humanas, enquanto o segundo atos de fala que permitem a comunicação cotidiana.

A *segunda* função é apontar um lugar de fala para um sujeito que possa designar, articular e organizar essas frases e sentenças. Naturalmente, este sujeito não é um *cogito*: ele é antes uma posição que pode ser ocupada por indivíduos capacitados dentro de certo arcabouço institucional ou jurídico historicamente datado. Ou seja, é um sujeito situado historicamente que deve cumprir certas regras para poder fazer seu discurso circular. Por exemplo, somente um professor que tenha passado por concurso pode ensinar em universidades públicas no Brasil.

A *terceira* função do enunciado é se ligar a outros enunciados do texto, de modo a formar um sistema de signos. Apenas após a formação deste sistema é que aparecem para a comunidade de pesquisadores certos temas de pesquisa, problemas a serem resolvidos, e métodos e procedimentos possíveis para tentar resolvê-los. Ou seja, apenas neste estágio posterior pode-se perguntar sobre a veracidade (correspondência) ou falsidade (não-correspondência) de determinada sentença com algum fato do mundo. Como veremos na próxima seção, esta concepção de verdade é importante para Searle.

Por fim, a *última* função do enunciado é obedecer a um sistema estável de regras de reprodução e uso pelos falantes. Somente seguindo estas regras o enunciado pode ser comunicado adequadamente em diversos contextos sociais e institucionais diferentes (por exemplo, na escola, em jornais, na academia etc.) e persistir através do tempo.

O resumo da análise arqueológica apresentado acima não se encontra em “As Palavras e as Coisas”, mas foi apresentado três anos depois, em “A Arqueologia do Saber” (1969). No entanto, ela é importante para que se entenda como Foucault analisa as ciências humanas – e com ciências humanas Foucault abarca a psicologia, a sociologia e a análise dos mitos e literatura. Como foi explicado acima, Foucault vai tentar entender como os saberes sobre os seres humanos produzidos e distribuídos na Europa Ocidental, entre os séculos XVII e XIX, “objetivou” os seres humanos – isto é, como determinados discursos os “recortaram” de determinada maneira e não de outras. Trata-se de *uma* arqueologia possível sobre os seres humanos, e isto Foucault explicita no subtítulo da obra, como já observamos. Seria possível também, por exemplo, entender como os seres humanos são recortados pelas ciências estatísticas ou pelas novas ciências da saúde. Ou seja, há mais de uma arqueologia possível sobre os discursos que o saber moderno produz e distribui sobre os seres humanos na

modernidade europeia-ocidental.

Contudo, em “As Palavras e as Coisas” o foco é no tratamento dos seres humanos como “duplos empírico-transcendentais” estudados pelas ciências humanas – a sociologia, psicologia e análise dos mitos e literatura. Este tipo de “recorte” coloca o conhecimento sobre os seres humanos em um nível distinto daquele das ciências exatas – um nível em que tal conhecimento se mostra frágil e confuso.

2.2 A objetivação dos seres humanos na modernidade

Como foi colocado na subseção anterior, para Foucault, não foi sempre que o pensamento filosófico e científico tentou “objetivar” os seres humanos na forma deste duplo empírico-transcendental chamado “Homem”: isto só veio a ocorrer a partir do final do século XVIII. Para que a figura do Homem pudesse ser conceitualizada dessa maneira, certas condições discursivas foram necessárias.

A existência de saberes anteriores ao século XIX que recortavam os seres humanos como objetos segundo certas regras e através de certos enunciados é uma condição discursiva central para que pudesse surgir a figura do Homem. Segundo Foucault, estes saberes eram a *análise das riquezas*, a *história natural* e a *gramática geral*. Para a *primeira* os seres humanos são seres dotados de desejos e necessidades que podem ser satisfeitos pelo consumo de produtos gerados pela natureza e trocados entre os povos por meio da moeda. Para a *segunda*, os seres humanos são seres vivos que possuem semelhanças e diferenças com todos os outros seres vivos, não havendo descontinuidade entre a natureza humana e a natureza em geral – a tarefa da história natural é exatamente analisar e classificar os seres humanos (do ponto de vista de sua anatomia, da estrutura de seus órgãos vitais etc.) junto com os demais em uma grande taxonomia. Por fim, para a *última*, os seres humanos eram recortados (ou objetivados) pelos enunciados da gramática geral como criaturas que podiam usar a fala para gerar conhecimento através da adequação das palavras aos pensamentos.

Assim, durante grande parte dos séculos XVII e XVIII, os seres humanos eram compreendidos deste modo: somos criaturas que possuem desejos e necessidades satisfeitos pelas trocas; somos criaturas que são analisadas e classificadas com outros seres em uma taxonomia; e, por fim, somos criaturas que podem gerar todos estes conhecimentos pois dispomos de razão e linguagem, que nos permitem adequar as palavras às coisas.

Resta saber como todos estes saberes sobre os seres humanos se organizavam. Haveria um princípio que pudesse servir de condição reguladora de todos estes saberes distintos? Em outras palavras: haveria uma *ordem* pré-empírica que possibilitaria compreender todos estes saberes como coerentemente organizados em um todo? De acordo com o filósofo francês, a resposta é positiva: haveria, sim, um princípio regulador capaz de unir, organizar e possibilitar o aparecimento de diferentes enunciados e sua organização em diferentes discursos. Especificamente, haveria um princípio capaz de organizar discursos sobre os seres humanos de forma ordenada.

Este princípio era a *representação*. Muito simplificada, a análise das riquezas estudava como a moeda poderia *representar as riquezas* de forma a permitir trocas comerciais que satisfizessem os desejos e necessidades humanos. A história natural investigava como as diferenças e semelhanças entre a anatomia e estrutura dos seres vivos poderiam *representar a continuidade* entre os seres da natureza através de uma classificação taxonômica. Por seu turno, a gramática geral estudava como as palavras usadas corretamente por um *cogito* poderiam *representar ideias claras e distintas* recebidas do mundo exterior pelos sentidos. Ou seja, através do princípio da representação estes três saberes formavam um *campo referencial ordenado* de modo a permitir aos filósofos e cientistas da época falarem sobre os seres humanos do modo característico da cultura europeia ocidental dos séculos XVII e XVIII.

No entanto, o final do século XVIII observará uma mudança neste quadro ordenado de saberes sobre os seres humanos: a representação perderá o poder de unir, organizar e possibilitar certas objetivações sobre os seres humanos. Certamente não é o caso de afirmar que a representação não mais funciona como possível fonte de conhecimento. Contudo, a partir de então, a representação será submetida à *História* como princípio que une, organiza e possibilita certo modo de falar sobre os seres humanos, de objetivá-los. É dentro desta mudança que a análise das riquezas abre espaço para a economia política, a história natural para a biologia e a gramática geral para a filologia.

Embora muitos enunciados do período anterior continuem a ser usados no século XIX em diante – por exemplo, o enunciado de que os seres humanos são seres dotados

de necessidades e desejos, usado pela economia política -- deve-se notar que eles são reorganizados em novos saberes por um princípio de organização distinto da representação. Esta reorganização, como afirmamos, tem por base a História e sinaliza uma *descontinuidade* dos saberes novos com seus precedentes. Assim, na economia política, enunciados antigos vão entrar em relação com novos enunciados mostrando como a passagem *do tempo* aprofunda a divisão do trabalho e muda os sistemas de produção, de modo que as populações tentem superar a escassez dos meios de subsistência, satisfazendo suas necessidades básicas. Na biologia, enunciados sobre a evolução dos seres vivos *no tempo* permitirão compreender qual é a função de seus órgãos e de sua anatomia na manutenção e propagação da vida. Por fim, ao realizar uma história natural das línguas, os enunciados da filologia mostrarão que a linguagem evolui *no tempo* segundo regras próprias, não sendo simplesmente veículo transparente para os pensamentos de um *cogito* que adequa palavras e coisas.

Como se percebe, é o *tempo* (e não mais a representação) que une, organiza e possibilita novos recortes (ou objetivações) que os discursos realizam sobre os seres humanos. Embora os *enunciados* que constituem os discursos possam não ter mudado, eles agora possuem funções distintas e estão organizados diferentemente da época anterior. É desta maneira que os seres humanos vão sendo constituídos, a partir do fim do século XVIII, como objetos empíricos para os discursos da economia política, filologia e biologia. Há, portanto, um novo *campo referencial ordenado pelo princípio da História* e um novo *processo de referenciação* aos seres humanos: é neste sentido que se diz que há *descontinuidade* com a época anterior. Assim, descontinuidade não significa que uma nova era começa do zero a partir do fim do século XVIII. Significa, isto sim, que enunciados anteriores e novos sobre os seres humanos são reagrupados e reorganizados segundo um princípio novo -- a História.

Entretanto, o desenvolvimento do discurso filosófico desde o século XVII pode colocar em questão a solidez desses novos saberes empíricos modernos. Afinal, o embate entre empiristas e racionalistas havia gerado, da parte dos empiristas, ceticismo quanto à possibilidade de conhecimento certo sobre o mundo que fosse além das sensações recebidas pelos sentidos humanos. O foco da *Crítica da Razão Pura* (1787 [1781]) de Kant é mostrar exatamente quais seriam as condições *transcendentais* que um sujeito deveria possuir para gerar conhecimento correto sobre os objetos empíricos que chegam

aos seus sentidos. A esperança de Kant, com seu estudo, é dirimir de vez a possibilidade de ceticismo gerada pelos empiristas, em especial por Hume. Nesta primeira *Crítica*, o conhecimento sólido acerca destes objetos empíricos está assegurado pela clara separação entre o sujeito transcendental e os fenômenos empíricos que nos vêm pelos sentidos: de um lado temos o sujeito de conhecimento e do outro os objetos do mundo – seres humanos, inclusive -- que podem ser apreendidos pelos sentidos e corretamente organizados pela razão humana, segundo 12 categorias apresentadas na seção da “analítica dos conceitos”, na sua primeira *Crítica*.

Todavia, já no final de sua vida, Kant, em *Antropologia de Um Ponto de Vista Pragmático* (1798), coloca as condições *transcendentais* de conhecimento presentes nos próprios sujeitos *empíricos* estudados pela biologia, economia política e filologia. Ou seja, a separação entre sujeito transcendental e conhecimento empírico não está mais assegurada. Como consequência, o saber empírico sólido sobre os seres humanos depende agora de um sujeito que *não mais* transcende o mundo empírico, mas *pode também ser analisado como um objeto entre outros deste mundo*.

Não se trata de dizer que Kant é o “culpado” principal de fazer esta confusão. Contudo, o filósofo de Königsberg é, para Foucault, um autor central por sinalizar a confusão entre os lados sujeito de conhecimento/objeto empírico que constitui nosso modo moderno de entender os seres humanos: eles são sujeitos de conhecimento ao mesmo tempo em que são objetos empíricos, que, por sua vez, são sujeitos de conhecimento e assim por diante. Este círculo vicioso proporciona uma estrutura frágil e confusa às ciências humanas, segundo Foucault. Ou seja, pode-se dizer que o *campo referencial* que permite novas objetivações sobre os seres humanos está bem delimitado pelas novas ciências empíricas (economia política, biologia e filologia): seres humanos têm necessidades e desejos que podem ser satisfeitos com o desenvolvimento, na história, dos meios de produção e da divisão do trabalho; eles são ainda seres vivos cujos corpos físicos possuem uma organização interna própria (órgãos com suas funções vitais) que evoluiu no tempo e que permitem a reprodução e manutenção da vida que os anima; e, por fim, seres humanos possuem diferentes línguas cuja estrutura interna de organização pode ser igualmente investigada na história.

O problema todo é que o *processo de referenciação a este novo campo referencial organizado pela História não está claro*: o sujeito capaz de fazer esta referenciação participa do próprio campo referencial, o que provoca o círculo vicioso descrito acima. Em outras palavras, o pensamento tende a ficar oscilando entre os lados empírico e transcendental dos seres humanos, encontrando uma série de dificuldades para se fundamentar ou em um ou em outro.

2.3 A Analítica da Finitude no capítulo IX de “As Palavras e as Coisas”

Quais as consequências para o pensamento ocidental moderno deste círculo vicioso? É no capítulo intitulado “O Homem e seus duplos” que Foucault apresenta o que ele chama de “Analítica da Finitude” – os modos com que o pensamento de tradição europeia-ocidental tenta lidar com os problemas gerados pelo duplo empírico-transcendental que é o Homem. Uma vez que, após Kant, não se pode mais fundamentar o conhecimento finito e imperfeito dos homens em um ser infinito e perfeito – Deus -- trata-se agora de buscar um fundamento para o conhecimento investigando os limites do próprio ser humano, de seu pensamento e de seu corpo. Este foco nos seres humanos como fundamento do conhecimento gera problemas que a ontologia de Searle deve ser capaz de evitar, a fim de fornecer um fundamento para um conhecimento sólido da realidade social.

Uma *primeira consequência problemática* das investigações que tomam os seres humanos como duplos empírico-transcendentais é tentar fundamentar o lado transcendental do Homem sobre seu lado empírico – isto é, ou na sua biologia (de forma que descobrimos nossa capacidade de conhecer estudando a fisiologia do cérebro e de nosso corpo) ou na sua economia e linguagem (onde descobrimos que nossa capacidade de conhecer é condicionada pelas relações socioeconômicas ou pela visão de mundo da cultura em que estamos imersos). Este tipo de análise -- fundamentada ou na natureza biológica dos seres humanos, ou no desenvolvimento das relações econômicas e formas culturais que nos permitem conhecer a própria economia e cultura em que estamos enraizados – é chamada de *positivista*, por Foucault.

Entretanto, também podemos tentar fundamentar o lado empírico do Homem sobre as condições transcendentais que permitiram o conhecimento empírico sobre o Homem vir à tona. Neste caso, há uma tensão entre dois tipos de verdade: aquela que

aparece no discurso e aquela que será atingida em um futuro indeterminado, quando as condições empíricas que limitam nosso conhecimento sobre a economia ou cultura em que vivemos serão finalmente superadas (ou *aufgehoben*, subsumidas, falando ao modo de Hegel). Ou seja, neste caso a verdade discursiva está em tensão com a verdade empírica, e as duas só poderão se reencontrar em um futuro indeterminado, quando o conhecimento sobre os próprio limites do nosso conhecimento forem efetivamente desvelados. Segundo Foucault, pode-se chamar esta análise de *escatológica*: nela, a verdade discursiva sobre o Homem vai assintoticamente se aproximando de sua verdade empírica no tempo. Idealmente, as duas se encontram em um futuro indeterminado. O meio pelo qual essa união é possível é justamente a história.

Uma *segunda consequência problemática* do estudo dos seres humanos como duplos empírico-transcendentais é a tentativa constante de revelar à consciência humana (o *cogito*) aquilo que está oculto nas representações que fazemos da vida que move nossos corpos, da economia caracterizada pela divisão do trabalho que nos permite escapar à escassez e da cultura onde sistemas simbólicos e linguísticos se desenvolvem (o impensado).

Ora, vimos que com a quebra do princípio regulador dado pela representação, poder-se-ia estudar os seres humanos sob “recortes” distintos. Estes recortes só foram possíveis quando as representações não puderam mais claramente apresentar os pensamentos claros e distintos do *cogito* através do discurso. Mais claramente: sem dúvida que usamos no passado e usamos hoje representações para produzir conhecimento sobre o mundo empírico. O que falta saber, para o pensamento moderno, é em que medida estas representações podem criar transparentemente conhecimento sobre o mundo empírico. Se, para Descartes, o “eu penso” – o *cogito* -- estava transparentemente ligado ao “eu existo”, tal não é mais o caso na época moderna. Mas por que? Porque a questão premente da modernidade é saber *em que medida relações econômicas, estruturas neurobiológicas ou diferentes culturas interferem na formação do pensamento do sujeito*. Sem dúvida cada indivíduo que se entende por “eu” pode pensar; o problema, no entanto, é interrogar e desvelar o que existe de impuro neste “eu” pensante, desvelar o que nele é fruto de condicionamentos socioeconômicos, neurobiológicos ou culturais.

Ou seja, o pensamento europeu-ocidental vai procurar, a partir do século XIX, investigar as condições socioeconômicas, neurobiológicas e culturais impensadas, não-conscientes de nosso pensamento. A ideia é que, uma vez trazidas à consciência estas limitações – na forma de ideologias, de pressupostos teóricos, de disposições neurológicas inatas etc. -- o Homem supostamente conseguirá chegar a um conhecimento pleno de si e de seus limites. É na lacuna entre os pensamentos dos seres humanos e as representações que eles fazem, tentando explicitar o que não é claro nas suas próprias representações do mundo, que as ciências humanas encontram um de seus principais objetivos: apresentar à consciência o resíduo inconsciente que mora nela e precisa ser dissipado. Criticando as condições ocultas propriamente socioeconômicas, (neuro)biológicas e culturais que possibilitam nosso conhecimento, as ciências humanas contribuiriam para o projeto de descobrir quais potencialidades e habilidades o Homem poderia desenvolver para externalizar sua essência no mundo, na medida em que a história se desenrola.

Uma *terceira e última consequência* do duplo empírico transcendental é tentar descobrir quem o Homem é de fato investigando sua origem. Como foi analisado na interpretação que Foucault faz da *Antropologia* de Kant, o filósofo alemão coloca o sujeito transcendental entre os demais objetos empíricos que devem ser investigados. Uma tarefa possível, portanto, é investigar como este estranho objeto -- o sujeito transcendental --- teve sua origem na história. Esta tarefa, no entanto, parece incerta. Como Béatrice Han (2005: 180) coloca:

By placing the transcendental subject itself (and not only the empirical ego) within the chronology of empirical objects, the *Anthropology* reveals transcendental determination as somehow preexisting itself (...). Thus, the transcendental subject experiences itself as “already there”, in a sort of empirical “prehistory”.

Mas como identificar esta “pré-história empírica” do sujeito transcendental mencionada por Han? Embora investigações arqueológicas tenham descoberto com precisão inúmeras características empíricas da vida dos hominídeos, não se sabe com exatidão quando sons emitidos por hominídeos se transformaram exatamente em uma linguagem especificamente humana. Tampouco se sabe exatamente quando o primeiro hominídeo surgiu e o que exatamente o separa de seus predecessores e companheiros do gênero *homo*. Por fim, não se sabe, exatamente, quando grupos de hominídeos começaram a realizar algo que possa ser chamado propriamente de “trabalho” com o fim

de satisfazer suas necessidades e escapar da escassez presente na natureza. E por que não se sabe a origem destas características empíricas com precisão? Se pudéssemos identificá-las, poderíamos compreender como o sujeito transcendental se originou a partir desta “pré-história” empírica. Mas ora, como Han colocou, as condições transcendentais que permitiriam dar precisão à questão da origem da linguagem humana, da vida humana e do trabalho humano não estão claras *porque elas são dadas exatamente pela vida, pelo trabalho e pela linguagem empíricos que permitem seu aparecimento*. Deste modo, embora o pensamento moderno tenda a recorrer à origem empírica que possa fundamentá-lo, esta origem sempre recua, permanecendo inacessível a seu pensamento.

Estas três linhas de investigação do Homem como duplo empírico-transcendental apontam para uma série de oposições polêmicas no discurso das ciências humanas desde o século XIX. Partindo do duplo empírico-transcendental, um discurso do tipo positivista se opõe a um discurso do tipo escatológico. Partindo do duplo cogito-inconsciente, o sujeito pensante sempre se apresenta carregando um inconsciente que impede a pura transparência do seu pensamento. Por fim, partindo do retorno-recuo da origem, a necessidade de fundar o conhecimento na origem empírica do Homem sempre escapa ao conhecimento transcendental do próprio Homem. Estas são as razões para a fragilidade e confusão das ciências humanas, na visão de Foucault. A pergunta que devemos responder é sobre a possibilidade de Searle escapar destas armadilhas.

3. John Searle e o projeto de uma ontologia social realista: os projetos de Searle e Foucault

À primeira vista, os projetos filosóficos de John Searle e Michel Foucault têm pouco em comum. O primeiro é filósofo analítico norte-americano com formação da escola de Oxford, enquanto o segundo é classificado como representante do pensamento continental europeu. Enquanto Searle deixa claro que pretende contribuir para uma teoria geral sobre a realidade social humana, Foucault explicitamente rejeita a ideia de construir tal tipo teoria, pretendendo ver seus conceitos mais como uma “caixa de ferramentas” que possa ser útil a quem precisar. Enquanto a análise de Foucault em “As Palavras e as Coisas” é basicamente discursiva, a análise de Searle em seu projeto de criar uma ontologia social realista vai além da esfera da linguagem, abarcando a mente humana e as estruturas institucionais. Dadas todas estas diferenças, é importante que se mostre em que

medida se podem compatibilizar as ideias dos dois filósofos. Somente investigando os pontos em que há possibilidade de diálogo entre os dois é que nossa própria investigação pode fazer sentido. Afinal, se os dois partem de visões de mundo opostas e, talvez incomensuráveis, a análise proposta neste artigo pode ser infrutífera.

Deste modo, o argumento de “As Palavras e as Coisas” será reduzido a um núcleo mínimo que possa ser comparado com o projeto filosófico geral de Searle. O núcleo é o seguinte: será admitida como válida a hipótese de Foucault de que há, hoje, uma gama de discursos – normalmente agrupados institucionalmente na área de humanidades – que efetivamente estuda os seres humanos como duplos empírico-transcendentais. Estes discursos estariam, por hipótese, sujeitos às três consequências problemáticas explicitadas no item 2.3 acima. Como Foucault coloca no capítulo X de seu livro, a missão destes discursos da área de humanidade é estudar as condições (quase transcendentais) que permitem que representemos a nós mesmos como seres empíricos – isto é, que falam, trabalham e vivem. O estudo das humanidades é, portanto, um estudo das representações que possibilitam aos homens se reconhecerem como seres que possuem uma linguagem, que produzem dentro de uma estrutura socioeconômica e cujos organismos os permitem manter e reproduzir a vida.³

Desta forma, vamos procurar evidências que permitam vislumbrar pontes que façam a ligação entre o pensamento dos dois e verificar em que medida os projetos de Searle e Foucault podem dialogar. Também veremos em que medida Searle conseguiria escapar das fragilidades que Foucault identifica nos discursos que são produzidos, *grosso modo*, pela área de humanidades.

3.1. Uma ontologia social realista: as pedras fundamentais da filosofia de Searle

O projeto iniciado em 1995 com “The Construction of Social Reality” marca o que podemos classificar como uma terceira fase na filosofia de Searle, após suas investigações em filosofia da linguagem e filosofia da mente. Não que suas pesquisas

³ Não precisaremos investigar a hipótese de que haveria um princípio regulador único por trás destes discursos (que Foucault, no fim dos anos 1960, associava ao conceito problemático de *epistémé*). O próprio Foucault abandonou a ideia de *epistémé* durante os anos 1970 e, de fato, o uso deste conceito criaria mais um obstáculo para investigar as relações entre as ideias de Searle e Foucault.

sobre mente e linguagem não entrem na sua filosofia social: como atesta o título do livro de 1998, todas as áreas de investigação de Searle estão inter-relacionadas.

Evidentemente não dispomos de espaço para detalhar o desenvolvimento e as interações complexas entre as três áreas de pesquisa de John Searle. Por esta razão, apresentaremos apenas os pontos principais de sua ontologia social, de forma que possamos analisar em que medida ela escapa ou não dos duplos identificados por Foucault.

3.1.1 Realismo Externo (*External Realism*)

Contra grande parte da filosofia desenvolvida na segunda metade do século XX – tanto na sua própria tradição de pensamento como em outros autores como Lyotard, Rorty, Baudrillard, Derrida – Searle faz um ataque pesado a teses irrealistas. Searle está ciente de que o termo realismo (e seus termos opostos como antirrealismo e também idealismo) não tem significado único na tradição de pensamento ocidental (1995: 153). Searle, especificamente, vai entender o conceito de realismo externo como simplesmente que o mundo (ou, alternativamente, a realidade ou o universo) existe independentemente das representações (sejam elas linguísticas ou mentais) que se pode fazer sobre ele. Segundo o filósofo de Berkeley, antes de ser uma hipótese que possa ser provada, o pressuposto do realismo externo é uma *condição de inteligibilidade* de grande parte da linguagem pública utilizada hoje nas sociedades ocidentais. Ou seja, sem o pressuposto do realismo, teríamos que buscar uma explicação que nos mostrasse como a comunicação entre as pessoas pode ocorrer: se cada pessoa tem acesso apenas a um mundo privado ou experiências distintas dos outros, nada garante que a comunicação inteligível entre elas será possível.

Searle observa ainda que esta visão não implica que o realismo seja idêntico a ou que implique uma teoria da verdade. O realismo tampouco pressupõe uma visão privilegiada nem sequer um vocabulário sobre o mundo que seja melhor que outros para observá-lo ou descrevê-lo. Em outras palavras, Searle aponta que seu realismo é compatível com um *relativismo conceitual* – ou seja, apesar de vivermos em apenas um único mundo que independe de nossas representações, não há um único esquema conceitual que possa descrevê-lo. Ou seja, podemos descrever o mundo com nossos conceitos de inúmeras formas, segundo diferentes interesses e diferentes perspectivas.

Mas o mundo exterior – o único mundo que existe -- não depende de nenhuma dessas descrições ou perspectivas para existir.

Esta é a posição *ontológica* básica de Searle. Contudo, podemos nos perguntar agora sobre o *conhecimento* que possuímos desta realidade externa e onde entra a realidade institucional humana. Ou seja, podemos nos perguntar sobre seu status *epistemológico*. Searle crê que esta realidade externa é aquela basicamente descrita pelas ciências naturais – o que significa dizer que tudo aquilo que existe no universo, no fundo, são partículas em campos de força. Tudo o mais que há – planetas, árvores, plantas, bichos, escolas, universidades etc – deve ter como base as descobertas da física. Com esta afirmação – que podemos chamar, junto com Rust (2009:9), de *naturalismo científico* – Searle não chega a afirmar que o conhecimento está certamente eliminando erros na história rumo a uma concepção mais precisa do mundo (embora dê a entender que o que sabemos hoje é muito mais do que no passado). O que ele deixa claro é que o conhecimento obtido deste mundo externo pela via da ciência é, ele mesmo, *falível*.

E onde entra a realidade institucional em um mundo que consiste apenas de partículas em campos de força? Esta é a grande pergunta que Searle se propõe a responder. De fato, embora a realidade institucional humana esteja inserida dentro da realidade dos fatos brutos descritos pelas ciências naturais, o que a caracteriza é o fato de ela ser, *em parte*, constituída *por representações linguísticas ou mentais* que possuem o mesmo status de atos de fala declarativos, incluindo aí casos de atos de fala que não possuem a forma explícita de declarações. Parece entrar aí a primeira semelhança entre os projetos de Searle e Foucault: para o primeiro, parte da realidade institucional humana existe em virtude de representações; para o segundo, é o estudo de representações que os homens fazem para si da vida, do trabalho e da linguagem que caracterizaria as ciências humanas.

Se for verdade que a realidade institucional humana é, efetivamente, constituída por representações, resta responder como estas representações se encaixam entre os demais fatos brutos da natureza. Antes delas, contudo, é necessário entender as condições que permitem a existência de fatos institucionais. Entre estas condições está a intencionalidade coletiva.

3.1.2 Intencionalidade Coletiva

Grosso modo, Searle caracteriza a intencionalidade como a capacidade que a mente possui de ser direcionada para ou sobre objetos e estados de coisas do mundo externo (2010: 25). É importante notar que intencionalidade engloba não apenas ter a intenção de fazer algo – é assim que a palavra é normalmente usada em nosso cotidiano – mas abarca também preferências, crenças, desejos, esperanças, medos entre outros estados intencionais. Desde que todos estes estados são estados mentais sobre alguma coisa do mundo externo – eu *desejo* tomar sorvete, *creio* que o PIB brasileiro crescerá em 2012 ou *espero* ser aprovado em um concurso – eles são intencionais. Também é necessário notar que estados intencionais não precisam ser conscientes: posso crer que D. Pedro II foi o último imperador do Brasil, mesmo quando não penso neste fato ou quando estou dormindo. Como se vê, ao discorrer sobre estados intencionais inconscientes, Searle não menciona o inconsciente em um sentido Freudiano. Tampouco o faz no sentido que Foucault entende o inconsciente, como indicado no ponto 2.3 acima. No entanto, Searle deixa entrever esta possibilidade quando alude a estados não intencionais inconscientes, como pessoas com ansiedade generalizada sem objeto específico no mundo. Neste caso, um entendimento de inconsciente no sentido de Freud pareceria ser possível.

A inovação da ontologia social de Searle está em supor que os fatos tipicamente institucionais dependem, *necessariamente*, de um tipo especial de intencionalidade: a *intencionalidade coletiva*.⁴ Embora toda intencionalidade ocorra, efetivamente, dentro das mentes dos indivíduos, é possível que, ao realizar uma ação conjunta, desenvolvamos intencionalidade do tipo “*nós pretendemos algo*” ou “*nós estamos fazendo algo*” (sem referência necessária a um “*eu pretendo*” ou “*eu faço*”). Por exemplo, com o objetivo de levantar um sofá pesado dois indivíduos podem ter, em suas mentes particulares, intenções do tipo “*nós estamos levantando o sofá*” ou “*nós pretendemos levantar o sofá*” – e não “*eu pretendo levantar o sofá e creio que você também o quer*” e vice-versa.

É interessante notar que a intencionalidade não é exclusividade humana, e mesmo certos animais possuem intencionalidade coletiva (1995: 70; 1998: 121; 2010:43). De

⁴ Esta necessidade da intencionalidade coletiva para formar fatos sociais é questionável, como Vromen (2003) indica. Há fatos sociais como a coordenação espontânea de ações ou a eclosão de conflitos que não dependeriam de intencionalidade coletiva. De qualquer forma, em MSW (2010: 21-3), Searle responde a seus críticos mostrando que fatos institucionais complexos (como uma recessão), que não requerem reconhecimento coletivo para existir, se sustentam sobre fatos institucionais mais simples (*ground-floor institutional facts*).

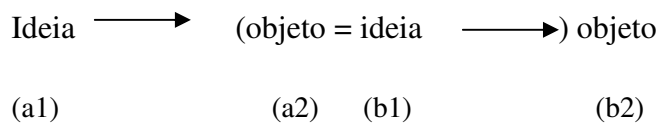
fato, embora incapazes de expressar verbalmente desejos ou crenças, não é absurdo imaginar que um cão deseje comida após horas de jejum, ou que ele creia que há alguém atrás de uma porta ao ouvir um barulho. Da mesma forma, pode-se também imaginar que a ação de um grupo de hienas que coletivamente caça um alce deve-se ao desejo de caça do grupo. Neste sentido, a ação conjunta das hienas pode ser compreendida como fato social, segundo Searle. Nossa diferença com relação a hienas e outros animais está na possibilidade de se criar um subconjunto de fatos sociais que Searle batiza de *fatos institucionais*. Para criar fatos institucionais precisamos não somente de intencionalidade coletiva mas também de representações.

3.1.3 Representações para Searle e para Foucault

Por representações, Searle entende os meios interconectados através dos quais os seres humanos têm acesso e representam o mundo exterior para si mesmos. Representações incluem “percepção, pensamento, linguagem, crenças e desejos, bem como figuras, mapas, diagramas etc.” (1995: 150). Uma das características das representações é o fato de elas possuírem *intencionalidade*.

Ao fim da última subseção deixamos claro que a ideia de representação está presente em Searle e em Foucault: para o primeiro, a realidade institucional humana é precisamente constituída, ao menos em parte, por representações. Para o segundo, as ciências humanas estudariam especificamente as representações que possibilitam aos homens se reconhecerem como seres dotados de linguagem, que produzem dentro de uma estrutura socioeconômica e cujos organismos os permitem manter e reproduzir a vida. Nossa questão é: com o termo “representação” estariam Searle e Foucault se referindo à mesma coisa?

Em “As Palavras e as Coisas”, Foucault estuda a representação mais detalhadamente nos capítulos 3 (seção IV) e 7 (seção I) do livro. Diferentemente de Searle (cujo estudo é de caráter *lógico*), o estudo de Foucault é *histórico*, de modo que o filósofo francês estuda o significado do termo “representação” tanto no que chama de Idade Clássica (início do século XVII ao fim do XVIII) quanto na Idade Moderna (do início do século XIX até, provavelmente, hoje). Na Idade Clássica, segundo Foucault (2005: 131), a representação poderia ser compreendida segundo o esquema abaixo:



Como interpretar este esquema? O Objeto b2 pode ser compreendido como um fenômeno externo que pode ser apreendido por nossos sentidos – digamos, uma paisagem. Esta paisagem fica “impressa” em nossa mente na forma do que os filósofos da época chamavam ideia – b1. Esta ideia pode ser transformada em um objeto, como um desenho ou um mapa (a2). É a análise deste objeto a2 que caracterizaria a produção de conhecimento – a ideia a1. O que se questiona, na Idade Moderna, é o pressuposto de que ideias b1 podem ser clara e distintamente substituídas por objetos a2. Pode haver fatores biológicos, socioeconômicos e linguísticos que, de alguma forma, bloqueiem a igualdade imediata entre a2 e b1. É aí que a História deveria entrar para dar condições de possibilidade desta reunião entre a2 e b1 no tempo, de modo que a1 possa ser considerada como conhecimento.

Fica claro que Foucault e Searle estão falando de “representação” de pontos de vista distintos – o primeiro historicamente e o segundo logicamente. No entanto, observe-se que, tanto para um como para outro, mapas, diagramas e quadros podem ser considerados como representações (Searle diz que elas derivam da intencionalidade; Foucault as chama objetos a2). Por outro lado, estados mentais b1 podem ser compreendidos como percepções, pensamentos e crenças, de acordo com o que Searle também aceita serem representações. Desta forma, embora de pontos de vista distintos, as noções de representação de Searle e Foucault *não são incompatíveis*. Mais precisamente: o conceito de representação de Searle e Foucault referem-se aos mesmos tipos de objetos do mundo.

3.1.4.A Regra Constitutiva da Realidade Institucional para Searle

Dado que já temos intencionalidade coletiva e representações, como podemos agora criar uma realidade institucional?

Searle sugere que a criação da realidade institucional se dá pela imposição de um status específico a um objeto bruto – um muro de pedras ou um pedaço de papel colorido com algumas marcas, por exemplo -- de forma que ele adquira uma função social, dentro

de uma certa situação (ou contexto, como diz Searle). Assim, no capítulo 2 de seu livro de 1995, Searle mostra como um muro construído ao redor de uma tribo (um objeto bruto) pode funcionar como representante de uma fronteira territorial (um status que tem a função de restringir o acesso a tribo), dentro do território ocupado pela tribo em período de tempo t . Da mesma forma, um pedaço de papel colorido e marcado – uma nota de R\$ 2, digamos -- pode ganhar o status de representar um meio para a troca de bens e serviços (sua função) dentro do território brasileiro (seu contexto). Esta seria a estrutura dos fatos tipicamente institucionais – fatos que outras espécies de seres vivos não teriam capacidade de realizar. Elas não teriam esta capacidade justamente porque não basta intencionalidade coletiva: a imensa maioria dos membros da tribo deve, além disso, crer que o muro *representa* a fronteira. Da mesma forma, a imensa maioria dos brasileiros deve crer que o pedaço de papel com a marca de “R\$ 2” *representa* um meio de troca no território brasileiro. Estas representações complexas que possuem a estrutura de atos de fala são exclusivas da espécie humana e dependem da linguagem para existir. Deste modo, intencionalidade coletiva e representações com mesma estrutura que atos de fala andam de mãos dadas na construção da realidade institucional humana.

Para generalizar os casos de constituição da realidade institucional humana por representações, Searle usa a fórmula “**X conta como Y no contexto C**”. Voltando ao exemplo do dinheiro (que é frequentemente utilizado por Searle), podemos dizer que o fato bruto **X** – um pedaço de papel colorido com marcas – representa um meio de troca **Y**, no contexto **C** (principalmente o território brasileiro nos dias de hoje). Observe-se que é necessária a representação coletiva da imensa maioria dos brasileiros – uma representação com a mesma estrutura de um ato de fala declarativo, como “determine-se que este pedaço de papel com marcas seja usado como meio de troca capaz de saldar dívidas”. Nas antigas notas de dinheiro francesas e italianas deixava-se claro este status, bem como atualmente se deixa claro este status na cédula de dólar (1995: 48-9). É o fato de criar uma realidade somente pelo fato de declara-la (ou representa-la) como existente que Searle sugere chamar a regra “**X conta como Y no contexto C**” de *constitutiva*. Ou seja, é uma regra que, de fato, *constitui* a realidade institucional humana, ao embutir nos fatos brutos naturais, através de representações coletivas, o status de poder realizar certas funções dentro de um grupo social, em certa situação ou contexto.

Uma última característica dos fatos institucionais é a criação de direitos e deveres a eles associados. Estes direitos e deveres, por sua vez, são capazes de gerar ações que independem da vontade imediata do agente. Assim, quando se diz que o real é uma moeda é de “curso forçado”, está se afirmando que aqueles que desejam realizar trocas em território brasileiro – comerciantes, em geral -- têm o *dever* de aceitá-la como meio de troca. Do mesmo modo, o possuidor de notas de real têm o *direito* de usá-las para troca e saldar dívidas quando bem entender, mas *não pode* destruí-las.

Em outras palavras, o que a criação de fatos institucionais faz é distribuir poder, na forma de direitos, deveres, permissões, obrigações etc., entre os diversos membros da sociedade. Esta distribuição multiplica o poder dos membros da coletividade e dela própria, ao permitir a cooperação de indivíduos grandemente desvinculados no espaço e no tempo.⁵

3.1.5 O Pano de Fundo e a Rede (Background e Network)

Embora central para a estrutura lógica da ontologia de Searle, o conceito de pano de fundo (Background) só é analisado detidamente no capítulo 6 de CSR. Em contrapartida, seu conceito de rede só é analisado – e brevemente – no MSW (2010: 31-2). Frequentemente Searle une os dois conceitos em um só. Contudo, dado que 1. eles aparecem nos três livros; 2. são centrais para a ontologia de Searle e 3 são problemáticos, devemos nos deter um momento em explica-los com cuidado.

Como a subseção anterior deve ter deixado claro, a estrutura da realidade institucional humana é uma estrutura de regras constitutivas que atribuem certo status a certos objetos brutos. Este status permite que tais objetos brutos realizem certas funções sociais na medida em que distribui deveres e direitos entre os membros dos grupos humanos. A intencionalidade coletiva (na forma de “nós cremos” ou “nós pensamos”) cria representações que possuem a mesma estrutura de atos de fala declarativos, permitindo, deste modo, atribuir aos fatos brutos este status. A pergunta que Searle se faz

⁵ A título de exemplo: posso, por exemplo, comprar, no Rio de Janeiro, um objeto de um comerciante do Acre, para pagar em 2 anos. Embora daqui a dois anos o bem que eu tenha adquirido no Rio de Janeiro já possa ter se depreciado, minha obrigação de findar o pagamento permanece, malgrado meu possível desejo de não concluí-lo. O descumprimento do acordo na forma de não-pagamento acarreta uma série de possíveis sanções ao meu comportamento, sinalizando a imersão dos agentes em determinada rede de poder, com direitos, deveres, permissões, obrigações etc.

é: quais são as condições de funcionamento dos estados intencionais que nos permitem representar, crer, pensar – e, posteriormente, criar toda uma realidade institucional? Desde seu livro *Intentionality*, de 1983, Searle aposta que estados intencionais só funcionam sob um conjunto de capacidades que *não são*, em si mesmas, intencionais. Por *capacidades*, Searle entende disposições, tendências e estruturas causais em geral. No livro de 2010, Searle acrescenta a estas capacidades “modos de fazer coisas” e “*know how*”. Este pano de fundo é central para Searle porque permite que haja interpretação linguística, perceptual e até mesmo a estruturação da consciência. É como se este pano de fundo pré-intencional fosse responsável pela organização da própria experiência intencional. Deste modo, nossas motivações e predisposições para agir e interpretar o mundo já estariam dadas neste pano de fundo. Mas onde se localiza o pano de fundo, exatamente? Na organização neuronal de nossos cérebros, o que é coerente com o naturalismo científico de Searle.

É desde já curioso observar que este pano de fundo carrega semelhanças com o princípio de ordem usado por Foucault em as PC – a *epistémé*. A diferença, em princípio, é que, enquanto Searle coloca este princípio organizador da experiência em nossos cérebros, Foucault o coloca na História -- ao menos na Idade Moderna. Veremos na próxima seção como estes dois princípios podem ser comparados.

Assim, explica Searle (1998: 108), quando fazemos algo simples como ir a uma livraria e depois a um restaurante, temos acesso a toda uma série de pressupostos que vêm antes de quaisquer crenças e pensamentos: de que sabemos como andar e como nos portar em livrarias, de que o chão não irá se romper e de que irá se comportar como uma entidade única, sem sair voando; de que os livros são para ler e não para comer, ocorrendo o oposto com a comida do restaurante. Exemplos do pano de fundo permitindo atividades institucionais como o baseball, o uso dinheiro e até mesmo a aplicação do biopoder de Foucault também são dados nos outros livros (1995: 144-5; 2010: 155-60).

O problema é como caracterizar o papel deste pano de fundo para trabalharmos com a realidade institucional, já que, em princípio, não parece haver relação causal explícita entre disparos neuronais em partes do cérebro humano e as regras constitutivas dos fatos institucionais. Searle faz a ponte entre o pano de fundo e a realidade institucional afirmando que o pano de fundo – que tem origem no cérebro dos indivíduos

– *é causalmente sensível às formas específicas das regras constitutivas das instituições.* Fazendo uma analogia com a biologia evolucionária, Searle sugere que, primeiramente, temos como pano de fundo uma estrutura neurobiológica que nos predispõe a agir segundo determinadas regras (assim como determinada característica física de nossos corpos é determinada pelo genótipo que, em interação com o ambiente, nos fornece um fenótipo).

Em segundo lugar, estamos predispostos a agir de certo modo porque este é o modo que se conforma às regras da instituição (assim como determinado fenótipo persiste na natureza porque é útil à sobrevivência de seu possuidor). Desta forma, vemos o que parece ser um círculo vicioso se formar: em primeiro lugar, nossos cérebros desenvolvem um pano de fundo onde habilidades e capacidades sensíveis às regras da estrutura institucional. Mas, por outro lado, a estrutura institucional é formada por intencionalidade coletiva e representações que têm como condições de possibilidade um pano de fundo de capacidades e habilidades. Estaria aí um sinal de uma oscilação permanente entre dois lados dos seres humanos – e poderiam estes lados serem compreendidos como os lados empíricos e transcendental do Homem? Se tal análise se confirmar, Searle não terá escapado dos duplos identificados por Foucault.

4 Searle escapando de Foucault? A ontologia social realista de Searle e os duplos de Foucault

A Introdução deste artigo apontou que Searle e Foucault têm visões distintas quanto à realidade institucional humana. Enquanto para Foucault os duplos que caracterizam o Homem impedem um conhecimento objetivo da realidade humana similar ao obtido pelas ciências naturais, para Searle este conhecimento, em princípio, seria possível. Isto porque a realidade institucional humana – constituída por presidentes, universidades, festas, congressos etc. – é tão objetiva quanto a realidade de placas tectônicas e organismos vivos. Vamos verificar se tal avaliação de Searle é justificável aos olhos de Foucault.

4.1 O duplo empírico-transcendental

Com seu naturalismo científico, Searle parece se acomodar dentro de análises que podemos classificar de *positivistas*, segundo Foucault. Ou seja, Searle pretenderia

fundamentar o lado transcendental do Homem – sua capacidade de conhecer – no lado empírico do Homem.

E, de fato, parece que Searle adota precisamente este movimento: como vimos no ponto 3.5, os estados intencionais mentais – que envolvem o pensamento sobre o mundo -- estão fundamentados em um pano de fundo de habilidades e capacidades associadas a processos neurais que ocorrem no cérebro das pessoas. São estes processos que dão as condições de possibilidade para que compreendamos a realidade institucional.

Seria possível dizer que a realidade institucional humana seria a mesma para Searle e Foucault? Como já vimos, para Searle esta realidade é composta, mantida e reproduzida por representações que possuem a forma de atos de fala declarativos na forma lógica **“X conta como Y no contexto C”**. Para Foucault, as ciências humanas estudam exatamente as representações que os homens fazem para si mesmos da sua realidade empírica (biológica, socioeconômica, linguística). Ora, como vimos que os conceitos de representação para Searle e Foucault são compatíveis, é possível dizer que a realidade institucional humana para os dois é, em linhas gerais, a mesma: compõe-se de estruturas socioeconômicas, biológicas e lingüísticas constituídas por representações lingüísticas ou mentais.⁶

Verifiquemos se o modo como Searle organiza seu discurso nos permite chegar a um conhecimento preciso e coerente sobre os fundamentos lógicos da realidade institucional humana.

Em primeiro lugar, precisaremos identificar no mundo externo as condições que nos permitem dar o estatuto de verdadeiro aos fatos institucionais humanos. Estas condições dizem respeito à existência de entes no mundo aos quais um status seja atribuído, através de representações, de forma que estes entes realizem certa função social. Embora tais entes sejam fáceis de serem encontrados – é fácil identificar o presidente do Brasil, um trabalhador ou uma bola de futebol -- talvez não seja tão fácil identificar as condições precisas que sustentam a existência e o conhecimento sobre estas representações.

⁶ Veja como podemos relacionar as estruturas socioeconômicas com o estudo da sociedade; as estruturas biológicas com o estudo da mente; e as estruturas lingüísticas com o estudo da linguagem. E, justamente, “Mente, Linguagem e Sociedade” é o título do livro de 1998 de Searle.

Já vimos que as representações que sustentam os fatos institucionais têm origem em um pano de fundo pré-intencional. No entanto, segundo a explicação de Searle (1995: 137-47), este pano de fundo é sensível às próprias regras constitutivas da realidade institucional. Ou seja, parece que, no fundo, as representações que constituem a realidade institucional – **X conta como Y no contexto C** – possuem origem em um pano de fundo que é, ele mesmo, sensível a estas mesmas regras constitutivas da realidade institucional.⁷

O movimento onde o empírico – no caso, práticas sociais – aparece no transcendental – o pano de fundo que permite o conhecimento – é caracterizado por Foucault como a *reduplicação do empírico no transcendental*. O ponto 2.3 deste artigo sugere que tal reduplicação pode nos fazer perguntar quais são, exatamente, quais práticas socioeconômicas, quais leis biológicas ou regras lingüísticas ocultas interferem no pano de fundo, de forma que ele nos permita conhecer com maior precisão.⁸ Vejamos se Searle parte para esta alternativa.

4.2 O duplo cogito-impensado

Searle está pronto para admitir que as regras constitutivas que formam a realidade social não precisam ser seguidas conscientemente (1995: 47; 128) – é o caso das regras da gramática, por exemplo. É especificamente na discussão sobre o biopoder de Foucault que Searle (2010: 153-60) investiga o funcionamento deste tipo de poder. Podemos contar entre suas características o fato de o biopoder não ser codificado, perpassar toda a sociedade, raramente ser explícito e permanecer, em grande medida, inconsciente. Neste caso, certas práticas presentes no pano de fundo (*background practices*) -- que podem ser exercidas por qualquer membro de certa comunidade -- exerceriam pressão para que nos conformássemos a regras sociais. Estas regras não conscientes nos apontariam o que é considerado pelo grupo comportamento adequado com relação ao modo de se vestir, comer, estudar, cortejar ou conversar, por exemplo.

⁷ E que não poderia, portanto, ser reduzido puramente a estruturas neurofisiológicas. Na verdade, o exemplo de Searle com o baseball aponta que o pano de fundo é sensível às *práticas* (na forma de atividades padronizadas e recorrentes) que podem ser codificadas por estas regras.

⁸ Atente-se aqui que não se diz apenas que tais condições *influenciam* o processo de conhecimento. Esta influência é reconhecida por Searle (1995: 151). O que se está afirmando é algo mais profundo: as próprias *condições de possibilidade de conhecimento da realidade institucional* – dadas pelo pano de fundo -- são formadas no seio das práticas e regras que constituem esta realidade institucional.

Neste caso, a ontologia de Searle poderia ser útil ao codificar e explicitar conjuntos de regras contidas no pano de fundo e que podem exercer pressão na direção de um comportamento conformista por parte dos indivíduos das sociedades modernas. No entanto, continua a haver um problema: observe-se que Searle coloca as *próprias regras* de normalidade em dada sociedade como parte do pano de fundo. Como Rust já indicara (2006: 69-72; 2009: 148-153), é problemático considerar que o pano de fundo está nos nossos cérebros e, *simultaneamente*, afirmar que existem regras ou práticas de pano de fundo, como faz Searle (2010: 155). Afinal, como podem regras ou práticas (que são normativas, já que nos dizem como devemos agir em dada situação) se situarem em um pano de fundo neurofisiológico, que obedece a uma causalidade mecânica?⁹ Ou seja, não está claro como tais regras ou práticas se encaixam no projeto geral de Searle que visa explicar como a realidade especificamente humana se encaixa na realidade mecânica dos fatos brutos. De fato, o apelo à noção de brecha (*gap*) (2001: 62; 2008: 46; 2010: 133-9) aponta para a liberdade inerente aos fatos institucionais humanos, diferente dos fatos naturais. Haveria a possibilidade de livre arbítrio desde o momento em que há uma brecha entre a intenção mental de realizar uma ação e a própria ação.

Ou seja, embora Searle aposte nas ciências naturais como fundamento do conhecimento sobre a realidade humana, há indicações de uma dificuldade em trazer para nossa consciência o surgimento de fatos institucionais humanos a partir desta realidade bruta descrita pelas ciências naturais. Por quê? Em *primeiro lugar*, porque não sabemos exatamente como processos neurofisiológicos nos permitem agir livremente no que Searle chama de brecha. E, em *segundo lugar*, porque Searle não mostra como práticas ou regras normativas poderiam fazer parte de um pano de fundo que é biológico-mecânico.

Vemos, por conseguinte, que o uso do par pano de fundo-estados intencionais por Searle parece esbarrar nos problemas que Foucault identifica no duplo cogito-impensado.¹⁰ Deste modo, vemos que Searle, similarmente a Foucault, indica que certas

⁹ No caso de regras ou práticas, também não parece suficiente afirmar que habilidades e disposições são descrições de causação neurofisiológica em um nível muito mais alto (1995: 129).

¹⁰ Searle, porém, não indica que uma eventual conscientização das regras presentes no pano de fundo vai, de alguma forma, aproximar o Homem de sua essência ou de sua verdadeira natureza. Seu naturalismo científico aponta que a natureza humana deve ser achada, provavelmente, na biologia e nos mecanismos neurofisiológicos que nos permitem conhecer. De fato, sua análise no capítulo 7 do livro de MSW sinaliza

regras inconscientes constituintes da realidade institucional podem ser trazidas à consciência, de forma que estas regras mesmas possam ser desmontadas. Contudo, o parágrafo acima atesta que esta possibilidade de conscientização de regras de pano de fundo não afasta a aparente ambigüidade da noção de pano de fundo de Searle.

Resta ainda saber se tal ambigüidade pode ser dirimida com a pesquisa sobre como as representações possibilitadas pelo pano de fundo se originam e se desenvolvem no tempo.

4.3 O duplo retorno-recuo da origem

Chegamos, deste modo, ao último duplo identificado por Foucault: seria possível compreender como as representações que constituem a realidade social se originam e mudam com o tempo, sabendo que estas representações têm por condição de possibilidade um pano de fundo neurofisiológico?

Em um artigo sobre a ontogenia da ontologia social, Racoczy e Tomasello (2007: 113-37) comparam crianças com chimpanzés para mostrar como crianças desenvolvem, desde muito novas, a habilidade de atribuir representações a fatos brutos. Searle (2010: 121) comenta que crianças podem fazer jogos envolvendo representações como em “OK, eu sou Adão, você é Eva e este bloco é uma maçã”. Deste modo, nossa capacidade de criar fatos institucionais (e também de conhecer tais fatos) teria origem na infância.

O estudo supracitado certamente funciona como uma pista de pesquisa para uma investigação da gênese da realidade institucional. No entanto, somente este estudo e as poucas observações de Searle em 2010 a respeito da ontogenia da realidade social não são suficientes para caracterizar um programa de pesquisa. Assim, o apelo a estudos concretos que indiquem como se desenvolve ontogeneticamente a realidade institucional do ponto de vista biológico não está, momentaneamente, acessível¹¹.

Mesmo assim, Searle parece compreender a importância do tempo na constituição da realidade institucional. Tentando escapar de uma possível circularidade que a

apenas que a estrutura da realidade institucional humana é constituída por representações que podem ser inconscientes, mas que podem ser trazidas à consciência.

¹¹ Vromen (2003) é crítico à posição de Searle, contudo. Segundo este autor, há vários mecanismos psicológicos (e não apenas a intencionalidade coletiva) responsáveis pelo comportamento cooperativo.

autorreferencialidade da realidade institucional teria – afinal, a realidade institucional é formada por representações que são, elas mesmas, usadas para representar a realidade institucional – Searle apela para o conceito de *rede de práticas*. Assim, a palavra “dinheiro” apenas serviria apenas como marcador de um nó de uma rede de práticas como, por exemplo, possuir, comprar, vender, quitar dívidas etc. (1995: 52). Neste caso, é a atenção às práticas que vai nos dizer qual é o status que determinado pedaço de papel com marcas coloridas possui em determinada sociedade: dinheiro-mercadoria (*commodity-money*), dinheiro-contratual (*contract-money*) ou moeda fiduciária (*fiat-money*) (1995: 41-2). Neste caso, parece que o conceito de “dinheiro” é apreendido apenas em função das práticas *históricas* que o constituem diferentemente em diferentes períodos de tempo: estudando como o contexto C muda no tempo, podemos dizer como determinado fato bruto X pode contar como um fato institucional Y.

Da mesma forma, para tentar explicar como evoluiu o mecanismo (supostamente neurofisiológico) sensível às práticas caracterizadas pelas regras constitutivas da realidade social, Searle nos diz que devemos acrescentar um *nível diacrônico de análise* (1995: 146). Sua sugestão de que a explicação para certos tipos de comportamento social dependeria deste nível não foi, no entanto, desenvolvida nos já 17 anos que se passaram desde a publicação da CSR.

Ou seja, Searle parece reconhecer a importância do tempo como condição de possibilidade para a compreensão da realidade social. Mas nenhum estudo até agora desenvolvido nos permite afirmar se sua ontologia conseguiria sair do dilema apresentado no fim da última subseção. O que parecemos encontrar é uma oscilação entre a explicação dos fatos institucionais tendo por origem um pano de fundo neurofisiológico e as práticas e regras constitutivas da realidade institucional. Ou seja, de um lado, a explicação deve se fundamentar nos achados das ciências naturais. De outro lado, a própria possibilidade de conhecer e constituir a realidade social se apoia sobre práticas e regras que deveriam ser, ao menos em princípio, explicadas pelas ciências naturais.

5 Conclusão

O que se pode afirmar sobre o sucesso do discurso de Searle em se evadir dos duplos de Foucault? Deve-se lembrar a análise de Searle é antes lógica que empírica, histórica ou fenomenológica. Searle não tenta prover uma filosofia das ciências sociais

existentes, mas uma ontologia *fundamental* da realidade institucional humana (2010: 200, itálico do autor).

É no estatuto deste *fundamento* da realidade institucional que se encontram as dificuldades do discurso ontológico de Searle. Se levarmos em conta que este fundamento deve estar na biologia, Searle então deve explicar como regras e práticas podem derivar dos mecanismos neurofisiológicos do cérebro responsáveis pela construção e manutenção da realidade institucional humana.

De acordo com a análise de Foucault, pode-se dizer que o discurso de Searle termina por reduplicar o empírico (as práticas e regras constitutivas da realidade institucional humana) no transcendental (o pano de fundo). Ao tentar dar conta das peculiaridades da realidade institucional humana – como a experiência subjetiva da liberdade e sua constituição por representações -- Searle parece esbarrar em alguns problemas: há brechas entre o que o homem pensa e sua ação livre; os mecanismos neurofisiológicos que possibilitam a percepção, interpretação e conhecimento do mundo são sensíveis às próprias regras e práticas que eles possibilitam.

Estes são sinais da analítica da finitude que caracterizaria os discursos sobre o Homem na modernidade europeia-ocidental. Desta forma, parece que o projeto de caráter lógico de Searle sofre de uma circularidade, não conseguindo se fundamentar claramente na biologia (ou na neurofisiologia do cérebro), como seria de se esperar.

A partir desta constatação, resta perguntar sobre as possibilidades de contorno desta circularidade pela ontologia de Searle. Uma *primeira possibilidade* seria tentar explicar o mecanismo através do qual 1. Processos neurofisiológicos que formam o pano de fundo possibilitariam gerar intencionalidade coletiva; 2. Como esta intencionalidade coletiva necessariamente se traduz em ação coletiva; 3. Como esta ação coletiva, que pode ser caracterizada pela regra lógica “**X conta como Y no contexto C**” interfere nos processos neurofisiológicos do pano de fundo que a originou. Sem uma explicação que não apele para “descrições em um nível mais alto” dos fenômenos biológicos, não parece seguro dizer que o projeto de Searle esteja fundamentado nos achados das ciências naturais. E daí, a visão de ser humano que Searle propõe é de um tipo de duplo empírico-transcendental, vitimado pelas ambigüidades e oscilações que Foucault identificara já em 1966.

Uma *segunda possibilidade* é identificar empiricamente como práticas e rotinas em contextos distintos C permitem formar representações coletivas de certos fatos brutos X, de modo a transformá-los em fatos institucionais Y. Um dos problemas da fórmula constitutiva é que sua referência é opaca (1995: 28-9). Isto deveria ser um problema para uma filosofia que aposta em uma teoria da correspondência da verdade. Por outro lado, um estudo deste segundo tipo deixaria de fora a referência explícita aos processos neurofisiológicos que permitem a própria existência das regras e práticas que caracterizam as instituições humanas.

6 Referências:

DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Between Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1966].

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A Arqueologia do Saber*. 7a. Edição São Paulo: Forense Universitária, 2005 [1969].

HAN, B. *Is Early Foucault a Historian ? – History, history and the Analytic of Finitude*, In : *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, n05-6, London: Sage publications, 2005.

RACOCZKY, H. ; TOMASELLO, M. *The Ontogeny of Social Ontology : Steps to Shared Intentionality and Status Functions*. In : TSOHATZIDIS, S. L. (Ed.) *Intentional Acts and Institutional Facts : Essays of John Searle's Social Ontology*. Berlin : Springer Verlag, 2007.

RUST, J. *John Searle and The Construction of Social Reality*. New York : Continuum

Press, 2006.

RUST, J. *John Searle*. New York : Continuum Press, 2009.

SEARLE, J. R. *Intentionality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, J. R. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

_____. *Mind, Language, Society: Philosophy in the Real World*. New York:
Basic Books, 1998.

_____. *Rationality In Action*. Massachusetts: MIT Press, 2001.

_____. *Freedom and Neurobiology*. Columbia: Columbia University Press,
2008.

_____. *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*. New
York: Oxford University Press, 2010.

_____. *The Basic Reality and Human Reality*. In: FRANKEN, D. *John Searle:
Thinking About the Real World*. Münster: OntosVerlag, 2010b, p. 19-44.

VROMEN, J. *Collective Intentionality, Evolutionary Biology and Social Reality*.
Philosophical Explorations, 6: 3, pp. 251-265, 2003.