

Autorização concedida ao Repositório Institucional da Universidade de Brasília (RIUnB) pelo Diretor Editorial, em 22 de outubro de 2014, para disponibilizar o capítulo "**1.1 A esfera do mental: filosofia, ciência e senso comum**" publicado no livro "**A natureza da mente**", com as seguintes condições: disponível sob Licença Creative Commons 3.0, que permite copiar, distribuir e transmitir o trabalho, desde que seja citado o autor e licenciante. Não permite o uso para fins comerciais nem a adaptação desta.

Authorization granted to the Institutional Repository of the University of Brasília (RIUnB) by Editorial Director on October 22, 2014, to provide the chapter "1.1 **A esfera do mental: filosofia, ciência e senso comum** " published in " **A natureza da mente** " under the following conditions: available under Creative Commons 3.0 License, which permits to copy, distribute and transmit the work , provided the author is cited and licensor does not allow the use for commercial purposes or to adaptation.

REFERÊNCIA

ABRANTES, Paulo. A esfera do mental: filosofia, ciência e senso comum. In: Claudinei Luiz Chitolina; José Aparecido Pereira; José Francisco de Assis Dias; Leomar Antonio Montagua; Rodrigo Hayasi Pinto (Org.). **A natureza da mente**. Maringá: Humanitas Vivens, 2011. v. 1, p. 17-45.

**CLAUDINEI LUIZ CHITOLINA / JOSÉ APARECIDO PEREIRA
JOSÉ FRANCISCO DE ASSIS DIAS / LEOMAR ANTONIO
MONTAGNA / RODRIGO HAYASI PINTO**

Organizadores

A NATUREZA DA MENTE

I Edição

Filosofia da Mente 01



*Editora Humanitas Vivens
O conhecimento a serviço da Vida!*

**Maringá-PR
2011**

CAPÍTULO I

DA (IM)POSSIBILIDADE DE UMA TEORIA CIENTÍFICA DA MENTE

1.1 A esfera do mental: filosofia, ciência e senso comum

Dr. Paulo Cesar Coelho Abrantes¹

Perguntar-se sobre "a possibilidade de uma teoria científica da mente" é, no meu entendimento, perguntar-se a respeito das credenciais do *naturalismo* em filosofia da mente. Uma pergunta dessas não surgiria em um colóquio científico. A comunidade científica tem que acreditar que avançará na explicação dos diversos aspectos associados à esfera do mental. Não seria compatível com o *ethos* científico fixar barreiras à investigação, supostamente intransponíveis.

O filósofo pode dar-se o luxo de explorar *a priori* possíveis limites para uma explicação científica de qualquer aspecto do mundo. Isso tem caracterizado muito do trabalho em filosofia da mente, pelo menos desde Descartes. Veremos que muitos naturalistas consideram esse propósito descabido, mas há muitas nuances nesse posicionamento que têm de ser levadas em consideração.²

Várias das minhas publicações estão voltadas para o esclarecimento do que consiste o naturalismo e a identificação das suas variantes. Inicialmente, dediquei-me a fazê-lo com um foco na epistemologia (ABRANTES, 1993a; 1993b; 1998; 2003), mas também me envolvi com essa temática no contexto da filosofia da mente (ABRANTES, 2004).

Mais recentemente, venho explorando as relações entre naturalismo e compatibilismo (ABRANTES, 2006; 2010; 2011a), especialmente no empreendimento de se retrair a evolução humana. Vejo o presente trabalho como uma oportunidade de revisitar esses artigos, e fazer um balanço do exame que fiz do naturalismo como postura metafilosófica.³

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UnB – Universidade de Brasília.

² Que recursos especiais disporia a filosofia para pretender, ainda hoje, articular uma concepção de natureza, de homem e de sociedade ignorando o conhecimento científico aceito nas diversas áreas? Isso configuraria o que Ladyman et al. (2009, 26) descrevem como um "solipsismo institucional", comportando "o risco de tornar [a filosofia] institucional e intelectualmente irrelevante".

³ Vou usar livremente, no que se segue, trechos desses meus artigos, sem abrir aspas (já que fazê-lo tornaria o artigo pouco legível, além de ser artificial). Ficará claro, freqüentemente, de qual publicação

Embora essa postura não possa ser caracterizada de forma unívoca, acredito que haja um conjunto mínimo de compromissos assumidos pelos filósofos que a adotam. O naturalista defende, tipicamente, que não se pode ignorar os resultados da atividade científica, adotando-se uma posição prepotente de isolamento e de auto-suficiência. Pode-se formular de modo positivo esse *naturalismo mínimo*: (a) as ciências podem fornecer subsídios relevantes para o filósofo enfrentar e dar soluções para os problemas tradicionais com que lida (e, talvez, levá-lo a colocar novos problemas). O que gostaria de defender nesse trabalho é, justamente, que uma maior *colaboração* entre filósofos e cientistas pode beneficiar ambas as partes no empreendimento de desvendar as relações entre o mental e o físico. A aposta nessa colaboração configura, a meu ver, a essência do naturalismo como postura metafilosófica.

De forma mais controversa, o naturalista pode ir além desse compromisso *mínimo* e defender que: (b) há uma continuidade entre filosofia e ciência enquanto empreendimentos cognitivos, tanto no que diz respeito aos métodos empregados (monismo metodológico) quanto aos objetivos perseguidos. A diferença seria somente de grau: as questões conceituais tipicamente abordadas pelos filósofos são relativamente mais abstratas e gerais do que as abordadas pelos cientistas (ABRANTES, 2011b, p. 30-33). Pode-se argumentar, nessa direção, que as teorias filosóficas pressupõem, explícita ou implicitamente, teses empíricas: nesse sentido, elas não seriam *a priori*, nem teriam um caráter de necessidade.⁴

As teorias nessa área perdem, dessa perspectiva, o seu *status* privilegiado de “filosofia primeira”, por estarem supostamente ancoradas em algum ponto fixo que permitisse alavancar uma crítica, digamos, “externa”, às pretensões (epistêmicas) da ciência. A imagem do barco de Neurath é repetidamente invocada pelos naturalistas para ilustrar como vêem as relações entre filosofia e ciência (ABRANTES, 1998, p. 15).

Para Kitcher, a rejeição do *a priori* é, efetivamente, uma componente central de uma postura naturalista (ROSENBERG, 2000, p. 152-55). No que diz respeito, especificamente, às teorias do conhecimento, o naturalista reconhece a importância das ciências

retirei essas passagens. De toda forma, na bibliografia estão as referências completas dos meus artigos aqui revisitados.

⁴ Pode-se, em contrapartida, argumentar que os programas científicos admitem pressupostos filosóficos, no sentido de que estes não são testáveis (direta ou indiretamente) – ao menos de forma isolada e em determinadas fases da investigação. Estou disposto a aceitar isso, o que só reforça a necessidade de colaboração entre filósofos e cientistas que defendo neste trabalho.

cognitivas para a epistemologia, um compromisso com o "psicologismo", nos termos de Kitcher:

Aproximando-se dos pronunciamentos das ciências, os naturalistas compreendem os membros da nossa espécie como sistemas cognitivos altamente falíveis, produtos de um longo processo evolutivo. Como poderiam as nossas faculdades e limitações biológicas e psicológicas não ser relevantes para o estudo do conhecimento humano? (KITCHER, 1998, p. 4).

De acordo com Papineau (1993), o naturalista está comprometido com: a) a continuidade entre filosofia e ciência; b) a rejeição do dualismo; c) o externalismo em epistemologia; d) o fisicalismo. Há naturalistas que incluem nessa lista também o *cientificismo* (por exemplo, Ladyman et al. 2009). Considero isso equivocado, pois compromete a autonomia da filosofia e o reconhecimento de que ela possui métodos e problemas específicos.

Mostrarei, além disso, na sessão final do artigo, que excluir a relevância das intuições com base no conhecimento de senso comum (ou seja, excluir uma postura compatibilista), pode ser um obstáculo para que se lide de forma adequada com certas questões (tanto pela filosofia quanto pela ciência). No enfrentamento de certos problemas em antropologia e em psicologia - como o de retrazar a evolução da mente humana -, não podemos, efetivamente, abdicar da concepção de senso comum (popular/*folk*) que nos fazemos a respeito da condição humana.

1.1.1 Naturalismo e reducionismo

Comumente se distingue as modalidades ontológicas das metodológicas de naturalismo (ABRANTES, 2004b; PAPINEAU, 2009). Nas três primeiras seções discutirei, sobretudo, em que medida o naturalismo implica determinadas posições em ontologia, com foco no problema mente-corpo.

De modo geral, podemos considerar *fisicalistas* aquelas orientações que rejeitam o dualismo de substância e que postulam que as propriedades mentais são idênticas, reduzem-se ou supervêm a propriedades neurofisiológicas.

Para o fisicalismo *reduutivo*, não há nada além dos estados e propriedades postuladas pela física.⁵ Temos, no caso, uma redução do

⁵ Para os fins deste artigo, não estarei distinguindo o *status* ontológico de estados, eventos, processos etc.

mental – seja de estados com propriedades fenomênicas, seja de estados com conteúdo, ou seja, que têm intencionalidade no sentido de Brentano - ao físico. Essa redução pode tomar a forma de uma identidade entre propriedades mentais, de um lado, e propriedades físicas, de outro, como no *fisicalismo de tipos* (proposto pela teoria da identidade mente-corpo).

Trata-se, portanto, de uma posição reducionista extrema. Essa posição afirmou-se, em meados do séc. XX, como a única alternativa aceitável ao dualismo de substância.

Muitos naturalistas argumentam, contudo, a favor de um fisicalismo não-reduutivo. Eles admitem um dualismo de propriedades, posição com a qual simpatizo.⁶

Quero frisar, por outro lado, que o fisicalismo, mesmo o de caráter reduutivo, não deve ser confundido com o eliminativismo, ou seja, com a tese de que estados ou propriedades mentais simplesmente não existem. O eliminativismo constitui um não-realismo com respeito aos conceitos mentalistas, como eles são compreendidos, por exemplo, no âmbito da psicologia de senso comum (PS). Se não existem os estados e propriedades a que se referem os conceitos comumente associados ao mental, não faria sentido tentar reduzi-los.⁷

Podemos ser também não-realistas com respeito às propriedades fenomênicas associadas à consciência. O chamado 'nihilismo de *qualia*', defendido por Dennett entre outros, exemplifica esta última posição. Muitos naturalistas, como veremos, não adotam essa posição extrema.

Associa-se, por outro lado, ao naturalismo a proposta de reduzir as ciências de “nível alto”, ou “especiais” (como a psicologia, por exemplo) às ciências “fundamentais” (como a biologia ou a física). No entanto, há naturalistas como Kornblith (1993, 1998), por exemplo, que defendem a existência de tipos naturais nas ciências especiais - genuínos e irredutíveis. Embora ele considere que o progresso científico fornece evidências a favor do fisicalismo (ou seja, a favor da “constituição física” de todas as coisas, como ele define essa doutrina), sustenta que o estágio atual das ciências não apóia o reducionismo e, muito menos, o eliminativismo. Ele é realista com respeito aos tipos

⁶ Acredito que este é ainda o terreno em que se situa a maioria dos filósofos da mente, no espaço das possíveis soluções para o problema mente-corpo. Pelo menos era esta a situação até que Kim apontasse os problemas enfrentados pelo fisicalismo não-reduutivo com respeito à causalção mental (ABRANTES; AMARAL, 2002). Está em discussão se o dualismo de propriedades é, de fato, uma posição consistente.

⁷ Paul Churchland (1990) argumenta, tipicamente, que a linguagem mentalista da psicologia de senso comum deve ser eliminada e, não, reduzida, por exemplo, à linguagem da neurofisiologia.

naturais (ou espécies naturais – *natural kinds*) postulados por ciências como a psicologia, e considera que tais tipos têm poder causal genuíno (e. g., os estados mentais). Kornblith rejeita, conseqüentemente, o epifenomenalismo⁸ em filosofia da mente. O naturalista pode perfeitamente admitir, portanto, a autonomia das ciências ditas 'especiais'. Uma "metafísica naturalista" que seja compatível com as melhores teorias científicas hoje aceitas - argumenta Kornblith – não chancela uma redução das ciências especiais às ciências ditas 'fundamentais'.

1.1.2 Naturalismo e dualismo

Um fiscalismo não-redutivo ao mesmo tempo que rejeita o dualismo de substância - levando a sério as evidências empíricas de que há covariância entre o mental e o físico, bem como a dependência do mental em relação ao físico –, não admite uma redução do mental ao físico. O dualismo de propriedades (associado a um monismo de substância) é hoje uma posição respeitável.

A noção de superveniência é, normalmente, empregada em tentativas de articulação de um fiscalismo não-redutivo. Há muitas formulações dessa relação no contexto da filosofia da mente, com maior ou menor força, mas podemos para efeito da presente discussão, adotar a seguinte: "Indiscernibilidade física implica em indiscernibilidade psicológica; ou, equivalentemente, nenhuma diferença mental sem diferença física" (KIM, 1996, p. 10).

A superveniência permite, por exemplo, rejeitar o (equivocamente) chamado 'fiscalismo de ocorrências' (ou 'fiscalismo de casos particulares'). Segundo esta posição, toda ocorrência de um estado mental *de um mesmo tipo* (digamos, uma crença de que 'Hoje está seco em Brasília') é idêntica à ocorrência de algum estado físico, mas admite que, em cada caso de ocorrência dessa crença, tenhamos a instanciação de um estado físico *de tipo diferente*. Essa posição não implica, portanto, que haja uma correlação entre propriedades mentais e físicas e, portanto, pode valer mesmo se não há superveniência do mental ao físico. Nesse sentido, o fiscalismo de ocorrências não é, propriamente, uma doutrina fiscalista (isso se aceitarmos as condições estabelecidas por Kim para um "fiscalismo mínimo")⁹.

⁸ O epifenomenalismo é a doutrina que defende que estados mentais são causados por estados cerebrais, mas que aqueles não têm poder causal, sendo meros *epifenômenos*.

⁹ Não confundir com o que chamei acima de 'naturalismo mínimo'.

A superveniência do mental ao físico permite articular, portanto, uma posição que é mais forte do que o fisicalismo de ocorrências, porém mais fraca do que o fisicalismo de tipos. O funcionalismo, segundo os seus primeiros articuladores, abriria caminho, justamente, para um fisicalismo não-redutivo. As propriedades mentais são consideradas propriedades funcionais, e estas supervêm às propriedades físicas.

O funcionalismo afirmou-se em oposição tanto às teses fortemente reducionistas da teoria da identidade de tipos quanto às do behaviorismo filosófico - assimilando certos pressupostos dessas duas últimas abordagens-, ao mesmo tempo em que tentou responder às objeções feitas a elas. O funcionalismo caracteriza-se pela idéia de que se deve fazer abstração das particularidades associadas a uma particular realização material dos estados mentais. O que importaria na tipificação dos estados mentais seriam as 'funções' que desempenham na economia cognitiva do sistema. A organização funcional requerida é a de um conjunto de relações entre entradas, saídas (incluindo respostas comportamentais) e estados internos. A múltipla realizabilidade do mental segue-se daí: a mesma organização funcional, a mesma função, pode ser implementada em dispositivos com diferentes características físicas.

Desse modo, o funcionalismo pretendia afastar-se de posturas 'substancialistas' - seja de um dualismo de substâncias, seja de um monismo reducionista como o que propõe a teoria da identidade de tipos. O funcionalismo é, de fato, compatível com um dualismo de propriedades.¹⁰ O desenvolvimento do funcionalismo como resposta consistente e alternativa ao problema mente-corpo revelou, contudo, obstáculos imprevistos.

Embora se pensasse, inicialmente, que o funcionalismo fosse uma modalidade de fisicalismo não-redutivo, o desenvolvimento dos debates entre filósofos da mente mostrou que ele não somente é compatível com uma versão da teoria da identidade, mas que a funcionalização pode, inclusive, ser vista como um método para a redução de propriedades mentais a propriedades físicas, como argumenta Kim (1998, p. 101). Ele critica a análise da redução teórica proposta por Nagel e defende que a redução de um estado ou propriedade (e.g. mental) pressupõe, justamente, a sua 'funcionalização'.¹¹

¹⁰ A distinção entre propriedades de primeira-ordem e de segunda-ordem é relevante nesse contexto (ABRANTES; AMARAL, 2002).

¹¹ Ao reduzir uma propriedade nas ciências físicas, em primeiro lugar fazemos, segundo Kim, uma

Chalmers (1996, p.43) concorda com Kim: a múltipla realizabilidade de um estado mental não é um empecilho para a sua explicação reducionista. Desde que a ocorrência do estado possa ser explicada em termos de uma ocorrência (*token*) de nível mais baixo, há redução. Isso quer dizer que o funcionalismo em filosofia da mente pode ser visto, no final das contas, como reducionista.

Num balanço final das consequências desse gênero de redução via funcionalização, Kim enfatiza, no entanto, a (provável) irredutibilidade da consciência: "[...] a notícia realmente ruim é que algumas propriedades mentais, notadamente as propriedades fenomenológicas das experiências conscientes, parecem resistir à funcionalização e isso significa que não existe maneira de responder por sua eficácia causal dentro de um esquema fisicalista" (1998, p. 118-9).

Essa consequência é problemática para os naturalistas, já que configura um epifenomenalismo, no final das contas. E se a realidade de algo está associada ao seu poder causal, então as credenciais de um realismo nos moldes fisicalistas são questionáveis, pelo menos no que diz respeito a certos aspectos do mental.

1.1.3 O naturalismo frente ao problema da consciência

A literatura sobre consciência, escrita por cientistas e por filósofos, dá a impressão que, com raras exceções, esses especialistas estão falando de coisas diferentes, indicando que há pouca comunicação entre eles.¹² Uma das razões para isso, a meu ver, é que o termo 'consciência' é empregado em vários sentidos, tanto na linguagem cotidiana quanto nas discussões dos especialistas (ABRANTES, 2005). Essa situação é, para o naturalista, insustentável e mostra que há muito a ser feito no esclarecimento das várias noções de consciência empregadas na literatura - uma tarefa tipicamente filosófica - e,

análise funcional dessa propriedade. Deixamos de ver essa propriedade como uma propriedade *intrínseca* e passamos a considerá-la uma propriedade *extrínseca*, definida em termos de relações causais (KIM, 1999, p 24-5; 98 et seq.). O problema, contudo, é que se fizermos essa redução os estados mentais perdem poder causal autônomo - toda causalidade dá-se no nível dos realizadores físicos dos estados funcionalizados. Para mais detalhes, ver Abrantes; Amaral, 2002.

¹² Ladyman et al. (2009, p. 18) têm razão em estranhar que Kim, por exemplo, que é um dos filósofos da mente mais ativos na atualidade, não faça qualquer referência a ciências como a física, por exemplo, em seu livro de 1998. A situação não mudou na coletânea dos seus trabalhos que publicou recentemente (KIM, 2010). Em contrapartida, Paul Churchland (1990) dedica muito espaço à neurofisiologia, que vem se ampliando em edições mais recentes. Isso não surpreende em um eliminativista, mas é de se estranhar que os que rejeitam o eliminativismo não dediquem qualquer espaço aos resultados das investigações nessa e em outras ciências. Isso remete à discussão sobre o projeto integrador e sobre o compatibilismo, que faço ao final.

removendo esses obstáculos semânticos, abrir caminho para o estabelecimento de um efetivo intercâmbio entre filósofos da mente e cientistas nessa área.

Os estados mentais associados à consciência constituem o maior desafio para os naturalistas, sobretudo os que se comprometem com o fisicalismo e com a rejeição de qualquer espécie de dualismo. Veremos que vários filósofos da mente contemporâneos consideram inevitável se abandonar o fisicalismo no que diz respeito à consciência. Na avaliação de Chalmers, esse é o “problema difícil” (*hard problem*) em filosofia da mente.

Os estados com conteúdo (com intencionalidade) não apresentariam o mesmo desafio (KIM, 1998a, p. 19; 1998b). Mesmo filósofos que se opõem ao naturalismo reconhecem que se fez progressos consideráveis em mostrar como tais estados podem ser explicados em termos físico-químicos, na medida em que admitem uma descrição em termos funcionais.

Apresentarei, a seguir, as posições de três filósofos da mente contemporâneos que, em sua discussão sobre a consciência, embora rejeitem o fisicalismo, dizem-se naturalistas (e talvez acatem o naturalismo no sentido mínimo em que defini inicialmente essa postura): Nagel, Searle e Chalmers. Para os meus objetivos neste artigo, eles servem de modelos de algumas estratégias (entre outras) para enfrentar o problema da consciência, mostrando, ao mesmo tempo, o caráter pluralista do naturalismo como postura metafilosófica. Não é evidente, contudo, que as modalidades de naturalismo que advogam sejam realmente consistentes, e são rejeitadas por naturalistas mais radicais.

No que se segue, o termo consciência será entendido de forma restrita, referindo-se à experiência fenomênica de um sujeito, em especial às qualidades associadas às sensações, como nas discussões contemporâneas em filosofia da mente: a propriedade que um fenômeno tem em nossa experiência é o seu *quale*.

Um artigo clássico de Nagel (2005) tornou-se o ponto de partida das discussões contemporâneas sobre consciência, ao introduzir a expressão “what it is like to be X” – que traduzo por “como é ser X” – para referir-se à experiência de um indivíduo (X), possuidor de uma estrutura cognitiva particular e, portanto, de uma consciência também particular. Nessa expressão, a variável ‘X’ pode ser substituída por um sujeito - um de nós, um morcego (como prefere Nagel), ou um indivíduo de outra espécie biológica –, capaz de ter estados mentais conscientes, que constituem um “ponto de vista” diante do mundo. A subjetividade do

mental contrasta com a objetividade do físico – objetividade esta que resulta, justamente, da tentativa de se eliminar tudo o que seja relativo a um particular ponto de vista, a uma particular consciência: “Não há ‘aspectos’ ou ‘aparências’ em um mundo em que não existem sujeitos capazes de ter experiências” (KIM, 1996, 162).

A locução “what it is like to be [...]” é, portanto, usada por Nagel para caracterizar o complexo de experiências de um sujeito, associadas aos seus estados mentais (usualmente, suas sensações): ao ver a cor de um tomate, ao sentir uma dor, ao respirar o aroma de um vinho, ao ouvir o som de um oboé, etc. A experiência que tenho ao ver um tomate maduro, por exemplo, tem um *quale* distinto da minha experiência ao ver um tomate ‘verde’.

No seu artigo clássico, Nagel associa a experiência fenomênica dos morcegos a um aparato sensorial radicalmente distinto ao nosso. Não podemos nem mesmo imaginar “como é ser um morcego”, pois nossa imaginação está circunscrita às experiências proporcionadas por nosso aparato perceptual, espécie-específico.

Para além dessa limitação, nenhuma teoria neurofisiológica a respeito dos morcegos, por mais detalhada que seja, nos fornecerá uma idéia da experiência desses animais. As descrições científicas, como as feitas no campo da neurofisiologia, adotam o ponto de vista de terceira pessoa e, por almejam a objetividade, descartam os aspectos subjetivos de qualquer forma de experiência. Em princípio, seres com diferentes sistemas perceptuais poderiam chegar à mesma descrição objetiva de um objeto ou processo (externo ou interno, como um processo neurofisiológico) adotando, para isso, um ponto de vista de terceira pessoa, e eliminando dessas descrições as suas respectivas experiências, de primeira pessoa, desse objeto ou processo.

Mesmo que possamos avançar no campo científico, permaneceriam questões filosóficas como a seguinte: supondo-se que a neurofisiologia descubra várias correlações entre *qualia* e estados cerebrais, por que se dão essas e não outras correlações? Mesmo que respondêssemos a essa questão, continuaríamos sem compreender as razões pelas quais a consciência existe num mundo físico: “É difícil ver como a descoberta dos mecanismos neurofisiológicos da consciência, por mais detalhado que seja o nosso conhecimento de tais mecanismos, possa contribuir qualquer coisa para dissolver o mistério do caráter fenomênico da consciência” (KIM, 1996, p.177).

Diante de problemas como esse, o fisicalista tem duas opções: negar a existência dos *qualia* ou tentar acomodá-las no seu quadro de

mundo. Para os niilistas de qualia, essas supostas propriedades seriam, na verdade, meras ficções filosóficas, cujo fim será o mesmo do flogístico e do calórico. Os defensores dessa posição extrema partem das propriedades tipicamente associadas aos *qualia* – infalibilidade e acessibilidade à primeira pessoa; incorrigibilidade; inacessibilidade à terceira pessoa; caráter intrínseco etc. –, para defender que são características obscuras, incoerentes e que não teriam, por conseguinte, qualquer papel a desempenhar em nossa vida mental. A via de negar a existência dos *qualia* é considerada, contudo, quixotesca pela maioria dos filósofos da mente, incluindo muitos naturalistas.

A outra via, da acomodação da consciência a um quadro fisicalista do mundo, tenta articular alguma modalidade não-reduzitiva de fisicalismo. A relação de superveniência jogou um papel importante nessa direção, como vimos: em vez de se afirmar que as propriedades fenomênicas são idênticas às propriedades físicas – uma posição reducionista –, pode-se argumentar que ela supervém a essas propriedades.

Filósofos anti-fisicalistas costumam apelar para experimentos de pensamento, como os de *ausência de qualia* e dos *qualia invertidos*, para mostrar que o funcionalismo, por exemplo, não deixa margem para a consciência. Esses experimentos dão respaldo à intuição de que há propriedades mentais *intrínsecas* e que, portanto, não poderiam ser tipificadas em termos funcionais (como uma via para sua redução a propriedades neurofisiológicas).

Nagel rejeita tanto a modalidade forte (identidade irrestrita de tipos) quanto as modalidades mais fracas (identidade de tipos restrita a espécies biológicas; identidade de ocorrências) de redução das propriedades mentais, especialmente no caso da consciência fenomênica. Os *qualia* são, para ele, um caso paradigmático de propriedades intrínsecas. Mostrarei, mais adiante, que Nagel continuará defendendo que se deva buscar reduções, rejeitando qualquer dualismo, mas isso vai requerer uma nova ontologia, não-fisicalista. Ao mesmo tempo, ele considera que as "relações mente-corpo" devem ser compatíveis com a nossa imagem científica de mundo (ABRANTES, 2005), o que pode ser entendido como um compromisso com o naturalismo.

Searle, por sua vez, rejeita qualquer posição "materialista" (termo que ele vincula ao reducionismo), incluindo o funcionalismo (Searle, 1997, 210). Ele argumenta a favor de um "naturalismo biológico", correspondendo à tese de que, "[...] eventos e processos

mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro e são eles próprios características do cérebro [...]. Eventos e processos mentais são parte de nossa história natural biológica tanto quanto a digestão, a mitose, a meiose ou a secreção de enzimas” (SEARLE, 1992, p. 106).

A consciência, de modo particular, seria para ele um fenômeno biológico causalmente emergente do cérebro (Searle, 1997, xiv). O emergentismo tem sido, efetivamente, defendido por vários filósofos da mente que abordam a consciência (por exemplo, KIM, 1998a, p. 20).¹³

De modo análogo a Nagel, Searle argumenta que uma redução ontológica só é conseguida fazendo-se abstração das características fenomênicas. Por exemplo, no caso das cores, do calor, etc. a redução não constitui uma nova descoberta, mas resulta de uma redefinição desses conceitos de modo a se excluir a "parte subjetiva" das qualidades a que se referem. Esse é o padrão tanto na redução de qualidades primárias (e.g. solidez, liquidez, etc.), quanto na de qualidades secundárias, como as acima citadas (SEARLE, 1992, p. 122). Os aspectos subjetivos que são excluídos não deixam, contudo, de existir.

A consciência não seria passível de redução (através de uma redefinição), pois, nesse caso, diz Searle, “a aparência é a realidade” (Ibid. id.); o que nos interessa é a própria experiência subjetiva.¹⁴

Nagel enfatiza, do mesmo modo, que o fisicalista pretende efetivar “a redução conceitual completa do mental ao físico” (*apud* ABRANTES, 2005, p. 232), nos moldes das reduções que vêm sendo feitas com sucesso no domínio das ciências naturais. Um exemplo de identidade teórica nessas ciências é a de ‘gene’ = ‘segmento de um cromossomo’. Para se estabelecer essa identidade, o conceito de gene é analisado, previamente, em termos relacionais – incluindo referências a traços fenotípicos e a relações causais ocorrendo no interior da célula, por exemplo. Em seguida, uma investigação empírica pode descobrir a seqüência molecular que desempenha o papel causal atribuído ao gene, e especificado pela análise conceitual prévia. Outros exemplos de redução via funcionalização resultam em identidades como: ‘o sal de

¹³ Uma abordagem biológica distinta para o problema dos *qualia* poderia investigar a sua função adaptativa, adotando uma perspectiva evolutiva. Para uma tentativa nessa direção, ver Fagundes e Abrantes, no prelo.

¹⁴ Para Searle, isso não afetaria o nosso “quadro científico de mundo”, pois não teria implicações metafísicas “profundas”. Seria unicamente uma decorrência “trivial” de nossas “práticas definicionais” ou padrões de redução. Para detalhes desse argumento, ver Abrantes, 2004, nota 25. O contraste, nesse aspecto, com Nagel é muito grande, pois este retira, como mostrarei adiante, consequências metafísicas da impossibilidade de se adotar, no caso da consciência, as estratégias de redução empregadas nas ciências naturais.

cozinha é um composto iônico NaCl'; 'o raio é uma descarga elétrica'; 'a luz é uma onda eletromagnética', 'o calor é o movimento das moléculas' etc. O fisicalista é tentado a transpor essa estratégia de redução para lidar com o problema mente-corpo.

Não sabemos, no caso do problema mente-corpo, como construir a base teórica e conceitual que dê sentido a identidades análogas, argumenta Nagel. Como entender identidades como 'dor é estimulação da fibra C', se dores apresentam evidentes propriedades fenomênicas, se possuem uma dimensão subjetiva que está ausente em um processo neurofisiológico?

Chalmers (1996) propôs uma saída para esse impasse, concedendo um lugar às relações psicofísicas ao lado das relações conhecidas entre propriedades físicas. Para ele, existiriam relações entre propriedades físicas e propriedades mentais, irreduzíveis às leis da física (pelo menos às atualmente conhecidas): "[...] a experiência consciente surge do físico de acordo com algumas leis da natureza, mas não é, ela própria, física" (CHALMERS, 1996, p.161).

A aposta na existência de leis psicofísicas asseguraria, para Chalmers, o caráter naturalista da sua posição:

Na visão que eu advogo, a consciência é governada pela lei natural e, eventualmente, pode haver uma teoria científica razoável dela. Não há nenhum princípio *a priori* que afirme que todas as leis naturais serão leis físicas; negar o materialismo não é negar o naturalismo. Um dualismo naturalista expande a nossa visão de mundo, mas ele não invoca as forças do obscurantismo (Ibid., p.170).¹⁵

Chalmers, em seu debate com Searle, contesta o ponto de vista deste último que, como vimos, considera suficiente, para explicar a consciência, oferecer uma descrição neurofisiológica completa: "Para explicar porque e como cérebros dão suporte à consciência, não seria suficiente descrever somente o [que ocorre no] cérebro; para vencer o fosso, precisamos adicionar leis-ponte independentes" (CHALMERS *apud* Searle, 1997, p. 165).

A posição de Searle é classificada por Chalmers como uma espécie de "materialismo não-redutivo", que ele assim define: "[...]

¹⁵ O dualismo naturalista de Chalmers pode ser resumido nos seguintes termos: a consciência supervém naturalmente (ou seja, nomologicamente) ao físico, mas não supervém nem lógica nem metafisicamente ao físico (1996, p.161). Logo, a experiência consciente não seria redutível ao físico; em princípio, *zumbis* são concebíveis. Isso implica em mostrar, segundo ele, que o materialismo é falso (Ibid. id.). Chalmers distingue a superveniência lógica, da superveniência nomológica, que vale somente para mundos com as mesmas leis físicas que vigem em nosso mundo. A superveniência lógica implica a superveniência nomológica, mas não o contrário.

embora não possa haver uma implicação lógica dos fatos físicos para os fatos acerca da consciência e, portanto, nenhuma explicação redutiva da consciência, esta última é somente física [...]” (CHALMERS, 1996, p. 162; 164).

Ressalto que surge uma ambiguidade no sentido do termo 'materialismo', no contexto desse confronto. Searle, como vimos, não se considera materialista porque associa o materialismo ao reducionismo. Mas ele segue sendo, para Chalmers, um materialista por rejeitar tanto o dualismo de substância quanto o dualismo de propriedades.

Eles ilustram, portanto, duas estratégias para lidar com o problema da consciência: o emergentismo, no caso de Searle, e, no caso de Chalmers, uma proposta de ampliação da ontologia fisicalista, admitindo a existência no mundo de novas propriedades intrínsecas e de novas leis associando tais propriedades às propriedades físicas.

Voltando a Nagel, este classificaria, por sua vez, a solução de Chalmers de “conservadora”, pois mantém um dualismo que lhe parece inaceitável. Nagel, em texto de 2002, ainda aposta, em vez disso, em um monismo que, contudo, não seria fisicalista, e tampouco panpsiquista, mas que *explique* o vínculo entre propriedades mentais e físicas!¹⁶ Aceitar essa dependência como um fato bruto, mantém, para ele, o “mistério”: “Se o físico necessita o mental, deve haver alguma resposta à questão de *como* ele faz isso. Uma conexão sistemática óbvia, que permanece ininteligível para nós, clama por uma teoria” (NAGEL *apud* ABRANTES, 2005, p. 238).

Nagel aposta que o caráter necessário das relações entre o mental e o físico vai revelar-se num nível mais profundo de realidade, constituído por propriedades intrínsecas. O delineamento dessa nova ontologia possibilitaria explicar as relações entre o mental e o físico de uma perspectiva sincrônica e, além disso, mostraria ser necessário, “inevitável” e não-acidental, o aparecimento de mentes numa perspectiva diacrônica.

Para Nagel, a relação entre a consciência e a sua ‘base neurofisiológica’ não pode ser contingente:

Eu concordo com Searle que a abordagem correta do problema mente-corpo deve ser essencialmente biológica, e não funcional ou computacional. Mas a proposta dele é ainda, como eu a compreendo, dualista demais: ao relacionar o fisiológico e o mental como causa e efeito, ela não explica como cada um é

¹⁶ Nagel rejeita propostas nas quais o “elemento comum” entre o físico e o mental seria descrito em termos dos nossos conceitos atuais relativos ao mental (*apud* ABRANTES, 2005, p. 238).

literalmente impossível sem o outro. Uma teoria causal de propriedades de ordem superior radicalmente emergentes não mostraria como a mente surge da matéria por necessidade. Esse é o custo por se prender aos nossos atuais conceitos mentais e físicos (NAGEL *apud* ABRANTES, 2005, p. 239).

As bases de uma nova teoria de um nexo psicofísico necessário ainda precisam ser estabelecidas. A “necessidade requer redução” - como reconhece Nagel -, mas essa redução não é uma redução ao físico, ou ao neurofisiológico. As reduções efetivadas pelas ciências físicas não servem de guia para uma solução satisfatória do problema mente-corpo. Nagel vislumbra uma redução a um nível em que o mental e o físico seriam diferentes aspectos dos mesmos constituintes básicos do mundo. No entanto, as identidades resultantes, do mesmo modo que as identidades nas ciências físicas, não poderiam ser estabelecidas *a priori*, por mera análise conceitual, mas seriam descobertas *a posteriori*.

Nagel pretende estabelecer as bases lógicas de uma teoria do “nexo psicofísico”, de uma nova “teoria científica da mente” que ele espera possa ser testável empiricamente, e compatível com as demais teorias científicas a respeito de diferentes setores do mundo. Trata-se de mostrar a viabilidade de uma “identidade psicofísica não contingente”, de um nexo “constitutivo”, e não meramente causal.¹⁷ Nessa fase de “protociência” em que se encontra o programa, o papel do filósofo seria o de contribuir para delinear “o caráter lógico de uma teoria diferente e de conceitos diferentes”, vislumbrando possibilidades inconcebíveis à luz das teorias e conceitos que atualmente empregamos, tanto os relativos ao mental quanto os relativos ao físico (NAGEL *apud* ABRANTES, 2005, p. 241).

Chalmers e Nagel apostam, portanto, na necessidade de uma nova ontologia para que se possa lidar com o problema 'duro' da consciência, mas concebem de modo diferente as mudanças que consideram forçosas. A possibilidade de uma teoria científica da mente passaria por uma revisão mais (no caso de Nagel) ou menos (no caso de Chalmers) radical na imagem fisicalista de mundo que deriva das ciências naturais.

¹⁷ Nagel defende claramente uma postura realista com respeito a essa nova teoria, condição para que sirva de base a uma nova ontologia.

1.1.4 Naturalismo metodológico

Devo abordar, mesmo que brevemente, o tópico da metodologia, já que é bastante comum associar-se o naturalismo ao monismo metodológico, como disse a princípio. Em filosofia da mente essa modalidade de naturalismo propõe que se adote os métodos empregados nas ciências relevantes, além de que se assimile o conhecimento produzido por elas. Esta seria a maneira correta de enfrentar o problema mente-corpo, o problema das outras mentes etc. Como no caso do naturalismo ontológico, há também nesse âmbito divergências entre os naturalistas (ABRANTES, 2004b).

Uma rápida incursão na epistemologia ajuda a mapear as posições. Segundo uma variante metodológica do naturalismo nessa área, “a epistemologia deve ser uma ciência empírica ou deve, pelo menos, ser informada e devedora [*beholden*] dos resultados de disciplinas científicas” (GOLDMAN, 1994, p. 305). Enquanto Quine é partidário dessa posição e defende um monista metodológico, Goldman, apesar do seu professado naturalismo, diverge e aponta para métodos próprios à filosofia e distintos dos métodos científicos (GOLDMAN, 1998).

Ele defende que a epistemologia deve continuar com as tarefas de explicar [*to explicate*] o significado dos termos epistêmicos - o que remete ao método de análise conceitual -, de identificar a conduta cognitiva adequada, bem como os objetivos da cognição. À ciência caberia, por sua parte, verificar se os sujeitos epistêmicos possuem os meios (capacidades) para atingir os objetivos da cognição fixados previamente; ou ainda, a ciência procuraria identificar os métodos que melhor promovem a conduta cognitiva adequada, conforme estipulada pela epistemologia.

Algumas posturas metodológicas em filosofia da mente, como o chamado funcionalismo de senso comum, representam uma posição metodológica análoga à que Goldman propõe em epistemologia, apontando para uma divisão de trabalho entre filósofos e cientistas.

Armstrong (1968, 1991), por exemplo, defendeu que um trabalho filosófico de análise dos conceitos mentais de senso comum deve preceder o trabalho propriamente científico. Um conceito mental, segundo a análise que propôs, é visto como um conceito de um estado funcional: de um estado definido pelo seu papel em uma rede causal envolvendo estímulos, respostas comportamentais e, via de regra, também outros estados 'internos'.

Suponhamos que o conceito de 'dor' seja analisado em termos do seu *papel causal*: a dor (e.g. provocada por uma queimadura na mão) passa a ser concebida como um estado interno causado, tipicamente, por um dano em algum tecido e que, por sua vez, causa um gemido, a retração do braço etc. Se a neurofisiologia descobrir que a estimulação da fibra C é justamente o estado interno que desempenha essa função - ou seja, que é o estado neurofisiológico usualmente causado por um dano em algum tecido e que, por sua vez, causa os comportamentos de dar um grito, de retrain o braço etc. -, segue-se que aquilo que denominamos 'dor' é a 'estimulação da fibra C'. Uma identidade psicofísica resultaria, portanto, de uma descoberta (baseada em pesquisa empírica) de que dois conceitos têm a mesma definição:

Como um primeiro passo, propõe-se uma certa análise lógica dos conceitos mentais. Esta é uma tese conceitual. Ela deve ser estabelecida ou refutada da mesma maneira (qualquer que seja ela) que é estabelecida ou refutada qualquer outra peça de análise expressamente lógica [...]. O segundo passo do argumento é o de identificar esses estados internos com estados físico-químicos do cérebro. Essa é uma identificação contingente ou científica [...] (ARMSTRONG, 1968, p. 91).

Esse procedimento, em duas etapas (uma levada a cabo pela filosofia e a outra pela ciência) "abre caminho", no entender de Armstrong e também de D. Lewis, para uma identificação entre estados mentais e estados físicos, promovendo uma redução daqueles a estes (ARMSTRONG, 1991, p. 183).¹⁸

As posições em ontologia, em epistemologia e em metodologia restringem-se mutuamente. Pode-se esperar, portanto, que filósofos que rejeitam o fisicalismo em filosofia da mente - o que, obviamente, não é o caso de Armstrong -, também rejeitem o monismo metodológico.

Encontramos um exemplo disso em Searle. Ele se considera, como vimos, um *naturalista biológico*, mas seguramente não é um monista metodológico. Ele aponta, justamente, como uma das causas dos erros cometidos por filósofos contemporâneos, a "aplicação dos métodos da ciência em áreas para as quais eles não são apropriados" (SEARLE, 2000, p. 18). Uma dessas áreas é, justamente, a dos fenômenos mentais.

¹⁸ Sobre essa divisão de tarefas e seus diferentes métodos, ver também, Goldman, 1996, p. 6-7. Cf. nota 23.

Na sua crítica ao materialismo, Searle aponta as limitações de uma metodologia que adota um ponto de vista de terceira-pessoa quando aplicada ao domínio do mental. Um exemplo disso seria a ciência cognitiva, que estaria segundo ele cometendo o mesmo erro do behaviorismo, qual seja, o de “estudar somente fenômenos objetivamente observáveis” (SEARLE, 1992, p. xii; GUTTENPLAN, acima). Searle enfatiza, ao contrário, a interdependência entre ontologia e metodologia: “Já que é um erro supor que a ontologia do mental é objetiva, é um erro supor que a metodologia da ciência da mente deve preocupar-se somente com o comportamento objetivamente observável” (SEARLE, 1992, p. 20).

Além de afirmar a interdependência entre a epistemologia, a metodologia e a ontologia, Searle defende que esta última possui precedência com respeito às demais dimensões:

A epistemologia para o estudo do mental não determina mais a sua ontologia do que a epistemologia de qualquer outra disciplina determina a sua ontologia. Ao contrário, no estudo do mental, como em qualquer outro domínio, a questão central da epistemologia é a de capturar a ontologia preexistente (SEARLE, 1992, p. 23).

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

No entanto, para ele a tarefa da filosofia seria a de mostrar, quando muito, como, por exemplo, uma explicação neurofisiológica da consciência é “possível” (SEARLE, *ibid.* p. 55, 92), aguardando que a ciência nos explique como estados neurofisiológicos causam “realmente” estados mentais conscientes. Para Searle, a investigação filosófica caracteriza-se, sobretudo, por fazer uma análise crítica dos pressupostos, do “pano de fundo” (*background*) composto por “posições-padrão” (*default positions*) que precedem a reflexão, distinguindo as

falsas das verdadeiras e, eventualmente, rejeitando as categorias mesmas nas quais estão formuladas.

Um confronto dessas teses de Searle com as defendidas por Dennett em metodologia é instrutivo. Este último propõe que se adote o "método heterofenomenológico" na investigação da consciência. O uso desse método tornaria *possível* a construção de uma teoria científica da consciência. Esse método pressupõe o ponto de vista de terceira-pessoa, em vez do ponto de vista de "primeira-pessoa plural", comumente adotado nas discussões sobre a consciência em filosofia (DENNETT, 1991; 2005).

No método heterofenomenológico, os relatos dos sujeitos a respeito de suas experiências fenomênicas são tomados como fatos e confrontados com outros tipos de fatos a respeito do comportamento, de processos ocorrendo no cérebro do sujeito (obtidos através de *scanners* e detectores variados da sua atividade cerebral), etc. Todos esses fatos são categorizados pelo teórico, que pode investigar, por exemplo, de que modo as experiências relatadas pelos sujeitos relacionam-se (ou não) a processos ocorrendo no seu cérebro.

Dennett descreve o método heterofenomenológico nos seguintes termos:

[...] aqui temos um caminho *neutro* indo da ciência física objetiva, e de sua insistência no ponto de vista de terceira-pessoa, a um método de descrição fenomenológica que pode (em princípio) fazer justiça às experiências subjetivas mais privadas e inefáveis, ao mesmo tempo que nunca abandona os escrúpulos metodológicos da ciência (1991, p.72).

O investigador que emprega o método heterofenomenológico mantém-se neutro, por exemplo, a respeito de se os relatos dos sujeitos expressam uma experiência fenomênica real ou se os sujeitos são, por exemplo, meros zumbis. Desse modo, Dennett pretende desativar várias das questões que são caras aos filósofos da mente que consideram inevitável adotar o ponto de vista de primeira pessoa na investigação da consciência.

Um ponto importante a ressaltar é que o método heterofenomenológico, como apresentado por Dennett, pressupõe que se adote a postura intencional (*intentional stance*) para interpretar os relatos dos sujeitos a respeito da sua experiência. Essa postura adotada pelo experimentador atribui crenças e desejos aos sujeitos investigados, sem pressupor, contudo, que eles as tenham *realmente* (uma espécie de instrumentalismo com respeito à PS). O esquema conceitual da

psicologia de senso comum é, de toda forma, imprescindível para o emprego do método, o que não impede que Dennett entenda esse empreendimento como sendo científico (Dennett, 2005). Essa última observação me permite introduzir um tópico que se insinuou em várias momentos da discussão acima, que é o da relação entre filosofia, ciência e senso comum.

1.1.5 Naturalismo e compatibilismo

Nesta parte final gostaria de discutir de que modo alguns naturalistas encaram as relações entre o conhecimento científico e as concepções de senso comum. Essas últimas abrangem um domínio amplo que inclui: a psicologia de senso comum (ou popular), a física de senso comum, a história natural de senso comum, etc.

Mostrarei que um tratamento adequado da evolução de uma mente especificamente humana requer que se leve a sério a nossa (auto-) imagem de senso comum a respeito do que distingue a condição humana – na linha do que afirmam filósofos e cientistas sociais de diferentes tendências - sem que se abandone, em última instância, uma postura naturalista.

Filósofos de modo geral, e também muitos psicólogos, nos tomam como *agentes*, ou seja, como sistemas cognitivos cujo comportamento é causado por estados mentais. Além disso, somos também *intérpretes*, ou seja, sistemas envolvidos em explicar e prever o comportamento de outras pessoas, atribuindo-lhes estados mentais (ou seja, interpretando-os como agentes). Este último elemento da nossa auto-imagem não é tão reconhecida quanto o da agência. É fato, no entanto, que estamos (compulsivamente) envolvidos com esses hábitos interpretativos: lemos o tempo todo as (supostas) mentes de co-específicos em interações sociais (reais ou imaginárias) e o fazemos mais ou menos automaticamente.

Examinarei propostas de reconstruir a evolução humana que estão comprometidas:

(1) com uma imagem de senso comum de que somos, ao mesmo tempo, agentes e intérpretes; e (2) com uma postura que considera que um dos papéis da filosofia é de buscar uma integração entre aquela imagem de senso comum e a imagem de seres humanos oferecida pelas ciências. Até mesmo entre filósofos comprometidos com o senso comum há, entretanto, posições divergentes a respeito de como vêm a sua relação com descrições científicas. Há os que defendem

imagem de que somos agentes e intérpretes, mas há modos mais aceitáveis e sofisticados de fazê-lo, como mostrarei a seguir.²²

1.1.6 Dois tipos de fatos

No que diz respeito à imagem, sintetizada no compromisso (1), de que somos agentes e intérpretes, Godfrey-Smith (2002, 2004) adota uma estratégia para contornar as disputas filosóficas a respeito do *status* da PS e suas implicações para questões relativas à agência, à representação e aos mecanismos subjacentes à leitura de mentes. Ele argumenta que, em qualquer hipótese, nós temos que tomar como estabelecidos dois tipos de *fatos*: (1) de um lado, fatos sobre a nossa "circuitaria" e sobre como ela se "conecta" com o mundo; e (2) fatos sobre os nossos "hábitos de interpretação", por outro lado.

As teorias nas ciências *naturais* tipicamente focam nos fatos do primeiro tipo, ignorando em grande medida aqueles relacionados à interpretação; enquanto que as ciências *sociais* - mais influenciadas por preocupações filosóficas - tratam dos fatos do segundo tipo, usualmente desconsiderando os aspectos ligados à "circuitaria-e-conexão".

Uma tarefa filosófica importante seria a de integrar a perspectiva natural-científica (incluindo a biológica) e a perspectiva social-científica a respeito desses dois tipos de *fatos*, de modo a coordená-los.

1.1.7 A integração como tarefa filosófica

A tese de que a filosofia tem como uma das suas tarefas precípua compor um quadro unificado de mundo a partir do conhecimento produzido no âmbito das várias ciências - que usualmente se apresenta de modo fragmentário -, tem ainda hoje muitos defensores, como teve no passado. Sterelny argumenta, por exemplo, que o trabalho filosófico propõe-se a "integrar as neurociências e a psicologia cognitiva [de um lado] e a biologia evolutiva, em especial a ecologia comportamental humana [de outro]" (STERELNY, 2003, p. 3).

²² Concorde com Ladyman et al. que é problemático o apelo à evolução que fazem Quine e, de modo diferente, Baker e Rabossi, como forma de dar sustentação às intuições de senso comum a respeito do mundo *físico*. Ladyman et al. argumentam que a evolução moldou nossas mentes de modo a terem sucesso em lidar com o mundo *social*, e não para gerar verdades a respeito do microcosmo, do macrocosmo, ou ainda no tocante a processos que demandam vastos períodos de tempo para produzirem certos efeitos cumulativos, como é o caso, justamente, da seleção natural, responsável que é pelos projetos (*design*) observados dos seres vivos (Ibid. 2009, 2, 11). Diante das funções, digamos, primárias para cujo exercício a evolução equipou nossas mentes, os resultados da investigação científica naqueles âmbitos e escalas espaço-temporais mostram-se, freqüentemente, anti-intuitivos. O que estará em jogo no que se segue, entretanto, é a relevância das intuições de senso comum para se explicar certas capacidades mentais especificamente humanas, com suas implicações justamente para a construção do nosso mundo *social*. Ladyman et al. não percebem isso, apesar de sugerirem que a complexidade do ambiente social provavelmente exerceu um papel seletivo importante na evolução de nossas mentes.

Há, entretanto, um modo mais abrangente de se conceber essa tarefa integradora, envolvendo também as concepções de senso comum acerca da agência e hábitos de interpretação humanos. O que se tenta integrar, agora, não são exclusivamente os resultados das diversas ciências (um projeto, de certa forma, "interno" a elas; ver nota 24), mas esses resultados e o senso comum (um projeto integrador "externo").

Esse último projeto filosófico é encampado por Godfrey-Smith no que diz respeito, de forma mais restrita, à "coordenação entre os fatos acerca das interpretações e os fatos acerca da circuitaria-e-conexão". Mas esse projeto pode ser desenvolvido em outras frentes:

O mesmo tipo de coisa é também verdadeiro em outras partes da filosofia. Podemos pensar, nos mesmos termos, o objetivo de teorias filosóficas da causação e de teorias do conhecimento [...]. A filosofia deve estabelecer ligações entre os fatos empíricos a respeito das atribuições humanas de causação, com os fatos empíricos a respeito de como o mundo funciona. A filosofia deve estabelecer ligações entre os fatos empíricos a respeito das atribuições humanas de conhecimento, com os fatos a respeito de como crenças são reguladas e de como crenças habilitam organismos a lidar com o mundo. Ao descrever essas conexões, é natural e apropriado que a filosofia especule sobre como se desenrolarão as histórias empíricas de cada lado. Nós podemos especular, mas também ser guiados pela informação empírica à medida que se torne disponível. Embora este não seja o único papel para a filosofia nessas áreas, é um papel central (GODFREY-SMITH, 2004, p. 149).

Ele defende, também, uma compatibilização entre o realismo de senso comum e o realismo científico: o senso comum pode favorecer um ceticismo a respeito de algumas posições não realistas sugeridas por teorias científicas como a mecânica quântica. Por outro lado, Godfrey-Smith propõe que o realismo de senso comum seja "naturalizado", no sentido de assimilar resultados científicos que apontem para relações mais complexas e anti-intuitivas entre pensamento e realidade (GODFREY-SMITH, 2003, p. 174-6). É sugestivo comparar esse naturalismo – que leva em devida conta o senso comum sem considerá-lo, contudo, imutável²³ –, e aquele pregado por Ladyman et al. (2009), explicitamente científicista.

Esse posicionamento a respeito das relações entre filosofia, senso comum e ciência, ilustrada por Godfrey-Smith, corresponde a uma atitude mais geral que é o compatibilismo. Originalmente, essa é uma posição em metafísica referente à compatibilidade entre o livre-arbitrio - como parte da imagem de senso comum a respeito da agência humana -

²³ A posição de Godfrey-Smith é muito diferente, portanto, daquela defendida por Baker e por Rabossi: estes últimos chegam a defender a imutabilidade do senso comum com um questionável argumento evolutivo (e outro, transcendental, no caso de Rabossi, 2004). Cf. nota 27.

e o determinismo causal, como parte de uma imagem científica-mecanicista do mundo físico (DENNETT, 2003).

Neste artigo estou voltado para aquelas correntes em filosofia que buscam uma integração entre a PS, de um lado, e diferentes teorias em psicologia científica, nas neurociências e em biologia evolutiva, de outro lado.²⁴ Sterelny (2003) também prega um tipo de compatibilismo entre a PS (com a sua terminologia intencional, usualmente adotada pelas ciências sociais) e a concepção de seres humanos como uma parte da ordem natural (promovida pelas ciências naturais):

A filosofia é uma disciplina integradora [...]. Há duas imagens muito diferentes a respeito do que nós somos [...]. Nossas ações têm explicações intencionais ou de crença-desejo. Somos agentes intencionais. Nossas ações refletem nossos pensamentos. Essa imagem é a da psicologia de senso comum. Existe uma imagem fiscalista alternativa que enfatiza a nossa continuidade com a natureza [...]. Nós não podemos rejeitar a imagem científica de nós mesmos, portanto devemos tentar reconciliá-la com o que sabemos a nosso respeito a partir da nossa experiência comum (STERELNY, 1990, p. 1-2).

As visões que destacarei a seguir são relativas, de modo particular, à coordenação dos fatos a respeito da circuitaria-e-conexão e dos fatos relativos às nossas habilidades sociais para interpretar o comportamento de nossos co-específicos (pela atribuição a estes de estados mentais).²⁵

1.1.8 Uma coordenação complexa

Godfrey-Smith e Sterelny propõem, em seu projeto *filosófico* integrador, que a circuitaria-e-conexão componha, em cenários evolutivos, o ambiente seletivo para as habilidades interpretativas, e que estas últimas, por sua vez, componham o ambiente seletivo para a circuitaria-e-conexão. Isso abre espaço para que se avalie em que medida moldaram-se um ao outro ao longo da evolução humana. O cenário, portanto, é o de uma corrida armamentista (*arms race*) entre esse dois traços (ou características), na qual ocorreram pressões seletivas em *ambas* as direções.

²⁴ O funcionalismo de senso comum, nas versões de Lewis e Armstrong (ver Braddon-Mitchell & Jackson, 1996, cap. 3), pode ser visto como uma proposta compatibilista pois tenta conciliar uma análise *filosófica* dos conceitos mentais de senso comum (enquanto conceitos referentes ao papel causal dos estados mentais) e uma investigação *científica* acerca dos ocupantes desses papéis (e.g. estados neurofisiológicos). Ver Sterelny, 1998; Papineau, 2009.

²⁵ Apesar das similaridades de posições à primeira vista, Baker não subscreveria, contudo, ao naturalismo de Godfrey-Smith e Sterelny, pois estes últimos subordinam o projeto externo ao projeto integrador interno às ciências. Este último projeto propõe-se a construir uma explicação puramente científica de como a nossa circuitaria-e-conexão evoluiu, em termos análogos a como poderíamos contar, por exemplo, uma história acerca de como outros sistemas orgânicos (o sistema imunológico, por exemplo) evoluíram (ABRANTES, 2006).

Quero destacar que nessa perspectiva as habilidades interpretativas têm poder causal. Filósofos engajados em elaborar esses cenários reconhecem, portanto, a importância das nossas capacidades para ordens mais elevadas de intencionalidade na filogenia da mente humana.

Godfrey-Smith argumenta, por exemplo, que não é suficiente contar uma história puramente *científica* a respeito da evolução da circuitaria e conexões humanas com o mundo. Haveria que se elaborar cenários mais complexos que levem em devida conta o poder causal das habilidades interpretativas, que foram plausivelmente cruciais para responder de modo efetivo à complexidade do ambiente social.

Nesse cenário, humanos são concebidos não somente enquanto agentes *ecológicos* - (uma imagem na qual o ambiente físico joga o papel central em cenários evolutivos, e comumente associada à ecologia comportamental humana) -, mas também como agentes *sociais* (uma imagem de nós mesmos que tem sido central em filosofia e também nas ciências sociais). O projeto integrador externo esforça-se para, nos termos empregados por um dos seus defensores, "fundir as concepções científica-evolutiva e social-científica da agência humana" (STERELNY, 2003, p. 5).

Qualquer que seja a adequação de uma maneira particular de descrever os fatos de circuitaria-e-conexão (seja com base na PS ou em qualquer outro esquema conceitual)²⁶, as pressões seletivas exercidas pelas práticas de interpretação desempenharam um papel crucial em afetar aqueles fatos ao longo do tempo. E o mesmo vale na outra direção: uma particular circuitaria-e-conexão (por exemplo, a que caracteriza um sistema intencional) moldou, por sua vez, as próprias práticas interpretativas. Isso traduz-se no reconhecimento de que há uma coordenação complexa entre os dois tipos de fatos, o que torna a evolução humana, no final das contas, especial.

Volto a enfatizar que esse projeto integrador é *externo* às ciências no sentido de que leva a sério a maneira como nos concebemos, não somente como sistemas intencionais, mas também como intérpretes. Nossos ancestrais hominídeos provavelmente estiveram usando, por um longo período de tempo, um esquema psicológico de senso comum para dar sentido ao comportamento de co-específico no ambiente social, para que essa prática tenha tido efeitos sobre a evolução da arquitetura da mente humana.

²⁶ A PS pode desempenhar dois papéis diferentes em projetos integradores. Ela pode ser usada como um esquema conceitual para descrever a mente humana (como tendo, *grosso modo*, uma arquitetura de crença-desejo). Descrever uma estrutura cognitiva particular (isso é, a sua circuitaria) é, tradicionalmente, uma tarefa científica (mesmo se, nesse caso, um esquema conceitual de PS esteja sendo aplicado; ver ABRANTES, 2011a). Por outro lado, a PS pode ser vista como dando suporte para a interpretação, ou seja, como um traço de um ambiente (social) desempenhando um papel causal-evolutivo irreduzível. A PS tratada, agora, como um esquema conceitual para efetuar a leitura de mentes, associada às nossas práticas interpretativas cotidianas.

Portanto, uma abordagem evolutiva apresenta-se como promissora para articular cenários nos quais as perspectivas filosóficas e científicas são levadas em consideração, e efetivamente integradas.²⁷

Um viés que reconhece a relevância epistêmica do senso comum tem caracterizado a contribuição que filósofos vêm dando a tentativas de reconstruir a evolução humana, pelo menos em seus aspectos cognitivos. Godfrey-Smith e Sterelny reconhecem, entretanto, que o progresso no projeto interno e científico pode forçar uma revisão de aspectos do projeto externo ou, mesmo, sua rejeição por completo (STERELNY, 2003, p.5). Nesse ponto, esses filósofos revelam o quanto estão comprometidos com uma postura naturalista.²⁸

1.1.9 Conclusão

Voltando à questão inicial que nos foi colocada pelos organizadores desse Colóquio, defendo que os filósofos adotem uma postura naturalista também em suas investigações a respeito da natureza do mental, abandonando uma atitude bastante comum de isolamento e de prepotência ao formular diretrizes sobre como a atividade científica deve ser conduzida e suas possibilidades. O mesmo vale, na outra direção, para a atitude que muitos cientistas têm com respeito ao trabalho filosófico; não conheço depoimento mais contundente a respeito que o do biólogo S. J. Gould, no tocante à filosofia da biologia (ABRANTESs, 2011b, p. 31).

Tanto no que diz respeito ao problema mente-corpo, ao problema das outras mentes e de outros que vêm sendo discutidos por gerações de filósofos, devemos estar atentos aos resultados do trabalho científico relevante, em suas várias frentes, sem abdicarmos de uma postura crítica e sem abrimos mão de nossa própria agenda. Isso é tanto mais necessário quando está em jogo a concepção que nos fazemos da agência humana e do seu enraizamento social. Devemos estar dispostos, no entanto, a modificar nossas intuições (que

²⁷ Em Abrantes (2006), detalho alguns dos cenários possíveis para a coordenação dos dois tipos de fatos, como traçados por Godfrey-Smith e por Sterelny. Para uma outra perspectiva a respeito do papel que a filosofia pode desempenhar em compor cenários para a evolução da cooperação humana, ver Rosenberg, 2006, cap. 7.

²⁸ A subordinação, em última instância, do projeto compatibilista (integrador externo) a um projeto interno às ciências faz sentido de uma perspectiva naturalista. Já que muitos dos argumentos filosóficos são baseados em intuições baseadas no senso comum, deve-se estar aberto para uma revisão mais ou menos profunda dessas intuições à medida que nosso conhecimento científico avança. A física deu muitos exemplos disso com a revolução relativista (que levou a uma mudança radical nos nossos conceitos de espaço e tempo), enquanto que a revolução quântica abalou profundamente uma imagem determinista de natureza e nossas concepções de espaço e de tempo. A biologia está promovendo revisões análogas de conceitos como o de organismo e de indivíduo biológico, bem como a própria noção de ser vivo. A biologia de senso comum (ou, se preferirem, a história natural de senso comum) pode ser obrigada a rever, a longo prazo, suas preconcepções. Essa também é a perspectiva de Ladyman et al. que vêem o senso comum como alicerçado, em última instância, seja em nossa particular estrutura cognitiva seja em elementos culturais (2009, 10). Baker e Rabossi discordariam, apostando que a ciência e o senso comum, enquanto diferentes práticas cognitivas continuarão convivendo lado-a-lado, sem influenciarem-se mutuamente.

usualmente se enraízam no senso comum), se isso se fizer necessário diante do que as ciências nos apresentam como resultados, buscando uma visão integradora.

Referências

- ABRANTES, P. Naturalizando a epistemologia, p. 171-218. In: ABRANTES, P. (Org.). *Epistemologia e Cognição*. Brasília: Editora da UnB, 1993a.
- _____. Introdução. In: ABRANTES, P. (Org.). *Epistemologia e Cognição*. Brasília: Editora da UnB, 1993b, p. 9-23.
- _____. Resenha do livro *Philosophy of Mind* de J. Kim, *Principia*, Florianópolis, v.1(2), dezembro, p. 312-25, 1997.
- _____. Naturalismo epistemológico: apresentação. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (Eds.) *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE - UNICAMP), série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 7-26.
- _____. Metafísica e ciência: o caso da filosofia da mente. In: CHEDIAK, K.; VIDEIRA, A. A. P. (Orgs.). *Temas de Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro, UERJ, 2004a, p. 210-239.
- _____. Naturalismo em filosofia da mente, p. 5-40. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. C. (Orgs.). *Encontro com as Ciências Cognitivas*, v. 4. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004b.
- _____. A psicologia de senso comum em cenários para a evolução da mente humana. *Manuscrito*, Campinas, v. 29, n. 1, p. 185-257, 2006.
- _____. La imagen filosófica de los agentes humanos y la evolución en el linaje homínido, p. 331-348. In: LABASTIDA, J.; ARÉCHIDA V. (Orgs.), *Identidad y Diferencia*. México: Siglo Veintiuno, 2010.
- _____. Human Evolution: compatibilist approaches. In: KRAUSE, D.; VIDEIRA, A. (Orgs.). *Brazilian studies in philosophy and history of science: an account of recent works*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 290, 2011, p. 171-184.
- _____. *Filosofia da Biologia*. Porto Alegre: ARTMED, 2011b.
- _____.; AMARAL, F. Funcionalismo e causalção mental. *Manuscrito*: Campinas, v. XXV, p. 13-45, 2002.
- _____.; BENSUSAN, H. Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo. In: SIMON-RODRIGUES, S. (Ed.). *Filosofia e Conhecimento: das formas platônicas ao naturalismo*. Brasília: Editora da UnB, 2003, p. 273-333.
- ARMSTRONG, D.M. *A materialist theory of mind*. Londres: Routledge, 1968.
- _____. The causal theory of mind. In: Rosenthal, D. (Ed.) *The nature of mind*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 181-8.
- BAKER, L. R., *Explaining attitudes: a practical approach to the mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BRADDON-MITCHELL, D.; Jackson, F. *philosophy of mind and cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.
- CHALMERS, D. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHURCHLAND, P. *Matter and consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.
- DENNETT, D. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- _____. *Freedom evolves*. New York: Penguin, 2003.
- _____. *Sweet dreams*. Cambridge (MA): MIT Press, 2005.

- GUTTENPLAN, S. (Ed.) *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1995.
- DUPRÉ, J. *The disorder of things*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- FAGUNDES, J.; ABRANTES, P. *O argumento do conhecimento*. No prelo.
- GODFREY-SMITH, P. On the evolution of representational and Interpretive Capacities, *The Monist*, v. 85, n.1: 50-69, 2002.
- _____. *Theory and reality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- _____. On folk psychology and mental representation. In: H. CLAPING, H.; STAINES, P.; SLEZAK, P. (Eds.), *Mental representation*, Elsevier, 2004, p. 147-162.
- GOLDMAN, A. Epistemologia naturalista e confiabilismo. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (Eds.) *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 109-45.
- _____. *Simulating minds: the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KIM, J. *Philosophy of mind*. Colorado: Westview Press, 1996.
- _____. The mind-body problem after fifty years. In: O'HEAR, A. (Ed.) *Current issues in Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a, p. 3-21.
- _____. *Mind in a physical world*. Cambridge (EUA): The MIT Press, 1998b.
- _____. *Essays in the metaphysics of mind*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- KITCHER, P. O retorno dos naturalistas. In: ÉVORA, F.; ABRANTES, P. (Eds.) *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE - UNICAMP), série 3, v. 8, n. 2, 1998, p. 27-108. Tradução de Eduardo Salles O. Barra.
- KORNBLITH, H., *Knowledge and its place in nature*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- LADYMAN, J.; R. D. *Every thing must go: metaphysics naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- NAGEL, T. Como é ser um morcego? *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, 2005. Tradução de Paulo Abrantes e Juliana de Orione.
- _____. Conceiving the impossible and the mind-body problem. *Philosophy*, v. 73, n. 285, p. 337-352, 1998.
- _____. The psychophysical nexus. In: *Concealment and exposure and other essays*. New York: Oxford University Press, 2002, cap. 18. Disponível na página do autor na rede, acessada em 25/08/2011.
- PAPINEAU, D. *Philosophical naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993.
- _____. Naturalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009.
- RABOSI, E. La Psicología Folk y el sentido común. La controversia y los escenarios. In: RABOSI, E. (Comp.). *La mente y sus problemas*. Buenos Aires: Catálogos, 2004, p. 13-40.
- ROSENBERG, A. *Instrumental biology or the disunity of science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. *Philosophy of Science: a contemporary introduction*. London: Routledge, 2000.
- _____. *Darwinian reductionism: or, how to stop worrying and love molecular biology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- SEARLE, J. *The rediscovery of the mind*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.
- _____. *The mystery of consciousness*. New York: The New York Review of Books, 1997.
- _____. *Mente, linguagem e sociedade*. RJ: Rocco, 2000.

- STERELNY, K. *The representational theory of mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- _____. Reductionism in the philosophy of mind. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1.0, 1998.
- _____. *Thought in a hostile world*. Malden (MA): Blackwell, 2003.