

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho

Dirk Greimann

Jonas Gonçalves Coelho

Paulo Ghiraldelli



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P884 Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente / Organizadores
Marcelo Carvalho, Dirk Greimann, Paulo Ghiraldelli, Jonas
Gonçalves Coelho. São Paulo : ANPOF, 2015.
404 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-30-5

1. Pragmatismo 2. Análise (Filosofia) 3. Filosofia da mente I.
Carvalho, Marcelo II. Greimann, Dirk III. Ghiraldelli, Paulo IV.
Coelho, Jonas Gonçalves V. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

O argumento performativo de Frege contra a relatividade da verdade <i>Dirk Greimann</i>	9
Tarski e a teoria da verdade como correspondência <i>Heitor Achilles Dutra da Rosa</i>	20
Uma investigação sobre requisitos para uma resposta satisfatória ao problema ontológico em matemática <i>César Frederico dos Santos</i>	32
“If I am not I, who will be?” Thoreau como filósofo moral <i>Eduardo Vicentini de Medeiros</i>	50
A consciência emergente em John Searle <i>Elsa Marisa Muguruza Dal Lago</i>	67
A filosofia rortiana e o feminismo de Moolaadé <i>Maria José Pereira Rocha</i>	108
A Teoria da Identidade Mente-Cérebro <i>Silvanir Atilio Alda</i>	117
Anotações sobre a moral em Dewey e suas implicações na filosofia da educação <i>Leoni Maria Padilha Henning</i>	128
John McDowell e o alcance do conceitual <i>Jonatan Willian Dainel</i>	158
O papel da filosofia na reconstrução crítica das crenças e emancipação cultural <i>Darcísio Natal Muraro</i>	168
Porque o não-realista não é um relativista <i>Susana de Castro</i>	185

Pragmatismo, Nietzsche e Religião <i>Frederico Graniço de Faria</i>	190
Atravessando a Vulva – Teoria da Subjetividade a partir de Peter Sloterdijk <i>Paulo Ghiraldelli</i>	206
O estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado <i>Carlos Eduardo de Sousa Lyra</i>	227
Agência epistêmica coletiva e Virtudes <i>Kátia Martins Etcheverry</i>	242
Agência epistêmica e virtude epistêmica <i>Thiago Rafael Santin</i>	258
Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit <i>José Leonardo Annunziato Ruivo</i> <i>Luiz Paulo Cichoski</i>	273
Equilíbrio Reflexivo (Amplio) justifica crenças morais? <i>Rogel Esteves de Oliveira</i>	303
Cérebro e Mente: Cognição, Emoção e Autocontrole <i>Jonas Gonçalves Coelho</i>	322
Monismo de Triplo Aspecto: uma Filosofia Interdisciplinar para o Século XXI <i>Alfredo Pereira Júnior</i>	348
Noções Emergentistas no pensamento da Psicologia da Gestalt <i>Leonardo Lana de Carvalho</i> <i>Frederico Fernandes de Castro</i> <i>Marcus Vinicius de Matos Escobar</i>	378
O “Núcleo Referencial” do Conceito de Consciência no Contexto Científico <i>Edilene de Souza leite</i>	397

O argumento performativo de Frege contra a relatividade da verdade

Dirk Greimann

UFF

INTRODUÇÃO

De acordo com o relativismo da verdade, nada é verdadeiro em si, mas apenas relativo a um parâmetro como, por exemplo, uma pessoa, uma cultura ou uma perspectiva.¹ O que é verdadeiro para uma pessoa não precisa ser verdadeiro para outra. O argumento padrão contra o relativismo da verdade é que ele é incoerente. Se toda a verdade é relativa e se o relativismo é uma verdade, então o relativismo também é verdadeiro apenas em um sentido relativo. Portanto, o absolutismo em relação à verdade também é verdadeiro em um sentido relativo. Mas esta consequência não pode ser aceita pelo relativista da verdade; ele quer rejeitar o absolutismo completamente. Para este fim, ele deve insistir que o relativismo é verdadeiro em um sentido absoluto. Mas, neste caso ele é incoerente porque afirma, por um lado, que toda a verdade é relativa, e por outro, que esta afirmação é uma verdade absoluta.

Em um texto póstumo intitulado 'Lógica' de 1897, Frege apresenta a seguinte versão deste argumento:

¹ Esta palestra é um resumo do meu artigo 'Frege's Performative Argument against the Relativity of Truth', que vai ser publicado no *Journal of the History of Analytic Philosophy*.

“Se alguém quisesse contradizer a afirmação de que o verdadeiro é verdadeiro independentemente do nosso reconhecimento, ele estaria por esta mesma asserção contradizendo o que ele afirmou; ele estaria em uma posição similar ao Cretense que disse que todos os Cretenses são mentirosos. Elaborando: se algo fosse verdadeiro apenas para aquele que o toma como verdadeiro, não haveria contradição entre as opiniões de pessoas diferentes. Então para ser consistente, alguém defendendo esta visão não teria direito de contradizer a opinião oposta, ele deveria adotar o princípio: *non disputandum est*. Ele não poderia afirmar nada no sentido normal, e mesmo que seus enunciados tivessem a forma de asserções, eles teriam apenas o status de interjeições [...] E neste caso sua asserção de que algo é verdadeiro apenas para nós e por ser reconhecido por nós como tal teria este status também. Se esta visão fosse verdadeira, seria impossível afirmar que qualquer de suas próprias opiniões seria mais justificada aos olhos dos outros do que a opinião oposta. [...] Não haveria ciência, erro ou correção de erro, devidamente falando, não haveria nada verdadeiro no sentido normal da palavra.” (1897, p. 144; 1979, p. 132-3; 1997, p. 232-233)

Falando anacronicamente, o argumento de Frege é que a asserção da relatividade da verdade leva a uma contradição performativa, porque a incondicionalidade da verdade é uma condição de sucesso para fazer asserções. Para afirmar a relatividade da verdade com sucesso, o relativista da verdade deve afirmar que o conteúdo de sua asserção é absolutamente verdadeiro, porque de outra forma sua asserção teria o status de um ato de fala meramente expressivo. Por outro lado, para ser coerente, ele deve se confinar à afirmação de que o conteúdo de sua asserção é apenas relativamente verdadeiro. Consequentemente, o relativista da verdade se depara com o seguinte dilema: se ele afirmar que o conteúdo de sua asserção é verdadeiro apenas relativamente, ele não faz asserção alguma, e se ele afirmar que é absolutamente verdadeiro, ele contradiz sua afirmação de que toda a verdade é relativa. Portanto, é impossível afirmar a relatividade da verdade de forma tanto bem sucedida quanto coerente. No que se segue, meu objetivo é reconstruir este argumento em detalhes. Na primeira parte, descreverei a versão do relativismo da verdade criticada por Frege. Na segunda parte, explicarei o seu argumento.

1. FREGE ACERCA DA OBJETIVIDADE E INCONDICIONALIDADE DA VERDADE

O contexto mais amplo em que Frege critica o relativismo da verdade é sua discussão crítica da fundação “psicológica” ou “idealista” da lógica sugerida pelos lógicos neo-kantianos de seu tempo. A fundação psicológica da lógica é um programa reducionista que visa analisar a lógica como um ramo da psicologia. Ela se divide em uma parte conceitual e em uma parte doutrinal. A parte conceitual do programa consiste em reduzir os conceitos da lógica a conceitos psicológicos, e a parte doutrinal em reduzir leis lógicas a leis psicológicas.

Para reduzir as leis lógicas a leis psicológicas, o lógico psicologista considera as leis do pensamento como leis que descrevem as condições empíricas sob as quais nós tomamos pensamentos como verdadeiros. Desta perspectiva, a lei *modus ponens*, por exemplo, é uma generalização empírica que diz que a maioria das pessoas toma a conclusão ‘q’ como verdadeiro se toma as premissas ‘Se p, então q’ e ‘p’ como verdadeiras.²

Frege faz basicamente duas objeções contra a concepção psicologista das leis lógicas. A primeira é que as leis psicológicas não são aptas para a tarefa de justificar conclusões. Elas não explicam as condições sob as quais é legítimo tomar algo como verdadeiro, mas apenas as condições sob as quais tomamos algo de fato por verdadeiro. A segunda objeção se refere à validade das leis lógicas. Na visão de Frege, as leis lógicas devem ser eternamente e universalmente válidas, ou seja, tais leis devem ser validas para qualquer pessoa em qualquer tempo sem qualquer restrição. Na abordagem psicológica, por outro lado, a validade das leis lógicas não é eterna nem universal. Nossas disposições para tomar algo como verdadeiro podem mudar no futuro, e pode haver seres com disposições para tomar algo como verdadeiro que são radicalmente diferentes das nossas disposições (cf. 1893, p. XVI; 1997, p. 203).

A objeção principal de Frege contra a concepção relativista da validade lógica é que ela é incompatível com o sentido da palavra ‘verdadeiro’. Ele escreve:

² Cf. FREGE 1893, p. XVII; 1997, p.204.

“o sentido da palavra ‘verdadeiro’ não poderia ser mais perversamente falsificado do que se incorporando uma relação àqueles que julgam” (1893, p.XVI;1997,p.203).

Uma vez que a verdade é objetiva e absoluta, a validade das leis lógicas é objetiva e absoluta também (cf. 1983, p. XVI; 1997, p. 203). No texto ‘Lógica’ de 1897, que contém o argumento de Frege contra o relativismo da verdade, ele explica a natureza da verdade mais profundamente, ao contrastar verdade com beleza. A diferença essencial é esta:

“... o que é verdadeiro é verdadeiro independentemente de o reconhecermos como tal, mas o que é belo é belo apenas para aquele que o experimenta como tal. O que é belo para uma pessoa não é necessariamente belo para outra. Não há disputa de gostos. Quando se trata da verdade, há possibilidade de erro, mas não quando se trata de beleza. Pelo próprio fato de eu considerar algo belo, este algo é belo para mim. Mas algo não precisa ser verdadeiro porque eu o considero verdadeiro, e, se não é verdadeiro em si, não é verdadeiro para mim também. (1897, p. 143; 1997, p. 232).

Frege toma a objetividade da verdade como um fato pleno acerca do sentido de ‘verdade’. Se qualquer um duvidasse seriamente e sinceramente deste fato, ele argumenta, “não teríamos outro recurso senão assumir que ele atribui outro sentido para a palavra ‘verdadeiro’” (1897, p. 144; 1979, p, 133; 1997, p. 233).

O lógico psicologista reduz o ser verdadeiro ao ser tomado como verdadeiro. Em sua visão, nada é verdadeiro em si, mas apenas por ser tomado como verdadeiro. Esta concepção implica que a verdade deve ser relativizada da mesma maneira que a beleza. Nós podemos definir a noção de verdade relativista correspondente como segue: O pensamento T é verdadeiro em relação ao indivíduo x se e somente se x toma T por verdadeiro. A tese da relatividade da verdade diz, portanto, que nenhum pensamento T é verdadeiro em si, mas apenas relativo a um indivíduo que toma T por verdadeiro.

2. A ESTRUTURA DO ARGUMENTO

A premissa central do argumento de Frege é que a incondicionalidade da verdade é uma condição de sucesso para a asserção. Do ponto

de vista da atual discussão sobre verdade, esta afirmação parece estar errada, porque o ato de fala da asserção *per se* não envolve a aplicação do conceito de verdade.³ Por exemplo, para afirmar que a neve é branca, não precisamos afirmar que o pensamento de que a neve é branca é verdadeiro, e sim apenas que a neve é branca. Nós afirmamos algo sobre a neve, e não sobre o pensamento de que a neve é branca. Portanto, o sucesso da asserção não depende das propriedades da verdade de forma alguma. O relativista da verdade pode afirmar com sucesso que a neve é branca sem cometer nenhum tipo de incoerência.

O argumento de Frege parece pressupor que uma asserção consiste na predicação da verdade. Esta visão é de fato sugerida pela *Begriffsschrift* de 1879.⁴ No § 3, Frege dá a seguinte descrição geral da estrutura sintática da linguagem formal:

“Imagine uma linguagem na qual a sentença ‘Arquimedes foi morto na captura de Siracusa’ é expressa na seguinte maneira: ‘A violenta morte de Arquimedes na captura de Siracusa é um fato’. [...] *Tal linguagem precisaria de apenas um predicado para todos os juízos, a saber, ‘é um fato’*. ... *Nosso Begriffsschrift é uma tal linguagem e o símbolo | — é o seu predicado comum para todos os juízos.* (cf. § 3, em parte minha tradução)

A linguagem que estamos supostos a imaginar é um fragmento do Português que podemos chamar de “Português Nominalizado”. Ela contém apenas um único predicado, ‘é um fato’. Todas as outras expressões são ou nomes próprios, variáveis, ou nomes para funções. A sentença ‘Romeu ama Julieta’ pode ser traduzida no Português Nominalizado como ‘O amor de Romeu por Julieta é um fato’, e a sentença ‘Tudo é idêntico a si mesmo’ como ‘A identidade de x com x para todos os argumentos x é um fato’, e assim por diante.⁵

Esta análise sugere fortemente a visão de que a asserção de um conteúdo consiste na predicação de verdade deste conteúdo: ao afirmar ou julgar que a neve é branca, estamos predicando verdade da brancura da neve. Esta análise implica imediatamente que o sucesso de asserções e juízos de fato depende das propriedades da verdade.

³ Ver, por exemplo, ALSTON 2007, pp. 11 ff.

⁴ Cf. FREGE 1983, p. 11.

⁵ Para uma reconstrução detalhada da sintaxe, semântica e pragmática do primeiro e também segundo sistema de Frege, ver GREIMANN 2000 e 2008.

Não pode haver dúvidas, porém, de que Frege rejeita esta concepção pelo menos em seu período maduro, ao qual também pertence o escrito póstumo contendo o argumento contra o relativismo da verdade. Em “Sobre *Sinn* e *Bedeutung*” (1892), por exemplo, ele enfatiza que a predicação de ‘verdadeiro’ não é uma condição necessária ou suficiente para fazer uma asserção (cf. FREGE 1892, p. 150; 1997, p. 158).

Surge a questão: por que, de acordo com Frege, a incondicionalidade da verdade é uma condição de verdade para a asserção bem-sucedida? Existem basicamente duas opções a serem analisadas. De acordo com a primeira, esta condição resulta do conteúdo proposicional de asserções, e de acordo com a segunda ela resulta do ato de fazer uma asserção.

2.1. *A onipresença do sentido da palavra ‘verdade’*

Vimos que a premissa de Frege de que a incondicionalidade da verdade é uma condição de sucesso para a asserção parece errada, porque a maioria das asserções não envolve o conceito de verdade. Porém, a sua análise da palavra ‘verdade’ implica que toda asserção de fato contém a afirmação de que algo é verdadeiro. Escreve Frege:

“O sentido da palavra ‘verdadeiro’ não faz uma contribuição essencial ao pensamento. Quando afirmo ‘é verdade que a água do mar é salgada’, afirmo a mesma coisa que quando afirmo ‘a água do mar é salgada’. [...]”

Isto pode nos levar a pensar que a palavra ‘verdadeiro’ não possui sentido algum. Mas neste caso uma sentença em que ‘verdadeiro’ ocorre no predicado também não teria sentido. Tudo o que se pode dizer é: a palavra ‘verdadeiro’ tem um sentido que não contribui em nada ao sentido da sentença na qual ela ocorre como predicado.” (1915, p. 271-72; 1997, p. 323)

Esta análise implica a assim chamada tese da *onipresença* do sentido da palavra ‘verdadeiro’, segundo a qual esse sentido faz parte de qualquer pensamento. Como o sentido da palavra ‘verdadeiro’ é parte da sentença ‘É verdadeiro que p’, e como esta expressa o mesmo sentido que a sentença mais simples ‘p’, o sentido da palavra ‘verdadeiro’ é parte do sentido de qualquer sentença. Logo, quando afirmamos que a água do mar é salgada, estamos afirmando que este pensamento é verdadeiro.

De acordo com a concepção relativista, o sentido da expressão ‘é verdadeiro que p’ é expresso da forma logicamente mais correta pelo predicado relacional ‘é verdadeiro para a pessoa x que p’, porque verdade é uma propriedade relacional de pensamentos que depende dos indivíduos. Para levar em consideração o caráter indexical de sentenças contendo este predicado, devemos ler a sentença ‘É verdadeiro que a água do mar é salgada’ como ‘É verdadeiro para mim que a água do mar é salgada’. Quando combinamos esta concepção com a tese da “onipresença” do sentido da palavra ‘verdadeiro’ de Frege, esta concepção implica que a sentença simples ‘A água do mar é salgada’ também expressa que é verdadeiro para mim que a água do mar é salgada. Quando afirmo que a água do mar é salgada, estou afirmando que é verdadeiro para mim que a água do mar é salgada. Em outras palavras: estou afirmando, neste caso, que a água do mar é salgada *para mim*.

Evidentemente, esta versão indexical do relativismo da verdade implica imediatamente que o erro é impossível. Qualquer juízo se verifica por si mesmo, porque o ato de julgar que p torno o pensamento que p verdadeiro. Como consequência, esta versão também implica que é impossível contradizer a opinião de outra pessoa ou justificar a própria opinião. Pois, dado que o sentido de ‘verdadeiro’ é parte de qualquer pensamento, a indexicalidade do sentido de ‘verdadeiro’ impossibilita que dois falantes diferentes expressem o mesmo pensamento. É então impossível que um falante negue o que outro afirma.

Mas, infelizmente, a versão indexical não implica que a asserção bem-sucedida é impossível. Quando o sentido de ‘verdadeiro’ é relativo, os conteúdos das asserções também são relativos, mas isto não implica que estes conteúdos não podem ser asseridos com sucesso. Na verdade, nós conseguimos, no final das contas, afirmar com sucesso sentenças contendo indiciais como ‘Eu tomo como verdadeiro que a água do mar é salgada’.

2.2 *A asserção como o avanço de um pensamento para um valor de verdade*

A segunda opção consiste em derivar a premissa de Frege da sua análise do ato de julgar, segundo a qual julgar consiste em reconhecer a verdade de um pensamento. Já vimos que, de acordo com Frege, este ato

não consiste na predicação de verdade. Em “Sobre Sentido e Referência”, ele escreve:

“Alguém pode ser tentado a considerar a relação do pensamento com o Verdadeiro não como a do sentido para o *Bedeutung*, mas como a de sujeito para predicado. Pode-se dizer: ‘O pensamento, que 5 é um número primo, é verdadeiro’. Mas um exame mais detalhado mostra que não foi dito nada mais do que na sentença simples ‘5 é um número primo’. A afirmação da verdade surge em cada caso da forma da sentença assertórica, e quando esta carece da força usual, e.g., na boca de um ator num palco, mesmo a sentença ‘O pensamento que 5 é um número primo é verdadeiro’ contém apenas um pensamento, e de fato o mesmo pensamento como na simples ‘5 é um número primo’. Segue-se que a relação do pensamento com o verdadeiro não pode ser comparada com a de sujeito e predicado. [...] Ao combinar sujeito e predicado, chega-se apenas a um pensamento, nunca se passa do sentido para à *Bedeutung*, nunca do pensamento para seu valor de verdade. Move-se no mesmo nível mas nunca se avança de um nível para o próximo. (FREGE 1892, p. 150; 1997, p. 158).

De acordo com isso, Frege considera a “forma da sentença assertórica” como o meio linguístico primário e efetivo para passar algo adiante como verdadeiro. No manuscrito ‘Lógica’ (1897), ele diz explicitamente que:

“... é realmente ao usar a forma da sentença assertórica que nós expressamos verdade [*womit wir die Wahrheit aussagen*], e para fazer isso nós não precisamos da palavra ‘verdade’. De fato, podemos dizer que mesmo quando usamos a locução ‘é verdadeiro que...’ a coisa essencial é realmente a forma da sentença assertórica.” (FREGE 1897, p. 140; 1997, p. 229, em parte minha tradução)

Conseqüentemente, para reconstruir a concepção fregeana do papel da verdade no ato de julgar, temos que analisar a barra do juízo, que é o signo da asserção no seu sistema. O que esta barra expressa? Quando aplicamos esta barra a uma sentença, explica Frege, estamos expressando que o valor designado por esta sentença é o Verdadeiro. Ele torna isso explícito no seguinte trecho de “Funktion und Begriff”:

“Se escrevemos uma equação ou inequação, p. ex. $5 > 4$, queremos normalmente expressar simultaneamente um juízo; no nosso exemplo, queremos asserir que 5 é maior do que 4. De acordo com a concepção que estou apresentando aqui, tem-se em ‘ $5 > 4$ ’ e ‘ $1+3=5$ ’ apenas expressões de valores de verdade, pelas quais não se asse nada. [...] Precisamos então de um signo especial para podermos asserir algo. Para este fim, me sirvo de uma barra vertical no extremo esquerdo da horizontal, de tal forma que, p. ex., com ‘ $| - 2+3 = 5$ ’ asserimos que $2 + 3$ é igual a 5. Assim, não é escrito somente um valor de verdade, como em ‘ $2+3=5$ ’, mas simultaneamente dito que ele é o Verdadeiro. (FREGE, 1891, p. 136 f., no original sem grifo)

Esta explanação deixa claro que, na visão de Frege, o ato de julgar consiste na identificação de um dado valor de verdade com o Verdadeiro. Ao julgar que a neve é branca, não predicamos verdade do pensamento que a neve é branca, mas identificamos o valor da função x é branco para a neve como argumento com o Verdadeiro.

A versão do relativismo da verdade sugerida por esta concepção de juízo mantém a estrutura de que valores de verdade dependem da forma na qual os “decompomos”, ou seja, de nossos juízos. Se, por exemplo, o valor de ‘A neve é preta’ é o Verdadeiro, depende de nosso reconhecimento deste valor como o Verdadeiro.

Em contraste com a relatividade do sentido de ‘verdadeiro’, a relatividade dos valores de verdade não se refere ao nível do sentido, mas ao nível da *Bedeutung*. De acordo com a versão indexical do relativismo da verdade, a verdade dos pensamentos é relativa, enquanto, de acordo com a presente versão, os “fatos” são relativos. Se o valor de verdade da brancura da neve é relativo, a brancura da neve é relativa também. A neve se torna branca quando é tomada como branca, assim como uma rosa se torna bela quando é tomada como bela. Em si mesmo, a neve nem é branca nem não branca.

Obviamente, esta versão *ontológica* do relativismo da verdade implica que nada é verdadeiro no sentido normal. Ela implica, também, que é impossível fazer uma asserção bem sucedida. Pois, para fazer tais asserções, o falante deve afirmar que o conteúdo de sua asserção é verdadeiro no sentido normal. Mas dada a relatividade dos valores de verdade, ao avançar de um pensamento para o Verdadeiro ele não

afirma que o pensamento é verdadeiro no sentido normal, absoluto, mas apenas que é verdadeiro para ele. A relatividade desta afirmação não deriva desta vez do conteúdo proposicional das asserções – a onipresença do sentido de ‘verdadeiro’ – mas do ato de fala de asserir um conteúdo proposicional *como verdadeiro*. Disto podemos finalmente derivar a tese de Frege de que a asserção do relativismo da verdade é incoerente no sentido performativo.

REFERÊNCIAS

Nota: Eu dei no texto dois conjuntos de referências aos escritos de Frege: o primeiro se refere aos textos em alemão e o segundo às traduções inglesas.

ALSTON, WILLIAM. 2007. “Illocutionary Acts and Truth”, em: *Truth and Speech Acts*, ed. por Dirk Greimann and Geo Siegwart, New York, London: Routledge, pp. 9-30.

FREGE, GOTTLOB. 1879. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, reimpresso em seu *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildesheim: Olms, segunda edição, 1988, pp. V–88. Originalmente publicado por Louis Nebert em Halle. Uma seleção é traduzida como “*Begriffsschrift* (1879): Seleções (Prefácio e Parte I)” em FREGE 1997, pp. 47-78.

FREGE, GOTTLOB. 1891. *Funktion und Begriff*, Jena: Hermann Pohle: Reimpresso em: FREGE 1990, pp. 125–142. Traduzido como “Function and Concept” em FREGE 1997, pp. 130-148.

FREGE, GOTTLOB. 1892. “Über Sinn und Bedeutung”. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 25-50. Reimpresso em: FREGE 1990, pp. 143–162. Traduzido como “On Sinn and Bedeutung” em FREGE 1997, pp. 151-171.

FREGE, GOTTLOB. 1893. *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, Vol. 1. Jena: Hermann Pohle. Reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. Uma seleção traduzida como “Grundgesetze de Arithmetik, Volume I, Selections” em FREGE 1997, pp. 194-233.

FREGE, GOTTLOB. 1897. “Logik”. Escrito póstumo, em: FREGE 1983, pp. 137–163. Um extrato traduzido como “Logic: Extract” em FREGE 1997, pp. 227-250.

FREGE, GOTTLOB. 1914. "Logik in der Mathematik". Escrito póstumo, em: FREGE 1983, pp. 219–70. Um extrato traduzido como "Logic in Mathematics: Extract" in FREGE 1997, pp. 308-318.

FREGE, GOTTLOB. 1915. "Meine grundlegenden logischen Einsichten". Escrito póstumo, em: FREGE 1983, pp. 271–272. Traduzido como "My Basic Logical Insights" em FREGE 1997, pp. 322-324.

FREGE, GOTTLOB. 1979. *Posthumous Writings*. Ed. por H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach, e traduzido por P. Long e R. White, Oxford: Basil Blackwell. Tradução inglesa da primeira edição de Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Band 1, ed. por H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach, Hamburg: Meiner, 1969.

FREGE, GOTTLOB. 1983. *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Vol. 1. Ed. por H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach, Hamburg: Meiner, Segunda e extendida versão (primeira publicada em 1969). Traduzida como *Posthumous Writings* em FREGE 1979.

Frege, Gottlob. 1990. *Kleine Schriften*. Ed. por I. Angelelli, segunda edição, Hildesheim: Olms.

FREGE, GOTTLOB, 1997, *The Frege Reader*. Ed. E introduzido por Michael Beaney, Oxford: Blackwell.

GREIMANN, DIRK. 2000. "The Judgement-Stroke as a Truth-Operator: A New Interpretation of the Logical Form of Sentences in Frege's Scientific Language", *Erkenntnis* 52, pp. 213-238.

GREIMANN, DIRK. 2008. "Does Frege Use a Truth-Predicate in His Justification of the Logical Laws?", *Mind*, 117, pp. 403-425.

Tarski e a teoria da verdade como correspondência

Heitor Achilles Dutra da Rosa

Universidade Federal do Rio de Janeiro

1. INTRODUÇÃO

Embora a concepção semântica da verdade de Tarski possa ser considerada por muitos uma teoria da correspondência, na literatura recente, esta é uma tese que constantemente é posta em dúvida. Os textos escritos por Tarski não são conclusivos em relação à questão levantada. Em alguns momentos Tarski revela que sua concepção deve caracterizar a noção cotidiana de verdade e que uma nova definição não será construída. Aliás, Tarski afirma que o real significado da verdade deve ser capturado. Segundo ele, verdade é uma propriedade e correspondência é uma relação. Sendo assim, esse trabalho tem como objetivo discutir o posicionamento de Peter Simons, Patterson e Devitt referente à tese apresentada.

Para atingir o objetivo proposto é necessário fazer, inicialmente, uma apresentação geral, porém precisa das finalidades das teorias clássicas da verdade (teorias correspondenciais, coerenciais e pragmáticas) e das teorias modernas (teorias deflacionistas). Por uma questão de delimitação será abordada, nesta apresentação, com maior ênfase, as teorias correspondenciais e as teorias deflacionistas descritas de forma geral.

Em seguida será apresentada a concepção semântica da verdade de Tarski. Por fim será discutido o posicionamento dos filósofos citados a partir das finalidades das teorias clássicas e modernas da verdade.

2. SOBRE TEORIAS FILOSÓFICAS DA VERDADE

Existem várias concepções para o termo verdade. Essas várias concepções podem caracterizar diferentes sentidos, ou seja, sentidos que podem ser de ordem prática, de relação e de consistência ou até mesmo de ausência de uma propriedade. Tal variedade de concepções revela o quanto se faz necessário estabelecer com maior precisão qual é o propósito das teorias da verdade. Esse é um ponto crucial para justificar o estudo das teorias da verdade, pois as mesmas aparecem, inclusive, em dimensões de cunho investigativo científico.

O objetivo central das teorias da verdade é compreender “o que é verdade” e para isso é necessário “decidir o que usar na definição do termo verdade”. Ao assumir esse compromisso, as teorias da verdade assumem a função de tornar claro o sentido da palavra “verdade”. É diante desse contexto, que muitas teorias da verdade buscam definir “verdade” através de outras palavras e ou outros termos. Porém o que se vê é que essas palavras ou termos levam aos mesmos problemas do uso da palavra “verdade”. Sendo assim, para obter uma caracterização mais precisa quanto às finalidades e objetivos das teorias da verdade é preciso estabelecer um quadro teórico com distinções claras e inequívocas.

Ao se considerar tal perspectiva é importante destacar o que cada filósofo buscou descrever para caracterizar as diferentes teorias da verdade, isto é, apresentar os propósitos de cada um deles, como destaca KIRKHAM, 1992, p. 14-15. Ainda de acordo com KIRKHAM tais propósitos referem-se à resposta das seguintes questões: “O que é verdade?”, “O que torna algo verdadeiro?”, “O que entendemos pelos termos ‘verdade’ e ‘falsidade’?”, “Quais são os critérios da verdade?”, “Como as condições de verdade de qualquer sentença dependem da estrutura de tal sentença?” e “Quais são as condições necessárias e suficientes para a verdade de um enunciado?”.

Mas, diante de tais propósitos, a maior parte dos filósofos não apresenta com clareza e precisão suficientes as suas reais finalidades e objetivos. São, justamente, as dificuldades de interpretar os propósitos referentes à verdade e as disputas em busca da melhor definição que acabaram dando origem a uma série de concepções da verdade.

Assim o objetivo, ainda que de maneira geral, é apresentar uma categorização que dê a possibilidade de distinguir de forma clara e precisa dois grupos. O primeiro grupo corresponde ao grupo das teorias clássicas da verdade e o segundo das teorias modernas da verdade. A opção por essa categorização é uma tarefa importante a que se destina esse trabalho e corresponde a um ato capaz de identificar e perceber algumas diferenças, sobretudo no âmbito da formulação, entre as mesmas. Essa tarefa¹ tem como ganho a possibilidade de discutir com maior clareza as posições dos autores citados inicialmente.

A categorização proposta nesse trabalho utiliza um critério estabelecido por Lynch (2001) que leva em conta a natureza subjacente da verdade. Dessa forma é possível colocar duas questões: “A verdade tem mesmo uma natureza subjacente?” e “Se tiver, que tipo de propriedade a verdade é?”. A resposta para essas questões sugerem, de forma geral, o que caracteriza cada um dos grupos citados. Dessa maneira, uma teoria é dita uma teoria clássica da verdade quando afirma que a verdade possui uma natureza subjacente e isso leva a uma busca do tipo de propriedade que a verdade corresponde. As teorias que afirmam que a verdade não possui uma natureza subjacente são conhecidas como teorias modernas da verdade.

As teorias clássicas da verdade consideram que a verdade é uma propriedade robusta e importante e que requer uma substancial e complexa explicação. Nesse âmbito surgem como interesses partilhados pelas teorias desse tipo verificar a possibilidade de existência da verdade absoluta, ou mostrar que toda verdade é, de algum modo ou de outro, subjetiva ou relativa. Outro ponto em comum corresponde ao tipo de relacionamento, se é que existe um, têm as proposições verdadeiras com o mundo. Além disso, as teorias pertencentes a esse grupo também estão voltadas ao fato de poder provar ou não se toda verdade pode ser verificável pela experiência. Portanto, todas essas finalidades, visam à objetividade da verdade, ou seja, as teorias clássicas da verdade são realistas.

Uma das representantes das teorias clássicas da verdade são as teorias correspondenciais. De acordo com essas teorias a verdade depende de uma relação entre linguagem e o mundo. São duas as princi-

¹ Vale lembrar que não é uma preocupação, nesse momento, apresentar as críticas feitas às teorias em questão.

país teorias desse tipo: a teoria da correspondência como congruência e a teoria da correspondência como correlação. A teoria da correspondência como congruência, defendida por Russell e Wittgeinstein, é interpretada como um isomorfismo entre proposição e mundo. A teoria da correspondência como correlação, defendida por Austin, não é interpretada como isomorfismo entre linguagem e mundo, mas em termos de relações convencionais de dois tipos.

A principal “opponente” das teorias da correspondência é a teoria da coerência. De acordo com a teoria da coerência, a verdade de uma proposição não depende da relação entre linguagem e mundo e sim da coerência interna de um conjunto de proposições. Costuma-se classificar essa teoria, juntamente, com a teoria pragmatista, como “teorias epistêmicas da verdade”, pois ambas têm um componente epistemológico importante, na medida em que seus defensores estavam preocupados com a busca de critérios de verdade. De acordo com os pragmatistas, por exemplo, o sentido do termo ‘verdade’ é dado pelos critérios de sua aplicação.

As teorias modernas da verdade são também conhecidas como teorias deflacionárias² da verdade. Para os deflacionistas a dificuldade em definir ‘verdade’ é um pseudoproblema. Para eles não há uma propriedade compartilhada por todas as proposições que são aceitas como verdadeiras. Sob esse ponto de vista, o conceito de verdade não deve ser entendido como expressando uma propriedade, mas como exercendo outra função. Por exemplo: para P. F. Strawson atribuições de verdade são gestos que simbolizam a concordância com alguma coisa. Algumas teorias deflacionistas afirmam, inclusive, que o sentido da verdade é transparente. Assim ao se considerar que é verdadeiro que “a neve é branca”, parece que se pode ver através de sua veracidade e considerar apenas a neve é branca, como um simples tirar aspas.

As concepções deflacionistas da verdade podem ser vistas a partir de dois componentes básicos o metafísico (a verdade não tem natureza) e o semântico (“verdadeiro” não constitui uma propriedade que todos os enunciados compartilham). São exemplos das teorias modernas da verdade a teoria da redundância, a teoria do descitacionalismo, a teoria prossentencial e a teoria da identidade.

² Para Lynch (2001), a origem do deflacionismo está em Frank P. Ramsey, Frege e possivelmente em Tarski (1933). Mas essa visão realmente começa a fazer parte do mundo filosófico a partir de Quine (1990) e P. F. Strawson.

3. TARSKI E A CONCEPÇÃO SEMÂNTICA DA VERDADE

De acordo com Tarski (1944), o predicado “verdadeiro” é utilizado muitas vezes para fazer referência a fenômenos psicológicos tais como juízos e crenças, às vezes a certos objetos físicos e às vezes a certas entidades ideais (proposições). No que diz respeito à ciência é preciso estabelecer conceitos que sejam claros, exatos e inequívocos, pois os conceitos da linguagem coloquial são frequentemente obscuros, inexatos e confusos.

Sendo assim, para Tarski (1944) torna-se necessário substituir o conceito defeituoso da linguagem coloquial por um conceito semelhante que seja claro, exato e inequívoco. Assim, Tarski buscou construir um conceito de verdade que fosse adequado para fins da semântica³ - conceito fundamental para a lógica e a matemática. Na lógica para explicitar conceitos como “tautologia” e “implicação lógica” e na matemática para provar teoremas como, por exemplo, o teorema de Gödel, que afirma que existem sentenças aritméticas verdadeiras que não são demonstráveis.

Os objetivos de Tarski, ao propor uma concepção semântica da verdade, foram tornar seguras as fundações da semântica científica (isto é: estabelecer o estudo da semântica como disciplina respeitável cientificamente), criar uma teoria dos modelos para a lógica dos predicados quantificados, estabelecer uma teoria imune a uma refutação por meio do paradoxo do mentiroso e criar uma teoria que satisfaça o critério de adequação material (CAM). Assim a meta principal de Tarski era “dar uma definição satisfatória da noção de verdade, isto é, uma definição que seja materialmente adequada e formalmente correta”.

De acordo com Tarski (1944), isso não significa buscar o significado de uma palavra conhecida usada para denotar uma nova noção. Ao contrário, ele procurou apreender o significado de uma velha noção.

Além disso, Tarski procurou determinar de que depende essa correção formal da definição, ou seja, especificar as palavras ou conceitos que desejamos empregar para definir a noção de verdade, além de fornecer as regras formais com as quais a definição se conforma. Assim, Tarski (1944), afirma que deseja buscar uma definição semântica

³ Para Tarski (1944) a semântica é entendida como a teoria da referência dos termos e não uma teoria dos significados.

que fizesse justiça à que segue a concepção aristotélica clássica da verdade: “Dizer do que é não é, ou do que não é que é, é falso, enquanto que dizer do que é que é, ou do que *não é* é que não é, é verdadeiro” (Metafísica de Aristóteles).

Isto é, uma definição que podemos expressar nas seguintes palavras: “Uma sentença verdadeira é uma sentença que diz que o estado das coisas é tal e tal, e o estado das coisas é, de fato, tal e tal”.

A questão é que tais definições apresentam problemas quanto à correção formal, clareza e isenção de ambiguidades nas expressões que as compõem. Diante do problema em questão, Tarski (1933) apresenta certas sentenças que poderiam servir como definições parciais da verdade de uma sentença, isto é, como explicações das tais locuções do tipo “x é uma sentença verdadeira”. O esquema geral desse tipo de sentença, conhecido como esquema T ou convenção T ou forma T, é dado por:

(T) x é uma sentença verdadeira se e somente se p.

onde o símbolo “p” é uma sentença qualquer e “x” qualquer nome individual dessa sentença. Vale ressaltar que o esquema T não consiste numa definição da verdade, mas suas instâncias correspondem a “definições parciais da verdade”.

As sentenças T são obviamente verdadeiras (pois a equivalência é asseverada por uma sentença T que é extensional e não intensional), assim qualquer sentença incompatível com elas seria falsa. Mas uma teoria da verdade pode ser bastante implausível e ainda assim ser compatível com as sentenças T. Por causa disso, a condição de adequação material exige que uma teoria da verdade realmente implique as sentenças T.

Para definir verdade de forma geral é preciso generalizar as definições parciais. Isto é:

(1) Para todo p: a sentença “p” é verdadeira se e somente se p.

De acordo com Tarski, (1) não é adequada por razões técnicas. Ela não implica que “A neve é branca” é verdadeira se e somente se a neve é branca, mas que a letra “p” é verdadeira se e somente se a neve é branca. Em (1) há ambiguidade em relação a “p”, isto é, “p” é um nome

para a letra de nosso alfabeto ou o nome de uma sentença? Além disso, (T) também não pode servir como uma definição da verdade, isto é, é apenas um esquema de sentença.

Nesse caso, Tarski precisou da seguinte condição: qualquer teoria adequada da verdade tem como consequência todas as sentenças que instanciam a convenção T. Assim, a definição geral tem de ser, em certo sentido, uma conjunção lógica de todas as definições parciais instanciadas pelo esquema T.

Nesse sentido, Tarski afirma que “verdadeiro”, expressa ou nomeia uma classe de sentenças, então, são as sentenças que ele toma como portadores de verdade. Assim, o que precisamos é de uma fórmula da seguinte forma:

(s) (s é verdadeira ^o _____)

Uma definição completa da verdade é uma “conjunção lógica” ou um “produto lógico” de todas elas. Mas, e se a linguagem em questão não possui um número finito de sentenças? Nesse caso, a definição de verdade teria que ser infinitamente longa, o que é impossível. Assim, uma nova questão é posta: Como se define verdade para uma linguagem como essa? Tarski sugere a técnica recursiva.

Essa técnica tem como objetivo criar uma análise extensional de termos cuja extensão é infinita. Uma definição recursiva tem como características: uma ou mais cláusulas definem não circularmente os membros mais básicos do conjunto que está sendo definido, seguidas de uma ou mais cláusulas recursivas definindo como os outros membros do conjunto são construídos a partir de membros mais básicos.

Esse método funciona sempre que houver um número finito de tipos de membros básicos do conjunto em questão e somente um número finito de modos por meio dos quais os membros não básicos possam ser construídos ou adicionados. Mas, Tarski pretendia definir a verdade para linguagens ainda mais complexas. Isto é: Tarski tinha como objetivo definir verdade para a lógica de predicados quantificados, que é a lógica de todos os raciocínios a respeito dos números, conjuntos, ângulos, vetores, matrizes e outros objetos e temas matemáticos. Dessa forma tem-se um novo problema de ordem técnica.

Numa linguagem quantificada é possível construir novas sentenças combinando duas expressões onde nenhuma das quais e ela mesma é uma sentença. Tais sentenças são abertas e quantificadas. No caso de sentenças abertas temos que a mesma é enganosa, pois não diz nada e por isso não é verdadeira e nem falsa.

Pode-se transformar uma sentença aberta numa genuína sentença fechada, isto é, substituir as variáveis por nomes, ou ligar as variáveis a quantificadores. Porém há um número infinito de sentenças quantificadas. E tais sentenças não podem ser definidas recursivamente. Portanto, o dilema resolvido por Tarski, está no fato de que não podemos definir recursivamente a verdade de tais sentenças em termos dos valores de verdade de suas partes.

A solução dada por Tarski para resolver o problema foi introduzir um conceito semântico mais geral que podemos aplicar tanto a sentenças fechadas como “A neve é branca” como a sentenças abertas como “x é branco”. É o conceito de satisfação.

No caso de uma sentença fechada como “A neve é branca”, um dado objeto satisfaz a sentença “A neve é branca” se e somente se a neve é branca. Como é verdade que a neve é branca, a grama, a neve, o número 5 e qualquer outro objeto satisfazem esta sentença.

Se pelo menos um objeto satisfaz tal sentença, então todos os objetos a satisfazem. Consequentemente, uma sentença é verdadeira se e somente se todos os objetos satisfazem esta sentença. Essa é, em linhas gerais, a definição Tarskiana da verdade.

Para completar essa definição, Tarski define o conceito semântico da satisfação por termos não semânticos. Essa definição é análoga às definições parciais da verdade. Ela consiste de cláusulas do seguinte tipo:

(2) O objeto *y* satisfaz a sentença aberta ‘*x* é branco’ se e somente se *y* é branco.

Diante do exposto o problema da definição de verdade ganha um significado preciso e pode ser resolvido de maneira rigorosa para aquelas linguagens cuja estrutura foi especificada com exatidão. Para outras linguagens – assim, para todas as línguas naturais, ‘faladas’ – o significado do problema é mais ou menos vago, e sua solução pode ser apenas de caráter aproximativo.

Para descobrir algumas condições mais específicas que devem ser satisfeitas pelas linguagens nas quais (ou para as quais) a definição de verdade será dada torna-se oportuno discutir a ocorrência de paradoxos como o paradoxo do mentiroso. Tarski verificou que a ocorrência de paradoxos não pode ser expressa numa linguagem semanticamente aberta, e por isso, nessas linguagens, o paradoxo do mentiroso não existe.

Em outras palavras, Tarski soluciona o problema da ocorrência de paradoxos, ignorando linguagens semanticamente fechadas, por serem inconsistentes e por não servirem aos propósitos científicos e matemáticos.

Vale destacar que para Tarski, uma definição de verdade não é verdadeira ou falsa, mas adequada ou inadequada. Um critério de adequação importante é se a definição é frutífera, ou seja, se ela pode ser usada com sucesso para fundamentar a semântica e disciplinas semelhantes.

Não há dúvidas que sua definição de verdade satisfaça este critério de adequação, pois ela forma a base da lógica e da metamatemática na contemporaneidade.

4. AS POSIÇÕES DE PETER SIMONS, PATTERSON E DEVITT

Peter Simons (1989) afirma que a teoria de Tarski é uma teoria da correspondência apenas no sentido fraco, isto é, uma teoria da correspondência por correlação. Isso se deve ao fato de aceitar que o esquema T representa o resultado de uma convenção linguística em que o mesmo representa o resultado do desenvolvimento histórico da linguagem. Nessa perspectiva cada instância do esquema T é um portador de verdade que pode estar correlacionado com um estado de coisas. Assim, se o portador de verdade está correlacionado com o estado de coisas ele é verdadeiro, caso contrário é falso.

Douglas Patterson (2003) argumenta que a teoria de Tarski é uma teoria de correspondência no sentido forte, isto é, uma teoria da correspondência por congruência. Nesse caso, Patterson é adepto as ideias de Sher (1998). Ao proferir 'A neve é branca' é verdadeira se e somente se a neve é branca se estabelece uma correspondência entre o fato e a proposição afirmada e isso subentende a existência de uma metafísica

sobre fatos no mundo e ainda a possibilidade de uma linguagem perfeitamente clara que possa corresponder exatamente aos componentes dos fatos que ela pode expressar.

Michael Devitt é um dos filósofos que afirma que independentemente de suas intenções, a concepção da verdade de Tarski não é um a concepção da verdade correspondentista. Para Devitt (2000) a definição de verdade de Tarski é deflacionária, pois diz algo sobre ‘verdadeiro em L’. Sendo assim tal definição nada diz sobre a verdade em L, porque ela está implicitamente comprometida com a visão de que não há nada para dizer.

De acordo com Devitt a afirmação “A neve é branca é verdadeira se e somente se a neve é branca” não deve ser explicada, pois o fato da neve ser branca corresponde a um “fato bruto”. Assim a leitura deflacionista de Devitt nega a necessidade de explicar por que ‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca. Devitt afirma que as pessoas erroneamente pensam que a declaração “a neve é branca é verdadeira se e somente se a neve é branca” expressa algo que precisa ser explicado.

Esse erro se deve ao fato de tratar o predicado “verdadeiro” como um predicado relacional descritivo. Esse tipo de tratamento é o responsável em atrelar a verdade de ‘neve é branca’ a a uma relação que a declaração tem com o fato de que a neve é branca. Porém ao assumir que o significado não descreve ‘verdadeiro’, dizer que ‘neve é branca’ é verdadeira é simplesmente a firmar que a neve é branca e não é relacionar a declaração de alguma forma com o mundo. mas simplesmente dizer que a neve é branca. Essa perspectiva permite concluir que ‘A neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca, é o mesmo que a neve é branca se e somente se a neve é branca, ou seja, não há necessidade de ser dita a palavra “verdadeira” (a não ser que «a estrutura lógica do mundo» esteja desconhecida).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As posições de Peter Simons e Patterson apresentam focos diametralmente opostos ao que Devitt defende. Para Peter Simons e Patterson a concepção semântica da verdade de Tarski é sobre a natureza

e o papel da verdade, enquanto que Devitt acredita ser uma concepção sobre a natureza e o papel do termo verdade. Por isso Peter Simons e Patterson assumem uma visão correspondentista, enquanto que Devitt adota a posição deflacionista.

Nessa perspectiva, Peter Simons e Patterson apresentam como foco para a análise uma posição metafísica, enquanto que Devitt adota como critério para análise o ponto de vista linguístico. Portanto, o correspondentismo de Peter Simons e Patterson se apresenta na forma de realismo e o deflacionismo de Devitt corresponde a uma visão antirrealista.

O antirrealismo assumido por Devitt leva-o a assumir que não há nenhuma realidade sobre a natureza da verdade, e por isso não há nada de positivo a ser dito. Diferentemente, o realismo de Peter Simons e Patterson obriga-os a explicar a natureza da verdade, por isso para ambos o predicado ‘verdade’ assume um caráter relacional.

Vale destacar que a relação de correspondência, se essa existe, não está na definição de verdade através do conceito de satisfação. Isso porque essa definição é apenas um artifício para a construção da verdade. A definição de satisfação apenas habilita as sentenças abertas para a construção das sentenças T.

O contraste estabelecido entre *definiendum* e o *definiens* sugere uma relação de correspondência presente na convenção T. Nesse caso, a relação de correspondência se dá de forma trivial, uma vez que o lado direito da bicondicional corresponde com a realidade e expressa uma condição necessária e suficiente para a verdade mencionada no lado esquerdo. Em outras palavras: não está claro, na convenção T, o que seja “correspondência”. Tal interpretação corrobora com o equívoco das leituras realizadas por Peter Simons e Patterson.

REFERÊNCIAS

- DEVITT, M. (2000). The Metaphysics of Truth. In: Michael Lynch (ed.), *The Nature of Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, pp. 579 -611.
- GREIMANN, D.; ACHILLES, H. Tarski. In: AZAR, C.M.; RIBEIRO, L. A. C. (Org.) *Para que filosofia?* Rio de Janeiro: Nau Editora, 2014, p. 207 – 220.

KIRKHAM, R. L. (2003). A teoria semântica de Alfred Tarski. In: KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 203 – 246.

PATTERSON, D. (2003). What is a Correspondence Theory of Truth? In: *Synthese* 137, 421 - 444.

PEREIRA, R. M. A concepção semântica da verdade segundo Alfred Tarski. In: *V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, 2009. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/Renato-Machado-Pereira-A-concep%C3%A7%C3%A3o-sem%C3%A2ntica-da-verdade-segundo-Alfred-Tarski.pdf>. Acesso: 20/04/2014.

SHER, G. (1998). On the Possibility of a Substantive Theory of Truth. In: *Synthese* 117, 133 -172.

TARSKI, A. (1935). O conceito de verdade nas linguagens formalizadas. In: TARSKI A. *A concepção semântica da verdade*. Trad. por C. A. Mortari e L.H. Dutra, São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 19 – 148.

TARSKI, A. (1944). A concepção semântica da verdade e os fundamentos da semântica. In: TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade*. Trad. por C. A. Mortari e L. H. Dutra, São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 157 – 201.

Uma investigação sobre requisitos para uma resposta satisfatória ao problema ontológico em matemática

César Frederico dos Santos

Universidade Federal do Maranhão

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE REQUISITOS PARA UMA RESPOSTA SATISFATÓRIA AO PROBLEMA ONTOLÓGICO EM MATEMÁTICA

A pergunta “que entidades matemáticas existem?” é respondida corriqueiramente, sem mistérios, no âmbito da matemática usual. As diferentes áreas da matemática têm suas técnicas particulares de provar a existência de seus objetos e, no atual estágio de desenvolvimento em que se encontra a matemática, há a teoria dos conjuntos, que unifica as suas diferentes áreas e proporciona uma resposta final para as questões de existência: em última instância, existem os objetos para os quais se pode encontrar um substituto conjuntista adequado¹. Ademais, sendo a teoria dos conjuntos um campo da matemática como qualquer outro, desenvolvido por seu próprio interesse, geralmente também se aceita que existem todos os conjuntos cuja existência é provada na teoria dos conjuntos, sejam eles substitutos de objetos de outras áreas ou não. Daí que se diz comumente que o universo conjuntista delimita a ontologia da matemática. Deixando de lado teorias de conjuntos alternativas, matemáticas não-clássicas e problemas nas fronteiras da teoria padrão, pode-se dizer que a questão ontológica está razoavelmente solucionada, pelo menos do ponto de vista da matemática clássica.

¹ Essa compreensão sobre o papel fundamental da teoria dos conjuntos na matemática é a que se encontra, por exemplo, em Moschovakis (2006, p. 33 -34) e Maddy (1997, p. 26) .

Entretanto, apesar de seus méritos matemáticos, a solução matemática à questão ontológica não é filosoficamente satisfatória. Uma rápida passagem de olhos no panorama da filosofia da matemática permite constatar imediatamente a insatisfação filosófica com a resposta conjuntista: embora a validade matemática das provas de existência em teoria dos conjuntos seja consensual entre os filósofos, a interpretação do que significam essas provas, do ponto de vista filosófico ontológico, é vastamente divergente.

A bem conhecida posição de Quine sobre a ontologia da matemática ilustra esse ponto. Para Quine, uma prova matemática de existência não concede imediatamente direitos ontológicos à entidade em questão. Quine não aceita provas de existência matemáticas pelo seu valor de face. Ainda que matematicamente provada, a existência “real” de um objeto matemático dependerá de fatores extra-matemáticos. A fim de explorar a origem da insatisfação filosófica com a resposta conjuntista, examinemos mais de perto a posição quiniiana.

1. A INSUFICIÊNCIA PARA QUINE DAS PROVAS MATEMÁTICAS DE EXISTÊNCIA

O critério de compromisso ontológico de Quine diz que “uma teoria está comprometida com aquelas e apenas com aquelas entidades a que as variáveis ligadas da teoria têm de ser capazes de se referir a fim de que as afirmações feitas na teoria sejam verdadeiras” (QUINE, 1963, p. 13-14). De uma maneira mais breve, “ser é ser o valor de uma variável ligada” (Ibid. p. 15). Aplicado à matemática ou a qualquer teoria científica, o critério de compromisso ontológico lança luz sobre o problema ontológico, na medida em que, combinado com uma análise lógica adequada dos enunciados da teoria – sua regimentação – permite livrá-la do comprometimento com a existência de entidades talvez indesejadas (como os universais, p. ex.), mas é insuficiente para estabelecer o que existe. Ele serve para determinar a ontologia requerida por uma teoria, mas nada diz sobre se devemos ou não aceitar tal teoria e, por conseguinte, deixa em aberto a questão se devemos ou não conceder direitos ontológicos às entidades a que as variáveis ligadas da teoria referem-se. Para que a resposta à questão ontológica seja completa,

o critério de compromisso ontológico precisa ser complementado com um critério para aceitação de teorias.

Assim, munido com o critério de compromisso ontológico, o filósofo que tem preocupações ontológicas sobre a matemática sabe que, em última análise, toda a ontologia da matemática usual pode ser reduzida a conjuntos e que, por conseguinte, os únicos objetos a que as variáveis ligadas das teorias matemáticas devem inevitavelmente referir-se são conjuntos. Aceitar a matemática seria aceitar essa ontologia de conjuntos, mas o critério de compromisso ontológico é insuficiente para decidir se deve-se ou não aceitar a matemática. Principalmente se levamos em conta um panorama mais amplo, que inclui teorias de conjuntos alternativas e matemáticas não-clássicas, um critério para aceitação de teorias faz-se ainda mais necessário: apenas com o critério de compromisso ontológico o filósofo não tem como decidir entre as diversas matemáticas.

É nesse ponto que entra o naturalismo de Quine. O naturalismo funciona como um critério para aceitação de teorias que, somado ao critério de compromisso ontológico, permite responder à questão ontológica tanto no campo das ciências naturais quanto no campo da matemática. Quine definiu naturalismo como “o reconhecimento de que é dentro da ciência mesma, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade há de ser identificada e descrita” (QUINE, 1981, 21). A investigação ontológica é parte da investigação mais geral da “realidade”. Como tal, ela deve ser conduzida empregando-se as melhores técnicas de que dispomos para investigar o mundo. Segundo o naturalismo quiniiano, as melhores técnicas para tal são os métodos científicos. A investigação ontológica deve ser conduzida, pois, cientificamente. Mas esse não é um trabalho que o filósofo tem que fazer do zero. Do ponto de vista de Quine, há continuidade entre filosofia e ciência; os cientistas já vêm fazendo investigações ontológicas há muito tempo. Prega o naturalismo que temos todas as razões para aceitar as teorias científicas. Assim, o que há é o que as teorias científicas, em suas versões regimentadas, dizem que existe, i.e., o que há são as entidades às quais as variáveis ligadas das teorias científicas têm de se referir a fim de que suas afirmações possam ser verdadeiras.

Ocorre que, dentre as entidades a que as variáveis ligadas das teorias científicas devem se referir encontram-se objetos matemáticos.

Quine diz que o emprego desses objetos nas ciências é indispensável. Por essa razão o ontólogo também deve conceder direitos ontológicos pelo menos aos objetos matemáticos que tomam parte nas teorias científicas. O naturalismo, assim, fornece um critério para aceitação de teorias matemáticas: serão aceitas aquelas teorias que tiverem partes suas aplicadas nas ciências, e será aceita a existência das entidades exigidas por essas partes (e por suas ampliações, cf. QUINE, 1986, p. 400). As partes da matemática que não se aplicam na ciência, como os objetos dos altos estratos do universo conjuntista – é o exemplo de Quine – podem ser deixadas de lado como “recreação matemática sem direitos ontológicos” (QUINE, 1986, p. 400). Na medida em que matemáticas não-clássicas não têm aplicação científica, suas entidades igualmente não têm direitos ontológicos.

Por esses critérios, a existência de entidades matemáticas fica subordinada à aplicação nas ciências naturais. A resposta filosófica de Quine à pergunta “que entidades matemáticas existem?” não coincide com a resposta matemática à mesma pergunta. As provas matemáticas de existência são só um primeiro passo, necessário para que se possa reclamar a existência de uma entidade, mas insuficiente para que direitos ontológicos sejam concedidos. Nem mesmo dentro da teoria aceita, a teoria de conjuntos padrão, as provas de existência valem por seus valores de face. Pode-se provar que uma entidade “existe” na teoria, mas se ela não tiver aplicação na ciência nem for uma “ampliação” a partir de entidades aplicadas na ciência, ela não terá direitos ontológicos.

A recusa em aceitar provas matemáticas de existência por seus valores de face não é exclusividade da filosofia quiniiana, obviamente. Por exemplo, consideremos alguma forma de realismo que conceda existência às entidades matemáticas por seu próprio direito, independentemente de qualquer aplicação nas ciências naturais. O filósofo adepto dessa posição também não poderia conceder direitos ontológicos a tudo que se prova matematicamente existir. Não poderia fazer isso nem caso se limitasse apenas à matemática clássica e à teoria de conjuntos padrão (ZFC), pois esta admite uma infinidade de modelos² diferentes e incompatíveis entre si. Sua situação ficaria ainda mais complicada se

² Ao falar de modelos de ZFC, estamos cometendo um abuso de linguagem. Pois, como é sabido, de acordo com o segundo teorema de incompletude de Gödel, ZFC não tem modelo no sentido usual.

fossem consideradas teorias de conjuntos alternativas e matemáticas não-clássicas. Por exemplo, em NF (uma teoria de conjuntos apresentada por Quine), prova-se que existe o conjunto universo, ao passo que em ZFC prova-se que não existe tal conjunto. Se o filósofo realista do exemplo em tela recusa direitos ontológicos ao conjunto universo, não está aceitando uma prova matemática pelo seu valor de face. Pois do ponto de vista matemático, as provas de existência que ele recusa são tão irrepreensíveis quanto as provas que ele aceita. Sua aceitação de provas matemáticas de existência requer, pois, a adoção de um critério de aceitação de teorias que o faça preferir ZFC a teorias alternativas.

É fácil entender por que não são suficientes, do ponto de vista filosófico, as provas matemáticas de existência. Podemos dizer que o filósofo que não cede a provas matemáticas de existência por seus valores de face não aceita converter o critério de compromisso ontológico “ser é ser o valor de uma variável” num critério ontológico. Fazer isso equivaleria a afirmar que basta articular uma teoria para que, por um passe de mágica, os objetos referidos por suas variáveis ligadas ganhem imediatamente direito à existência. Se fosse assim, poderíamos elaborar uma teoria que pressupusesse unicórnios e então unicórnios passariam a existir. Pode-se até conceber filosoficamente uma ontologia desse modo (lembramos Meinong), mas ela seria muito pouco informativa sobre o mundo, ela não nos ajudaria no nosso intento de conhecer como o mundo é.

2. A IRRELEVÂNCIA DA DISCUSSÃO FILOSÓFICA A PARTIR DO PONTO DE VISTA MATEMÁTICO

Acima procuramos mostrar que a dimensão filosófica do problema da existência das entidades matemáticas não é redutível à dimensão matemática correspondente, o que significa dizer que provas matemáticas de existência são insuficientes para conclusões filosóficas sobre a existência ou não de objetos matemáticos. A filosofia de Quine nos forneceu um exemplo dessa irreduzibilidade. Agora convém examinar se a dimensão matemática é de alguma maneira redutível à dimensão filosófica, isto é, se a aceitação matemática de provas matemáticas de existência pode ser determinada por posicionamentos filosóficos.

É sabido que a solução matemática ao problema ontológico tem limitações matemáticas importantes, mesmo que consideremos apenas seus propósitos matemáticos e deixemos de lado preocupações filosóficas. A independência da hipótese do contínuo com respeito a teoria dos conjuntos padrão é a mais conhecida dessas limitações. A hipótese do contínuo, originalmente formulada por Cantor, diz não haver um cardinal de tamanho intermediário entre o tamanho do conjunto dos números naturais e o tamanho do conjunto dos números reais, o contínuo. Mas essa hipótese não pode ser provada nem verdadeira nem falsa em ZFC; ela é demonstradamente independente da teoria. Isso ocorre porque ZFC admite modelos diferentes e incompatíveis entre si. Em alguns modelos não existe cardinal de tamanho intermediário entre o tamanho dos naturais e o tamanho do contínuo, mas em outros modelos existem quase tantos cardinais de tamanho intermediário entre esses dois quantos se queira.

É comum pensar-se que a superação das limitações da teoria de conjuntos padrão, e por conseguinte da solução matemática ao problema ontológico, passe por discussões fundamentalmente filosóficas. Por exemplo, a adição de novos axiomas a ZFC é capaz de decidir a hipótese do contínuo. Esse é um fato matemático, mas a escolha de que axioma deve ser aditado a ZFC, pode-se sustentar, está pautada em compromissos filosóficos. Se é assim, em última análise a legitimidade das provas matemáticas de existência, mesmo do ponto de vista matemático, está apoiada em considerações filosóficas. Essa é, por exemplo, a posição de Quine, e sua preferência pelo axioma da construtividade ($V=L$) ilustra esse ponto. Segundo Quine, a para ele desejável economia ontológica propiciada por $V=L$ recomendaria seu acréscimo a ZFC, pois assim o universo conjuntista permaneceria de certa maneira mais próximo das necessidades das ciências. Neste caso, seu posicionamento filosófico naturalista embasaria uma decisão matemática. Antes dissemos que, para Quine, existir filosoficamente era diferente de existir matematicamente. Mas essa diferença pode diminuir ou desaparecer se a matemática limitar seu universo àquilo que o naturalismo quiniiano preconiza, adotando, por exemplo, o axioma da construtividade. Feito isso, provas matemáticas de existência na teoria dos conjuntos com $V=L$ talvez pudessem ser aceitas pelos filósofos naturalistas quiniianos pelo seu valor de face.

Independentemente dos méritos da sugestão quiniana, recusamos um pressuposto essencial dela, que é justamente a ideia de que problemas matemáticos (como a hipótese do contínuo ou a seleção de axiomas fundamentais) possam ter respostas filosóficas. Tomamos essa posição de Maddy (1997). Como defende Maddy, mostram a história da matemática e a história da filosofia que problemas matemáticos que supostamente dependeriam de problemas filosóficos foram resolvidos independentemente da solução destes últimos. Chegou-se a uma solução para os problemas matemáticos, enquanto os problemas filosóficos correlatos continuaram em aberto. Veja-se, por exemplo, discussões em torno do Axioma do Infinito que agitaram a comunidade matemática no período que ficou conhecido como a crise dos fundamentos. Continua sendo uma questão filosófica relevante saber se é admissível ou não a existência de alguma infinidade em ato, e não apenas em potência, ainda mais levando-se em conta que, segundo a física, nosso universo não é infinito. Apesar disso, o Axioma do Infinito está profundamente consolidado na matemática contemporânea. É claro que a adoção do Axioma do Infinito teve que ser decidida em bases não filosóficas. O fato de que a matemática supere seus impasses ainda que as questões filosóficas relacionadas continuem sem solução é um dos argumentos usados por Maddy para defender sua tese anti-quiniana de que a matemática é autônoma com respeito à filosofia e às ciências (MADDY, 1997, p. 191). Com base nessa tese de Maddy, podemos acrescentar que a dimensão matemática do problema ontológico é irreduzível a sua dimensão filosófica.

Esse mesmo argumento também corrobora nossa conclusão anterior, de que o problema ontológico em sua face filosófica é irreduzível ao problema ontológico em sua face matemática. O caso do Axioma do Infinito ilustra imediatamente isto. A solução matemática para o problema da existência de um conjunto infinito (postulação de sua existência via axioma) não é capaz de responder ao problema filosófico da existência de infinitudes em ato.

Se a dimensão filosófica do problema ontológico em matemática não se reduz a sua dimensão matemática, nem esta última se reduz à primeira, a discussão até aqui nos permite concluir que as dimensões filosófica e matemática do problema ontológico em matemática, conforme delimitadas aqui, são independentes.

3. UMA CONCEPÇÃO PARTICULAR DE NATURALISMO

Assumindo que as faces matemática e filosófica do problema ontológico são independentes, podemos deixar de lado por enquanto a dimensão matemática e nos concentrarmos na dimensão filosófica. Não é nosso propósito apresentar uma resposta – isso demandaria muito mais aprofundamento do que somos capazes agora –, mas sim identificar alguns requisitos a que uma possível resposta deveria atender. O questionamento que nos interessa aqui é este: que características teria uma resposta filosoficamente satisfatória ao problema ontológico em matemática?

Como é de praxe no que diz respeito a problemas filosóficos, não há resposta plenamente satisfatória quando se considera o panorama filosófico mais amplo. Para toda tese filosófica, sempre haverá outra posição filosófica a partir da qual aquela resposta é julgada insatisfatória. Com isso em mente, é necessário que deixemos claro o recorte que assumiremos para julgar propostas de solução ao problema ontológico em matemática. Nosso ponto de partida será uma concepção particular de naturalismo, de inspiração quiniana, mas discordante deste em alguns pontos que explicamos a seguir.

Com Quine, entendemos o naturalismo como “o reconhecimento de que é dentro da ciência mesma, e não em alguma filosofia anterior, que a realidade há de ser identificada e descrita” (QUINE, 1981, 21). Aplicado ao problema que nos ocupa aqui, isso significa que, se existem entidades matemáticas, se elas fazem parte da realidade, sua existência deve ser identificada e descrita dentro do panorama científico vigente. Esse é um primeiro requisito importante, mas para que seja de fato útil na avaliação de respostas ao problema em tela, é necessário que seja especificado o que significa dizer “identificar e descrever cientificamente”. Dizer apenas que uma investigação deve ser conduzida “cientificamente” é algo pouco informativo, considerando-se a legítima e geralmente inconclusiva discussão em filosofia da ciência sobre o que caracteriza a ciência, se seus métodos e quais, se seus valores e quais, enfim. Não desejamos nem cremos ser necessário entrar nessa discussão aqui, mas vamos deixar claras algumas características que assumimos estar implicadas no advérbio “cientificamente”.

Para nossos propósitos, convém assinalar como a ciência identifica e como a ciência descreve entidades. Identificar uma entidade significa reconhecer sua existência. Descrever uma entidade significa apresentar suas propriedades e suas relações com outras entidades. Na ciência, a identificação de uma entidade geralmente envolve várias etapas. Nossa análise desse ponto é novamente inspirada em Maddy (1997). O processo pode começar por uma necessidade ou previsão teórica. Exemplos contemporâneos disso são o bóson de Higgs e a energia e a matéria escuras. A existência dessas entidades foi aventada, pela primeira vez, a partir da dedução de consequências das teorias em que nasceram, o Modelo Padrão de partículas físicas e a teoria cosmológica atual, respectivamente. Grosso modo, a existência do bóson de Higgs foi postulada para explicar por que partículas têm massa; a existência da energia e da matéria escuras foi postulada para explicar a expansão do universo. Em seguida, o processo de reconhecimento da existência de uma entidade envolve algum tipo de “verificação experimental” ou “teste direto”. A predição teórica da existência do bóson de Higgs aconteceu em 1964, mas a confirmação da sua existência deu-se somente em 2013, depois que experimentos no Grande Colisor de Hádrões (LHC) “detectaram” a partícula³. A existência de energia e matéria escuras foi teoricamente postulada no final dos anos 1990, depois que dados obtidos pelo telescópio Hubble mostraram que o universo estava expandindo-se aceleradamente. Como energia e matéria escuras são “invisíveis”, os cientistas desde então têm amealhado observações indiretas que corroboram a hipótese de sua existência⁴. Retrocedendo um pouco na história da ciência, encontramos a questão em torno da existência de átomos. Embora a existência de átomos fosse uma hipótese teórica que apresentava diversas vantagens desde o século XIX, a comprovação definitiva de sua existência só veio no início do século XX, com os experimentos de Perrin. Maddy (1997, p. 133-143) conta essa história para exemplificar como são abordadas as afirmações existenciais nas ciências.

³ Informações sobre o bóson de Higgs e sua detecção podem ser encontradas aqui: <http://cms.web.cern.ch/news/about-higgs-boson>

⁴ Informações sobre energia e matéria escura podem ser encontradas aqui: <http://science.nasa.gov/astrophysics/focus-areas/what-is-dark-energy/>

Esses exemplos mostram que, cientificamente, a identificação de uma entidade não é um processo apenas teórico. Junto à previsão teórica, são exigidas observações ou experimentos que corroborem-na.

A descrição de uma entidade, por sua vez, também é uma mescla de processos teóricos e observacionais e experimentais. No caso do bóson de Higgs, suas propriedades foram previstas teoricamente, e o processo de identificação da partícula consistiu justamente em determinar se essas propriedades estavam presentes nas partículas detectadas nas colisões. No caso da energia e da matéria escura, contudo, a situação é diferente. A previsão teórica apenas postulou sua existência, mas disse muito pouco sobre suas propriedades. Embora os cientistas considerem ter evidências suficientes para aceitar a existência dessas entidades, as pesquisas em torno da elucidação de suas propriedades continuam. Que tipo de partícula forma a matéria escura? Seria a energia escura uma propriedade do espaço ou um novo tipo de campo energético? São várias as hipóteses e incertezas sobre as propriedades dessas entidades, mas a questão é de fundamental relevância científica. Isso mostra que a simples aceitação da existência de uma entidade não sossega as dúvidas sobre a natureza dessa entidade, muito pelo contrário. Se é aceita a existência de matéria escura, é preciso descobrir, grosso modo, “do que ela é feita”; se ela é composta por outras entidades já conhecidas, ou se por um novo tipo de entidade; nesse caso, que relações esse novo tipo tem com entidades já conhecidas, enfim. A própria identificação da entidade (determinação da sua existência) está em certo grau entrelaçada a sua descrição. Por exemplo, o insucesso repetido na explicação da natureza da matéria e da energia escuras pode vir a lançar dúvidas sobre sua existência, alimentando hipóteses de revisão da teoria gravitacional (o que seria uma alternativa para dar conta da aceleração da expansão do universo sem necessidade de postulação dessas entidades).

A partir dos exemplos discutidos brevemente acima, podemos concluir que:

- (a) a identificação científica de uma entidade exige, além de razões teóricas, algum tipo de evidência experimental ou observacional;

- (b) uma vez aceita a existência de uma entidade, sua descrição científica requer a elucidação de suas propriedades, em especial sua composição ou natureza, e das suas relações com outras entidades que compõem a ontologia científica vigente.

Nesse sentido, no que tange à ontologia em geral, aceitar o pressuposto naturalista significa, a nosso ver, aceitar que a existência de uma entidade só pode ser legitimamente estabelecida se suprida a exigência (a). Além disso, se a entidade existe, ela deve ser passível de uma descrição nos moldes de (b). Lembrando que os dois requisitos estão entrelaçados: uma falha em satisfazer (b) pode levar a uma revisão dos direitos ontológicos concedidos a uma entidade que inicialmente satisfaz (a); o sucesso em satisfazer (a) pode depender de algum avanço preliminar em (b), isto é, de alguma informação sobre suas propriedades esperadas.

Resumidamente, o que estamos propondo é que a adoção de um naturalismo metodológico (as investigações sobre o mundo devem ser conduzidas de maneira científica) acaba por nos levar a um naturalismo ontológico (só se pode aceitar a existência de entidades que se encaixem no quadro ontológico geral das ciências).

4. OS REQUISITOS PARA UMA RESPOSTA NATURALIZADA SATISFATÓRIA AO PROBLEMA ONTOLÓGICO

Sob a perspectiva naturalista esboçada acima, não é admissível que seja afirmada a existência de entidades matemáticas sem que se dê conta de integrar tais entidades ao quadro ontológico das demais ciências. Mais especificamente, no que tange à dimensão filosófica do problema ontológico em matemática, os itens (a) e (b) acima traduzem-se nos requisitos a seguir:

- (i) a concessão de direitos ontológicos a entidades matemáticas exige, além de razões teóricas, algum tipo de evidência experimental ou observacional;
- (ii) se entidades matemáticas existem, é necessário descrevê-las cientificamente, o que requer a elucidação de sua natureza

(“do que são feitas”) e de suas relações com as entidades da ontologia científica vigente.

Dentre as razões teóricas mencionadas em (i), localizam-se as provas matemáticas de existência e o emprego de entidades matemáticas em teorias científicas. Ainda que seja admitida, como faz Quine, a indispensabilidade das entidades matemáticas pelas teorias científicas, de acordo com nossos requisitos isso não é razão para que se aceite, sem mais, a existência dessas entidades. Pois a indispensabilidade diz no máximo que a existência de objetos matemáticos é pressuposta ou exigida pela teoria. Mas, como vimos, ser pressuposto ou exigido por uma teoria bem sucedida não é aceite, cientificamente, como razão suficiente para a concessão de direitos ontológicos. Faz-se necessária alguma “verificação experimental” ou “teste direto” de existência.

Se o argumento de indispensabilidade de Quine atende apenas parcialmente ao requisito (i), ele falha totalmente quanto ao requisito (ii). Apesar de sustentar a existência de entidades matemáticas, seu argumento não dá nenhuma pista sobre a natureza dessas entidades – como elas existem, do que são feitas e onde estão – nem sobre suas relações com o restante da ontologia científica. Por exemplo, como os seres humanos interagimos com os objetos matemáticos? As entidades matemáticas estão causalmente relacionadas de alguma maneira com o mundo físico? Na perspectiva naturalista que adotamos, não é possível admitir a existência de entidades matemáticas enquanto não se tem respostas para perguntas como essas.

Tradicionalmente, os objetos matemáticos vêm sendo vistos como entidades abstratas, i.e., não espaço-temporais. Assim parece absurdo exigir evidência experimental ou observacional deles, bem como perguntar do que são feitos e onde estão. Mas é fato que as posições filosóficas que se limitam a afirmar que os objetos matemáticos são entidades abstratas são amplamente rejeitadas como insatisfatórias. O conhecido desafio de Benacerraf (1983) é um exemplo do desconforto deixado por posições como essas. Se alguém afirma que objetos matemáticos são entidades abstratas, deve explicar como podemos nós humanos, seres concretos de carne e osso, obtermos acesso a informações sobre esses objetos, pede Benacerraf. Não basta afirmar que os objetos

matemáticos são “abstratos”; isso não desobriga ninguém de explicar como interagimos com eles.

A intuição matemática tem sido uma resposta comum para esse problema na história da filosofia. Sendo as entidades matemáticas abstratas e independentes de nós, a intuição faria a ponte entre nós e elas. Mas uma intuição desse tipo não é aceitável do ponto de vista naturalista. É um pressuposto naturalista que toda nossa interação com o mundo se dá exclusivamente via nosso corpo e, segundo o conhecimento científico disponível, não há nada similar à intuição matemática dentre as capacidades cognitivas humanas que conhecemos. Assim, se temos conhecimento matemático, a evidência para tal deve ser em algum sentido baseada em nossas percepções ou em características próprias dos nossos corpos. Isso não significa, porém, que posições naturalistas devam negar que objetos matemáticos sejam em qualquer sentido abstratos. É possível fazer sentido de “abstrato” de maneira que possamos interagir com tais entidades por meio de nossas capacidades cognitivas usuais. Maddy (1990), por exemplo, esboça uma interessante explicação neurológica da percepção de entidades abstratas tais como conjuntos⁵.

O problema apontado por Benacerraf é especialmente desafiador para aqueles que afirmam que as entidades matemáticas são abstratas no sentido de não espaço-temporais, mas não só. Uma versão mais ampla dele – inspirada no desafio que Benacerraf (1983) lança aos combinatorialismos – pode ser posta para qualquer filosofia realista da matemática, inclusive naturalista. Vejamos que versão ele toma quando aplicado ao naturalismo proposto aqui.

Grosso modo, podemos dizer que a investigação matemática usual é conduzida dedutivamente, a partir de provas em sistemas axiomáticos. Por exemplo, caso um matemático queira saber se determinado objeto tem certa propriedade em um sistema, ele deve procurar demonstrar ou refutar isso dedutivamente naquele sistema. Tal prova, uma vez obtida, será suficiente para que se aceite que o objeto tem ou não a propriedade buscada. Esta é a prática matemática padrão.

Agora, se uma posição naturalista afirma que entidades matemáticas existem e que são tal e tal coisa que pode ser encontrada no mundo, é preciso explicar como os métodos matemáticos dedutivos

⁵ Vale lembrar que Maddy posteriormente mudou de posição e recusou essa sua explicação.

usuais funcionam de maneira que conseguem alcançar conhecimento sobre aquelas entidades. Isto é, inspirados em Benacerraf, podemos dizer que o naturalista realista também deve explicar como interagimos com os objetos matemáticos e que relação essa interação tem com o conhecimento matemático. Este é um ponto crítico para a posição naturalista realista porque tal interação não é nem um pouco óbvia, dada a natureza predominantemente dedutiva dos métodos matemáticos.

Nos procedimentos científicos usuais, a pesquisa geralmente requer a inspeção do objeto, seja direta, seja por meio de instrumentos sofisticados. Na matemática, à primeira vista isso não ocorre. Seja o que for um objeto matemático, os métodos de pesquisa sobre ele não incluem nada parecido com as inspeções diretas ou indiretas das ciências. Para uma posição naturalista que defenda que objetos matemáticos são coisas em algum sentido físicas⁶, isso levanta problemas. Afinal, a investigação matemática é bem sucedida mesmo sem recorrer a métodos científicos usuais. Seriam os métodos matemáticos dedutivos uma forma de inspeção desses objetos que existem fisicamente, alternativa à inspeção científica? Essa é uma questão de ordem epistemológica que um tratamento adequado do problema ontológico em matemática nos moldes aqui propostos deve ser capaz de responder. Ela nos leva ao seguinte requisito:

- (iii) se entidades matemáticas existem e são descritas cientificamente como requer (ii), é preciso explicar se e como a prática matemática dedutiva usual é capaz de obter conhecimento sobre elas sem lançar mão dos métodos científicos usuais.

Esse requisito tem relação, também, com o problema da explicação da objetividade matemática. Pois para as ciências em geral, um componente central da objetividade é devido ao objeto. Embora a objetividade científica possa incluir outros componentes, como o apego a uma tradição de pesquisa, a um conjunto de valores compartilhados, etc., é inegável que o papel do próprio objeto nunca pode ser desprezado. Na matemática, porém, isso aparentemente não ocorre. Posições nominalistas afirmam ser possível haver objetividade sem que existam

⁶ Estamos admitindo que “coisas em algum sentido físicas” incluem também estados cerebrais humanos, interações entre humanos e destes com o mundo, etc..

objetos. Uma posição naturalista nos moldes apresentados aqui que afirme existir objetos matemáticos mas que não satisfaça (iii) estará em situação semelhante à do nominalista, porém bem mais desconfortável, no que se refere à explicação da objetividade matemática. Isto porque estará admitindo que a objetividade matemática independe dos objetos matemáticos ao mesmo tempo que afirma haver objetos matemáticos. Talvez até seja esse o caso, mas o que o requisito (iii) pede é que uma posição naturalista que comprometa-se com a existência de objetos matemáticos explique qual é o papel que eles cumprem na objetividade matemática e, se não cumprem papel algum, que explique por quê.

Por um raciocínio similar ao que nos levou ao requisito (iii), temos ainda mais um desdobramento epistemológico. Pois, assumindo como quer a posição naturalista aqui defendida que entidades matemáticas são objetos em algum sentido físicos (as existentes, ao menos), podemos supor que elas estariam sujeitas à inspeção pelos métodos científicos usuais. Nesse caso, cabe a pergunta: será que os métodos científicos usuais, se aplicados na investigação das entidades matemáticas (já que elas seriam em algum sentido físicas), poderiam revelar algum conhecimento genuinamente matemático sobre elas? Por exemplo, se a descrição científica de entidades matemáticas incluísse representações em nossos cérebros, o estudo pelos métodos científicos usuais dessas representações poderia revelar algum conhecimento matemático? Uma resposta positiva certamente contribuiria decisivamente para a corroboração da tese naturalista. Uma resposta negativa, por outro lado, traria problemas difíceis. Afinal, seria preciso explicar como, apesar de um objeto matemático ser um certo objeto físico, a observação direta ou indireta daquele objeto em nada contribui para o conhecimento matemático que se tem dele. Essa reflexão nos leva a este novo requisito:

- (iv) se entidades matemáticas existem e são descritas cientificamente como requer (ii), é preciso explicar se e como a investigação científica dessas entidades pode revelar conhecimento genuinamente matemático sobre elas.

Os requisitos de (i) a (iv) aplicam-se, é claro, somente a posições naturalistas que sejam ao mesmo tempo realistas⁷. Mas é evidente que

⁷ Incluímos nas posições realistas qualquer tese que afirme a existência de entidades matemáticas, sejam elas independentes de nós ou criadas por nós.

é possível ser naturalista sem ser realista com respeito à matemática. Nesse caso, não há que se preocupar com os requisitos aqui propostos. Aliás, talvez a dificuldade de atender a esses requisitos possa estar a recomendar a adoção de alguma forma de anti-realismo por parte de naturalismos que se enquadrem nos moldes delimitados aqui. Em vez de procurar atendê-los, pode ser mais simples negar existência aos objetos matemáticos e procurar explicar o fenômeno matemática por outras vias. Feng Ye (2010), por exemplo, defende uma forma de nominalismo em matemática com base em considerações naturalistas.

UMA ROTA PARA A PESQUISA

A partir de pontos de vista tradicionais sobre a matemática, esses requisitos parecem tão difíceis de satisfazer que, talvez se pense, o que fizemos aqui foi uma refutação por redução ao absurdo do naturalismo em matemática (ou, pelo menos, de naturalismos realistas).

Não pensamos que seja este o caso. Primeiro, porque há pontos de vista não-tradicionais a partir dos quais o atendimento dos requisitos de (i) a (iv) torna-se mais viável. Não se deve esperar, por exemplo, uma resposta geral ao problema ontológico em matemática, seja afirmativa ou negativa. Pode-se descobrir que algumas entidades existem, e outras não. Pode-se descobrir que algumas existem de um modo, e outras de outro modo. Para a aritmética, por exemplo, pode ser mais fácil satisfazer aos requisitos aqui apresentados. Para os altos estratos da teoria dos conjuntos, isso pode ser bem mais difícil. Também não se deve esperar que entidades matemáticas, se existentes, devam ser objetos determinados e únicos. Por exemplo, se o número um existe em algum sentido físico, ele não precisa ser um objeto guardado no fundo de uma caverna. Não há nenhuma necessidade de que as coisas se passem aqui, no mundo físico, do mesmo jeito que se passariam no mundo platônico, onde o 1 seria uma ideia única e determinada. Também não há necessidade alguma de que entidades matemáticas, se existentes, devam ser independentes de nós. Elas podem ser parte de nós, ou podem ser uma criação nossa. Também não é preciso que, se existentes, entidades matemáticas sejam compostas de uma coisa só. Elas podem existir de maneira muito complexa, sendo parte de nós,

parte de nossa relação com o mundo e com outros seres humanos, etc.. Enfim, há várias possibilidades, para além das perspectivas tradicionais, que devem ser levadas em conta na investigação da questão ontológica em matemática.

Uma perspectiva não-tradicional muito promissora é a encampada pelas ciências cognitivas em suas investigações sobre a matemática. As ciências cognitivas têm se aplicado a investigar como aprendemos, entendemos, raciocinamos e operamos com conceitos matemáticos em termos neurais e corporais. Em algum sentido, as ciências cognitivas têm sido bem sucedidas em localizar toda a experiência matemática possível nos limites do nosso corpo de carne, ossos e neurônios e de suas interações com outros e com o mundo. Os resultados cognitivistas não têm, é claro, implicações ontológicas diretas e necessárias. Mas é certo que é possível lançar luz sobre a ontologia e a epistemologia da matemática a partir desses resultados. É o que fazem, por exemplo, Lakoff e Nuñez (2000). Grosso modo, o que eles propõem é que nosso conhecimento matemático seja originado de algo que eles chamam de aritmética inata (que inclui nossa capacidade de reconhecer e operar com quantidades inferiores a quatro de maneira imediata, bem como nossa capacidade de estimar quantidades maiores) e de experiências sensório-motoras que temos, por exemplo, com coleções de objetos. Por processos metafóricos (que, para eles, são processos neurais, próprios da operação de nosso cérebro), a aritmética inata é combinada com as experiências sensório-motoras, originando a aritmética propriamente dita. A partir daí, outras experiências sensório-motoras e novas metáforas conduzem a outras áreas da matemática, como a geometria e a teoria dos conjuntos. Ontologicamente, suas conclusões sugerem que as entidades matemáticas não existem no mundo como coisas independentes de nós. Elas são, em certo sentido, partes de nós e criações nossas. Sua existência é indissociável da nossa existência.

Ficamos devendo, para uma próxima oportunidade, uma avaliação abrangente de se e como a abordagem cognitivista pode satisfazer aos requisitos aqui expostos para uma ontologia naturalizada da matemática.

REFERÊNCIAS

- BENACERRAF, P. Mathematical truth. In: PUTNAM, H.; BENACERRAF, P. (Ed.). *Philosophy of Mathematics*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 403–420.
- LAKOFF, G.; NUÑEZ, R. *Where Mathematics Comes From: how the embodied mind brings mathematics into being*. New York: Basic Books, 2000.
- MADDY, P. *Realism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- MADDY, P. *Naturalism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MOSCHOVAKIS, Y. *Notes on Set Theory*. Springer, 2006.
- QUINE, W. V. O. On what there is. In: *From a logical point of view*. New York: Harper Torchbooks, 1963. p. 1–19.
- QUINE, W. V. O. Things and their place in theories. In: *Theories and Things*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981. p. 1–23.
- QUINE, W. V. O. Reply to Parsons. In: HAHN, E.; SCHILPP, P. A. (Ed.). *The Philosophy of W. V. Quine*. Peru, Illinois: Open Court, 1986.
- YE, FENG. Naturalism and Abstract Entities. In: *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 24, no. 2, p. 129-146. 2010.

“If I am not I, who will be?” Thoreau como filósofo moral

Eduardo Vicentini de Medeiros

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

É prudente e, na maior parte das vezes, esperado que uma palestra sobre filosofia nos leve de um lugar para outro. Na maior parte das vezes, o lugar de onde partimos é uma série de premissas e nossa chegada pretende ser uma conclusão. Quando o mapa é acurado, dizemos que premissas e conclusões guardam uma relação de consequência. E nossa viagem ocorre sem sobressaltos. Em uma palestra sobre Thoreau, que sempre se interessou pela simples ideia de ir de um lugar a outro, eu não poderia deixar de tentar ilustrar esta característica deambulatória da prosa filosófica. E para que o caminho não pareça tortuoso, desencorajando os amantes da arte da caminhada, boto minhas cartas na mesa, na largada. O lugar para o qual esta palestra apontará é o seguinte: os limites entre filosofia moral, autobiografia e ficção literária são menos marcados e, no limite, dissolvem-se, quando compreendemos o tipo de visão sobre o pensamento moral que orienta os textos maduros de Thoreau. É aqui que eu quero chegar, mesmo que ainda não saiba exatamente como. Confesso que não tenho em mãos um mapa preciso, consigo apenas me concentrar em uma espécie de visão panorâmica que nos permitirá, nesta manhã, avançar sem receio de andar em círculos ou becos sem saída. Mesmo que não afastando sobressaltos, surpresas e eventuais atalhos.

Pode parecer estranho que eu comece pelo final, apressando o passo. Mas na verdade, preciso indicar o ponto de chegada, pois o modo como realmente quero começar esta conversa sobre Thoreau não é falando sobre mapas e visões panorâmicas. Quero começar buscando resposta para uma pergunta que, a princípio, interessaria apenas a mim responder: qual a razão para o texto de *Walden* continuar me fascinando 30 anos depois da primeira leitura? Confesso que tenho sérias dificuldades para aceitar a minha identidade com aquele adolescente inquieto e magrelo que se tomou de encanto pelas cenas de isolamento e pacífica solidão, pela insistente crítica de Thoreau ao calado desespero de seus vizinhos, pela expectativa incondicional da aurora nos exigindo permanecer despertos, pelo elogio da extravagância. Natural que este texto tenha surtido seu efeito 30 anos atrás, afinal de contas, o que se espera de um adolescente é exatamente este típico ceticismo sobre o modo de vida dos vizinhos e familiares. Esta tentativa de reinvenção do *modus operandi* que faz o mundo do diário girar. Mas e agora, passado todo este tempo, com dois filhos, depois de quatro casamentos e inúmeras aventuras e desventuras, qual o motivo para continuar maravilhado? Para continuar a me sentir provocado? A resposta está na capacidade que este texto tem de nos fazer adotar um ponto de vista de primeira pessoa. O Eu que fala em *Walden* não é o Henry David Thoreau histórico, mas um personagem ficcional que, de forma insistente e por vezes incômoda, nos mantém cativos por algum mecanismo de simpatia neste exercício de solilóquio a nos exigir uma autoconsciência que deveria ser tão afiada quanto o machado que vamos devolver ao nosso amigo. Thoreau nos provoca, nos convida para uma peculiar aventura exploratória:

"...be a Columbus to whole new continents and worlds within you, opening new channels, not of trade, but of thought. Every man is the lord of a realm beside which the earthly empire of the Czar is but a petty state, a hummock left by the ice." ¹

¹ *Walden, A Fully Annotated Edition*. Editado por Jeffrey S. Cramer. Yale University Press, 2004, p.310. *Walden*, LPM, 2010, Tradução por Denise Bottmann: "seja o Colombo de novos continentes e mundos inteiros dentro de si mesmo, abrindo novos canais, não de comércio, mas de pensamento. Todo homem é senhor de um reino ao lado do qual o império terreno do czar não passa de um estado minúsculo, um montículo deixado pelo gelo". Todas as citações (original e tradução) serão extraídas das edições citadas nesta nota.

Quando minha vida passa a ser objeto de uma investigação cosmográfica, quando reconhecemos que ainda existem “oceanos e continentes ainda inexplorados no mundo moral” fica fácil entender a duração do apelo que este texto nos faz, a qualquer época em que tomarmos coragem para enfrentá-lo.

William Ellery Channing, amigo e primeiro biógrafo de Thoreau, escreveu-lhe uma carta no início de Março de 1845 que dá uma ideia do tipo de desafio que foi o experimento de *Walden*:

“Não vejo nada nesta terra para você exceto um campo que uma vez batizei “Briars”; vá para lá e construa para você uma cabana, e lá comece o grande processo de devorar-se vivo. Não vejo alternativa, nem outra esperança para você”.²

Emerson, em um registro dos primeiros momentos do transcendentalismo publicado um ano depois de sua morte, escreveu em “Notas Históricas sobre a Vida e as Letras na Nova Inglaterra” (1883):

“The key to the period appeared to be that the mind become aware of itself. Men grew reflective and intellectual. There was a new consciousness. The former generations acted under the belief that a shining social prosperity was the beatitude of man, and sacrificed uniformly the citizen to the State. The modern mind believed that the nation existed for the individual, for the guardianship and education of every man. Instead of the social existence which all shared, was now separation. Every one for himself; driven to find all his resources, hopes, rewards, society and deity within himself. The young men were born with knives in their brain, a tendency to introversion, dissection, anatomizing of motives.”³

Este exercício de anatomia na própria pele não era motivado por razões egoístas. No segundo parágrafo de *Walden* fica claro que Thoreau pretendia explicar-se perante seus pares:

“I should not obtrude my affairs so much on the notice of my readers if very particular inquiries had not been made by my townsmen concerning my mode of life, which some would call

² <http://middigital.middlebury.edu/emerson/transcendentalism/sub/wechanning/letter.htm>

³ <http://transcendentalism-legacy.tamu.edu/authors/emerson/essays/historicnotes.html>

impertinent, though they do not appear to me at all impertinent, but, considering the circumstances, very natural and pertinent."⁴

A acusação de egoísmo e, portanto, a exclusão do cenário moral, sempre rondou os escritos de Emerson e Thoreau. A primeira resenha de *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, provavelmente escrita pelo editor Horace Greeley, já vaticinava em 1849:

"Sua filosofia que é um egoísmo panteísta vagamente caracterizado como Transcendental, não nos agrada"⁵

Mesmo entre os transcendentalistas, nota-se uma divisão entre aqueles – como Emerson e Thoreau – mais preocupados com os temas clássicos da construção de uma identidade, da autocultura e da independência da consciência individual, e aqueles como George Ripley e Amos Bronson Alcott que colocaram ênfase sobre os projetos de reforma social exemplificados por comunidades alternativas como Brook Farm e Fruitlands. Ou Orestes Brownson que, colocando a benevolência desinteressada no centro da moralidade, entende os escritos de Emerson como um exercício de egoísmo.⁶

As acusações de egoísmo não ficaram no século XIX. Cavell, escrevendo a introdução de seu livro sobre o perfeccionismo moral emersoniano (que ele considera também thoreauviano), coloca a pergunta em outros termos:

"É o perfeccionismo moral inerentemente elitista? A ideia de ser verdadeiro consigo mesmo – ou com a humanidade em si próprio, ou da alma como que em uma jornada (para cima e para frente) que começa percebendo-se perdida para o mundo, e requer uma recusa da sociedade, talvez da sociedade democrática, niveladora, em nome de algo seguidamente chamado cultura – é familiar desde a República de Platão, passando por obras tão diferentes entre si como *Ser e Tempo* de Heidegger e *Pigmalião*

⁴ "Eu não importaria tanto meus assuntos à atenção de meus leitores se meus concidadãos não tivessem feito indagações muito particulares sobre minhas condições de vida, que alguns diriam impertinentes, embora não me pareçam nada impertinentes, e sim, dadas as circunstâncias, muito naturais e pertinentes."

⁵ <http://thoreau.eserver.org/pantheist.html>

⁶ *The Early Works of Orestes A. Brownson, Volume IV: The Transcendentalist Years, 1838-39*, Edited by Patrick W. Carey, Marquette University Press, 2003, p. 124.

de G.B. Shaw. (...) Na história da filosofia moral moderna, um desenvolvimento que tem sido corretamente ordenado na direção dada pelos escritos de Hume e Kant (...)tem sido estes do Utilitarismo (a teoria teleológica favorita, fundada sobre o conceito de bem) e Kantismo (a teoria deontológica favorita fundada sobre o conceito independente do correto). Da perspectiva destas teorias, o perfeccionismo moral, parecendo fundado, digamos, sobre o conceito de verdade para consigo, pode parecer não ter chegado a ideia, ou desdenhá-la, de outras pessoas como contando no juízo moral com o mesmo peso que nós mesmos, portanto carecendo do próprio conceito de moralidade.”⁷

Para Thoreau, a centralidade da primeira pessoa é um fato gramatical:

“In most books, the I, or first person, is omitted; in this it will be retained; that, in respect to egotism, is the main difference. We commonly do not remember that it is, after all, always the first person that is speaking.”⁸

Lembrar desse fato não implica em desconsideração da exigência moral de prestar contas aos demais. Já vimos Thoreau declarando que escreveu *Walden* para responder perguntas que outros poderiam ter julgado impertinentes.

Agora, quais foram os diferentes modos em que a primeira pessoa de Thoreau deixou sua presença? Thoreau, no final das contas, quis ser reconhecido como um escritor e buscou expressar esta vocação nas mais variadas formas. Cavell é explícito quanto a isso em *The Senses of Walden*: o eu de *Walden* é um escritor, mesmo que não seja apenas Henry David Thoreau.⁹

⁷ *Conditions Handsome and Unhandsome*. The University of Chicago Press, 1990, p.1. Minha tradução

⁸ “A maioria dos livros omite o eu ou a primeira pessoa; aqui ele será mantido; em relação ao egocentrismo, esta é a principal diferença. Geralmente não lembramos que, afinal, é sempre a primeira pessoa que está falando.”

⁹ Stanley Cavell, *The Senses of Walden, An Expanded Edition*. The University of Chicago Press, 1981. Em especial na passagem: “It is hard to keep in mind that the hero of this book is its writer. I do not mean that it is about Henry David Thoreau, a writer, who lies buried in Concord, Massachusetts- though that is true enough. I mean that the “I” of the book declares himself to be a writer.”

Além de *Walden* que é sua obra mais conhecida, e que resiste classificação pelos moldes literários, Thoreau explorou a forma epistolar, correspondendo-se ao longo da vida com uma grande variedade de interlocutores. Sobreviveram ao tempo 328 cartas. É plausível pensar que a quantidade real tenha sido muito maior.

A dicção confessional estava presente na extensão colossal de seus diários, que ainda estão recebendo edição completa pela Universidade de Princeton, totalizando 47 volumes manuscritos, dos quais são projetados 16 volumes impressos.

Relatos de viagem, como *Cape Cod*, *The Maine Woods*, *A Yankee in Canada* e *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* são a forma mais usual que assume sua prosa quando ganha amplitude.

Thoreau leu muita poesia. Alguns poetas permaneceram próximos a ele toda uma vida como Homero, Milton, os poetas metafísicos do século XVII, Coleridge e Wordsworth. Cometeu versos, especialmente entre seus 21 e 34 anos idade. Pouca de sua poesia, no entanto, consegue se destacar. E a comparação fica ainda mais prejudicada quando colocamos seus resultados lado a lado com os monumentos poéticos de sua época como Walt Whitman ou Emily Dickinson.

E temos os ensaios, sobre variados temas, desde sua primeira publicação, *Aulus Persius Flaccus* sobre o poeta estoico do primeiro século da Roma antiga, passando por obras primas como *Walking* e *Resistance to Civil Government* e chegando nos textos mais polêmicos ligados a escravidão como *Slavery in Massachussets* e *A Plea for Captain John Brown*.

Se passarmos em revista essa enorme variedade o que menos encontraremos serão diálogos e relatos de terceiros. A esmagadora maioria das páginas de Thoreau apresenta esta onipresença da primeira pessoa, já nas primeiras linhas.

Assim começa *Cape Cod*:

"Querendo obter uma vista melhor do oceano do que havia tido até então...eu fiz uma visita a Cape Cod em Outubro, 1849..."

Assim começa o primeiro ensaio de *The Maine Woods*:

"Em 31 de Agosto de 1846, eu deixei Concord em Massachussets indo para Bangor..."

E não é diferente em *A Yankee in Canada*:

“Temo não ter muito a dizer sobre o Canada, não tendo visto muito, o que ganhei indo para o Canadá foi um resfriado. Deixei Concord, Massachussets, na manhã de uma quarta feira, 25 de Setembro de 1850, indo para Quebec.”

A Plea for John Brown:

“Confio que você me perdoará por estar aqui. Não quero forçar meus pensamentos sobre você, mas eu mesmo me sinto forçado.”

Este traço estilístico recorrente sempre me impressionou em Thoreau. E outras das ideias que me impressiona e intriga é a possibilidade da filosofia moral ser pensada na forma de um monólogo, de um solilóquio. E é através desta possibilidade que os temas da autobiografia e da ficção literária e do pensamento moral se encontram. E é na convergência destes temas que, pelo menos para minha sensibilidade, outros dois personagens entram em cena para compor um cenário filosófico para Thoreau: Descartes e Shaftesbury.

Em relação a Descartes, gostaria de lembrá-los, com a ajuda de Pierre Hadot, da importância que exercícios confessionais em primeira pessoa desempenharam na história da filosofia. Exemplos não faltam, passando por Santo Agostinho, Rousseau e Kierkegaard. Mas queremos dar relevo especial à analogia estrutural entre as *Meditações* de Descartes e o texto de *Walden*, mantendo no pano de fundo a lembrança da filiação de Descartes à tradição dos exercícios espirituais tal como descritos por Inácio de Loyola.

Ambas experiências, por um lado a operação da dúvida hiperbólica, por outro o experimento de dois anos dois meses e dois dias de Thoreau vivendo às margens do lago Walden; ambas tem a pretensão de estabelecer algo de firme, seja no domínio da certeza, seja no domínio da ação moral. Todavia, o início destas experiências pressupõem cenários temporários de atuação e esta maquinaria cenográfica tem algumas engrenagens em comum. A mais destacada delas, mas certamente não a única é o afastamento do convívio regular com outras pessoas, nossa companhia nestas jornadas será tão acidental quanto os

eventuais visitantes que passaram pela cabana de Thoreau durante seu experimento. Lembremos como Descartes inicia a Primeira Meditação:

"Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões."

E agora Thoreau com a palavra, na primeira sentença de Walden:

"When I wrote the following pages, or rather the bulk of them, I lived alone, in the woods, a mile from any neighbor, in a house which I had built myself, on the shore of Walden Pond, in Concord, Massachusetts, and earned my living by the labor of my hands only. I lived there two years and two months. At present I am a sojourner in civilized life again."¹⁰

O que pode ensinar este retiro voluntário, este isolamento programado? Será esta uma condição necessária para a reflexão filosófica? O ponto central aqui é a relação entre o discurso filosófico, seja no domínio da certeza sobre os fundamentos do conhecimento, seja no campo da certeza sobre os fundamentos da ação moral, e os condicionantes da vida cotidiana expressos em nossos compromissos com o diário, com o senso comum.

Depois de dar início à encenação do argumento filosófico depois de trombetear como um galo para acordar meus vizinhos, será que consigo voltar pelo mesmo caminho, caminhando sem esforço nos rastros de minhas pegadas ou me será necessário uma longa jornada para trazer minhas palavras de volta para casa? Estas são apenas algumas das perguntas que esta analogia nos impõe. Na medida em que explorarmos as semelhanças, teremos outros interrogantes à espreita. De modo mais dramático, o tema da amizade aparecerá como problema fundamental para o pensamento moral de Thoreau. Não se trata apenas de refazer o caminho de volta, mas de saber se posso fazê-lo

¹⁰ "Quando escrevi as páginas seguintes, ou melhor, o principal delas, eu vivia sozinho na mata, a um quilômetro e meio de qualquer vizinho, numa casa que eu mesmo tinha construído à margem do lago Walden, em Concord, Massachusetts, e ganhava minha vida apenas com o trabalho de minhas mãos. Vivi lá dois anos e dois meses. Hoje em dia sou de novo um hóspede da vida civilizada."

sozinho. Afinal de contas, por mais que exista uma motivação comum a Descartes e Thoreau no início da jornada - a necessidade de estar em uma pacífica solidão, destacado dos usos do diário - os caminhos se tornam incompatíveis já na primeira curva. Para Descartes, o personagem desta meditação solitária vira um sujeito descarnado, vivendo num cenário de superfícies, onde não há a tridimensionalidade necessária para tocar os objetos. Para Thoreau, o sujeito se vê imerso na Natureza, com todas as particularidades e singularidades que lhe são próprias. Para usar as palavras de Russell Goodman:

“Now consider the thought that “I walk” occupies the same position in Thoreau’s registration of his existence that “I think” does in Descartes’s *Meditations*,...”¹¹

Quanto a Shaftesbury, quero propor um roteiro com um sabor mais acadêmico, com ares de arqueologia conceitual dentro do pensamento ético de língua inglesa. Será secundário defender algum tipo de influência direta no texto de Thoreau das perspectivas shaftesburyanas sobre a relação entre filosofia moral e autoconhecimento, apesar de ser digna de investigação até que ponto Thoreau teve contato com a obra de Shaftesbury. Nosso principal interesse será definir uma série de paralelismos entre os dois autores. É notório que Shaftesbury, assim como Thoreau, afastou-se da vida pública para períodos de reclusão, em especial no ano de 1698 em sua primeira viagem para Holanda, movido por uma espécie de crise sentimental que ficou gravada nos *Notebooks* na forma retórica de uma profusão de interrogações, sendo a mais pulsante entre elas a patente divisão do self shaftesburyano entre um comportamento gregário - congruente com sua tese sobre a sociabilidade natural do ser humano - e um comportamento introvertido, afastado das lides humanas. Afastamento este que Shaftesbury acusa na própria filosofia de seu tempo.

Shaftesbury caracteriza a atividade filosófica através da ferramenta do solilóquio, da insistente interrogação do sujeito moral sobre as opiniões que mantém sobre si mesmo. Ao fazê-lo, lança mão do vocabulário moral estoico onde tudo que interessa à investigação é

¹¹ Goodman, Russell B., “Thoreau and the body” in “Thoreau’s Importance for Philosophy”, Fordham University Press, 2012, p. 33.

interno à mente do sujeito. Este influxo de Epiteto e Marco Aurélio na dicção shaftesburyana marca um momento especialmente importante para o amadurecimento de uma linguagem autobiográfica no cerne do argumento moral. Relação entre discurso moral e autobiografia que entendo como necessária para compreender o pensamento moral de Thoreau e cuja expressão literária à perfeição encontro em *Walden*. Mesmo que Thoreau não tenha tido uma formação consistente em filosofia antiga – seu contato com o estoicismo muito provavelmente se deu pela leitura do *De Officiis* de Cícero no segundo ano em Harvard – a comparação com Shaftesbury – um profundo conhecedor dos textos de Epiteto e Marco Aurélio – ajudaria a pensar como esta tradição aparece em *Walden*.

Estas aproximações com Descartes e Shaftesbury, no entanto, estão longe dos comentários mais usuais sobre Thoreau. Quando começamos a pensar sobre sua filosofia moral, é comum optar por algumas trilhas mais batidas. A principal delas, quase uma unanimidade entre os comentadores, é abraçar uma filiação kantiana para Thoreau. Afinal de contas, ele era um participante quase de primeira hora no Transcendentalismo da Nova Inglaterra, publicou e colaborou de forma ativa no *The Dial* – o principal órgão de divulgação do movimento.

Esteve próximo de Emerson praticamente durante toda sua vida adulta, sendo Emerson a figura de proa no Transcendentalismo.

Estudou a língua alemã com seu amigo e pastor Unitarista Orestes Brownson, enquanto lecionava em Canton para ajudar a custear sua permanência em Harvard- em boa medida impulsionado por seu interesse por Goethe. O contato com Brownson, um dos entusiastas, junto com George Ripley, do ecletismo de Victor Cousin certamente teve consequências sobre o jovem Thoreau. É sabido, pela própria correspondência entre os dois, que as poucas semanas que conviveram entre Dezembro de 1835 e Março de 1836 deixaram marcas, provavelmente uma delas tenha sido uma curiosidade redobrada sobre o idealismo alemão, que era uma das principais influências que o ecletismo pretendia reunir.

Thoreau leu bastante Coleridge, inclusive o influente *Aids to Reflection*. Leu tudo de Carlyle, chegando a escrever um longo e elogioso ensaio “*Thomas Carlyle and His Works*” durante o período em que mo-

rou no lago Walden. Coleridge e Carlyle eram os grandes arautos em língua inglesa do idealismo alemão.

Por mais que tenhamos uma grande variedade de sinais indicando uma filiação kantiana para o pensamento de Thoreau, considero que é um erro grave procurar compreender sua filosofia como uma espécie de continuação do idealismo- seja na sua compreensão da dimensão teórica de nossa relação cognitiva com o mundo natural, seja na dimensão prática de nossa atitude moral.

Minha principal razão para afastar Thoreau e Kant está na compreensão de que está em jogo quando fazemos filosofia. Para Kant, a filosofia é um conjunto de teses a priori sobre o funcionamento da Razão, seja definindo os limites do conhecimento, seja definindo a estrutura deontológica da argumentação moral. Para Thoreau, a filosofia é uma atividade e não uma teoria. É uma forma particular de estar no mundo que aponta para as reais necessidades de uma vida digna de ser vivida. O resultado da prática filosófica é a constante reinvenção do senso comum. Thoreau não apresenta uma teoria moral, um conjunto de teses sobre o bem viver. O que ele propõe é uma mudança de atitude em relação ao modo como vivemos nossa vida. Isso não é expresso teoricamente, na forma de um argumento – com premissas e conclusões – não é assim que a moral funciona. Não há, propriamente, um argumento moral. O que há é uma mudança no modo de pensar. Uma mudança de atitude que nos pede para abandonar formas de vida que se esfarelam quando expostas ao ar fresco ao invés de permanecermos fascinados e conformados com elas.

Para mim, tudo isto tem um ar anacronicamente wittgensteineano. Provavelmente seja mais sensato pensar em filiações estoicas, como uma tradição que identifica filosofia como um modo de vida. Talvez Thoreau tenha recebido este influxo de Goethe, que segundo Pierre Hadot ¹²também compartilhava de uma cena clássica para a atividade filosófica que demandava uma mudança radical em nosso modo de ver e viver no mundo. O mesmo Hadot que aproxima Wittgenstein e Thoreau a esta tradição. Afinal de contas, a passagem mais célebre de *Walden* sobre filosofia traça exatamente a distinção entre o filósofo e

¹² Hadot, Pierre, “*Only the Present is our Happiness: The Value of the Present Instant in Goethe and in Ancient Philosophy*,” in *Philosophy as a Way of Life*, translated by Michael Chase, Blackwell, 1995, p.217

o professor de filosofia, como se a filosofia, já no século XIX estivesse pouco a vontade entre os muros de Harvard e buscando florescer em campo aberto, perto das necessidades mais prosaicas da vida comum:

"There are nowadays professors of philosophy, but not philosophers. Yet it is admirable to profess because it was once admirable to live. To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, nor even to found a school, but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust. It is to solve some of the problems of life, not only theoretically, but practically. (...) He is not fed, sheltered, clothed, warmed, like his contemporaries."¹³

As razões para desconfiar que Thoreau era uma voz dissonante no Transcendentalismo andam junto com as dificuldades em aceitar uma influência direta do idealismo alemão na sua formação intelectual mais efetiva – além do que me parece um grave erro aproximá-lo de Kant e as razões para isso apresentarei em breve. Por outro lado, que ele esteja próximo de Nietzsche e Kierkegaard é uma sugestão que Hadot e o próprio Cavell estão sempre nos lembrando. Suas conexões com a fenomenologia e com o conceito de "mente corporificada" estão longe de serem claras e não tenho competência para julgar. E por último, que ele esteja entre os precursores do Pragmatismo me parece uma forma natural de compreender a evolução da filosofia em solo americano.

Vejamos como funcionam estas conexões de Thoreau com o idealismo alemão e com o Transcendentalismo.

Contar a história da recepção da filosofia kantiana no ambiente cultural da Nova Inglaterra do século XIX é um daqueles prazeres que a oportunidade de escrever uma tese de Doutorado nos permite. Para meus fins aqui e agora, vou lembrá-los apenas de algumas partes desta história para tentar desfazer esta aparente proximidade entre Kant e Thoreau.

¹³ "Atualmente existem professores de filosofia, mas não filósofos. Mesmo assim é admirável professar, pois um dia foi admirável viver. Ser filósofo não é simplesmente ter pensamentos sutis, nem mesmo fundar uma escola, mas amar a sabedoria a ponto de viver de acordo com seus ditames, uma vida de simplicidade, independência, generosidade e confiança. É resolver alguns problemas da vida, não apenas teoricamente, e sim na prática. (...) Ele não se alimenta, não se abriga, não se veste, não se aquece como seus contemporâneos."

A Universidade de Harvard, onde Thoreau estudou entre 1833 e 1837, era, na primeira metade do século XIX, o *locus* clássico da formação dos pastores unitaristas. Em uma nação de comunidades religiosas com forte influência Calvinista, os unitaristas eram uma minoria, mas uma minoria com fortes raízes na elite mercantil de Boston – uma das principais cidades do norte antes da Guerra Civil e berço da Revolução Americana. Diferente das demais das denominações cristãs oriundas dos puritanos que primeiro colonizaram a América do Norte, os unitaristas não aceitavam os dogmas teológicos da predestinação e da Trindade. Pregavam a possibilidade de salvação universal através da construção do caráter e a singularidade de Deus, por oposição a imagem Trinitária de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo.

A filosofia ensinada na Harvard Unitarista era o Senso Comum Escocês de Thomas Reid e Dugald Stewart. Ou seja, uma reabilitação da epistemologia empirista, que procurava salvá-la dos argumentos céticos de Hume. Esta reabilitação dependia, grosso modo, de uma ontologia realista e de um ataque à teoria das ideias tal como exposta paradigmaticamente por Locke.

Quase todos os nomes da primeira geração de transcendentalistas eram pastores unitaristas ou ligados de alguma forma ao Unitarismo. O primeiro encontro oficial do *Transcendental Club* foi organizado durante as comemorações do bicentenário de Harvard, em Setembro de 1836 por Frederic Hedge (pastor em Bangor, Maine), Ralph Waldo Emerson (que serviu como pastor em Boston entre 29 e 32), George Ripley (primo de Emerson e pastor em Boston) e George Putnam (pastor em Roxbury).

Um dos modos mais tentadores de unificar os diferentes nomes que contribuíram para o surgimento do transcendentalismo é pensar que, por vias diferentes, todos eles estavam descontentes com a teologia e com a filosofia pressuposta pela ortodoxia unitarista. E é em razão deste descontentamento que o idealismo alemão aparece como uma alternativa à epistemologia empirista do Senso Comum Escocês.

Este descontentamento vinha de várias direções. Uma das queixas mais presentes era um racionalismo excessivo que não compreendia os aspectos emocionais da experiência religiosa. Aspectos que estavam presentes na teologia de Johann Herder (1744 – 1803), quando

em "*Sobre o Espírito da Poesia Hebraica*" ele falava de uma compreensão imaginativa do mundo natural que estava na origem da experiência da fé nos primeiros dias da Igreja. James Marsh, responsável pela reedição de 1831 e pelo importante ensaio introdutório que tornou "*Aids to Reflection*" de Coleridge uma obra amplamente difundida também ecoa esta tese de Herder dizendo que a epistemologia empirista não dá conta de explicar a obrigação moral:

"Enquanto mantemos as doutrinas de Locke e dos metafísicos escoceses sobre capacidades, causa e efeito, motivos e o livre arbítrio, não apenas fazemos e defendemos nenhuma distinção essencial entre o que é natural e o que é espiritual, mas não podemos nem mesmo encontrar fundamentos racionais para o sentimento de obrigação moral e a distinção entre arrependimento e remorso." (Preliminary Essay, pag xxv).

A famosa distinção que Coleridge traça nesta obra entre Razão e Entendimento – distinção de inspiração kantiana- seria uma das formas de escapar das dificuldades que o empirismo enfrentava para explicar a natureza subjetiva da experiência religiosa que parece ser um sentimento universal, onipresente.

Pode parecer estranho, mas a recepção da filosofia de Kant pelos primeiros pensadores do Transcendentalismo da Nova Inglaterra atendia a uma demanda teológica. Orestes Brownson explicando o que ele compreendia por transcendentalismo em 1840, escreve:

"In conclusion, we would say that we have thus far accepted the name Transcendentalism, although it is not one of our own choosing, nor the one we approve. So far as Transcendentalism is understood to be the recognition in man of the capacity of knowing truth intuitively, or of attaining to a scientific knowledge of an order of existence transcending the reach of the senses, and of which we can have no sensible experience, we are Transcendentalists."¹⁴

Em um artigo publicado no *The Dial* em Julho de 1841, intitulado "*Prophecy- Transcendentalism- Progress*", depois de citar a mesma passagem de Brownson, lemos:

¹⁴ Brownson, Orestes, *The Early Works of Orestes Brownson, Vol V*, p.297.

“A origem e apropriação do nome (transcendentalismo) será reconhecida a partir desta definição. Este nome, bem como o de Filosofia Crítica, foi dado por Kant, um filósofo alemão, que pela primeira vez decisivamente refutou a teoria da sensação, e deu uma demonstração científica da realidade e autoridade da Razão Espontânea. Não conheço nada dos escritos de Kant; mas encontro sua doutrina claramente exposta por um de seus intérpretes ingleses: “Kant, ao invés de tentar provar, o que ele considerou vão, a existência de Deus, da virtude e da alma imortal por inferências a partir do mundo dos sentidos, como conclusão de toda filosofia; encontrou estas coisas inscritas, como o começo de toda filosofia, em caracteres obscuros mas irradicáveis, dentro de nosso próprio ser...” Que o homem possua este poder intuitivo de discernir a verdade pode ser inferida de sua criação. Deus é a verdade absoluta, e o homem é criado a sua imagem...”

Para aqueles que conhecem minimamente os resultados da Crítica da Razão Pura, soa complicado aceitar estas expressões: “conhecer a verdade intuitivamente”, “conhecimento científico do que transcende o alcance dos sentidos”, ou “poder intuitivo de discernir a verdade” como algum tipo de boa paráfrase da filosofia crítica.

E aqui é importante lembrar que poucos entre os transcendentalistas tiveram contato direto com as obras de Kant. Acabamos de ver isto sendo dito, publicado no principal periódico do movimento. Frederic Hedge, George Ripley e Theodore Parker certamente leram Kant. Thoreau recebeu de segunda mão através da leitura de “*Introdução a História da Filosofia*” de Cousin e de “*Aids to Reflection*” e possivelmente “*The Friend*” de Coleridge para ficar com as referências mais óbvias. O próprio Emerson não foi um leitor atento de Kant como fica claro em seu artigo “*The Transcendentalist*” lido no templo maçônico de Boston em Janeiro de 1842.¹⁵

Para as sensibilidades mais críticas da época esta recepção heterodoxa de Kant pelos transcendentalistas não passou despercebida. James Murdock, professor de retórica e história eclesiástica no Seminário de Andover – reduto dos Calvinistas – foi direto ao ponto em uma das primeiras obras publicadas nos Estados Unidos sobre a recepção da filosofia alemã em solo americano:

¹⁵ <http://www.emersoncentral.com/transcendentalist.htm>

“Esta espécie de filosofia alemã que tem vicejado entre o clero unitarista de Massachusetts, a qual é defendida especialmente em um periódico chamado the Dial, é conhecida pelo nome Transcendentalismo. A propriedade desta denominação pode ser questionada. Kant, quem, até onde eu sei, trouxe o termo para filosofia, certamente não o aplicaria para este ou qualquer outro sistema similar. Ele o denominaria Transcendente e não Transcendental.”¹⁶

Em resumo, o Transcendentalismo, na medida em que é possível unificar um grupo tão dissonante quanto interessante de pessoas e interesses parece ter sido, no mais das vezes, uma variedade de Psicologia Racional com fortes e variegados matizes teológicos.

Mesmo que Thoreau seja identificado como um membro importante do Transcendentalismo, mesmo que ele tenha usado o termo, jocosamente é verdade, para referir a si mesmo (quando refletiu em seu diário sobre a melhor maneira de responder um questionário da *American Association for the Advancement of Science* sobre seus interesses científicos), mesmo reagindo aos impulsos reformistas da época, há uma diferença básica entre a sua formação e a grande maioria dos demais nomes associados ao renascimento americano: Thoreau nunca teve interesse pelos debates teológicos dentro do Congregacionalismo em solo americano, debates que geraram uma infinidade de denominações e organizações cristãs ao longo do século XIX.

Todo este pano de fundo que fez o Transcendentalismo surgir como uma espécie de combustão espontânea nas trincheiras do Unitarismo passou ao largo das preocupações de Thoreau. A efervescência teológica de Herder, Schleiermacher, Benjamin Constant, e Strauss que foi fundamental para Theodore Parker, Emerson, Hedge, Orestes Brownson, Bronson Alcott, Ripley e tantos outros da mesma geração, não foi decisiva para a formação do pensamento moral de Thoreau. É aqui que Thoreau se distancia de Emerson – que nunca perdeu a retórica do púlpito

Mencionei antes a possibilidade de pensarmos o capítulo “*Higher Laws*” como uma ilustração literária da doutrina kantiana dos dois pontos de vista. Associar a expressão “leis superiores” à hierarquia de onto-

¹⁶ Murdock, James, *Sketches of Modern Philosophy – Especially among the Germans*, Hartford, 1842 p.161

lógica do argumento moral é muito apressado. Esta expressão tem uma longa história na jurisprudência no debate americano sobre escravidão. Para Thoreau, as leis superiores são expressão da consciência individual, como aparece no texto clássico de “Resistência ao Governo Civil”:

“Não poderá, então, haver um governo em que caiba à consciência, não às maiorias, decidir virtualmente o que seja certo ou errado? Em que as maiorias decidam apenas aquelas questões às quais se aplica a regra de conveniência? Deve o cidadão, mesmo por um momento, ou em caso extremo, abdicar de sua consciência em favor do legislador? Então, para que serve a consciência do indivíduo? Penso que devemos ser homens, em primeiro lugar, e só depois súditos.”

Aqui Thoreau está reagindo a sua experiência de ter sido preso, mesmo que apenas por uma noite, em razão de sua recusa a pagar o imposto eleitoral para um Estado que realizava uma guerra injusta contra o México. O mesmo recurso à consciência estará presente nos seus artigos contra a Lei do Escravo Fugitivo, promulgada em 1850. E aqui não custa lembrar que a família de Thoreau participava ativamente na *Underground Railroad* que tentava mandar clandestinamente escravos para fora dos Estados Unidos ou dos estados escravocratas.

Mesmo supondo que na filosofia kantiana exista espaço, ainda que pequeno, para casos de resistência à soberania do Estado não precisamos dessa filiação para justificar o apelo à consciência que Thoreau faz neste contexto. A razão neste caso não é conceitual e sim cronológica. Não quero argumentar que os princípios de resistência ao governo civil, defendidos por Thoreau, sejam conceitualmente inconsistentes com a teoria moral kantiana. Creio que até que exista uma sintonia possível. Meu ponto é apenas que o conceito de consciência presente na visão da moralidade para Thoreau nasce em outras fontes.

A consciência emergente em John Searle

Elsa Marisa Muguruza Dal Lago

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia

A CONSCIÊNCIA EMERGENTE EM JOHN SEARLE

O naturalismo biológico é uma teoria dos estados mentais em geral, porém, para abordar os argumentos a seu favor, Searle (Cf. 1997, 2006, 2010) se concentrará nas características da consciência, por considerá-la o aspecto primário e mais essencial das mentes¹. Na realidade, os traços do mental que o filósofo se empenha em explicar são a consciência e a intencionalidade². Propondo-se “trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro” (Cf.1997, p.127), Searle pretende demonstrar que um dos obstáculos à compreensão científica da consciência foi a sua exclusão como objeto de investigação, o que teria ocasionado a incompreensão do seu lugar no mundo físico. Com esse intuito, propõe-se a “caracterizar, de um ponto de vista filosófico, alguns dos problemas neurobiológicos da consciência” (SEARLE, 2010, p. 53)³.

¹ Todas as outras noções mentais, como intencionalidade, subjetividade, causalção mental, inteligência, somente podem ser compreendidas como mentais, a partir das suas relações com a consciência. Por outro lado, Searle faz uma observação paradoxal: em qualquer momento de nossa vida desperta, somente uma diminuta parte de nossos estados mentais é consciente. (Cf. 1997, p. 126)

² Para Searle, não todos os estados conscientes são intencionais. Ainda que a maioria, não todos, se refere a objetos ou estado de coisas, alguns sentimentos, como de bem-estar ou de ansiedade, não são intencionais.

³ Ainda afirmando que o problema é semelhante a outros tantos da Biologia, quiçá nesse pro-

Dentre as diferentes teorias que constituem a visão científica do mundo, o filósofo considera que há, pelo menos, duas que, pela sua evidência indiscutível, não se prestariam a novos questionamentos⁴, a saber: a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da Biologia. O esforço de Searle estará orientado para uma explicação científica da consciência em conformidade com estas teorias, porque é a partir delas que poderá alcançar uma explicação “bastante simples” do modo de existência da consciência, sem mistérios. Resumidamente, e tendo como base a teoria atômica, podemos condensar nas seguintes proposições os aspectos da teoria que lhe servirão a esse propósito (Cf. 1997, p.127-9):

- a) O universo consiste inteiramente em fenômenos físicos de dimensões variadas⁵.
- b) As partículas estão organizadas em sistemas maiores, dentre os quais, alguns são sistemas vivos.
- c) Os sistemas são conjuntos de partículas em que os limites espaço-temporais são fixados por relações causais. Esses sistemas podem conter subsistemas.
- d) Muitos aspectos dos grandes sistemas podem ser causalmente explicados pelo comportamento dos pequenos, ou, também, os macro-fenômenos são explicáveis em termos de microfenômenos.

pósito esteja cifrada uma das dificuldades maiores a enfrentar o filósofo para explicar a consciência. A tentativa de fazer uma abordagem filosófica a problemas neurobiológicos significa ingressar e transitar entre domínios cujos universos discursivos se valem de referenciais bem diferentes. Como veremos, Searle tentará minimizar o que para muitos pesquisadores tem sido o maior obstáculo. Nisto – assim como em outros aspectos – estará se distanciando de Wittgenstein, quem, no lugar de procurar as causas das vivências mentais – interesse dos cientistas – o seu projeto de investigação estava orientado pelo interesse gramatical, enquanto relativo à constituição do significativo. Haveria uma contradição, ademais, com o que vinha declarando anteriormente, a saber: o que importa não é *como* sabemos, o fato é que sabemos.

⁴ Isto não significa desconhecer o fato de que há algumas teorias científicas que se incluem na visão científica do mundo ainda um tanto opináveis como, por exemplo, a que se refere à finitude ou infinitude do universo; porém, apesar de não constituir certezas inquestionáveis, é indiscutível que o conjunto de saberes que temos sobre o que é e como funciona o universo, oferecidos pela ciência, se converteu em paradigma tanto para o homem comum, o filósofo ou o cientista mesmo. Nesse sentido é que Searle as aceita como o marco teórico dentro do qual se insere a explicação da consciência.

⁵ As dimensões variam segundo as entidades de composição até atingir o nível de moléculas, átomos, que por sua vez, são compostos de partículas ou pontos de massa/energia ou ondas.

- e) Assim, há diferentes níveis de explanação do mesmo fenômeno: de macro para macro, de micro para micro, de esquerda para direita (quando um fenômeno é explicado por um evento anterior); ou de micro para macro (de baixo para cima).

Dentre os princípios da Biologia evolutiva, Searle destaca (Cf. 1997, p.130-2):

- a) Determinados tipos de sistemas vivos evoluem de forma tal que casos-ocorrência dos tipos causam o aparecimento de ocorrências semelhantes.
- b) Variações nas características superficiais das ocorrências – fenótipos – dão a estas ocorrências maiores ou menores chances de sobrevivência, relativamente aos ambientes específicos em que se encontram.
- c) Quanto maior a probabilidade de sobrevivência, maior a probabilidade de produzir mais ocorrências semelhantes a si próprias, com o mesmo genótipo.

Partindo desses princípios, poder-se-ia explicar como alguns organismos, constituídos por subsistemas chamados de “células”, desenvolvem outros subsistemas de tipos de células nervosas ou “sistemas nervosos” dos quais só alguns – sistema cerebral – são capazes de *causar* e sustentar estados e processos conscientes⁶.

Nesse quadro, os seres humanos e outros animais superiores fazem parte da ordem biológica e são contínuos com o resto da natureza. Searle afirma que a consciência:

[...] é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (SEARLE, 1997, p.133).

Explicando a consciência como um fenômeno natural, seria possível a sua inclusão na visão científica que temos do mundo. Porém, a

⁶ Afirmar que os estados de consciência são causados pelo comportamento neuronal no cérebro e, por sua vez, que esse mesmo estado é uma característica de nível superior do cérebro, deu espaço a críticas de alguns filósofos, assinalando que os estados mentais ou são idênticos aos estados do cérebro ou são causalmente dependentes, mas que as duas coisas ao mesmo tempo, não seria possível. (Cf. PLACE, 1988, p.190)

questão é que a consciência tem características que lhe são próprias e distintas do resto dos fenômenos naturais. Nessa perspectiva, Searle entende por consciência:

[...] os estados de conhecimento ou percepção que começam quando acordamos de manhã depois de um sono sem sonhos e continuam durante o dia até que adormecemos novamente. [...] Os aspectos essenciais da consciência, em todas as suas formas, são sua natureza interior, qualitativa e subjetiva. (SEARLE, 2000, p. 45).

É claro que não se trata de uma definição ao estilo clássico do conceito de consciência, o que temos aí é, sobretudo uma descrição fenomenológica. A concepção aristotélica de definição como um conjunto de propriedades necessárias e suficientes, cuja lista constitui uma natureza precisa, essencial, não se adequa ao conceito de consciência de Searle, que, fiel ao seu legado filosófico, enfatiza a dimensão pragmática dos conceitos. Aquelas definições teriam por objetivo analisar a essência do fenômeno, porém não é o que persegue o filósofo, que parece, simplesmente, procurar identificar o objeto do qual está se falando, “e não uma definição científica precisa, daquelas que surgem no final de uma investigação científica” (SEARLE, 2010, p.55)⁷. No caso da consciência, limitar-se-á a dar o conceito a partir de exemplos de experiência concreta, de sentido comum, como aqueles estados de sensação e alerta (*sentience and awareness*) que surgem quando acordamos de um sono “sem sonhos” e permanecem durante o tempo que estamos despertos. Ele se refere a essa diferença quando esclarece:

⁷ Para alguns dos seus críticos, Searle parece desconsiderar o problema semântico que gira em torno da atribuição de significado aos termos do vocabulário mental. A pesar da sua recorrente crítica aos autores comprometidos com o vocabulário e categorias tradicionais, quando se trata de significar, nem sempre demonstra ter o rigor exigido de seus pares. Para a definição de consciência, ele parte de uma concepção de sentido comum, o que faz com que afirme que a definição não é um assunto complexo. Porém, se perguntarmos de onde extraem seus significados os conceitos usados correntemente, percebe-se que a pergunta, aparentemente inocente, é relevante, pois nos conduz a um marco de referencial teórico estreitamente vinculado ao problema epistemológico e ontológico da questão. Paul M. Churchland, por exemplo, opina que a característica qualitativa da consciência poderia ter um significado epistemológico quando sua discriminação introspectiva é utilizada para realizar juízos de observação e distinguir em qual estado um indivíduo se encontra. Porém, o caráter qualitativo varia não só dentro do próprio indivíduo –temos diferentes tipos de dores – mas pode variar muito mais quando se tratar de diferentes indivíduos ou de espécies biológicas diferentes. (Cf. CHURCHLAND, 1979, p. 98).

Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vívidos do que a consciência desperta ordinária. (SEARLE, 1997, p.124).

Esses estados de conhecimento e percepção constituem a enorme variedade de experiências conscientes, que vão desde as simples percepções sensoriais até os pensamentos mais complexos, lembranças, reflexões, ansiedades inexplicáveis, sentir raiva, prazer, desejo sexual, querer estar em outro lugar com outras pessoas.

Todavia, nessa diversidade seria possível resumir as características comuns a todos os fenômenos mentais: eles são *internos, qualitativos e subjetivos*. Essas características seriam indiscutíveis para o senso comum⁸. Searle acrescenta, ademais, que todas as formas de consciência são *causadas* pelo comportamento neuronal e se realizam no sistema cerebral. Os processos neuronais que causam os estados conscientes seriam de nível inferior e localizados no cérebro. A consciência seria um aspecto de nível superior do sistema nervoso, da mesma maneira que as moléculas de H₂O têm um modo de ser de terceira pessoa, mas geram características de nível superior como a solidez ou a liquidez; de modo análogo, o cérebro gera um traço ao nível do sistema que é a consciência⁹. Mas, como todo fenômeno mental, a consciência tem uma ontologia de primeira pessoa, cuja principal característica, é ser

⁸ O fato de encontrar *características comuns* aos fenômenos mentais não aparece como um problema relevante na significação da consciência. Pareceria que, ainda que essas características cumpram uma função na atribuição do significado ao termo, baseada na intuição da psicologia popular, Searle deixaria alguns problemas sem resolver, generalizando características “comuns” de fenômenos absolutamente privados, ou seja, continuará sempre sendo uma questão aberta saber se cada um de nós quer dizer o mesmo quando fala do seu estado mental o que deixaria incerto o sentido “comum” de todos os rasgos. Com isto, estaria deixando de lado a investigação filosófica dos limites gramaticais da objetividade da experiência consciente, enquanto construção dos seus conteúdos. Ou, no dizer de Wittgenstein: “Eu sei como são as dores de dente, [...] Também sei o que significa oferecer a si mesmo essas vivências. Quando as ofereço a mim, não estou oferecendo espécies de comportamentos ou situações – Então eu sei o que significa oferecer a si mesmo essas vivências? E o que significa? Como explicar isso a uma outra pessoa ou a mim mesmo? (WITTGENSTEIN, 2008, p.31 fr.91).

⁹ Antecipando o que será explicado adiante, quando Searle fala que a consciência é um aspecto (*feature*) de nível superior do cérebro, devemos entender que a consciência é uma propriedade emergente, produto da organização e dos poderes causais do sistema neuronal.

subjetiva, qualitativa, e ademais, *unificada*¹⁰, diferente dos objetos não conscientes, cuja ontologia é de terceira pessoa. Essa característica torna impossível reduzi-la a meros eventos neurobiológicos, apesar de estar causada por eles. São traços que determinam, inclusive, o modelo investigativo numa abordagem neurobiológica de compreensão¹¹. Searle (Cf. 2006, p. 193) observa que, no plano ideal, um projeto de investigação que tenha como objetivo imaginar de que modo os processos cerebrais causam os estados conscientes deve conter três etapas: a) encontrar o correlato neuronal da consciência (CNC)¹²; b) verificar se a correlação achada é causal; e c) formular uma teoria¹³. A orientação de tais investigações tem se realizado conforme duas abordagens dife-

¹⁰ As três características são aspectos do mesmo fenômeno. A característica da unidade se refere ao campo unificado da experiência consciente, a consciência não é fragmentada nem divisível como os objetos físicos, pelo contrário, sempre se apresenta em unidades discretas de campos conscientes unificados, salvo nos casos de algumas patologias. (Cf. SEARLE, 2006, p.176)

¹¹ Os três traços da caracterização da consciência podem ser considerados como os mais importantes tanto desde um ponto de vista filosófico como neurobiológico, porém não são os únicos aspectos que Searle atribui à consciência como característica distintiva, pode-se dizer que são aspectos derivados daqueles. A análise da classificação de todos os ramos da consciência escapa aos objetivos deste trabalho, mesmo porque exigiria fazer uma depuração de conceitos que aparecem com diferentes denominações referindo-se à mesma característica, fundamentalmente em *The Rediscovery of the Mind* (1992) e em *Mind* (2004).

¹² Muito provavelmente, esta seja a etapa mais desalentadora da investigação científica da consciência, mesmo porque a qualidade específica da experiência subjetiva – uma dor, um som, etc. – sempre esteve subtraída de uma explicação científica. Por isto mesmo, Searle deixa claro que nenhuma teoria ou descrição dos processos neuronais que sustentam o fenômeno consciente poderá substituir a experiência individual, subjetiva; por mais correta que seja a teoria, na sua descrição dos mecanismos subjacentes, a sua ontologia é de primeira pessoa. Edelman e Tononi assinalam, também, que, por mais precisa que seja uma descrição neurofisiológica sobre a consciência, sempre nos veremos enfrentados a um paradoxal mistério: “por que o fato físico, susceptível de uma descrição objetiva, da descarga de um ou outro neurônio corresponde a uma sensação consciente, a um sentimento subjetivo, a um *quale*? E por que corresponde a esse *quale* em concreto e não a outro?” (EDELMAN & TONONI, 2005, p. 194-5).

¹³ Para Searle, uma das características desanimadoras deste projeto de investigação é que não parece estar progredindo muito. A lentidão dos progressos fez questionar se não se estaria procedendo sobre a base de supostos errôneos já que a maior parte dos esforços para identificar o CNC se concentrou no sistema tálamo-cortical. Por este motivo, considera o livro de Damásio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, um novo começo, fundamentalmente em dois aspectos: primeiro porque procura a produção da consciência em outras áreas do cérebro, especialmente no tronco cerebral e, segundo, porque o livro está construído em torno à ideia de que o *Self* tem um papel crucial na formação da consciência. A pesar dos elogios à teoria, Searle faz várias críticas ao argumento de Damásio, fundamentalmente na sua descrição do *self*, sua concepção da mente e a sua teoria da consciência. (Cf. SEARLE, 2011, p.2).

rentes que Searle designa como “enfoque dos elementos constituintes” e “enfoque do campo unificado”. O primeiro considera que todo campo consciente está composto de unidades conscientes, mais ou menos independentes, denominados “elementos constituintes”¹⁴. A ideia é que, se pudéssemos representar com exatidão o modo como o cérebro causa, ainda que seja só um elemento constituinte, por exemplo, a experiência do vermelho, poder-se-ia usar esse conhecimento para resolver todo o problema da consciência, explicando os fenômenos de consciência em geral. Nessa perspectiva atomista, o que interessa não é de que maneira o cérebro produz a consciência, a pergunta é como o cérebro produz a experiência específica do vermelho¹⁵.

O enfoque do campo unificado, ao contrário, tem como objeto de investigação não mais a experiência da cor vermelha, e sim, todo o campo consciente da subjetividade qualitativa unificada. Ou seja, é uma abordagem que tem como ponto de partida o traço da unidade subjetiva da consciência mencionada acima. Nesta perspectiva, o alvo da investigação estará orientado para responder como é que o cérebro produz todo esse campo consciente. Supostamente, poderíamos estar totalmente conscientes, ainda que tenhamos dados perceptivos mínimos, e a teoria do campo unificado defende, justamente, que os dados perceptivos não criam elementos constituintes da consciência. Em outras palavras, a hipótese da teoria unificadora se vale da máxima de que não existe consciência da visão, da audição ou de outra modalidade sensorial. O que existe é uma consciência unificada, na qual uma modalidade acrescentaria novos elementos à consciência já existente¹⁶.

Edelman e Tononi, ao explicar a sua estratégia para estudar a consciência, parecem compartilhar a teoria unificadora de investigação quando afirmam:

¹⁴ A experiência visual de uma cor ou o sabor de um gosto, ou o som de uma música seriam exemplos do tipo de elementos constituintes que temos na mente.

¹⁵ Geralmente, esta linha de investigação é seguida a partir da verificação de certas anomalias que alguns pacientes apresentam. Ver, por exemplo, as descrições de algumas patologias como a síndrome de Anton ou com hemi-desatenção (*hemi-inattention*) em Edelman & Tononi, (2005, I, 3) ou, também, em Damásio (1994, Cap. 3) a descrição do caso do paciente Elliot, entre outras.

¹⁶ Searle se refere, aqui, ao fato de que uma experiência consciente de vermelho somente pode ocorrer num cérebro que já é consciente. (Cf. 2006, p.197-98).

Não intentamos explicar tudo – as muitas formas de percepção, imagens, pensamento, emoções, humor, atenção, vontade e autoconsciência – nem deixamo-nos seduzir pela extraordinária variedade de fenômenos conscientes, apenas que centramos nossa atenção em certas propriedades fundamentais: as propriedades gerais que compartilham todos os estados conscientes. [...] entre essas propriedades se incluem a unidade - o fato de que cada estado consciente é experimentado como um todo que não pode ser subdividido em componentes independentes – e a informatividade – o fato de que cada estado consciente é selecionado numa fração de segundos entre milhões desses conscientes possíveis cada um com suas próprias conseqüências para o comportamento. (EDELMAN e TONONI, 2005, p. 30-31)¹⁷

Apesar da complexidade que parece exigir a formulação de um projeto de investigação na perspectiva da teoria unificadora, Searle acredita que tem maiores probabilidades de resolver o problema da consciência do que a perspectiva atomista¹⁸.

Destarte, o “naturalismo biológico” seria a única solução possível que Searle encontra para resolver o problema corpo/mente, uma solução naturalista ao tradicional problema, dando ênfase ao caráter

¹⁷ A hipótese que defendem estes autores sobre os correlatos neuronais se apoia na ideia de que os processos neuronais que subjazem à experiência consciente constituem uma agrupação funcional grande e cambiante, que eles denominam *núcleo dinâmico*, o qual inclui numerosos grupos neuronais distribuídos com elevada complexidade. O *núcleo dinâmico* surge em frações de segundos através de rápidas interações. Uma implicação interessante desta hipótese é que “[...] o espaço neuronal de referência legítimo para a experiência consciente, qualquer experiência consciente, incluída a da cor, não vem dado pela atividade de nenhum grupo particular de neurônios (por exemplo, um grupo de neurônios que respondam ante a cor, como na hipótese que afirma: um grupo, um *quale*) nem sequer por um subconjunto pequeno de grupos neuronais [...] mas pela atividade do núcleo dinâmico inteiro”. (EDELMAN e TONONI, 2005, p. 201).

¹⁸ Sobre os modelos de investigação neurocientíficos, sobretudo os que pesquisam os elementos constituintes da consciência, Bennet e Hacker (2008, Cap. 3) alertam sobre as “confusões mereológicas” em neurociência, que implica presumir que é o cérebro quem tem as diferentes capacidades cognitivas, cogitativas, perceptivas e volitivas, e, inclusive, que categoriza, como afirma Edelman, suas próprias atividades. Os citados autores questionam a atribuição desses caracteres ao cérebro desde o momento que não são possíveis *observações* que nos demonstrem que o cérebro pensa e raciocina. Somente sobre o ser humano e alguns animais é possível afirmar, de forma inteligível e literal, que escuta, vê, é cego, pensa, etc. Do contrário, a expressão perde sentido. A reflexão fundamental sobre esta afirmação foi feita anteriormente por Wittgenstein, de quem são seguidores os autores mencionados (Cf. WITTGENSTEIN, 1975, §281).

biológico dos estados mentais. Se a consciência é um fenômeno biológico comum aos seres humanos e a certos animais superiores, e, ainda que não saibamos até onde chega na escala filogenética, para Searle, existem provas suficientes para afirmar que os processos que a produzem são os processos neuronais localizados no cérebro. Por outra parte, se a consciência faz parte do mundo natural, como afirma nosso filósofo, a naturalização da consciência não teria outro significado que a considerar um fenômeno biológico a mais, como a fotossíntese, a digestão ou a mitoses, com os mesmos modelos explicativos¹⁹. A consciência seria a parte da natureza com características biológicas subjetivas e qualitativas. A explicação de Searle diz:

A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de “de nível superior” ou “emergente”, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão, falando *grosso modo*, girando em torno umas das outras (água). (SEARLE, 1997, p. 25-6)

Da mesma forma que – no nível inferior – as partículas atômicas do H₂O podem apresentar um estado determinado ou um aspecto de liquidez ou solidez – no nível superior –, assim também os neurônios – nível inferior – podem fazer com que o cérebro –nível superior – tenha um aspecto ou se apresente num estado determinado como a

¹⁹ Searle costuma dizer que, em sua opinião, o mais importante problema das ciências biológicas é hoje o da consciência e que podemos tratá-lo como um problema biológico semelhante a qualquer outro. (Cf. 2010, p.89). Esta opinião se fortalece quando o compara com outros fenômenos biológicos como a digestão ou a circulação. Porém, se pensarmos nas funções do cérebro – órgão responsável pela emergência da consciência - observaríamos que, na realidade, há uma diferença abismal entre as funções dos outros órgãos biológicos, como, por exemplo, com as do coração. Já Descartes tinha dito que um batimento cardíaco faz parte da maquinaria do corpo e, como tal, são governados por leis comuns da física e da química e se comportam conforme essas leis. Nesse sentido, o coração de uma pessoa é semelhante ao de outra, de tal forma que é possível o transplante. Matthews (Cf.2007, p.133) observa que um coração pode, inclusive, ser mantido vivo artificialmente quando não se encontra preso a qualquer corpo e, nesse sentido, um órgão biológico não pertence essencialmente a um sujeito. O problema de considerar o cérebro simplesmente como um mecanismo biológico – onde não devem existir impedimentos científicos para um transplante – é que ele pertence a um ser, não apenas biológico, também psicológico, e, aqui sim, devemos falar de um sujeito único.

consciência. O importante, aqui, é ter presente que a relação física dos fenômenos micro-macro não implica a ideia de uma composição dos sistemas maiores por seus elementos pequenos, e sim, que os *traços* do macro podem ser explicados *causalmente* pelo comportamento dos microelementos²⁰.

O exemplo de Searle com a solidez ou a liquidez da água serve enquanto nenhum dos dois traços é propriamente o H₂O que o constitui, porém é causalmente dependente, porque é um produto do H₂O. Ou seja, também é um tipo de causalidade que se encontra presente na composição dos objetos. O H₂O é aquilo de que está composta a água, mas, também, é a *causa* de que exista água e de que ela seja, por exemplo, líquida²¹. O mesmo ocorreria com a consciência como um traço de nível superior ou macro do cérebro, onde teríamos, em nível inferior, grupos de neurônios que causam, num nível superior, que exista um cérebro com propriedade emergente como a consciência.

O problema desta analogia é que, enquanto a propriedade emergente da água tem uma ontologia de terceira pessoa, a propriedade emergente do cérebro tem uma ontologia de primeira pessoa e, nesse sentido, a irreducibilidade da consciência estaria dada pelo seu modo de ser e não por sua composição, o que poderia dar lugar a dúvidas sobre a relação causal ou mesmo sobre a existência da consciência. Além do mais, se pensarmos que se trata de dois elementos diferentes, um é químico, enquanto o outro é biológico, teríamos que considerar que as organizações biológicas são muito mais complexas, o que possibilita

²⁰ Alertamos que Searle não está falando, com este exemplo, de uma identidade de composição, o que o jogaria para uma teoria de identidade de tipos (*type Identity*) compatível com as teorias reducionistas, que, em geral, afirmam que as identidades entre o mental e o neural são como as identidades correntes que a ciência descobriu, por exemplo, “água = H₂O”, “luz = radiação eletromagnéticas” e “genes = moléculas de ADN”. Para os que defendem esta teoria, (ver, por exemplo a teoria de identidade proposta por J.J.C..SMART, 1959, p.147), assim como a “verdadeira natureza” da água é o ser composta por moléculas de H₂O, os avanços na neurofisiologia irão revelar-nos a verdadeira natureza de cada tipo de estado mental, identificando-o com um tipo específico de estado cerebral. Não é, obviamente, o sentido que Searle quer dar à analogia. O que pode ser, sim, um problema em Searle, que estaremos a analisar mais adiante, é sobre as propriedades causalmente emergentes: são constitutivas do sistema ou são causadas por ele? Existiria uma relação causal micro-macro ou vice versa?

²¹ Se observarmos um modelo molecular de H₂O, em estado líquido (água) e em estado sólido, (gelo), fica evidente que os componentes são os mesmos, quer dizer, moléculas de H₂O, porém a estrutura que adquirem e o modo em que se agrupam em relação à temperatura e à pressão, produzem propriedades emergentes diferentes, em nível de sistema, não de composição.

uma maior quantidade de relações entre os seus componentes, permitindo que, em alguns casos, o sistema exista, porém não tenha um desempenho de modo adequado, produzindo diferentes tipos de atrofias, coisa que não aconteceria no caso da água²².

Em síntese, o naturalismo biológico pode ser compreendido como um conjunto de quatro teses:

1. Os estados conscientes, com a sua ontologia subjetiva de primeira pessoa, são fenômenos reais do mundo real. Não podemos fazer uma redução eliminativa da consciência e mostrar que é uma mera ilusão. Também não podemos reduzi-la a seus fundamentos neurobiológicos, porque essa redução de terceira pessoa excluiria sua ontologia de primeira pessoa.
2. Os estados conscientes são causados na sua totalidade por processos neurobiológicos de nível inferior, com sede no cérebro. Por isso, são causalmente redutíveis a processos neurobiológicos. [...] não estão “por encima” dos processos neurobiológicos.
3. Os estados conscientes se realizam no cérebro como rasgos do sistema cerebral e existem, portanto, num nível superior ao dos neurônios e sinapses. [...] um neurônio não é consciente, mas as partes do sistema cerebral compostas por eles, sim o são.
4. Como os estados conscientes são características reais do mundo real, funcionam em forma causal. (SEARLE, 2006, p. 148).

As quatro teses poderiam ser reduzidas às duas primeiras, nelas se expressam os conceitos fundamentais da epistemologia do naturalismo biológico: a *causação* e a *redução*.

Do programa de pesquisa que o filósofo propõe para o campo da consciência, não há dúvida que esses dois pontos são essenciais: a função “causal” do cérebro no surgimento da consciência e o reconhecimento de que a explicação causal da consciência não é redutiva nem eliminativa. Esses são os dois pontos fundamentais sobre os quais Searle desenvolve a pesquisa da consciência e, por conseguinte, os mais discutidos. Por isto mesmo, e não simplesmente por combater as noções tradicionais, é que Searle faz uma revisão destes conceitos.

²² A analogia H₂O -cérebro teve várias críticas, entre elas a de Meijers, 2000, p. 157-9.

Em boa parte das suas obras, quando trata da noção de causa, o faz em contraposição às ideias de causa trabalhadas por outros filósofos, sobretudo a partir dos conceitos de Hume. Também neste caso, como é de práxis, não apresenta uma definição clara do que ele entende por causa, apenas oferece a descrição de um tipo específico de causalidade, como em *Intencionalidade*, (1995b), em que desenvolve um capítulo inteiro sobre a causação intencional.²³

É assim que consideramos pertinente aprofundar as nossas reflexões sobre a “problematicidade” da *causalidade* e da *redução*, isto porque pareceria que Searle tenta simplificar a abordagem dos dois aspectos cruciais da sua teoria, apesar de serem assuntos presentes nas discussões filosóficas e epistemológicas desde sempre, justamente pela sua complexidade. Por outro lado, são dois aspectos que deixam em evidência as dificuldades para conciliar uma explicação razoável sem o permanente vaivém da epistemologia à ontologia.

1. CUSAÇÃO MENTAL

Não é impróprio afirmar que a questão da causação mental é um dos problemas herdados diretamente do dualismo cartesiano, ainda que o problema da causa (em geral) tenha sido um dos temas recorrentes da filosofia desde os seus primórdios. A noção de *causa* (*aitía próte*) ocupa lugar importante entre os filósofos gregos, mas, em geral, confunde-se com a noção de *princípio* (*arkhé*) ou causa primeira, aparecendo sob diferentes formas. Para alguns historiadores, Platão teria tentado corrigir essa confusão, atribuindo uma etiologia dupla ao conceito de causa, entendendo que a verdadeira causa de uma coisa só pode ser aquilo que permite conhecê-la. (Cf. BRISSON, 2010, p.19). Os filósofos físicos (pré-socráticos) falavam das causas físicas ou espirituais que explicariam a existência do mundo e sua ordem. Porém, para Platão, o conhecimento da causa deve permitir, não só *explicar* por que essa

²³ Muitas vezes, falando em termos ontogenéticos, Searle explicará como são adquiridos os conceitos causais como característica do mundo real, externo à mente, abrindo a polémica interpretação da causalidade como uma característica própria do mundo objetivo, a ser descoberta: “Ações e percepções, em minha abordagem, são transações causais e Intencionais entre mente e mundo, mas o fato de as transações estarem efetivamente acontecendo não é uma decisão da mente. [...] esse fato é uma consequência do fato de não haver nada de subjetivo na causação. Sua presença é real.” (SEARLE, 1995, p.180). Voltaremos a este ponto.

coisa é o que é, mas, também, compreender qual é a sua *razão* de ser, ou seja, definir a causa de uma coisa deve permitir responder à pergunta “como” essa coisa é, ao tempo em que responda “por que” ela o é. Isto teria levado Platão a distinguir entre causas auxiliares e verdadeiras. Em *Fédon*, por exemplo, Sócrates espera encontrar “a causa de todas as coisas (*aition pánton.*). Porém, em *Timeu*, Platão considera que o mundo, que é a mais bela das coisas, requer um autor que seja a mais perfeita das causas (*áriston tôn aitiôn*), distinguindo duas espécies de causa: aquelas que, por ação da inteligência, produzem o que é bom e belo; e aquelas que, privadas de racionalidade, agem por acaso. As causas físicas, materiais, por exemplo, são condições necessárias da existência do mundo e não uma verdadeira explicação dessa existência, dessa ordem, que seria compreendida a partir da causa final, racional e divina. Nesse sentido, Platão subordina a definição das causas físicas às causas finais, a verdadeira explicação da razão de ser das coisas. Logo, se a causa final consegue explicar por que o mundo é constituído de tal forma, qual é a sua razão de ser, significaria que foi estabelecido o vínculo entre causa e efeito. A verdadeira causa deve dar a conhecer, não só a coisa que é seu efeito, mas, também, deve explicar o que ela é. Isto fica claro quando, no *Fédon*, Sócrates diz: “[...] O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar do belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?” (PLATÃO, 1974, p.600). Assim, ao que parece, a causa é indistintamente causa ontológica e causa gnosiológica, pois causa e razão se acham identificadas e a *verdadeira* causa de uma coisa, em Platão, só pode ser concebida pela razão²⁴.

Da mesma forma, Aristóteles procura identificar o grau mais elevado do saber com o conhecimento das causas e do necessário²⁵:

[...] Acreditamos saber inteiramente uma coisa [...] quando cremos conhecer a causa pela qual a coisa é (e conhecer) que esta é precisamente a causa dela e que não há nenhuma possibilidade de que seja de outra maneira” (ARISTÓTELES, 2005b, pp. 253-4).

²⁴ Este ponto nos parece relevante se o comparamos com a proposta searleana, que parece ter aberto um hiato causal entre a ontologia e a epistemologia, ainda tratando-se do mesmo mundo.

²⁵ Para Aristóteles não há ciência do contingente.

Para Aristóteles, o problema da ciência era explicar os fenômenos e a realidade, procurando as causas das coisas visíveis, porém era fundamental definir o conceito de *causa*, já que:

[...] as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas, se reduz em última análise à forma e o primeiro porquê é justamente uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido dizemos que a causa é a *matéria* e o substrato; (3) num terceiro sentido dizemos que causa é o princípio do movimento (*causa eficiente*); (4) num quarto sentido dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o *fim* e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo o movimento. (ARISTÓTELES, 2005, p.15).

Se bem era possível identificar várias causas de uma mesma coisa, Aristóteles já tinha percebido que, das quatro causas, algumas podiam ser declaradas idênticas e/ou redutíveis entre si, como alguns casos da causa formal e final ou, também, com a causa eficiente, quando aparece, na geração, identificável com a formal (o pai é causa *eficiente* da geração do filho como *forma* em ato). A causa eficiente é a força que produz ou motivo que faz com que algo aconteça, o lugar de onde vem a origem primeira da mudança. Por isso, para Aristóteles, as causas fundamentais, as que não são redutíveis entre si, são as que respondem à matéria (*material*) e à forma (*formal*), pois a unidade delas constitui a substância real ou individual.

Pareceria que a questão da redução causal substancial não foi vista por Aristóteles como um problema, já que não se trata, necessariamente, da relação de uma dualidade, mesmo porque, num desses sentidos, se fala de causa como aquilo de cuja inerência nasce algo, como o bronze da estátua; causa e efeito, neste caso, constituem uma unidade indissolúvel.²⁶

Das quatro causas propostas por Aristóteles, as expressões *causa eficiente* e *causa final* são as que têm permanecido em uso até nossos dias. A primeira para designar o fenômeno que produz outro ou, às vezes, o

²⁶ A sua descrição poderia ser compreendida como um fenômeno de causação “ascendente”, caso queiramos nos ater aos termos atuais de alguns fisicalistas, em cuja operação poder-se-ia observar uma redução do complexo ao simples como da estátua ao bronze.

ser que produz uma ação; a segunda, para designar o fim em função do qual se executa um ato. (Cf. LALANDE, p.131-132)²⁷. Poderíamos dizer que, na acepção atual, há uma fusão entre causa formal e causa material. A causa material de Aristóteles implicava passividade tanto que a causa formal era um ato que atualizava a matéria prima potencial. Para a ciência, hoje, a matéria não é um conceito passivo nem haveria uma matéria prima, a noção contemporânea de matéria já contém a propriedade ativa e estruturante da antiga noção de causa formal.

Com referência às quatro causas aristotélicas, Searle é taxativo ao afirmar que somente existe o tipo de causa que tem sido denominada como causa eficiente e enfatiza:

[...] há pelo menos outros três tipos de causa (além da causa eficiente), usando a terminologia de Aristóteles: a formal, a final e a material. Penso que toda essa discussão é confusa. Somente há um tipo de causação e é a causação eficiente. Não obstante, dentre a causação eficiente, há uma importante subcategoria que tem a ver com a causação mental. [...] E dentro da subcategoria da causação mental, há ainda outra subcategoria, a da causação intencional. (SEARLE, 2001, p. 41).

Entretanto, para melhor compreender a noção de que Searle se utiliza para explicar a causalidade, temos que nos remeter ao pensamento dos modernos; é fundamentalmente neles que o conceito de causa se estende à relação lógica inerente aos fenômenos percebidos e sobre esta concepção é que o nosso filósofo vai se posicionar.

É com os modernos que a noção de causalidade passa a ser considerada uma relação racional de dedutibilidade do efeito a partir de sua causa, a uma concepção na qual a passagem da causa ao efeito não poderia ser compreendida apenas pela razão. É a partir desses teóricos que é possível observar a transformação por que passa o problema da

²⁷ Na ciência moderna, a ideia de causas finais na natureza foi abandonada. Falar que algo tem uma razão para ser assim, pareceria fazer referência a um ser consciente, que teve algum propósito ou finalidade, um ser com um poder sobrenatural, coisa que ficaria fora de qualquer explicação científica; a natureza devia ser considerada como um simples conjunto de processos que provocam outros processos, sem propósitos. O que interessa à ciência natural é como as coisas acontecem; o porquê as coisas acontecem dessa forma, enquanto propósito, ficou sem espaço na investigação científica. Porém, quando se trata de explicar o funcionamento da intencionalidade humana, enquanto causação intencional, a mesma só pode ser compreendida em termos de finalidade, objetivos ou metas do agente.

causalidade ao abandonar o domínio da ontologia – e a pretensão de descobrir uma causalidade primeira ou verdadeira – para se transferir para o domínio do conhecimento sem que, por isso, o problema de uma causalidade ontológica seja abandonado.

O recurso à causalidade, em Descartes, por exemplo, é inseparável da ideia daquilo que engendra o efeito e contém o princípio de sua explicação racional: a causa é razão. Sobre este ponto, Alquié observa que:

A expressão “*causa sive ratio*”, que encontramos, por exemplo, no primeiro axioma das Segundas Respostas (que constituem uma continuação às Meditações), indica, portanto, que a relação real de causalidade que une dois fenômenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade. (ALQUIÉ, 1974, p.189).

Porém, há indícios de que Descartes adotou concepções diferentes de causalidade tanto para explicar a interação do mundo físico – segundo os princípios das leis da mecânica – ou a interação entre corpo e mente, sendo esta última uma relação causal não mecânica. Esta interpretação é defendida, entre outros, por Monroy Nasr (2006), para explicar a inconsistência que surge a partir de três princípios cartesianos:

1. Mente e corpo interatuam causalmente.
2. Mente e corpo são duas substâncias essencialmente diferentes.
3. Deve haver semelhança essencial entre a causa e o seu efeito.

Há uma contradição interna entre as três proposições, baseada na suposta afirmação cartesiana acerca da necessidade de semelhança entre a causa e o efeito. Na “Terceira Meditação”, Descartes invoca o princípio de causalidade - “[...]deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito” (1973, 35, p.119,) – para demonstrar a existência de Deus e afirma que todas as coisas criadas se parecem com o seu Criador, pelo menos na medida em que são, como ele, substâncias. Ou seja, é necessário que o efeito se assemelhe à causa. Entretanto, na opinião de Cottingham (1995, p.28) “[...] o raciocínio cartesiano supõe o que se pode designar como o princípio da “não-inferioridade da causa”. Esse princípio estaria indicando que a causa de alguma coisa que possui um determinado grau de perfeição deve ter perfeição igual ou superior à da coisa causada. Pareceria que o que está implícito neste princípio é um modelo de causalidade no qual as causas transmitem

propriedades aos efeitos, o que faz pressupor a existência de certos tipos de relações de semelhança entre causa e efeitos. Isto significaria que uma substância não pode produzir uma modificação em outra substância se for de uma natureza completamente diferente, o que excluiria, não só um dualismo de substâncias, senão, também, de propriedades.

Para salvar este entrave entre dualismo de substâncias e união, a interpretação de alguns autores, como a já citada de Monroy Nasr²⁸, questiona a suposta exigência cartesiana de semelhança entre a causa e o efeito na causalização mental. Isto seria possível a partir do reconhecimento de uma distinção fundamental entre a propriedade (por exemplo, a perfeição) *formalmente* contida em X e a propriedade *eminente* contida em X. (Cf. MONROY NASR, 2006, p.143). Esta distinção ficaria em evidência textual quando, na “Terceira Meditação”, Descartes afirma:

[...] o que é mais perfeito... o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito...por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si **formalmente**, ou **eminente**, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim os outros. (DESCARTES, 1973b, &17, p.112).

Ou seja, uma causa contém “formalmente” seu efeito quando ela lhe é semelhante, e o contém “eminente”, no caso contrário. Cottingham (1995) esclarece que, para Descartes, a noção de causalidade eminente indica que podem existir alguns traços no efeito que não se originam direta ou imediatamente evidente da essência da causa; isto justificaria a existência de um Deus, causa eminente do universo físico extenso, ainda que Ele não seja extenso nem físico. Nesta linha de raciocínio, se não existe necessidade de semelhança entre causa e efeito, ou melhor, nas situações onde não é possível determinar essa

²⁸ A autora se apoia nas interpretações de E. O'Neill, “Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A defense of Descartes” *Journal of the History of Philosophy*, 2, 1987.

semelhança, aplica-se a causalidade eminente, salvando, assim, a aparente incoerência entre o dualismo de substância e a causalidade mental. De acordo com a causalidade eminente, coisas de diferente natureza, como a mente e o corpo, podem ser causa e efeito reciprocamente. (Cf. MONROY, 2006, p.145).

Porém, se supomos, como tudo indica que devemos fazê-lo, que o universo físico é causalmente fechado, no sentido de que nada proveniente do exterior a ele possa ter efeito no seu interior, por mais que salvemos as inconsistências dos princípios cartesianos, o problema da causalidade mental, no modelo cartesiano, não fica resolvido.

Encontramos em Hume uma das contribuições mais originais e profundas para a compreensão da causalidade, e dele é que partiremos para observar as derivações que sua exposição acarreta para a questão da causalidade mental. Ou seja, da mesma maneira como, ao falar da mente em geral, não temos como escapar de Descartes, quando falamos em causalidade, é impossível não fazer alusão a Hume²⁹, com a radical diferença que, se bem o sujeito cartesiano é um sujeito de conhecimento, a natureza, entretanto, é possível de ser explicada por referência a um Deus transcendente. Em Hume, pelo contrário, o conhecimento da natureza não se pode compreender senão a partir da própria natureza humana, o que fará com que substitua o problema do conhecimento ontológico pelo problema *do conhecimento*. Sem invocar a Deus, Hume se preocupará em saber como o sujeito humano pode, na afirmação da causalidade, ultrapassar a sua experiência imediata.

De todos os tipos de relações entre dois ou mais objetos, Hume observa que apenas a causalidade nos remete para além dos sentidos, informando-nos acerca da existência dos objetos ou das ações que não vemos ou tocamos.

Partindo do pressuposto que todos os raciocínios concernentes a fatos da natureza se fundem na relação de causa e efeito, Hume, no “Tratado da Natureza Humana” (Cf. Livro 1, Parte III, seção II) verifica que o conceito de causalidade apresenta três componentes:

²⁹ Lembremos uma das sentenças mais importantes do filósofo empirista: “[...] todos os raciocínios concernentes a fatos da natureza se fundam na relação de causa e efeito, e que jamais podemos inferir a existência de um objeto de outro a menos que eles estejam conectados seja mediata, seja imediatamente” (HUME, 1995. Resumo)

1. Prioridade: a causa deve ocorrer antes do efeito.
2. Contiguidade: causa e efeito devem ser adjacentes.
3. Conexão necessária: causa e efeito devem estar conectados por necessidade, de maneira que a primeira produza realmente o segundo.

É importante, aqui, não deixar de mencionar que Searle diverge de Hume nas notas características da causalidade, fundamentalmente no que se refere à prioridade e conexão necessária. Com referência à prioridade, Hume já tinha admitido que estivesse sujeita a controvérsias:

[...] há os que afirmam que não é absolutamente necessário que uma causa preceda seu efeito, e qualquer objeto ou ação, já no primeiro instante de sua existência, pode exercer sua qualidade produtiva, gerando outro objeto ou ação que lhe seja perfeitamente contemporâneo. (HUME, 2001, p. 104).

Argumentando que a experiência parece contradizer essa opinião, Hume assinalava, também, que, se a causa fosse contemporânea ao seu efeito, não haveria sucessão, os objetos seriam todos coexistentes, implicaria a total aniquilação do tempo, contrariando a máxima que afirma: “tudo o que começa a existir deve ter uma causa”.

Tanto a *contiguidade* – junção constante entre dois objetos ou ações – como a *prioridade* temporal da causa em relação ao efeito seriam essenciais à causalidade, mas não seriam suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito; para tanto, a conexão deve ser *necessária*.

Entretanto, Hume reconhecia que a noção de necessidade não é um vínculo observável, – de qual impressão surge essa ideia? - os eventos simplesmente são, eles meramente ocorrem e não há nenhum “deve” ou “deveria” que resultará da relação; nada, no conteúdo do nosso conhecimento, pode nos revelar uma causa, não é possível estabelecer uma necessidade lógica, nem uma força de percepção que permita passar de um para o outro: “[...] talvez acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência”.(Idem, p. 117). Ou seja, Hume não consegue encontrar nessa conexão nenhum vestígio que

indique a sua origem lógica ou analítica de forma tal que possamos encontrar, na causa, a razão suficiente do efeito. Isto porque, para ele, os dois fenômenos que a causalidade liga são sempre separáveis, se não fosse assim, ao conhecer a causa, poderíamos encontrar, *a priori*, o efeito, e não seríamos capazes de chegar, pela via do entendimento, às causas gerais. Ele afirma:

Concordar-se-á que o esforço máximo da razão humana consiste em reduzir à sua maior simplicidade os princípios que produzem os fenômenos naturais e restringir os múltiplos efeitos particulares a um pequeno número de causas gerais, mediante raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação. No entanto, com referência às causas das causas gerais, em vão tentaríamos descobri-las, pois jamais ficaríamos satisfeitos com qualquer explicação particular que lhes déssemos. Estas fontes e estes princípios últimos estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. (HUME, 1996, IV, p.52).

É por esta razão que afirmamos, no início desta seção, que o modelo de causalidade de Hume não é de caráter ontológico como o de Descartes. O filósofo empirista concluirá que, se a causalidade não surge do conteúdo da representação dos objetos, como assim parecem confirmar os fenômenos observados, sua origem só pode estar no sujeito.

Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir, e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro. (HUME, 2001, III, p. 133).

O que afirma Hume é que a experiência reiterada dos pares de eventos estabelece em nós o hábito da expectativa, de forma que, quando um dos eventos ocorre, inevitavelmente esperamos o outro. O hábito, então, é um mecanismo não redutível à razão.

A partir dessa expectativa é que fazemos inferência sobre a causa ou o efeito não observado do evento observado, projetando essa inferência mental nos eventos. Ou seja, em Hume, tudo o que pode ser observado é uma sequência regular, *a necessidade está apenas na mente do observador*. A compreensão da relação causal estará estreitamente vinculada com a inferência causal, pois, somente ela nos permitirá ir

além do que está imediatamente presente aos sentidos; para isso deve contar com dois pressupostos:

1º.- a *crença* de que “causas similares, em circunstâncias similares, sempre produzirão efeitos similares” – que é o princípio de causalidade e estaria baseado na existência de regularidades e não em conexões necessárias³⁰.

2º.- a *crença* na uniformidade da natureza, de que todo evento tem uma causa: que é o princípio da causalização. A ilusão da conexão necessária, provocada pela existência de regularidades, dar-nos-á a convicção de que todo evento tem uma causa.

A *crença*³¹ fortalece as conexões que foram derivadas do hábito e permite ao homem optar por determinadas conexões causais e por determinadas expectativas:

[...] a *crença* é algo sentido pela mente e que distingue as ideias nascidas do juízo das ficções da imaginação. Dá-lhes mais peso e influência, faz com que pareçam mais importantes, impõe-nas ao intelecto e as converte em princípios determinantes de nossas ações. (HUME, 1973, IV, p.40).

Assim, a conexão necessária entre causa e efeito não pode ser vista ou percebida nos fenômenos que o homem experimenta, por isso é que a sua descoberta emana de mecanismos subjetivos.

Do exame dos dois princípios³², Hume conclui que ambos não são demonstráveis tanto *a priori* como pela experiência, mesmo porque

³⁰ Searle aplicará este princípio como recurso para o conhecimento das outras mentes, como será explicado adiante

³¹ Nas *Investigações acerca do entendimento humano*, Hume distingue os objetos da investigação humana, que podem dividir-se em dois gêneros: relações de ideias e de fatos. Está implícita nessa distinção a diferença entre conhecimento e *crença*; o primeiro refere-se às relações entre ideias, onde “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento” e a sua verdade está garantida pela simples lei de não contradição (1996, Seq. IV, p.48); e as *crenças*, que são as *relações de fatos*, nas quais a contradição é possível, pois “o contrário de um fato qualquer é sempre possível”. A certeza destas proposições é bem diferente da certeza absoluta, pois, apenas a experiência é a que contém jurisdição na esfera das relações de fatos. Entretanto, “todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*”. (Idem).

³² É importante notar que, para Hume, apesar da aparente equivalência, esses dois princípios não o são. Pode ocorrer que todo evento tenha uma causa, porém sem a coerência no tipo de efeitos de uma causa específica nem no tipo de causas de um efeito determinado. Até poderíamos arriscar que nessa distinção dormiria o gérmen da diferença que as teorias da identidade estabelecem entre *token-token* e *type-type*.

qualquer tentativa de estabelecer empiricamente a sua verdade deve pressupor justamente esses dois princípios, caindo num procedimento circular³³. Nisto Hume se mostra um cético; afinal, está negando a base racional para a indução. Além de negar a existência das conexões necessárias, na realidade, está reduzindo-as a simples dados ilusórios provocados pelo hábito de presenciar conjunções constantes de instâncias semelhantes.

Quando Searle se refere ao problema da indução levantado por Hume, (Cf. 2006, p. 247) considera que a ideia de que há dois estilos de argumentos, indução e dedução, já é uma fonte de confusão, pois não há por que pensar numa oposição real entre indução e dedução, afirmando que “[...] a chamada indução tem a ver com a prova da hipótese mediante experimentos e outros tipos de evidências”, (Idem, p. 254). Afirma, ademais, que só há argumentos dedutivos, e se pergunta:

[...] de que outro modo, em efeito, estabeleceríamos as proposições gerais que formam as premissas de nossos argumentos dedutivos? Como poderíamos acaso estabelecer que todos os homens fossem mortais se não pudéssemos generalizar a partir de instâncias específicas de homens mortais, ou de outros tipos de evidências sobre casos particulares, para chegar à conclusão geral da mortalidade de todos?(SEARLE, 2006, p. 250).

Mas a crítica fundamental que Searle faz à teoria da causalidade de Hume é o fato de afirmar que não há *impressão* de uma *conexão necessária*, ou seja, que não há experiência da relação causal. Para melhor compreender os argumentos do filósofo a favor da experiência da eficácia causal, teremos que nos remeter à descrição e estrutura da intencionalidade. Conforme Searle afirma (Cf. 2006, p.255), ao contrário de Hume, na nossa vida consciente, temos uma percepção nítida das

³³ Esta conclusão o leva a examinar o problema da indução, (Cf. HUME, 1973, seq.IV), tema que tem sido objeto de discussão e crítica de numerosos autores. Se a conexão causal é o resultado de uma inferência indutiva (pelo hábito e a crença), por partir de fenômenos observados e referir-se a fenômenos observáveis ou a serem observados no futuro, significa que a proposição de uma causa é, na realidade, a proposição de uma hipótese. Hipótese que, sem diminuir deliberadamente a nossa confiança na inferência causal, impõe limitações porque a crença na causalidade, como vimos, não depende de fatores intelectuais, nem de raciocínios demonstrativos. São limitações que também podem ser atribuídas às inferências analógicas, a partir das quais poderíamos conjecturar sobre as outras mentes.

conexões necessárias. Assim, quando temos experiências perceptivas ou quando nos dedicamos a atos voluntários, há uma condição causalmente autorreferencial nas situações de satisfação dos fenômenos intencionais. A intenção na ação (levantar o braço para beber água) só se cumpre se causa o movimento corporal; e a experiência perceptiva só se conclui se é causada pelo objeto percebido. Segundo Searle, em ambos os casos, é muito comum que experimentemos, efetivamente, a conexão causal entre a experiência, por um lado, e os objetos e situações do mundo, ainda que a experiência dessa conexão causal não seja de validade universal. Na opinião de Searle, o ceticismo de Hume, com referência à *necessidade* da causação, se deve a estar buscando no lugar errado, em objetos e sucessos fora de si mesmo:

[...] buscavam a causação, (força, poder, eficácia, etc.) enquanto objeto da experiência perceptiva e não conseguiram encontrá-la. Minha sugestão é que ela estava presente o tempo todo como parte do conteúdo das experiências perceptivas e das experiências de ação. (1995, p.171).

Para Searle, é de nosso cotidiano experimentar a conexão causal partindo da índole de nossas experiências reais, tanto das perceptivas como das experiências de ação. É muito comum sentir que nós mesmos fazemos acontecer algo (uma ação intencional: levantar o braço para beber água³⁴) ou que algo faz acontecer alguma outra coisa em nós (uma percepção: algo ou alguém nos empurra e joga na sarjeta³⁵). Em ambos os casos, estamos experimentando a conexão causal, quer seja como causadores das nossas ações ou movimentos corporais, ou na percepção, quando sentimos que objetos e situações do mundo causam experiências perceptivas em nós. E isto ocorre sem que antecedam expectativas criadas por regularidades ou conjunções constantes. Um bom exemplo disto é quando estando sentados distraidamente na nossa casa e uma bomba de artifícios detonada fora nos faz pular. Não foi necessário esperar a conjunção de eventos semelhantes para experimentar o nexos causal entre o ruído forte e os movimentos involuntários do nosso corpo. Searle enfatiza, ainda:

³⁴ Nesta ação, experimentamos, concretamente, a eficácia causal da intenção consciente na ação que produz o movimento corporal.

³⁵ Neste caso, temos a percepção da relação causal, mas não como se fôssemos nós a causa da ação.

Se a relação de causação é uma relação de determinar a ocorrência de alguma coisa, trata-se de uma relação que todos experimentamos sempre que percebemos ou agimos, ou seja, mais ou menos o tempo todo. (SEARLE, 1995, p.171).

Searle assinala que a noção de causação não deriva das *observações* que fazemos de nós mesmos ao realizarmos ações intencionais; é na *realização* destas que adquirimos consciência da causação, ou seja, parte do fenômeno real da ação é, ela própria, a experiência da causação e não simplesmente o conceito de causação que participa da descrição da ação; o nexa causal não é objeto da experiência, ele pertence à experiência e não é inferida da regularidade.

Para Hume, era claro que o conteúdo de nossas experiências não pode indicar um nexa causal necessário, e Searle coincide neste ponto com Hume, porém a resposta de nosso filósofo a esta questão diz que o que observamos é um evento, por exemplo, erguer o braço, que é uma apresentação intencional causal de outro evento, por exemplo, o movimento de meu braço; os dois juntos formam o evento composto: a ação ou a experiência de agir. Ou seja, em todo evento de causação intencional, no qual o conteúdo intencional é satisfeito, existe uma relação *interna* entre causa e efeito sob aspectos *causalmente relevantes*; isto não significa afirmar que a descrição da causa está internamente relacionada à descrição do efeito, mas que “[...] as próprias causas e efeitos estão internamente relacionados desse modo, uma vez que um é representação ou apresentação do outro” (SEARLE, 1995, p. 174). Dito de outra maneira, quando projetamos ações voluntárias usualmente o fazemos com base em razões que atuam de maneira causal para explicar o nosso comportamento. Isto traz como consequência que a forma lógica da explicação do comportamento humano em termos de razões é radicalmente diferente das formas convencionais de causação³⁶.

³⁶ Par alguns fisicalistas como Kim, por exemplo, é inaceitável a existência de uma relação causal entre razões e ações. Afirmar a clausura causal do mundo físico implica aceitar que uma relação causal é um caso particular de uma lei geral, o que levaria a concluir que a relação entre razões e ações não pode ser causal. Este argumento é uma ameaça para os que vem nas razões uma eficácia causal. Numa outra versão, Davidson, que aceita o princípio do caráter nomológico da causalidade, para defender o caráter causal das relações entre razões e ação, nega a existência de leis estritas psicofísicas ou psicológicas. Se a noção de causalidade implica uma concepção nomológica, a relação entre ações e razões não poderia ser causal, a menos que se considere a noção de causa como primitiva ou pelo menos, como irreduzível à noção de lei. Nesse marco, a relação entre razões e ações seria causal porém não nomológica. O papel explicativo desempenhado pelas leis científicas no caso das relações causais no mundo físico poderia ser substituído neste caso, por princípios de caráter normativo que regiriam as relações entre razões e ações.

Porém, esta linha de raciocínio estaria abrindo espaço para outra questão: se a experiência da causação não surge da observação, como obter a noção de relação causal entre os fenômenos do mundo externo, aqueles que são independentes da nossa experiência? Ou seja, a questão crucial é: “[...] estarão as causas de fato presentes no mundo externo ou não?” (SEARLE, 1995, p. 158). Searle reconhece, como Hume o fez, que “[...] não é fácil perceber de que modo podem existir essas relações além das regularidades na teoria tradicional” (Ibidem). E acrescenta:

Hume, que mais ou menos inventou essa teoria, teve a coerência de perceber que não era possível aceitá-la e continuar sendo um realista acerca da causação. Além da prioridade, contigüidade e conjunção constante, a causação não dispõe de mais nada no mundo real, a não ser de uma ilusão da mente. (SEARLE, 1995, p.160).

Com isso, o ponto central que marca a diferença com Hume no tratamento do problema da causalidade - e que nos interessa destacar - é que, para Searle, a existência da mesma relação causal que experimentamos quando fazemos acontecer algo ou quando algo faz acontecer alguma outra coisa em nós, possa ser percebida no mundo objetivo, ainda quando a relação causal não implique nenhuma experiência. Ou seja, a questão é como generalizar a noção de causalidade, adquirida a partir de nossas ações e experiências subjetivas, de modo a alcançar coisas que não sejam ações humanas e concebê-la como uma relação real no mundo, independente de nossas experiências.

Segundo Searle, é possível *estender* a concepção da causação, que tiramos de nossas experiências reais de causação, aos objetos e situações do mundo, de uma maneira totalmente independente daquelas. Para explicar como é isto possível, Searle recorre ao conceito de *transitividade* de Piaget³⁷, mecanismo a partir do qual é possível compreender o modo como as crianças adquirem o conhecimento da relação *por-meio-de*. Segundo esta teoria, a criança descobre, por exemplo, que, *por-meio-de* empurrar um objeto, pode movê-lo para frente e para trás³⁸.

³⁷ Para mais detalhes, consultar em: J. Piaget, *Understanding Causality* (N. York, Norton & Co. 1974)

³⁸ Searle, quando se refere a sua hipótese de como são adquiridos os conceitos causais, faz o seguinte comentário provocador: “Considero provável que sejam adquiridos desse modo, mas

Ao perceber que um carro empurra outro, consegue-se enxergar a força física do primeiro como causador do movimento do segundo. Isto significa que, além de nossas experiências reais de causação, é possível estender essa noção à sequência de sucessos do mundo ausentes de experiências individuais. Isto não é outra coisa que uma inferência analógica, desde o momento que se pretende projetar a própria experiência causal nos fenômenos do mundo.

Com isto, pareceria que Searle estaria admitindo que as relações de causalidade sejam próprias do mundo real, pertençam ao mundo objetivamente, mas a possibilidade de encontrar um nexos causal entre os fatos da natureza está estreitamente vinculado à relação causal que experimentamos enquanto consciência ativa e/ou passiva. Se ele tem razão, cabe perguntar, qual é a base epistêmica da nossa experiência da causação ou da causação em geral? Mas, neste ponto, Searle deixa bem claro que a experiência da causação não é, por si mesma, garantia de nada. Poderíamos estar equivocados em qualquer caso específico, já que a possibilidade de erro ou ilusão está incluída em toda experiência perceptiva. A sua conclusão é que a experiência da causação é necessária, o que não significa que a relação seja necessária, e, menos ainda, universal.

Uma vez aceita a experiência da causação como parte de nossa consciência desperta normal, e que, por sua vez, a causação é uma relação real no mundo real, ainda fica pendente o problema filosófico da causação mental, a saber: se a consciência não é uma “substância física”, na denominação dos físicos, como pode chegar a ter um efeito físico, como o de movimentar o corpo? Nossa experiência nos diz que, se tomo a decisão consciente de levantar o braço, o braço se levanta. Mas, ao mesmo tempo, é possível fazer outro relato sobre o braço que se levanta, é possível contar uma história vinculada com as ativações neuronais e estimulações de fibras musculares que explicam, de outro modo, o mesmo efeito. Ao que parece, teríamos que admitir duas séries independentes de causas de um mesmo fenômeno, uma relacionada

é perfeitamente coerente com minha abordagem supor que não o sejam e, na verdade, tanto quanto eu saiba, podem ser idéias inatas” (SEARLE, 1995, p.177). De uma certa maneira, esse possível inatismo ficaria de lado pela sua irrelevância no pensamento do filósofo, o que parece importar realmente neste contexto, é como poderíamos estar *justificados* ao acreditar que a causação é uma característica do mundo real, e não como chegamos a ter essa crença.

com os neurônios e outra vinculada com a intencionalidade consciente, é o que alguns filósofos chamam “sobredeterminação causal”, ou seja, não teríamos que explicar somente uma relação causal, senão várias.

Isso nos levaria a supor que, se há um nível de descrição dos processos cerebrais, onde se manifestam sequências reais e irreduzíveis de estados conscientes, e há outro nível de descrição desses mesmos processos como fenômenos puramente biológicos, e, se os estados de consciência não se podem reduzir em termos ontológicos aos fenômenos neurobiológicos, então, os dois níveis devem ter existências separadas, caindo, irremediavelmente, num dualismo.

A saída que Searle encontra para este dilema passa por lembrar que a realidade da consciência - não podemos negar a existência de fenômenos conscientes - e a irreduzibilidade da consciência - a consciência não pode ser reduzida a fenômenos biológicos enquanto redução ontológica - não implicaria se tratar de um tipo independente de entidade ou propriedade situada “acima” do sistema cerebral, no qual se realizaria fisicamente. No cérebro, a consciência não é uma entidade ou propriedade independente, ela é, apenas, o *estado* em que se encontra o cérebro.

Como o próprio filósofo reconhece, a dificuldade maior que Searle parece encontrar ao tratar sobre este tema é o nosso vocabulário tradicional que praticamente impossibilita formular este ponto. Se dissermos que o mental é irreduzível ao físico, pareceria que estamos aceitando o dualismo, mas, se dissermos que o mental é, simplesmente, o físico num nível mais elevado de descrição, estaríamos admitindo, em aparência, o materialismo que, na sua mais crua versão, se opõe à existência da consciência.

Por esta razão, Searle propõe abandonar o vocabulário tradicional do mental e do físico e tratar de se limitar a enunciar os fatos.

Em todos os casos, as causas de nível superior, no plano sistêmico global, não são algo adicional às causas no micro-nível dos componentes do sistema. Antes, as causas de nível sistêmico são integralmente explicadas pela causação dos micro-elementos e desde um ponto de vista causal podem se reduzir por completo a ela. (SEARLE, 2006, p.261).

Ou seja, quando dizemos que a nossa decisão consciente de levantar o braço fez com que ele se levantasse, não estamos dizendo que se apresentou alguma causa somada ao comportamento exibido pe-

los neurônios estimulados, produzindo toda classe de conseqüências neurobiológicas; estamos, apenas, *descrevendo* a totalidade do sistema neurobiológico no seu nível de conjunto e não no plano de microelementos específicos. Searle afirma que a situação é análoga quando se trata de explicar a explosão dos cilindros do automóvel. Podemos dizer que essa explosão causou o movimento do pistão ou, também, que a oxidação das moléculas combustíveis liberou energia calórica que exerceu pressão sobre a estrutura molecular das ligas. Também aqui não se trata de duas descrições independentes de dois conjuntos de causas independentes, senão de descrições de um único sistema em dois níveis diferentes.

A descrição da causalidade, da qual se vale Searle para explicar a crença de que “o cérebro causa a consciência”, despertou severas críticas, entre elas, a de David Chalmers, quando afirma que:

[...] a asserção de Searle é simplesmente uma afirmação do problema, não uma solução. Se ela for aceita, as perguntas efetivas são: Por que o cérebro causa a consciência? Em virtude de quais de suas propriedades? Quais são as leis causais relevantes? [...] Uma resposta real exigiria uma teoria: não apenas uma teoria do cérebro, mas também uma teoria detalhada das leis que ligam o cérebro à consciência. (CHALMERS, 1998, p.182).

Não obstante, Searle coincide com Chalmers quando afirma que, para compreender a consciência, é necessário descobrir, detalhadamente, como o cérebro faz isso em sua organização biológica. Porém, fiel a seu afã por desmistificar a solução, afirma:

Inicialmente, pelo menos, a resposta deverá ser dada utilizando termos como “sinapses”, “peptídeos”, “canais iônicos”, “40 hertz”, “mapas neuronais”, etc. porque essas são propriedades efetivas do mecanismo real que estamos estudando. Mais tarde poderemos descobrir princípios mais genéricos que nos permitam fazer uma separação entre o estudo da consciência e a biologia. (SEARLE, 1998, p.190).

Não deixa de ser instigante pensar como seriam esses “princípios mais gerais” a partir dos quais seria possível estudar a consciência separadamente da Biologia, mesmo porque a única resposta que o filó-

sofo encontra para a explicação da vida mental é o naturalismo biológico. Primeiramente, a compreensão da consciência estaria confinada ao campo exclusivamente epistemológico, para resolver “mais tarde” a diferenciação ontológica. Se existe uma relação causal entre o cérebro e a consciência e, por sua vez, cada um é possível de ser estudado separadamente, pareceria que estaríamos incorrendo novamente em algum tipo de dualismo³⁹.

Suponhamos, mesmo assim, que se trata de um mesmo fenômeno onde as entidades relacionadas causalmente obedecem a descrições diferentes; teríamos que, pelo menos, voltar a perguntar: como conciliar essa diferenciação ontológica entre o cérebro e a consciência, quando se exige uma unidade epistemológica para a sua compreensão?

Em relação a este ponto, o comentário de David Pérez Chico parece bastante contundente:

[...] penso que Searle ainda nos deve uma explicação que [...] esclareça definitivamente o que entende por relação causal já que para isso não basta simplesmente com rechaçar o que tradicionalmente tem se entendido por causalidade, nem esperar que seja a casualidade a que faça o trabalho. (PEREZ CHICO, 1999, p. 130).

Nas teses do naturalismo biológico, além da função causal do cérebro no surgimento da consciência, Searle reconhece também, que a explicação causal da consciência não implica redução (ontológica) nem eliminação, apesar de admitir a redução causal. Esta proposta transporta à reflexão outros conceitos, como os da causalidade descendente e as propriedades emergentes, que trataremos de explicar a seguir.

2. EMERGENTISMO E REDUÇÃO CAUSAL

Em uma das definições de consciência, Searle a caracteriza como uma propriedade emergente do cérebro, assumindo, desta maneira, um compromisso com a doutrina que defende o emergentismo. Assim

³⁹ Esta afirmação parece coincidir com os que apoiam o dualismo de propriedades, o qual considera que, pelo menos algumas propriedades de segunda ordem, em particular propriedades cognitivas/psicológicas, formam um domínio autônomo irreduzível. Isto implicaria, na opinião de Kim (1999), admitir a possibilidade de uma ciência especial, cujo objetivo seria a investigação das conexões causais/nomológicas dessas propriedades irreduzíveis num domínio onde se exercesse com autonomia à física básica.

como os poderes causais da consciência, tanto o reducionismo como o emergentismo são aspectos ativamente debatidos pelos filósofos preocupados em decifrar o problema mente/corpo. Nas análises acerca do estatuto das propriedades emergentes da consciência, parte-se do pressuposto que as propriedades físicas incluem propriedades de segunda ordem, como vimos nos exemplos da água. Porém, para as posições que defendem o reducionismo ou mesmo o eliminativismo, as propriedades de segunda ordem, tanto as físicas como as psicológicas, são todas propriedades físicas, portanto redutíveis a seus componentes, o qual, conforme o conceito de física que se aplique, poderia implicar uma contradição para alguns físicos que admitem a existência da consciência. Mas, observando as propriedades da física atual, (massa, energia, carga, etc) nada indica que, numa física futura, não possam surgir propriedades de outro gênero. Possivelmente, Searle esteja apostando nessa possibilidade quando fala das propriedades emergentes do cérebro ou dos traços cerebrais.

O emergentismo, doutrina que surge, principalmente, no campo da química e da biologia, teve seus começos no contexto da filosofia empírica britânica do século XIX, tendo Stuart Mill e Samuel Alexander como seus precursores. A questão era saber “se os princípios constitutivos e característicos dessas ciências eram redutíveis ou não a aqueles de ciências de “nível inferior” como a física e a química, respectivamente”, (O’Conner & Wong, 2005). O emergentismo é considerado um ponto intermediário entre o mecanicismo, que pretendia reduzir a vida a processos físicos, e o vitalismo, que pretendia encontrar na matéria viva um *élan vital* alheio ao mundo da ciência. Um indicativo interessante é que surge no cenário dos debates entre Darwin e Wallace acerca da teoria evolutiva, precisamente com os trabalhos de Lloyd Morgan, que “procurou combinar, em sua teoria da evolução emergente, a crença de Darwin no caráter natural e contínuo da mudança evolutiva com a ideia de Wallace de que novidades qualitativas surgiriam ao longo desse processo” (EL-HANI, 2002, p.200). Após certos períodos de relevância ou esquecimento nas discussões teóricas, o conceito de propriedades emergentes ressurge, nas últimas décadas do século XX, em trabalhos filosóficos e áreas afins da ciência cognitiva, (Cf. KIM, 1997, p. 271). Com o ressurgimento do conceito das proprie-

dades emergentes, sem a roupagem metafísica que num momento lhe foi atribuída, tenta-se conciliar o fisicalismo com o reconhecimento das propriedades que surgem à raiz da interação de certos componentes de nível inferior e que não podem ser explicadas pelo reducionismo.

As combinações que realiza El-Hani para caracterizar o emergentismo proporcionam uma ideia clara dos pressupostos sobre os quais se baseia esta corrente filosófica⁴⁰:

- (i) [Fisicalismo ontológico] Todas as coisas existentes no mundo são partículas básicas reconhecidas pela física, seus agregados mereológicos e interações e campos físicos;
- (ii) [Novidade qualitativa] A evolução é um processo universal de mudança que produz novidade qualitativa em todos os domínios da realidade;
- (iii) [Emergência] Novidades qualitativas surgem quando sistemas materiais alcançam um nível apropriado de complexidade organizacional, apresentando um tipo genuinamente novo de estado de relação (*relatedness*) de seus componentes, que, por sua vez, realiza uma ou mais propriedades genuinamente novas ao nível do sistema como um todo. [...]
- (iv) [Teoria de Níveis] A realidade pode ser descrita como uma estrutura de níveis irreduzíveis, cada nível consistindo de totalidades ou sistemas caracterizados por pelo menos uma propriedade emergente;
- (v) [Irreduzibilidade dos Emergentes] Propriedades emergentes são irreduzíveis à micro-estrutura da qual emergem;
- (vi) [Causação descendente] Entidades de nível superior manifestam poderes causais genuinamente novos, de modo que os eventos de nível inferior ocorrem de maneira diferente quando têm lugar em tais entidades. (EL-HANI, 2002, p. 15-16).

Supondo um sistema S , composto com os elementos a, b, c, \dots (uma pedra e os elementos moleculares, por exemplo), haverá características de S radicalmente novas e que os elementos do sistema não comportam. As moléculas da pedra não são coloridas nem sólidas, mas, quando se integram a S , surgem essas novas propriedades emergentes, que permi-

⁴⁰ As combinações que o autor faz são a partir das propostas realizadas por Kim (1997) e por Blitz (1992) quando se referem à filosofia emergentista.

tem que o sistema, neste caso a pedra, seja sólida e colorida. Algumas dessas características do sistema podem ser deduzidas ou inferidas a partir das características de *a, b, c...* à diferença de outras que não podem ser concebidas somente segundo a composição dos seus elementos e relações ambientais. A estas últimas, que somente podem ser explicadas em termos de interações causais entre os elementos, Searle as denomina “características do sistema causalmente emergentes”⁴¹.

A existência da consciência pode ser explicada pelas interações causais entre elementos do cérebro no nível micro, mas a consciência em si não pode ser deduzida ou presumida a partir da mera estrutura física dos neurônios, sem alguma descrição adicional das relações causais entre eles. (SEARLE, 1997, p.162).

Assim, a consciência seria uma das propriedades do sistema causalmente emergente.

A proposta de Searle coincide, em vários aspectos, com as ideias fundamentais do fisicalismo, mesmo porque tem sido uma das posições dominantes em metafísica na última parte do século XX. Porém, o filósofo se distancia do que poderíamos considerar um fisicalismo mais radical. Obviamente, não desconhece que adotar determinados princípios defendidos pelo fisicalismo não o isenta de assumir certos compromissos que não se resumem simplesmente a confrontar o “mental” ao “físico”. Neles está implícito determinar qual o papel do filósofo num quadro metafísico em que se faz necessário explicar o mundo e os próprios fenômenos mentais reconciliados com esse quadro. O desafio de abraçar uma ontologia fisicalista (com as ressalvas que já foram colocadas aqui) e uma investigação científica da consciência leva-o a pesquisar até que ponto uma regularidade, descrita numa linguagem que corresponda a fenômenos de níveis superiores, pode incluir, não só a função biológica, mas, também, a intencionalidade humana. Se tal redução fosse possível conceber, estaríamos encontrando a chave que permitiria uma descrição científica do mundo sem cair em explicações sem sentido, ambiguidades ou exclusões inexplicáveis.

Dentre as linhas de investigação assumidas pelos filósofos fisicalistas, é possível observar que nem todos estão convencidos de que tais

⁴¹ No caso da pedra, a solidez e a cor são características do sistema causalmente emergentes.

reduções sejam possíveis no modelo de redução dos fenômenos físicos, explanados por leis científicas⁴². Ainda assim, o fisicalismo mínimo que devem conservar está comprometido com uma causalidade subjacente à visão do mundo, segundo a qual seria possível explicar comportamentos e ações, partindo de desejos, esperanças, sonhos, crenças, etc.

Há quem afirme que esta posição é absurda por gerar sérias contradições. Para Kim⁴³ (1992), por exemplo, é impossível ser um fisicalista sem ser um reducionista, no sentido de reduzir o mental ao físico. De todas as formas, o problema que surge para os fisicalistas reducionistas é tentar combinar duas ideias atraentes: por um lado, aceitar que a mente surge “de”, e, nesse sentido, “depende de”, a física; e, por outro lado, que, apesar dessa dependência ontológica, apresenta uma capacidade causal própria, sustentada pela sua própria existência. Ou seja, a dificuldade surge da combinação de “uma determinação ascendente” “por” uma “causalidade descendente”⁴⁴.

Contra o monismo anômalo de Davidson, Kim argumenta que, se de cada evento se pode dar uma descrição mental e uma descrição física, e o domínio do físico está causalmente fechado, não há sentido em falar de acontecimentos mentais, elas são explicações enganosas. Por isto, para ele, um fisicalista tem que defender o materialismo eliminativo, para não seguir na trilha do dualismo que postula um reino do mental em total isolamento causal do domínio físico.

⁴² As diferentes propostas que surgem, ainda reconhecendo as limitações do reducionismo, tentam se manter dentro de um fisicalismo mínimo, como é o caso do funcionalismo, (que aceita que os fenômenos mentais se realizam em processos e propriedades físicas) ou do monismo anômalo, (que defende que cada evento pode ter uma descrição mental e uma descrição física).

⁴³ Os argumentos de Jaegwon Kim e suas análises penetrantes e profundos nestes temas são considerados por vários filósofos como os mais influentes na defesa do fisicalismo não reducionista no cenário filosófico atual.

⁴⁴ O problema em admitir a existência de uma dependência do mental com respeito ao físico implicaria aceitar, em princípio, um fisicalismo não reducionista, porém, existem diferentes versões dessa dependência. Para alguns (KIM, 1997) que defendem o reducionismo e a clausura causal do mundo físico, as propriedades mentais devem ser plenamente explicáveis e previsíveis pelo vocabulário próprio das ciências físicas. Para outros, (DAVIDSON, 1980; BURGE, 1993) as propriedades mentais não podem ser explicadas completamente pelo vocabulário próprio das ciências físicas, admitem que todos os eventos são físicos, mas apenas alguns eventos físicos se descrevem em termos mentais.

A posição de Kim leva à seguinte conclusão: ou não há emergência de propriedades causalmente eficazes acima do nível de base, ou o domínio do físico não está fechado. Observe-se que, para qualquer fisicalista, esta última opção é inconcebível, é uma contradição ser um fisicalista não reducionista. Nesta alternativa se enfrentaria qualquer fisicalista que deseja optar entre a redução e a emergência.

Supondo que o fisicalista aceita a redução, ainda na sua concepção de que não há ciência que não seja física, deve aceitar, também, uma região distintiva das entidades com suas próprias características e poderes causais que a ciência (física) deveria investigar, sem que isto signifique uma divisão intrínseca no mapa ontológico.

A saída seria criar um modelo de explicação do mundo que proporcione a possibilidade de não exclusão do surgimento de algo totalmente novo, porque “[...] qualquer modelo pretendido de X que faz impossível a aparição de X se estará autorrefutando”. (CAMPBELL & BICKHARD, 2002, p.8)

Para Kim, a aceitação dos fenômenos mentais emergentes, com poderes causalmente eficazes, que não sejam explicáveis em termos das competências de nível inferior dos constituintes físicos, é renunciar ao fisicalismo. A menos que ocorra alguma maneira de explicar como os poderes causais de nível superior se derivam dos poderes causais de nível inferior, um fisicalista não conseguirá uma explicação razoável, que convença como os acontecimentos mentais podem causar câmbios físicos. No entanto, pareceria que os eventos mentais podem ser causalmente eficazes em si mesmos e isto é o intolerável para um fisicalista, aceitá-lo seria o caminho irremediável para um pavoroso dualismo.

Podemos afirmar que um dos méritos de Searle foi, justamente, perceber que as alternativas colocadas perante o fisicalista o jogavam num beco sem saída. Ao refletir sobre os debates e as alternativas que o problema traz, consegue perceber uma luz no final desse túnel. Searle realizará um exame do significado do conceito clássico de “matéria” e o alcance do seu significado para a física contemporânea. Estudos recentes da física resultam no desmantelamento da crença de que os elementos físicos estariam constituídos de elementos essenciais, componentes fundamentais dos quais todo o mundo estaria composto. Teorias atuais indicam que não há “partículas primárias” ou aconteci-

mentos fundamentais, somente processos de diversos níveis e complexidade. A dificuldade de aceitar esta visão micro do mundo se agrava no momento em que fenômenos de nível subatômico desafiam toda descrição coerente e, em termos inteligíveis, como, por exemplo, que esses fenômenos apresentam, em diferentes circunstâncias experimentais, comportamentos tanto em partículas como em ondas. Ainda assim, e Searle o destaca muito bem⁴⁵, a forma habitual de falar em partículas persiste, apesar de quão ambíguo e confuso o termo seja.

Com referência a este assunto, Campbell (2002) observa que o século XX se viu afetado por uma série de profundas contradições teóricas para as quais ainda não há solução. Porém, o que não está mais em discussão é que uma ontologia de partículas elementares – ou dados básicos – já não pode ser mantida. Muitos aspectos da mecânica quântica, por exemplo, são confirmados, mas a mecânica quântica e a teoria da relatividade – tanto especial quanto geral – não podem ambas estar corretas. A incompatibilidade entre ambas as teorias (relatividade especial) é superada pela teoria do campo quântico e a teoria de supercordas agora tem como objetivo superar a incompatibilidade entre a mecânica quântica e a relatividade geral. Mas, apesar destes ganhos, ainda segue sendo um desejo alcançar uma física unificada. Lucien Sève (2005), falando sobre as dinâmicas dos sistemas não lineares e as contradições que a complexidade encerra, se pergunta: “[...] existe um só conceito teórico nas ciências que não enuncie uma contradição superada?” Considera esse um traço irrecusável da invenção *implicitamente dialética* através da qual se superou uma crise do saber, traço linguisticamente patente, em muitos casos, em várias noções científicas como *grandeza infinitesimal*, *matéria vivente*, *verdade aproximada*, *lei do acaso*, *caos determinista*, etc. (Cf. SÈVE, 2005, p. 93). Parece difícil conceber o progresso da ciência sem uma “luta” de conceitos contrários.

Com efeito, o abandono da física de partículas em favor da física quântica de campo, ou seja, de uma metafísica do processo, não é uma eleição inocente com respeito aos temas em questão. O ponto crítico é que os processos quânticos de campo não têm uma existência que seja independente de suas configurações: campos quânticos são processos e somente podem existir em diferentes modelos figurativos. Esses

45 Esta observação não é somente de Searle, também a encontramos em Campbell & Bickhard (2002), Kim (1999), Bennett (2007), e muitos outros.

modelos são de variados tamanhos, configurações físicas diferentes e numerosas escalas temporais, alguns tão grandes como uma pessoa humana ou uma instituição social, mas todos eles são igualmente configurações do processo.

Por outro lado, não há nenhum nível “tocando fundo” na teoria quântica de campos. Nesse sentido, para ser um fisicalista reducionista (ou um materialista eliminativista) é preciso crer que as entidades do nível superior não são outra coisa que as configurações complexas de entidades de nível inferior, de tal maneira que as propriedades do nível superior e os poderes são explicáveis, a princípio, em termos das propriedades e dos poderes das entidades de nível inferior ou, pelo menos, determinadas por eles. Desta maneira, uma concepção reducionista ficaria comprometida já que o suposto nível inferior não seria nada mais do que configurações do processo. Se não há entidades de base, então, não há base para que todos os outros fenômenos possam, a princípio, ser reduzidos. Ou seja, se ser configuracional implica ser uma propriedade ou um epifenômeno, então, tudo resultaria num epifenômeno, o qual também é um absurdo⁴⁶.

Nesses termos, o fisicalismo seria insustentável, porém os argumentos tanto a favor como contra o reducionismo, abrem o espaço lógico para uma fecunda debate sobre o emergentismo, sobre os limites da explicação do superior pelo inferior, os sistemas não lineares e as complexidades; noções muitas vezes consideradas contraditórias entre si, quando, em muitos casos, as contradições podem ser melhor entendidas como complementares ou não necessariamente incompatíveis reciprocamente.

Searle rechaça o epifenomenismo por reconhecer, não só o surgimento da consciência como uma propriedade emergente, mas, também, por seus poderes causais. Sobre estes últimos, afirma que são os mesmos que as capacidades causais do sistema cerebral, porém isto não significa que se esteja pensando em duas coisas independentes: consciência e processos neuronais. Em realidade, Searle tenta resolver as possíveis dualidades ou incompatibilidades conceituais dando ênfase ao modo como é descrito o universo físico. Ou seja, se na descrição do universo incluímos as leis da natureza como partes constitutivas

⁴⁶ Para aprofundar os argumentos contra o fisicalismo que defende Kim, ir a CAMPBELL & BICKHARD, 2002.

dele, se segue a existência da consciência como consequência lógica dessas leis. De acordo com ele:

Que um estado de coisas seja ou não logicamente possível depende do modo de descrevê-lo. É logicamente possível que haja partículas físicas sem nenhuma consciência no universo? A resposta é sim. Não obstante, é possível que as trajetórias das partículas físicas existam tal como existiram de fato junto com as leis da natureza – que entre muitas outras coisas, determinam que essas trajetórias causem e realizem a consciência – mas sem consciência alguma? Nesse caso a resposta é não. Descrita de uma maneira, a ausência da consciência é logicamente possível; descrita de outra maneira, não é. (SEARLE. 2006. p.165-6)

Isto significa que, no nível mais fundamental, os pontos de massa e energia estão constituídos pelas forças descritas pelas leis da natureza e a existência da consciência se infere dessas leis como uma consequência lógica, assim como a existência de qualquer outro fenômeno biológico e, em geral, as complexidades do universo físico.

Quando Searle aponta para a irreducibilidade ontológica da consciência, pareceria que pretende mostrar que isso não implica aceitar um tipo de existência independente do sistema cerebral. Para ele, é perfeitamente compatível com a ideia de que o reino físico está causalmente fechado supor que há um nível de descrição dos processos cerebrais onde ocorrem as ativações neuronais, e outro nível de descrição desses mesmos processos, no qual os fenômenos são estados de consciência que não podem se reduzir, em termos ontológicos, aos fenômenos neurobiológicos. Daí que entenda a consciência somente como um *estado* do cérebro. Por outro lado, a sua irreducibilidade não se infere do fato de que deva desempenhar um papel causal independente, mas do fato de que tem uma ontologia de primeira pessoa e, por isso mesmo, não é possível reduzi-la a algo com uma ontologia de terceira pessoa, ainda quando não houvesse uma eficácia causal da consciência que não fosse redutível à eficácia causal da sua base neuronal.

É nesse sentido que a proposta de Searle pode ser vista como um esforço de conciliação entre conceitos contrários, entre saberes que, tradicionalmente, estiveram em conflito permanente, aguçando, no cenário filosófico, fecundos embates entre propostas que se distanciam

por matizes metodológicos ou por concepções ontológicas radicalmente opostas.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. A Ideia de Causalidade de Descartes a Kant. In: CHATELÊT, F. *O Iluminismo. História da Filosofia, Ideias, Doutrinas*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- ARISTOTELES, *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- _____. Analíticos Posteriores. In: *Organon*. Tradução de E. Bini. São Paulo: Edipro, 2005b, p.251-345
- BENNETT, M. [et al.]. *Neuroscience and philosophy: Brain, Mind, and Language*. New York, Columbia University Press, 2007.
- BENNETT, M., DENNETT, D., HACKER, P. e SEARLE, J. *La naturaleza de la consciencia*. Cérebro, mente y lenguaje. Trad. Roc Filella, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2008.
- BRISSON, L. PRADEAU, J. F., *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BURGE, T. Mind-body Causation and Explanatory Practice, In: HEIL J. & MELE A. eds. *Mental Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 97-120
- CAMPBELL, R.J. & BICKHARD, M.H. *Physicalism, emergence, and downward causation*, 2002. Disponível em: <http://www.lehigh.edu/~mhb0/pysicalemergence.pdf>
- CHALMERS, D. Apêndice. In: Searle, J. *O Mistério da Consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p.179-183.
- CHURCHLAND, P. M. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- DAMASIO, A.R. *Descartes'error*. New York, 1994.
- DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, pp. 207-227.
- DESCARTES, R. As Paixões da Alma, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, In: _____. *Vida e Obra*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 223-304

- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, In: _____. *Vida e Obra*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 81 -150
- EDELMAN, G.M. e TONONI, G. *El Universo de la consciencia*, Tradução de Joan Luis Riera, Ed. Critica, Barcelona, 2005
- EL-HANI, C. N. Uma ciência da organização viva: Organicismo, emergentismo e ensino de biologia. In: SILVA FILHO, W.J. (Ed.) *Epistemologia e Ensino de Ciências*. Salvador: 2002, pp. 199-244.
- FAIGENBAUM, G. *Conversations with John Searle*. Disponível em: www.librosenred.com, 2003.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução Anuar Aiex. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Resumo de Tratado da Natureza Humana*, Porto Alegre: Paraula, 1995.
- _____. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução Anuar Aiex. In: *Hume, Vida e Obra*. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda. 1996.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- KIM, J. Downward causation in emergentism and non reductive physicalism. In: Beckermann, A.; Flohr, H.; Kim, J. (eds.). *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Walter de Gruyter. Berlin: 1992, pp. 119-138.
- _____. **Fisicismo**. In: WILSON, R.A e KEIL, F.C. (org). *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, Londres, 1999, pp. 645-47.
- _____. Supervenience, emergence, and realization in the philosophy of mind. In: CARRIER, M; MACHAMER, P. K. *Mindscape: Philosophy, Science, and the Mind*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997, pp. 271-293.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1967.
- MATTHEWS, E. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Tradução de Michelle Tse. Porto Alegre, Artmed, 2007.
- MEIJERS, A. W.M. *Mental Causation and Searle's Impossible Conception of Unconscious Intentionality*. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 8, Nº2, 2000, p.155-70
- MONROY NASR, Z.. *El problema Cuerpo-Mente en Descartes: una cuestión semántica*. Mexico, DF: Ed. UNAM, 2006

O'CONNOR, T. & WONG, H. Y. Emergent Properties, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N Zalta, 2005. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/properties-emergent>> Acessado em 25.07.11

PEREZ CHICO, D. *Problema? Que problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo*. Teorema, vol. XVIII, nº 1, 1999, p. 125-38

PLACE, U.T. Thirty Years On – Is Consciousness Still a Brain Process?, *Australasian Journal of Philosophy* 66, Nº 2, 1988, p.208-210.

PLATÃO. *Fedón o Del Alma*. Obras Completas. Trad. Luis Gil. Madrid, Aguilar, 1974. p. 599-652.

_____. *Timeu o de la Naturaleza*. Obras Completas Trad. Francisco Samaranch. Madrid, Aguilar, 1974, p.1103-1179

SEARLE, John R. *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press, 1995a.

_____. *Intencionalidade*. Tradução de J. Ficher e T. R. Bueno. S. Paulo: Martins Fontes, 1995b.

_____. *A redescoberta da mente*. Tradução de E. Pereira e Ferreira. S. Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *O Mistério da Consciência* ; Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *Mente, Linguagem e Sociedade*, Tradução de F. Rangel. RJ.: Rocco, 2000.

_____. *Langage, conscience, rationalité : une philosophie naturelle*. Entretien avec John R. Searle. In: *Revue LéDebat*, nº 109, Éd. Gallimard, 2000/2, p. 177-192.

_____. *Rationality in Action*. Cambridge: MA. MIT Press, 2001.

_____. *La Mente, una breve introducción*. Tradução de Horacio Pons. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2006.

_____. *Consciência e Linguagem*. Tradução de Plínio J. Smith. S. Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. The Mystery of Consciousness Continues. In: *The New York Review of books*, June,9, 2011. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/jun/09/mystery-consciousness-continues/> Acesso em 10.12.2012.

SÈVE, L. De quelle culture lógico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin? In: GUESPIN-MICHEL J. (coord.) *Émergence, complexité et dialectique*. Paris, Odile Jacob, 2005.

SMART, J.J.C. Sensations and Brain Processes. In: *Philosophical Review* 68, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, 1959, p. 141-156.

Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182164>> Acesso em 10. 11.11

WITTGENSTEIN, I. *Investigações Filosóficas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*. Vol. I e II. Tradução Ricardo Hermann Pl. Machado. Aparecida, S. Paulo: Ideias & Letras, 2008.

A Filosofia Rortiana e o Feminismo de *Moolaadé*

Maria José Pereira Rocha

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

O fenômeno da violência me assusta e afronta ao mesmo tempo. Nunca quis estudar ou pesquisar essa temática. Tento escapar, mas frequentemente ela me assombra. E de repente me vejo envolvida com ela em grupos, projetos de estudo e orientação de alunos. Foi quase por acaso que descobri e assisti ao filme *Moolaadé* – uma produção burquino-camaronês-franco-marroquino-senegalesa, com roteiro e direção de Ousmane Sembene. Fiquei profundamente impactada com a violência de homens e mulheres registrada na narrativa desse filme, mas concomitantemente encantada com um exercício educativo e uma prática do feminismo que desafia a modernidade.

Moolaadé conta um drama produzido em um povoado africano no Senegal, que tem no rádio o único meio de comunicação com o resto do mundo. Nesse povoado, sobrevive o costume da mutilação genital feminina – a circuncisão – que é temido por todas as garotas. Seis delas, segundo a tradição, devem passar pelo ritual num determinado dia. O ritual é uma das condições para que elas conquistem um ótimo pretendente e tenham um casamento bem-sucedido. O pavor é tanto que duas se afogam num poço da vila. As outras quatro buscam a proteção de Collé, uma mulher que não havia permitido que sua filha fosse mutilada, por meio da invocação do “*Moolaadé*” – um ritual de proteção sagrada. O fato gera comoção e ganha a adesão de mulheres

e de outros simpatizantes, contrários à mutilação. Mas vários homens e outros membros representativos da aldeia pressionam o marido de Collé para que ele a force a retirar a proteção sagrada, nem que para isso ele tenha de chicoteá-la em público.

O filme é uma narrativa que choca desde o início até a cena final. O sentimento permanece, mesmo depois de assistir ao filme inúmeras vezes. Impactada pela história, decidi escrever sobre esse drama tão singular, que despertou em mim o desejo de elaborar uma redescrição, nos moldes propostos por Richard Rorty (2005; 2007), que articule o filme, o feminismo, a educação e a filosofia rortiana.

A rotina das mulheres em *Moolaadé* é a mesma de uma família moderna. Ou seja, elas cuidam da casa, do marido e dos filhos, com uma pequena diferença: elas convivem com outras duas ou três esposas de seu marido, no mesmo espaço, porém em casas separadas. Essa situação, que poderia causar problemas em outro lugar, com outra forma de cultura, é bem administrada nesse povoado, e elas vivem de forma aparentemente tranquila. Dividem tudo.

As experiências dessas mulheres, traduzidas nas imagens do filme, possibilitam apostar no feminismo e na filosofia rortiana como chaves de leitura, para o desenvolvimento desta reflexão. Segundo Lya Luft (2004), pensar é transgredir. Pensar e escrever sobre o feminismo é uma ação transgressora, porque requer pensá-lo não como algo que está dado, pronto e acabado, mas encontrar algo diferente para construir uma elaboração, uma interpretação sobre o assunto. O desafio é grande. E é a possibilidade desse desafio que me fornece uma nova chance para redescrever essa história. Neste movimento de redescrever, surgem questões, tais como: qual é o eixo, o olhar, a imagem, a música? Ou qual é a frase que permite evidenciar o acontecimento e ao mesmo tempo, trazer algo novo que motive, transforme e provoque mudanças?

Exercito o pensamento, e a redescrição aparece como um caminho forte que encontro para refletir e recontar a história do feminismo como tarefa da imaginação. Assim, busco um instrumento – uma fotografia, um filme – como processo metodológico, para ser trabalhado em sala de aula e em outros locais. A experiência e a prática são a possibilidade de trazer à memória, de alguma forma, o passado, as lembranças, a história. É através da narrativa do filme que se contará essa história, esse retrato do feminismo, mesclando-se teoria e prática.

O movimento feminista atravessou o século 20 e continua como um dos mais revolucionários movimentos sociais. Ele passou por três importantes fases. A do sufrágio foi a primeira, que se caracterizou pela luta das mulheres em busca da conquista do direito ao voto. Na segunda, o feminismo chegou às universidades, tornou-se objeto de estudo e atingiu sua consolidação como um movimento social de organização e de elaboração de novos paradigmas para se compreender as relações humanas. A atual e terceira onda se refere a sua institucionalização, com o surgimento de ONGs, de fóruns e núcleos de pesquisa nas universidades, com atuação bem focalizada no campo das políticas públicas.

Uma figura emblemática do feminismo é Betty Friedan, que, de algum modo, passou pelas três fases. Porque foi ativista e intelectual; mas, principalmente, porque viveu intensamente o que o feminismo promete à sociedade desde o seu nascedouro: a esperança. O feminismo é o movimento da esperança em uma nova humanidade, em novas relações de amor, de trabalho, de maternidade, de paternidade, de educação e de criação.

Alves e Pitanguy (2003) registram a relevante contribuição de Betty Friedan, que se imortalizou por ter contagiado o feminismo com a vida real das mulheres, com seus cotidianos, dilemas e suas contradições. Ela se apoiou nos postulados teóricos do estudo de Simone de Beauvoir e, ao pesquisar a vida de americanas de classe média, descobriu o “mal que não tem nome”. Propagou ao mundo que a frustração constante das mulheres consigo mesmas não era um problema individual, mas um mal social. Mais tarde, teve a coragem de dizer que esse mesmo mal atinge também aos homens e que só com o rompimento dos papéis sexuais rígidos seria possível uma nova sociedade. Combateu com todas as suas forças o que chamou de a “falsa polarização” entre feminismo e família; feminismo e relações de trabalho; feminismo e relações entre homens e mulheres; feminismo e relações entre mulheres e mulheres.

O movimento feminista tem a incansável tarefa de questionar os padrões estabelecidos nas relações sociais. Esses padrões ficam explícitos em *Moolaadé*, que narra a história das meninas ameaçadas pelo ritual da circuncisão e que são salvas por Collé, líder que comanda uma reação contra as tradições que as oprimem no povoado.

O ritual e a vida subalterna das mulheres podem ser examinados com base na filosofia rortiana. Esta, prima por colocar o pensar como um modo particular de viver, e viver é estar atento ao Outro. É um exercício constante de colocar-se no lugar do outro e imaginar o que poderia torná-lo mais livre ou mais submisso, mais feliz ou mais miserável, para, então, decidir o que é humanamente útil, e, conseqüentemente, moralmente verdadeiro e que nos ajude a ser melhores.

A proposta de Rorty é de uma filosofia com “f” minúsculo, e não uma Filosofia com “F” maiúsculo. Trata-se de uma filosofia que a educação e a política podem utilizar para construir uma retórica destinada a convencer, e não a forçar as pessoas. O objetivo desse autor, segundo Ghiraldelli (1977, p. 30), é “advogar a idéia de que os grupos oprimidos da sociedade só podem melhorar sua situação à medida que forem capazes de ter sobre si mesmos, o que ele chama de autoridade semântica para poder inventar uma nova identidade moral para si mesmos”. Nessa afirmação está todo o peso de uma tarefa que envolve autonomia, liberdade e justiça.

Em algumas de suas obras, como o *Pragmatismo e Política* (RORTY, 2005) e *Contingência, Ironia e Solidariedade* (RORTY, 2007), o autor enfatiza que, para diminuir a crueldade do mundo, podemos realizar narrativas que descrevam os outros, o mundo e a nós como versões melhores. Esse argumento me faz apostar no desejo de investir na busca de novas abordagens para delinear análises não pensadas sobre o ritual da mutilação genital. O filme aponta para vários problemas que podem ser explorados: feminismo, submissão de mulheres e homens, solidariedade, liberdade, educação, religião, o papel dos meios de comunicação – rádio e TV –, crueldade, gênero, autonomia entre outros.

Impossível, nesta breve exposição, explorar todos os temas. Mas quero destacar que todas essas possibilidades temáticas articuladas revelam desde o início do filme, como se dá a prática do ritual da mutilação genital. O eixo que marca todo o processo de reação ao ritual de circuncisão é registrado quando quatro meninas entram no pátio da casa de Collé pedindo proteção. A filha de Collé intervém para que ela não negue proteção às meninas. Então, Collé afirma: “É vontade de Alá. Amanhã tornarei público o caso delas”. Em seguida, pergunta às meninas: “De onde tiraram essa ideia?” Em resposta, uma afirma:

“Disseram-nos que você não quis que sua filha fosse cortada”. E outra complementa: “Agora é a nossa única salvação.” A esposa mais velha e Collé conversam. A mais velha diz: “você começou o Moolaadé, está consciente da responsabilidade”? Ela responde: “Esta é uma questão de vida e de morte.” O perfil de Collé é de um ser humano que se arrisca para ajudar o outro. Ela enfatiza: “Eu também fui cortada. É como um cordeiro sendo colocado para o sacrifício”.

O argumento de Collé nos leva a entender por que ela protege as meninas e procura acabar com o ritual. Ela experimentou e experimenta duplamente o fenômeno da violência: quando foi circuncidada, quando quase morreu em consequência de uma gravidez, mas foi salva por uma médica que, ao realizar uma cesariana agressiva, deixou-lhe marcas profundas. Por fim, sofre violência cotidianamente nas relações sexuais, porque foi cortada e costurada. Essa situação condiz perfeitamente com a noção do ironista liberal, que inclui entre seus desejos a esperança de que o sofrimento diminua e a humilhação dos humanos por outros seres humanos cesse (RORTY, 2007).

Outro elemento que encontra eco nas atitudes de Collé e das mulheres que a apoiam é o exercício de solidariedade, expresso na acolhida às meninas que pedem proteção, no incentivo que as mulheres dão a Collé, para que ela resista às chicotadas e não termine o Moolaadé, e na atitude de uma personagem masculina, identificada como o Mercenário, que interrompe a seção de açoite e tira o chicote das mãos do marido agressor. Por exercer a solidariedade, ela leva muitas chibatadas e o Mercenário morre porque a socorreu. É interessante ver como esses comportamentos se coadunam com o que Rorty enuncia sobre a solidariedade: “Minha postura implica que os sentimentos de solidariedade são, necessariamente, uma questão das semelhanças e dessemelhanças que nos impactam como salientes, e que essa saliência é função de um vocabulário final historicamente contingente” (RORTY, 2007, p. 316).

O autor ainda explora as possíveis dificuldades para se compreender o que é a solidariedade na perspectiva que está desenvolvendo e afirma que é preciso vê-la como “a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.), quando comparadas às semelhan-

ças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do ‘nós’” (RORTY, 2007, p. 316).

Após redescrever alguns fragmentos de cenas de *Moolaadé*, cabe agora assinalar outros elementos presentes na película igualmente relevantes para esta análise: o contraste entre os meios de comunicação – TV e rádio –, a falta de comunicação, a educação, a liberdade, a autonomia, questões de gênero e outros.

O rádio é um instrumento de informação, contato com o mundo e lazer. No momento em que Collé inicia o *Moolaadé*, os chefes da vila, indignados por acreditarem que as mulheres estão se rebelando, confiscam todos os rádios, amontoam-nos no pátio central e fazem uma enorme fogueira.

As mulheres se perguntam por que os mais velhos proibiram as mulheres de ouvir rádio. Sonata, uma das mulheres do grupo que apoia Collé, responde que: “Nossos homens querem controlar as nossas mentes”. Outra replica: “Mas como podem eles controlar algo invisível?” Sem muito rodeio, Sonata diz: “Somos todas ignorantes”.

Esse diálogo é importante para mostrar o despertar dessas mulheres. Elas se perguntam e têm respostas para suas indagações. A perda dos aparelhos de rádio continua incomodando as mulheres, que seguem questionando. Em uma reunião, à noite, sob uma árvore, uma mulher se levanta e diz: “Ah! sem o meu rádio, **não consigo dormir.**” Outra questiona: “Por que estamos fazendo vigília?” Uma terceira diz: “Fomos nós que compramos aqueles rádios, certo?” Outra se levanta e afirma: “Então também devíamos ser nós a decidir o que ouvir, certo?” E mais uma comenta: “Isso é inaceitável!”

Os acontecimentos vão se desenrolando de tal forma que o marido de Collé é pressionado pelo irmão e chefes da vila a castigar sua mulher. Para recuperar sua autoridade, terá de repudiar Collé e expulsar as quatro meninas. O irmão oferece um chicote e exclama: “terás que bater para que ela profira a palavra que acaba com o *Moolaadé*”.

No pátio da casa, próximo ao portão de entrada, na frente de toda vizinhança, ele a chicoteia e lhe suplica que profira a palavra que acaba com o ritual do *Moolaadé*. O marido insiste, enquanto continua batendo. Ela recebe os golpes sem dizer uma única palavra. Os homens

o incitam a bater mais e com mais força. O Mercenário se aproxima e observa a cena. As mulheres do grupo de Collé a animam, dizendo: “Não diga, não profira a palavra. Resista, resista Collé!” As salindanas – mulheres de vermelho, que praticam o ritual de circuncisão – também incitam o agressor: “Dá-lhe! Faça-a quebrar!” E as outras: “Não diga nada! Nada!” O Mercenário entra na roda e, **não suportando tamanha crueldade**, intervém. Toma o chicote do marido de Collé e termina com a surra. Ela está prestes a desmaiar e cair. Suas companheiras gritam: “não caias! força! **não caias!**”

Os chefes se revoltam contra o Mercenário. E as mulheres socorrem Collé e a levam para dentro da casa. Um dos chefes vocifera contra o Mercenário: “O que pensas que acabaste de fazer? Impedir um marido de continuar batendo na sua mulher”. “Quem pensas que é?”¹ O Mercenário responde: “Eu não suporto violência!” O outro rebate: “Cabrão, você corrompeste as nossas mulheres e filhas.” Em seguida, o chefe decreta a morte do Mercenário fora da aldeia.

Depois da recuperação de Collé da grande surra que levou, o Moolaadé se encerra e finda a possibilidade de as meninas serem mutiladas para a purificação. As mães das meninas fazem uma visita a Collé. Todas se alegram ao ver suas filhas e se confraternizam pelo acontecimento. Somente uma, entre as mães que ali estão, chora desesperadamente. Ela enganou a filha, que estava sob a proteção do Moolaadé, atraindo-a para fora daquela área, e a levou para ser circuncidada. A menina não suportou os ferimentos e morreu.

Collé decide enfrentar os homens e as salindanas. Com um grande facão, ela e Sonata desarmam as mulheres de vermelho, libertam várias meninas que passariam pelo ritual de mutilação genital, recolhem as facas e as depositam diante dos chefes. Collé provoca: “você queimaram nossos rádios, mas se levantarem a mão contra mim, eu Collé Ardo, ponho fogo na vila, e derramo sangue sobre ela”. Sonata canta provocando os chefes: “somos mais valentes que os homens”.

¹ Nas suas falas, as personagens ora se tratam por “tu”, ora por “você”. Essa mistura de tratamento às vezes se dá em um mesmo enunciado, como agora. Presumivelmente, para retratar ou representar a fala do vilarejo. Na transcrição, mantive essas falas tal como nas legendas do filme.

O chefe diz: “Sonata, cala-te, você é de uma classe inferior.” Collé enfrenta dizendo: “A purificação não é um requisito do Islamismo. O Grande Imã disse isso na rádio. Todos os anos milhares de mulheres vão em peregrinação a Meca. E nenhuma delas foi cortada”. Após esse argumento, o marido deixa o grupo dos homens e fica do lado das mulheres, mostrando admiração pela esposa Collé. O filme termina com o noivo da filha de Collé tomando posição a favor do grupo de mulheres.

Do começo ao final da projeção, Collé é signo de esperança. Mesmo vivendo experiências fortes de violência física, ela não se acomoda no papel de vítima. Ela reage demonstrando com certeza absoluta que confia nas suas possibilidades de criação e liberdade de escolha. Collé é uma mulher forte, que não se dobrou nem com o martírio, o intenso sofrimento físico. Ela cria possibilidades de vida mesmo diante da morte. Com essa atitude, reinventa o próprio destino. Collé ressignifica o Moolaadé, ao utilizá-lo para dar asilo às meninas e voz a todas as mulheres da aldeia. Esse ritual de proteção sagrada, uma expressão da garantia de liberdade, termina por alcançar outra finalidade: mudar a vida das mulheres. Ao exercer a rede de solidariedade na vila, como uma característica feminina, ele ensina de modo primoroso o significado do cuidado para com o outro, que é um de nós. Esse legado de Collé para a comunidade da vila é uma ode à vida e à liberdade.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo?* 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. *Filosofia, Sociedade e Educação*. Marília, a. 1, n. 1, p. 9-30, 1977.
- LUFT, Lya. *Pensar é transgredir*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MOOLAADÉ. Direção e Roteiro: Ousmane Sembene. Intérpretes: Salimata Traore, Fatoumata Coulibaly, Mah Compaore, Dominique, T. Zeida, Maïmouna Helene Diarra. Burkina Faso, Camarões, França, Marrocos, Senegal: Filmi Doomirew (Senegal), Ciné-Sud Promotion (França), Direção da Cinematografia Nacional (Burkina Faso), Centro Cinematográfico Marroquino

(Marrocos), Cinéféfilms (Tunes) e Les Films de la Terre Afriacaine (Camarões), c2004. DVD, 117 min., son. color., Drama.

RICHARD, Rorty. *Continência, ironia e solidariedade*. Tradução de: Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Pragmatismo e política*. Tradução de: Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Teoria da identidade mente-cérebro

Silvanir Atílio Aldá

Universidade Estadual de Maringá

Discute-se neste trabalho a questão mente-cérebro, a partir do ponto de vista proposto pela análise de Jaegwon Kim, tendo como pano de fundo a formulação cartesiana da questão. Parte-se da indagação sobre a localização da mente, bem como sobre sua relação como o corpo e a teoria que afirma a identidade entre ambos. Como o próprio Descartes propõe-nos, para conhecer aquilo do que a alma é capaz, cumpre distinguir entre suas funções e as do corpo. “...considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação”¹.

De modo geral, podemos perceber a relação mente-corpo e a forma como estes interagem. Trata-se do dualismo e do fisicalismo. Sendo que no dualismo, o mental e o físico, embora estejam juntos, são completamente independentes, e a mente continuaria a existir, mesmo quando do “término” do corpo. A posição fisicalista também é chamada de materialista. E para ela a mente existe na dependência do corpo, podendo ser reduzida a uma parte do corpo, que é o cérebro.

Para Descartes, o problema mente-corpo se apresenta de uma forma dualista, ou se preferirmos: interacionista. Temos duas espécies

¹ DESCARTES, 1973, p. 227.

de substâncias no mundo: a substância física (*res extensa*) referente à constituição dos corpos físicos, e a substância mental ou pensante (*res cogitans*) referente à constituição da mente. Para o filósofo, alma e mente² são a mesma coisa, mas mente e corpo não, ao mesmo tempo que elas têm uma interação, têm também independência uma da outra.

Conforme nos atesta Jaegwon Kim, no que se refere ao problema da relação entre a mente e o corpo, na Grécia antiga alguns anciãos criam ser o coração órgão responsável tanto pelos pensamentos quanto pelas sensações. Mas há quem pense de modo razoável que: o cérebro está onde a ação está, tão distante quanto é concernido à nossa vida mental. Para Kim, uma vez que testássemos o senso comum, questionando muitas pessoas onde essas pensam estar a mente, elas apontariam para sua cabeça. Em síntese, pensam que a mente está onde o cérebro está, ou que a mente é o cérebro? Nos vemos aqui, pois, frente a uma teoria que afirma que a mente é idêntica ao cérebro, que ter mentalidade é ter um funcionamento cerebral de estrutura e complexidade apropriada.

Qual seria o porquê, dessa inclinação de pensar que o cérebro seria o assento onde se encontra nossa vida mental? Como se daria isso para Descartes? Para ele essa questão se apresenta como “um penetrante sistema de correlação entre eventos mentais e processos cerebrais”³. Isto não é algo que conhecemos a priori. Por exemplo: “Um ferimento no cérebro pode ter um impacto dramático na nossa vida mental, afetando nossa habilidade de raciocinar, recordar, perceber e algumas vezes pode alterar nossos traços de personalidade permanentemente”⁴. Aqui vimos, como podemos ser afetados por algo físico, e nesse âmbito

² Ao longo da vida, Descartes acreditou firmemente que a mente ou alma do homem fosse essencialmente não-física. Cf. resumo das *Meditações*: “*L’esprit ou l’âme de l’homme (ce que jê ne distingue point)*”. (AT. IX 10:CSM II 10n, ênfase acrescentada). Esta asserção da intercambiabilidade dos termos “mente” e “alma” na metafísica cartesiana aparece na versão francesa de 1.647 das *Meditações*. O texto latino original de 1.641 refere-se simplesmente à mente (*mens*, AT VII 14). Cf. também versões francesa e latina do título da Sexta Meditação. (COTTINGHAM, 2009, p. 285). O termo espírito em Descartes pode ser expresso também pelos termos alma, mente e uma vez que o traduzamos por *ingenium*, tomará o sentido de *qualidade inata, propriedade natural*, ou seja, refere-se em geral a todo conteúdo da alma, do ponto de vista intelectual. “Aproxima-se assim dos termos *mens* ou *intellectus*, opondo-se mesmo a vontade”. (DESCARTES, 1999, p. 1).

³ KIM, 1996, p. 47.

⁴ Idem, p. 47.

(das coisas físicas) fica evidente sua influência, em específico no cérebro. Outro exemplo de mudança pode ser encontrado na ingestão de álcool, (estando esse em grande quantidade no sangue) ele pode nos causar grande diferença no humor, emoções e mesmo na capacidade de julgar. Para Paul Churchland, “a vulnerabilidade da consciência aos anestésicos, à cafeína e a algo tão simples quanto uma pancada forte na cabeça mostra sua dependência muito estreita com relação à atividade neural no cérebro. Tudo isso faz plenamente sentido se a razão, as emoções e a consciência forem atividades do próprio cérebro. Mas faz muito pouco sentido se elas forem puramente atividades de alguma outra coisa” (CHURCHLAND, 2004, p.46).

Passemos a alguns exemplos dessa influência determinante da ligação entre uma causa que ao atingir o corpo mostra sua ligação direta com o cérebro:

Uma esbarrada, onde venhamos a nos arranhar, causará uma sensação de queimação, e uma comida “levemente estragada” é acompanhada de dores de estômago e sensação de náuseas. As retinas em contato com a irradiação pode sofrer sensações desagradáveis, as quais podem causar a sensação de que há coisas ao nosso redor. A estimulação de sua superfície sensorialmente induz a eventos mentais de vários tipos⁵.

Uma vez, pois, que se tenha feito a utilização de algum tipo de anestésico, considerando que o sinal emitido pelo nervo vem da periferia, nesse caso sendo bloqueado, ou o funcionamento normal do cérebro sofreu interferência, assim o processo central neural está prevenido de qualquer ocorrência, não experimentando dor. Jaegwon Kim acredita que seja plausível que pensemos que tudo o que ocorra na vida mental tem um estado no cérebro (ou sistema nervoso central) como base física próxima. Há como juntar evidências para que se pense que a existência de muitas mentalidades dependem de estruturas neurais apropriadas: Se todas as moléculas que compõem o cérebro de uma pessoa foram suprimidas, sua vida mental seria totalmente perdida, certamente como, se levadas todas as moléculas que compõem o corpo, disto resultará o cessar de existir. Podemos sintetizar o que foi dito acima da seguinte forma:

⁵ Ibidem, p. 48.

(A tese da correlação mente-cérebro). Para cada tipo \underline{m} de evento mental que ocorre para um organismo \underline{o} existe um estado cerebral do tipo \underline{b} ('correlato neural' de \underline{m} ou 'substrato'), desta forma \underline{m} está para \underline{o} no tempo \underline{t} se e somente se \underline{b} está para \underline{o} no \underline{t}^6 .

Essa tese vem afirmar que: cada tipo de evento mental que pode se dar num organismo tem um correlato neural, que seja ambos: necessário e suficiente para essa ocorrência. Dessa forma, para cada organismo há um grupo de correlações mente cérebro ocultando todo tipo de estado mental que se é capaz de ter.

Dois pontos devem ser notados acerca das correlações mente-cérebro:

Primeiro, no que concerne à correlação mente-cérebro: Dizer que a dor é experienciada quando suas fibras neurais (c – fibras e a – delta-fibras) são ativadas é um problema de regularidade lícita, uma co-ocorrência não acidental.

Segundo, até a menor troca que se dê na vida não pode ocorrer salvo haja alguma troca específica em seu estado cerebral; onde há uma diferença entre dois estados mentais de consciência, lá deve estar uma diferença entre dois estados neurais correspondentes.

Um outro caminho para apresentar esses pontos, o que se dá no estado cerebral é, que esse se dá como que sendo um problema de lei. Além disso, há aqui a presença de correlações específicas, como a correlação entre um específico estado mental (dizer, dor) e estado cerebral específico (dizer, a ativação de certas fibras neurais). Nos vemos aqui, novamente em problemas de pesquisa empírica e descoberta, devendo assumir que muitos dos detalhes a respeito dessas correlações são ainda amplamente desconhecidas. Por hora, Kim reconhece que o conhecimento dessas correlações específicas podem esboçar um pensamento incompleto. Uma vez que se acredite que os antigos estejam corretos sobre o coração como motor da mentalidade, teremos que considerar mente-coração, supervenientes, antes que mente-cérebro supervenientes.

Uma vez que tenha ocorrido uma correlação entre duas propriedades ou "espécies" de eventos, geralmente queremos que essa seja explanada. E para isso pode-se fazer a utilização dos seguintes questionamentos: por que fazer a correlação entre as propriedades f e g ? Por

⁶ Ibidem, p. 48.

que ocorre um evento do tipo f exatamente quando ocorre um evento do tipo g ? O que está implícito, e o que está explicado nessa relação sistemática? Kim, antes de entrar propriamente na relação mente-corpo, dá seis exemplos de casos exteriores à questão mente-cérebro:

1. Quando a temperatura atmosférica cai abaixo de 20 graus e assim permanece por poucos dias, os lagos e tanques gelam acima disso. Se nos questionarmos sobre o porquê disso, veremos que a baixa temperatura é que causa esse resfriamento. Os dois eventos são relatados causadamente, e isso porque ocorre a correlação observada.

2. Em uma relojoaria, todos os relógios de vários tipos, marcam ao mesmo tempo 2:15 h., algum tempo depois todos marcam 2:30hr. O que explicaria essa correlação entre eles? Uma possibilidade é que o relojoeiro os tenha sincronizado antes de abrir a loja. Há aqui uma causa passada comum, que explica a correlação que foi observada. Não cremos ser uma correlação que se dá entre os relógios por eles mesmos.

3. Há só um relojoeiro para atender toda a loja, sem que esse veja, seus clientes ajustam os relógios. Se trata como no exemplo (2) de uma correlação de causa-comum. No entanto nesse caso requer uma intervenção contínua, enquanto no caso anterior, uma intervenção singular no passado foi suficiente. Também não há aqui (exemplo 3) uma conexão direta de causa-efeito.

4. Por que fazer a temperatura e a pressão covariar por gases confinados em um contêiner rígido? Sendo que elas (a pressão e a temperatura do gás) dependem da moção das moléculas que atavam o gás, vemos que a temperatura é a média da energia cinética das moléculas e a pressão é relativa ao momento em que se dá na parede do container a colisão das moléculas com eles. Então esse aumento da temperatura e da pressão pode ser visto como dois aspectos do mesmo micro-processo implícito.

5. Ao ver uma claridade decorrida de uma descarga elétrica, em meio à neblina ou entre essa e o solo, podemos nos questionar por que essa (claridade) se dá. E a resposta seria que é simplesmente uma descarga elétrica envolvendo a neblina e a terra. Não são dois fenômenos, mas apenas um. Ao que podemos dizer que temos uma relação de indentidade.

6. Se nos perguntarmos por que as fases da lua (cheia, crescente, minguante...) coincidem com as correntes oceânicas (maré de primave-

ra, marés fracas, etc), verificaremos que isso se dá por ser algo dependente da posição da terra, da lua e do sol, que combina a força gravitacional que exerce atração sobre a água do oceano pela lua e pelo sol. Assim, a troca nas forças gravitacionais são a causa proximal da troca das marés, e as relativas posições dos três corpos podem se pensados como causas remotas deles. E as fases da lua são meramente efeitos colaterais da posição dos três corpos envolvidos e serve só como indicação do que as posições são, por exemplo: lua cheia quando a terra está entre sol e a lua em linha reta.

Kim segue explanando, de modo breve, sobre várias correntes e seus respectivos representantes. O Interecionismo causal, com René Descartes; Harmonia pré-estabelecida, onde Leibniz discorda com Descartes; o Ocasionalismo de Malebranche; Teoria do Duplo aspecto em Espinosa; o Epifenomenalismo de T. H. Huxley; Teoria da Identidade Mente Corpo; o Emergentismo.

Entretanto, o que pretendemos aqui é focar no Interacionismo causal de Descartes. Essa posição, apregoa haver uma interação causal entre a mente e o corpo, que se dá na glândula pineal. Percebemos na metafísica de Descartes, que Deus é a ponte entre o mundo subjetivo do pensamento e o mundo objetivo da verdade científica. A mente deve sua existência a Deus, sendo congenitamente programada com certas ideias que correspondem à realidade. Fica, portanto, clara a necessidade no sistema de Descartes, de se demonstrar a existência de Deus, o perfeito garantidor de nossas ideias. Dessa forma, o meditante pode se mover de lampejos isolados de cognição (Eu estou pensando, eu existo...) ao conhecimento sistemático da natureza da realidade. Qual seria então o ponto de contato entre a *res extensa* e a *res cogitans*? Esse se localiza segundo Descartes numa glândula localizada no cérebro, a glândula pineal (ou *conarium*). Essa sede seria a sede da imaginação e do senso comum. Além de receber os dados dos sentidos ela opera como ponte entre a alma e o corpo, que são duas realidades independentes e absolutamente heterogêneas; sendo resultado disso o que ele denominou como ação dos “espíritos animais”, ou sutis partículas de matéria que são veículos de movimento nos nervos. Podemos perceber que a “solução” dada por esse filósofo é fantasiosa e não vem a resolver o problema de fato. “Ele especulou que os ‘espíritos animais’, são fluídos vindos de partículas extremamente finas, e fluem em torno da

glândula pineal, causando seu movimento em várias direções, e esses movimentos em torno da glândula causam os estados conscientes da mente”⁷. A mente pode fazer a glândula se mover em várias direções, afetando o fluído em torno dos espíritos animais. Isso influenciou no “transitar” desses fluídos para diferentes partes do corpo, finalmente refletindo em várias mudanças psicológicas e movimentos corporais.

Podemos considerar Descartes como pai dos conceitos fundamentais que estão na base do dualismo de substância. De forma que, o termo “mente” denota uma substância não-física, independente no que tange ao corpo, ao qual estaria temporariamente conexa.

Reiterando, temos deste modo duas substância:

Substância física (*res extensa*): que tem como propriedade fundamental a extensão; ocupando certa posição no espaço, tendo ainda uma largura, uma altura e uma profundidade (ou seja, ocupa uma determinada posição no espaço).

Substância mental (*res cogitans*): Cujas propriedades fundamentais são o pensamento; essa não tem uma posição ou extensão espacial. “Para Descartes, a corporeidade é uma substância física, já a alma, ou como ele prefere, o espírito, é substância mental, onde reside o pensamento e se caracteriza pela ausência de extensão e divisibilidade. Descartes aplicará os princípios da sua física (mecanicista) na interpretação do homem”⁸. Descartes parece ter uma última cartada para demonstrar sua defesa acerca da distinção entre mente e corpo. Como pode ser visto no final da sexta meditação de sua obra *Meditações* na seguinte passagem:

Existe uma grande diferença entre a mente e o corpo, dado que o corpo é sempre, por sua própria natureza, divisível, enquanto a mente é absolutamente indivisível. Pois quando considero a mente, ou a mim mesmo, enquanto seja apenas uma coisa pensante, sou incapaz de distinguir quaisquer partes em mim mesmo. Entendo-me como algo simples e completo. Embora a totalidade da mente pareça estar unida à totalidade do corpo, reconheço que se um pé ou braço ou qualquer outra parte do corpo fosse decepada, nada teria sido, por força disso, tirado da mente⁹.

⁷ Ibidem, p. 50-51.

⁸ BELINI, 1999, p. 39.

⁹ COTTINGHAM, 1999, p. 37.

Se perguntarmos para Descartes o que nós (seres humanos) seríamos na realidade, esse nos diria em primeiro lugar que, não é seu corpo material, mas sim uma substância pensante e não espacial, uma unidade individual da coisa-mente, que não se iguala em nada ao corpo material. No entanto há aí uma interação causal entre essa mente não física e o corpo. Por meio dos órgãos sensoriais do corpo, se tem experiências táteis, auditivas e visuais na mente. “E os desejos e as decisões da sua mente não-física fazem que seu corpo se comporte movido por propósitos. Suas conexões causais com sua mente é o que faz seu corpo ser seu e não de outra pessoa”¹⁰.

Descartes analisa o funcionamento do corpo físico do homem como uma máquina, que segue leis mecânicas, e acrescenta algo que o complementa: o pensamento. Ele trata da questão, mente-cérebro, mostrando como uma coisa que não é espacial pode interagir com uma coisa espacial. Ele analisa como um movimento mecânico produz modificações no pensamento e vice-versa. A discussão sobre a *res cogitans* e a *res extensa*, está sustentada pelo fato da glândula pineal fazer, não diria somente o processo de ligação, mas de interação entre ambos, termo que parece aqui mais pertinente.

Para Descartes, a faculdade de imaginar representa as entidades materiais ou corpóreas, é por isso, que é ligada ou dependente do corpo. É assim que o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades dos sentidos, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações. A parte corpórea (extensa) chega, ao mundo externo, através da faculdade dos sentidos, e só se consegue conceber como clara e distinta a extensão que é considerada como constitutiva ou essencial. “Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar”¹¹. Então, por exemplo, não dá para entender a figura senão na própria coisa extensa, nem o movimento se não for no espaço extenso, como a imaginação, o sentido ou a vontade não se podem entender senão na coisa pensante.

¹⁰ CHURCHULAND, 2004, p. 27.

¹¹ REALE. ANTISERI. 2005, p.373.

Descartes supõe que Deus tenha criado o corpo, para se assemelhar a uma estátua ou máquina, contendo em seu interior todas as peças (órgãos) necessárias, para que ande, coma, respire e imite todas as funções próprias e imagináveis passíveis de advirem da matéria. “Vemos relógios, fontes artificiais e outras máquinas semelhantes, as quais, mesmo sendo feitas apenas por homens, têm, todavia, o poder de se mover sozinhas de diversas maneiras”¹²; prosseguindo em seu raciocínio, Descartes se utiliza do exemplo das fontes, alimentadas pela força das águas, que movimentam diversas máquinas ou fazem com que dessa forma, se toquem alguns instrumentos, conforme a diferente disposição dos tubos condutores. Esses “nervos” da máquina ao qual ele se refere, podem ser comparados com a tubulação das máquinas dessas fontes, junto aos seus músculos e os seus tendões e outros mecanismos e molas que servem para movê-las. Os objetos externos, pela sua presença, atuam sobre os seus órgãos dos sentidos, obrigando-os a se mover de maneiras diferentes, conforme a disposição das partes do seu cérebro. São como estranhos que, entrando em algumas grutas dessas fontes, provocam sem querer, os movimentos que são feitos em sua presença. E quando a alma racional estiver nessa máquina, terá sua sede principal no cérebro, e ali fará como o encarregado das fontes, para onde convergem os tubos dessas máquinas, quando quiser provocar, impedir ou mudar de alguma maneira os seus movimentos¹³.

Enfim, entre as teorias que tentam rebater as ideias de Descartes referente à relação mente-cérebro, está a do filósofo Gilbert Ryle, para o qual podemos encontrar aí um problema categorial. O erro categorial cartesiano se origina quando da mostra de Galileu de seu método de investigação científica, que vinha a proporcionar uma teoria mecânica aplicável a todo corpo espacial. Descartes como cientista não poderia deixar de apoiar as pretensões da mecânica, mas como homem religioso que era e de convicção moral não podia aceitar – como dizia Hobbes – a consequência da natureza humana de diferir da do relógio unicamente em grau de complexidade. Não poderia o mental ser uma mera variedade do mecânico.

¹² NICOLA, 2005, p. 233.

¹³ NICOLA, 2005, p. 233.

Para Ryle, erroneamente Descartes tenta desvencilhar-se do problema pelo fato de que o vocabulário mental não pode servir para interpretar os eventos mecânicos. “Dado que as leis mecânicas explicam o movimento no espaço como efeito de outros movimentos no espaço, as leis do mental devem explicar as operações não espaciais da mente como efeito de outras operações não espaciais”¹⁴. A diferença entre o comportamento humano que caracterizamos como Inteligente e o que descrevemos como não inteligente tem que ser uma diferença em sua causação. O movimento de alguns membros humanos são efeitos de causas mecânicas. Alguns se originando de movimentos de partículas materiais, enquanto que outros têm seu princípio em operações mentais. [...] Em vez de perguntar pelos critérios em função dos quais distingue, entre comportamento inteligente e não inteligente, perguntou: dado que o princípio de causação mecânica não nos permite estabelecer a diferença, que outro princípio causal o fará? Descartes se deu conta de que este não era um problema pertencente a mecânica, mas que devia pertencer a algum homólogo dela. A psicologia devia cumprir tal função¹⁵.

A atenção de Descartes primeiramente à mecânica aparece desde o início de seus estudos. Em carta de 8 de setembro de 1637, Huygens pede a Descartes a composição de um pequeno tratado sobre os fundamentos da mecânica com exemplos de alguns instrumentos nos quais pudesse ser ilustrados¹⁶. Consequentemente a comparação do funcionamento cerebral e mental viria a ser realizado, tal como alguns apontamentos deste esboço.

Enfim, a discussão da identidade mente-cérebro está estreitamente ligada à temática mente-corpo. O cérebro é extensão. Assim sendo, a mente está se relacionando com algo material, apesar deste assumir funções de comando “dando ordem para outras partes do corpo”, tal como para levantar um braço ou movimentar as pernas para andar. Numa ordem gradativa, a alma seria tanto mais superior quanto a razão conseguisse dominar a vontade e a paixão. A investigação de Descartes aponta para o fato de que quando falarmos em estados mentais, pensemos também na atuação dos estados cerebrais.

¹⁴ RYLE, Cap. 1, ponto 7.

¹⁵ Idem, ponto 9.

¹⁶ DONATELLI, 2008, I.

REFERÊNCIAS

- BELINI. Luiz Antônio. Cadernos de Filosofia – A Relação Corpo-Mente em Descartes e suas Implicações Antropopedagógicas, *Cadernos de Filosofia*. Maringá, 1999.
- CHURCHULAND. Paul, *Matéria e Consciência*, Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo. SP. UNESP, 2004.
- COSTA. Claudio F. *Uma Introdução Contemporânea à Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COTTINGHAM. John (Org.), *Descartes, Aparecida* – SP: Ideias e Letras, 2009.
- COTTINGHAM. John, *Descartes: A Filosofia da Mente de Descartes*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- DESCARTES. René, *As Paixões da Alma*. São Paulo: Abril S/A, 1973.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Traité de La Mécanique*, *Scientiae Studia*. Vol. 6 no.4 São Paulo Oct./Dec. 2008.
- DONATELLI. Marisa C. de O. F. Sobre o Tratado de Mecânica de Descartes. *Scientiae Studia*. Vol. 6 no.4 São Paulo Oct./Dec. 2008.
- KIM. Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Colorado, U.S.A.: Westview Press, 1996.
- NICOLA. Ubaldo, *Antologia Ilustrada de Filosofia – Das Origens à Idade Moderna*, São Paulo: Globo, 2005
- REALE. Giovanni. ANTISERI. Dário, *História da Filosofia*, São Paulo: Paulus, 2005.
- RYLE. Gilbert, *The Concept of Mind*, Virgínia, Taylor et Francis e-Library, 2009.
- SANTOS. João Luís da Silva, *Anais de Filosofia*, n. 09. São João Del-Rei: UFSJ, 1994.

Anotações sobre a moral em Dewey e suas implicações na filosofia da educação

Leoni Maria Padilha Henning
Universidade Estadual de Londrina

INTRODUÇÃO

John Dewey se notabilizou, entre nós, como um influente filósofo, especialmente, para o campo da filosofia da educação. Contudo, ao considerarmos toda a sua obra observamos uma notável erudição em filosofia com respeito aos seus mais diversos problemas, manifestando um notório interesse quanto a questões de fundo da referida área do saber. Sucintamente, podemos dizer que sua proposta central é a de (re) instalar uma *filosofia da experiência* fundamentada numa crítica bem localizada à cultura filosófica ocidental, em cujo bojo das argumentações, mesmo o velho empirismo – ao qual poderíamos, à primeira vista, relacionar a nova sugestão do autor - não ficara imune¹.

¹ Dewey (1957) pretende com suas sugestões mostrar como é possível tomar a “experiência” como guia da ciência e da moral, o que não foi feito pelos empiristas, conforme a sua crítica. Além do mais, a psicologia empirista preconiza os sentidos como portões do conhecimento, considerando a mente como algo passivo, instância ocupada com o mero trabalho de combinar as sensações individuais que chegam a ela. Contrariamente, para o autor, as sensações são provocações, incitamentos, desafios a um ato de investigação que “termina” em conhecimento. Não são elas, em si, partes do conhecimento que se processa; não se tratando também de um tipo de conhecimento “inferior” em comparação à reflexão, pois não são modos de conhecer, definitivamente. São estímulos (interrupções) para a reflexão e para as inferências. Acredita Dewey que, quando as sensações são entendidas como pontos de reajustamento e as experiências são vistas alinhadas com a vida-em-processo, o atomismo (Locke/Hume) desaparece e também a alegação de que há a necessidade da razão para fazer as conexões

O problema que originou essa situação a que se refere o filósofo é o dualismo, enraizado em nossa cultura desde os gregos, e que provocou outros muitos pares separados por um fosso profundo e crônico, a saber: mente e corpo; teoria e prática; saber intelectual e experiências; saber universal e saber particular; sociedade e indivíduo; permanência e mudança; educação tradicional e educação progressiva; e, assim por diante. Tais dicotomias sofreram interpretações variadas ao longo da história da humanidade, sem, contudo, terem sido resolvidas. Para Dewey é preciso um enfrentamento frente à *filosofia tradicional*, que instituiu uma hierarquia segundo a qual o *universal* funciona com espírito de lei, direcionando e guiando de cima para baixo as experiências singulares. E isso somente será possível se houver o entendimento da indispensabilidade de se trazer para o campo da discussão filosófica a experiência existencial², em cuja filosofia dela resultante enfatiza

entre sensações (Kant – com as suas categorias e os *a priori*). Além disso, para o autor americano, a mente jamais é passiva. Onde existe vida, há comportamento e atividade. Assim, não há um ajustamento completo de um organismo ao meio, sem que este também não seja, de alguma forma, modificado. Não se trata de o ambiente simplesmente “moldar” o organismo humano, uma vez que há sempre ação-sofrimento da ação-reação e, assim, continuamente. Com efeito, a noção tradicional de experiência mudou radicalmente, conforme os seguintes pontos: 1) A experiência se tornou um assunto primeiramente da ordem do “fazer”; 2) Neste contexto, o organismo não fica só esperando as coisas acontecerem para, então, ele mudar ou se transformar; 3) Logo, o organismo não é passivo, inerte, inativo no processo natural em que vive; 4) Opostamente, o organismo reage ao ambiente em conformidade com sua estrutura simples ou complexa, e promove também reações no ambiente em que vive; 5) Consequentemente, o ambiente modificado pela ação dos organismos, por sua vez, reage novamente sobre os mesmos atingindo suas atividades e garantindo a continuidade dessas complexas interações; 6) Como conclusão dessa argumentação podemos dizer que as criaturas ou os organismos vivos se submetem de forma ativa ao meio, sofrem as consequências do seu próprio comportamento e provocam mudanças na realidade, daí a considerar o mundo, nesta abordagem, como uma esfera aberta, mutável.

- 2 A “experiência existencial” diz respeito à natureza daquilo que experienciamos no mundo real em que vivemos. Ou seja, há nele o componente natural, pois somos organismos vivos vivendo em inter-relações complexas com os demais seres naturais, há também o componente cultural, que se refere ao conjunto complexo que envolve conhecimentos, crenças, arte, moral, costumes, etc. Para melhor significar este conjunto diverso, Dewey em seu *Experience and nature* (1926) toma os ensinamentos antropológicos e cita Goldenweiser: “A realidade cultural nunca é totalmente determinista, nem tampouco, totalmente acidental, nunca completamente psicológica, nem também totalmente objetiva, jamais completamente de ontem, nem ainda totalmente de hoje, mas combina todos esses fatores em sua realidade existencial” (1926, p. 40, tradução nossa). E, o autor completa: “A característica da existência enfatizada pelo fenômeno cultural é a precariedade e a periculosidade [...] O homem encontra-se vivendo num mundo aleatório; sua existência envolve, para dizer de forma ruim, uma aposta. O mundo é uma cena de risco; ele é incerto, instável, estranhamente instável. Seus perigos são

a mudança, o movimento, a geração ao invés da permanência como princípios. Nesse contexto, o que conta de fato são as consequências das ações humanas enquanto comando da vida, desde a sua realidade mais grosseira e fundamental até aquelas que se dão em sociedade organizada e compartilhada. Há, portanto, uma relação essencial a ser considerada no mundo da vida, a saber, uma *ação* que provoca *reação* naquele que *sofreu o impacto da primeira* e assim, continuamente.

O entendimento antropológico concebido nos termos dessas relações do homem com o meio natural e social em que vive, provoca muitas implicações para a educação formal, já na esfera da sociedade organizada. Dewey explica:

Não se pode efetuar pela transmissão direta de convicções, emoções e conhecimentos, o desenvolvimento, nos seres mais novos, das atitudes e estados mentais necessários à contínua e progressiva vida de uma sociedade. Ela efetua-se por intermédio do meio. O meio consiste na soma total das condições necessárias para a realização das atividades características de um ser vivo. O meio social consiste em todas as atividades de seres semelhantes intimamente associados para a realização de seus fins comuns. Ele é verdadeiramente educativo em seus efeitos, na medida em que o indivíduo participa de alguma atividade conjunta. Contribuindo com sua parte na atividade associada, o indivíduo adota os fins que a estimulam, familiariza-se com seus métodos e materiais, adquire a necessária habilidade e impregna-se de seu modo de sentir (DEWEY, 1952e, p. 46, grifos nossos).

No mundo concebido segundo os padrões da filosofia tradicional, o movimento próprio da realidade é considerado aparente ou superável pela apreensão de noções de cunho universalista que sobrepõem as contingências da realidade em transformação, fonte de incertezas, insegurança e muitas outras fragilidades. O mundo, visto

irregulares, inconstantes, não considerando seus tempos e estações. Embora persistentes, eles são esporádicos, episódicos. É mais escuro pouco antes do amanhecer; o orgulho vem antes da queda; o momento da maior prosperidade é o momento mais acusado de mau agouro, mais oportuno para os olhos maus. A peste, a fome, o fracasso nas lavouras, a doença, a morte, a derrota em batalha estão sempre às voltas, e também, estão a abundância, a força, a vitória, o festival e a música. A sorte é proverbialmente boa e ruim em suas distribuições. O sagrado e o maldito são potencialidades da mesma situação; e não existe categoria de coisas que não tenha incorporado o sagrado e o maldito: pessoas, palavras, lugares, tempos, direções em espaço, pedras, ventos, animais, estrelas” (DEWEY, 1926, p. 41, tradução nossa).

conforme os padrões tradicionais, pode ser caracterizado como aquele que é fechado, constituído internamente por um número limitado de formas fixas e universais, circunscrito em fronteiras definidas externamente. Nesse contexto, as mudanças são sempre interpretadas como ocasionais ou, minimamente, são entendidas como traços da realidade cuja mutabilidade denota simplesmente a passagem de algo a partir de uma forma fixa para outra de igual natureza. Como exemplo disso, podemos citar as árvores, que se originam de outra árvore pela semente, comportando-se desse modo permanentemente. Tais variações seriam reais, porém, acidentais, não essenciais ou substanciais, podendo ocorrer somente dentro dos limites de descanso e permanência, que seriam fixos e imutáveis. Este patamar de realidades fixas, de acordo com os padrões tradicionais, ocupa a instância superior em qualidade e autoidade em relação àquilo que é móvel e alterável, daí ser imperfeito. O mundo real, socialmente organizado e conceitualmente compreendido, é visto de forma hierarquicamente arranjado segundo padrões e limites, segundo os quais, cada indivíduo de uma espécie tem um caminho fixo a seguir. Daí a ser defendido na educação e formação dos mais jovens, pelos seguidores desses princípios, a franca determinação de um currículo que garanta o entendimento sobre a permanência do mundo e dos valores interpretados como aqueles irmanados com a essência humana.

Apesar da existência dos resquícios da filosofia tradicional, na modernidade temos a ciência experimental, a industrialização e a democracia que juntos desenham uma realidade diferentemente interpretada. Segundo Dewey, o mundo é visto como uma realidade aberta, diversa e indefinidamente variável, sem chances de *limitar-se* exclusivamente a uma configuração interna ou de *constranger* a sua extensão unicamente por ação externa, podendo expandir-se muito além dos seus limites. É, portanto, um mundo infinito em espaço e tempo; complexo; de energias intercambiadas; de mudanças e transformações; de entrelaçamentos e interdependência de elementos e fatores. Nesse sentido, não pode ser considerado segundo uma fórmula ou padrão fixo. Admitem-se como *constante* apenas o que se refere a processos, funções ou operações. Foi no contexto de uma visão cosmológica desta natureza que ousados astrônomos aboliram a distinção de gradações

entre o céu e a terra segundo uma hierarquia de forças superiores, sublimes ou ideais. Foi então que o controle experimental para finalidades científicas e práticas foi estimulado, uma vez que as mesmas leis são consideradas válidas em todo lugar, havendo ainda homogeneidade no uso dos materiais e nos processos investigativos em todo lugar. O sublime pode ser explicado cientificamente e o *desconhecido* se torna apenas um problema a ser desvendado pela ciência. Assim, tudo passou a ser visto como possível de acontecer, sem a rígida determinação das formas fixas – nos assevera Dewey.

Entretanto, muitos outros problemas resultaram dessa nova concepção como, por exemplo: o perigo de a mecanização da natureza trazer cada vez mais empobrecimento estético e sua radicalização, i. é, observa-se uma exibição desespirtualizada das forças mecânicas presentes na natureza, possibilitando o surgimento de uma decorrente ameaça proveniente de uma visão exageradamente materialista frente ao mundo com suas formas manipulativas de operação, já que o mundo passou a ser considerado plástico, maleável, facilmente abordado e explorado por instrumentos, ferramentas e máquinas. Nesse sentido, Dewey observa: “A natureza é subjugada aos propósitos humanos porque ela não é mais escrava de propósitos metafísicos e teológicos” (1957, p. 71, tradução nossa). Contudo, o homem vai ganhando cada vez mais poder para manipular a natureza, tornando-se necessário valorizar/entender a importância da matéria, enquanto condição para os esforços e empreendimentos humanos.

Pelo o que até aqui foi exposto, percebe-se então a ocorrência de uma *revolução* na maneira de se conceber a natureza e no modo de fazê-lo, o que, por outro lado, pode ser acompanhado por alguns outros perigos como: 1) o *materialismo moral*, i. é, a atitude de se tomar os meios pelo fim; 2) o *sentimentalismo*, a saber, a tomada dos fins sem a consideração dos meios necessários. Assim, tais atitudes podem gerar o fanatismo, quando se deseja determinado fim sem a devida consciência do que se deve investir para alcançá-lo; ou, quando se é levado a dedicar-se a rezas *intermináveis*, misticismos e outros afins, buscando alcançar um *ideal* fortemente crido.

Desse modo, Dewey entende que a principal tarefa do século XX é a de tornar possível uma necessária *reconstrução da filosofia*, mas atra-

vés do esforço em se *repensar a moral*. Pois os homens gradativamente vêm incorporando o modelo científico aos seus costumes, desde o século XVII, cujo movimento explicita um novo modo de pensar – cientificamente, *mecanicamente*, tecnicamente – surgindo com isso, muitas possibilidades associadas à ideia do progresso indefinido, a uma maior liberdade, a um novo formato das instituições sociais. *Tudo isso emerge num novo cenário em que se exige, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma nova moral.*

Acreditamos que com essa exposição introdutória do tema pudemos mostrar o esforço do autor para combater as conseqüências - a seu ver, nefastas - do pensamento tradicional no processo de construção das ideias sobre o mundo em geral, cuja filosofia se pautou numa concepção dualista, não-contínua da experiência humana, consolidando e aprofundando, em contrapartida, os dualismos já exemplificados e ressaltados na inferiorização da *prática*; da *experiência*; dos *particulares e dos indivíduos* em benefício, da *teoria*; da *ideia*; das noções *gerais e universais de sociedade e de Estado*. Este é o principal problema observado por Dewey, que por sua vez, é gerador de outras e amplas questões, não se configurando tão somente em dificuldade da ordem de uma teoria filosófica específica, mas cujos efeitos foram sentidos em todas as suas esferas: na filosofia política, filosofia social, filosofia da educação, epistemologia, lógica e moral, resultando muito negativamente na cultura em geral e mesmo, mais radicalmente, na efetiva degradação da convivência dos povos provocando guerras. Observa o autor que uma das mais importantes fases do conflito mundial foi a tentativa de completude dos movimentos nacionais na Europa, iniciada pela França, Inglaterra, Espanha e seguida pelo Japão, Alemanha, Itália e, na seqüência, por outros estados menores – e que, embora constituindo-se em movimentos importantes, ocorreram grandemente em vista da luta pela supremacia do *Estado*, em sua tentativa de incorporação de outras formas de organização, como os distritos menores e as províncias, aglutinando também, o poder disperso pelos antigos lordes feudais ou eclesiásticos. O *Estado* foi assim entendido como a culminação do grande movimento de integração e consolidação social ideal. Tal Estado *versus* a inércia de menores unidades sociais estimulou a reação de rivais, tornando os mais fortes protegidos pela bandeira da *soberania*.

A desejada reconstrução na filosofia – Na Introdução de 1948 acrescida à sua obra *Reconstruction in philosophy* (1957), originalmente publicada em 1920, Dewey refere-se àqueles dias pós-conflito bélico mundial aterrorizantes, sugerindo que seria mais adequado ainda se propor uma *reconstrução da filosofia* em lugar de uma *reconstrução na filosofia*, pensando, a meu ver, numa forma mais radical de apresentar sua proposição. Segundo as ideias defendidas em sua obra deveria acontecer, por exemplo, a ampliação urgente do modelo científico a outras esferas humanas em vista desse plano de reconstrução, começando pela localização da origem do problema, no caso a própria filosofia, já que esta acolhe uma estagnada moral dogmática e paralisante diante das imperativas mudanças.

Contudo, para ele, os problemas e os assuntos postos pela filosofia e colocados em sua pauta se originam sempre de uma situação de estresses e tensões provocados naturalmente pela própria vida vivida em coletividade e da qual devem emergir as visões filosóficas. Nesse sentido, tais problemas e temas variam de acordo com as mudanças e alterações reais que afetam a rotina, o conforto existencial, as formas adaptativas já instaladas, gerando então, as crises na vida humana. É o que observa Dewey naqueles referidos dias, mas cujo enfrentamento, segundo ele, estava sendo curiosamente desviado por formas de forte resistência e de atitudes dogmáticas.

De modo geral, o autor então apresenta suas críticas à filosofia, nos seguintes termos:

1) a filosofia tem se mostrado muito indiferente aos problemas do presente; 2) a filosofia tem projetado o seu interesse e desejo de encontrar algo fixo e certo enquanto refúgio seguro ao homem; 3) a *reconstrução* da filosofia deve ser implementada porque a filosofia precisa fixar atenção aos problemas que o homem enfrenta concretamente no seu presente e que são decorrentes de mudanças rápidas, contínuas, e que se proliferam amplamente aos mais diversos setores humanos; 4) a filosofia *atual* precisa pois, acompanhar as novas exigências, posto que herdou dos gregos uma profunda divisão entre o fazer e o conhecer e que foi conservada e generalizada para uma severa separação entre a teoria e a prática. Isto, segundo ele, foi resultado da divisão do trabalho daquela sociedade que estabeleceu o que é *útil* e feito por escravos,

de um lado, e o que é próprio do *ócio* e destinado aos homens livres, de outro, projetando assim, padrões políticos pré-democráticos de convivência. Ademais, naquelas sociedades predominava uma visão pré-científica de mundo natural e um correlato estado pré-tecnológico de indústria, sendo a teoria do conhecimento predominante completamente desconectada do tempo presente.

Seguindo tais argumentos, Dewey enfatiza que a filosofia ocidental ao herdar essa tradição, nem sempre esteve ligada aos problemas humanos no seu presente, fazendo isso em nome da filosofia do passado, valorizando com maior intensidade os saberes acumulados e sustentados por noções fixas, imutáveis, universais, colocadas acima de qualquer variação no tempo, como as ideias de Ser, Natureza, Universo ou Cosmos. Para ele, entretanto, “Ciência é uma *busca*, não a posse de algo imutável [...]” (1957, p. xvii, tradução nossa, grifo do autor), querendo dizer com isso, primeiramente, que a teoria científica deve rejeitar qualquer atitude dogmática, devendo-se substituir tal ambição por hipóteses na condução das observações experimentais, juntando fatos em sistemas cada vez mais inclusivos no tempo/espaço e se comportando contrário à rotina e mecanização de conhecimentos. Além do mais, o que realmente faz sentido é a aplicabilidade de uma teoria e não as suas supostas orientações por algo superior e hierarquicamente mais valioso. Por fim, sinaliza para a ideia de *crescimento*³ que

³ O crescimento (*growth*) deve ser compreendido como único fim das ações humanas. Trata-se de uma função constante; a contínua reconstrução da experiência. Em se tratando de educação, por exemplo, essa ideia é oposta àquela que a coloca como exclusiva preparação para além do presente, pois tal qual a vida, a educação se renova e se reconstrói continuamente para acompanhar o fluxo que efetivamente acontece na experiência bruta e vital humana. Assim, ao aproximar a educação ao processo permanente de renovação vital, pois “A vida é um processo que se renova a si mesmo por intermédio da ação sobre o meio ambiente” (DEWEY, 1952a, p. 19) entende que não somente a vida física e existencial se renova, mas os elementos que compõem a vida social e cultural. Então, “A educação, em seu sentido mais lato, é o instrumento dessa continuidade social da vida” (*idem, ibidem*, p. 21). Nesse sentido, todas as pessoas, crianças e adultos, devem se encontrar no mesmo processo de crescimento contínuo, quando a educação é compreendida numa perspectiva progressiva, não tradicional, nos termos até aqui explanados. A preparação para algo distante quando alcançado significa apenas um subproduto do processo permanente, mas não deve ser considerado como um fim em si mesmo. Com efeito, entendendo o crescimento enquanto ideia reguladora, como sendo “[...] o único fim moral” (DEWEY, 1957, p. 177, tradução nossa) a coisa mais importante passa a ser o processo, o movimento, o desenvolvimento, o progresso do que o simples “resultado”. Ao invés de valorizarmos a ideia de “saúde”, por exemplo,

deve se constituir em fator regulador no processo de investigação, tornando a realidade, as pessoas, a compreensão do mundo sempre mais aprimorada e desencadeadora de maiores e contínuos alcances. Com efeito, Dewey adverte que a insistência em noções fixas apenas serve para reforçar o poder e a autoridade nos mesmos termos dogmáticos postos pelo saber tradicional.

Convencido da necessidade de reconstrução da filosofia, Dewey pergunta como recuperar a vitalidade que a disciplina já apresentou no passado, sendo inclusive um campo estimulador ao conhecimento científico, ao combate aos dogmatismos, ao senso comum de pensar e às crenças enraizadas nos costumes. Tudo isso, em sua visão, se perdera, ao ver a filosofia distanciar-se da vida, da experiência, ao insistir no compromisso com o imutável para oferecer aos homens o apoio necessário diante das incertezas, combatendo à depravação humana ou o pessimismo pelo futuro.

Para o filósofo, o trabalho resultante da reconstrução seria um retorno da filosofia aos assuntos humanos, do mesmo modo como os filósofos fizeram no passado ao provocarem o florescimento das próprias ciências naturais, as quais gradativamente localizaram problemas e propuseram soluções sempre revisáveis, operando com um modelo cada vez mais inclusivo e método autocorretivo. Mas essa passagem, não gerou a superação dos dualismos plantados em nossa cultura. Pois, nos avanços do processo de conhecer, observa-se uma gradativa separação do que foi concebido como próprio à ciência de um lado, e do que fora visto como relativo aos costumes, às noções fixas, imateriais, de outro, havendo a reintrodução e aprofundamento do antigo dualismo – agora, quanto à divisão e caracterização das esferas envolvidas, a saber, uma material, física, referente às ciências naturais, portanto, inferior àquela mais afeita ao espiritual e moral, configurando-se esta última como de âmbito superior. Neste último caso, o método é visto como essencialmente racionalista e/ou revelado enquanto o outro é caracterizado como materialista, sensório-perceptivo. Assim, a

devemos optar por engrandecer o esforço em vista do aperfeiçoamento do indivíduo que atinge o estado saudável, e que transforma efetivamente uma dada situação real; ao invés de buscarmos a “perfeição”, melhor é considerar o processo contínuo de perfectibilidade humana como finalidade do processo de viver. Ademais, a honestidade, a engenhosidade, a temperança, a justiça, dentre outros, não são valores para se “possuir”, mas “Eles são direções de mudança na qualidade da experiência” (*idem, ibidem*, p. 177).

manutenção dos velhos costumes e valores viu-se garantida, enquanto as ciências particulares foram se constituindo em áreas produtivas de mais conforto e utilidade aos homens pelo método experimental de investigação e pela “aplicação” do conhecimento à sua realidade. Ou seja, vemos resultar disso uma situação caótica: de um lado, uma postura excessivamente utilitarista entre os homens pelos benefícios que a ciência propicia; do outro lado, a manutenção dos velhos valores, esfera tomada pela filosofia tradicional que os justifica.

Ao cabo do processo, vimos acontecer uma cada vez maior compartimentação das ciências com seus métodos, sobrando para a filosofia – especialmente, a partir da modernidade - uma gama de dualismos, basicamente entre o físico e o moral. Na ordem do dia, encontramos o argumento de que seria necessário que a moral preparasse bem os homens para que fizessem bom uso das utilidades da ciência. De tudo isso resulta outro problema de natureza moral que deve ser enfrentado, a saber, quando a ciência é apenas usada como *meio* para a realização de *fins* já preconizados como verdadeiros e imutáveis, querendo isso enfatizar o uso da ciência como instrumento para a efetivação de finalidades humanas bem estabelecidas. Contudo, nosso autor adverte que isso aprofunda ainda mais o fosso entre o que pode mudar (*meio*) e o que não pode jamais ser mudado (*fins*), remontando à antiga divisão de atividades humanas: aquelas inferiores, de um lado, pois desenvolvidas pelos escravos e constituindo-se pela ordem material e mutável; e aquelas outras atividades interpretadas como superiores em razão de serem aquelas próprias aos homens *livres*, devendo ser, portanto, fixas. O dualismo entre o fazer, o prático, o experimental *versus* o mental, teórico e espiritual assim se fortalece.

Nesse sentido, o trabalho de reconstrução defendido por Dewey se fundamenta na necessária observação de *como encontrar a saída para o desenvolvimento científico-industrial-político e a moral*, isto é, como fazer o processo de crescimento acontecer sem a confusão apontada. Para ele, é necessário então que se estabeleça uma nova moral e a conseqüente superação da divisão acima apontada, a saber, 1) divórcio entre meios e fins; 2) correlação frente a divisão: escravos e homens livres; 3) e, caracterização de superioridade e inferioridade nas instâncias correspondentes. Frente à admissão da falseabilidade das conclusões científicas

associada ao entendimento de que as teorias são simplesmente hipóteses válidas no decurso de permanente investigação⁴, caberia à filosofia dedicar-se a captar o significado de tudo isso para a moral – acredita o autor. Assim, tanto a ciência quanto a filosofia devem preocupar-se com os *processos humanos de conhecer* e não com o comprometimento em relação ao estabelecimento de noções fixas, ao contrário, devem encontrar instrumentos eficazes para a investigação realizada no mundo natural tanto quanto no âmbito da moral, buscando saídas para as lacunas e confusões colocadas pelo fosso aprofundado dos velhos dualismos.

Com efeito, considerando o contexto espaço-temporal em que realiza o seu trabalho, observamos Dewey, de um lado, diante dos abalos das certezas prometidas por um conhecimento científico seguro em cuja base buscava os fundamentos para o progresso e a paz social; e, de outro, encontramos o autor exigindo a necessária revisão dos conceitos e das posturas investigativas próprias da filosofia, ou seja, a sua reconstrução. Aliada a esta sua ideia, o autor defende uma revigorada filosofia *da experiência*, uma vez que, segundo ele:

Filósofos professadamente científicos têm se inclinado a empregar os remotos e acabados produtos da ciência de forma a negarem, descontarem e perverterem os fatos óbvios e imediatos da experiência bruta (primária), sem atentarem que assim a própria filosofia comete suicídio (DEWEY, 1926, p. 03, acréscimo e tradução nossos).

Pelo visto, observamos que os dualismos entre o racional *versus* o experiencial, entre os produtos da teoria, da inteligência, da mente humana *versus os* da prática, da experiência, da mera ação humana, atingiram todas as esferas do conhecimento e da cultura, ocasionando uma rachadura crescente na produção intelectual, imprimindo superioridade a algumas delas por serem duradouras e incontestáveis, mas destinando qualificativos menos portentosos a outro segmento por sua natureza contingente e por seus resultados questionáveis. Entendendo

⁴ Sobre essa sua visão de teoria, vale à pena acrescentar que, para Dewey: “Toda teoria, como qualquer regra de prática, faz-se dogmática se não se baseia, sempre, no exame crítico de seus próprios princípios fundamentais” (1979, p. 10). E, tais princípios “[...] são, porém, abstrações. Fazem-se concretos somente nas consequências que resultam de sua aplicação” (*idem, ibidem*, p. 07).

que o conhecimento tem origem nos problemas causados efetivamente na prática, no mundo da experiência, devendo retornar a ela reconstruindo a experiência original e levando soluções a partir da investigação e das teorias explicativas⁵ (sempre revisáveis), o autor objetiva contribuir para a superação dos nefastos dualismos. Sendo fiel a princípios pragmatistas, o autor se esforça por pensar num trabalho filosófico que devesse se originar a partir dos problemas humanos reais os quais emergem do contexto em que os homens efetivamente vivem pela experiência. Nesse sentido, para ele, a vida da comunidade humana se desenvolve segundo um movimento de mudanças e de crises – numa busca por equilíbrio que se desfaz constantemente nesse contexto de mutabilidade - e que, portanto, essa condição motiva novos problemas para a filosofia se ocupar. Isto estando posto entende-se o porquê dos problemas filosóficos variarem de tempos, lugares e épocas diferentes. Somente em considerar-se assim, é que o conhecimento filosófico teria sentido apresentando incrível vitalidade, acredita o filósofo.

O problema imperioso para a filosofia do século XX - A I Guerra Mundial fez com que a humanidade deixasse para traz o seu sonho de harmonia social e de um progresso crescente conduzido pelo

⁵ Em se tratando da filosofia da educação, o autor assim observa: “Todos os movimentos sociais envolvem conflitos que se refletem em controvérsias intelectuais. Não seria natural que interesse social da importância da educação não se fizesse também arena de lutas, tanto na prática quanto na teoria. No que concerne à teoria, entretanto, pelo menos à teoria que é tarefa da filosofia da educação formular, os conflitos práticos e as controvérsias que eles suscitam apenas levantam um problema. O problema é o de investigar e descobrir as causas dos conflitos existentes e, à luz dessas causas, elaborar-se teoria inteligente de educação pela qual, sem tomar partido por um ou outro lado, se indique plano de operações que, partindo de nível mais profundo e mais compreensivo que o das práticas e ideias dos grupos em luta, resolva a controvérsia e concilie os oponentes” (DEWEY, 1979, p. xv, grifos nossos). Explicitando, mais à frente, sobre a tarefa da filosofia da educação, ressalta que não seria simplesmente a de conciliar pontos de vista opostos ou afins, mas “Significa a necessidade de se introduzir nova ordem de conceitos que conduza a novos modos de prática” (*idem, ibidem*, p. xvi), contudo, sempre observando, a necessária adaptação ao presente conforme uma nova ordem social imperativa, acompanhado pelo exame cuidadoso dos quadros de referência postos em questão. Ademais, para ele (Dewey, 1957, p. 26-27, tradução nossa) a filosofia no futuro (que deverá abandonar de vez o monopólio metafísico) deverá estar comprometida em clarificar as ideias do homem como também as lutas sociais e morais dos seus dias. Será um órgão para a lida com esses conflitos, devendo ainda, esclarecer as forças morais que movem a humanidade, contribuindo assim com a aspiração humana de atingir uma felicidade mais ordenada e inteligente.

espírito otimista que irmanava a todos num ideal de felicidade e de paz, próprio de anos anteriores ⁶. Em realidade, o que se depreendeu daquela amarga experiência foi uma forte insegurança e um crescente pessimismo. Dewey aponta o mesmo estado de perturbação entre os filósofos, os quais, segundo ele, optaram por recorrer à técnica e ao formalismo ou, então, aos modelos ideais conservados no passado, como bálsamo às suas ansiedades, ao se sentirem incompetentes ou despreparados para lidarem com a nova realidade. No entanto, assevera que esta busca por um refúgio é inapropriada. E, assim se expressa:

Os problemas com os quais uma filosofia relevante ao presente precisa lidar são aqueles que emergem sempre da dimensão geográfica humana e com aguda intensidade de penetração; este fato é uma indicação desafiadora da necessidade para um tipo diferente de reconstrução como esta que agora está em evidência (DEWEY, 1957, p. vii, tradução nossa).

Com efeito, as teorias oriundas do passado - longe de serem menosprezadas pelo autor o qual afirma a sua significativa importância exatamente por elas se reportarem aos problemas do seu tempo - se tornaram, no entanto, anacrônicas em relação aos problemas do mundo revolucionado pela ciência, o qual conseqüentemente produziu uma nova ordem econômica marcada pela indústria e por uma nova política.

⁶ Tal discussão leva ao intrincado problema do mal. Mas, de acordo com a perspectiva deweyana de análise, o problema deixa de ser teológico ou metafísico para constituir-se em problema prático na tentativa de se reduzir, aliviar, remover (quem sabe) os males da vida. Diante disso, o papel da filosofia seria o de encontrar métodos para o combate do mal, descobrir as suas causas, oferecendo subsídios para que se rejeite tanto o paralisador “otimismo quanto o pessimismo”. Em consonância ao central conceito de “crescimento” para o seu pensamento, Dewey sugere a ideia de “melhorismo”, ou seja, uma perspectiva que afirma que toda condição (se boa ou se má) pode mudar, pode melhorar. Com sua defesa do método de investigação dos problemas, o autor busca estimular a inteligência para encontrar meios para abreviar a força do mal, facilitando aqueles fatores que favorecem o bem. Com isso, quer aperfeiçoar as condições de crescimento humano, fazendo surgir formas de confiança e de esperança razoáveis, as quais se opõem ao otimismo que, na verdade, encobre a situação ruim por apresentar uma crença ingênua na bondade e na aquiescência humana. O otimismo torna o homem insensível diante dos problemas dos outros não se esforçando para enfrentar os obstáculos que impedem alguns de não terem aquilo que poucos possuem. Tanto o otimismo quanto o pessimismo obscurecem soluções inteligentes para o problema e dificultam a elaboração de operações da mesma natureza para o alcance de uma reforma produtiva. (Sobre esses conceitos, ver Dewey, 1957, p.178-179).

Com respeito à pertinência da filosofia do passado ao tempo presente, Dewey apresenta muitos argumentos favoráveis. Num pequeno texto produzido em 1893, *Why study philosophy* (1971), o autor pontua algumas contribuições da disciplina para a formação humana, dentre as quais cito: 1) é capaz de manifestar uma presença marcante e necessária na construção de uma visão de realidade, sendo importante que todos nós nos tornemos filósofos para não sermos subsumidos pelas ideias alheias; 2) é preciso, portanto, que se saiba minimamente “[...] sobre sua origem e antecedentes, seus métodos de trabalho, reconhecendo sua presença e permitindo os abalos que ela introduz” (DEWEY, 1971, p. 62, tradução nossa); 3) a história da filosofia nos oferece informações indispensáveis no sentido de captarmos as origens e construção das ideias que povoam a nossa cultura e que nos servem como instrumentos para lidarmos com os nossos problemas. Essas ideias foram absorvidas pela sociedade do passado, impregnaram a visão de mundo das pessoas, muitas vezes, sem que estas tenham tido lucidez suficiente do processo do qual participaram - movimento este que continua e do qual devemos ter consciência; 4) a filosofia pode auxiliar na conquista do esclarecimento, da autonomia, do espírito crítico, da consciência emancipada, quando ela, de fato, se volta para a realidade em que as pessoas vivem e realizam as suas experiências. Contudo, para que essas ideias façam sentido, temos que considerar mais amplamente a obra do autor, onde encontramos uma crítica a todas as esferas da filosofia à qual é adicionada uma proposição teórica elaborada por ele voltada a uma nova sociedade mais coetânea com os tempos modernos em cuja estrutura haveria uma escola diferente, garantidora de um trabalho sério no tocante ao desenvolvimento da inteligência e do pensamento.

Em termos gerais, a valorização das experiências passadas registradas na história da filosofia é compreensível em Dewey, uma vez que ele defende o princípio de continuidade da experiência⁷, que quer

⁷ Outro princípio relativo à experiência é o de “interação” que considera que aquela se dá sempre numa “situação” em que estão presentes os fatores objetivos e subjetivos. Conforme o autor: “Uma experiência é o que é, porque uma transação está ocorrendo entre um indivíduo e o que, ao tempo, é o seu meio, podendo este consistir de pessoas com quem esteja conversando sobre certo tópico ou acontecimento, o assunto da conversa também constituindo parte da situação; ou os brinquedos [...]; ou o livro [...]” (DEWEY, 1979, p. 36-37). E, acrescenta: “Os dois princípios de continuidade e interação não se separam um do outro. Eles se interceptam e se unem. São, por assim dizer, os aspectos longitudinais e transversais da experiência” (*idem, ibidem*, p. 37).

dizer: “[...] que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algum modo as experiências subsequentes” (DEWEY, 1979, p. 26). Nesse sentido, sua igual defesa no *crescimento como fim* - ou, para expressar melhor a ideia de processo, seria mais adequado referirmo-nos a *crescendo* - revela o princípio de continuidade. Contudo, o autor adverte que os conceitos de crescimento e de continuidade exigem que entendamos a experiência enquanto “[...] uma força em marcha” (*idem, ibidem*, p. 29), ou seja, ela precisa de direção “em vista do futuro”, garantindo a qualidade necessária para a sua continuidade, pois, nem todas as experiências são educativas, bem como, nem todo o *fazer* e o *sofrer a ação* no ambiente em que se vive constituem experiências, uma vez que, neste caso, estas podem configurar-se em ações desconectadas umas das outras. Assim, existem situações cujo movimento nela operado conduz, digamos, para *nada*, ou seja, não detectamos com clareza suas consequências para a vida, bem como, quais seriam as conexões com o processo anterior e posterior. Nesses casos, não há nem experiência, bem como, não localizamos uma situação real de aprendizagem ou um processo cumulativo.

Sugestão de Dewey para um efetivo enfrentamento do problema: 1) O método da ação inteligente; 2) A nova moral

1) Como já mencionado, Dewey defende o método da inteligência como alternativa à *pura racionalidade*, como fora outrora entendida a dimensão da razão humana que, na origem da filosofia, denotava uma enorme capacidade contemplativa diante da *forma perfeita*, da essência da realidade, do Ser⁸ e, conseqüentemente, um desmerecimento em relação à experiência já que é mudança e contingência. O que ele quer estabelecer como investigação é o método da atividade, da observação, da formulação de hipóteses e o modo experimental de conhecer as questões humanas e morais, instituindo desse modo, no seu entendimento, o raciocínio reflexivo ou a teoria da ação inteligente dirigida à prática e fundada na experiência. Sobre essas questões, Dutra (2009) argumenta:

⁸ “Conhecer” no contexto tradicional consistia em eliminar as alterações, o fluxo, as mudanças e apreender a unidade, o permanente, o universal, enfim, a noção ou princípio fundamental que controla e limita tais mudanças.

Uma das ideias de Dewey que o afasta do intelectualismo da filosofia tradicional é a de que uma teoria do conhecimento é uma teoria da investigação. Ora, a investigação é um processo que associa necessariamente pensar e agir⁹. Do mesmo modo, vendo as coisas por outro ângulo, uma teoria da ação, pode-se dizer, também seria uma teoria da *investigação*, ou, para empregar uma fórmula sua, uma teoria da *ação inteligente*, em oposição a formas de agir a partir de dogmas ou preconceitos, ou mesmo pela força, ou violentamente etc. (DUTRA, 2009, p. x).

Conforme o exposto até aqui, todas as instâncias da filosofia foram atacadas pela crítica deweyana, não sendo diferente em relação ao campo da epistemologia e da lógica, como bem é apresentado na citação acima. Nesse contexto de discussão, para Dewey, tanto a lógica quanto a epistemologia foram gravemente fundadas nos dualismos da filosofia tradicional pontualmente aquele que indica a dicotomia entre razão *versus* experiência e sujeito *versus* objeto. E, insiste com o dilema de que a lógica não pode ser puramente formal já que a inteligência e o pensamento são meios para a reconstrução intencional e inteligente da experiência, não podendo assim reduzir-se simplesmente a leis de raciocínio puro e sua aplicação no pensamento, formalmente correto, sem consideração pela verdade de uma questão formulada diante da vida. Para ele, embora alguns acreditem que experiência e lógica devam ser considerados enquanto fatores separados, “É precisamente na experiência que as diferentes consequências de métodos de investigação e raciocínio diferentes são mostradas de modo convincente” (DEWEY, 1957, p. 136, tradução nossa). O autor chama a atenção que há bons pensamentos e maus pensamentos. E isto é mostrado efetivamente quando se exhibe sucesso ou fracasso a partir de um raciocínio, tratando-se, pois de uma manifestação empírica. Concluindo a sua argumentação, citamos:

A lógica é um assunto de profunda importância humana precisamente porque é empiricamente fundada e experimentalmente aplicada [...] o problema da teoria lógica não é outro senão o problema da possibilidade do desenvolvimento e emprego do método inteligente nas investigações (nas buscas, *inquiries*) que digam respeito à reconstrução deliberada da experiência (Dewey, 1957, p. 138, acréscimos e tradução nossos).

⁹ Dewey citando Justice Holmes, justifica esta ideia: a teoria é a coisa mais prática que existe no mundo, para o bem e para o mal! (DEWEY, 1957, xli).

O autor reforça que as técnicas tradicionais de pensamento e conhecimento propunham a demonstração de verdades já possuídas, distantes da realidade empírica, as quais, segundo ele, embotam o espírito de investigação levando ao crescentemente confinamento da mente. Esse tipo de lógica se pauta em *cânones de ortodoxia* com os quais organiza e sistematiza os saberes acumulados e aceita dogmática e obediamente. Contrariamente à lógica tradicional, o autor defende a lógica da descoberta (desde Bacon) que se dirige ao futuro, que é crítica diante dos elementos colhidos do mundo externo e que reforça o teste das verdades sugeridas pelas novas experiências, facilitando o processo de continuidade da experiência no uso do conhecimento verificado em estudos e descobertas subsequentes, e assim por diante. Dewey, partindo das sugestões de Bacon, entende que devemos ter uma persistente ação para descobrir e desocultar os princípios e fatos desconhecidos. Pois, o homem não apela somente ao pensamento, à inteligência, para se relacionar com a realidade na busca de soluções às suas dificuldades. Também, faz uso da fantasia, das idealizações, dos sonhos, o que em casos extremos são operações de mente mesmo doentia, mas que precisa lidar com o mundo. Obviamente, tais recursos só encobrem os problemas e alteram a consciência que se tem deles, não podendo através desses meios resolver os problemas, efetivamente. Com um conhecimento progressivo e continuado se evita problemas tais como: o dogmatismo, as doutrinações e as superstições, dentre outros congêneres. Segundo o autor, a atitude investigativa por ele defendida, significa antes, cautela diante dos problemas, como também, mais a valorização do que a negação do já conhecido (Dewey, 1957, p. 34, tradução nossa).

Assim, com a modernidade surge no cenário da nova teoria do conhecimento e da lógica da investigação, a *experimentação*, oferecendo um modelo para o controle deliberado da experiência no ambiente. Esta deixou de ser meramente *empírica* para tornar-se *experimental*, tornando-se auto-regulativa, não apenas para levar à formação de costumes a partir das experiências anteriores, nem apenas para serem repetidas como joias do passado. Isso significa também que não devemos esperar que os acidentes, os fatos espontâneos e ocasionais é que sejam os veículos da mudança. Devemos sim usar as experiências

anteriores para construir novas e melhores experiências no futuro para a melhoria individual e social. Entendeu-se que a experiência possui o princípio diretivo em seu próprio processo em vista de seu próprio melhoramento.

Nesse contexto, o pensamento foi localizado como aquele componente presente no processo experiencial que é ativo, planejador e capaz de organizar programas de ação.

Pensar, que é um método de reconstrução da experiência, trata a observação de fatos [...] como passo indispensável para definir o problema, localizar o problema, *forcing home* um senso definido, ao invés de [uma compreensão] emocional, meramente vaga, do que seja e onde se encontra a dificuldade. Não é sem direção, ao acaso, misturado, mas, proposital, específico e limitado pela característica do problema sofrido. O propósito é clarificar a situação instável e confusa, cujos modos razoáveis de lidar com ela possam ser sugeridos (DEWEY, 1957, p. 141, tradução e acréscimos nossos).

Frente a um problema, perplexidade, dúvida ou confusão que obstaculize a rotina da ação, buscamos as sugestões vindas de situações análogas já experienciadas, isto é, as ideias antecipadas e/ou altamente sugestivas frente a um dado problema. Em caso de inexistência de alguma fonte de sugestão, a dificuldade permanece e a lida com o problema pode ocorrer das mais variadas formas, porém com remotas possibilidades de se tornarem efetivamente reflexivas. Dewey explica:

Só estamos aptos a pensar reflexivamente quando nos dispomos a suportar a suspensão e a vencer a faina da pesquisa. Tanto a suspensão de juízo como a pesquisa intelectual a muitos desagradam: querem ver tudo acabado o mais cedo possível. Cultivam um hábito mental excessivamente positivo e dogmático ou receiam talvez que a condição de dúvida sofra a pecha de inferioridade mental. É nesse ponto, quando entram na pesquisa o exame e a verificação, que avulta a diferença entre pensamento reflexivo e pensamento mal orientado (DEWEY, 1959, p. 25, grifos nossos).

Vemos assim a vinculação entre pensamento bem orientado e investigação. Trata-se de testes de ideias e de crenças e do levanta-

mento de hipóteses continuamente verificáveis. A inteligência em seu constante processo de formação requer alerta na observação das consequências da ação, devendo manifestar um espírito aberto para a aprendizagem e disposição para o necessário reajustamento. Em outras palavras, conquista-se a liberdade no risco, no trabalho de investigar, no emancipar-se frente à possibilidade de se ver dominado por uma visão dogmática e mesmo defeituosa da realidade.

Nessa perspectiva de ação inteligente para a produção do conhecimento, este passou a ser concebido como prático e operacional, cuja ciência experimental acredita no seu poder de transformação. Os objetos da ciência e da filosofia não estão lá para serem jamais contemplados, mas representam obstáculos à atividade humana, diante dos quais, pelo método da investigação inteligente, são selecionados meios e materiais adequados a fim de tornar possível o controle das mudanças, que são, de qualquer forma, inexoráveis, mas que assim podem se tornar efetivas quando postas em determinada direção¹⁰.

2) Ao anunciar a necessidade de revisão profunda em todos os âmbitos da filosofia, exigindo sua reconstrução, Dewey ataca a moral tradicional garantidora dos valores absolutos, fixos e universais e, com isso, entendida como excelsa condutora dos antigos dualismos, já apontados. A separação da consciência, suas motivações, imagens, fantasias e interesses, de um lado, enquanto o lugar do *eu*; e a experiência, entendida como simples receptora de energias externas oriundas da mera ação do agente. Essa dicotomia gerou sérios problemas para a moralidade entre nós. Mas, Dewey adverte que as características morais não estão fora do sujeito como estão as normas, a autoridade, os atos estabelecidos, a convenção, a tradição, etc., mas sim, se manifestam efetivamente em suas próprias ações e atitudes individuais e pessoais, fundamentais numa sociedade democrática, que preza pela sinceridade, responsabilidade, dentre outros importantes e indispensáveis qualificativos para a sociedade compartilhada, verdadeiramente democrática (Dewey, 1952d).

¹⁰ Conhecer agora é um processo ativo e operativo – pois o mundo exige essa atitude frente às mudanças - tal qual se dá num experimento que sempre é guiado por hipóteses, ou seja, trata-se de uma invenção guiada pela imaginação.

Entendendo o *eu* como instância em crescente estado de formação, defende também que a ação segundo princípios (da ordem subjetiva) é aquela que se realiza de acordo com um *curso de ação*, evitando as ações ocasionais. Assim, “[...] o eu não é uma coisa já feita e completa, e sim uma coisa em formação contínua por meio da escolha da atividade [...]” (*idem, ibidem*, p. 458), constituindo-se normalmente como uma personalidade em crescimento.

Quando falamos de moralidade, logo nos vem à mente as *virtudes*, e assim, tornamos a moral um âmbito responsável pelo florescimento e desenvolvimento dos valores virtuosos, entendidos como sendo os mais importantes para a formação de alguém. Contudo, o autor explica que com frequência se interpreta alguns valores como aqueles depositários de *virtudes*, entendendo-os de forma isolada da vida comum, hierarquicamente “superiores”, bastando-se a si mesmos. Para ele, é uma inverdade, pois há muitos atos que por não terem merecido ainda um *nome* apropriado, nem damos a atenção condigna igual àquelas chamadas de *virtudes*. Mas são igualmente importantes na medida em que participam da conduta de um indivíduo, permitindo que este se vincule aos demais membros da sociedade de uma forma e não de outra, sendo, pois, tais valores constitutivos do conjunto das funções da vida de alguém para o efetivo funcionamento da sociedade como um todo. A educação moral é aquela interessada no bom desenvolvimento do espírito social, atuando na busca pela *experiência comum* e no aprimoramento da percepção das conexões que são construídas no ambiente natural e social. Igualmente, a educação moral deve promover as ligações íntimas das experiências escolares e extra-escolares para o desenvolvimento do caráter. Sendo a educação intencional, deve ainda preocupar-se em desenvolver a compreensão em direção de quais valores busca realizar, propiciando aos jovens os significados desejáveis à sua vida e à vida social da qual faz parte.

Se o conhecimento se integralizar ao viver, à conduta e ação dos indivíduos, a formação será mais bem construída servindo tão bem para os propósitos práticos da vida como tem sido os seus esforços em vista do preparo intelectual *via inculcação de noções* observadas como necessárias para o bem viver (*sic*).

Para que haja uma atualização na esfera dos costumes e da moral, seria preciso, segundo Dewey: 1) crer na pluralidade decorrente da ideia de mudança; 2) crer na pluralidade da noção de *bem(s)* e de *fim(s)* perseguidos pelos indivíduos; 3) crer que princípios, critérios e leis são meros instrumentos intelectuais para facilitar e auxiliar a análise individual e o enfrentamento das questões presentes nas situações particulares; crer no reconhecimento de as “[...] funções e os hábitos são modos de usar e incorporar o ambiente [...]” (DEWEY, 2002, p. 15, tradução nossa). Esta última observação nos permite recuperar o princípio básico da experiência existencial em Dewey que estabelece o necessário entendimento antropológico dos *vínculos estreitos e íntimos que o homem firma com o ambiente no qual vive*. Nesse sentido, considerando pela perspectiva natural, social ou moral, o *eu* jamais pode ser interpretado como instância isolada ou privilegiada a ponto de ser compreendido pelo aspecto exclusivamente subjetivo ou individualista. As chamadas *virtudes* ou mesmo os vícios não podem ser vistos como propriedades exclusivas da pessoa, mas “[...] hábitos que incorporam forças objetivas” (DEWEY, 2002, p. 16, tradução nossa), cuja interação com as disposições subjetivas do indivíduo formam aquilo que nos dá a identidade pessoal. Assim, partindo do pressuposto que seria impossível a construção de qualquer hábito no isolamento, Dewey explica o processo de sua formação:

Alguma atividade procede do homem; então ele instala reações no ambiente. Outros aprovam, desaprovam, protestam, encorajam, compartilham e resistem. Mesmo deixando o homem sozinho é uma resposta definitiva. Inveja, admiração e imitação são cumplicidades. A neutralidade é inexistente¹¹. A conduta sempre é compartilhada; esta é a diferença entre

¹¹ Chamo a atenção para a afirmação do autor sobre *a inexistência da neutralidade* quando se trata da conduta humana, ou seja, sempre há cumplicidade no setor dos valores e julgamentos. Esse conceito foi apropriado por muitos filósofos da educação no Brasil, como é o caso de Paulo Freire, por exemplo. Em se tratando do texto escrito por Dewey, este foi originado a partir de um convite para que o autor oferecesse algumas palestras numa universidade americana, em 1918, sobre o tópico da *conduta humana*, tendo sido preparada para publicação, efetivada em 1922. Embora não se possa no momento, nem se pretenda neste estudo, estabelecer vínculos de influência de pensamento de um autor sobre o outro, registra-se aqui a referência sobre o conceito.

ela e o processo fisiológico. Não é por um “dever” ético que a conduta *deve* ser social. Ela *é* social, se boa ou má (DEWEY, 2002, p. 17, tradução e sublinhados nossos).

Diante da problemática dos dualismos que foram se acomodando na trajetória humana, trazida à baila pelo nosso autor, vemos que no âmbito da moral a particularidade radical de uma conduta *versus* a necessidade de um princípio universal tem feito gerar posições variadas (DEWEY, 1957, p. 163, tradução nossa). Observar e controlar as *consequências* da ação, o julgamento e os valores nela envolvidos, constitui critério estabelecido pelos pragmatistas para a apreensão do significado da ação satisfatória, pois, como observado por Dewey (2002), os assuntos da moral exigem uma visão prospectiva, concernente ao futuro; enquanto que os assuntos relativos ao mundo físico referem-se ao *o que* e *como* algo aconteceu.

Assim, no mesmo sentido anteriormente explanado a respeito do método da inteligência a ser usado para o aprimoramento do pensamento e ação humana, fazemo-lo com relação à conduta moral, a saber, é preciso o julgamento cuidadoso e as escolhas cautelosas antes do agir. Pois, a mesma problemática anteriormente discutida com respeito ao enfrentamento das dificuldades colocadas na vida humana em geral, as quais nem sempre são exitosas em razão dos dogmatismos, fanatismos, etc., mostram as situações como não sendo auto-evidentes, fáceis de operar moralmente. Isto mostra *a necessidade da investigação também na esfera da moral*. Pois, segundo o autor:

A moral não é um catálogo de atos, nem um conjunto de regras para serem aplicadas como prescrições farmacêuticas ou receitas culinárias. A necessidade em moral é para métodos de investigação e de invenção específicos. Métodos de investigação, para localizar as dificuldades e os males; métodos de invenção, para formar planos a serem usados como hipóteses de trabalho ao lidarmos com eles. E a importação pragmática da lógica de situações individualizadas, cada qual tendo seus bens e princípios insubstituíveis, é para transferir a atenção da teoria, a partir da preocupação com concepções gerais, ao problema de desenvolver métodos efetivos de investigação (DEWEY, 1957, p. 169-70, tradução nossa).

De tudo o que foi dito até aqui, deduz-se ensinamentos importantes à filosofia da educação, em seus aspectos éticos, uma vez que acentua que os conhecimentos escolares devem incluir noções morais, mas não de forma exageradamente diretiva e impositiva, como se fossem regras imperativas a serem seguidas e incorporadas à mente dos indivíduos. Diferentemente disso, tais experiências devem se articular aos problemas da vida ordinária para que os sujeitos possam reconstruí-las quando estiverem fora da escola, captando os seus significados. Diante disso, a filosofia deve possibilitar a cooperação do curso normal dos eventos cotidianos tornando claro/coerente o seu significado; fazendo com que a ciência e a emoção se interpenetrem; a prática e a imaginação se abracem (DEWEY, 1957, p. 212-213, tradução nossa).

Diante disso, observamos que o autor ao publicar essas suas reflexões em 1920 constrói um raciocínio tal que lhe permite conduzir algumas sugestões, as quais nos esforçamos por apresentar. Contudo, nos perguntamos, sendo as tarefas da filosofia aquelas acima explicitadas, qual ou quais outras caberiam a nós indicar como sendo as mais importantes nos dias de hoje? Ainda seriam as mesmas? Seria o problema dos dualismos o principal problema filosófico da atualidade? Se concordamos com Dewey, ainda podemos pensar nos enormes prejuízos que a dificuldade em superá-lo estaria acarretando para a vida acadêmica, para a articulação do conhecimento com a experiência comum, dentre outros?

A título de concluir – Em primeiro lugar, vale à pena pontuarmos a importância do conceito de *experiência existencial* segundo a qual os homens e as mulheres se encontram no ambiente, necessariamente, desfrutando a natureza e a vida e em cujas relações aí estabelecidas fundam as interações sociais, num processo de continuidade.

Merece ser enfatizado que os humanos são antes seres de desejos do que seres racionais. Melhor dizendo eles *podem* se tornar racionais. Por isso, para o autor, é que encontramos a filosofia em suas raízes, realizando uma árdua tarefa: a de conciliar, coadunar realidades aparentemente dissociadas entre si. Ou seja, os seres humanos das sociedades primitivas se caracterizavam como possuidores de farta memória, de desejos, de rica imaginação, criadores de um mundo poetizado, mar-

cado por mitos e fantasias, cuja estrutura acabou por ser dividida, de um lado, por um grupo dos *guardiões da tradição* que se amoldou nas narrativas, vindo a exercer a autoridade sobre aqueles que efetivamente resolviam os problemas reais e práticos no enfrentamento das situações emergenciais e que encaminharam a criação posterior das artes e ofícios, por exemplo.

Assim, a filosofia não aparece em suas origens para realizar a sua busca desinteressada pela verdade – como tem sido comumente caracterizada – mas, trata-se de “[...] um esforço da inteligência, para justificar, com fundamentos racionais, costumes, crenças e instituições tradicionais da espécie humana” (TEIXEIRA, 1978, p. 140), tese deweyana reforçada por seu discípulo brasileiro. Buscando harmonizar produtos mentais oriundos de atividades realizadas por duas classes hierarquicamente dispostas num modelo discriminador da prática, de um lado, - produtora dos conhecimentos positivos - e da teoria, de outro, - conciliada à tradição -, a filosofia acabou se tornando a “[...] justificação em fundamentos racionais, do espírito, embora não da forma, das crenças e costumes tradicionais” (DEWEY *apud* TEIXEIRA, 1978, p. 139), versando sobre as questões com cada vez mais exagerado formalismo, de maneira pedante e ambiciosa, em sua busca pelas causas últimas e finais, pela perfeição, pelo ser completo em contraposição à imperfeição das coisas banais da realidade contingente. Daí surgir o problema moral de caráter dogmático, autoritário e universalista, detentor de uma verdade abrangente e imutável para aglutinar as ideias desconexas, incompletas e contingenciais dos humanos – questão que o autor norte-americano quer enfrentar, reunindo um conjunto de itens que justificam a *reconstrução da filosofia*. Em face disso, Dewey propõe que seja clarificado as noções e posições filosóficas próprias a um mundo que mudou ... e mudou muito. Com a modernização científica, tecnológica, material, política, dentre outras alterações reveladoras da mudança da moderna sociedade, é preciso também proceder-se a uma revisão da moral e dos costumes.

Conforme apresentamos as questões atinentes às ideias deweyanas acerca de ciência, de ciência moral, de filosofia e de educação, percebemos suas análises balizadas em pontos de convergência e de crítica que não podem resultar em confusão conceitual. Na tentativa de superar tal dificuldade, recorro ainda ao autor que nos explica:

[...] para encontrar os fatos deste mundo e as suas causas, é claro

que deveremos recorrer às matemáticas, à física, à química, à biologia, à antropologia, à história, etc., e não à filosofia. Às ciências é que compete dizer quais as generalizações admissíveis sobre o mundo e quais, especificamente, são elas. Mas quando perguntamos *que espécie de atitude permanente ativa para com o mundo* as revelações científicas exigem de nós, estamos a formular uma questão filosófica (DEWEY, 1952b, p. 425, grifos do autor).

E um dos elementos presentes nessa atitude, repetidamente assinalado, é a tendência de elaborar e compreender a *totalidade*. Contudo, sabedores que somos da crítica de Dewey em relação aos dualismos que impregnaram a nossa cultura, entendemos que não quer ele dizer que a totalidade seria uma total abstração da realidade múltipla e diversa em que efetivamente vivemos e que, portanto, se assim fosse entendida devia ser condenável. Descartando qualquer tentativa apriorística de lidar com este conceito, quer todavia sugerir que totalizar é considerar “[...] a manutenção do equilíbrio em uma multidão de atos diversos [...]” (*idem, ibidem*, p. 425) respeitando a continuidade existente no processo dinâmico da vida e do mundo. Isso tudo exige do filósofo um imorredouro desejo por aprender, observando como a vida opera em sua crua realidade, nem sempre positiva. Em relação à tendência da filosofia de encontrar a última finalidade das coisas, nosso autor adverte que não se trata de encontrar um momento de acabamento dessa atividade, mas que se refere à busca constante por maior entendimento e aprofundamento do problema em questão. O que vemos então é o autor reinterpretando os antigos caracteres da filosofia, em conformidade com o novo contexto da vida social. Nesse sentido, a filosofia é sim uma aliada do homem para compreender a *totalidade* da vida, fomentando uma experiência humana significativa e coerente. Daí ser este aspecto algo que a diferencia da ciência cujo trabalho de colher os dados da realidade e juntá-los numa série de conhecimentos rigorosamente verificados desafia a filosofia. Este saber deve então, completar aquele conjunto de verdades – sempre verificáveis e revisáveis – com uma visão de totalidade, enriquecendo a compreensão sobre a vida com sentido e interpretações promovidos pela investigação filosófica, conduzindo o homem à elaboração de um

programa de ação e de conduta melhor apropriado ao enfrentamento das suas incertezas e perplexidades, uma vez que a filosofia não poderá contentar-se em apenas elaborar elucubrações sofisticadas e teóricas apartadas do mundo e da ação efetiva. Nesse sentido, parece que nos aproximamos de uma apreensão clara a respeito dos vínculos da ciência, filosofia e educação ou, nas palavras de Dewey, conseguimos observar com clareza *a continuidade dessas atividades e experiências humanas*, rompendo com a organização das mesmas em gavetinhas isoladas e apartadas do conjunto, impossibilitando a construção de sentido de todos esses elementos integrados à vida humana.

Atribuindo maior proximidade do *conhecimento à ciência*, o autor demonstra preferência pela relação da noção de *pensamento com a filosofia*. No primeiro caso, trata-se de *conhecimento fundamentado*, no segundo, diz respeito ao ato de pensar coisas em perspectiva a partir de uma dúvida, de uma perplexidade. A filosofia não se compromete direta e substancialmente com as soluções peremptórias, acredita o autor, mas analisa possibilidades e sugere métodos de abordagem dos problemas. Ou seja, “Pode-se quase definir a filosofia como o pensamento que se tornou consciente de si mesmo – que generalizou seu lugar, função e valor na experiência” (*idem, ibidem*, p. 426). Disso podemos depreender que a filosofia não pode produzir noções diametralmente distantes da vida, das coisas com as quais os homens e as mulheres comuns lidam no seu dia a dia, bem como não pode desejar a obtenção de verdades, contentando-se com as hipóteses de valor sempre relativas à avaliação, julgamento e critérios vigentes; buscando alcançar as consequências das ideias e das ações humanas; localizando problemas e ensaiando soluções mesmo que provisórias, isto é, “[...] as soluções propostas serão hipóteses sujeitas à confirmação das consequências” (TEIXEIRA, 1978, p. 148), com isso, trata-se de um exercício permanente de pensamento. Contudo, Dewey acredita que “A teoria que não influencia a atividade educativa é uma teoria artificial” (DEWEY, 1952b, p. 429). E isso, por uma razão muito simples: “O ponto de vista educacional habilita-nos a encarar os problemas filosóficos no terreno em que eles surgem e lutam [...]” (*idem, ibidem*). Neste ponto, Dewey chega à conclusão de que filosofia é a *teoria geral da educação*, pois esta nada mais é do que “[...] o processo de formar atitudes fundamentais, de natu-

reza intelectual e sentimental, perante a natureza e os outros homens [...]” (*idem, ibidem*). Daí se perceber a importância ao estabelecermos conexão entre esses dois campos da experiência humana, filosofia e educação, mas para isso, é preciso que a primeira não se constitua em ornamento, mas que altere as atitudes humanas; nem se admite que a segunda seja movida pelo mero empirismo e/ou rotina. Por fim, a filosofia é capaz de oferecer uma visão bem articulada da vida humana aos indivíduos em formação.

No seu *Reconstruction in philosophy* (1957) Dewey mostra-se desejoso de ver constituído um *humanismo naturalista*, isto é, uma mescla de ciência com filosofia via moral. Seria a defesa de uma ciência preocupada com os males humanos e sociais e voltada a eles. Por outro lado, a moral se tornaria mais investigativa do que dogmática. Para ele, a dificuldade que observamos na falta de articulação entre esses campos foi gerada pelos dualismos já assinalados e que resultaram na separação tradicional entre valores essencialmente morais como a virtude, justiça, bondade, etc., de um lado, e os *valores naturais* como os econômicos, a saúde, a arte, a ciência, etc., de outro. Tal separação causou uma cisão entre *naturalismo* e *humanismo*, afirma o autor, que defende a lógica experimental aplicada à moral para que as qualidades sejam julgadas segundo as suas contribuições ao enfrentamento dos prejuízos humanos. Nesse sentido, obriga as ciências naturais a apresentarem um significado moral nos seus estudos e em suas pesquisas, não admitindo haver a separação do grande desenvolvimento científico de um lado; e de outro, a permanência dos referidos males pelos quais padece a humanidade.

Creio que expusemos alguns elementos indicativos da existência de uma relação estreita entre os conceitos anunciados. Contudo, se é verdade que há nefastos dualismos nos referidos campos da atividade humana, penso que ainda sofremos os seus efeitos. A título de ilustração, basta citarmos as dificuldades acadêmicas no que tange à compartimentalização dos conhecimentos associada à organização correlata nas instituições em que eles se desenvolvem – quase sempre de modo muito isolado. Encontramos quase que universalmente a composição dos espaços acadêmicos fragmentados em suas diversas esferas de saberes tendo de um lado as ciências naturais, de outro, as ciências huma-

nas, dentre outras. O fato da operacionalização do trabalho acadêmico, de certo modo, é compreensível, mas o que vemos com frequência é uma compreensão distorcida do âmbito e definição dos campos de conhecimento e uma tendência à hierarquização desses saberes.

Do mesmo modo, não avançamos quanto à ideia de *formação* tal qual sabemos ter acontecido em algumas outras civilizações que estiveram preocupadas com um projeto maior de uma mais verdadeira *associação de indivíduos* realizando objetivos comuns de forma mais satisfatória. E, isto, sabemos, exige mais do que apenas conhecimentos atualizados e acumulados. Se Dewey perdeu as suas apostas na sociedade progressiva, aos sessenta e dois anos de sua morte, cumpre-nos desenhar um outro modelo agora mais coetâneo com os novos tempos, cujos traços ele talvez nem imaginasse poder existir. Segundo o autor a filosofia precisa conservar o seu compromisso intenso de amor à sabedoria mas, de forma mais modesta. Anísio Teixeira (1978, p. 143) recorda a sugestão do autor norte-americano quanto ao que seria próprio à filosofia em tempos mais atuais: “[...] auxiliar a estabelecer o mais compreensivo método de julgar, com integridade e coerência, os valores reais da vida atual, para o efeito de dirigi-la para uma vida cada vez melhor e mais rica”. Por *valores da vida real* podemos incluir os problemas contemporâneos resultantes da complexidade da vida atual. Mas, também, os achados científicos e as interpretações produzidas no âmbito das diversas atividades humanas hoje realizadas, e que exigem da filosofia amplo interesse interdisciplinar e efetiva disposição para a interação em torno das questões emergenciais que afetam a humanidade num mundo mais aberto e inter-relacionado. Esses elementos presentes no mundo atual, contudo, podem trazer benefícios e, igualmente, malefícios, consoante à imediata transição de ideias, comportamentos, conflitos, etc. possível hoje pela multimídia, daí, o necessário acompanhamento da filosofia e sua preocupação formativa e educativa.

Se para o autor, como já dito, a filosofia do futuro, tendo abandonado o monopólio metafísico, estaria mais comprometida em clarificar as ideias dos homens, como também, as lutas sociais e morais - há muito ainda por fazer! Ademais, a filosofia, segundo o seu ponto de vista, seria um órgão para se lidar com esses conflitos (cada vez mais generalizados nos dias de hoje, parecendo incontrolláveis), devendo

esclarecer mais sobre as forças morais que movem a humanidade. Caberia ainda a esta disciplina, contribuir com a aspiração humana de alcançar a felicidade de natureza mais ordenada e inteligente? - perguntamos. Apesar de constituir-se em imensa tarefa, unir a filosofia, ciência e educação seria, a meu ver, um bom investimento em vista dessas finalidades.

REFERÊNCIAS

DEWEY, J. *Experience and nature*. Chicago; London: Open Court Publishing Company, 1926.

_____. Educação como necessidade da vida. IN: Democracia e educação – breve tratado de filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952a, p.19-30.

_____. Filosofia da Educação. IN: Democracia e educação – breve tratado de filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952b, p. 420-434.

_____. Teorias do conhecimento. IN: Democracia e educação – breve tratado de filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952c, p. 435-450.

_____. Teorias de moral. IN: Democracia e educação – breve tratado de filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952d, p. 451-470.

_____. A educação como função social. IN: Democracia e educação – breve tratado de filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952e, p. 31-46.

_____. *Reconstruction in philosophy*. Boston: Beacon Press, 1957.

_____. Como pensamos - como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo: uma reexposição. Tradução e notas: Haydée de Camargo Campos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. *Democracy and education*. New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1966.

_____. *Why study philosophy, 1893*. In: **The early works, 1882-1898**, vol. 4. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press; London and Amsterdam: Feffer & Simmons, Inc., 1971.

_____. **Experiência e educação**. Tradução: Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

_____. **Human nature and conduct**. Mineola, New York: Dover Publications, Inc, 2002.

_____. Condições lógicas para um tratamento científico da moralidade. Tradução: Marcus Vinícius da Cunha; Ana Raquel Lucato Cianflone; Erika Natácha Fernandes de Andrade. In: CUNHA, M.V. da et al. **Dewey: a valoração nas ciências humanas**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2009a, p. 11-49.

_____. Teoria da valoração. Tradução: Marcus Vinícius da Cunha; Ana Raquel Lucato Cianflone; Erika Natácha Fernandes de Andrade. In: CUNHA, M.V. da et al. **Dewey: a valoração nas ciências humanas**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2009b, p. 51-117.

DUTRA, L. H. de A. Prefácio. In: CUNHA, M.V. da et al. **Dewey: a valoração nas ciências humanas**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2009, p. vii-xxiii.

TEIXEIRA, A. S. **Pequena introdução à filosofia da educação**. 8ª edição. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

John McDowell e o alcance do conceitual

Jonatan Willian Daniel

UFRGS

John McDowell, em *Mente e Mundo* (McDowell, 2005), pretende nos libertar da angústia filosófica acerca da relação entre o mental e o mundo. A base dessa angústia advém, segundo ele, da nossa crença na incompatibilidade entre a *natureza*, entendida enquanto reino da lei, e a *espontaneidade* característica de nosso pensamento, entendido como se dando num espaço *sui generis* ao da lei, uma vez que consiste em relações racionais entre conteúdos conceituais e não na relação causal legiforme entre eventos. Em se tratando de epistemologia, a ligação entre mente e mundo que se dá através da percepção sensorial tem certa primazia, pois é comumente acreditado que a percepção constitui nossa fonte de apelo último na justificação de nossas crenças empíricas. Segundo McDowell, há uma oscilação entre duas abordagens predominantes no trato da relação entre mente e mundo assim concebidos. Uma é vítima do “mito do dado”, pois pretende que haja uma relação racional entre conteúdos conceituais, nossas crenças e juízos empíricos, e não conceituais, os dados dos sentidos, o que é, para McDowell, ininteligível. A outra abandona a ideia de que as entregas sensoriais causadas por objetos externos em nossos órgãos sensoriais possam constranger racionalmente nossas crenças empíricas, o que implica um coerentismo fechado em si mesmo, sem contato com a realidade e que põe em risco a significância empírica de nossos conceitos.

Como alternativa McDowell quer que pensemos as entregas sensoriais como já envolvendo de maneira passiva a operação das mesmas capacidades que operam de maneira ativa em nossas atividades conceituais espontâneas de julgar e avaliar a justificação do endosso de conteúdos proposicionais. Ele também defende que na experiência sensorial verídica, articulada conceitualmente, o mundo se abre para nós e que, por isso, deve ser entendido como interno ao âmbito conceitual. No que se segue apresento (seção 1) a oscilação entre as duas posições que McDowell considera insatisfatórias no trato da relação mente/mundo, o coerentismo e o mito do dado. Na sequência (seção 2) apresento a proposta de McDowell para eliminar a oscilação coerentismo/mito do dado baseada em uma concepção alternativa de nossa faculdade perceptiva como já envolvendo capacidades conceituais. Na seção 3, desenvolvo a crítica e a resposta de McDowell sobre como devemos entender a falibilidade de nossas capacidade perceptivas e, por fim (seção 4) apresento os ganhos da posição de McDowell, mostrando como ela pretende nos fazer entender que o mundo está aberto para nós através de nossa percepção.

1. MITO DO DADO VS COERENTISMO

Quando nos pomos a pensar acerca de nossa relação epistêmica com o mundo, como podemos, se de fato podemos, conhecer as coisas que nos rodeiam em nosso ambiente, somos levados a crer que nossa compreensão desta relação entre mente e mundo tem de salvaguardar a ideia de um constrangimento racional externo aos nossos pensamentos. Essa é uma ideia, que já se encontra no senso comum, advém do fato de que não podemos escolher perceber aquilo que percebemos. Claramente podemos direcionar nossa atenção a certas direções ou aspetos de nosso ambiente, mas aquilo que percebemos o percebemos de maneira passiva, alheia a nossa vontade. É nesse sentido que podemos dizer que o mundo ou a realidade externa ao nosso pensamento impõe um constrangimento ao nosso pensamento: as coisas que percebemos por meio de nossa percepção sensorial dependem do mundo, de como ele é, e não de nossa vontade. Nossas crenças, nosso conhecimento acerca do mundo têm de se conformarem àquilo que nos é dado através da experiência.

Até aqui estamos pisando em um chão comum, o problema surge, alega McDowell, quando queremos entender esse constrangimento por parte do mundo como sendo um constrangimento racional, quer dizer, nossa experiência nos constrange com razões para crer que algo é o caso, e nos damos conta de que “o espaço das razões é coextensivo ao espaço do conceitual”. O espaço das razões, terminologia que McDowell toma emprestada de Sellars (2008), é o espaço lógico no qual nos movimentamos quando participamos do jogo de dar e pedir por razões. Quando endossamos uma proposição e obtemos uma crença assumimos uma posição no espaço das razões. Se formos desafiados a mostrar a razão desse endosso somos obrigados a recorrer a algo que possa servir com razão para a crença em questão. Esse algo outro, por sua vez, terá que pertencer também ao espaço das razões, pois teremos que mostrar que a nossa razão para crer sustenta nossa crença na medida em que estabelece com essa algum tipo de relação inferencial, dedutiva ou indutiva (probabilística), devido ao conteúdo conceitual envolvido em ambas ou à forma lógica que relaciona esse conteúdo. Sendo assim, para poder constranger racionalmente nossas crenças a experiência por si mesma já deveria consistir em um posicionamento dentro do espaço das razões, ser conceitualmente articulada.

O problema é que a experiência é tradicionalmente concebida como fruto de uma mera relação causal entre um objeto externo e os órgãos sensoriais do sujeito da percepção, sendo sua passividade advinda dessa relação causal. A habilidade de estabelecer essa relação causal com objetos perceptíveis, que teríamos em comum com os animais não humanos, também é concebida como sendo anterior a qualquer capacidade conceitual/linguística, afinal a primeira serviria de base para que aprendêssemos a última. Ao unirmos a ideia de que para servir de razão algo tem de ser conceitualmente articulado com a ideia de que a experiência ainda não envolve nenhuma habilidade conceitual, somos obrigados a rejeitar um papel de constrangimento racional à experiência em nossas crenças. Isso nos levaria a adotar uma posição coerentista da justificação, como fez Davidson (1983), posição explicitada por seu slogan “nada pode servir como uma razão para uma crença exceto outra crença” (p. 310). Por motivos de consistência somos levados a negar à experiência o papel normativo de guiar racionalmente nossas crenças empíricas, limi-

tando a ela apenas a função de causar uma crença em nós, essa crença, sim, consistindo em um posicionamento no espaço das razões. Contudo, essa imagem de como nosso pensamento se relaciona com o mundo é insatisfatória e nos gera certas ansiedades: se a realidade externa é incapaz de nos fornecer razões para aceitar ou rejeitar nossas crenças, como sabemos que nosso conjunto de crenças, embora coerente, não passa de “uma ficção sem atrito com a realidade”? Aliás, se minhas crenças não têm nenhuma ligação racional com o mundo externo, a ideia mesma de um conteúdo que diz respeito a esse mundo parece se esvaziar!

A alternativa mais atraente consiste em simplesmente alegar que a experiência possui sim um papel de elemento justificador de nossas crenças, afinal, quando não temos mais argumentos para justificar algo, tudo que nos resta é direcionar nossa atenção aos fatos, ver, por meio do que nos é dado na experiência, como o mundo é. Porém, alega McDowell, esse apelo é inócuo se não for acompanhado de uma modificação de como concebemos nossa percepção do mundo, pois se a experiência ainda não é conceitual, é difícil entender como ela poderia participar do espaço lógico das razões. A tomada de consciência de que algo que não possua conteúdo conceitual não pode efetivamente constranger racionalmente nossas crenças, que um apelo um dado extraconceitual capaz de justificar nossas crenças não passaria do “mito do dado” denunciado por Sellars, nos empurra de volta à ideia a experiência somente pode desempenhar o papel de causar uma crença. Enfim, constata McDowell,

[encontramos] uma tendência de oscilar entre duas posições insatisfatórias: de um lado, um coerentismo que ameaça desconectar o pensamento da realidade; de outro, um inútil apelo ao Dado, no sentido de simples presenças que deveriam constituir os fundamentos últimos dos juízos empíricos. (2005, p. 61)

O que precisamos, para abandonar essa oscilação, é uma nova compreensão acerca de nossa experiência e é isso que McDowell propõe.

2. UMA NOVA CONCEPÇÃO DA PERCEPÇÃO SENSORIAL

McDowell defende que nos livramos da oscilação coerentismo/mito do dado ao percebermos que a correta apreciação de nossas (seres

racionais) capacidades perceptivas envolve concebê-las como já envolvendo a mobilização de nossas capacidades conceituais. Ele afirma que “[d]evemos entender aquilo que Kant chama de ‘intuição’ – o ingresso de experiências – não como a mera obtenção de um Dado extra-conceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual” (2005, p. 45). McDowell, seguindo Kant, afirma que se entendemos a Sensibilidade como a faculdade que nos permite perceber *passivamente* o ambiente e o Entendimento como a capacidade conceitual que nos permite fazer juízos *espontaneamente*, então devemos entender que “[e]mbora a experiência seja passiva, ela põe em funcionamento capacidades que pertencem genuinamente à espontaneidade” (2005, p. 50). Sendo assim, perceber algo já por si mesmo conceitual e, portanto, está apto a participar como posição no espaço lógico das razões, quer dizer, a percepção assim concebida tem a estrutura conceitual necessária para constranger racionalmente nossas crenças.

A objeção que primeiro vem à tona¹ é se a posição que McDowell nos está recomendando não é, numa análise mais detalhada, praticamente igual a que Davidson nos recomenda. Quando, em condições normais, direcionamos nosso olhar para uma árvore dentro de nosso campo de visão, na concepção davidsoniana, a árvore causa em nós a crença “há uma árvore diante de mim”. Não há dúvida que esta crença constitui um genuíno posicionamento no espaço das razões e, portanto, pode justificar outras crenças que possamos ter. Porém, não é isso que McDowell está propondo, ele alega que devemos diferenciar os estados mentais correspondentes a ver uma árvore e acreditar que haja uma árvore a nossa frente. A percepção nos fornece um conteúdo que é por si mesmo conceitual, mas que ainda não é um estado de crença, podemos sempre nos posicionar quanto ao endosso desse conteúdo que nos é apresentado. Mas como o conteúdo já é ele mesmo conceitual ele serve de razão para nossas crenças acerca de nosso ambiente. Uma experiência com o conteúdo de que se está diante de uma árvore torna esse conhecimento disponível por apresentar ao sujeito um *estado de coisas* consistindo em que há uma árvore na frente dele ou um *objeto*, a própria árvore diante dele.

¹ Essa objeção foi feita por Glüer (2004) e McDowell (2008) leva ela em consideração.

Após entendermos que a alternativa de McDowell não é igual à de Davidson, posto que ele alega que a própria percepção de algo já é articulada conceitualmente e que deve ser diferenciada das crenças que ela é capaz de justificar, uma segunda objeção que surge, e que exploraremos a seguir, se dirige à ideia de que a experiência possua um conteúdo conceitual interno.

3. ENTENDENDO A FALIBILIDADE DA PERCEPÇÃO

É inegável que em alguns casos parecemos estar percebendo algo quando de fato não estamos: esses casos são introspectivamente indistinguíveis de casos não-defectivos de percepção. Isso indicaria que o conteúdo epistêmico de uma experiência é independente do que se passa fora da mente do sujeito que a tem. Sendo assim, se o caráter epistemicamente relevante de uma experiência consiste em ela ter um conteúdo conceitual subjetivo introspectivamente acessível ao sujeito tendo a experiência, poderia ser o caso que ele julgasse ter razões para crer que está diante de uma árvore quando não há árvore nenhuma a sua frente. Quer dizer, as razões que ele teria para acreditar estar diante de uma árvore seriam exatamente as mesmas independentemente da existência da árvore. Isso significa que mesmo nos casos em que ele não tivesse nenhuma razão para duvidar da verdade de uma crença de observação, casos em que ele se encontrasse nas melhores condições de justificação possíveis, ainda assim não teria eliminado a possibilidade lógica de que a crença fosse falsa. Para McDowell uma concepção de justificação para crenças de observação que seja menos que conclusiva é inaceitável, pois deixa espaço para pensarmos na possibilidade cética de que, por exemplo, não passamos de cérebros encubados cujas crenças acerca da realidade exterior, por melhor justificadas que estejam, são todas faltas, pois não possuem um correlato. Além disso, a posição de que a experiência possui um conteúdo não daria conta de uma forte intuição anticética segundo a qual a percepção nos põe em relação com os objetos em nosso ambiente. Perceber uma árvore é ter ele à nossa vista e isso é estabelecer certa relação com ela. Se a experiência é algo que se dá internamente ao sujeito, ela acaba sendo independente do mundo exterior e como uma relação não pode ser independente de um

de seus relatos, a experiência com conteúdo conceitual na poderia salvar a ideia de que nossa experiência tem um caráter relacional com os objetos do ambiente. Para McDowell, a chave para nos livrarmos dessas críticas está em compreender o real significado da falibilidade de nossas capacidades perceptivas.

Primeiramente devemos lembrar que McDowell está trabalhando com um conceito internalista de conhecimento, segundo o qual “se um sujeito tem conhecimento do tipo que é um ato de sua racionalidade, ele deve estar em posição de saber, só de estar no estado que constitui seu conhecimento, como sua racionalidade está operativa nele” (McDowell, 2013, p. 150). A ideia da falibilidade exposta acima entende que como em alguns casos o sujeito parece perceber algo quando esse algo não é o caso, então sempre, mesmo num caso bom de percepção a evidência que ele possui para uma crença de observação é falível, menos do que conclusiva e deixa em aberto a possibilidade do erro. O erro dessa posição, argumenta McDowell, consiste em estender a falibilidade da capacidade a todas as suas atualizações particulares. Se a percepção é a faculdade que nos põe em relação com os objetos no ambiente permitindo que estejamos em condições conhecê-los, mesmo que às vezes funcione mal, ela tem que de fato nos por em tais condições quando funciona bem. Como exemplo ele pede que pensemos num jogador de basquete que tem a capacidade de fazer cestas em lances livres (McDowell, 2010, p. 245). Certamente que essa capacidade é falível, pois ele não acerta todos os lances livres que faz, porém, cada arremesso particular ou será uma cesta ou não será. Os arremessos em particular, que são atualizações da capacidade falível de fazer cestas no lance livre, são bem sucedidos ou mal sucedidos, mas não falíveis. A falibilidade da percepção deve ser entendida do mesmo jeito.

Podemos tomar a experiência como tornando conhecimento disponível quando ela não o faz, mas isso só reflete que a capacidade é falível. Quando a capacidade está não-defectivamente em ação, nós sabidamente temos presente para nós uma realidade ambiental tal que ao ter ela presente para nós, nós temos uma garantia de que as coisas são como acreditamos que elas sejam (McDowell, 2013, p.152).

Bem entendidos, nem a falibilidade da percepção nem seu conteúdo conceitual servem de impedimento para que adotemos uma concepção da experiência que simultaneamente nos ponha em relação com os objetos de nosso ambiente e em condições de ter uma garantia conclusiva para nossa crença na existência dos mesmos.

4. NA PERCEPÇÃO O MUNDO SE ABRE PARA NÓS

A concepção da experiência sugerida por McDowell, uma vez que implica que, em situações paradigmáticas de percepção, perceber algo em nosso ambiente é estar em uma determinada relação com esse algo de maneira que estamos em condição de obter uma garantia conclusiva para nossas crenças acerca de nosso ambiente, elimina a lacuna cartesiana entre mente e mundo estabelecida na modernidade. Não há mais uma barreira para ser superada da subjetividade em direção a realidade, a percepção nos põe em relação direta com o ambiente, “abre o mundo para nós”. Nesse sentido, também não há um vão a ser ultrapassado entre o conceitual e a realidade, argumente McDowell, pois a “percepção faz o conhecimento sobre coisas disponível ao pô-las à vista para nós. Mas é precisamente por terem conteúdo como elas têm que experiências perceptivas nos põem em tais relações com coisas” (2013, p. 144).

A concepção de experiência de McDowell envolve ambos, um conteúdo representacional conceitual, introspectivamente acessível ao sujeito da experiência, e uma relação entre esse sujeito e seu ambiente. O que deve ficar claro é que

[o] mesmo conteúdo representacional de uma experiência pode aparecer de duas maneiras: pondo o sujeito em relação com seu ambiente, na medida em que põe certo aspecto da realidade ambiental à vista para o sujeito, e permitindo que ele conheça este determinado aspecto do ambiente ou meramente parecendo pôr o sujeito em relação com o ambiente e assim meramente parecendo pôr o sujeito em condições de saber algo sobre seu ambiente. A significância epistêmica do conteúdo da experiência perceptiva reside no *modo* como ela tem esse conteúdo. Parecer ver algo e ver algo podem compartilhar o mesmo conteúdo, mas *ver* algo “põe o sujeito numa posição que não deixa nenhuma possibili-

dade de que as coisas não sejam como elas seriam acreditadas serem em crenças apropriadamente relacionadas” (McDowell, 2013, p.147).

Se a proposta de McDowell é bem sucedida, obtemos alguns avanços em problemas que motivavam a oscilação entre o coerentismo, que podia não passar de uma mera ficção sem atrito com a realidade, e um apelo vazio a dado extraconceitual, o mito do dado. Primeiramente, em virtude de já ser conceitualmente, a percepção é capaz de exercer um constrangimento racional em nosso pensamento. Além disso, mostra como esse constrangimento pode ser conclusivo o suficiente para eliminar o fantasma do ceticismo, pois se quando percebo efetivamente que algo é o caso é o mundo mesmo que está aberto para mim, não há brecha nem para a mera possibilidade lógica de que o que vejo não seja o caso, não há espaço para a dúvida. Somente possuímos essa garantia conclusiva para nossas crenças de observação, porque a experiência, além do conteúdo conceitual, envolve o estabelecimento de uma relação entre o sujeito da percepção e os objetos ou fatos percebidos. Desse modo, uma percepção verídica não pode dar-se de maneira independente da existência de seu correlato externo. A percepção assim compreendida corrobora nossas crenças ordinárias de que através da experiência estamos em contato direto com o mundo, que está aberto para nós.. Não há mais espaço para uma dúvida acerca de como uma mente, subjetiva, fechada em seus domínios interiores, poderia transcender até a realidade externa. O mundo está cotidianamente ao nosso alcance, e isso se dá sem nenhum tipo de relação misteriosa, mas através da percepção.

REFERÊNCIAS

- DAVIDSON, D. 1983 “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. In LEPORE, E. (ed.). *Truth and interpretation: Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Cambridge, 1986. pp. 307-19.
- GLÜER, K. 2004. “On perceiving that”. *Theoria*. 70, 197-212.
- McDOWELL, J. 2005. *Mente e mundo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005. Publicação original: *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. 2008. "Avoiding the Myth of the Given" In *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2008. pp. 256–72.

_____. 2010. "Tyler Burge on disjunctivism". *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 13:3, 243-255.

_____. 2013. "Perceptual experience: both relational and contentful". *European Journal of Philosophy*. 21:1, 144–157.

SELLARS, W. 2008. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis: Vozes.

O papel da filosofia na reconstrução crítica das crenças e emancipação cultural

Darcísio Natal Muraro

Universidade Estadual de Londrina

A indagação que nos move a refletir neste trabalho pode ser assim formulada: O que é a filosofia para John Dewey? Como ele compreende a dimensão crítica como tarefa da Filosofia? Que relação o autor estabelece entre a filosofia e a educação? Adotaremos como procedimento para tratar destas questões a leitura dos principais trabalhos deste pensador de forma a compreender os argumentos por ele expostos dentro de sua construção teórica. Usaremos do aporte também à leitura de alguns de seus intérpretes, buscando compreender as ampliações que deram ao pensamento deweyano e, assim, procurar elaborar hipóteses que podem contribuir para pensar a tarefa da filosofia na atualidade.

Quando começamos a lidar com as questões propostas fomos, de certa forma, surpreendidos pela capacidade do autor de explicitar seu fazer filosófico que, numa fase mais adiantada de seu pensamento, caracterizou a filosofia como “o pensamento que se tornou consciente de si mesmo” (Dewey, 1979b, p.359). Isto nos remete à obra *Studies in Logical Theory*, publicada em 1903 e ampliada sob o título de *Essays in experimental logic*, em 1916, na qual Dewey explicitou seu princípio fundamental ou o *modus operandi* da experiência reflexiva ou pensamento reflexivo, instaurando uma base para construir sua filosofia da seguinte forma: “É necessário trabalhar retrocedendo e avançando no meio dos mais amplos e mais estreitos campos, transformando todo conhe-

cimento obtido por um lado em método de trabalho sobre o outro e, desse modo, testá-lo” (Dewey, 1953, p. 103). De uma forma mais explícita, Dewey formulou este *modus operandi* da seguinte forma: “É infinito esse processo em espiral: matéria desconhecida a transformar-se, pelo pensamento, em possessão familiar; possessão familiar a instituir-se em recursos para julgar e assimilar outra matéria desconhecida.” (Dewey, 1979a, p. 285/6). Nossa indagação pela concepção de filosofia do autor colocasse agora diante de um novo problema: como a filosofia opera neste processo em espiral de transformação do desconhecido em material familiar ou como os avanços e retrocessos do pensar podem instituir um novo conhecimento? Esta questão introduz à extensa discussão sobre a filosofia da experiência deweyana percurso que teremos que enfrentar necessariamente para elucidar as questões levantadas.

Ao enveredar por este caminho, constatamos que Dewey colocou como problema primeiro a discussão do *locus* da função do pensar na experiência concebida empiricamente. Analisar a uma experiência completa no seu percurso exige compreender o processo reflexivo desde a complexidade da situação antecedente desta mesma experiência até a fase da inquirição que organiza racionalmente o material de forma a atingir seu propósito, ou seja, a sua consumação transformando pela ação inteligentemente conduzida a situação problemática, gerando significados estruturados logicamente. Ele questionou o pressuposto das teorias lógicas formadas por concepções que determinam previamente as próprias conclusões fora de qualquer experiência, fazendo-se necessário, assim, o trabalho da crítica, como afirmou: “Nossas conclusões são assim controladas pelas próprias noções que necessitam de crítica e revisão” (Dewey, 1953, p. 107). Desta forma, ele explicitou uma das tarefas da filosofia em relação ao processo do pensamento reflexivo: “[...] um dos objetivos da teoria lógica é precisamente nos fazer criticamente conscientes da significância e influência destas várias distinções, mudá-las de pressupostos prontos por concepções controladas” (Dewey, 1953, p. 106). Dewey iniciou esta discussão nas obras que citamos no início deste texto, desenvolveu na obra *Como Pensamos*, publicada em 1910 e revisada em 1933, e fez uma elaboração mais sistematizada de sua teoria na obra intitulada: *Lógica. Teoria da inquirição*, publicada em 1938. Um dos aspectos do trabalho filosófico

de Dewey nestas obras consiste na análise lógica da investigação, ou, como ele chamou, a investigação da investigação, ou, ainda, a investigação de como pensamos. Ele justificou a necessidade de filosofar sobre o pensamento reflexivo: “Nós não sabemos qual o sentido há de se assinar à expressão ‘pensamento reflexivo’ exceto em termos do que é descoberto pela investigação da investigação.” (Dewey, 1960, p. 21). Assim, Dewey desloca a reflexão filosófica da investigação da lógica das formas da linguagem em si mesma para a lógica do pensar reflexivo a partir da experiência problemática. Desta forma, ele questionou o pressuposto lógico dualista do racionalismo e do empirismo como vias para se chegar ao conhecimento. Em ambos os casos, o conhecimento é tomado como auto-suficiente, bastando o trabalho da razão ou da percepção. Para Dewey, este conhecimento é estéril uma vez que não se submete ao processo de verificação, por meio da ação. Assim, o conhecimento é concebido como regra de ação, estabelecendo estreita dependência entre teoria e prática. Conforme postulou Dewey:

A solução que é sempre procurada e nunca encontrada sempre que tratamos o conhecimento como um auto-suficiente fornecedor de realidade, revela-se quando nós concebemos o conhecimento como uma regra da ação, tal regra como sendo necessária, além disso, para o progresso bem sucedido da ação. [...] O conhecimento pode definir a percepção e elaborar o conceito, mas sua união pode ser encontrada somente na ação. O método experimental da moderna ciência, sua instituição dentro do modo de verificação final, é simplesmente este fato obtendo reconhecimento. Somente a ação pode reconciliar o velho, o geral e o permanente com a mudança, o indivíduo e o novo. [...] Assim, começa uma nova cadência no ritmo da teoria e da prática. (Dewey, 1965, p. 299-300)

O método experimental passa a figurar, para o autor, como alternativa para investigar os diferentes problemas filosóficos da experiência: lógicos (tratado como epistemológico), éticos, políticos, estéticos, antropológicos, educacionais, religiosos, mantendo-se aberto, inclusive, para descobrir novas instâncias deste universo amplo e inesgotável que é a própria experiência. Sobre o método experimental adotado por Dewey, Ratner esclareceu que:

[...] este processo acumulativo e corretivo é a matriz natural pela qual se desenvolvem novas variedades de método experimental. Pois, o método experimental não consiste de uma única e linear regra. Ele é multidimensional e multi-potencializado, adquirindo diferentes formas específicas através do uso em diferentes situações específicas e revelando novos poderes em cada novo caminho em que é usado. (Ratner, 1939, p. 56)

Para Ratner, o método experimental rompia com a lógica linear de e criava uma matriz de investigação das situações problemáticas como processo que se alimenta do acúmulo de significados gerado nas experiências passadas (pessoais ou da tradição da humanidade) e dos novos dados produzidos na situação circunstanciada espaço-temporalmente em que ocorre. Ao mesmo tempo, este o processo experimental guia-se pelo princípio do falibilismo que considera os significados acumulados como provisórios e hipotéticos e não certezas absolutas, sujeitos à continua reconstrução no processo reflexivo que se ocupa de solução das novas situações problemáticas. O princípio falibilista se constitui como processo crítico que permite a autocorreção das crenças fomentando o crescimento e ampliação do processo investigativo. O acúmulo de conhecimento sem a crítica leva à rotina inerte ou ao fundamentalismo. A crítica sem o acúmulo do conhecimento leva ao imobilismo ou ao relativismo. Ao abraçar o método experimental, Dewey abriu um campo vasto de investigações para a filosofia, uma vez que implicava em abandonar o terreno seguro das verdades da metafísica para trilhar um caminho que precisa ser continuamente buscado em cada experiência num contexto de permanente mudança. A atitude experimental significou um deslocamento do fazer do filósofo para o campo comum da investigação dos problemas oriundos da própria vida. Desta forma, o filósofo se identifica como um ser humano entre os outros, um trabalhador dentre outros trabalhadores, e seu campo de trabalho se constitui como um campo dentre os outros, todos funcionando de forma interrelacionada e interdependente entre si. À filosofia resulta um trabalho encarnado com as demais investigações para ampliar e transformar a experiência humana, como retomaremos adiante. A investigação experimental levado a cabo por Dewey lhe permitiu adentrar em diversos campos da experiência humana num trabalho

que dialoga amplamente com outros campos do conhecimento. Ratner nos dá um panorama dos sintetizado em três círculos concêntricos da filosofia deweyana:

A primeira área, em direção ao círculo interno, é ocupado pelo pensamento reflexivo, pela lógica, ou o que Dewey chama de investigação. Na segunda área estão os modos típicos da experiência humana, tais como o prático e o utilitário, a estética, a religião, ético-social, científico. A terceira área é aquela do mundo sócio-cultural, a sociedade nas suas formas organizadas e institucionais, o mundo que gera o que nós simplesmente e bastante corretamente chamamos de 'questões sociais.' (Ratner, 1939, 49-50, aspas do autor)

Em todas essas áreas Dewey fez prevalecer como objeto primário da investigação filosófica o campo contínuo, interconectado e complexo da experiência que subentende as relações do organismo e meio nas dimensões de espaço e tempo, indivíduo e sociedade, natureza e cultura, pensamento e ação.

Dewey recorreu ao sentido etimológico da palavra Filosofia como "amor à sabedoria" para diferenciá-la do entendimento de filosofia como um catálogo de conhecimentos, um saber pronto e acabado a ser transmitido ou aplicado. O amor à sabedoria consiste na própria atividade de pensar os problemas que surgem na experiência e que o processo reflexivo pode alcançar níveis mais elevados de universalidade das significações que os integra às experiências mais amplas da humanidade. Neste sentido, cabe retornar a questão colocada sobre a função da filosofia depreendida por Dewey de uma análise histórica do seu desenvolvimento.

Como pensador que produziu intensamente na sua longa vida, no ano de 1948, quatro anos antes de morrer com noventa e três anos de idade, Dewey escreveu uma introdução a sua obra *Reconstrução em Filosofia*, por ocasião de uma nova edição deste livro que estava sendo preparada após ter passado os vinte e cinco anos da primeira publicação. Nesta introdução, ele enfatizou a relevância e atualidade desta obra considerando o agravamento das condições gerais da humanidade devido às duas grandes Guerras Mundiais e reafirma o postulado básico acerca do papel da Filosofia:

[...] a função distinta da filosofia, seus problemas e campos de estudos decorrem das severas pressões e sobrecargas da vida da comunidade humana, em cujo seio surge certa forma de filosofia, e que, conseqüentemente, seus problemas específicos variam de acordo com as transformações por que constantemente passa a vida humana, que, às vezes, constituem uma crise e um ponto de reversão na história humana. (Dewey, 1951, p. 8)

Como a filosofia assume formas específicas conforme a conflitividade da vida da comunidade, Dewey foi levado a olhar este problema do ponto de vista histórico. Nesta perspectiva, a filosofia nasceu como resposta a uma necessidade sociocultural de justificar uma tradição. Dewey alerta que a filosofia não nasceu e se desenvolveu de “[...] modo imparcial e de origem franca e livre de preconceitos” (Dewey, 1951, p. 40). O trabalho da filosofia consistiu em justificar, a partir de fundamentos racionais, o espírito das crenças passadas ainda que não a forma desta tradição, associada à imaginação e à autoridade social.

Como ponto importante desta análise deweyana sobre a origem da filosofia, convém ressaltar a crítica da articulação do conhecimento com o poder, em parte já explicitada anteriormente, e detalhada a seguir:

As crenças religiosas, bem como as poéticas, por se terem investido de funções e representarem valor social e político, passam à guarda das classes mais elevadas, diretamente associadas com os elementos dominantes da sociedade. Os operários e artífices, que possuem os conhecimentos práticos, prosaicos, tendem a ocupar uma posição social inferior, e aquela espécie de conhecimentos que possuem é afetada pelo mesmo menosprezo, pelo mesmo despreço em que são tidos os operários manuais empenhados em atividades úteis ao corpo. (Dewey, 1951, p. 36)

Esta hierarquização dos saberes adiou o desenvolvimento do método experimental, uma vez que a classe dos artífices foi colocada apenas um grau acima do escravo, fazendo com que seus conhecimentos e métodos fossem destituídos de prestígio e autoridade. Por sua vez, como a filosofia assume um lugar altaneiro: “[...] reclama para si a função de demonstrar a existência de uma realidade transcendental, absoluta ou oculta, bem como de revelar aos homens a natureza e as feições desta última e mais elevada realidade. (Dewey, 1951, p. 43). A preten-

são da filosofia foi historicamente voltada à posse de um conhecimento mais elevado que o da ciência positiva e da experiência ordinária. Esta tendência culminou nos dualismos que analisaremos adiante.

Dewey colocou Francis Bacon como o precursor do espírito da vida moderna com seu aforismo: “conhecimento é poder.” Bacon criticou o saber erudito como ocioso e inoperante. Sua investida contra a lógica clássica, inclusive na forma aristotélica, objetivava mostrar que esta se destinava mais à demonstração e à persuasão do espírito servindo ao conservantismo acrítico, do que à descoberta e conquista da natureza. Nesta perspectiva, Bacon reconduziu a lógica para o campo da indução como possibilidade de fazer investigações capazes de penetrar nos segredos da natureza e descobrir fatos e princípios não conhecidos, num progresso continuamente renovado do conhecimento. Nesta lógica, as verdades poderiam ser vistas criticamente na medida em que poderiam ser provadas por novas experiências. Bacon viu na escola da natureza a fonte dos conhecimentos verdadeiros. A experimentação ativa seria o meio para o progresso contínuo, cumulativo e sistemático do conhecimento verdadeiro e de domínio da natureza. Para Bacon, este domínio da natureza não deveria ser individual, mas coletivo. Para Dewey, o aforismo baconiano falhou na medida em que tentou uma “expressão independente e emancipada” (Dewey, 1951, p. 61). Culminou no individualismo econômico, político, epistêmico, religioso e moral. Se a ciência se desenvolveu na escola da natureza aproveitando da intuição baconiana, a filosofia não cumpriu sua tarefa na reconstrução crítica das crenças, não favorecendo, assim, a emancipação cultural.

Para levar adiante esta atividade, o trabalho do filósofo não pode ser exercido no vácuo. Nesta perspectiva, a atividade da filosofia está intimamente ligada aos problemas culturais de cada época. Para ele, fundamentalmente os problemas culturais vitais decidem os problemas filosóficos. Suas palavras são claras neste ponto: “Eu considero a filosofia de qualquer período como reflexo das maiores e mais profundas necessidades, conflitos, problemas e realizações culturais” (DEWEY, 1939, p. 522)

Para o filósofo em estudo, o problema central de seu tempo do qual derivam os outros é a conflitiva relação entre o desenvolvimento

das crenças das ciências e as crenças sobre os valores: “Seu problema central é a relação que existe entre as crenças sobre natureza das coisas *devida à ciência natural* e as crenças sobre valores” (DEWEY, 1939, p. 256).

Este problema tem alcance vital porque requer ajustar as crenças elaboradas pela ciência e tecnologia que se chocam com as crenças no campo dos valores e objetivos da conduta. Outro conflito central da filosofia ocidental é a defasagem que existe na luta entre as forças ativas do conhecimento científico e do poder da técnica e a dispersão gerada pelo atraso e a inércia dos hábitos e crenças. Resulta daí a necessidade da filosofia como atividade contínua de reconstrução das instituições, costumes, crenças de toda sorte para harmonizar ou ajustar criticamente com as potencialidades da ciência e tecnologia. Nesta perspectiva, a tarefa da filosofia é pensar reflexivamente “[...] o problema da relação da ciência física com as coisas da experiência comum” (DEWEY, 1939, p. 255).

Hickman identifica o problema da ciência e tecnologia como central na filosofia de Dewey e que pode ser traduzido pelo conceito amplo de tecnologia. Ele denominou Dewey como “o filósofo da tecnologia” interpretando a própria investigação como tecnologia, caracterizando um princípio do instrumentalismo do autor:

A chave para entender a obra de Dewey como uma contribuição à filosofia da tecnologia é, eu sugiro, uma valorização de sua afirmação de que toda investigação ou deliberação que envolve ferramentas e artefatos, sejam os instrumentos ou artefatos abstratos ou concretos, tangíveis ou intangíveis, deve ser vista como instrumental: em outras palavras, como tecnologia. (Hickman, 2001, p. 26).

O estudo sob este enfoque da “filosofia da tecnologia” de Dewey poderia nos levar à discussão sobre a linguagem como tecnologia. O autor considera a linguagem como o “instrumento dos instrumentos” (Dewey, 1958, p. 186). A análise da filosofia da linguagem na obra de Dewey abre um campo vasto de reflexão. O que queremos destacar aqui é a crítica que Dewey fez mostrando como a linguagem se transformou num poderoso instrumento da justificação do poder, questão já parcialmente discutida neste trabalho. Para Dewey, esta crítica da filosofia tem que enfrentar o problema dos dualismos, pois eles repre-

sentam a criação e uso de uma linguagem como instrumento de dominação. Assim, trata-se de fazer a crítica ao dualismo gerado no campo da tradição filosófica entre o que foi estabelecido, por uma determinada classe, como conhecimento verdadeiro e, por isso, privilegiado em relação à experiência ordinária. Para Dewey, as filosofias tradicionais “[...] se desviaram do caminho pela falta de conectar seus resultados reflexivos com os assuntos da experiência dia-a-dia (DEWEY, 1958, p. 32).

Para ele, as filosofias dualistas pressupõem a existência de uma “realidade” superior à precariedade e contingência da vida. Entrincheirada em concepções consideradas como valores absolutos, elas acusam a ciência como a culpada das mazelas da humanidade e da crise dos valores. Acusam também o senso comum como fonte de erros e desvios da verdade e perpetuação dos preconceitos. Ele questionou o pressuposto das filosofias que se ocupam com a “busca da certeza” afastando-se do precário e instável mundo e propõe a filosofia experimental que se guia pela contínua investigação daquilo que se torna problemático na experiência existencial, numa prática reconstrutiva permanentemente das crenças sobre os valores. Ele buscou as referências para desenvolver sua filosofia da experiência ou filosofia da natureza no “[...] reconhecimento do ponto de vista e conclusões científicas da biologia e antropologia cultural e da importação do método experimental de conhecer” (DEWEY, 1939, p. 524). A filosofia da experiência tem para o autor sua origem no campo da própria filosofia: “[...] minha técnica cresceu diretamente dos problemas das filosofias históricas” (DEWEY, 1939, p. 523).

Dewey tomou como pressuposto do naturalismo a mudança ininterrupta do mundo. Com este ponto de partida, sua filosofia buscou operar a síntese dos dualismos: eu e mundo, alma e corpo, natureza e Deus, inteligência e emoção, teoria e prática, objetivo e subjetivo, real e aparente, mental e físico, saber e fazer, espírito e corpo, trabalho e lazer. Para ele, os dualismos têm base social, ou seja, eles se originam numa sociedade dividida em classes douradas e classes trabalhadoras, ricos e pobres, nos que mandam e nos que são mandados. Os dualismos representam as rupturas sociais de continuidade e legitimam a continuidade dessa divisão de classes por meio da perpetuação de práticas autoritárias em todas as esferas da vida. Neste sentido, Dewey (1951,

p. 118) criticou esta autoridade que tutela o pensamento: “Onde quer que impere a autoridade, o pensamento é tido como duvidoso e nocivo.” Neste sentido, a crítica aos dualismos é a crítica à cultura dualista que permeia todos os âmbitos da vida ou, mais especificamente, uma forma de crítica social e política.

Podemos depreender dessa vinculação da filosofia tradicional com estruturas sociais autoritárias a necessidade de uma revisão da própria prática filosófica: fazer a crítica sobre si mesma e, por decorrência, crítica à cultura. O filosofar sobre a filosofia passa a ser a reflexão sobre as próprias condições de produção da filosofia: “A filosofia repudia investigações sobre origens e finalidades absolutas, a fim de explorar valores específicos e condições específicas de sua produção” (Dewey, 1965, p. 13). Neste sentido, Dewey procurou resgatar a função da filosofia como reflexão experimental sobre os problemas que se originam do conflito gerado pelos dualismos em diversas áreas da vida como a lógica ou epistemológica, social, ética e política, estética, educação, etc. A finalidade primeira da filosofia é pensar os problemas da vida: “[...] a filosofia deverá se tornar um método de localizar e interpretar os mais sérios dos conflitos que ocorrem na vida, e um método de projetar meios para tratá-los: um método de diagnóstico e prognóstico moral e político” (DEWEY, 1965, p. 18). Por ser uma filosofia da experiência, a sua especulação hipotética deve transformar a própria experiência: “[...] uma filosofia que tem a modesta pretensão de trabalhar para projetar hipóteses para a educação e a conduta da mente, individual e social, está, desse modo, sujeita a provar na prática as idéias que ela propõe” (DEWEY, 1965, p. 18). Na continuidade desse argumento, Dewey (1965, p. 18) enfatiza: “[...] o papel da filosofia futura é o de clarificar as ideias dos homens quanto aos embates sociais e morais de seus dias.”

Nesta linha de raciocínio, Campbell (1995, p. 93) afirma acerca da filosofia crítica de Dewey: “[...] a crítica filosófica é uma tentativa persistente para descobrir e avaliar e, se necessário, substituir, os pressupostos básicos da cultura”.

A filosofia, concebida como investigação da experiência saturada pela cultura, busca exprimir os profundos conflitos e as infundas incertezas da civilização. Seu esforço é o de descobrir uma nova ordem

de relações não patentes e fornecer novos significados proporcionando claridade à própria experiência. Nessa perspectiva, a primeira tarefa da filosofia é assim colocada pelo autor: “Sua primeira incumbência é clarificar, emancipar e estender os bens inerentes às operações da experiência naturalmente originada” (DEWEY, 1958, p. 407). O pensamento reflexivo tem papel imprescindível na filosofia do porvir: “[...] o papel da filosofia futura é o de clarificar as idéias dos homens quanto aos embates sociais e morais de seus próprios dias. Seu objetivo será o de se tornar, tão humanamente quanto possível, um órgão com a função de cuidar desses conflitos” (Dewey, 1951, p. 45). Por isso, ela tem amplo valor humano e libertador, na medida em que sugere direção inteligente à ação, à emoção e ao relacionamento social. Ao invés de perder-se na especulação contemplativa como um espectador que afastado da natureza aprecia as coisas absolutas em si, destinará a atividade inteligente para pensar a vida. Neste sentido, Dewey enaltece a posição dissidente de William James que afirmou que a “[...] ‘filosofia é visão’ e que a sua principal função é libertar o espírito humano de preconceitos e propensões, bem como ampliar-lhe a concepção do mundo” (Dewey, 1951, p. 42). Dewey se contrapõe também àquelas pretensões ambiciosas colocada para a filosofia: “Dizer, sem rebuços, que a filosofia nada oferece além de hipóteses e que estas hipóteses têm mérito somente quando tornam a mente do homem mais sensível à vida, parece igualmente uma negação da própria filosofia. (Dewey, 1951, p. 42).

Por outro lado, a experiência está saturada com classificações e interpretações produzidas pelas reflexões das gerações passadas e que parecem material fresco e ingenuamente empírico, mas são convencionalismos. São apelos ao preconceito e fanatismo. (cf. DEWEY, 1958, p. 33). Se mesmo desconhecendo as fontes e a autoridade de quem as produziu elas forem consideradas preconceitos, independentemente de serem verdadeiras ou falsas, a filosofia faz a crítica dos preconceitos. Assim, a outra tarefa da filosofia em continuidade com a anterior é a de detectar e refletir sobre os resultados das reflexões passadas que se encontram soldados aos materiais da experiência de primeira mão, ou seja, tornaram-se hábitos ou habituais.

A filosofia desnuda intelectualmente os hábitos, os quais foram adquiridos na assimilação da cultura, sem terem sido inspecionados

criticamente para ver do que são feitos e de que nos servem adotá-los, sem impedir o avanço inteligente da própria cultura. Caso contrário, eles frequentemente ofuscam e distorcem:

Uma filosofia empírica é, de qualquer modo, algo como despir-se intelectualmente. Não podemos nos despojar permanentemente dos hábitos intelectuais que contraímos e vestimos quando assimilamos a cultura de nosso tempo e de nosso lugar. Mas o progresso inteligente da cultura exige que abandonemos alguns desses hábitos, que os inspecionemos criticamente, a fim de descobrir sua constituição e seu uso para nós. Não podemos retornar à primitiva ingenuidade. Não obstante há uma ingenuidade cultivada dos olhos, dos ouvidos e do pensamento, a qual é atingível, mas só pode ser adquirida através da disciplina de um pensamento rigoroso (DEWEY, 1958, p. 37).

A “disciplina de um pensamento rigoroso” ocorre por meio do o autor chamou pensamento reflexivo. O pensamento rigoroso denota a tarefa crítica da filosofia diante do conhecimento de seu tempo e espaço: “[...] objetiva a crítica das crenças, instituições, costumes e da política com respeito a seu significado sobre o bem” (DEWEY, 1958, p. 408). Desta forma, a crítica aos preconceitos significa para Dewey “[...] clarificação e emancipação, quando eles são detectados e atirados fora” (DEWEY, 1958, p. 37). Podemos concluir o raciocínio do autor na defesa da filosofia como atividade crítica capaz de desenvolver métodos críticos: “[...] filosofia como um método crítico de desenvolvimento de métodos de crítica” (DEWEY, 1958, p. 408). Assim captada, a Filosofia se caracteriza por uma matriz de pensamento crítico.

A concepção de filosofia deweyana, como exposta anteriormente, implicou para ele um trabalho de crítica ao entendimento de democracia de sua época permeada pelo dualismo de forma de governo e vida comum, público e privado. Desta crítica, ele desenvolve sua concepção de democracia da seguinte maneira: “Uma democracia é mais do que uma forma de governo; é, essencialmente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada” (DEWEY, 1979, p. 93). Nesta definição, a democracia se traduz numa forma reflexiva de cooperação em comunidade. Dewey critica os reducionismos em que a democracia pode ser enredada:

A democracia não pode ser concebida como algo inerente a alguma seita ou raça, tampouco como alguma apoteótica forma de governo já sancionada e consagrada. É tão-só um nome a identificar a verdade segundo a qual a natureza humana se desenvolve somente quando seus elementos tomam parte na direção das coisas que são comuns, sociais. Coisas pelas quais homens e mulheres formam agrupamentos familiares, sociedades comerciais, governos, igrejas, associações científicas, etc. [...] A identificação da democracia com democracia política, identificação essa que, digamos de passagem, é responsável pela maioria de seus malogros, baseiam-se nas ideias tradicionais que fazem do indivíduo e do Estado entidades preexistentes em si mesmas. (Dewey, 1951, p. 162).

O autor definiu a democracia como uma das condições para a educação atingir os objetivos da formação cultural e da eficiência social, no sentido de continuidade da vida da sociedade. A separação destes dois objetivos é própria de sociedades aristocráticas que oferecem educação distinta para os membros superiores, as elites, e outra para os membros inferiores, as massas. Cultura não deve ser confundida como coisa exclusivamente interior, mas com o desenvolvimento completo da personalidade, da sua incomensurabilidade humana permitindo a todos participar livre e plenamente das atividades comuns numa experiência valiosa em extensão, profundidade e contínua expansão e crescimento. Neste sentido, o autor mostra a articulação dos conceitos de educação e democracia no aprimoramento da cultura: “Mas se a democracia tem significação moral e ideal, é porque exige de todos uma retribuição social e porque se proporciona, a todos, oportunidade para o desenvolvimento das suas aptidões distintivas. O divórcio dos dois objetivos na educação é fatal à democracia; a adoção da significação mais restrita de eficiência priva-a de sua justificação essencial” (DEWEY, 1979b, p. 133). Isto nos leva a pensar que o ensino que se ocupa de selecionar (considere-se as avaliações, vestibulares, etc.) e formar os mais dotados não é democrático. Como diz Reboul, “[...] a tarefa primeira de um ensino democrático é ocupar-se com os alunos menos dotados; é no nível desses alunos que se medirá o êxito, ou o malogro, desse ensino” (Reboul, 1974, p. 99)

Para Cochran, Dewey acreditava que a próxima revolução científica aconteceria quando o ser humano aplicasse seus conhecimentos para pensar os problemas sociais. Neste sentido, a democracia deweyana é uma visão do público em que as comunidades democráticas são comunidades epistêmicas, *lócus* de produção dos conhecimentos necessários para que os indivíduos construam um mundo mais significativo para eles mesmos a partir das necessidades partilhadas em circunstâncias comuns. Outro aspecto pertinente da comunidade democrática como comunidade investigativa é o de ser ela uma comunidade ética promotora da liberdade e crescimento das pessoas. Suas considerações são: “[...] a ciência e a investigação sobre o controle democrático da organização social compartilha destas virtudes: uma atitude experimental, criatividade, consulta cooperativa com os outros, a abertura à diferença e uma vontade de rever os próprios pontos de vista.” (Cochran, 2011, p. 326).

No entendimento de Bernstein (2011, p. 303), a concepção deweyana de democracia pressupõe uma cultura democrática: “Democracia requer uma robusta cultura democrática na qual as atitudes, emoções e hábitos que constituem o *ethos* democrático estejam incorporados.” Este *ethos* pressupõe o desenvolvimento de uma “inteligência social”, clarificando que inteligência se diferencia de razão como faculdade suprema do juízo. Para ele o sentido de inteligência deweyana implica entender que:

Inteligência não é uma faculdade; ela é um conjunto de disposições que envolve a imaginação, sensibilidade para com a complexidade das situações concretas, capacidade de ouvir as opiniões dos outros e uma atitude experimental falibilista na solução dos problemas. Inteligência envolve um compromisso apaixonado com os fins-em-vista que alguém procura alcançar e uma vontade de aprender com os próprios erros. (Bernstein, 2011, 304).

Na mesma linha de reflexão, Shook ressalta duas características da democracia deweyana, como inteligência social: “[...] ser sensível a conflitos sociais e permitir a investigação pública dos modos de resolver conflitos” (Shook, 202, p. 169-170). Nesta interpretação, a democracia exerce importante papel também no campo da ética uma vez que considerado que os valores e bens sociais são problemáticos, a valora-

ção também é social: “[...] as pessoas refletem criativamente e em conjunto sobre os valores sociais, visando à maximização da cooperação e da fruição dos bens sociais.” (Shook, 202, p. 167). A democracia exige um esforço moral: “Cada membro de uma democracia compartilha a responsabilidade no progresso das causas da democracia: igualdade, dignidade e autonomia” (Shook, 202, p. 188).

O entendimento da filosofia como atividade de pensamento numa comunidade crítica, criativa e cooperativa que opera com a reflexão por dentro da experiência, germinando-a de significação num processo contínuo e interativo, permitiu Dewey conceber a íntima relação entre filosofia e educação. Contraindo-se à prática de aplicar filosofias, ou seja, “ideias já feitas” à educação, a filosofia passa a exercer seu papel como sendo o pensar os problemas da educação como problemas da vida. Por isso, para o autor, a filosofia é

[...] uma formulação explícita dos problemas da formação de uma mentalidade reta e de bons hábitos morais, tendo-se em vista as dificuldades da vida social contemporânea. A mais profunda definição de filosofia que se possa dar é a de ser a teoria da educação em seus aspectos mais gerais. (DEWEY, 1979b, p. 364).

Entendemos que a formação desta “mentalidade reta e bons hábitos morais” se dá no processo reflexivo, dialógico, ou seja, numa comunidade de vida democrática. Isto nos leva a entender a teoria deweyana de pensamento reflexivo, que é uma teoria do processo de educar, como sendo eminentemente filosófica. Assim, a filosofia da experiência é a filosofia da educação: “[...] a tarefa da educação poderia ser definida como emancipação e alargamento da experiência” (DEWEY, 1979a, p. 199). Neste sentido, a filosofia da educação somente pode ser operada numa filosofia da democracia numa escola democrática. Neste sentido, podemos entender que para Dewey, o professor reflexivo é o professor filósofo, condição para ser educador na e para a democracia. A concepção de professor filósofo abre uma perspectiva interessante para ser pesquisada e indicar mudanças na educação.

Estamos diante de um duplo desafio diante da cultura escolar: por um lado, a formação de um filósofo disposto a ser um trabalhador que atua conjuntamente com os demais trabalhadores da educação de

forma a contribuir com a investigação de problemas ligados à educação que surgem dos conflitos entre as crenças e destas com a ação; por outro lado, criar uma formação dos trabalhadores da educação que lhes garanta o desenvolvimento do pensamento reflexivo, o domínio do método experimental, condição para que haja uma efetiva comunicação da experiência e cooperação na investigação dos problemas da educação. Em ambos os casos, a ação educativa deve ser perpassada por um agir / fazer democrático, constantemente submetido ao processo reflexivo. O modo de vida democrático é difícil de ser alcançado por quando a experiência não é perpassada por este modo de vida perpassado por hábitos de livre reflexão, comunicação e ação. Hábitos de aprender pensar numa comunidade de pessoas com as mais diversas diferenças, desenvolvendo o próprio método de aprender a aprender. Este aprender é um modo de fazer ou de agir levando em conta o outro. A tendência de uma educação centrada no processo linear de transmissão de conteúdos dificilmente cria condições para um modo de vida democrático, uma vez que mantém o ensino sob o comando da autoridade e da verdade dos conteúdos. Cria também um monstro chamado sistema de ensino e seus tentáculos como currículo único, livro didático, avaliações e a hierarquia de papéis. Nesta perspectiva, democracia não passa de um belo discurso que joga a possibilidade desta experiência para um futuro incerto, depois que a vida passou ou que uma nova autoridade, verdade ou sistema se apresentem para dominar o espírito já acomodado. Esta é a história que temos. É possível começar outra história!

REFERÊNCIAS

- BERNSTEIN, Richard J. Dewey's vision of radical democracy. In: COCHRAN, Molly (Ed.), *The Cambridge companion to Dewey*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 288-308.
- CAMPBELL, James. *Understanding John Dewey: nature and cooperative intelligence* Carbondale: Southern Illinois University, 1996.
- COCHRAN, Molly, Dewey as an international thinker. In: COCHRAN, Molly (Ed.), *The Cambridge companion to Dewey*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 309-336.

DEWEY, John. *A arte como experiência*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Human nature and conduct*. New York: Prometheus Book, 2002.

_____. *Como pensamos como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo: uma reexposição*. Tradução: Haydée Camargo Campos. 4ª ed. São Paulo: Nacional, 1979a. *Atualidades pedagógicas*; vol. 2.

_____. *Democracia e educação*. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1979b. *Atualidades pedagógicas*; vol. 21.

_____. *Essays in experimental logic*. New York: Dover publications, 1953.

_____. *Experience and nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

_____. *Experience, knowledge and value*. In: Schilpp, Paul A. (Editor) *The Philosophy of John Dewey*, Chicago: Northwestern University, 1939. p. 49-73.

_____. *Logic. The theory of inquiry*. New York: Henry Hold and Company, 1960.

_____. *Reconstruction in philosophy*. New York: Mentor Books, 1951.

_____. *The influence of Darwin on Philosophy and other Essays in contemporary Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

_____. *The public and its problems*. 12a. ed. Ohio: Ohio University Press, 1991.

_____. *The quest for certainty: a study of the relation of knowledge and action*. 12 ed., New York: Minton, Balch & Company, 1929.

DOLL JR., William E. 1997. *Currículo: uma perspectiva pós-moderna*. Tradução: Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artes Médicas.

HICKMAN, Larry A. *Philosophical tools for technological culture: putting Pragmatism to work*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

KAPLAN, Abraham, Introdução. In: DEWEY, John. *A arte como experiência*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

REBOUL, Olivier. *Filosofia da educação*. Tradução de Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1974.

SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DPA Editora, 2002.

Porque o não-realista não é um relativista

Susana de Castro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

“we are all always
somewhere in between”
(RR)

Hoje, no campo da filosofia moral, relativistas e fundamentalistas dividem as atenções. De acordo com o senso comum, o fundamentalista moral é alguém que invoca escrituras ‘sagradas’ de maneira acrítica e o relativista alguém que acredita que nenhuma convicção moral é melhor do que outra. Mas esta última descrição é autocontraditória, absurda. Ninguém pode defender em sã consciência a tese de que uma convicção moral é tão boa quanto qualquer outra. No momento em que o relativista adota um posicionamento moral, seu ponto de vista ganha a força de uma tese *absoluta*. Neste momento, e enquanto ele não mudar sua crença, jamais defenderá a validade da posição contrária a sua. O relativista é, na verdade, alguém que nega a existência de um fundamento moral, de uma realidade extra-humana que dê garantia externa, extra-humana, à moralidade. A defesa da democracia social, por exemplo, pode ser um princípio moral para muitos filósofos, mas nada pode garantir que no futuro, filósofos comprometidos com a ampliação da solidariedade continuem a apoiar o modelo de democracia social, pois podem surgir novas ideias, mais eficazes para o progresso

moral da sociedade. Como se comumente, “nada é para sempre, tudo pode mudar”.

Mas, para o fundamentalista moral, a ausência de justificativa racional para uma mudança de posicionamento é algo inaceitável. Para ele, uma mudança de opinião só é justificada, caso represente uma aproximação com o mais verdadeiro, o mais real. Assim, para o fundamentalista os ideais morais só são válidos quando fundamentados em uma realidade maior.

Em *An Ethics for Today* (2010), livro póstumo de conferência que ministrou na Itália em setembro de 2005, Richard Rorty (1931-2007) deixa bem claro o que caracteriza o ponto de vista do relativista moral ao contrapor sua posição à fundamentalista do então papa Bento XVI – eleito Papa apenas alguns meses antes, em abril. A contraposição não tem em si o objetivo de desqualificar o ponto de vista fundamentalista. Ambas as posições são, para Rorty, produtos da imaginação e ambas conduzem igualmente a formas de aperfeiçoamento moral. Seja através de uma preferência moral arbitrária baseada por exemplo na militância política, ou no diálogo com amigos, ou na leitura de textos filosóficos e literários, seja através da fundamentação em uma verdade universal, o fato é que em ambos os casos decisões importantes são tomadas. Mas, não é possível deixar de observar que, quando confrontados com demandas sociais contemporâneas, como, por exemplo, a reivindicação dos homossexuais pela criminalização da homofobia e a união civil, um relativista moral, como Rorty, tem argumentos mais convincentes a nos oferecer.

O tema do homossexualismo serve bem para ilustrar como as duas posições morais divergem com relação à natureza da moralidade. Antes de se tornar Papa o Cardeal Ratzinger reclamava que estava se tornando cada vez mais difícil para a igreja católica afirmar que a homossexualidade constitui uma desordem objetiva da estrutura da existência humana. Para a igreja, portanto, o que serve de ponto de referência moral seria esta *estrutura da existência humana*. Rorty, ao contrário, acredita que a única fonte de ideais morais é a imaginação humana. Basear, como faz o cardeal Ratzinger, um julgamento moral na referência a uma estrutura pré-dada, é de acordo com Rorty associar poder a um ideal. Se, entretanto, aceitássemos que a religião é

um produto da imaginação, que ela, no fundo, representa uma aspiração, a saber, *a vontade de tornar a vida de uma comunidade radicalmente melhor do que era anteriormente*, então, não haveria mais espaço para falar das ‘obrigações’ e ‘exigências’ que a adoção de um ideal moral religioso traria. Adotar um ideal religioso, seria neste caso, diz Rorty, um ato tão injustificável quanto o de, por exemplo, se apaixonar. Seja em um ou outro caso, é inútil procurar por uma demonstração de que estamos indo na direção certa. Apoiando-se no filósofo espanhol George Santayana, diz que a associação do poder a um ideal religioso é, na verdade uma *superstição*. É esta mesma superstição que está no bojo da tradição filosófica ontoteológica que insiste que devemos investigar as raízes metafísicas e epistemológicas de nossos ideais. Segundo esta tradição ninguém pode simplesmente adotar um ideal, dedicar-se a realização de um projeto, pois isso seria próprio a uma criatura que só segue sua vontade cega, e não uma criatura racional como os humanos. Para Rorty, entretanto, a única obrigação moral que possuímos é a de ajudar uns aos outros a satisfazer nossos desejos e assim alcançar a maior quantidade possível de felicidade, tal qual defendiam os utilitaristas.

Antes de sua eleição para o papado, o então cardeal Ratzinger dizia que estávamos construindo uma ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo e cujo objetivo final consiste somente no ego das pessoas e seus desejos. De fato, filósofos como Rorty, Santayana e John Stuart Mill, recusam-se a aceitar algo como definitivo. Não buscam, entretanto, defender uma ‘ditadura’ do relativismo, mas a adoção do pressuposto filosófico de que devemos estar abertos para mudanças de ideais, abertos para considerar todas as sugestões que possam aumentar a felicidade humana e evitar os erros do passado. Ao contrário do que afirma Ratzinger, não precisamos de algo que esteja acima e para além de nosso ego e seus desejos a fim de construir uma comunidade mais justa.

Os filósofos modernos da democracia social julgam que nenhum desejo humano é intrinsecamente ruim, mas alguns desejos particulares podem atrapalhar o projeto de maximizar a satisfação geral de desejos. Em nome da equidade, alguns desejos devem ser subordinados a outros desejos. Aqui poderíamos questionar o uso do critério da

equidade como base de escolha entre prioridades de desejos individuais. Não seria o uso deste critério algo equivalente a um fundamento?

Rorty não nega que haja um certo 'fundamento' no utilitarismo pragmático, mas ele é histórico e contingente. O vocabulário dos direitos é o vocabulário adotado por todas as democracias ocidentais desde a virada iluminista do século XVIII. É nesse vocabulário que recebemos nossa educação política. Ele é um vocabulário compartilhado, mas contingente, isto é, fruto de uma época histórica. Reconhecer sua historicidade, significa reconhecer que amanhã ou depois podemos resolver adotar um novo vocabulário político.

Do ponto de vista utilitarista, o progresso moral consiste em ampliar cada vez mais o número das pessoas cujos desejos são levados em consideração. Rorty cita três momentos nos quais essa ampliação ocorreu. A primeira teria sido quando se deixou de acreditar que era simplesmente uma fatalidade divina as pessoas pobres terem nascido pobres, quando os ricos passaram a considerar os pobres como cidadãos. Riqueza e pobreza passaram a ser vistas como instituições sociais mutáveis e não como parte de uma ordem imutável. Os outros dois exemplos de progresso moral estão ainda em curso. Por um lado, o sucesso parcial, mas encorajador do feminismo está levando a que mais e mais homens consigam se colocar no lugar das mulheres e entender e apoiar as suas reivindicações. E, por outro, cada vez mais heterossexuais estão dispostos a se colocar na pele dos homossexuais e imaginar como deve ser ouvir que o amor que uma pessoa sente por outra é uma perversão repulsiva. Devemos levar a sério a ideia de que todo o desejo tem o direito a ser realizado desde que não interfira na realização dos desejos de outros. A realização dos desejos de reconhecimento das mulheres, dos pobres, dos homossexuais, dos negros em nada afeta a realização dos desejos dos homens, heterossexuais e brancos.

Na recente eleição presidencial brasileira assistimos estarecidos a divulgação de material de campanha que afirmava de modo leviano que as políticas de inclusão social promovidas pelo governo petista significavam perda financeira para a classe média. Esse tipo de publicidade leviana não faz a sociedade brasileira avançar socialmente, no rumo de uma sociedade mais inclusiva e solidária, pelo contrário. Na verdade, ninguém perde nada, todos saem ganhando com o reconhe-

cimento da legitimidade da reivindicação de satisfação de desejos dos que antes eram socialmente excluídos. Uma sociedade mais solidária é uma sociedade mais rica.

As revoluções democráticas do século XVIII tornaram possível uma nova forma de espiritualidade, um novo idealismo moral. Essa nova espiritualidade rejeita a possibilidade de santidade, afasta-se da perspectiva de aperfeiçoamento de vida de um indivíduo e adota a possibilidade de aperfeiçoar a sociedade humana.

Apesar de Rorty afirmar que não há um tribunal neutro da razão ao qual possamos apelar para que decidir se devemos adotar a posição moral dos que acreditam que a proibição da sodomia é tão absurda quanto à proibição de comer frutos de mar, ou se devemos adotar a posição contrária, dos que acreditam que a sodomia é uma desordem objetiva da estrutura da existência humana, acredito que ele apresenta argumentos suficientemente convincentes em favor da primeira perspectiva. A derrocada dos valores morais com a terrível experiência com o fascismo e o nazismo levou muitos a acreditar que precisávamos aceitar que as obrigações morais estavam baseadas em leis morais eternamente fixas. Mas, se por um lado, o então cardeal acusava o relativismo moral de ter produzido Auschwitz, por outro, os anti-fundamentalistas acusam o fundamentalismo religioso de ter sido condescendente com a prática de queimar homossexuais vivos.

O relativismo moral de cunho utilitarista advogado por Rorty nos oferece ferramentas conceituais mais adequadas para lidar com os desafios das sociedades contemporâneas. No caso da realidade política nacional brasileira, auxilia tanto na identificação de sinais emergentes de um preocupante fascismo, quanto os desejáveis sinais de uma solidariedade aguerrida dos que abraçam a ‘nova espiritualidade’ e lutam por uma sociedade cada vez mais inclusiva.

REFERÊNCIA:

Rorty, Richard. *An Ethics for Today – finding common ground between philosophy and religion*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2010.

Pragmatismo, Nietzsche e Religião

Frederico Graniço de Faria

Universidade Federal do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

Na modernidade o iluminismo deu um duro golpe na religião no plano teórico, reivindicando a importância da racionalidade individual em substituição do conhecimento revelado das escrituras. As traduções da bíblia no ocidente, as invenções que popularizaram as impressões dos livros, o protestantismo que questionava a autoridade do padre como um intermediador necessário da palavra de Deus; tudo isso foi passando o dever crítico e interpretativo para o sujeito individual decidir sobre sua própria crença.

Também os avanços científicos nas mais diferentes áreas, cada vez mais vertiginosos, iam questionando algumas crenças tomadas como absolutas, deslegitimando a religião em muitos casos sobre as verdades terrenas. Como é o caso clássico de Galileu e a descoberta da Terra redonda.

O Iluminismo, o Renascimento, iam recuperando o conceito clássico da Grécia Antiga – a crença na razão, antes que em Deus ou nas escrituras ditas sagradas pela Igreja. Isso somado ao avanço dos Estados Nacionais, significou uma perda de importância no discurso religioso, uma diminuição se não do número de fiéis, ao menos da importância

dada às verdades religiosas que, agora, a cada dia mais iam dividindo espaço com outros tipos de discurso, principalmente o científico.

Houve momentos em que o ateísmo se tornou moda, muitos reivindicaram a racionalidade como antagônica à fé, e o futuro da religião ao longo da modernidade e da racionalização das sociedades parecia fadado talvez até mesmo ao desaparecimento.

Em todo caso, o discurso religioso se mostrou ancorado em necessidades e anseios profundos, de modo que nunca se exauriu de fato e por diferentes motivos demonstrou crescimento e aumento de poder em muitas ocasiões. Atualmente, no plano teórico mais recente, é da própria filosofia que surgem novas perspectivas que, se não defendem o retorno da religiosidade, ao menos pode-se dizer que questionam agudamente um dos principais pilares que mantinha a religião afastada do conhecimento dito ‘verdadeiro’, que mantinha a ciência num pedestal superior à religião – me refiro ao pilar da razão. O movimento pós-metafísico questiona um dos principais discursos iluministas: a ideia de que a ciência ou a filosofia podem ter um “acesso à realidade” metodicamente mais “puro” que a religião, por utilizarem métodos ‘estritamente racionais’.

No caso do neo-pragmatismo de Rorty, inspirado também pela “Estrutura das Revoluções Científicas” de Thomas Kuhn, os discursos científicos e filosóficos figuram como formas de descrever a realidade em meio a muitas outras, sem nenhum tipo de sustentação especial, para além daquelas fornecidas por seus próprios paradigmas explicativos – que seriam de alguma maneira sempre provincianos, na medida em que só fariam sentido dentro desses parâmetros estabelecidos previamente e de forma nenhuma gerais, ou absolutos.

Aceitando as críticas de Rorty, e Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein na Europa, cabe então olhar novamente para a religião (e mesmo outras formas de descrições míticas) buscando refazer o caminho Iluminista e extrair as conseqüências dessa desvalorização da razão. Se a razão não pode mais dar o contato absoluto com a realidade, então podemos supor que a verdade religiosa talvez possa recuperar sua posição pelo menos ao lado da verdade científica ou filosófica, ou será que não é assim?

Nesse trabalho quero mostrar passagens onde Nietzsche, no século XIX, já vislumbra esse ‘reerguer-se’ da religião, essa possibili-

dade de ressurgimento; e concluir avaliando o debate contemporâneo de Richard Rorty e Gianni Vattimo sobre “O futuro da religião”.

NIETZSCHE E A RELIGIÃO

São conhecidas as críticas de Nietzsche à lógica, à razão pura, e à moralidade religiosa. Nietzsche identificou na vontade de conhecimento humana um instinto, tão natural quanto qualquer outro: um instinto de domínio, vontade de assimilação, vontade de tornar o outro igual a si mesmo. Para ele todo pensar, julgar, perceber, *comparar*, pressupõe um “equiparar”, um “tornar igual”. Que é a mesma coisa que a “incorporação de matéria apropriada na ameba” [NIETZSCHE: 2008, p. 501]. Com suas críticas acreditou ter solapado as bases da lógica e da razão, desfazendo o fosso que havia desde Platão entre “aparência e realidade” e a distinção entre “opinião e conhecimento”, arrastando tudo isso para o terreno da opinião e da aparência.

Feito isso, nós identificamos um movimento mais singelo em Nietzsche, e menos falado. Já em sua obra se encontram os insumos de que tratamos neste artigo: o reconhecimento de que as pretensões racionalistas do Iluminismo moderno não se fundamentavam de maneira absoluta. Por essa compreensão, mesmo que discretamente, Nietzsche teve de rever seu próprio posicionamento acerca da religião, a quem não poupava críticas. Se tudo é aparência, se a verdade da religião e da lógica não possuem fundamento racional absoluto, é preciso uma nova forma de avaliação do conhecimento, que não se refira mais a seus fundamentos – posto que por esse critério, simplesmente nada do conhecimento humano restaria.

Tentarei mostrar abaixo como o pensamento de Nietzsche não é conclusivo acerca da possibilidade do discurso religioso; como o pensador esteve reticente e, em alguma medida, até mesmo acreditou que o discurso religioso possuía futuro no pensamento humano.

Segundo nossa hipótese de interpretação, Nietzsche recaiu num determinismo fisiologista: por vincular o conhecimento humano a um instinto da espécie, relaciona o conhecer a uma vontade de poder e conservação humanas. Criou assim, para si, um conceito de *moral natural* da espécie:

Tenho como fórmula um princípio. Todo naturalismo na moral, isto é, toda sã moral, está dominada pelo instinto da vida; um mandamento qualquer da vida se cumpre mediante um cânone determinado por preceitos e por proibições; deste modo se faz desaparecer da esfera da vida um obstáculo a uma hostilidade qualquer. [NIETZSCHE: 1999, p.54]

Acredito que foi através desse conceito tácito de uma moral natural que Nietzsche ergueu suas principais críticas à religião. Nessa moral natural é a “própria vida” quem nos guia.

A própria vida nos obriga a determinar valores, a própria vida evolui por meio de nossa mediação quando determinamos esses valores. Infere-se daí que toda *moral contra a Natureza*, que considera Deus como ideia contrária, como a condenação da vida, é apenas, na realidade, uma apreciação da vida (...) descendente, debilitada, fatigada, condenada. [IDEM, p.54]

Mas se a razão humana é produto do instinto da vida, Nietzsche se vê numa situação embaraçosa ao filosofar sobre esse instinto utilizando-se da própria razão legada por essa própria vida que ele tenta identificar como princípio dessa razão: quer dizer, como acreditar em seu pensamento, se ele não foi formado por uma vontade de verdade, e sim por uma vontade de domínio? O próprio Nietzsche reconheceu essa dificuldade em passagens isoladas de sua obra:

A maneira de travar conhecimento e conhecer já está, ela mesma, sob as condições de existência: com isso, a conclusão de que não poderia haver outras espécies de intelecto (para nós mesmos), a não ser aquela que nos conserva, é uma precipitação: essa condição *factual* da existência é talvez somente *casual* e, talvez também, de modo algum necessária. [NIETZSCHE: 2008, p.265]

Se é assim, então Nietzsche não possui mais fundamento para sua ‘moral natural’, e sua crítica à religião enquanto “descendente e debilitada” por ir contra a moral natural, precisa ser revista:

E o mais cauteloso dos amigos do humano acrescentará que ‘Não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua

sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!'. – E, por conseguinte! Por conseguinte! Por conseguinte! Oh, compreendem-me, meus irmãos? Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo? Também nós temos a nossa hora! [NIETZSCHE: 2001, p.54]

Então a base de sua filosofia, um conceito de moral natural, que distinguiria as ações humanas entre “a favor da vida” e “contrárias à vida”, não se sustenta. Para sustentá-la Nietzsche precisaria de um fundamento para o conhecimento, mas não o possui, sendo obrigado a aceitar todo real como uma potência da espécie, uma potência que a mantém, e isso incluiria a religião e mesmo qualquer tipo de impulso tomado como “mal”, esse é o *nilismo* de Nietzsche:

Não sei mais se você, caro próximo e semelhante, é capaz de viver em detrimento da espécie, ou seja, de forma “irracional” e “má”; o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu há milênios e está entre as coisas que nem Deus pode mais conceber. [IDEM, p.52]

Deixe-nos parafrasear o que está em jogo: A crítica de Nietzsche à religião se embasou tacitamente no seu conceito de uma moral natural; porém, quando levadas a cabo suas críticas contra a intelectualidade lógica e racional ocidental, Nietzsche percebe que não pode sustentar seu conceito de uma moral natural, pois solapou os princípios lógicos da própria racionalidade de que se utiliza – de forma negativa – para questionar o conhecimento. Pois se o conhecer é uma deturpação do real, empreendida pelos instintos de conservação e dominação, então Nietzsche – conforme a última citação – não pode acreditar no resultado de sua própria investigação. Mais que isso: se o conhecer é consequência da vontade de poder da espécie, então mesmo o conhecimento religioso deve ter um fundamento similar ao conhecimento de Nietzsche e de qualquer outro; pois como ele disse “o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu há milênios”.

Com isso concluímos que o confuso pensamento de Nietzsche (por sua potência inovadora!) lança as bases para uma perspectiva *pragmatista* de mundo, onde a religião não é colocada mais numa segunda categoria de conhecimento, mas sim como um tipo de descrição da realidade como qualquer outro; e que deve ser avaliado de uma nova forma, e não por seus fundamentos epistemológicos.

Mais que isso, dois pequenos poemas de A Gaia Ciência nos interessam em especial, onde o pensador abre de fato a possibilidade para uma reinterpretação *positiva* da religião. Disse Nietzsche:

Fala o devoto.

Deus nos ama, *porque* nos criou! – / “O homem criou Deus!” – respondem vocês, sutis. / E não deveria amar o que criou? / Deveria negá-lo, *porque* o criou? / Isso mangleja, tem o casco fendido do Diabo. [IDEM, p.38]

Talvez esse “devoto” a que Nietzsche se refere seja ele próprio:

O santo camuflado.

Para que sua felicidade não nos atormente, / Você se cobre de apetrechos do Diabo, / De diabólica astúcia e indumentária. / Em vão! Pois no seu olhar / Reluz a santidade! [IDEM, p.31]

UM DEBATE ENTRE O PRAGMATISMO DE RORTY E A RELIGIOSA HERMENÊUTICA DE GIANNI VATTIMO

Gianni Vattimo concorda com a hipótese que levantamos neste artigo, de que a queda da crença moderna no racionalismo iluminista sugere uma reinterpretação da perspectiva religiosa e seu lugar na contemporaneidade. Diz Richard Rorty citando o pensador:

Como ele diz, “é somente por causa de que metanarrativas metafísicas foram dissolvidas que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião e pode, conseqüentemente, tratar da necessidade de religião da consciência comum independentemente do quadro da crítica iluminista”. [RORTY: 2006, p.55]

Vattimo segue um pensamento hermenêutico e heideggeriano, de tal forma que considera qualquer postulado sobre a realidade como uma interpretação histórica e situada. Sendo assim, os postulados metafísicos objetivos são impossíveis, mesmo numa perspectiva negativa:

A afirmação de que, como escreve Nietzsche, “não existem fatos, apenas interpretações” não é um enunciado metafísico, objetivo. Também esse enunciado é “apenas” uma interpretação. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.63]

Todavia Vattimo não é um pragmatista e vacila, como Nietzsche, em extrair dessa compreensão a conclusão de que há uma prioridade da democracia em relação à filosofia; Vattimo fica confuso e às vezes continua procurando critérios e fundamentos teóricos.

(...) o fim da metanarrativa não é o despertar de um estado de coisas “verdadeiro”, no qual as metanarrativas não “existem mais”; é, pelo contrário, um processo no qual precisamos, na medida em que estamos mergulhados nele e não olhando do exterior, colher um fio condutor que servirá para projetar seus ulteriores desenvolvimentos: para estarmos dentro dele, ou seja, como intérpretes e não como registradores objetivos de fatos. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.66]

Há aqui uma distinção entre a linha hermenêutica e o neo-pragmatismo rortiano: no plano da discussão epistemológica não estamos dispostos a admitir que alguma posição filosófica possa servir de fio condutor da contemporaneidade, acreditamos que a melhor concepção filosófica para a contemporaneidade é o reconhecimento da primazia da democracia em relação a qualquer teoria. Nesse sentido, *a rigor*, não há fio algum que possa interpretar nosso tempo, ou “aprender nosso tempo em pensamento” de uma forma hegeliana, há sim jogadas linguísticas que só recebem valor a partir da prática comunicativa real. Vattimo aceita em alguma medida essa linha de argumentação:

Assim, há sempre, mais uma vez, esse problema de decidir em que base devo aceitar ou recusar um de seus propósitos. Nós sempre colocamos em ação um sistema de critérios que se validam somente *après coup*, somente se eles funcionam na conversação e somente se o que digo pode se tornar um pequeno clássico entre nós. Isso seria uma outra implicação da noção de Ser como um evento... [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.84]

Mas isso não é exatamente a linha pragmática, a concordância alcançada não valida nenhuma verdade teórica, mas tão somente uma disposição dos interlocutores para uma prática comum. A diferença entre a hermenêutica de Vattimo e o pragmatismo de Rorty é muito bem colocada na apresentação do livro, por Paulo Ghiraldelli:

Davidson diz que concorda com Gadamer, e que sua pequena objeção pode ser apenas questão de não entendimento. Mas o que objeta nos ajuda a entender ambos. Ele afirma que não diria que a conversação pressupõe uma linguagem comum, “nem mesmo que ela requer uma”. O entendimento, para ele, “é sempre uma questão não somente de interpretação, mas de tradução”, uma vez que nunca podemos assumir que queremos dizer a mesma coisa, com nossas palavras, que o que é dito pelo nosso parceiro em discussão, com as palavras dele. “O que é criado no diálogo não é uma linguagem comum, mas entendimento; cada parceiro chega ao entendimento com o outro.” [GHIRALDELLI *apud* RORTY: 2006, p.12]

Essa sutil diferença teórica pode ser a chave para a distinção de pensamento entre Rorty e Vattimo, e para a compreensão da insistência deste último no cristianismo.

Vattimo considera que há uma compreensão “correta” sobre a história ocidental, que pode ser apreendida de uma maneira historicista e hermenêutica; entre essas verdades considera, por exemplo, que o pensamento ocidental está atado ao cristianismo.

A questão se torna então: que critério temos para abrir um diálogo? Há algumas diferenças entre arbitrariedade e concordância. Concordância está sempre relacionada a um tipo de continuidade: nós concordamos sobre o que achamos verdadeiro e achar algo verdadeiro é aplicar algum tipo de critério, paradigmas que não são completamente escolhidos de modo arbitrário, mas que são de algum modo encontrados. Esta é, por exemplo, a diferença que vejo entre a hermenêutica de Gadamer e os jogos de linguagem de Wittgenstein, porque nos jogos de linguagem de Wittgenstein temos o “jogo” e as “regras” do jogo que devemos jogar seguindo as regras para concordar com outras pessoas, mas é a hermenêutica que tenta tornar evidente e clarear a historicidade das regras. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.81]

A hermenêutica tenta “tornar evidente”, “clarear”? Esse é o vocabulário objetivista. Eis aqui a vantagem pragmática de evitar a busca pelo *verdadeiro* e *evidente*, e focar na busca pelo *justificado*. Ora, Vattimo acredita que buscando a historicidade das regras, pode de alguma forma encontrar alguma regra ou critério evidente, mesmo que historicamente. Essa ‘regra’ de Vattimo tem o poder de “obrigar e empurrar”:

Assim, mesmo que não exista nenhum *logos* objetivo da natureza da realidade, o tempo todo que concordamos sobre alguma coisa realmente damos um tipo de testemunho, percebemos um tipo de continuidade do *logos*, que é o único critério que de fato temos. Esta é a razão pela qual eu insisto em caridade, porque caridade poderia ser algo pensado como uma metarregra que nos obriga e nos empurra a aceitar os diferentes jogos de linguagem, as diferentes regras dos jogos de linguagem. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.81]

Então, o que estou dizendo, é que há um transcendentalismo na perspectiva histórica de Vattimo¹, e isso é reconhecido pelo próprio:

A dificuldade que eu encontro em ser radicalmente historicista e de não ter qualquer fundamento é que isso só pode ser aceito razoavelmente se atribuo essa história a um tipo de diálogo transcendental que está entre mim e a história dos fundamentos e Deus, de outro modo tudo seria um guia, o tempo todo, na história. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.87]

É através desse aporte teórico, ainda com resquícios de fundamentalismo, que Vattimo se sente autorizado a dizer que todos *devemos* nos considerar cristãos:

Portanto, a respeito do pragmatismo de Rorty, o que proponho é uma assunção explícita da nossa historicidade cristã. Trata-se daquilo que Benedetto Croce pretendia dizer quando escrevia que “não podemos não nos dizer cristãos”. Talvez a expressão deva ser tomada ao pé da letra, sublinhando também o “nos dizer”. Assim que tentamos dar conta de nossa condição existencial, que nunca é genérica, metafísica, mas sempre histórica e concreta, descobrimos que não nos podemos colocar fora dessa tradição aberta pelo anúncio do Cristo. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.75]

1 Mas se Vattimo diz que tudo é interpretação, como pode falar em “perceber a continuidade do *logos*”? Se não há um fundamento objetivo, melhor seria dizer que a “continuidade” não é ‘percebida’, mas sim ‘criada’; por isso não necessariamente será uma continuidade, mas podem ocorrer rupturas. Por isso é estranho também Vattimo falar em *testemunho*, pois não há uma realidade alcançável de forma pura sobre a qual se possa dar testemunho – como é o caso no campo jurídico –, é melhor dizer, seguindo Thomas Kuhn, que o que há é uma criação de enredo, que às vezes sustenta a teoria atual e às vezes não.

Para um pragmatista é complicado afirmar como o outro deve ou não se caracterizar. Não posso afirmar para um satanista autodeclarado, ou um ateu, ou um roqueiro, um autista, um bailarino ou um soldado que ele *deve* se considerar cristão – isso não ajuda a resolver problema algum entre eu e ele, mas pode deixá-lo irritado.

Vattimo é mais um dos pensadores que interpreta a virada historicista somente na perspectiva do objeto, e não na do próprio sujeito do conhecimento². Quero dizer que a assunção radical de nossa condição histórica tem implicações que Vattimo ainda não desenvolveu, e isso é o próprio pensador quem diz:

Vejo aqui uma série de consequências que não tenho ainda desenvolvido completamente, assim, quando digo que ainda não somos “suficientemente niilistas”, isso significa que a todo momento que começamos de novo a analisar essas implicações percebemos que há mais implicações que aquelas que já imaginamos e provavelmente elas são também mais fortemente políticas: elas têm a ver com o modo que praticamos e concebemos a vida cotidiana comum porque tudo é ainda muito autoritário nessa vida comum. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.91]

² Falei dessa mesma dificuldade da parte de Habermas, em meu artigo sobre seu debate com Rorty: “A princípio Habermas parece endossar a dialogicidade democrática no processo de construção do conhecimento, o problema é que mantém apesar da mudança de paradigma uma distinção forte entre *observador* e *ator*, como se o primeiro fosse o *sujeito* e o segundo meramente um *objeto*. Quando o autor afirma que a ‘a autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente (...) para as práticas justificatórias de uma comunidade linguística’ está imaginando nessa passagem não uma troca do *sujeito* do conhecimento – que deveria deixar de ser o indivíduo e passar a ser a comunidade de justificação –, mas sim uma mera mudança do *objeto* alvejado pelo mesmo filósofo-mônada descobridor; isso fica claro no seu uso da pragmática universal, a comunidade cognoscente não é o sujeito da construção do saber para Habermas, mas o objeto a partir do qual o conhecimento teórico fundamentado absolutamente continua possível:” [GRANIÇO: 2010, p.4]. Quer dizer, aceitar radicalmente a virada historicista e linguística da pós-modernidade, é vê-la não só como uma alteração da perspectiva que temos sobre os objetos – como que se os objetos do pensamento carecessem de serem situados linguística ou historicamente para serem “corretamente” avaliados da mesma forma que a filosofia sempre fez –, mas vê-la na perspectiva do sujeito, de si mesmo, ver a si mesmo como um sujeito situado linguística e historicamente, e compreender que por mais que adequemos nossos métodos, o melhor que podemos fazer é aceitar esse historicismo próprio e trabalhar a partir dele, mas jamais eliminá-lo, ou seja, jamais produzir qualquer verdade absoluta.

Então, nós propomos que não existe um fio condutor (mesmo que fosse o cristianismo) que o hermeneuta possa colher para “iluminar” o desenvolvimento subsequente de nossa cultura, assim como não existe uma *verdade* (mesmo que fosse a caridade) que possa *obrigar* e *empurrar* as pessoas para a aceitação recíproca dos diferentes jogos de linguagem e comportamentos. A compreensão radical de nossa condição intrinsecamente linguística sugere, segundo o pragmatismo, que é melhor abandonarmos a perspectiva de qualquer ‘*metarregra*’, por melhor que sejam nossas intenções, e aceitarmos que não temos poder algum de *obrigar* nosso interlocutor a concordar conosco. Devemos trabalhar a partir disso, é a melhor opção, é a que mais reconhece a liberdade e a democracia enquanto atores autônomos e desimpedidos.

Mas Vattimo não é um pragmatista, e baseado em sua hermenêutica acredita que “É muito mais razoável pensar que a nossa existência depende de Deus porque aqui e agora não conseguimos falar a nossa língua e viver a nossa historicidade sem responder à mensagem transmitida pela Bíblia.” [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.74] Acredito que essa posição de Vattimo seja um bom exemplo do perigo do transcendentalismo, mesmo que hermenêutico e historicista. Afinal, não cabe à filosofia definir a linguagem, ou vincular a vida humana a um livro ou a uma verdade absoluta (mesmo que histórica), esse é o contrário do serviço que a filosofia pragmática propõe, ao endossar tão somente a democracia.

Então deve ficar claro que, segundo o pragmatismo, num nível epistemológico não há fundamentos para esse tipo de afirmação da parte de Vattimo. Todavia ainda é necessário respondê-lo num nível privado, ou melhor dizendo, tomando suas afirmações sobre a religião não como algum conhecimento proveniente de algum fundamento filosófico transcendental, como o autor faz parecer, mas como propostas práticas de interpretação da nossa cultura que se validam ou não caso concordemos com os resultados que ensejam³.

Mesmo nesse nível de debate, não epistemológico, há muitas confusões da parte de Vattimo. O filósofo considera que o cristianismo foi fundamental para a queda da metafísica tradicional.

³ Digamos que agora não iremos tratar as questões de Vattimo num nível filosófico (epistemológico), mas num nível científico (sociológico). (Para uma maior distinção entre estes dois planos: o epistemológico e o pragmático, ver meu artigo [GRANIÇO: 2009 B], p.6 em diante).

O cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, com base no qual a realidade “objetiva” perderá pouco a pouco o seu peso determinante. A frase de Nietzsche “não há fatos, apenas interpretações” e a ontologia hermenêutica de Heidegger não farão mais que levar tal princípio às suas consequências extremas. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.67]

Mas caracteriza a história da Igreja cristã como autoritária, e contrária ao fim da metafísica;

A metafísica tem sobrevivido porque (e junto com) a antiga estrutura de “poder” tem sobrevivido. Assim, por exemplo, a Igreja cristã, sendo a cabeça do Império Romano, não poderia abandonar essa estrutura de poder e não foi capaz de desenvolver todas as implicações não-metafísicas do cristianismo. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.85]

Mas é difícil caracterizar um ‘papel histórico’ do cristianismo, sem incluir aí o papel histórico (cruel e metafísico) da Igreja cristã – ainda mais quando estes seriam papéis antagônicos⁴.

Nessa tentativa de trazer o cristianismo para o centro da discussão pós-metafísica, Vattimo comete outras confusões. Na mesma página da citação anterior declara o que quer sustentar: “que o niilismo pós-moderno é a verdade atual do cristianismo” [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.85]. Mas sua aproximação entre Nietzsche, Heidegger e Cristo é extremamente artificial. Como pode Vattimo dizer na mesma página que “a hermenêutica, em seu sentido mais radical, expresso na frase de Nietzsche e na ontologia de Heidegger, é o desenvolvimento e a maturação da mensagem cristã”? Ora, não há nada mais contrário ao pensamento de Nietzsche que o cristianismo. Vattimo deseja relacionar a pós-metafísica com o pensamento cristão, e pra isso afirma um

⁴ Vattimo poderia reivindicar uma espécie de “purificação” do cristianismo, falar dele e propô-lo por fora da Igreja; mas também não é essa sua posição, quando questionado por Santiago Zabala se “podemos ter uma religião privada sem igreja então?”, responde: “Eu penso que não, nem mesmo se pudesse haver filósofos pregando e discutindo. (...) Gostaria de enfatizar que o problema do futuro da religião também poderia ser traduzido no pequeno problema, porém bem importante, do futuro da Igreja. Por exemplo, o futuro da arte também está relacionado ao futuro dos museus: qual é nossa expectativa a respeito dos museus? Esperamos que todas as pinturas do passado sejam destruídas pela nova criatividade? Assim, há um tipo de paralelo entre esses dois aspectos da cultura.” [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.94]

paradoxo gritante: que o niilismo é a verdade do cristianismo, que ele caracteriza como “amor” e “caridade”. Na verdade não há nada mais contrário que isso ao pensamento de Nietzsche e ao niilismo.

Quero mencionar uma última confusão que Vattimo acaba criando em sua empreitada, e dessa vez no plano teológico. O filósofo fala de sua interpretação da *kenósis*, vê “a encarnação como renúncia de Deus à própria transcendência”, como Ghiraldelli diz, “a idéia de que Deus está querendo deixar de nos tratar como servos para nos tratar como amigos” [GHIRALDELLI *apud* RORTY: 2006, p.10]. Mas isso gera dois problemas: 1) um problema com a velha questão da onisciência e onipotência – como pode um ser onisciente mudar de ideia sobre sua criação, sendo onipotente, querer mudar o projeto? Como pode haver um momento *histórico* para tal? Se for assim, então é preciso dizer que Deus se enganou com suas criaturas e por isso mudou de estratégia, ou não possui onisciência e/ou não possui onipotência. O que nos leva ao segundo problema: 2) de uma maneira mais geral, como pode um ser *transcendente* deixar de sê-lo? Se o Ser é transcendente em um momento, transcende a tudo, então essa característica jamais poderá ser perdida, pois tudo que vier pertence àquele ser, se relaciona com ele, ou é ele. Ou seja, é realmente difícil imaginar Deus “*renunciando*” à transcendência.

CONCLUSÃO

De fato há uma boa vontade da parte de Gianni Vattimo. Diz Rorty:

Vattimo parece estar objetivando tal religião privada quando descreve a secularização da cultura europeia como a realização da promessa da Encarnação, considerada como *kenósis*, como a total entrega de Deus a nós. Quanto mais o Ocidente se torna secular, quanto menos hierocrático, mais ele cumpre a promessa dos Evangelhos de que Deus não mais nos verá como servos, mas como amigos. “A essência da revelação cristã”, diz Vattimo, “é reduzida à caridade, enquanto todo o resto é deixado para experiências históricas sem determinação”. [RORTY: 2006, p.57]

Mas acreditamos que falta a Vattimo assumir que sua proposta sobre a religião fica melhor no âmbito privado. Assim as pessoas não precisam se reconhecer cristãs, nem reconhecer um evento *necessaria-*

mente significativo para toda a humanidade como ‘a vinda de Cristo’; elas podem fazê-lo ou não, pois isso seria uma opção privada delas. Ao mesmo tempo deixamos a filosofia no âmbito público, tratando das questões pertinentes a uma cultura democrática sem uma necessária referência à crença religiosa⁵.

Do lado epistemológico, acreditamos que a posição de Vattimo é em boa medida progressista. Ele afirma que:

Fiquei surpreso com a tese sobre a salvação que foi feita por W. Kramer poucos meses atrás em uma conferência na Espanha sobre a sentença de Gadamer “o Ser que pode ser entendido é a linguagem”, por causa de que ele enfatizou que *Sprache* é *Gespräch*, é diálogo, de modo que o Ser não está escrito em nenhum lugar em um tipo de estrutura chomskiana mais qualificada da linguagem, mas é apenas o resultado do diálogo humano. [VATTIMO *apud* RORTY: 2006, p.90]

E também diz adiante que:

(...) o ser é *Gespräch*, é diálogo, porque o diálogo localiza-se na vida pública comum. Eu não aceitaria a objeção feita por alguns colegas meus que eu exagero na politização da filosofia, porque a ideia de que há um modo de experienciar a verdade para além do intercurso social já é um pouco dúbia como uma separação metafísica entre essências e vida cotidiana.

Mas infelizmente Vattimo não tira disso que há uma primazia da democracia em relação à filosofia, acredita sim (como Jürgen Habermas) que sendo o Ser diálogo, é possível testemunhá-lo como “o resultado do diálogo humano” – mas nós insistimos que o resultado do diálogo humano não é o *Ser*, não mais que o resultado de uma briga humana também o é. O resultado do diálogo é sim uma disposição

⁵ Nesse sentido disse Rorty: “Mas penso que Vattimo poderia ter feito melhor e dizer: estou me tornando cada vez mais religioso, e assim estou tendo o que muitas pessoas chamariam de crença em Deus, mas não estou certo de que o termo ‘crença’ é correto para a descrição daquilo que tenho. O ponto a se atingir em tal reformulação seria o de assumir a explicação de nossa convicção de que se uma crença é verdadeira, todos deveriam compartilhá-la. Mas Vattimo não pensa que todos os seres humanos teriam de ser teístas, muito menos que deveriam ser católicos. Ele segue William James na dissociação da questão ‘eu tenho o direito de ser religioso?’ da questão ‘todos deveriam acreditar na existência de Deus?’. [RORTY: 2006, p.53]”

para a prática de indivíduos particulares, não há nada de transcendente nem nas ‘condições possibilitadoras do diálogo’ (como em Habermas), nem no ‘resultado do diálogo real fático e histórico’ visto em retrospecto (como para Vattimo). Então afirmamos que o Ser não é o resultado do diálogo: mas sim o próprio dialogar: o verbo; nesse sentido não se pode olhar para o Ser retrospectivamente e identifica-lo, pois não se identifica um verbo como um objeto: o verbo é o Ser (ou melhor, o verbo *é Ser*), o Ser é o próprio processo de *vir a Ser* (conforme Nietzsche). A melhor forma de se aproximar do Ser é instaurar um diálogo, mas o resultado desse diálogo não pode ser tomado retrospectivamente como o *o Ser*, pois sempre que olharmos para o dialogar estaremos novamente dialogando com ele, e não objetivando-o à maneira clássica.

Concluimos desse trabalho que Nietzsche já vislumbrava alguma vitalidade no discurso religioso, da qual Vattimo é um bom exemplo. De fato o terreno pós-metafísico instaura novas questões para a religião, e a desimpede de posicionamentos que o Iluminismo moderno exigia. Em minha visão o novo lugar da religião também compactua, numa medida, da sua situação na época moderna, de ser um discurso de nível fundamentalmente privado; porém ser privado agora não significa mais estar de fora do espaço de criação de valores públicos, e isso é uma mudança em relação à modernidade que solicitava fundamentos racionais lógicos para a validação dos valores. Na compreensão pragmatista os valores surgem e se propagam a partir do âmbito privado, sendo o âmbito público o mais procedimental possível, no sentido de fazer as iniciativas privadas valerem da maneira mais equitativa possível, e não transpassarem o ponto de impedir os demais interesses privados e os interesses públicos básicos, concernentes à própria democracia.

Nesse sentido, a filosofia pragmática é a filosofia da democracia, na medida em que promove uma defesa radical do rico conceito de democracia. O pragmatismo afirma que o melhor que a filosofia pode fazer é reconhecer nossa situação hermenêutica, radicalmente histórica e linguística, de tal modo que não cabe mais nada no terreno da verdade absoluta, além dessa afirmação de que ninguém possui tais verdades absolutas. Com isso o pragmatismo reconhece a importância de um segundo nível de debate, o debate das demais ciências, da

própria filosofia, e demais círculos de entendimento (como a religião e a literatura) que se aproximam mais e mais do âmbito privado; preservando o espaço da filosofia epistemológica para o papel negativo e *niilista*, como diz Vattimo, de simplesmente negar acessos cognoscentes a qualquer verdade moral ou epistemológica absoluta. Assim, os debates mais acirrados e numerosos acontecem numa segunda esfera, e ficam identificados como provenientes de âmbitos privados, e de modo algum fundamentados absolutamente, posto que a incorporação de seus valores no âmbito público só se confirma a partir do critério da concordância não coagida (conforme a descrição de Habermas).

REFERÊNCIAS

GRANIÇO, Frederico. A Verdade no fim da linha e a urgência democrática: Estudos sobre o debate Habermas & Rorty de 2000. *Revista Redescições*, Ano 2, Número 1: 2010, link: http://www.gtpragmatismo.com.br/redescicoes/redescicoes/ano2_01/1_granico.pdf.

GRANIÇO, Frederico. *Entre Verdade e Democracia: Análise do debate Rorty & Habermas de 1996*. *Revista Redescições*, Ano 1, Número 3: 2009 A, link: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescicoes/redescicoes/03/granico.pdf>

GRANIÇO, Frederico. Entre verdade e democracia: Os debates Rorty & Habermas. *Revista Redescições*, Ano 1, Número especial: 2009 B, link: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescicoes/redescicoes/memoria/granico.pdf>.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *A gaia ciência*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *A vontade de poder*; tradução e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *Crepúsculo dos ídolos*; tradução Édson Bini, Márcio Pugliesi; introdução Geir Campos: Ediouro, 1999.

RORTY, Richard, 1931-2007. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia* / Richard Rorty e Gianni Vattimo; organização Santiago Zabala – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

Atravessando a Vulva – Teoria da Subjetividade a partir de Peter Sloterdijk*

Paulo Ghiraldelli
UFRRJ

1.

Nietzsche nos ensinou que o platonismo é o senso comum moderno. Sloterdijk completa lembrando que o aristotelismo reina na semântica do senso comum. “A nossa cultura, pela sua gramática filosófica, continua totalmente comprometida, como no tempo de Aristóteles, com um ponto de vista substancialista e individualista”, de modo que “compreendemos o essencial à luz de uma concepção ontológica da coisa”. A substância, diz Sloterdijk, “é aquilo que dá consistência ao mundo na sua dimensão mais íntima, pelo que, de um ponto de vista universal, só valem a pena as coisas e as regularidades que trazem o predicado de ‘substanciais’.” E continua: “Na ordem das coisas e na ordem das palavras reina portanto a mesma predileção pelo sólido, pelo

* Dado a ainda não popularidade das obras de Peter Sloterdijk entre nós do meio acadêmico brasileiro, optei por manter as referências sobre ele segundo as traduções em português e, em segundo lugar, em inglês e, em terceiro, em espanhol (nesses dois casos, os trechos citados são vertidas por mim para português), para garantir um acesso mais fácil, inclusive visando o público de estudantes mais jovens. Para a uma certa tranquilidade do leitor, informo que as passagens traduzidas em português e inglês, foram revistas por mim e glosadas com o original em alemão. No momento em que escrevo (03/01/2015) a trilogia das esferas está traduzida do alemão, mas sem data para publicação.

apreensível, pelo substancial e pelo fundamental, ideia ligada à crença de que as coisas isoladas, os objetos e as pessoas físicas individuais formam a espinha dorsal do real”.¹

Acompanhando a discussão jornalística sobre a conversa dos físicos a respeito da “partícula de Deus”, vemos o quanto Sloterdijk acerta nas suas observações sobre os comprometimentos de nossa linguagem e de nosso pensamento. Em coro com outros periódicos, o jornal *o Globo* assim escreve:

“Nobel de Física de 2013 premia descoberta da ‘partícula de Deus’.” E em seguida: “Apelidada ‘partícula de Deus’, o bóson de Higgs era a peça que faltava para legitimar o Modelo-Padrão da Física. Segundo esta teoria, formulada nos anos 1960, o Universo é composto de 32 elementos fundamentais. O bóson de Higgs era o único desses elementos cuja existência fora inferida, mas nunca comprovada”.²

Cede-se antes à ideia de uma metafísica da *ousia* que de uma cosmologia em busca de um *arkhé*. Fica-se antes com a substância aristotélica que com uma regra ou princípio dito pré-socrático.

O que indis põe Sloterdijk contra essa visão não é só o desejo de ultrapassar os limites atuais de nossa linguagem a fim de ampliar nosso mundo. Há também uma postura prática, ou seja, ético-moral. A proposta contra o substancialismo individualista é antes de tudo uma maneira de enfrentar o pensamento que de antemão dá valor positivo à palavra “essencial”, favorecendo um dos lados de uma relação e, então, solicitando a eliminação de outro. Sabemos que essas conclusões teórico-cognitivas, “quando as coisas se agravam”, possuem consequências nada alvissareiras no campo ético e político. Da metafísica clássica ao cristianismo a regra é o “abandono do aparente, do não-essencial, meramente reflexivo e negativo”. Trata-se aí da “matriz ontológica do sacrifício”, tão ao gosto religioso.³ Segundo o ponto de vista dos sistemas substancialistas,

¹ Sloterdijk, P. *O sol e a morte*. Lisboa: Relógio D’Água, 2007, pp. 114-15.

² *O Globo*, 08/10/2013.

³ Sloterdijk, P. *Op. cit.*, pp. 250-51.

“considera-se como algo natural o fato de o individual e o subjetivo representarem apenas uma separação ilusória de uma Unidade e Totalidade verdadeiramente existente, e de o conhecimento ou esclarecimento conduzirem por esse motivo, *ipso facto*, à superação da aparência subjetiva. Assim, esta metafísica não é outra coisa senão uma escola da propensão à violência contra si própria e contra as ninharias da mesma ordem, por exemplo, os nossos semelhantes que não alcançaram o esclarecimento”.⁴

Ainda mais enfático, o filósofo alemão diz que “há um princípio de validade geral na antiga ontologia:

secundum non datur. Basta que o segundo não exista, ou que o aspecto do mundo à luz do absoluto não seja mais do que aparência, para que o sujeito ou o processo de reflexão se convertam, à luz da substância única, em mero nada, numa opacidade pseudo-real que deve ser esclarecida e, portanto, eliminada. Por isso, essa lógica da auto-imolação ou expiração mística nos altares da verdade-única-total está profundamente arraigada nas velhas tradições da sabedoria”.⁵

Por essa via fica fácil compreender o aviso de Sloterdijk: a “ontologia do Um” tende ao autossacrifício. Ele diz, inclusive, que em carta a Lou Salomé, Nietzsche escreveu que ‘o heroísmo é a boa vontade para o ocaso absoluto de si mesmo’.⁶ Cita tal passagem para lembrar a força dos *kamikazes* na Segunda Guerra Mundial. Eles eliminavam os adversários de forma eficiente, mas, antes de tudo, já haviam eliminado a si mesmos como humanos. Nenhum pluralismo ou perspectivismo – posturas que surgem quando entra em cena alguma subjetividade – atrapalharia o projeto do Um. Contra isso, Sloterdijk advoga a validade moderna do *secundum datur* e a validade lógica do *tertium datur*. Nesse caso, ele fala de uma filosofia séria do “entre” e de uma fecunda “ontologia do Dois”.

Como é a “ontologia do Dois” e de onde ela vem? Em um primeiro momento, as respostas são as seguintes. Uma “ontologia do Dois” é o que vinga pelo projeto das *esferas* – é necessário entender o que é

⁴ *Idem, ibidem*, p. 251.

⁵ *Idem, ibidem*.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 245.

a *esfera* em Sloterdijk. Tal ontologia vem da emergência de uma nova pergunta em filosofia – a questão pelo *espaço*. Na confluência da esferologia e da questão do espaço impõe-se, é claro, uma reconsideração a respeito da subjetividade. Esta deve emergir, nesse caso, como uma díade esférica, como o ponto de incômodo do projeto individualista e substancialista totalizador, arraigado no senso comum e fortalecido pelo pensamento liberal moderno. Na sequência, essas noções todas devem se tornar mais claras.

2.

Há historiadores da filosofia que costumam dizer que enquanto os antigos utilizaram da pergunta “o que é o real?” os modernos perguntaram “o que é o conhecimento do real?”. Agindo dessa maneira, não por *intentio recta* e sim por *intentio obliqua*, criaram a instância da subjetividade moderna, que nasceu como palco de “representações”⁷ boas ou desvirtuadas do real.⁸ Foi assim que a filosofia moderna passou a ser antes de tudo uma filosofia do sujeito que, quando começou a mostrar cansaço, deu margem para a filosofia contemporânea enquanto uma filosofia de crítica ou desconstrução ou recusa da instância chamada subjetividade.

Apreciador de Heidegger, Peter Sloterdijk teria tudo para embarcar na onda de ser mais um crítico do sujeito ou um desdenhoso da instância chamada subjetividade moderna. O tom de sua narrativa é o de uma ontologia, mas ele não tem o despreço heideggeriano pela antropologia. O seu projeto é o de uma história cultural filosófica completamente inédita a respeito do *Dasein*.

Na narrativa histórica de Sloterdijk, o sujeito moderno (cartesiano ou rousseauiano), individual e substancial, ou esse mesmo sujeito integrado intersubjetivamente em comunidades linguísticas (Habermas e outros), apresenta-se em filosofias que mais atrapalham que ajudam

⁷ Ver: “A época das concepções de mundo” de Heidegger, M. está no seu livro *Holzwege*. Mantenho uma tradução no meu blog: <<http://ghiraldelli.pro.br/biblioteca/>>

⁸ Sobre a ideia de representações acuradas ou não, vale a pena ver os trabalhos de Donald Davidson, que enfrenta o problema cético de modo nada usual. O leitor pode consultar a questão nos trabalhos dele referentes ao tema dualidade “esquema-conteúdo”. Ver: Ghiraldelli Jr., P. *Introdução à filosofia de Donald Davidson*. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2010,

uma melhor compreensão da subjetividade. Tais interpretações trataram o sujeito segundo a “ontologia do Um”, e teriam sido as responsáveis pelas dificuldades postas adiante de uma “ontologia do Dois”. Esta, por sua vez, teria sido intuída na história em diversas situações, por meio da consideração das esferas ou algo próximo a tal noção. Dizendo então não ter inventado nada, mas apenas organizado a possibilidade da esferologia emergir, Sloterdijk encontra uma forma eficaz de expor o novo sem que este apareça por um parto mágico. A subjetividade como emergindo da esfera de no mínimo dois polos e, portanto, sendo originalmente sempre um par-em-simbiose, não é apresentada por Sloterdijk como uma sua invenção aleatória, mas como matéria já presente na cultura, resgatada e filosoficamente elabora por ele.

Essa façanha de Sloterdijk é consequência de sua pergunta que, afinal, não é pelo real ou pelo conhecimento do real, mas pelo *lugar*. Sua questão é “onde se está quando se está no mundo?”, segundo uma inspiração dada pela trilha inerente à fórmula de Heidegger que aponta para o *Dasein* como o “ser aí”, o ser “lançado ao mundo”. “Se Heidegger se tornou tão estimulante para mim é

porque pensou, com uma seriedade sem precedentes, no problema da imanência ecstática⁹ de um ser existente no mundo. A sua fórmula ‘estar-no-mundo’ contém esse ‘no’ altamente enigmático: a preposição aparentemente mais evidente de todas as proposições e, ao mesmo tempo, a mais obscura. Que significa precisamente ‘estar-no-mundo’? **Onde estamos quando estamos no mundo?** Que significa este-em ou o estar-no-meio-de? (...) Foi Heidegger quem rompeu com este hábito de interpretar o estar-em do ponto de vista físico do quotidiano, mostrando que o humano estar-em-algo não permite possíveis analogias com receptáculos, mas que, pelo contrário, é algo que aponta para um excesso, uma **posição ecstática ou um estar confido num exterior de algo**”¹⁰ (grifo meu).

A partir dessa exposição, Sloterdijk pode então mostrar de onde emerge sua noção de esfera:

⁹ Não acompanho a tradição da edição de Portugal, falando em “extase”, “posição extática”. Opto pelo neologismo de modo a manter a lembrança do termo heideggeriano “Ecstase”, do grego *ekstasi* (ἔκστασις).

¹⁰ Sloterdijk, P. *Op.cit.*, p. 143.

“Quando vou um pouco mais longe do que a exposição heideggeriana sobre o problema do espaço, o que faço é interpretar o lugar do homem como *esfera*, visto que não sinto muita simpatia por essa **fria e isolada fórmula sonora de estar no mundo**. Do meu ponto de vista, o **conceito de mundo utilizado por Heidegger é ainda pensado de maneira excessivamente metafísica**, está saturado de totalidade, pelo que substituí a dita expressão pela de esfera”.¹¹ (grifo meu)

Os grifos nos dois destaques acima valem ser comentados. No primeiro destaque, recorto a pergunta que Sloterdijk oferece e que implica em uma mudança de paradigma no contexto da filosofia em geral. A questão da “posição ecstática” diz respeito não à simples posição física, mas ao que leva o filósofo alemão a ter de assumir que somos “seres endorfinômanos natos”¹², e que fazemos valer tal característica ao cairmos no exterior. Cada um de nós se transforma no que é, ou seja, um “selvagem designer de interior”.¹³ Trata-se daquilo que a psicologia moderna explica mostrando que os humanos vivem construtivisticamente, sempre tentando refazer o “dentro” originário por meios novos. Estão “continuamente trabalhando em suas acomodações em conchas técnicas, rituais, semióticas, sonoras e imaginárias”. Isso é o que se faz “em condições espaciais surreais”¹⁴.

No segundo destaque, as “condições espaciais surreais” exibem-se como *a esfera*. Ora, o que é a esfera? O exemplo mais visual é o da própria esfera originária. Trata-se da placenta em simbiose com o bebê imerso no seu líquido amniótico e ligado cordão umbilical, ou seja, como algo que é também o bebê enquanto é ao mesmo tempo seu parceiro e ampliador. Trata-se de um lugar nada frio e muito menos totalizador, um espaço que é um campo imunológico, propício para a aclimatização, uma estufa, mas com uma membrana delimitadora que possui comportas avalistas de entradas devidamente bem estabelecidas. A esfera originária, inicial, uma vez sendo perdida pelo homem quando de sua queda no exterior, é então continuamente reconstruída por este, o então eterno designer de interiores.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 143.

¹² *Idem, ibidem*, p. 274

¹³ Sloterdijk, P. *Bubbles*. Spheres I. Los Angeles: Semiotext(e), 2011, p. 84.

¹⁴ *Idem, ibidem*.

Devo mostrar, diz Sloterdijk, “em que condições uma proposta tão pobre como ‘o homem vem ao mundo’ pode parecer como a mais relevante de todas as teses filosóficas”.¹⁵ Caso ficássemos na “clausura materna”, continua ele, teríamos uma experiência de segurança, não a “experiência da catástrofe”¹⁶ que é a questão da saída, pelo nascimento, para o estar no mundo, e que funciona como um “protótipo de experiência”. Assim, para análise dessa condição, a filosofia do nascimento se faz necessária, e deve concretizar-se em uma linguagem especial. “O nascimento, que é o mais absolutamente real, é também, ao mesmo tempo, o que mais se retira. É algo que se põe em ação, mas que não se conhece.”¹⁷ Assim, a filosofia do nascimento que aqui se impõe é uma filosofia da consideração da catástrofe, do estudo da catástrofe ou da iminência da catástrofe. O que se quer investigar nisso tudo é o “sujeito antes do sujeito”.¹⁸ Explico isso em três movimentos, na sequência.

Em um primeiro momento (item 3) traço a noção moderna de sujeito, mas já redescrita¹⁹ segundo o narrativa sloterdijkiana. Em um segundo momento (item 4), com essa noção de sujeito em mãos, abordo a situação de nascimento no contexto da catástrofe eminente do vir-a-mundo dada pela história enquanto história do niilismo, proposta por Nietzsche. Em terceiro momento (item 5) vou à “arqueologia da intimidade”, que é a investigação própria da primeira parte da esferologia sloterdijkiana, e que propõe a chamada “ginecologia negativa”, uma imersão segundo a ultrapassagem do portal chamado vulva, em um sentido contrário do nascimento.

3.

Participam da subjetividade moderna três instâncias: a consciência ou a capacidade reflexiva, a identidade e, por fim, a autodeterminação. Esta, por sua vez, é efetivamente a que mais caracteriza o sujeito

¹⁵ Sloterdijk, P. *O sol e a morte*, op. cit., p. 166.

¹⁶ *Idem, ibidem*, 167.

¹⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 140.

¹⁹ A noção de redescritão aqui é a formulada nos escritos de Richard Rorty. Ver: GhiraldeLLi, P. *Richard Rorty*. Petrópolis: Vozes, 2009.

como sujeito. Trata-se da capacidade do eu ou do sujeito²⁰ de requisitar-se e de consultar-se de modo a encontrar elementos para desinibir-se, passando para o campo da ação – verbal, manual, comportamental em geral etc. O sujeito é aquele que passa da teoria à ação, e que o faz de maneira a honrar a imprevisibilidade, diz Peter Sloterdijk.²¹

Ora, mas se o sujeito passa da teoria para à ação, caracterizando então o que muitos chamam, ao notar sua imprevisibilidade, de liberdade humana, o que o faz se desinibir para dar esse passo? O que é o desinibidor do sujeito para que ele se torne efetivamente um sujeito?

Heidegger fala em “círculo de desinibição” para o animal.²² Desterritorializando²³ a expressão e aplicando-a também aos humanos, Sloterdijk põe o homem enquanto sujeito como aquele que elabora o seu próprio desinibidor: o material da consulta ou, melhor dizendo, da autoconsulta. Nesta, o desinibidor é o elemento racional ou próximo disso. Lei, texto, crença, verdade, mapas de sofrimento, ideais etc. são bons desinibidores. Promessas são excelentes desinibidores – as postas por outros ou as postas por si mesmo mais ou menos forjadas a partir da promessa de outros.

Acertadamente, Sloterdijk vê nessa figura filosófica o modelo do empresário – aquele que empreende e que vai adiante realizando o seu empreendimento ou empresa. “Um empresário vive sempre na transição para o agir ‘a partir de si próprio’, pelo que a ponte para a ação que constrói ou manda construir é também feita de interesses – entre os quais é perfeitamente possível encontrar interesses racionais”.²⁴

De modo pioneiro e inusitado o filósofo alemão vê nos jesuítas os capitães da primeira empresa de grande porte capaz de criar praticantes dessas atividades que constituem a subjetividade moderna. Eles desenvolveram o seu serviço de obediência ao papa como um instrumento poderoso para a Contra Reforma, ao mesmo tempo uma prisão

²⁰ Fusão entre eu e sujeito

²¹ Sloterdijk, P. *O Palácio de Cristal*. Lisboa: Relógio D’água, 2005, p. 65.

²² Heidegger, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária e GEN, 2011, p. 335. Ver também: Agamben, G. *O aberto – o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

²³ A noção de desterritorialização tem aproximação com a noção de redescritção em Rorty, mas tecnicamente atuam de modo diferente. No caso aqui, efetivamente o correto é redesterritorialização. Ver: Deleuze e Guattari

²⁴ Sloterdijk, P. *O Palácio de Cristal*, op. cit., p. 65.

para o sumo sacerdote. A Companhia de Jesus era um bom martelo, mas tão bom que não permitia ao papa sequer pensar em outro instrumento. Não demorou muito para que o papa se tornasse um martelador exímio e, no entanto, unicamente martelador. Esse instrumento foi feito na base de atletismo, militarismo, vida no convento e erudição. Tal preparação se potencializou no uso de algo não antigo na Igreja, mas já tendo alguma tradição: o confessional. Os jesuítas se tornaram casuístas, avaliando o que poderia e o que não poderia ser pecado. Ensinando a reflexão e o exame de consciência aos melhores, mas também se tornando aconselhadores dos que eram cobrados como sujeitos e não se desinibiam a si mesmos, eles apontaram para um detalhe que se tornou regra na modernidade: se é necessário ser sujeito e se a autoconsulta parece não levar a lugar algum, então é necessário recorrer a uma consultoria externa.²⁵ O casuismo jesuítico foi a pré-escola das empresas de consultoria dos nossos tempos.

Sloterdijk anuncia a modernidade como a época não só da autoconsulta, mas de uma situação em que a subjetividade assim construída pode muito bem não ser um lugar alcançável por muitos e, desse modo, abre-se o espaço para a simples consultoria. Assim, em tempos da Revolução Francesa ou logo após, os filósofos da liberdade são os guias e são sucedidos pelo vagalhão posterior de doutrinadores e revolucionários de todo o tipo. Quando se esvai esse tempo, abre-se então a solução mais tardia, que é a que vivemos: a época dos consultores, a época mais coadunável com a paz. Sloterdijk deixa claro esse caminho, no fim dos nacionalismos belicistas:

“Os consultores, em contrapartida, cuja conjuntura favorável começou quando a das ideologias terminou, desinibem a sua clientela e desinibem-se a sei próprios num contexto menos marcial porque, na sua imagem de mundo, existem correntes, é certo, mas não inimigos. Fazem-no em nome da liberdade do mercado e do direito humano ao êxito – mas podemos ter a certeza de que, também nesse caso, não se trata de um piquenique. A sua profissão assenta na decisão de apresentar o êxito econômico e os seus fatores (energia dirigente, intuição, carisma, etc.) como qualquer coisa que se pode aprender segundo métodos mais ou menos seguros. Devem produzir a ficção segundo a qual se pode estabelecer um nexo controlável entre o projeto e a felicidade.”²⁶

²⁵ Sloterdijk, P. *Op. cit.*, pp. 65-74.

²⁶ *Idem, ibidem.* p. 73.

Quando após 1968 e, enfim, após a grande e final pose do neo-marxismo dar seus últimos frutos, diz Sloterdijk, aí sim entramos na efetiva era que é a dos consultores. O vagalhão atual se baseia na ideia, realmente correta, de que há a requisição de sujeitos e que estes são assim chamados, mas que não sabem o que fazer.

É certo que hoje podemos ver agências de consultoria para as empresas tanto privadas quanto estatais e também consultores que são terapeutas, *personal trainings* e coisas do tipo. O que é necessário nesse cotidiano é tomar toda e qualquer atividade que se faz a partir de um pensamento prévio, enquanto um entretenimento. Isso porque a partir dos anos oitenta, é o divertimento que assume as características de ser a maior e melhor empresa. Assim, os “atores da cultura do divertimento, que se tornaram soberanistas do vulgar, espojam-se nas superfícies do seu bem-estar e consideram que o deixar-se ir de livre vontade constitui a motivação suficiente”. E continua: “poderiam renunciar aos consultores porque se dirigem diretamente aos seus sedutores; quando muito, confiam no seu *entertainer*, no seu treinador no que lhes escreve os ditos de espírito. É soberano aquele que decide em que armadilha quer cair”.²⁷

No ponto de chegada de uma evolução cultural que necessitou da filosofia do sujeito, da invenção da subjetividade, está então aquilo que, de certo modo, já poderíamos vislumbrar em seu início: um sujeito, sim, mas talvez diferente do prometido. O ator é soberano no exercício autônomo de escolher sua armadilha, sua forma de entreter-se e de se divertir – que enfim substitui todo o trabalho ou formata o trabalho restante; mas, na verdade, nem é mesmo o entretenimento que escolhe aquela pessoa que vai fazer funcionar a máquina de entretenimento, o simulacro de vida para cada vida esvaziada. O requisitado para isso já está com seu perfil traçado de antemão. O *personal training* ou o consultor podem logo se apresentar com os fazedores de gincanas, ou então as próprias gincanas, o joguinhos postos no celular que colocam todos com a sensação de que estão atuando por si mesmos, soberanos, fazendo alguma coisa constantemente. Todos estão sempre muito ocupados agindo, por meio dos games portáteis que são quase que barreiras à ação.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 74.

Fitando esse panorama, não temos como nos furtar de comentar sobre a perda de sentido da vida, se consideramos o sentido algo ligado a grandes valores. Ora, se estamos todos agitados segundo um ambiente lúdico que já não tem sequer ludicidade, não vivemos então exatamente a condição niilista apontada por Nietzsche como condição tipicamente moderna?²⁸

4.

Nietzsche faz do niilismo o fio condutor de toda a trajetória histórica da cultura. Assim, se o niilismo se apresenta ao final, também é o niilismo que se encontra no início.²⁹ É imperativo considera-lo em uma consequente filosofia do nascimento.

Mas, o que é o niilismo? *Grosso modo* é a desvalorização de todos os valores mais básicos e fundamentais. É a chegada do nada. Em sua reflexão sobre o niilismo nietzschiano, Sloterdijk cita um conto infantil chamado de *A história interminável*, de Michel Ende. Neste, há três duendes que aterrorizam o herói. O primeiro duende anda sobre as mãos, pois lhe faltam as pernas e o baixo ventre. O segundo tem um buraco enorme no peito, dando vistas para o outro lado do corpo. O terceiro pula sobre a única perna, a direita, pois todo o seu lado esquerdo é inexistente. Os duendes explicam que aquelas falhas haviam sido produzidas pela vinda do espalhamento da destruição, a vinda do nada. Eles são os que não quiseram fugir da floresta, sua terra natal, e foram pegos pelo nada. O herói pergunta então se aquelas faltas lhes trazem dor, e eis que todo o segredo do vazio é revelado: ‘não, a gente não sente nada. Apenas lhe falta qualquer coisa. E, cada dia, lhe falta mais, quando se está atacado por isto. Em breve, já cá não estaremos de todo’.³⁰

²⁸ Comentar o filme que assustou Caligaris, Gangs de Nova York.

²⁹ Que não se tome aqui a filosofia da história como apontando para uma história linear ascendente. A filosofia da história de Nietzsche tem “final” e “início” de modo transhistórico. Em vários momentos da história real é sempre possível encontrar uma historiografia ou produzir uma que dê indícios de completude do niilismo quanto de início dele. A intensidade do niilismo, sendo a observação do filósofo, é que permite ver o fio condutor do processo histórico, recortando com “inícios” e “fins” segundo conveniências da narrativa.

³⁰ Sloterdijk, P. *A mobilização infinita*. Lisboa: Relógio D’Água, 2002, p. 119.

O niilismo ou “a vinda do nada” se apresenta na filosofia do nascimento de Sloterdijk à medida que esta é uma filosofia do “mal nascimento”. Nascer significa para a criatura humana três coisas: primeira, despedir-se da única situação realmente caseira, ou seja, a vida intrauterina; segunda, cair na incerteza, pois o mundo não é dado e, de certo modo, ele próprio já entra em movimento com a chegada do homem; por fim, vir ao mundo é, para os humanos, chegar muito cedo e em um estado de completa desorientação, impotência e perplexidade.³¹

Por essas três situações, o que chamamos de “mundo” é o que é. Pode-se explicar isso se substituirmos a expressão “o homem vem ao mundo pelo seu nascimento” por algo como “uma qualquer coisa sem nome é colocada numa situação, da qual nada de certo e certamente nada de bom pode esperar, a não ser que tenha deparado com uma mãe e com outras pessoas que lhe prometam um mundo certo e bom”. Ora, assim, não há como não dizer que “o mundo” é uma promessa. Uma promessa que não há como não ser feita e que de antemão se sabe que será quebrada, uma vez que não controlamos a instabilidade da situação terrena. Eis aí como o nada se infiltra.³² “Quando as mães

tomam nos braços seus filhos em prantos e lhes afiançam que está outra vez *tudo bem*, prometem-lhes mais do que será possível cumprir, mas também não podem deixar de lho prometer, se não quiserem, em má ocasião, deixar as crianças afundar-se na insegurança. Todos os indivíduos aprendem bastante cedo que a sombra projetada das promessas não suscetíveis de cumprimento incide sobre a vida humana e que da existência fazem parte não só o custeamento e a conduta da vida com base nas promessas cumpridas, mas também a conduta defeituosa e o custeamento errado da vida, devido à falta de apoio para aquilo que foi prometido.”³³

Trata-se então de saber dos dispositivos psíquico-culturais e técnicos que foram montados para o cumprimento de falsas promessas, saber de seu colapso e, enfim, tomar pé de que nesse colapso esses dispositivos terminam por se identificar com a inconsistência do prometido.³⁴

³¹ *Idem, ibidem*, p. 122.

³² *Idem, ibidem*, p. 123.

³³ *Idem, ibidem*, p. 126.

³⁴ *Idem, ibidem*, pp. 126-7.

A salvação temporária do nascido e sua danação surgem unidas. Para escapar de uma catástrofe maior ainda que a de sucumbir à medida que se é frágil como qualquer aborto, o “sujeito antes do sujeito” acolhe a promessa feita por outros como suas mesmas e, ainda que elas estejam sob a sombra do nada, porque não podem ser cumpridas, elas são sua salvação momentânea. Parece não ter alternativa senão ser o *sujeito* e, nesse sentido, a subjetividade emerge como o conjunto de esforços para criar o seu mundo, ou seja, “o mundo”, como um tipo de “dado”, como algo que tem uma mínima estabilidade. Esses esforços impedem que o homem ao nascer já despenque no vazio imenso do prometido e não realizado. A subjetividade é um esforçar-se.³⁵ Todo esforço é para criar um mundo no qual o possa se pôr-se em pé. Assim,

“Sujeito é tudo aquilo que tenta tornar-se e ser o seu próprio mundo – como? Atendo-se a si próprio. A circunstância de atender-se a si próprio mostra vários rostos: aparece como abstinência, como respeito pelas normas escolhidas, como autonomia, como conservação e fundamentação de si próprio”.³⁶

Resumindo ao máximo: se fôssemos animais bem nascidos, como a cavalinho que sai da vulva da égua e cai em pé, não teríamos que apanhar promessas e nos fazer promessas, de modo a nos desinibir e então tentar realiza-las, para ficar em pé ao mesmo tempo em que geramos o mundo, já que nosso mundo não é ‘dado’. Não teríamos tido o ímpeto de nos criarmos como seres vivos nos fazendo de sujeitos. Muito menos, então, teríamos forjado qualquer descrição de nós mesmos como sujeitos – o que fazemos no senso comum e na filosofia.

A história parece boa, mas resta aí, ainda, um dado mágico: que nós desde os nossos primórdios nos coloquemos na trilha de podermos ser sujeitos, como reação ao despençar no vazio, de que modo nos equipamos para tal? Como forjamos os dispositivos psíquico-culturais e técnicos que foram montados para o cumprimento de falsas promessas? Para desaparecer com o ponto mágico do relato, faz-se necessário compreender como que nunca tivemos a oportunidade de nos desenvolver senão segundo uma visão dos primitivos, não a moderna. Na versão clássica a alma tinha Deus, o globo máximo que a envolvia, e que era

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 128.

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 129.

seu parceiro diádico. “Mas em uma visão mais primitiva do mundo, ter uma alma significava ‘ser ampliável’ – ser um canal através do qual visitantes espirituais poderiam entrar e sair”. Assim, “a verdade da psique significa que um visitante está lá”. Assim, em favor de mostrar a nossa força de fazer o que fazemos e como fazemos para sermos “o sujeito antes do sujeito”, Sloterdijk diz que a sua “descrição da estrutura da individualidade ressuscita um certo espécie de ‘primitivo’ – *não um indivíduo, mas um ‘medium’*”.³⁷ Essa teoria do “entre”, do “meio” é a teoria das esferas enquanto uma “arqueologia da intimidade”.

5.

A filosofia do nascimento de Sloterdijk é uma parte de sua “arqueologia da intimidade”. A intimidade é apreendida nessa investigação arqueológica por meio de “realidades cênicas”. É necessário “evidências cênicas” para se construir as partes do sítio arqueológico. Sloterdijk recorta várias evidências cênicas: realidade interfacial, investigação sobre magnetismo animal e transmissão de pensamento, relações afetivas mágico-fisiológicas, tecnologias de afetos que deram estofa para técnicas psicanalíticas etc. Todavia, todos esses experimentos possuem um anterior núcleo cênico que os possibilitam como experiências individuais e de época quanto ao terreno da “proximidade inter-humana”. Eles remontam “à mais primitiva de todas as cenas primitivas, o habitat fetal da mãe”.³⁸ Inaugura-se aí a ‘ginecologia negativa’. Esse tipo de saber deve pensar o homem como sempre tendo de manter uma certa posição em relação ao espaço materno. A mãe, nesse caso, “não deve ser pensada como uma pessoa, mas como um lugar, uma forma-receptáculo, uma estrutura, uma estrutura imunitária espacial, e como um espaço de ressonância, uma voz”.³⁹

Uma esfera é um campo imunológico e de ressonância entre no mínimo dois polos. Esse campo é, efetivamente, um ambiente, mas não necessariamente físico. Os polos nesse ambiente estabelecem relações e

³⁷ Sloterdijk, P. Tom Boellstorff interviews Peter Sloterdijk. In: *Los Angeles Review Books*. <<http://lareviewofbooks.org/interview/satan-center-double-rhizomes-discussing-spheres-beyond-peter-sloterdijk>>

³⁸ Sloterdijk, P. *A mobilização infinita*. Op. cit., p. 136.

³⁹ Idem, *ibidem*.

se deixam interpenetrar por suas emanações, como em vasos comunicantes. Nesse caso, dizemos que há fronteiras que circundam os polos abrigando-os na troca de tudo que tem para trocar e possibilitando que eles se interpenetrem e colaborem na construção do ambiente – a esfera.

Pensando assim, ou seja, por meio de esferas, Sloterdijk erige sua narrativa ontológica sem os problemas das narrativas concorrentes, as fundadas na “ontologia do Um”. Que problemas são esses?

Um deles pode ser formulado da seguinte maneira: se atrelamos uma substância individual ao sujeito, logo em seguida acabamos por precisar de nos referir a uma ruptura, uma *queda*, para então criar o momento da reunificação que nos dariam as relações, especialmente a linguagem e o pensamento. Caso contrário, teríamos de arcar com o incômodo e atávico solipsismo inicial. Ora, o trabalho em esferas faz o campo da subjetividade se colocar já de início como uma díade. Assim, *desde sempre* o sujeito é aquele que participa como um polo ou polos do campo esférico, que é a própria subjetividade que o ambientaliza. Sloterdijk diz que essa moderna psicologia, que pode ser erigida segundo sua esferologia, é uma que

“dissolve a aparência individualista, que tenta entender o indivíduo como um ego unitário substancial que voluntariamente interage com outros como um membro de um clube liberal – após o fato, arbitrário e revogável, que corresponde à ideologia do contrato social feito por indivíduos”.⁴⁰

Ele acrescenta que caso se deseje pensar em termos platônicos, voltando-se então para o mito de Aristófanes contado em *O banquete*,

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 85. “O clube liberal” é o elemento de liberalismo, do jusnaturalismo, de rousseauísmo que está presente em toda a história da cultura e que, projetando-se na construção historiográfica para frente e para trás cronologicamente, é o que Sloterdijk toma como o que dificulta ou sempre dificultou que a abordagem da esferologia se firmasse, embora sempre estivesse presente na trajetória humana. Trata-se do elemento substancialista e individualista moderno que alimenta a metafísica antiga, a metafísica clássica. Apelando para essa formulação, Sloterdijk evita o passe mágico de certas construções filosóficas que não explica como que sua abordagem esteve até então presente na história, não sendo uma invenção atual, sem poder botar a cabeça para fora definitivamente. Aristóteles e o Clube Liberal fizeram seu trabalho bem feito e ainda fazem, de modo que a abordagem de Sloterdijk se propõe como alternativa, como uma visão teórica que é requisitada por conta de um espírito de teórico e ético de quem sentiu um seu esgotamento.

poder-se-ia dizer que “todo sujeito é uma desassossegada lembrança de um casal cuja metade perdida nunca cessa de demandar a outra metade deixada para trás”.⁴¹

Dito isso, a pergunta que emerge só pode ser esta: mas de que metade se está falando? Ou ainda: quem é nosso parceiro, nosso duplo, nosso outro polo na esfera? A resposta é a seguinte: é no reino dos “não-objetos” que a “arqueologia da intimidade” pode tentar vislumbrar as parcerias da esfera inicial. Mas o que é um não-objeto que um arqueólogo como Sloterdijk encontra? A noção de não-objeto é da lavra do historiador da cultura e filósofo alemão Thomas Macho.

O que se deseja é investigar arqueologicamente o sítio no qual todos os fósseis nos mostrem as primeiras transformações do placentário à alma ou o ego – o campo da intimidade que depois, na terminologia da modernidade, assume as funções de eu e sujeito acoplados. O arqueólogo da intimidade deve escapar da narrativa que caracteriza o homem, já de partida, segundo o credo liberal, como um usuário da linguagem que atua solitariamente ou, então, aquele que atua em um campo de diálogo, o campo da intersubjetividade. Nem Descartes ou Rousseau e nem Habermas! O começo é o útero, um dos reinos do não-objeto. Uma esfera privilegiada.

Mas, então, o que é o não-objeto? Não-objetos formam relações que ainda nem podem ser chamadas de relações, uma vez que para existir relações é necessário que existam objetos, ou seja, os objetos que se relacionam na relação. Usando a terminologia psicanalítica, porém sem psicanálise: trata-se do mundo anterior à primeira fase, a fase oral.

São três situações dessa “fase fetal” que devem ser consideradas.⁴²

Primeira situação: a incipiente *experiência* fetal com a presença sensorial de líquidos, corpos moles e fronteiras da caverna. Trata-se da experiência que envolve o líquido amniótico, o sangue da placenta, o cordão umbilical, o saco amniótico e uma vaga relação com fronteiras espaciais através da resistência das paredes uterinas e sua consistência um tanto elástica. São antes sombras de objetos que objetos, daí a noção de não-objetos.

⁴¹ *Idem, ibidem.*

⁴² Sloterdijk, P. *Bubbles*, op. cit., pp. 291-99.

Segunda situação: o feto envolto ao som do mundo uterino. Quando a mãe e seu filho trocam mensagens vocais em um modo direto de afeição, sua interdependência é a “perfeita auto-realização de uma esfera bipolar intimidade acústica”. Isso está em continuidade ao que ocorre no interior do útero, quando o líquido amniótico possibilita que vibrações façam o que tem de fazer.

Terceira situação: a da fase respiratória. Antes mesmo da experiência com a pele da mãe, é com o ar que o recém-nascido tem de lidar, como quem lida com um parceiro que há poucos minutos antes ele tinha uma amizade, o fabuloso líquido amniótico. Sloterdijk diz que

“o ar, como é encontrado pelo recém-nascido em seu primeiro encontro, possui inequivocamente propriedades de não-objetos, enquanto dispõe o incipiente sujeito à primeira chance de autonomia na sua auto atividade respiratória, mas sem aparecer como uma coisa com a qual se tem um relacionamento”.⁴³

As situações que se impõem como as que clamam por não-objetos e que são provocadas à medida que se leva a sério a noção de cavidade, de vulva, nos remete a uma subjetividade menos asséptica. A não assepsia aí é quase literal: podemos nos deleitar na viscosidade ou densidade de um mundo interior, enfiando-nos na vulva ou mesmo se pondo ajoelhados na sua soleira, podendo assim tentar captar as quase-experiências de elementos em condição de não-objetos.

Saindo da abordagem tradicional e adentrando pela abordagem que implica em não-objetos, podemos ir pela compreensão da intimidade como uma instância esférica que é ela própria a subjetividade, um campo de comunhão simbiótica e de ressonância em que nada está *suficientemente* individualizado.

Estou longe de dizer que essa ontologia propiciada pela consideração da situação anterior à fase oral é o segredo da vida humana, do homem, de suas possibilidades como agente e da constituição da subjetividade.⁴⁴ Nem Sloterdijk caminha nesse sentido. Seu *discurso* e

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 298.

⁴⁴ Para se falar mais sobre algo como “a natureza humana”, tomando tal expressão desinflacionada de essencialismo e metafísica, Sloterdijk cria uma antropologia evolutiva que, mantendo termos heideggerianos, busca mostrar a formação do homem a partir do homínideo. É interessante nessa ontologia notar seu apreço pela ideia de que há um círculo de causa e efeito entre o nascimento precoce do homem à medida que ele se torna homem, quase que deixando seu passado homínideo, e então a necessidade de se criar condições de incubadora

objetivo são estritamente filosóficos, no sentido de qualificar a subjetividade como o que se faz em esferas. Os não-objetos são exatamente isso, estabelecem a situação dual sem que se possa ainda falar em polos completamente individualizados. Essa situação nos mostra a intimidade não segundo o modelo do ego solitário ou o modelo da intersubjetividade, mas segundo um modelo que fala em penetrabilidade e ressonância. Trata-se de algo análogo aos modelos descritivos que Sloterdijk faz a partir de várias amostragens de esferas, entre os quais estão os exemplos meus preferidos, o da criação do homem no relato bíblico (em que Adão e Deus se fazem um ao outro) e o dos gêmeos, em especial os gêmeos do conto de Nabokov, todos presentes na esferologia).

Toda essa construção que clama por não-objetos, e que Sloterdijk considera como uma investigação que ele nomeia provocativamente de “ginecologia negativa” tem um alvo. Mostra-se com isso “que todos os humanos são gêmeos sem sabê-lo”.⁴⁵ Vale a pena compreender isso a partir das palavras de Sloterdijk:

Baseando-se na teoria de não-objetos de Thomas Macho, que fala de pré-objetivos psíquicos e de não-objetos internos, agrupo evidências para o sustento da tese que diz que os humanos são, como um todo, criaturas que, seguindo suas coabitações intrauterinas com a placenta, continuam em dependência de um anônimo acompanhamento (...). Todos os humanos são gêmeos, mas de uma natureza oculta, desde que a maioria deles tem rejeitado o gêmeo e não mais se recordam ter tido um. A rejeição da memória da proto-dualidade resulta na emergência de uma disposição geral para com maus substitutos. Se a imagem do que você persegue é destruída, você desaprende de encontrá-lo. A mais profunda ausência de tato começa com a memória rejeitada do protodual. Aquelas pessoas que são mais bem imunizadas contra relações malignas são, de acordo com minha observação, aquelas que acolhem uma discreta relação com o seu gêmeo oculto – elas têm o famoso anjo da guarda, ou, para empregar termos contemporâneos, elas tomam conta de si mesmas. Nos

externa, o que o obriga a estabelecer uma vida mais protegida, dando então os primeiros passos para a sofisticação de comportamentos e práticas que poderiam ser já exemplos de uma gênese da formação de cultura. Ver: Sloterdijk, P. *Sin salvación* – Tras las huellas de Heidegger. Madrid: Akal, 2011, pp. 109-152.

⁴⁵ *Idem ibidem*, p. 168.

Estados Unidos, amigos dizem tchau usando exatamente essas palavras (“take care of yourself!”), que é, em realidade, uma discreta saudação ao anjo”.⁴⁶

Chamo a atenção nesse destaque para dois pontos, que não devem ser menosprezados. Primeiro. Sloterdijk diz que todos nós somos gêmeos, que somos um polo enquanto um não-sujeito, e que há outro polo que são não-objetos, e aí se inicia, nessa esfera, uma situação de companheirismo – uma ressonância. Segundo. Esse companheirismo entre feto e elementos placentários é um companheirismo que, ao ocorrer bem, deverá se responsabilizar por aqueles que, mais tarde, serão indivíduos com tato, com as habilidades nitidamente sociais. E isso principalmente se quando os companheiros se forem, tudo esteja em condições de ocorrer de modo que a esfera se transmute e reforme, onde o que era o feto se ponha agora diante de nova companhia. Quem são as novas companhias? Anjos da guarda, gênios, *daimons* ou semelhantes.⁴⁷

Na consideração desse anjo é que Sloterdijk convida para adentrarmos e sairmos da vulva. O corpo então é chamado para integrar a subjetividade por razões óbvias de consideração maior para com a cultura, inclusive a religião.

Sem adentrarmos a vulva no convívio com não-objetos não há como deixar de compreender que esse gêmeo placentário, que depois é abandonado, cria uma profunda necessidade de que exista acompanhamento. A mãe faz esse acompanhamento e compõe, ela também, o meio ambiente que repõe a esfera, recriando o campo de interpenetração, ressonância e capacidade imunológica. Claro! Mas a perda primeira a essa altura já se deu. Conviver com isso é saber criar substituições, ou seja, cuidar de si mesmo como um si mesmo, como estando em convívio com o gêmeo ou anjo.

Perceber essa vulva no corpo e ver que sem ela qualquer teoria da subjetividade seria falha implica em notar a formação do homem como um ser que desfaz carências. O homem e, depois, o que se pode chamar de subjetividade humana, se estabelece pelo preenchimento, pela busca disso que se estabeleceu nessa primeira esfera. Trata-se da

⁴⁶ Sloterdijk, P. *Neither sun nor death*. Los Angeles: Semiotext(e), 2011, pp. 168-9.

⁴⁷ Essas linhas e as seguintes, salvo na referência em contrário, são baseadas no conteúdo mais central do volume um da trilogia das Esferas.

substituição de elementos que garantiam o companheirismo inicial no campo uterino, e isso por meio do advento de outros elementos que renovam o companheirismo, já na situação de quem acaba de passar o portal da vulva na direção do chamado nascimento.

Aliás, é sempre bom lembrar que mesmo tendo a si mesmo como filósofo e, portanto, como quem tinha tudo para buscar o preenchimento, ainda assim Sócrates tinha um *daimonion*. Na cultura romana e cristã ganhou força a noção de anjo da guarda, um substituto do que se perdeu ao se deixar para traz a placenta, o gêmeo, o companheiro guardador.

Nesse quadro estão as formas semelhantes de companheirismos, internos ao novo microcosmo que emerge da reformulação do microcosmo formado pelo feto e sua placenta. Essa substituição deve ser contínua para garantir o amadurecimento seguro da subjetividade. Nesse raciocínio, uma subjetividade madura, diz Sloterdijk, seria aquela que tivesse desenvolvido seus gênios, em suas funções, da microesfera para a macroesfera sem qualquer quebra de continuidade. O estudo dessas continuidades implica em percorrer textos antropológicos e religiosos que mostram variadíssimas formas de companheirismo angelical em várias culturas. Sloterdijk faz efetivamente esse trajeto riquíssimo em detalhes.

Nesse esférico duplo, psicológico, esses elementos são os substitutos de um polo, um LÁ, um espaço para o que vem depois, que é um COM. Os elementos placentários do segundo polo são o que estão no LÁ e que se tornam um COM, e que estão diante do umbigo do feto, e ao mesmo tempo o envolvem funcionando como um seu ampliador. Quando a placenta se retira para seu canto, seguindo seu curso, a esfera se reorganiza, e então eis aí o momento do *daimon* ou do gênio ou anjo da guarda ou, alma externa.

Assim, a esfera inicial, o duplo placentário, já é testemunha da formação de um espaço mental com pronunciadas funções de um microcosmo. Neste já mental microcosmo, o ego e seu alter, o indivíduo e seu gênio, a criança e seu anjo formam bolhas microcósmicas em que “o denso mutismo da posição intrauterina, com seu esquema de uma estrutura LÁ-AQUI, tem já clareado um pouco e sido modificado para o mutismo moderado na inicial dualidade ego-alter ego”.⁴⁸

⁴⁸ Sloterdijk, P. *Bubbles*, Op. cit., p. 438.

* * *

A essa altura pode-se perguntar se esse processo é sempre bem sucedido, e sendo ele presente, essa perspectiva não é otimista em relação ao “problema das outras mentes” ou os problemas da compreensão entre entendimentos diferentes etc., ou ainda a questão ética sobre o convívio social. Afinal, se o processo esférico vai bem, a ideia sartreana de considerar que “o inferno são os outros” seria uma balela, fruto de uma ilusão amarga?

Ora, essa história faz Sloterdijk considerar os problemas envolvidos com a *perichoresis*,⁴⁹ de como ela foi ou não desacreditada. Ou seja, trata-se de notar como a esfera simbiótica Pai-Filho-Espírito-Santo se manteve como um modelo válido para se vislumbrar e considerar a intimidade que, enfim, possui as características da esfera de Sloterdijk, e que durante anos foi dada pela teologia cristã como um modo de explicar a comunhão, inclusive a comunhão entre nós aqui na Terra. Essa teologia adiantou as questões de Heidegger sobre as possibilidades do Dasein-com. Mas isso deve ficar para um outro texto.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 625-30

O estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado

Carlos Eduardo de Sousa Lyra
Universidade Estadual do Piauí

A neurociência, nas duas últimas décadas, vem se destacando como um campo científico bastante produtivo e promissor, não apenas pela forma como vem conduzindo os estudos acerca do funcionamento cerebral – introduzindo novos métodos de observação do cérebro em ação (fMRI, PET-Scan etc.) –, como também pela maneira como seus avanços têm produzido um impacto sobre o conhecimento em geral. Tal impacto, muitas vezes, extrapola os limites da própria neurociência, contemplando também questões de ordem psicológica, filosófica e epistemológica; bem como oferecendo contribuições importantes para os demais saberes científicos e para os interesses da sociedade. Neste sentido, podemos dizer que conceitos como ‘mente’, ‘consciência’, ‘memória’, ‘percepção’, bem como vários outros termos tradicionalmente utilizados por filósofos e psicólogos, passaram a ser do interesse de neurocientistas, que apresentam explicações neurobiológicas para o comportamento e para os processos cognitivos da espécie humana e de outras espécies animais.

Apesar do grande avanço realizado nos mais diversos ramos da neurociência (neurobiologia molecular, neurociência cognitiva, neuropsicologia etc.), ainda são raras as teorias neurocientíficas que abordam a questão da consciência. Isso ocorre, em grande parte, porque desde a revolução científico-filosófica do século XVII, a consciência permaneceu excluída do universo de categorias (eventos, processos,

estados, fenômenos, objetos, entidades etc.) estudadas pelas ciências naturais, sendo poucas as tentativas de reverter essa tendência. O fato de a consciência ter ficado de fora das explicações científicas acerca da natureza se deveu, entre outros fatores, à aceitação tácita do dualismo cartesiano como um dos principais referenciais filosóficos para o desenvolvimento das ciências a partir do século XVII, servindo também como um dos pressupostos para o surgimento do materialismo científico em suas diferentes versões (Searle, 2006).

Assim, tendo em vista o rápido e crescente avanço das pesquisas realizadas no campo da neurociência nas últimas duas décadas, bem como seu impacto sobre outras ciências e sobre a sociedade em geral, este trabalho tem como objetivo principal mostrar a possibilidade de um estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado, através de um diálogo produtivo entre a filosofia de John Searle e as contribuições neurocientíficas de Gerald Edelman e de António Damásio. Além disso, buscamos discutir os fundamentos epistêmicos e ontológicos adequados para um estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado, mostrando que o estudo neurobiológico da consciência, acompanhado de discussões realizadas no âmbito da filosofia da mente e da filosofia da neurociência, é possível e viável.

O ESTUDO CIENTÍFICO DA CONSCIÊNCIA

A *consciência* e o que hoje conhecemos por ‘funções mentais’, ou *mente*, têm sido estudadas, ao longo de séculos, por inúmeros pesquisadores em várias áreas do conhecimento, desde a filosofia antiga até a neurociência contemporânea. No período clássico grego, Aristóteles fazia uso do conceito de *psyché* (que também havia sido utilizado por Sócrates e Platão) para referir-se às capacidades sensoriais, volitivas e intelectuais do ser humano (Bennett & Hacker, 2008). Em pleno Império Romano, Galeno já investigava o papel desempenhado pela medula espinhal e pelos nervos na movimentação dos músculos, dando início às pesquisas sobre os movimentos voluntários e reflexos atribuídos ao sistema nervoso (Gazzaniga & Heatherton, 2007). No século XVII, René Descartes propôs o dualismo mente-corpo, dando origem

a um problema filosófico que acabou por influenciar toda a discussão posterior realizada no âmbito da filosofia da mente, da psicologia e da neurociência (Searle, 2006).

Entre meados do século XIX e início do século XX, o estudo da consciência e da mente passou a ser definitivamente influenciado por avanços na investigação científica acerca do cérebro e do sistema nervoso. Neste sentido, a localização de áreas cerebrais específicas atribuídas à linguagem e à atividade motora, no final do século XIX, significou um importante passo em direção ao estudo científico de outras funções mentais, como a percepção, a memória e a consciência (Bennett & Hacker, 2008). Embora a triangulação entre mente, comportamento e cérebro já venha sendo realizada desde a segunda metade do século XIX por neurologistas e fisiologistas, aproximando a psicologia e a filosofia do universo da biologia, foi somente no século XX que se tornou possível a investigação dos mecanismos neurobiológicos subjacentes ao fenômeno da consciência. Tal investigação se iniciou timidamente e só ganhou um maior espaço entre os pesquisadores ligados ao campo da neurociência a partir da década de 1980, com as contribuições de filósofos como John Searle, e de neurocientistas como Francis Crick, Gerald Edelman e António Damásio. No entanto, foi somente a partir da década de 1990, a chamada 'década do cérebro', que começaram a surgir cada vez mais discussões sobre as possíveis relações entre a anatomia e fisiologia cerebrais e as funções mentais superiores, fundamentadas principalmente em experimentos que utilizam métodos e técnicas baseados em imagens do cérebro em pleno funcionamento (fMRI, PET-Scan etc). Estas técnicas de produção de imagens, desde então, têm servido de base para o surgimento de um verdadeiro *boom* de publicações (livros, revistas, artigos etc.) sobre a relação entre mente e cérebro.

A seguir, discutiremos acerca dos fundamentos epistêmicos e ontológicos adequados para um estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado. Iniciaremos nossa discussão abordando o lugar da consciência na natureza. Em seguida, faremos uma breve apresentação de algumas das ideias defendidas por John Searle, Gerald Edelman e António Damásio acerca da consciência.

O LUGAR DA CONSCIÊNCIA NA NATUREZA

Para realizar um estudo científico da consciência, que seja adequado e coerente com sua natureza subjetiva, é necessário seguir alguns pressupostos fundamentais. Neste sentido, ao defendermos uma perspectiva científica acerca da consciência que pretende ser compatível com o naturalismo biológico em filosofia da mente, precisamos respeitar, primeiramente, o *pressuposto físico*, segundo o qual leis e princípios da física não devem ser violados (Edelman, 1989, 1998, 2006). Assim, devemos deixar de fora de uma teoria neurobiológica da consciência qualquer referência a entidades como almas ou substâncias pensantes. Portanto, ao aceitar o pressuposto físico estamos, por um lado, rejeitando o dualismo de substâncias atribuído a Descartes¹ – que defende a existência de duas substâncias no mundo, a *res cogitans* (substância pensante, ou “mente”) e a *res extensa* (substância extensa, ou “matéria”) – e, por outro lado, colocando em questão o dualismo de propriedades defendido por Descartes e por alguns dos filósofos da mente contemporâneos – como é o caso de David Chalmers² –, os quais afirmam haver, no mundo, não somente propriedades físicas,

¹ Maslin (2009) comenta que “assim como é frequentemente dito que Marx não era ele mesmo marxista, também hoje em dia tem sido afirmado com frequência que Descartes não era um dualista cartesiano” (Maslin, 2009, p. 70). Para não adentrar nessa questão polêmica, seguiremos, no presente trabalho, o que Maslin chama de “interpretação padrão” da filosofia da mente de Descartes, tal como “pode ser encontrada nas reações aos seus trabalhos por parte de filósofos como John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776) e, mais recentemente, na aclamada obra de Gilbert Ryle *The Concept of Mind*, 1949” (idem, *ibidem*). Tal “interpretação padrão” também parece estar presente na obra de John Searle (1998, 2000a, 2000b, 2006, 2007, 2010, 2011), um dos autores que é analisado neste trabalho. Para mais detalhes sobre a controvérsia acerca do dualismo em Descartes, Maslin (2009) recomenda Baker, G.; Morris, K.J. *Descartes Dualism*. London and New York: Routledge, 1996.

² De acordo com Searle (1998), David Chalmers aceita as explicações funcionalistas para os conceitos mentais em termos de processos cognitivos compatíveis com o modelo computacional e com a teoria do processamento de informações, mas defende uma abordagem alternativa no que diz respeito à consciência. Para ele, a consciência é um fenômeno irreduzível, não podendo ser explicado a partir de análises funcionalistas (Searle, 1998). Assim, Chalmers aceita uma espécie de dualismo de propriedades, que seria compatível com o que ele chama de ‘funcionalismo não-redutivo’. Segundo este filósofo, as formas não-conscientes dos estados mentais possuem uma organização funcional – isto é, podem ser descritos em termos de padrões físicos que se iniciam a partir de estímulos ambientais (*inputs*) e terminam com respostas comportamentais (*outputs*) – que é necessária, porém não suficiente, para a ocorrência de estados conscientes. A consciência, desta forma, deveria ser adicionada ao mundo físico, sem que suas propriedades fossem reduzidas a propriedades físicas (Searle, 1998).

mas também propriedades não-físicas, que, neste caso, corresponderiam às propriedades mentais.

De acordo com o neurobiólogo Gerald Edelman (2006) e com o filósofo John Searle (2006), o dualismo de substâncias não se sustenta mais num mundo no qual as explicações científicas parecem dar conta de boa parte dos fenômenos observáveis na natureza, desde a existência de estrelas e planetas até a formação dos genes e dos organismos vivos. Embora possamos questionar até que ponto a ciência atual, em seus diferentes domínios, realmente obteve sucesso em explicar uma variedade tão grande de fenômenos naturais, é preciso reconhecer que, hoje em dia, o fisicalismo parece ter sido amplamente aceito entre os cientistas, sendo também admitido por grande parte dos filósofos da mente. Neste sentido, podemos afirmar que o conceito de 'físico' na atualidade é bem mais abrangente do que aquele apresentado por Descartes (2004) no século XVII, cuja principal característica era a extensão. Desde então, a física evoluiu bastante com os estudos dos fenômenos *macro*, descritos pela teoria da relatividade, e dos fenômenos *micro*, que são objetos da física quântica. Assim, podemos dizer que a expansão do conceito de 'físico', especialmente ao longo do século XX, foi um dos fatores que nos permitiu incluir a consciência entre os objetos passíveis de serem estudados pela ciência contemporânea.

O dualismo de propriedades, por sua vez, deve ser questionado pelo fato de que as coisas que existem no mundo não podem simplesmente ser divididas em apenas duas categorias: físico e mental (Searle, 1998, 2006, 2010). Desta maneira, não posso dizer exatamente se o governo do estado da Bahia, ou as novas regras da língua portuguesa, por exemplo, são um fenômeno físico ou mental. Há fenômenos que podem ser descritos como políticos, sociais, econômicos, atléticos etc. Neste sentido, o dualismo de propriedades parece ser insuficiente para explicar a diversidade de coisas existentes no mundo. No entanto, apesar de assumirmos uma posição crítica acerca do dualismo de propriedades presente nos argumentos de alguns filósofos da mente contemporâneos, devemos reconhecer que uma rejeição definitiva de qualquer tipo de dualismo em filosofia da mente é algo difícil de ser sustentado. Se, por um lado, criticamos os filósofos materialistas-eliminativistas por sua posição radical em favor da completa exclusão do

vocabulário mentalista de uma explicação científica acerca do comportamento, por outro lado, não podemos deixar de admitir a presença do que chamamos de ‘dualismo de perspectivas’ na posição adotada por John Searle, que, para alguns filósofos (Maslin, 2009; Churchland, 1997), seria mais bem classificado como um dualista de propriedades.

Como vimos, o pressuposto físico é fundamental para o estudo científico da consciência. Contudo, não deve ser o único pressuposto, uma vez que, ao admiti-lo como suficiente para a existência da consciência no mundo, então não há nada que nos impeça de afirmar que estrelas, asteroides, montanhas, árvores, formigas, abelhas, neurônios individuais e átomos também possuem consciência, o que levaria, em última instância, à defesa de um panpsiquismo. Até onde nós sabemos (especialmente com base nas teorias defendidas pelos autores abordados ao longo do presente trabalho), tais entidades não possuem consciência. É preciso acrescentar o *pressuposto evolutivo*, segundo o qual a consciência teria surgido, ao longo da evolução, como uma propriedade fenotípica de organismos vivos dotados de cérebros suficientemente complexos para produzir tais estados mentais (Edelman, 1989, 1998, 2006; Searle, 2006; Damásio, 2000, 2010).

De acordo com o pressuposto evolutivo, a consciência é uma aquisição relativamente recente de algumas espécies animais, num longo e permanente processo de evolução. Portanto, até onde sabemos (com base nos autores discutidos neste trabalho), não havia consciência antes da existência de cérebros (ou, ao menos, da ocorrência de sistemas nervosos) dotados de poderes causais capazes de produzi-la. Assim, este pressuposto se torna fundamental para a defesa de um naturalismo biológico na explicação dos estados mentais (Abrantes, 2004), o que inclui tanto a teoria da seleção natural, de Charles Darwin, quanto a teoria da seleção de grupos neuronais (TSGN), de Gerald Edelman, a qual é discutida mais detalhadamente ao longo do presente trabalho.

Embora os dois pressupostos já mencionados sejam fundamentais para um estudo científico da consciência, temos que acrescentar um terceiro: o *pressuposto dos qualia* (Edelman, 2006). De acordo com

este pressuposto, organismos vivos dotados de cérebros capazes de produzir consciência devem ter uma experiência qualitativa, vivenciada em primeira pessoa. Em outras palavras, ao seguir tal pressuposto, devemos aceitar que o conjunto de eventos neuronais que ocorrem no cérebro de algumas espécies animais é causalmente responsável pela ocorrência de estados mentais conscientes, que, por sua vez, são subjetivos e qualitativos. Além disso, embora, a partir de um ponto de vista epistêmico (ver mais adiante), possamos oferecer uma explicação causal para a consciência, reconhecemos que a mesma é um fenômeno ontologicamente irreduzível (Searle, 2000b, 2006, 2010). Em outras palavras, estamos afirmando que a consciência, embora seja causada por eventos cerebrais que possuem uma existência objetiva no mundo, possui a característica de ser um fenômeno subjetivo. Desta forma, aceitamos o fato de que a realidade não é apenas objetiva, mas que parte dela é subjetiva (Searle, 2006).

É interessante mencionar que embora os filósofos materialistas-eliminativistas não tenham dificuldades em aceitar os dois primeiros pressupostos (o físico e o evolutivo), eles acabam por rejeitar o terceiro (o dos *qualia*), uma vez que, como vimos anteriormente, tais filósofos têm a intenção de eliminar toda e qualquer descrição – em termos de um vocabulário mentalista – dos fenômenos subjetivos feita pela ‘psicologia popular’, bem como as explicações oferecidas pela psicologia científica para esses mesmos fenômenos (Churchland, 1997). Para sustentar seu projeto, os eliminativistas buscam apoio na história da ciência, afirmando que assim como a astronomia, a física, a química e a biologia populares deram lugar, a partir do século XVII, às respectivas ciências modernas, também a psicologia popular, com seu vocabulário mentalista, estaria condenada a desaparecer com o desenvolvimento das neurociências (idem, *ibidem*).

Um dos problemas do materialismo eliminativo é que seus defensores consideram a psicologia popular como uma espécie de teoria primitiva acerca do comportamento. Primeiramente, não podemos considerar a psicologia popular, isto é, as explicações do senso comum que utilizamos para descrever nossos pensamentos, sentimentos e ações, como sendo uma teoria no mesmo sentido em que atribuímos este último termo aos constructos conceituais elaborados em ciências como a

física, a química e a biologia (Searle, 2006). Assim, ao defendermos que a psicologia popular não é, de fato, uma teoria científica, não teríamos meios científicos para refutá-la. Em segundo lugar, não podemos simplesmente eliminar o vocabulário que utilizamos para descrever nosso comportamento e estados mentais e substituí-lo por um vocabulário neurofisiológico, tendo em vista que tanto as explicações da psicologia popular quanto as da psicologia científica pertencem a um nível epistêmico distinto daquele atribuído à neurofisiologia (Costa, 2005). Com base nestes argumentos, podemos afirmar que a posição adotada pelos eliminativistas não parece ser compatível com aquela sustentada pelos teóricos representantes do campo unificado da consciência (ver adiante), uma vez que, para estes últimos, um estudo científico da consciência que pretende ser coerente com sua natureza subjetiva precisa admitir a existência de fenômenos mentais descritos em primeira pessoa. Assim, para os defensores da teoria do campo unificado, os métodos objetivos das ciências naturais também podem ser aplicados a objetos de natureza subjetiva, ou seja, a fenômenos vivenciados na perspectiva de primeira pessoa, como é o caso da consciência (Searle, 2006, 2010).

A TEORIA DO CAMPO UNIFICADO

John Searle (1998, 2000b, 2006, 2010), assim como Gerald Edelman (1989, 1998, 2004, 2006) e António Damásio (2000, 2010), é um dos estudiosos que acredita ser possível utilizar métodos objetivos para se investigar um fenômeno de natureza subjetiva como a consciência. Para Searle, os métodos objetivos podem ser utilizados, desde que não se confunda o caráter epistêmico da distinção objetivo/subjetivo com o seu caráter ontológico.

Do ponto de vista epistêmico, podemos afirmar que quando um cientista utiliza métodos objetivos em sua pesquisa, ele procura deixar de lado aspectos subjetivos relacionados às suas preferências pessoais, os quais poderiam interferir de algum modo no resultado final da pesquisa. Por exemplo, se queremos dizer que “Maria é mais alta do que Joana”, medimos a altura de ambas, com um instrumento adequado e preciso, e comparamos a exata medida da altura de cada uma. Por sua vez, não podemos realizar o mesmo procedimento objetivo quando

afirmamos que “Joana é mais bonita do que Maria, apesar de Maria ser mais alta do que Joana”, porque, neste caso, estamos lidando com preferências pessoais.

Do ponto de vista ontológico, podemos afirmar que, por um lado, há coisas no mundo que possuem uma natureza objetiva (como árvores, montanhas, cachoeiras etc.), ou seja, coisas que não dependem de um agente para existirem. Por outro lado, há coisas no mundo que possuem uma natureza subjetiva, como é o caso dos estados mentais, incluindo a consciência. Tais fenômenos subjetivos só são evidenciados no mundo através de agentes dotados de subjetividade e qualidade, isto é, de seres vivos dotados de um cérebro suficientemente complexo para produzir consciência.

De um modo geral, as ciências naturais se desenvolveram a partir da utilização de métodos objetivos para estudar coisas que possuem uma natureza objetiva. Assim, por muito tempo, os cientistas procuraram afastar a possibilidade de se estudar fenômenos de natureza subjetiva, como a consciência, acreditando que os métodos objetivos não poderiam ser aplicados a coisas com tal natureza. É neste sentido que Searle (2000b, 2006, 2010) discorda da posição tradicional adotada pelo materialismo científico, afirmando que é possível e viável um estudo científico da consciência a partir dos já conhecidos métodos objetivos. Por outro lado, é preciso reconhecer que só recentemente a ciência passou a dispor de métodos objetivos para observar o cérebro em funcionamento (fMRI, PET-Scan etc.), o que ampliou consideravelmente a realização de estudos acerca da consciência e de outros estados mentais pela neurociência. Além da invenção e aprimoramento da tecnologia de imagem cerebral, temos que considerar também o recente mapeamento do genoma humano e o conhecimento cada vez mais detalhado acerca da neuroquímica cerebral como avanços consideráveis nas pesquisas acerca do funcionamento do cérebro e de suas implicações para o entendimento da mente humana (Gazzaniga & Heatherton, 2007). Portanto, o estudo da consciência deixou de ser apenas uma questão filosófica e passou a ser tratado também como um problema neurobiológico (Searle, 2000b, 2007, 2010).

Como vimos, atualmente podemos afirmar que se ainda existe algum obstáculo para o estudo científico da consciência, não se tra-

ta mais de uma limitação epistêmica, metodológica ou instrumental. Trata-se de obstáculos de ordem conceitual, como evidenciam os calorosos debates promovidos por autores como Maxwell Bennett e Peter Hacker (2008), Daniel Dennett e John Searle (2000b, 2006, 2010)³. De acordo com este último, por exemplo, os obstáculos conceituais impediram o estudo científico de fenômenos subjetivos como a consciência, o que acabou por excluí-la dos fenômenos naturais passíveis de serem explicados através de métodos objetivos pela ciência (Searle, 2006).

Segundo Searle (2000b), o estudo científico da consciência, como qualquer outra investigação realizada no âmbito das ciências naturais, deve seguir as seguintes etapas: 1) estabelecer correlações entre os eventos neurobiológicos que ocorrem no cérebro e os estados mentais conscientes; 2) investigar, através de experimentos, se tais correlações constituem relações causais; e 3) uma vez que haja relações causais entre eventos cerebrais e estados mentais, elaborar teorias que sejam capazes de descrever e explicar tais relações. Com base nestes procedimentos, Searle (2000b) acredita que a neurociência tem avançado no estudo da consciência e de outros estados mentais. Segundo o filósofo, tal estudo tem se realizado de dois modos diferentes: através do ‘modelo dos blocos de construção’ ou através da ‘teoria do campo unificado’.

O *modelo dos blocos de construção* é adotado por alguns cientistas, a exemplo de Francis Crick⁴ e Michael Gazzaniga⁵, para encontrar

3 Para mais detalhes sobre o assunto, ver Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press, 2007.

4 Conhecido por ter desenvolvido, em colaboração com James Watson, o modelo da dupla hélice para a molécula de DNA, Francis Crick passou os últimos anos de sua vida dedicando-se ao estudo do sistema nervoso, especialmente à investigação da percepção visual e dos correlatos neurais da consciência (CNC). Crick não apenas pesquisou sobre o funcionamento do cérebro, como também tentou integrar os resultados de suas pesquisas com outros campos do conhecimento, como a psicologia, as ciências cognitivas e a computação (Searle, 1998). De acordo com Searle, Crick defende uma espécie de reducionismo que eliminaria a consciência e os *qualia* (os quais, para o filósofo, constituem um único e mesmo problema). Embora Crick defenda tal reducionismo eliminativista, ele parece praticar um emergentismo causal ao afirmar que as sensações complexas são propriedades emergentes da interação entre as várias partes do cérebro, o que, segundo Searle (1998), representaria uma inconsistência lógica em sua argumentação.

5 A partir de estudos sobre a visão cega em indivíduos com lesão no córtex visual primário, Gazzaniga defende a ideia de que a consciência perceptiva tem muitos centros no cérebro. Em outras palavras, ele afirma que “parece não haver uma única área do cérebro responsável pela “consciência” geral. O que acontece é que diferentes áreas do cérebro lidam com diferentes tipos de informação, e cada um desses sistemas, por sua vez, é responsável pela consciência daquele tipo de informação” (Gazzaniga & Heatherton, 2007, p. 275-277).

os correlatos neurais da consciência (CNC). Estes cientistas acreditam que o campo da consciência é dividido em partes. Se, por exemplo, encontrássemos o correlato neural da consciência relativo à experiência visual, poderíamos explicar também as outras modalidades da consciência. Isso cria um novo problema: descobrir como os vários CNCs estabelecem uma ligação entre si, o chamado 'problema da integração'. De acordo com Searle (1998), a teoria de Francis Crick sobre o funcionamento do cérebro não contribui para a solução do chamado 'problema da integração', isto é, não apresenta um mecanismo suficientemente capaz de explicar como o cérebro liga diferentes estímulos, relacionados a áreas cerebrais distintas, produzindo uma mesma cena unificada presente na experiência consciente. O máximo que Crick e seus colaboradores conseguiram explicar é como diferentes estímulos (cor, forma, movimento, etc.) são integrados no que ele chama de 'consciência visual', o que envolveria a existência de disparos neuronais sincronizados na amplitude geral de quarenta descargas por segundo (40 hertz). Desta forma, Crick acreditava que também seria possível determinar os correlatos neurais de outras modalidades de consciência.

A *teoria do campo unificado*, por sua vez, é defendida pelo próprio Searle e, segundo este filósofo, também está presente, com algumas variações, nos trabalhos de cientistas como Gerald Edelman. Trata-se, neste caso, de uma abordagem que considera a consciência como um campo unificado, isto é, que defende a ideia de que a experiência consciente é vivenciada como uma unidade, sendo cada modalidade sensorial (visão, audição etc.) experienciada apenas como uma modificação do campo unificado da consciência. Partindo deste ponto de vista, não haveria um 'problema da integração', ou pelo menos este problema não constituiria um obstáculo para os que adotam a referida perspectiva. Além de Gerald Edelman, podemos inserir o neurologista António Damásio neste grupo, uma vez que consideramos que, como Searle, ele assume uma teoria do campo unificado da consciência.

Gerald Edelman procura realizar uma descrição mais ampla de como as categorias perceptivas se constituem ao longo do desenvolvimento cerebral, dando origem aos estados de consciência. Em outras palavras, ele se propõe a explicar como a consciência emerge a partir da relação dinâmica entre cérebro, corpo e ambiente. Para isso, utiliza

sua teoria da seleção de grupos neuronais (TSGN), conhecida também como “darwinismo neural”, a fim de explicar os processos neurobiológicos envolvidos na emergência da consciência.

A TSGN, segundo Edelman (1998), é um mecanismo seletivo, assim como a seleção clonal (que ocorre em sistemas imunológicos) proposta por Burnet e desenvolvida por Edelman, e a seleção natural proposta por Charles Darwin e Alfred Wallace. Contudo, diferentemente da seleção natural, a seleção neuronal (assim como a seleção clonal) ocorre dentro do limite temporal relativo à vida de um mesmo indivíduo, isto é, no tempo somático, enquanto a seleção natural atua no tempo evolutivo/geológico. A TSGN postula três princípios para a compreensão do desenvolvimento e da função cerebrais, quais sejam: 1) seleção no desenvolvimento; 2) seleção ao longo da experiência; e 3) reentrada (Edelman, 1987, 1988, 1989, 1998, 2004, 2006).

A seleção no desenvolvimento consiste na seleção de circuitos neuronais, principalmente durante o estágio embrionário, com base na morte, reprodução e migração diferenciais de neurônios e grupos neuronais variantes. O resultado deste processo de seleção somática são padrões neuroanatômicos únicos em cada indivíduo. Estes padrões constituem o que Edelman chama de *repertório neuronal primário*.

A seleção ao longo da experiência, por sua vez, se realiza na medida em que o organismo interage com o ambiente, recebendo sinais (*inputs*) deste e respondendo com padrões de comportamentos (*outputs*), que, uma vez avaliados com base em seu ‘valor’ (termo usado pelo próprio Edelman) para o funcionamento do indivíduo, podem ser reforçados ou inibidos com base em mudanças na configuração e modulação das sinapses entre os neurônios de determinados grupos neuronais. Com isso, forma-se o que Edelman denomina *repertório neuronal secundário*.

Por último, a reentrada atua como um processo de transmissão contínua e recíproca de impulsos nervosos entre diversos mapas neurais (isto é, conjuntos de grupos neuronais interconectados), de modo a sincronizar seus *outputs*, ou seja, de tal maneira que os mapas neurais passam a responder juntos a determinado estímulo (Edelman, 1987, 1988, 1989, 1998, 2004, 2006). Este mecanismo de conexão e correlação temporal dos mapas neurais é chamado por Edelman de ‘sinalização

reentrante'. Estas conexões recursivas e bidirecionais entre mapas neurais permitem sua seleção paralela, além da correlação temporal de suas atividades. É a seleção coordenada de padrões complexos de interconexão entre grupos neuronais e mapas neurais, através do mecanismo da reentrada, que estaria, portanto, na base de todo o comportamento.

Por sua vez, a proposta de António Damásio (1996, 2000, 2004, 2010), assim como a de Gerald Edelman, envolve a interação entre corpo, cérebro e ambiente na explicação da consciência e de outras funções mentais. Assim, Damásio considera corpo e cérebro, em suas interações mútuas, como componentes de um mesmo organismo integrado.

Segundo Damásio (1996, 2000, 2004, 2010), o papel mais fundamental da atividade cerebral seria o de auxiliar na regulação dos processos de vida do organismo, através da coordenação interna das operações do corpo e das interações entre o organismo (corpo e cérebro) e o ambiente físico e social, resultando na sobrevivência e no bem-estar do organismo. Ocorre que em organismos complexos (como o dos seres humanos), tal regulação depende da produção e manipulação de imagens mentais, as quais estão envolvidas (a) na percepção de objetos e situações, sejam estes advindos do exterior ou do interior do próprio organismo; (b) na resposta, automática ou deliberada, a um estímulo qualquer; (c) na capacidade de antever e planejar o futuro. Para Damásio (2004, p. 218), portanto:

As imagens que fluem na mente são o reflexo da interação entre o organismo e o ambiente, o reflexo de como as reações cerebrais ao ambiente afetam o corpo, o reflexo também de como as correções da fisiologia do corpo estão acontecendo.

É possível identificar algumas posições comuns entre os autores que apontamos como sendo representantes da teoria do campo unificado da consciência: 1) consideram a consciência como um processo que emerge da relação entre os eventos neuronais que ocorrem no cérebro; 2) atribuem à consciência características essenciais como a subjetividade, a qualidade e a unidade; 3) não consideram o 'problema da integração' como sendo um obstáculo para a discussão acerca da consciência; e 4) consideram a questão da intencionalidade e sua relação com a consciência. Além disso, podemos encontrar algumas posições

específicas em cada um dos autores mencionados, que consistem em variações presentes na teoria do campo unificado da consciência.

Tendo em vista os argumentos expostos acima, concluímos que, acompanhado das discussões realizadas no âmbito da filosofia da mente e da própria filosofia da neurociência, o estudo científico da consciência na perspectiva da teoria do campo unificado é possível e viável.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, P. (2004). O programa de uma epistemologia evolutiva. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 16, n. 18, p. 11- 55, jan./jun.

BENNETT, M.R.; Hacker, P.M.S. (2008). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing.

BENNETT, M.R.; Dennett, D.; Hacker, P.M.S.; Searle, J.R. (2007). *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press.

CHURCHLAND, P.S. (1997). "Can neurobiology teach us anything about consciousness?". In: Block, N.; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press. Tradução: "Pode a neurobiologia nos ensinar algo sobre a consciência?". Traduzido por Saulo de Freitas Araújo. Em: <http://www.filosofiadamente.org>

COSTA, C. (2005). *Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

DAMÁSIO, A.R. (1996). *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A.R. (2000). *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A.R. (2004). *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMÁSIO, A.R. (2010). *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.

DESCARTES, R. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora Unicamp. Tradução de Fausto Castilho.

EDELMAN, G.M. (1987). *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*. New York: Basic Books.

EDELMAN, G.M. (1988). *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*. New York: Basic Books.

- EDELMAN, G.M. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Books.
- EDELMAN, G.M. (1998). *Biologia da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget.
- EDELMAN, G.M. (2004). *Wider than the sky: the phenomenal gift of consciousness*. New Haven and London: Yale University Press.
- EDELMAN, G.M. (2006). *Second Nature: brain science and human nature*. New Haven and London: Yale University Press.
- GAZZANIGA, M.S.; Heatherton, T.F. (2007). *Ciência Psicológica: mente, cérebro e comportamento*. Porto Alegre: Artmed.
- MASLIN, K.T. (2009). *Introdução à filosofia da mente*. Porto Alegre: Artmed.
- SEARLE, J.R. (1998). *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra.
- SEARLE, J.R. (2000a). *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1984).
- SEARLE, J.R. (2000b). Consciousness. *Annual Review of Neuroscience*, v. 23, p. 557-578.
- SEARLE, J.R. (2006). *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1992).
- SEARLE, J.R. (2007). *Liberdade e neurobiologia: reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político*. Trad. Constança Maria Egrejas Morel. São Paulo: Editora UNESP.
- SEARLE, J.R. (2010). *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.

Agência epistêmica coletiva e Virtudes

Kátia Martins Etcheverry

PUCRS

O presente artigo tem como objeto a racionalidade epistêmica de grupos e a eventual relevância da noção de virtude epistêmica nesse âmbito. A partir da exposição de alguns pontos que compõem o quadro teórico pertinente em epistemologia, examino a concepção de virtude coletiva oferecida por Fricker em seu artigo “Can There Be Institutional Virtues?”, e concluo que ela não parece satisfatória para o caso epistêmico.

1. SOBRE AGÊNCIA EPISTÊMICA: INDIVIDUAL E COLETIVA

Apesar da frequência com que a figura do *agente epistêmico* é invocada na literatura epistemológica, a possibilidade e condições para a agência epistêmica ainda é questão em debate.¹ Para haver *agentes epistêmicos* é preciso haver *ações epistêmicas*. Usualmente o qualificativo *epistêmico* está relacionado ao conhecimento de proposições. Segundo a análise clássica três condições são necessárias² para o conhecimento de uma proposição p : (i) crença, isto é que o sujeito creia que p ; (ii) verdade, isto é, que p seja verdadeira, e (iii) justificação, isto é, razões que forneçam suporte para p . Sendo assim, ações epistêmicas estariam conectadas a razões que são epistêmicas porque indicam (acarretam

¹ Ver *Philosophical Issues*, v. 23, 2013.

² A suficiência das condições para o conhecimento é tema de discussão desde o famoso artigo de Gettier (1963).

ou probabilizam) a verdade de uma dada proposição, e são por isso razões para crer nessa proposição. Tendo em vista essas considerações, algumas questões interessantes podem ser colocadas: Quais ações podem ser ditas *epistêmicas* (se é que existem tais ações)? Qual sua relação com razões epistêmicas (se alguma)? Ações epistêmicas podem resultar de razões não epistêmicas?

O caráter involuntário de nossas crenças é com frequência apresentado como um obstáculo para a alegação de que existem ações epistêmicas. Ainda que a coleta e a avaliação de evidências possam ser consideradas atividades relacionadas a um objetivo epistêmico, uma vez diante do resultado dessa atividade investigativa nossa reação racional enquanto seres humanos é automática, seja aceitando a proposição (crendo), seja rejeitando-a (descrendo), seja suspendendo o juízo quanto à sua verdade ou falsidade. Alguns teóricos, reconhecendo as dificuldades em conciliar o involuntarismo doxástico com a responsabilidade e com a agência epistêmica, têm oferecido propostas nas quais alguma forma de compatibilismo é assumida, seja alegando que a involuntariedade da crença é compatível com a ideia de responsabilidade doxástica,³ seja defendendo algum tipo de voluntarismo doxástico.⁴ A posição compatibilista assumida por Matthias Steup⁵ pretende oferecer uma perspectiva interessante para a defesa de agência epistêmica ao considerar que na avaliação da evidência o sujeito estaria deliberando epistemicamente e, conseqüentemente decidindo sobre sua crença: “assumo uma atitude doxástica *porque* levei um episódio de deliberação epistêmica a uma conclusão com o veredicto sobre o que minha evidência apoia”.

A concepção de Steup parece se harmonizar com a noção de agência epistêmica proposta por Tollefsen:

Um agente epistêmico é um deliberador sujeito à avaliação epistêmica. Ele pode ser acusado de incoerência, inconsistência, ambigüidade e assim por diante. Raciocínio e deliberação envolvem a aplicação de normas racionais e a avaliação de atitudes e relações entre elas. Mas não é apenas a aplicação de normas que constitui a agência epistêmica. Afinal, um computador poderia aplicar normas epistêmicas às suas próprias atitudes, mas nós não pensaríamos, pelo menos não a maioria de nós, que computadores são agentes epistêmicos genuínos. Ser um deliberador

³ Ver ENGEL (2009).

⁴ Ver STEUP (2000) e RYAN (2003).

⁵ Cf. STEUP (2000, p. 33-35).

em sentido rico no qual você ou eu deliberamos é estar sujeito à imediaticidade que é característica de razões.

[...]

O conceito de primeira pessoa do singular ou conceito-eu marca um lócus único de poder e responsabilidade – ele identifica um agente epistêmico. [...] O conceito de primeira pessoa do plural ou conceito-nós frequentemente marca um lócus único de poder e responsabilidade, a reflexão sobre contextos de deliberação de grupo revelará isso.⁶

Tendo em vista tanto as controvérsias quanto as argumentações positivas acerca da noção de agência epistêmica apresentadas acima, vou presentemente assumir, pelo menos provisoriamente, que seres humanos podem ser agentes epistêmicos, em sentido fraco, no que se refere às condições (práticas epistêmicas adotadas) nas quais determinadas atitudes epistêmicas são formadas, permitindo que sua conduta seja avaliada quanto a aspectos relevantes no âmbito epistêmico. Essa perspectiva deve ser ampla o suficiente para incluir agentes coletivos, o que nos coloca diante de outro problema: por natureza, agentes coletivos não têm estados mentais ou faculdades cognitivas, portanto, se crença for essencialmente caracterizada como um estado mental, agentes coletivos não podem, estritamente falando, ter atitudes epistêmicas do tipo crenças. Reconhecendo a importância da discussão sobre essa questão,⁷ mas considerando que ela não tem impacto sobre o ponto enfocado no momento, vou sugerir, pelo menos por ora, que a atitude epistêmica própria de grupos é a de *aceitação*. A vantagem teórica desse entendimento está em que aceitar uma proposição contempla as condições para agência epistêmica, uma vez que admite a influência de fatores não epistêmicos (práticos, prudenciais, éticos), que podem variar conforme o contexto e objetivos, estando assim, em alguma medida, sob o controle do agente mediante atos de deliberação e decisão, tanto no nível individual quanto no coletivo.⁸

⁶ TOLLEFSEN, 2004, p. 56.

⁷ M. Gilbert (1987, 2014) e Tollefsen (2004) se opõem à posição rejeicionista defendida por Wray (2003) e Meijers (2003).

⁸ A noção de *aceitação* tem sido apresentada em diferentes concepções. Ver Bratman (1992), Cohen (1989, 1992), Engel (1998, 2012), e Lehrer (2000). Especialmente interessante é a proposta de Cohen (1992, p. 4) segundo a qual aceitar uma proposição consiste na *estratégia* de “estimar, supor e postular que p, isto é, incluir esta proposição ou regra entre nossas premissas para decidir o que fazer ou pensar em um contexto particular, quer p nos pareça verdadeiro ou não”, estratégia essa que pode envolver razões de natureza epistêmica.

Como agentes coletivos formam suas atitudes epistêmicas? Essa é uma questão importante na medida em que a alegação de que grupos podem ser agentes epistêmicos por si mesmos depende de sua resposta. A esse respeito os teóricos se dividem em duas posições. Conforme a *visão do somatório*, para que um grupo aceite racionalmente p é preciso que todos os membros, ou pelo menos a maioria, aceitem p . Essa concepção é deflacionária porque nela as propriedades da crença coletiva dependem das propriedades das crenças individuais, de modo que a atitude epistêmica coletiva resulta da mera soma das atitudes individuais dos componentes do grupo, sendo portanto redutível a elas.⁹ Nessa perspectiva a agência epistêmica coletiva seria meramente metafórica uma vez que inteiramente redutível à agência epistêmica dos membros do grupo.

Por outro lado, M. Gilbert¹⁰ e Mathiesen¹¹ alegam que a agência coletiva só pode ocorrer se propriedades eminentemente coletivas ocorrerem, isto é em casos onde a explicação da atitude coletiva não depende de propriedades das atitudes individuais. Em favor de uma explicação do não somatório¹² vários casos têm sido oferecidos no intuito de mostrar que a condição de que os membros (em sua maioria pelo menos) aceitem determinada proposição não é nem necessária nem suficiente para a aceitação coletiva dessa proposição. Esses exemplos apresentam situações nas quais há divergência racional entre as posições coletivas e individuais quanto à aceitação de determinada proposição p , no tempo t e considerando o mesmo conjunto evidencial e . Essa concepção de coletividade é *inflacionária*, pois nela o grupo constitui uma entidade com propriedades específicas e independentes das propriedades dos indivíduos que o compõem, sendo por isso um agente epistêmico por si mesmo, capaz de ter uma posição racional em relação à p , em t e considerando e , que diverge das posições individuais sustentadas racionalmente por alguns ou mesmo todos os seus membros.

A concepção proposta por Margaret Gilbert é uma das mais citadas explicações inflacionárias na literatura contemporânea sobre racionalidade coletiva. Segundo ela, “Uma população, P , crê que p se e somente se os membros de P estão conjuntamente comprometidos a

⁹ Defensores desta posição são Hakli (2006), McMahon (2003), Meijers (2002, 2003), e Wray (2001, 2003).

¹⁰ Ver GILBERT (2000, 2004 e 2014).

¹¹ Ver MATHIESEN (2006 e 2011).

¹² Exemplos de teorias do não somatório estão em Gilbert (1987, 2000 e 2004), Schmitt (1994), Mathiesen (2011) e Tuomela (1992, 2000 e 2004).

crer que p como um corpo”,¹³ constituindo assim um “sujeito plural” que, mediante o “compromisso conjunto de crer como um corpo”, pode formar e manter racionalmente posições que seus membros (todos ou em parte) pessoalmente não sustentam. Apesar de sua popularidade, a concepção gilbertiana de atitude epistêmica coletiva em termos de “sujeito plural” traz dificuldades a propostas epistemológicas, sobretudo quando se trata de oferecer uma teoria da agência epistêmica coletiva preservando a racionalidade dos dois níveis - individual e coletivo.¹⁴

2. SOBRE VIRTUDES EPISTÊMICAS: INDIVIDUAIS E COLETIVAS

A movimentação da agenda epistemológica até 1980 girava em torno de disputas centradas em análises do conhecimento e da justificação, tradicionalmente motivadas pelo ceticismo e contemporaneamente desafiadas pelo bombástico artigo de Gettier. É nesse cenário que Sosa, em seu artigo “The Raft and the Pyramid”, introduz a noção de virtude intelectual, à qual atribui papel teórico fundamental, propondo que conceitos centrais como conhecimento e crença justificada sejam analisados em termos de virtudes.

A partir de então, as propostas e argumentações, dentro do que ficou conhecido como “Epistemologia da virtude”, têm crescido em sofisticação e amplitude, reunindo-se em torno das seguintes alegações: (i) a epistemologia é uma disciplina normativa; (ii) agentes intelectuais e comunidades constituem a fonte primária de valor epistêmico e o foco primário de avaliação epistêmica; e (iii) no centro das questões epistemológicas está a noção de virtude epistêmica, que assim constitui o objeto de maior interesse filosófico nessa área.¹⁵ Sendo assim, a normatividade epis-

¹³ GILBERT (2004, p. 100).

¹⁴ Essa é o foco da crítica de Mathiesen (2006 e 2011). Em sua explicação inflacionária de racionalidade coletiva Mathiesen (2011), contra Gilbert, propõe que os membros de um grupo, no nível individual, só podem contribuir para a racionalidade das opiniões do grupo se lhes for permitido questionar a atitude doxástica do grupo sempre que entenderem que ela é falsa ou fracamente apoiada. Por outro lado, no nível coletivo, Mathiesen alega que pode haver situações nas quais grupos podem ser agentes epistêmicos por si mesmos, porque a atitude doxástica do grupo difere das atitudes doxásticas individuais (de todos ou da maioria) dos membros do grupo devido à diferença entre os dois níveis, seja de caráter informacional, seja quanto aos cenários de risco epistêmico de cada nível. Nessas circunstâncias, a agência epistêmica coletiva decorre do fato de o grupo aceitar determinada proposição, enquanto seus membros suspendem o juízo sobre ela, sem que nem o grupo nem seus membros incorram em irracionalidade.

¹⁵ Cf. GRECO; TURRI (2011).

têmica teria por base os agentes cognitivos que constituem o objeto central do interesse filosófico, alterando-se assim o foco tradicional de investigação em epistemologia usualmente colocado nas propriedades da crença. Embora compartilhem essa base comum, enquanto alguns teóricos procuram oferecer propostas nas quais conceitos como o de conhecimento e justificação são analisados em termos de virtudes epistêmicas, outros não se preocupam de modo sistemático em estabelecer conexões entre essas noções, assumindo um viés expansionista e pluralista e considerando que há vários projetos de pesquisa legítimos em epistemologia.

Os eventuais pontos de discordâncias têm dado origem a diferentes propostas que para muitos epistemólogos, como Battaly,¹⁶ Baeher,¹⁷ Greco¹⁸, Greco e Turri¹⁹, não seriam propriamente incompatíveis, mas sim complementares.

¹⁶ Então, quem está correto – confiabilistas ou responsabilistas? Qual explicação de virtude intelectual é a “real”? Proponho que não há uma única explicação “real” de virtude intelectual, e que argumentos neste sentido serão improdutivos. Ambas as explicações são boas; nenhuma é mais “real” ou “correta” do que a outra. Isso é assim porque o conceito de virtude intelectual é vago. Apesar de o conceito implicar que virtudes intelectuais são em algum sentido cognitivamente valiosas, não há nenhuma resposta definida sobre quais condições adicionais são necessárias ou suficientes para sua aplicação. Em outras palavras, há mais do que uma boa maneira de dar conteúdo significativo ao conceito (BATTALY, 2008, p. 651).

¹⁷ No entanto seria um erro considerar cada grupo de epistemólogos da virtude como tendo necessariamente mais peso do que o outro quanto ao conceito de virtude intelectual, pois ambos estão preocupados com características que são excelências intelectuais genuínas e importantes, e que podem, portanto, ser razoavelmente consideradas como virtudes intelectuais. Confiabilistas da virtude estão interessados em qualidades cognitivas que são meios efetivos para [obter] valores epistêmicos como verdade e entendimento. As características que interessam aos responsabilistas da virtude também são meios para [obter] esses valores, uma vez que uma pessoa que seja, digamos, reflexiva, imparcial, perseverante, intelectualmente cuidadosa e ordinariamente íntegra tem mais chances de crer no que é verdadeiro, de atingir um entendimento de fenômenos complexos, etc., do que uma pessoa que não possua essas qualidades (BAEHR, 2004).

¹⁸ Argumentei em favor de uma conclusão conciliadora: que diferentes tipos de virtude ou excelência intelectual são mais adequados para tratar diferentes questões em epistemologia. Em particular, argumentei (1) que uma noção minimalista de virtudes intelectuais na qual virtudes são concebidas como habilidades ou capacidades é mais adequada para uma definição de conhecimento; e (2) que noções mais fortes de virtudes intelectuais são mais adequadas para tratar de uma série de outras questões (GRECO, 2002, p. 302).

¹⁹ Conforme Greco e Turri (2011), uma epistemologia “completa” deve conceber virtudes tanto na perspectiva confiabilista (faculdades) quanto na responsabilista (traços), uma vez que as duas perspectivas não parecem ser excludentes: enquanto virtudes na forma de faculdades do agente permitem explicar conhecimento do passado e conhecimento do mundo exterior, virtudes na forma de traços do agente são relevantes para explicar realizações intelectuais mais sofisticadas ou “superiores”, tais como “entendimento e sabedoria”, as quais não se confundem com conhecimento e podem mesmo excedê-lo.

As diferentes perspectivas dentro da Epistemologia da Virtude podem ser colocadas basicamente em duas divisões: primeiramente, entre (i) aqueles que mantêm a agenda epistemológica tradicional (os convencionais ou conservadores); e (ii) aqueles que se afastam dessa agenda, assumindo uma postura expansionista e pluralista, ou simplesmente rejeitando por completo os tópicos tradicionais (os alternativos); e em segundo lugar, entre os confiabilistas e os responsabilistas, conforme o diferente entendimento da natureza das virtudes epistêmicas. Na sequência enfocaremos essa última divisão.

As diferenças na concepção de virtude epistêmica entre confiabilistas das virtudes (*virtue-reliabilism*) e responsabilistas das virtudes (*virtue-responsibilism*) derivam basicamente da maneira como esses teóricos caracterizam virtudes epistêmicas: como sendo inatas ou adquiridas; relacionadas ou não à verdade (confiabilidade); como habilidades ou como traços de caráter (motivação); se possuem valor instrumental ou valor intrínseco. Enquanto para Sosa e outros confiabilistas²⁰ virtudes epistêmicas são habilidades, faculdades ou processos cognitivos estáveis e confiáveis do agente, que podem ser inatos ou adquiridos e cuja confiabilidade promove a obtenção de conhecimento; para Zagzebski²¹ e defensores do responsabilismo²² virtudes epistêmicas são excelências adquiridas, traços de caráter persistentes pelos quais o agente pode ser elogiado, e por cuja falta pode ser censurado, uma vez que está sob seu controle adquiri-los e aprimorá-los.²³

3. EM DIREÇÃO ÀS VIRTUDES COLETIVAS

Referi anteriormente que a agência coletiva requer uma explicação inflacionária para ser bem-sucedida. De maneira análoga, explicações reducionistas de virtude epistêmica não são adequadas para a defesa de uma concepção coletiva de virtudes epistêmicas, pois se as

²⁰ Ver GRECO (1999 e 2002); SOSA (1991); GOLDMAN (1992). Goldman (1992) se coloca dentro do território da epistemologia das virtudes ao entender o conceito de crença justificada como crença obtida por meio do exercício de virtudes intelectuais. Ver ainda Goldman (2008).

²¹ Ver ZAGZEBSKI (1996).

²² Ver CODE (1987), MONTMARQUET (1993) e HOOKWAY (2003).

²³ Battaly (1998) entende que virtudes entendidas como faculdades naturais do agente explicariam sem dificuldade a aquisição de conhecimento perceptual (inferior); e virtudes enquanto traços de caráter ou competências adquiridas explicariam sem dificuldade a aquisição de conhecimento reflexivo, de modo que as teorias de Sosa e Zagzebski se beneficiariam da inclusão de ambos os tipos de virtudes.

virtudes atribuídas ao grupo dependerem das virtudes de seus membros (visão do somatório), então não estão satisfeitas as condições para a alegação de que o grupo é uma entidade independente. Por conseguinte, grupos só serão agentes virtuosos se manifestarem virtudes epistêmicas *coletivas*, isto é, independentes das virtudes epistêmicas individuais manifestadas por seus membros. Apenas neste sentido inflacionário é possível falar em *virtudes epistêmicas coletivas*.

Fricker recentemente ofereceu uma explicação inflacionária de virtude coletiva na qual grupos são agentes epistêmicos coletivos cuja conduta (inclusive epistêmica) pode ser avaliada em termos de virtudes e vícios.²⁴ A receita a ser seguida é a mesma dada pelos contraexemplos à explicação do somatório referente a atitudes epistêmicas de grupo: sugerir (i) seja situações nas quais a característica virtuosa ostentada coletivamente pelo grupo não está presente de modo individual em, pelo menos parte de, seus membros; (ii) seja situações nas quais virtudes individuais não se manifestam no nível coletivo. Essa explicação de virtude coletiva se inspira na explicação de crença coletiva oferecida por Gilbert, entendendo que a divergência racional entre os níveis coletivo e individual é devida às diferentes “identidades práticas” assumidas pelos indivíduos em resposta às diversas demandas de suas práticas sociais. Em decorrência da diferença entre suas identidades práticas, a motivação pessoal dos membros enquanto indivíduos podem diferir de sua motivação enquanto membros do grupo, de modo que o grupo pode ostentar uma virtude que seus membros não possuem, e vice-versa. Assim, Fricker concebe a noção de virtude coletiva em termos de “sujeito plural”²⁵ e

²⁴ Conforme Fricker (2010, p. 249), as virtudes de instituições são redutíveis às virtudes dos indivíduos e grupos que as compõem. Por isso as virtudes institucionais devem ser avaliadas em função das manifestações virtuosas nesses âmbitos, pois “é apenas em combinação com os indivíduos e grupos cujo trabalho concretiza os procedimentos da instituição em um dado momento que a instituição pode ser considerada de modo literal como exibindo virtudes e vícios. [...] instituições só podem possuir virtudes e vícios quando suas estruturas ganham vida por meio dos indivíduos e coletividades cuja atividade dá corpo à instituição”.

²⁵ Segundo Fricker (2010, p. 240), situações nas quais a diferença é explicada pelo fenômeno da “mão invisível”, nas quais um grupo constituído por membros que apresentam vícios diferentes, que em seu conjunto se anulam mutuamente, resultando em uma ação virtuosa, não são adequadas para atribuição de virtude coletiva uma vez que nelas, da perspectiva do agente, a ação é virtuosa apenas acidentalmente, falhando portanto em satisfazer a condição de que a correção da conduta se deva à excelência da motivação ou da habilidade do agente, isto é, que a ação seja correta porque é virtuosa.

de “compromisso conjunto”,²⁶ combinando elementos práticos e cognitivos, cujo resultado é uma “virtude plural” que pode ser tanto do tipo motivação, ou traço de caráter, quanto do tipo habilidade.

Se, sob a condição de conhecimento comum, alguns indivíduos se comprometem com uma motivação virtuosa, moral ou epistêmica, eles se constituem em sujeito plural dessa motivação coletiva. [...] um compromisso conjunto quanto a uma motivação virtuosa é uma questão de comprometer-se conjuntamente com uma finalidade virtuosa por uma boa razão. Note-se que os membros do grupo não precisam possuir essa motivação enquanto indivíduos, mas ao comprometerem-se conjuntamente com ela cada um a possui enquanto membro do grupo. Motivação coletiva quanto a este aspecto é análoga à crença coletiva – ambas são modeladas conforme nosso exemplo envolvendo “identidade prática”, no qual há espaço para considerável tensão entre as crenças/motivações pessoais de um indivíduo e as crenças/motivações que o indivíduo tem em virtude desta ou daquela identidade de grupo. Se acrescentarmos a essa motivação de grupo a essencial condição de confiabilidade, então voilà temos uma virtude coletiva. [...]

E assim podemos dizer que quando faculdades [individuais] formam um pool elas geram como se fosse²⁷ uma faculdade de grupo. Essa como se fosse faculdade de grupo pode assumir diversas formas, uma vez que a noção de pool deixa em aberto exatamente como as faculdades podem ser combinadas.²⁸

Virtudes plurais podem se apresentar conforme duas interpretações: com base na motivação do agente e com base na habilidade ou performance do agente. No primeiro caso, os membros assumem o

²⁶ O sujeito plural concebido por Gilbert requer o compromisso conjunto, reconhecido pelos membros do grupo enquanto tal, tendo em vista determinado objetivo, ação ou crença. “(i) Um grupo G crê que p se e somente se os membros de G aceitam p; (ii) um grupo G aceita conjuntamente p se e somente se é de conhecimento comum em G que os membros individuais de G expressaram abertamente o compromisso conjunto e condicional de aceitar p junto com os demais membros de G” (GILBERT, 1996, p. 204-205). A aceitação conjunta compromete cada membro com a crença de que p, sendo que o compromisso é condicional, ou seja, cada membro se compromete a aceitar p caso os outros também o façam, resultando em uma obrigação de cada membro enquanto membro em crer que p, ainda que não o faça de modo pessoal.

²⁷ No original a expressão é “as-if”.

²⁸ FRICKER, 2010, p. 241-242.

compromisso conjunto de alcançar determinado objetivo relacionado à sua motivação porque ele é *bom*, e são confiáveis em atingir o objetivo visado. Nas virtudes com base na habilidade do agente o compromisso conjunto diz respeito à obtenção de determinado fim, de modo que apenas a performance do agente é relevante e não sua motivação.

Fricker propõe dois exemplos que mostram situações nas quais há manifestação de virtude coletiva. No primeiro caso, uma equipe de pesquisadores comprometidos conjuntamente com a motivação de “diligência e integridade” em seus procedimentos de pesquisa exemplificam a manifestação de virtude motivacional (traços de caráter). Esse grupo, ao ser diligente e íntegro (“como um corpo”), tem tido sucesso em suas pesquisas de modo frequente (ou seja, o grupo é confiável). Nessa perspectiva, a virtude coletiva, enquanto motivação ou traço de caráter do agente, não depende das virtudes individuais dos membros do grupo, mas apenas de que eles, de modo coletivo (mediante compromisso conjunto), almejem uma finalidade boa *porque* ela é boa, e de que o grupo seja confiável em alcançar essa finalidade.

O caso da “patrulha noturna” apresenta a situação no qual a virtude coletiva relevante é explicada em termos de habilidade em alcançar determinado objetivo – eficiência na tarefa de vigiar.²⁹ Uma equipe de quatro soldados é designada para vigiar determinado perímetro durante a noite. Para que a equipe de patrulha manifeste a virtude coletiva da vigilância seus membros devem se comprometer conjuntamente com a divisão de trabalho mais confiável. Conforme Fricker, uma virtude coletiva enquanto faculdade ou habilidade do agente consiste em um “pool de faculdades individuais” cuja performance é confiável. Desse modo é condição para a virtude que a boa conduta seja assumida *por causa* da boa motivação ou habilidade, isto é, que a habilidade ou motivação sejam a causa da boa conduta, e por isso a boa performance, e seu resultado, são méritos do agente.

²⁹ Uma das dificuldades que esta explicação de virtude coletiva pode enfrentar diz respeito à sua incompatibilidade com a concepção usual de faculdade enquanto “capacidade ou poder de realizar uma ação física ou mental” (cf. dicionário Michaelis), ou seja, enquanto uma propriedade tipicamente atribuída a indivíduos. Fricker (2010, p. 242) pretende contornar essa dificuldade alegando que grupos podem exibir certas propriedades que são “como se fossem faculdades” (“as-if faculties”), de maneira análoga à proposta de crença coletiva de Gilbert, na qual o conhecimento comum fornece condições para colocar no plural “vontades ou outros recursos como faculdades” como se fossem de uma única pessoa.

Ao considerar a teoria de Gilbert, Fricker entende haver duas maneiras de indivíduos estabelecerem um compromisso conjunto de crer que p como um corpo: (i) mediante a própria crença individual de que p ; e (ii) mediante uma mera concordância ou deixando que se entenda que p . Essa interpretação teria por base o seguinte trecho da obra de Gilbert: “Em geral, *crer que p como um corpo* não requer que *se creia pessoalmente que p* . [...] Não é nem mesmo uma *condição necessária* para crermos que p que cada um ou a maioria de nós deva crer que p pessoalmente.”³⁰ Contudo, não é claro como a partir desse trecho Fricker pode chegar à ideia de que, na concepção de Gilbert, a crença pessoal dos membros possa ter alguma relevância para a crença coletiva. Além disso, se virtudes individuais podem contribuir dessa maneira para a virtude coletiva está configurada uma explicação deflacionária de virtude coletiva, contrária à pretensão inicial de Fricker.

Por outro lado, na concepção de Fricker, ainda que as condições para formar o sujeito plural que manifesta a virtude plural exijam o conhecimento comum, o grupo pode apresentar determinada virtude e seus membros (ainda que parcialmente) carecerem da mesma virtude devido às diferentes identidades práticas assumidas pelos membros - enquanto indivíduos e enquanto participantes do grupo. A divergência entre o nível individual e o coletivo seria explicada pelas distintas situações individuais frente ao compromisso conjunto relativo à dada virtude V (boa motivação ou habilidade), que caracterizaria três tipos de membros: os condutores,³¹ os “passageiros” e os “clandestinos”.

Um membro é do tipo condutor quando manifesta individualmente V e participa do compromisso conjunto relativo à V . Por outro lado, um membro passageiro participa do compromisso conjunto quanto à V mas não a possui de modo individual, ele simplesmente “segue”³² os membros condutores os quais além de estarem conjuntamente comprometidos com V também a possuem de modo individual. O último tipo de membro seria constituído pelos indivíduos que pertencem ao grupo mas não participam do compromisso conjunto, e por isso são

³⁰ FRICKER, 2010, p. 246, n. 18.

³¹ Embora Fricker não utilize esse termo ele parece adequado à caracterização feita por ela. Ver FRICKER (2010, p. 247).

³² No original a expressão é “going along with”.

“clandestinos” – como não integram o sujeito plural, esses membros não contribuem de nenhum modo para que o grupo possua V.

Consequentemente, haveria duas maneiras de se comprometer conjuntamente com relação a um motivo ou habilidade – por meio de seu próprio motivo ou por “seguir” os demais membros, “minimamente facilitando” esse motivo/habilidade. De modo correspondente, haveria duas maneiras de um grupo manifestar V. A primeira seria em uma situação mista na qual parte do grupo é constituída por membros condutores e parte por membros passageiros.

Imaginemos uma comissão de nomeação instituída por *fiat* institucional – constituída, por exemplo, por outra comissão que tenha a autoridade para tal. A comissão pode ou não já ter se constituído como sujeito plural, mas em todo caso alguns dentre eles [os membros] já estiveram em contato uns com os outros, e se comprometeram conjuntamente em se conduzir de uma maneira que promove oportunidades iguais. [...] Quando a comissão em sua integralidade se reúne, os outros membros aceitam a ideia essencialmente por boas razões, mesmo se particularmente não estejam muito interessados, e poderiam não ter se dado conta ou se importado se outros não tivessem tido a iniciativa – esses são os passageiros no novo compromisso conjunto de comissão ampla, e é para eles que se abre uma lacuna entre duas de suas identidades práticas (individual privada; membro da comissão).³³

A segunda maneira na qual um grupo enquanto coletivo pode divergir de seus membros individuais quanto à posse de V é quando nenhum dos membros individualmente possui V, ou seja, nenhum deles é do tipo condutor, e todos os membros se comprometem apenas na qualidade de passageiros. É o que aconteceria, por exemplo, em uma comissão de nomeação que tenha implementado procedimentos explícitos, abrangentes e efetivos para promover oportunidades iguais, onde a inclusão de um membro à comissão implicaria automaticamente na aceitação do compromisso com o objetivo de promover a igualdade de oportunidades. Nessa situação, segundo Fricker, se o grupo, de modo confiável, promove oportunidades iguais pode-se dizer que ele possui essa virtude, mesmo que nenhum de seus membros a possua individualmente.

³³ FRICKER, 2010, p. 247.

Ao estabelecer a distinção entre condutores e passageiros e seu papel na explicação de virtude coletiva, Fricker causa perplexidade quando parece condicionar estreitamente a posse de virtude coletiva à manifestação dessa virtude no nível individual, como é nitidamente expresso na seguinte passagem:

Membros de um subgrupo que trazem seu próprio bom motivo ou habilidade pessoal para o grande grupo fazem uma contribuição mais forte para a virtude coletiva do que os passageiros que simplesmente acompanham aqueles que tiveram a iniciativa. Portanto, membros desse subgrupo têm mais mérito do que os passageiros, os quais apenas fracamente contribuíram para a virtude coletiva.

A passagem citada conduz rapidamente às seguintes questões: (a) se, na concepção de Fricker, a contribuição dos membros condutores é mais “forte”, e isso significa que a virtude no nível coletivo depende dessa contribuição, então é difícil conceber a manifestação de virtude no nível coletivo quando nenhum dos membros a possui individualmente; e (b) sendo a virtude coletiva o resultado de contribuições (fortes ou fracas) das virtudes individuais parece difícil evitar a flagrante colisão com a declarada intenção inicial de defender uma explicação inflacionária.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção de virtude coletiva proposta por Fricker, entendida como resultando do compromisso conjunto em relação à dada virtude, pode conter elementos cognitivos e práticos e apresenta um duplo aspecto:

a. Por um lado, a virtude coletiva V resultaria (pelo menos em parte) da contribuição das virtudes individuais dos membros condutores, sendo portanto dependente e contínua às virtudes individuais desses membros;

b. Por outro, V seria independente da virtude dos membros passageiros que por definição não a possuem, mas que participam do compromisso conjunto em relação a ela, alegadamente permitindo

explicar a descontinuidade entre os dois níveis, coletivo e individual, pela diferença nas identidades práticas dos membros passageiros nesses dois níveis.

Ainda que essa estratégia seja bem sucedida ela parece se limitar a virtudes de natureza prática, posto que vinculada especificamente às diferentes identidades práticas dos membros nos dois níveis – individual e coletivo. Por conseguinte, porque grupos epistêmicos são caracterizados por adotarem posições e manifestarem virtudes vinculadas primordialmente à promoção de objetivos epistêmicos,³⁴ nesse enfoque não estariam contempladas virtudes epistêmicas.

REFERÊNCIAS

- BAEHR, J. Virtue Epistemology. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2004. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/virtueep/>. Acesso em 23/09/2014
- BATTALY, H. Virtue Epistemology. *Philosophy Compass*, n. 3 e 4, 2008, p. 639–663.
- _____. What is Virtue Epistemology? *Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston, 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Valu/ValuBatt.htm>
- Último acesso em: 21/05/2014
- BRATMAN, M. Practical Reasoning and Acceptance in a Context. *Mind*, v.101, p. 1-16, 1992.
- CODE, L. *Epistemic responsibility*. New Hampshire: University Press of New England, 1987.
- COHEN, J. Belief and Acceptance. *Mind*, v. 98, p. 367-89, 1989.
- _____. An Essay on Belief and Acceptance. Clarendon Press, 1992. 174 p.
- ENGEL, P. Trust and the Doxastic Family. *Philosophical Studies*, v. 161, n. 1, p.17-26, 2012.

³⁴ Conforme Mathiesen (2006, p. 165-166), grupos *epistêmicos* se caracterizam por ter a meta de crer em verdades (e evitar crer em falsidades). Sua racionalidade pode ser avaliada a partir de duas perspectivas: (i) subjetiva, quando “[o grupo] G tem o objetivo de crer verazmente e adota práticas epistêmicas que G crê serem eficazes para isso”; e (ii) objetiva, quando “G tem o objetivo de crer verazmente e adota práticas que são eficazes para isso.” Tendo em vista essas considerações podemos transpô-las para o território das virtudes dizendo que: a virtude coletiva V é manifestada por G, porque (i) V foi adquirida, ou aprimorada em decorrência do objetivo de G de aceitar verdades (e rejeitar falsidades), e porque (ii) ou G crê que V é eficaz para atingir seu objetivo; ou V é eficaz para atingir o objetivo de G.

_____. Epistemic responsibility without epistemic agency. *Philosophical Explorations*, v. 12, n. 2, 2009, p. 205 – 219.

_____. Believing, Accepting, Holding True. *Philosophical Explorations*, v. 1, p. 140-151, 1998.

FRICKER, M. Can There Be Institutional Virtues? In: GENDLER, T. S.; HAWTHORNE, J. *Oxford Studies in Epistemology* (Social Epistemology), v. 3, 2010, p. 235-252.

GETTIER, E. Is Justified Belief Knowledge? In: HUEMER, M. (ed.). *Epistemology: Contemporary Readings*. Routledge: London, 2002. p. 444-446. (Reimpresão da "Analysis", Oxford Blackwell, nº 23, p.121-123, 1963).

GILBERT, M. *Joint Commitment: how we make the social world*. N. York: Oxford University Press, 2014.

_____. Collective Epistemology. *Episteme*, v. 1, n. 02, 2004, p. 95-107.

_____. *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

_____. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.

_____. Modelling Collective Belief. *Synthese*, v. 73, n.1, p.185-204, 1987.

GOLDMAN, A. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. In: GOLDMAN, A. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 155-175.

_____. Reliabilism. In: Zalta, E. (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/epistemology-virtue/> Último acesso: 26/09/2014.

GRECO, J. Agent Reliabilism. *Philosophical Perspectives*, v. 13, Epistemology, p. 273 -296, 1999.

_____. Virtues in Epistemology. In: MOSER, K. (Ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*. N. York: OUP, 2002. 287-315.

GRECO, J.; TURRI, J. Virtue Epistemology. In: Zalta, E. (Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/epistemology-virtue/> Último acesso em: 15/07/2014.

HAKLI, R. Group beliefs and the distinction between belief and acceptance. *Cognitive Systems Research*, v. 7, p. 286-297, 2006.

HOKWAY, C. How to be a Virtue Epistemologist. In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. New York, NY: Oxford University Press, 2003. p. 183–202.

- LEHRER, K. *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press, 2000. 250 p.
- MATHIESEN, K. The epistemic features of group belief. *Episteme*, v. 2, n. 3, 2006, p.161-175.
- _____. Can Groups Be Epistemic Agents? In: SCHMID; BERNARD; SIRTES; WEBER. (Eds.) *Collective Epistemology*. Piscataway: Transaction Books, 2011.
- MCMAHON, C. Two Modes of Collective Belief. *Protosociology*, v. 18/19, p. 347-362, 2003.
- MEIJERS, A. Why Accept Collective Beliefs? Reply to Gilbert. *Protosociology*, v. 18/19, p. 377-88, 2003.
- _____. Collective Agents and Cognitive Attitudes. *Protosociology*, v. 16, p. 70-85, 2002.
- MONTMARQUET, J. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993.
- SCHMITT, F. The Justification of Group Beliefs. In: SCHMITT, F.(ed.), *Socializing Epistemology*. Maryland: Rowan and Littlefield, 1994. p. 257-288.
- SOSA, E. Responses to four critics. *Philosophical Studies*, v. 166, p. 625–636, 2013.
- _____. *Knowledge in perspective*. N. York: Cambridge University Press, 1991. 298 p.
- SOSA, E.; VILLANUEVA, E.; REED, B. *Philosophical Issues: Epistemic Agency*, v. 23, 2013.
- STEUP, M. Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. *Acta Analytica*, v. 15, n. 24, p. 25-56, 2000.
- RYAN, S. Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief. *Philosophical Studies*, v. 114, p. 47–79, 2003.
- TOLLEFSEN, D. Rejecting Rejectionism. *Protosociology*, v. 18/19, p. 389-405, 2003. _____ . Collective Epistemic Agency. *Southwest Philosophy Review*, v. 20, n.1, p. 55-66, 2004.
- TUOMELA, R. Group Knowledge Analyzed. *Episteme*, v. 1, n. 2, p. 109-127, 2004.
- _____. Belief versus Acceptance. *Philosophical Explorations*, v. 2, p. 122-137, 2000.
- _____. Group Beliefs. *Synthese*, v. 91, p. 285-318, 1992.
- WRAY, K. B. What Really Divides Gilbert and the Rejectionists? *Protosociology*, v. 18/19, p. 363-376, 2003.
- _____. Collective Belief and Acceptance. *Synthese*, V. 129, P. 319-333, 2001.
- ZAGZEBSKI, L. *Virtues of the Mind*. N. York: Cambridge University Press, 1996. 365 p.

Agência epistêmica, ética da crença e virtude epistêmica

Thiago Rafael Santin

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Dentro de um amplo projeto de pesquisa acerca de agência epistêmica sob perspectivas melhorativas e normativas, como o deontologismo epistêmico e a epistemologia da virtude, apresentaremos a investigação de agência epistêmica sob o enfoque da última. Trabalharemos com a concepção de Ernest Sosa, principalmente do livro *Knowing full well* (2011), capítulo dois, *Epistemic Agency*, bem como com outros artigos e livros.

A teoria de Sosa é uma epistemologia da virtude de dois níveis.¹ Ela é constituída pela execução e avaliação de desempenhos por agentes motivados que visam a alcançar um fim, nesse caso o conhecimento, e que manifestam competências, disposições de um agente para desempenhar bem. Exporemos a teoria de Sosa, a partir da normatividade e agência em geral, primeiramente, para depois compreender o domínio epistêmico – normatividade e agência epistêmica.

A partir da teoria de Sosa, investigaremos agência epistêmica através de desempenhos. Examinaremos se os desempenhos são do tipo epistêmico, se possibilitam agência epistêmica e se, além da possibilidade conceitual, viabilizam efetivamente agentes epistêmicos.

¹ Para uma caracterização e crítica da teoria de Sosa como um todo, ver *Bi-level virtue epistemology*, de John Turri (2013).

NÍVEIS DE CONHECIMENTO

Ernest Sosa define dois níveis de desempenho epistêmico em sua estrutura normativa, a fim de mostrar conhecimento de um modo mais completo, através das relações entre os dois níveis epistêmicos e o resultado dessa relação. Conhecimento é crença apta, para termos conhecimento é preciso crença verdadeira que seja alcançada pela manifestação da competência epistêmica relevante. Uma relação entre a crença verdadeira e o fato fica estabelecida pela manifestação da competência confiável do agente, que garante que o processo de formação de crença tenha como resultado conhecimento. Ou seja, o primeiro nível de sucesso epistêmico é a aptidão de primeira ordem e consiste em conhecimento animal.

Contudo, há também a necessidade de eliminar a sorte e acidentalidade, dada na relação das competências do agente com o seu ambiente. Isso ocorre com a avaliação das competências de primeira ordem, ou seja, uma meta competência. Há crenças reflexivas (ou crenças de segunda ordem, ou, ainda, metacrenças – todas são sinônimos), sobre a primeira ordem e o ambiente, o que resulta em conhecimento de segunda ordem, ou conhecimento reflexivo. Elas são originadas da metacompetência do agente, sua capacidade de avaliação da sua competência de primeira ordem dentro do seu ambiente.

Indiscutivelmente, a competência relevante de segunda ordem é uma competência padrão que assume a competência de primeira ordem a menos que haja sinais de alerta para o contrário. Tais sinais podem derivar do testemunho contrário, ostensivamente confiável, ou de alguma outra fonte de incoerência. Um sujeito de teste Muller-Lyer começa a suspeitar de sua competência de primeira ordem, por exemplo, quando a medição colide com a aparência visual.

Nossa competência de segunda ordem tem então um componente constitucional que responde com suspeita quando impelido por sinais de alerta e com confiança na luz de sua ausência. A competência interior completa exigirá, é claro, que o sujeito esteja em boa forma. Ele não pode estar bêbado, drogado, dormindo ou incapacitado de outra forma. Além disso, e aqui é o ponto crucial, a competência de segunda ordem completa exigirá também que ele esteja adequadamente situado. Assim como a com-

petência completa de primeira ordem de visão de cor exige boa luz, também a competência completa de segunda ordem exige que o sujeito esteja adequadamente situado. Com o intuito de ser competente na segunda ordem, o sujeito deve estar situado de tal forma que mais cedo ou mais tarde haveria sinais de alerta se a competência de primeira ordem relevante estive ausente (SOSA, 2010, p. 473).²³

Seguindo essa estrutura normativa, o conhecimento de segunda ordem é aquele que avalia a pertinência da crença em relação às competências do agente dentro de seu ambiente. Esse metaconhecimento é o necessário para que o agente epistêmico oriente a competência epistêmica, avaliando o risco de falha em crer, podendo decidir fazê-lo ou não fazê-lo, suspendendo o juízo:

Para uma epistemologia da virtude baseada em competência, então, conhecimento animal exige crença apta, mas conhecimento reflexivo exige mais. Conhecimento reflexivo exige crença apta que é metacompetente (e, de fato, meta-apta). O conhecedor deve ter uma compreensão de segunda ordem – uma crença ou pressuposição – que sua crença de primeira é ou seria apta (SOSA, 2010, p. 475).⁴

² No original: Arguably, the relevant second-order competence is a default competence that assumes first-order competence unless there are tell-tale signs to the contrary. Such signs might derive from contrary, ostensibly reliable testimony, or from some other source of incoherence. A Muller-Lyer subject begins to suspect his first-order competence, for example, when measurement clashes with visual appearance.

Our second-order competence has thus a constitutional component that responds with suspicion when prompted by tell-tale signs, and with trust in light of their absence. The fuller inner competence will of course require that one be in good shape. One must not be drunk or drugged or asleep or otherwise disabled. In addition, and here is the crucial point, the complete second-order competence will require also that one be properly situated. Just as the first-order complete color-vision competence requires good light, so the complete second order competence requires that the subject be properly situated. In order to be competent on the second-order, one must be so situated that sooner or later there would be tell-tale signs if the relevant first-order competence were absent.

³ A ilusão de ótica Muller-Lyer consiste em duas linhas paralelas do mesmo tamanho, mas com ângulos invertidos em suas extremidades. Isso leva à sensação de que são de tamanhos distintos.

⁴ No original: For a competence-based virtue epistemology, then, animal knowledge requires apt belief, but reflective knowledge requires more. Reflective knowledge requires apt belief that is meta-competent (and, indeed, meta-apta). The knower must have a second-order grasp – a belief or presupposition – that his first order belief is or would be apt.

A avaliação adequada sobre crer ou suspender o juízo é resultado da meta-aptidão. O agente é guiado pela metacompetência ao ponderar adequadamente a resposta conforme sua competência de primeira ordem e seu ambiente na ocasião, levando em conta o risco de falhar em primeira ordem e formar crença falsa. A falha em segunda ordem é compreendida como subavaliação ou sobreavaliação do risco de falha em primeira ordem: ou o agente epistêmico forma crença quando é arriscado demais e deveria suspender o juízo, ou suspende o juízo quando o risco é baixo e deveria formar crença (seja em P ou \sim P, conforme o caso). Em um caso no qual o agente desempenha bem em segundo nível, temos a meta-aptidão. Há aí o segundo nível de sucesso epistêmico, de segunda ordem, que é a metacrença apta (ou crença de segunda ordem apta), e consiste em conhecimento reflexivo.

Essa metacrença apta não deve ser confundida com a crença de primeira ordem que é meta-apta. No primeiro caso, temos uma crença de segunda ordem que é resultado da metacompetência epistêmica – ou seja, uma metacrença com aptidão de segunda ordem, que é conhecimento reflexivo. No último, temos uma crença de primeira ordem apta que é guiada por uma metacrença adequada, seja essa metacrença sobre a competência de primeira ordem do agente, seja sobre o ambiente no qual é formada a crença de primeira ordem.

Há relações específicas entre conhecimento e metaconhecimento, bem como entre aptidão e meta-aptidão epistêmica. Temos uma independência entre aptidão e meta-aptidão, que se segue na relação da competência e meta-competência epistêmica. A crença apta pode ocorrer sem meta-aptidão, o agente pode crer verazmente sem considerar o risco envolvido. Também o agente epistêmico pode ser meta-apto sem ter crença apta. Ele pode falhar no desempenho da formação de crença, manifestando falta de competência epistêmica de primeira ordem e crendo em uma falsidade. Alternativamente, pode suspender o juízo adequadamente e não seguir com a formação da crença, não havendo desempenho de primeira ordem. A suspensão de juízo mostra como o segundo nível pode interferir no primeiro, até mesmo suspendendo sua atividade adequadamente.

A suspensão de juízo adequada é resultado da relação na qual a competência de segunda ordem interfere na competência de primeira,

suprimindo sua manifestação, a fim de que o agente epistêmico evite erros. Há um resultado mais positivo dessa relação, na qual a metacompetência guia a competência, e que leva ao terceiro nível de sucesso epistêmico. A relação entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo que resulta no conhecimento completamente bom é estabelecida através da manifestação de competência guiada pela metacompetência:

Conhecimento animal é crença apta de primeira ordem. Conhecimento reflexivo é conhecimento animal afirmado aptamente pelo sujeito. Podemos ver agora que saber algo plenamente bem requer que o sujeito tenha conhecimento animal e reflexivo sobre isso, mas também que o saiba com aptidão completa. Requer, por assim dizer, que a correção das crenças de primeira ordem do sujeito manifestem não apenas o animal, competências de primeira ordem que bastante confiavelmente produzem a correção das crenças formadas. As crenças de primeira ordem do sujeito ficam aquém se não são guiadas apropriadamente pela metacompetência relevante do sujeito. Essa metacompetência governa quando ou não o sujeito deveria formar uma crença de qualquer modo na questão em disputa, ou então deveria suspender o juízo completamente. É somente se essa metacompetência está operante na formação de crença do sujeito sobre esse assunto que a sua crença pode alcançar as alturas epistêmicas. A crença de primeira ordem do sujeito é apta na proporção de quão confiável é a competência de primeira ordem manifestada em seu sucesso. Além disso, ela é mais completamente apta na proporção de quão confiável é a metacompetência que seu sucesso também manifesta. Essa metacompetência é manifestada em uma distância, entretanto, porque o metaconhecimento de que é uma crença suficientemente provável para ser apta no nível de base é constituído pelo fato de que a correção da metacrença correspondente manifesta, ela mesma, a metacompetência relevante do sujeito (SOSA, 2011, p. 11-12).⁵

⁵ No original: Animal knowledge is first-order apt belief. Reflective knowledge is animal belief aptly endorsed by the subject. We can now see that knowing something full well requires that one have animal and reflective knowledge of it, but also that one know it with full aptness. It requires, that is to say, that the correctness of one's first-order belief manifest not only the animal, first-order competences that reliably enough yield the correctness of the beliefs produced. One's first order belief falls short if it is not appropriately guided by one's relevant meta-competence. This meta-competence governs whether or not one should form a belief at all on the question at issue, or should rather withhold belief altogether. It is only if this meta-competence is operative in one's forming a belief at all on that subject matter that

O conhecimento completamente bom, ou conhecer completamente bem (*know full well*) é, para Sosa, o exemplar de conhecimento humano. Ele é resultado da relação entre o conhecimento de segunda ordem, reflexivo – uma manifestação bem sucedida de metacompetência epistêmica que avalia como adequada a formação de crença em um ambiente –, e o conhecimento de primeira ordem, animal, que é a formação de crença verdadeira que manifesta a competência epistêmica, ou seja, aquela crença que é verdadeira porque buscou a verdade corretamente, guiada pela metacrença adequada. Essa relação é a do conhecimento animal com o conhecimento reflexivo, que gera o conhecimento completamente bom. Esse é o terceiro nível de sucesso epistêmico: conhecimento completamente bom é o conhecimento animal que é guiado pelo conhecimento reflexivo.

A aptidão da crença é gradual, ela é produto da confiabilidade da competência manifestada. De igual modo ocorre com a meta-aptidão, conforme a confiabilidade da metacompetência manifestada. A avaliação de sucesso no desempenho de crer, para Sosa, está ligada à ocorrência de crenças verdadeiras. Além disso, o objetivo de crer verdadeiramente é atingir conhecimento animal, em primeira ordem, e o conhecimento reflexivo, em segunda ordem, sobre a aquisição de conhecimento animal, faz com que o resultado seja conhecer completamente bem – o valor epistêmico mais alto. O conhecimento completamente bom é aquele que resulta do desempenho que manifesta a competência epistêmica endossada pela metacompetência.

Por fim, é importante explicitar que os níveis ou ordens constituem uma escala de valor referentes à crença e ao conhecimento: “Crença apta observada aptamente, conhecimento reflexivo, é melhor do que mera crença apta ou conhecimento animal, especialmente quando o conhecimento reflexivo ajuda a guiar a crença de primeira ordem, de modo que ela é apta. Em tal situação, a crença é completamente apta

one’s belief can reach the epistemic heights. One’s first-order belief is apt in proportion to how reliable is the first-order competence manifest in its success. What is more, it is more fully apt in proportion to how reliable is the meta-competence that its success also manifests. This meta-competence is manifest at a remove, however, because the meta-knowledge that it is a belief likely enough to be apt on the ground level is constituted by the fact that the correctness of the corresponding meta-belief itself manifests the subject’s relevant meta-competence.

e o sujeito sabe completamente bem” (2011, p. 12-13).⁶ A disputa do valor do conhecimento não é o enfoque aqui, mas a observação é pertinente para o seu objetivo de agência epistêmica.

Essas definições formam o quadro de normatividade epistêmica de Sosa. A satisfação dessas normas requer que o agente tenha uma série de desempenhos e avaliações sobre eles, manifestando adequadamente sua agência epistêmica. Vejamos a seguir a definição de agência epistêmica, qual função ela desempenha dentro desse cenário, bem como se ela é robusta.

AGÊNCIA EPISTÊMICA

Ernest Sosa apresenta uma concepção de agência epistêmica relacionada aos desempenhos que visam a objetivos, através da manifestação de competências, motivados por razões epistêmicas. O ganho teórico de deixar para trás problemas tradicionais da ação, como o voluntarismo doxástico, parece superar o problema de uma concepção mais fraca. Vejamos como isso se dá com os desempenhos epistêmicos.

Os desempenhos são baseados em razões motivadoras, assim como as crenças tradicionalmente são baseadas em razões epistêmicas. Crer é um desempenho também baseado em razões, podendo ser motivado psicologicamente por razões que não epistêmicas. Sosa defende a relação específica das crenças com a verdade, mas essa relação não é exclusiva. Ou seja, crenças podem ter outros fins e serem baseadas em razões práticas. Mas, nesses casos, não serão manifestações de competências epistêmicas do agente, falhando em constituir conhecimento: “crenças que visam somente o conforto ou outro objetivo pragmático não são apropriadamente guiadas por uma competência epistêmica para alcançar a verdade” (2011, p. 16).⁷

As razões para crer podem, então, ser do tipo epistêmico, em crenças que visam a verdade, ou do tipo prático, nas que tem múltiplos alvos. Sosa afirma que as razões epistêmicas são um subconjunto das

⁶ No original: Apt belief aptly noted, reflective knowledge, is better than mere apt belief or animal knowledge, especially when the reflective knowledge helps to guide the first-order belief so that it is apt. In such a case the belief is fully apt, and the subject knows full well.

⁷ No original: Beliefs aimed only at comfort or some other pragmatic objective are not properly guided by an epistemic competence for attaining truth.

razões práticas, pois a aquisição da verdade (alvo epistêmico) é a obtenção de conhecimento, um dos possíveis fins de crer, mas o único fim epistêmico. A verdade é o valor epistêmico e a avaliação epistêmica é em torno dela: se foi buscada, se foi alcançada e a relação entre a busca e a consecução.

As crenças tem como fim intrínseco a verdade e são avaliadas conforme seu grau de sucesso em alcançá-la. O agente, ao deparar-se com a questão “se P”, pesa as razões práticas, dentre elas as epistêmicas. Ele pode manifestar a competência epistêmica de segunda ordem, seguindo na formação da crença ou suspendendo o juízo, e a competência epistêmica de primeira ordem, se tiver seguido na formação da crença. Essa deliberação de razões não precisa ser consciente, nem ligada à vontade do agente, portanto não precisa ser controlada positivamente.

O bom desempenho através da competência epistêmica é uma condição necessária para o conhecimento de primeira ordem, pois é resultado da avaliação das razões em busca da verdade, própria da formação de crenças aptas que o constituem: “uma crença é um caso de conhecimento se e somente se é apta à verdade, isto é, se e somente se sua acuidade manifesta a habilidade epistêmica do crente” (SOSA, 2011, p. 24).⁸ A consideração das razões pelo agente em busca da verdade é requisito para crer verdadeiramente, manifestação da competência epistêmica, que é o parâmetro de correção da crença no primeiro nível de agência epistêmica. A agência reflexiva guiará a agência de primeira ordem, mantendo o domínio epistêmico sem interferência de razões práticas – o parâmetro de correção de segunda ordem é a avaliação adequada de risco, uma função entre competências de primeira ordem e ambiente do agente, que guiará a formação de crença ou suspensão de juízo.

Conforme a estrutura de desempenhos em dois níveis, há também dois níveis de agência epistêmica, de primeira e de segunda ordem. A de primeira ordem consiste em pesar adequadamente as razões para crer conforme as evidências disponíveis, e é o que conduz à formação da crença em busca da verdade – ou seja, consiste na manifestação das competências epistêmicas. As competências epistêmicas de primeira ordem são constituídas das diversas subcompetências que

⁸ No original: A belief is a case of knowledge if and only if it is truth-apt, i.e., iff its accuracy manifests the believer’s epistemic adroitness.

conduzem os processos doxásticos do sujeito, mesmo de maneira inconsciente e não voluntária.

A agência epistêmica de segunda ordem conduz ao exercício adequado de primeira ordem, as razões para crer serem adequadamente ponderadas pelo sujeito. Ela consiste na avaliação do risco de falha pelo ambiente e competências de primeira ordem, visualizando todas as razões disponíveis. Isto é, o sujeito não se guiar por razões práticas, nem permitir que elas interfiram na consideração das razões epistêmicas. Guiar-se por razões práticas na formação da crença leva o sujeito a ou ultrapassar ou ignorar as evidências. A competência epistêmica de segunda ordem consiste na avaliação do ambiente e da capacidade epistêmica do sujeito, donde será formada a metacrença de aceitação ou rejeição do risco presente na situação, e prosseguimento na formação das crenças alvo ou na suspensão do juízo (execução ou não em primeira ordem).

O sujeito, então, ou permanece no padrão de formação de crença de primeira ordem, se tiver a metacrença de que é competente para executar em primeira ordem adequadamente, ou suspende o juízo, se tiver a metacrença de que não dispõe de competências ou de ambiente adequado para o exercício da agência epistêmica de primeira ordem.

Vejamos o exemplo de Sosa acerca da avaliação de competência do agente epistêmico na formação de crença. Nele, o sujeito está diante de uma superfície iluminada por uma luz. Tanto a superfície quanto a luz podem ser vermelhas ou brancas. A questão colocada é se a crença na cor da superfície em relação à cor da luz interfere na competência, e em quais cenários nossa competência epistêmica pode ser afirmada:

3. A superfície é vermelha, mas, sem você saber, a luz também é vermelha, então se a superfície fosse branca ainda teria parecido vermelha para você e você ainda teria acreditado conforme isso.
 - 3a. O mesmo que a anterior mais: a superfície facilmente poderia ser branca.
 - 3b. O mesmo que a anterior mais: a superfície não poderia ser facilmente de outra cor que vermelho.
4. Você facilmente toma a superfície por vermelho, mas, sem você saber, a luz facilmente poderia ser vermelha (embora de fato seja branca), e você não teria tido o menor indício desse fato, então se, em adição, a superfície fosse branca ela ainda teria parecido vermelha para você e você teria acreditado conforme isso.

4a. O mesmo que a anterior mais: a superfície também seria facilmente branca.

4b. O mesmo que a anterior mais: a superfície não poderia ser facilmente de outra cor que vermelho (SOSA, 2011, p. 27-28).⁹

Em qual desses dois casos, pergunta Sosa, podemos afirmar a competência do sujeito na formação da crença? E as mudanças propostas, modificam esse julgamento? Ele mesmo responde (2011, p. 28-29).

No caso 3 a crença do sujeito é correta (“a superfície é vermelha”), ele forma a crença conforme sua capacidade visual. Porém, a crença é correta acidentalmente, pois a percepção é comprometida pela luz de cor vermelha – pois independente da cor da superfície, o sujeito formaria a crença de que ela é vermelha. A competência do sujeito é subjugada pela situação do ambiente e a verdade da crença não deriva da capacidade, mas de sorte, em todas as alternativas. Ele tem crença precisa, mas não é apto.

No caso 4 a crença do sujeito também é correta (“a superfície é vermelha”), ele forma a crença também por sua capacidade visual. Porém, dessa vez, a crença é correta devido à competência epistêmica do sujeito, pois o ambiente é adequado ao seu exercício. Não importa que poderia haver engano, se a luz fosse diferente, pois ela não é. Então mesmo nas alternativas, a competência epistêmica é o que leva o sujeito à crença verdadeira. Ele é apto, tem conhecimento animal.

Ao afirmar que as condições contextuais *podem* exercer um papel comprometedor em relação à competência epistêmica, Sosa está afirmando a falibilidade das nossas competências – podemos estar errados, mesmo em situações que não tenhamos motivos para pensar que estejamos.

⁹ No original: 3. The surface is red, but unbeknownst to you the light is also red, so that if the surface had been white it would still have seemed red to you and you would still have believed accordingly.

a. Same as 1 plus: the surface might easily have been white.

3b. Same as 1 plus: not easily would the surface have been colored other than red.

4. You correctly take the surface to be red, but unbeknownst to you the light might easily have been red (although in fact the light is good), and you would have had no inkling of that fact, so that if in addition the surface had been white it would still have seemed red to you and you would still have believed accordingly.

4a. Same as 2 plus: the surface might easily then also have been white.

4b. Same as 2 plus: not easily would the surface have been colored other than red.

Contudo, a nossa competência de primeira ordem não é exercida sozinha, em geral é acompanhada da competência de segunda ordem. O agente poderia avaliar sua competência em tais condições, e prosseguir ou não com a formação da crença. Ele não sabe das condições ambientais, portanto não é meta-apto.

Se a luz vermelha do caso 3 fosse percebida, facilmente um sujeito suspenderia o juízo sobre a questão da cor da superfície, pois sua competência epistêmica poderia não alcançar o nível de desempenho exigido para a verdade sobre a questão. No caso 4, se fosse percebida pela agência epistêmica de segunda ordem, o conhecimento reflexivo guiaria a crença apta e ele conheceria muito bem. Parece, então, que a agência epistêmica de segundo nível permite algum tipo de controle epistêmico.

Esse controle é um tipo de controle sobre a formação da crença, mas diferente das abordagens tradicionais, positivas, de tipo direto ou indireto (ALSTON, 1988). O controle sobre a crença é exercido de maneira negativa, ao suspender o juízo pelo risco (não desempenhar em primeira ordem) ou vetar as razões não epistêmicas da ponderação das razões e levar a cabo a formação da crença com o alvo da verdade, desempenhando a competência epistêmica. Além disso, não há exigência de ação pelo sujeito, o controle é passivo e não ativo, além de não ser positivo: ele não é algo que fazemos e que produz um resultado como formar uma crença ou agir de outro modo.

Além do mais, competência epistêmica não é acional. Não é instituída através de raciocínio direto, positivo, prático-silogístico. [...] Ao invés disso, competência epistêmica resulta em crenças, mas não através de decisões práticas ou silogismos. Então, em um sentido, somos passivos, não diretamente ativos, na nossa formação de crenças. Apesar disso, nossas crenças estão sob nosso controle (SOSA, 2011, p. 32).¹⁰

Parece, então, que o que podemos fazer, por assim dizer, é justamente deixar de fazer algo, nessa ocasião, considerar razões práticas

¹⁰ No original: Moreover, epistemic competence is not actional. It is not instituted through positive, direct practical-syllogistic reasoning. [...] Instead, epistemic competence results in beliefs, but not through practical decisions or syllogisms. So, in one sense we are passive, not directly active, in our belief formation. Nevertheless, our beliefs are under our control.

na formação de nossa crença – exercer o controle negativo. Ao evitar a influência das razões práticas e manter somente a primazia das razões epistêmicas, mantemos como fim principal de nossa crença a aquisição da verdade, exercendo somente nossa competência epistêmica e demonstrando agência epistêmica virtuosa: cremos através da competência epistêmica.

Não há problema em termos mais de um fim com uma determinada crença, tais como um fim epistêmico e outros práticos, como confortar a si mesmo. É possível que tenhamos um fim de nos confortarmos e outro de alcançar a verdade, concomitantemente, e que isso não implique em problemas para nossa crença, pois podemos seguir os dois fins conjuntamente. Problemas surgirão apenas se houver conflito entre dois interesses, ou seja, se meu interesse prático de alguma forma conflitar com meu interesse epistêmico. Se a força das razões práticas para crer solapar as razões epistêmicas diremos que as crenças não são guiadas epistemicamente: “nem elas [as crenças] são guiadas com propriedade epistêmica se elas visam objetivos pragmáticos em demasia e muito pouco em alcançar a verdade” (SOSA, 2011, p. 16).¹¹ Ainda assim, o equilíbrio entre as razões pode ser adequado, se fruto da agência epistêmica de segunda ordem.

AGÊNCIA EPISTÊMICA REFLEXIVA

É nas situações de conflito entre tipos de razões que podemos distinguir o exercício da agência epistêmica de segunda ordem. Através do exercício adequado temos condições de avaliar se nossa agência de primeira ordem será o bastante para que, na situação em que nos encontramos, possamos assumir o risco de levar a cabo o desempenho epistêmico e formar crença. Se nossa meta-aptidão nos levar a crer que seremos levados a considerar razões práticas, pode-se suspender o juízo, que é o equivalente a abster-se de agir, e preservar nossa competência epistêmica de primeira ordem de falhas. Se, ao contrário, avaliamos que o risco de adotar fins práticos ao invés de epistêmicos é baixo e que temos capacidade suficiente para buscar a verdade da questão (se P), então podemos seguir com o desempenho de primeira ordem, e for-

¹¹ No original: Nor are they guided with epistemic propriety if they are aimed too much at pragmatic objectives and too little at attaining truth.

mar a crença adequada às evidências disponíveis, devido ao exercício da agência epistêmica de segunda ordem, cuja competência é resguardar as razões epistêmicas.

A avaliação da competência do agente epistêmico na formação da crença pode ser comparada aquela situação sobre a confiabilidade perceptiva com a situação de conflito nas razões. Ambas as situações são avaliações de segunda ordem sobre a possibilidade do exercício de primeira ordem ser levado a cabo corretamente ou de falhar, ou seja, avaliação de risco na formação de crença. Analisemos o exemplo de Sosa:

Você vê uma superfície como sendo vermelha, conforme você a enxerga em boa luz. E se a luz pudesse facilmente estar ruim? Enquanto a luz é boa, eu diria, você pode manifestar sua boa visão colorida ao acreditar que a superfície é vermelha. E você pode fazê-lo mesmo se a luz pudesse facilmente ter sido vermelha, sem você saber, no caso que você teria ainda acreditado que a superfície é vermelha sob aquela luz, mesmo se a superfície tivesse sido também branca, não vermelha. Por que não pensar assim do desejo dominante por conforto? Poderia tornar-se um problema. Seria assim nos casos de conflito. Na ausência de conflito, entretanto, permanece nas margens e não interfere com nossa capacidade de responder nossas questões cognoscitivamente (2011, p. 25-26).¹²

Enquanto crentes, podemos nos estabelecer em uma situação padrão, na qual nossa competência epistêmica formará nossas crenças com base na evidência disponível, visando somente a verdade, sem considerar razões práticas. Essa busca esforçada pela verdade, e desinteressada praticamente, é louvável epistemicamente e diretamente avaliada pela obtenção da verdade sobre a questão que nos colocamos (se P).

A avaliação de responsabilidade dá-se diretamente nos termos de quais razões tomamos para guiar nossa formação de crença, se pu-

¹² No original: You see a surface to be red, as you view it in good light. What if the light could easily have been bad? So long as the light is good, I'd say, you can manifest your fine color eyesight in believing the surface to be red. And you can do so even if the light could easily have been red, unbeknownst to you, so that you would still have believed the surface to be red under that light, even if the surface had also then been white, not red. Why not think that way of the dominant desire for comfort? It could become a problem. It would do so in cases of conflict. In the absence of conflict, however, it stays in the wings and does not interfere with our ability to answer our questions knowledgeably.

ramente epistêmicas, epistêmicas e práticas ou puramente práticas. Cada processo de formação tem condições específicas nas quais o sujeito deve desempenhar adequadamente suas capacidades.

A situação de crença por razões puramente epistêmicas parece ser mais difícil de ocorrer, uma vez que há mais tipos de razões práticas e elas podem acarretar em ignorar ou ultrapassar as evidências e, conseqüentemente, a má consideração das razões epistêmicas em uma formação de crença. Ainda assim, o conhecimento está resguardado de interesses práticos: Sosa afirma que só é possível conhecer quando temos como base uma crença que visa alcançar a verdade: “conhecimento é crença apta; crença é apta somente se epistemicamente competente e epistemicamente competente somente se esforça pela verdade. (SOSA, 2011, p. 22).¹³ Qualquer interesse prático em jogo pode ter duas funções: ou não será considerado para fins de formação da crença, sendo então um bom desempenho do agente epistêmico, ou será colocado secundariamente, sem que possa exercer qualquer tipo de influência sobre os fins epistêmicos.

A desconsideração de razões práticas, exercida através do controle passivo negativo, resguarda a formação correta da crença em termos epistêmicos. O controle adequado é como um selo de garantia de um processo de formação de conhecimento: crença apta, que busca e alcança a verdade, devido ao seu processo de formação considerar adequadamente as razões epistêmicas. Ao mesmo tempo, ele não ignora o domínio prático que engloba o epistêmico, mesmo no conhecimento: enquanto os interesses práticos, desde que não dominantes, não conflitem com o interesse epistêmico, eles serão atingidos e a competência epistêmica do sujeito estará manifesta na correção da sua crença, que é apta, e, portanto, um caso de conhecimento de primeira ordem (SOSA, 2011, p. 29).

Sosa considera também que há crenças que são racionalizadas apenas pragmaticamente, derivando motivacionalmente de considerações práticas, como as crenças de autoconforto:

Sendo assim, dois tipos de fundamentação motivacional podem subjazer uma atitude que mantemos. Uma é uma fundamentação constituída por razões baseadas nas quais o sujeito sustenta a

¹³ No original: Knowledge is apt belief; belief is apt only if epistemically competent, and epistemically competent only if it endeavors after truth.

atitude. A segunda é uma fundamentação constituída por razões baseadas nas quais nós abstermos de impedir (ou de mudar ou afetar de outro modo) a atitude, onde a atitude é então sustentada por padrão. O desejo puro, desinteressado, pela verdade por motivar racionalmente a crença de alguém da segunda maneira. Pode ser uma razão baseada na qual alguém abstém de afetar sua crença na busca de objetivos pragmáticos, como o conforto. É claro, tudo isso é compatível com a noção de racionalidade epistêmica pura e com a possibilidade de que uma crença seja epistemicamente irracional, embora racional todas as coisas consideradas, onde essa última deve ser entendida como racional todas as considerações práticas feitas, inclusive o desejo pela verdade na questão em voga (2011, p. 33-34).¹⁴

Porém essas crenças não se enquadram no tipo epistêmico, pois não são baseadas majoritariamente em razões que buscam a verdade. Portanto elas não interessam como casos de agência epistêmica e não são casos de aquisição de conhecimento, apesar de poderem seguir a mesma estrutura de virtude para casos de agência em geral.

REFERÊNCIAS

ALSTON, William P. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*, v. 2, *Epistemology*, p. 257-299, 1988.

SOSA, Ernest. Agência Epistêmica. Trad. de Rafael Lopes Azize. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. spe 02, p. 23-37, 2012.

_____. How competence matters in epistemology. In: *Philosophical Perspectives*, 24, *Epistemology*, p. 465-75, 2010.

_____. *Knowing Full Well*. Princeton University Press: Princeton, 2011.

14 No original: All that being so, two sorts of motivational rationale can underlie an attitude that we hold. One is a rationale constituted by reasons based on which one holds the attitude. The second is a rationale constituted by reasons based on which we forbear from precluding (or from changing or otherwise affecting) the attitude, where the attitude is then held by default. The pure, disinterested desire for truth can rationally motivate one's beliefs in the second way. It can be a reason based on which one forbears from affecting one's beliefs in the pursuit of pragmatic goals such as comfort. Of course, that is all compatible with a notion of purely epistemic rationality, and with the possibility that a belief be epistemically irrational though rational all things considered, where this last is to be understood as rational all practical considerations considered, including the desire for the truth on the question at hand.

Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit

José Leonardo Ruivo
Luiz Paulo Cichoski
PUCRS

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, largamente influenciados pela obra *Knowledge in a social world*, de Alvin Goldman (1999), epistemólogos têm dedicado grandes esforços em explorar a relação entre conceitos tipicamente epistêmicos e seu papel social. Tal projeto, chamado de Epistemologia Social (ES), guarda consigo aspectos da tradição¹, tal como a definição padrão de conhecimento proposicional como crença verdadeira justificada².

Mas do que trata o social na Epistemologia Social? Como aponta Frederick Schmitt (1999) há um sentido óbvio em que todos conceitos epistêmicos são sociais, na medida em que dependem de condições sociais como a existência de uma linguagem, ou de que utilizamos esses conceitos para avaliarmos outros ou até mesmo pelo fato de que eles são aprendidos e ensinados.

¹ Como Goldman (2010b) nota, os estudos em ES não precisam guardar aspectos da tradição (nos termos do autor, serem estudos preservacionistas). Há ainda uma ES expansionista, que busca revisar conceitos tradicionais; e uma revisionista, que pretende modificar ou até mesmo abrir mão de conceitos epistêmicos comuns (tal como o conceito de justificação ou conhecimento).

² Edmund Gettier (1963) mostrou que tais condições não são conjuntamente suficientes, embora possam ser conjuntamente necessárias. Aqui deixaremos de lado tal discussão em prol de alguma condição anti-guettierização.

Contudo, esses sentidos são fracos já que o interesse epistêmico de avaliar a relação de um sujeito S com uma proposição P, tal como “Rafael sabe que fumar faz mal a saúde” não é contemplado naqueles sentidos de social. Seja porque Rafael tenha aprendido isso na escola, seja porque somente em algumas sociedades a relação entre fumantes e a vida saudável é evidente; nenhuma dessas coisas *por si* diz respeito a perguntas como: o modo pelo qual Rafael formou essa crença é confiável? Ou mesmo, concedendo que seja verdadeiro que fumar faz mal a saúde, e que o modo de formação da crença seja confiável, Rafael tem boas razões para crer nisso?

Tais perguntas servem para fazer notar a necessidade de um melhor esclarecimento do que seja social na epistemologia. A fim de responder a isso Goldman (2010a) aponta que a epistemologia pode ser social na medida em que tem como foco (i) o papel dos interesses, (ii) a relação entre indivíduos ou (iii) os grupos. A tradição analítica sempre viu os interesses como algo que se opõe ou impedem os fins epistêmicos. Por exemplo, se é verdade que fumar faz mal a saúde, e alguém que sabe isso e quer vender cigarros afirma que fumar não faz mal a saúde, então podemos desqualificar epistemicamente esse vendedor uma vez que ele está colocando seus interesses à frente da informação verdadeira. A despeito desse exemplo, há estudos na ES que buscam compatibilizar interesses e os ideais epistêmicos, tal como aqueles focados no interesse profissional de cientistas onde a busca pela verdade é claramente um interesse, mas epistêmico.

Outro foco é a interação entre indivíduos. Seguindo a ideia da tradição analítica de que o indivíduo é o sujeito do conhecimento, tal foco é expandido a fim de considerar tipos de colaboração que otimizam desideratos epistêmicos. Por exemplo, estudos sobre a divisão do labor cognitivo como vemos hoje, por exemplo, em grandes grupos de pesquisa fazem parte dessa fatia de investigação epistêmica.

Há também o foco da ES sobre grupos. Aqui não se trata de um processo de interação entre indivíduos, mas a consideração de “sujeitos plurais”: quando o social é tratado como relações grupais. No nosso dia a dia, muitas vezes, atribuímos estados mentais a grupos quando dizemos, p.e: “A Igreja Católica crê em dogmas”; “O Boko Haram planejou os sequestros”; “O mercado financeiro foi surpreendido pela

decisão do Copom”; “Os funcionários do transporte público desejam um aumento nos salários”. Mas serão essas atribuições literais ou metafóricas? E, mais decisivamente: tais atribuições, se em algum sentido correspondem aos grupos, satisfazem as condições epistêmicas relativas a verdade e justificação?

O presente trabalho visa explicar tais atribuições a partir do livro *Group Agency* (2011) de Christian List e Philip Pettit (L&P). Os autores partem da pergunta sobre como as atitudes dos membros de um grupo podem ser “fundidas” em atitudes sustentadas pelo grupo como um todo. A partir dos resultados que uma teria desse tipo proporciona exploraremos quais consequências essa proposta pode ter para uma Epistemologia Social que vise explicar atribuições de conhecimento a grupos. Na primeira seção esclareceremos como as atribuições de estados mentais a grupos podem ser um problema para uma Epistemologia Social.

Na segunda seção apresentaremos as bases de uma teoria da agregação de juízos, que explica como se dá a passagens de estados mentais individuais para coletivos. O modo mais intuitivo de prover tal fusão é através do voto majoritário. Mas, como veremos na terceira e quarta seções, esse enfrenta o problema do dilema discursivo: quando indivíduos votam através da regra da maioria sobre proposições interconectadas é possível que formem juízos grupais inconsistentes, mesmo quando os juízos individuais que servem de *input* são consistentes. Ou seja, o voto majoritário falha em garantir atitudes racionais para o grupo (assumindo consistência como condição de racionalidade).

Na quinta e sexta seções exploramos como L&P resolvem tais problemas: (i) sem apelar a um modelo ditatorial, (ii) mantendo o requerimento de juízos consistentes como input e como output da função de agregação, e (iii) garantindo a dinamicidade necessária para que tal modelo seja aplicado a instituições reais. Tal estratégia de fuga do dilema discursivo evidencia que grupos parecem exercer uma pressão pela manutenção da racionalidade das posições que sustenta, sendo essa pressão autônoma em relação aos indivíduos que compõe o grupo, i.e. uma pressão que se manifesta distintivamente a partir do grupo, da entidade coletiva.

Na sétima seção apontamos a objeção de Goldman (2004) que identifica na solução dos autores a perda do desiderato epistêmico da verdade em detrimento de questões de racionalidade coletiva. Na última seção mostraremos como os autores respondem a crítica através de modelagens da função de agregação em diferentes cenários que provam como critérios de democratização, desagregação de informação e distribuição de tarefas para os grupos respondem ao desafio proposto por Goldman.

I. GRUPOS E ESTADOS DOXÁSTICOS

Para iniciar, tomemos o seguinte problema:

(P1) A atribuição comum de estados mentais a grupos tem sentido literal ou metafórico?

Há pelo menos três grandes motivações em defender que nossa atribuição usual de estados mentais a grupos é adequada. A primeira é metafilosófica e diz respeito ao caráter intuitivo de uma teoria de atribuições: é legítimo um contínuo entre as atribuições ordinárias e a terminologia filosófica. A segunda motivação diz respeito a atribuição de responsabilidade: se só podemos responsabilizar, legal ou moralmente, aquelas entidades que possuem intenções, então uma teoria que explique nossas atribuições de estados mentais a grupos de modo literal poderia garantir a responsabilização de grupos, comunidades ou mesmo organizações. E, a terceira motivação diz respeito ao uso de atribuições de estados mentais a grupos pelas disciplinas das Ciências Sociais. A alternativa de que todas as Ciências Sociais (psicologia, sociologia, antropologia, economia, administração, etc.) sejam anti-realistas e que qualquer discurso que envolva atribuição de estados mentais a grupos sejam instrumentais (i.e. apesar de conseguirem explicar e prever comportamentos de grupos, ainda assim, são meras “ficções úteis”, não representam a realidade) é bastante desconcertante.

Contudo, a despeito de tais motivações, tal atribuição comum enfrenta problemas que podem ser evidenciados pelo paradoxo de Hakli (2007). Tal paradoxo é legítimo para toda Epistemologia Social coletiva

que pretende, em alguma medida, falar de atribuição de conhecimento a grupos. O autor apresenta um trilema que será nossa primeira hipótese de trabalho. Considere as seguintes sentenças:

(H1) Paradoxo de Hakli

- (1) Conhecimento implica em crença;
- (2) Grupos não podem ter crenças;
- (3) Grupos podem ter conhecimento.

As sentenças do Paradoxo de Hakli são individualmente plausíveis. A primeira, assumindo-se a definição padrão de conhecimento, mostra-se óbvia: se crença é condição necessária para conhecimento, então, se um sujeito conhece uma proposição *P*, é porque tal sujeito crê em *P* (além de satisfazer as outras condições do conhecimento). A segunda, assumindo a definição padrão de crença, mostra-se evidente: dado que “crença” é uma noção psicológica, se uma entidade crê em algo se e somente se ela possui uma mente que “abriga” tal crença, então uma crença é um estado mental. Dado que grupos não possuem mentes, então, grupos não podem ter crenças (Cf SCHMITT, 1994, p. 260). A terceira mostra-se plausível observando aqueles casos supracitados de atribuição na linguagem ordinária. Agora, obviamente, tais sentenças não podem ser conjuntamente defendidas.

Quando defende-se (1) e (2), segue-se logicamente a negação de (3) porque, se crença é uma condição necessária para o conhecimento, e se grupos não podem ter crenças, logo, grupos não podem ter conhecimento. Já a defesa de (2) e (3) implica a negação de (1) porque, se grupos conhecem mas não creem, então algo diferente da crença é condição necessária para o conhecimento coletivo. E, quando defende-se (1) e (3), trata-se de modificar a noção de crença, aceitando a definição padrão de conhecimento mas negando o fator psicológico da “crença”.

Na sequência do texto iremos defender que L&P enquadram-se nessa última posição. *Prima facie*, tal posição é interessante em si pelo fato dela possuir um caráter preservacionista à medida que não altera a definição padrão de conhecimento. Contudo, ela altera a definição padrão de “crença” e é legítimo perguntar pela razão de tal reforma. A isso L&P argumentam explicitamente em seu favor pelo fato de ela

possui um poder explicativo grande, afinal, salva as aparências de nossa linguagem ordinária, conferindo um estatuto ontológico para essa série de entidades coletivas para as quais identificamos ações que interferem diretamente no nosso dia a dia.

Mas qual o ponto de partida de um projeto teórico acerca das nossas atribuições comuns de atitudes intencionais a entidades coletivas? A seguinte passagem de List é esclarecedora:

Aqui eu coloco de lado a questão se os grupos podem ser agentes no sentido pleno, e foco na pergunta mais estreita de como os grupos podem desempenhar um papel de agente epistêmico, isto é, como eles podem desempenhar aquisição de crenças ou conhecimento. (...) Se eles são ou não capazes de formar tais crenças, isso depende da sua estrutura institucional (formal ou informal) (...). Mas se a estrutura institucional permite ao grupo fazer certas declarações públicas, então o grupo pode contar como um agente epistêmico capaz de adquirir crenças ou mesmo conhecimento.” (List 2011, p. 223)

Em primeiro lugar, cabe notar no trecho acima a introdução do conceito de agente. Nesse contexto a ideia de agente epistêmico³ que será defendida é mínima: diz respeito as entidades que ocupam o lugar do S em sentenças de atribuição de estados epistêmicos, como, p.e., S sabe que P, S está justificado a crer que P.

Em segundo lugar, na citação estão dois pontos centrais da proposta aqui examinada: (i) a identificação de uma estrutura institucional capaz de formar crenças de grupo; e (ii) uma estrutura institucional que auxilie essa entidade a se relacionar de maneira bem sucedida com o mundo e que assegure uma conexão adequada entre seus próprios estados mentais. Já é possível notar que a noção de estrutura institucional é central para o projeto. É esse elemento que torna possível a formação de crenças de uma entidade coletiva além de esboçar certas características que garantam a racionalidade dessa entidade. Ou seja, vemos que os autores estão comprometidos com a seguinte hipótese:

³ A despeito desse sentido deflacionário que estamos utilizando há uma extensa literatura discutindo o sentido, se algum, da noção de agência aplicada a epistemologia. Para tal discussão ver Engel (2010) e o suplemento da revista *Philosophical Issues* (REED et. al. (ed), 2013).

(H2): Se uma entidade apresenta racionalidade, isso sugere que ela tem uma mente.

Essa hipótese tem como base a teoria de sistemas intencionais de Daniel Dennett (1987) e é explicitamente assumida pelos autores (LIST; PETTIT, 2011, p. 6)⁴. Podemos notar que há uma estratégia concorrente a (H2), que iremos chamar de estratégia somativa:

(S) Nós podemos explicar o comportamento racional dos grupos sem a atribuição de mente ao grupo, mas aos indivíduos.

Note que a estratégia somativa não corresponde exatamente a defesa das sentenças (1) e (2) do paradoxo do Hakli porque seu defensor ainda assim poderia apontar que grupos têm conhecimento. Contudo, o conhecimento grupal se reduz à mera soma dos membros que o compõe ou, dito de outra forma, o conhecimento grupal se reduz ao conhecimento individual.

Para explicar exatamente em que medida (S) é uma estratégia concorrente a (H2) precisamos atentar para o fato de que, até o momento, não vimos como as atitudes individuais se fundem em atitudes grupais. Porque, ao fim e ao cabo, é esse o processo que explica o que é a racionalidade coletiva e que precisa ser esclarecido para que vejamos a oposição e plausibilidade entre as estratégias supracitadas. Assim chegamos ao segundo problema:

(P2) Como as atitudes dos membros de um grupo se fundem em atitudes sustentadas pelo grupo como um todo?

O termo genérico que L&P utilizam para responder a (P2) é “função de agregação”. Como veremos, é esse elemento que torna possível a formação de crenças de uma entidade coletiva; e ele deve esboçar características que garantam a racionalidade dessa entidade. Diante de considerações sobre a estrutura institucional relevante, ou função de agregação, veremos como é possível explicar que grupos possam ser agentes racionais. Em seguida exploraremos como a identificação de

⁴ Não aprofundaremos a discussão sobre o lugar da teoria dos sistemas intencionais de Dennett na Filosofia da Mente.

traços de racionalidade é relevante para a atribuição de estados mentais a grupos.

II. AGREGAÇÃO DE JUÍZOS

L&P apostam na teoria da agregação de juízos como uma forma de explicar a formação de estados representacionais e motivacionais (crenças e desejos) grupais através de atitudes intencionais (crenças e desejos) individuais. O elemento central desta teoria é a função de agregação. A função de agregação é a responsável por mover um conjunto de informações de atitudes individuais (input) para uma atitude de grupo (output).

Uma função de agregação possui três itens básicos (LIST, 2013; CARIANI, 2011):

- (i) Um conjunto de indivíduos – uma função de agregação se propõe a agregar juízos individuais de forma a resultar em um juízo que podemos atribuir a um grupo. Grupos são formados por indivíduos. Esses indivíduos que compõem o grupo serão o conjunto de indivíduos relevantes para dada agregação de juízo.
- (ii) Uma questão de interesse – grupos possuem a característica de serem bastante seletivos. Nem todos os assuntos de interesse dos indivíduos que compõem um grupo serão tratados pelo grupo. As funções de agregação envolvem questões de interesse para o grupo. Um grupo de juízes estaria interessado na questão: “O réu é culpado”; um painel de cientistas especializados no aquecimento global estaria interessado na questão: “As temperaturas estão crescendo no planeta Terra”; um comitê parlamentar estaria interessado na questão: “Devemos aumentar os impostos ou reduzir as despesas”; um grupo de funcionário estaria interessado na questão: “devemos aumentar os nossos salários ou investir em equipamentos de segurança”.
- (iii) Um perfil – a combinação das atitudes individuais do conjunto de indivíduos relevantes sobre a questão de interesse é chamada de perfil. Se imaginarmos um processo de votação, o conjunto de votos do grupo é o perfil. Um grupo formado pelos indivíduos 1, 2 e 3 terá como perfil o conjunto que representa as opiniões (votos) desses indivíduos sobre a questão de interesse: {v1, v2, v3}.

A função de agregação utiliza o perfil (conjunto das opiniões dos indivíduos componentes do grupo sobre a questão de interesse) para produzir um resultado passível de ser atribuído ao grupo. Entretanto, existem diferentes funções de agregação.

- (a) Consenso - neste caso o grupo somente terá uma atitude com relação à questão caso todos os membros do grupo tenham a mesma opinião, ou seja, no grupo dos indivíduos 1, 2 e 3, o grupo só terá uma atitude com relação à questão de interesse caso $v_1=v_2=v_3$.
- (b) Supermaioria - esta é a função de agregação aplicada nas alterações na constituição brasileira, que exige a opinião favorável (pela mudança) de 60% dos deputados federais e 60% dos senadores; e a Wikipédia portuguesa, que estabeleceu a eliminação de artigos inadequados apenas quando 2/3 dos usuários votantes aprovem essa medida.
- (c) Ditadura - nesta função de agregação a opinião do grupo seguirá a opinião de apenas um dos indivíduos, o ditador {vd} (note que o perfil continua existindo, p.e. {v1, v2, v3, vd}, apenas torna irrelevante a opinião daqueles indivíduos que não sejam o ditador).
- (d) Ditadura Invertida - onde a posição do grupo é o contrário da opinião de determinado membro.
- (e) Regra Constante de Agregação - onde a opinião do grupo será sempre a mesma, independente do perfil.
- (f) Regra da maioria - onde a opinião mais difundida entre os indivíduos que compõem o grupo será a opinião resultante, aquela que podemos atribuir ao grupo. Esta é a função de agregação mais estudada pela literatura sobre Teoria da Escolha Social.

Na próxima seção explicaremos por que L&P possuem uma preferência em trabalhar com a regra da maioria (ou agregação majoritária) e alguns problemas decorrentes de tal escolha.

III. DILEMA DISCURSIVO

Apesar de bastante apelativa, a função de agregação majoritária (regra da maioria) padece de um problema. Desde o início do século XX alguns teóricos começaram a encontrar uma situação peculiar que evidencia uma falha de racionalidade quando esse modelo de agrega-

ção de juízos é utilizado. Esse exemplo ficou conhecido na literatura como “Paradoxo Doutrinal” por se tratar de um problema que certa corte de juízes estaria enfrentando. Contudo os autores percebem que o problema evidenciado pelo Paradoxo Doutrinal não está circunscrito ao âmbito jurídico porque a pressão jurídica é um reflexo da pressão lógica. Isso permite precisar de forma mais clara o problema que eles nomeiam de Dilema Discursivo: “O ‘Dilema Discursivo’ consiste no fato de que votações majoritárias em proposições interconectadas podem levar a julgamentos de grupo inconsistentes, mesmo quando os julgamentos individuais são completamente consistentes” (LIST; PETTIT, 2011, p. 46).

Tal paradoxo tem uma importância histórica por ser o primeiro caso que evidencia um problema para a agregação de juízos individuais racionais. Entretanto, existem outros casos que apresentam o problema e possuem uma configuração singular. Apresentaremos a seguir o caso “Índex da Democracia”. O “Índex” é realizado por um ramo do grupo *The Economist* e visa medir o nível de democracia dos Estados Nacionais ao redor do mundo. Os analistas da instituição consideram algumas características (processo eleitoral, liberdades civis, funcionamento do governo, participação política, cultura política) para determinar o tipo de regime político que está em vigor em cada país (democracia plena, democracia falha, regime híbrido, regime autoritário).

Tomando a estrutura de avaliação do “Índex da Democracia”, podemos nos perguntar se um determinado país, por exemplo o Brasil, é uma democracia plena. No nosso exemplo simplificado para ser uma democracia plena o país deveria satisfazer três condições: (i) ter processo eleitoral democrático, (ii) ter funcionamento do governo condizente com a democracia e (iii) alto nível de participação política. Podemos especificar o argumento envolvido nesse conjunto interconectado de proposições da seguinte forma:

P - O Brasil tem um processo eleitoral democrático;

Q - O governo brasileiro tem funcionamento condizente com a democracia;

R - O Brasil tem alto nível de participação política;

C - O Brasil é uma democracia plena.

Percebemos que a interconexão lógica nesse argumento é da seguinte forma: $P \wedge Q \wedge R \rightarrow C$. Neste caso, teremos a inconsistência no nível do grupo quando os cientistas que avaliam a questão se posicionarem da seguinte forma:

Cientista 1 - crê que o Brasil não é uma democracia plena, pois considera que não há um processo eleitoral democrático no Brasil, ainda que considere o funcionamento do governo e a participação política condizentes com as de uma democracia plena;
 Cientista 2 - crê que o Brasil não é uma democracia plena, pois considera que o funcionamento do governo não é adequado para uma democracia plena, ainda que considere o processo eleitoral democrático e que há alto nível de participação política;
 Cientista 3 - crê que o Brasil não é uma democracia plena, pois não considera a participação política suficientemente alta, ainda que considere o processo eleitoral e o funcionamento do governo adequados para uma democracia plena.

A tabela ajuda a ilustrar o problema na agregação:

Tabela 1: Função de agregação de juízo (1)

	P	Q	R	C
C1	N	S	S	N
C2	S	N	S	N
C3	S	S	N	N
Maioria	S	S	S	N

Como havíamos antecipado, esse é um caso em que também ocorre o Dilema Discursivo, i.e. uma agregação majoritária de indivíduos plenamente racionais resulta na formação de crenças de grupo inconsistentes. A maioria do grupo de cientistas acredita que o Brasil tem um processo eleitoral democrático, que o funcionamento do governo brasileiro é democrático e que existe alta participação política no Brasil. Sendo essas as condições para que o país seja uma democracia plena, o grupo deveria acreditar que o Brasil é uma democracia plena, no entanto, a agregação de juízos sobre a questão do Brasil ser uma

democracia plena indica que o grupo não acredita nessa proposição. Existe um flagrante erro lógico sendo cometido pelo conjunto de crenças do grupo.

Esse caso apresenta uma peculiaridade na coluna da conclusão (C), onde há uma unanimidade com respeito a essa proposição, i.e. todos os membros do grupo rejeitam essa proposição. Mais adiante veremos as implicações dessa configuração bastante particular de agregação de juízos, mas antes precisamos esclarecer o Teorema da Impossibilidade e a importância de solucioná-lo.

IV. TEOREMA DA IMPOSSIBILIDADE

Até aqui podemos observar que a discussão em torno do Dilema Discursivo se assenta em dois desideratos: (a) estrutura democrática, pela ênfase conferida às funções de agregação majoritárias, em detrimento de outras funções de agregação; e (b) consistência, visto que o desconforto explorado pelo Dilema Discursivo é justamente a inconsistência que pode haver no nível do grupo quando adotamos uma função de agregação majoritária. Tendo em vista essas duas linhas gerais de orientação, L&P (2011, p. 49) apresentam quatro condições que uma função de agregação ideal deveria cumprir:

- (i) Domínio Universal – Uma função de agregação deve admitir como input qualquer perfil possível de atitudes individuais para as proposições da questão de interesse, assumindo que essas atitudes individuais sejam consistentes e completas;
- (ii) Racionalidade Coletiva – A função de agregação deve produzir como output uma atitude de grupo consistente e completa para as proposições da questão de interesse;
- (iii) Anonimato – Deve-se dar peso igual a todas as atitudes individuais ao determinar a atitude de grupo. Formalmente, a função de agregação deve ser invariante sob qualquer permutação de perfis de atitudes individuais.
- (iv) Sistematicidade – A atitude de grupo em cada proposição depende somente das atitudes individuais para essa proposição, não depende de atitudes individuais para outras proposições e o padrão de dependência entre atitudes individuais e coletivas é o mesmo para todas as proposições.

As condições (i) e (ii) buscam atender ao desiderato de consistência. Basicamente são condições que excluem composições inconsistentes no nível individual (i) e no nível do grupo (ii). A condição (iii) garante o desiderato da estrutura democrática. Dado que independe a ordem dos perfis individuais, nenhum dos indivíduos tem peso maior na decisão final do grupo. A condição (iv) não se liga aos desideratos de consistência e estrutura democrática, mas não parece uma condição indesejável. Ela assegura que todas as proposições da questão de interesse sejam consideradas da mesma forma, a partir de um mesmo critério, o que inicialmente parece bastante plausível.

O problema de sustentar essas quatro condições conjuntamente é a raiz do Teorema da Impossibilidade, que diz: “Não existe uma função de agregação que satisfaça domínio universal, racionalidade coletiva, anonimato e sistematicidade” (LIST, PETTIT, 2011, p. 50). Mas o que esse teorema nos diz? L&P não querem extrair desse teorema a conclusão de que é impossível a formação de crenças ou desejos de grupo. O teorema serve para indicar que um grupo deverá atenuar uma dessas quatro condições quando da formação de suas crenças e desejos. Mais forte que isso, L&P pretendem defender que a pressão exercida pela atenuação de uma dessas condições é uma pressão que vêm do nível do grupo, não está nos indivíduos que o compõem. Essa manifestação de uma pressão do grupo direcionada para a manutenção da racionalidade das suas opiniões se apresenta como uma demonstração efetiva de algo que poderíamos chamar de mente do grupo.

V. CONTORNANDO A IMPOSSIBILIDADE

Até o momento, motivados pela discussão sobre (P1) o sentido da atribuição comum de estados mentais a grupos, passamos para (P2), o problema de como as atitudes dos membros de um grupo se fundem em atitudes sustentadas pelo grupo como um todo. Contudo, se as funções de agregação explicam de modo adequado tal fenômeno, por outro lado, elas parecem colocar em xeque a atribuição de racionalidade a grupos. Aonde isso nos leva?

Em primeiro lugar tal constatação poderia nos motivar em direção a um ceticismo generalizado sobre grupos. Assim, isso não

somente faria ruir o projeto da Epistemologia Social coletiva como, também, nos colocaria na desconfortável situação de desconsiderar a importância teórica dessa parte da linguagem ordinária.

Acreditamos já ter apresentado vários argumentos suficientes para motivar o desenvolvimento de uma teoria capaz de explicar atribuições de estados mentais a grupos e afastar esse tipo de ceticismo. Mas agora, frente a uma explicação clara e distinta sobre tal fenômeno, somos conduzidos a um novo problema, a saber:

(P3) Como os grupos podem satisfazer uma condição de racionalidade?

Tal questão é crucial tanto para aquele que quer responder a (P1) quando para uma boa resposta sobre (P2); afinal, se é possível que a fusão de atitudes individuais em atitudes coletivas seja irracional, como podemos, legitimamente, atribuir estados mentais a grupos? Mas tal questão também é crucial tanto para o defensor de (S) que atribui o comportamento racional dos grupos a racionalidade dos indivíduos, quanto para o defensor de (H2) que defende agência epistêmica coletiva com base na racionalidade dos grupos. Além disso, se antes (S) poderia ter algum privilégio explicativo sobre (H2); agora ambas teorias estão em pé de igualdade a espera de uma explicação acerca do comportamento racional dos grupos.

O primeiro passo para desvelar essa suposta pressão racional exercida por uma mente do grupo é explorar quais alternativas temos para escapar do Teorema da Impossibilidade, ou seja, o que acontece quando atenuamos cada uma das quatro condições que L&P acreditam que uma função de agregação deveria cumprir.

Atenuar a primeira condição, Domínio Universal, implica em restringir quais perfis individuais serão aceitos na função de agregação. Uma atenuação do Domínio Universal que garantisse as demais condições exigiria uma regra que limitasse os tipos de perfis aceitos, ou seja, deveria intervir diretamente na forma como os indivíduos se posicionam sobre a questão. Tal estratégia é possível, principalmente nos casos em que as votações são precedidas por um período de discussão, onde os indivíduos atingem um nível de acordo que possibilita a uti-

lização de padrões específicos de escolha de perfis. Mas espera-se que existam grupos em que o desacordo esteja mais presente e a restrição na escolha dos perfis impediria a formação de crenças e desejos de grupo para esses casos. Note-se que não está se exigindo que a presença do desacordo seja necessária mas que, ela tenha lugar dentro da Função de Agregação. Isso porque desacordos não são necessariamente ruins: eles proporcionam que o grupo considere um escopo maior de possibilidades, mostram que existe espaço para a diversidade no interior do grupo e consegue captar informações de fontes mais diversas.

A segunda condição era a Racionalidade Coletiva. Essa condição exige que as atitudes do grupo fossem consistentes e completas. A consistência parece um desiderato forte o bastante para ser atenuado, então qualquer alternativa que passe por esse caminho deve ser rejeitada. Já a completude poderia ser explorada. Temos um caso de incompletude quando o grupo não consegue formar uma opinião sobre determinada questão, se abstém sobre a questão. Esse resultado pode ser obtido a partir de uma função de agregação de unanimidade ou supermaioria, por exemplo. Considere um júri deliberando se um sujeito deve ou não ser punido com prisão perpétua, sendo que, exige-se a unanimidade entre os membros do júri caso decida-se pela culpa do acusado. Desse modo, se o grupo não atinge a unanimidade, não é possível dizer que o grupo crê na inocência ou na culpa dele. Em outras palavras: o grupo suspende juízo.

A terceira condição era o Anonimato. Como já discutido tal condição parece preservar uma predileção por uma estrutura democrática. Em algumas estruturas organizacionais podemos permitir a formação de ditaduras ou pesos diferentes para os membros do grupo. Inclusive esse parece ser o caso em algumas organizações mais hierarquizadas. Entretanto, L&P observam duas vantagens das estruturas democráticas: (i) tendem a possuir ganhos epistêmicos por aproveitar melhor as informações disseminadas pelos membros do grupo⁵; (ii) tendem a produzir desejos de grupo mais próximos dos desejos individuais, isto é, maximiza a utilidade total sobre todos os membros do grupo, minimizando a frustração. Logo, atenuar Anonimato não parece o movimento mais eficaz em todos os casos.

⁵ Tal ponto será desenvolvido na seção VIII.

Por fim, temos a atenuação da Sistemática. Da mesma forma que a Racionalidade Coletiva, a Sistemática tem duas componentes: (a) a dependência, onde cada atitude do grupo depende das atitudes individuais para essa proposição; e (b) a neutralidade, onde o mesmo padrão de dependência deveria ser mantido para todas as proposições. L&P não exploram em detalhes o abandono da neutralidade (dizem que a discussão é bastante técnica⁶). Basicamente, os resultados mostram que podemos encontrar funções de agregação que respeitam as outras condições e a dependência somente em casos simples, que contenham poucas proposições interconectadas, entretanto essas funções de agregação assumem a forma de veto (ao menos um membro não adere a proposição) ou anti-veto (ao menos um membro adere a proposição). Para agendas mais complexas, apenas funções de agregação ditatoriais poderiam escapar do Dilema Discursivo (lembrando que exigem o abandono de Anonimato). Em suma, abrir mão da neutralidade não resolve o problema posto pelo Teorema da Impossibilidade.

Mas e a dependência? Abrir mão dessa condição significa adotar um esquema de prioridade para as proposições que compõem a questão de interesse. A forma como configuramos o exemplo do “Índice da Democracia” evidenciou a existência de um argumento nas questões de interesse. Sabemos que argumentos estabelecem uma relação específica entre premissas e conclusões, logo, parece razoável que tomemos premissas e conclusões de modo diferente quando estamos tratando de crenças e desejos de grupos. Para L&P abrir mão da Sistemática é o melhor caminho por conta do abandono da condição de dependência. Desta forma, basta adotar uma prioridade pelas premissas ou uma prioridade pela conclusão para resolvermos o problema evidenciado pelo Dilema Discursivo.

VI. PRIORIZAÇÃO DAS PREMISSAS E RACIONALIDADE DOS GRUPOS

Entretanto as duas saídas não produzem resultados iguais. Ao adotar a prioridade da conclusão, estaremos nos comprometendo com a incompletude. Resolveremos a questão relativa a qual será a opinião

⁶ Os autores apontam os seguintes trabalhos que desenvolvem a análise do atenuação da neutralidade como alternativa para lidar com o Teorema da Impossibilidade: Dietrich; List (2007), Dokow; Holzman (2010) e Nehring; Puppe (2010).

do grupo com relação à conclusão, entretanto deixaremos em aberto se o grupo aceita ou rejeita cada uma das premissas. Em “Índice da Democracia”, por exemplo, caso adotemos a prioridade da conclusão, teremos que os cientistas rejeitam que o Brasil seja uma democracia plena. Para romper a inconsistência não podemos afirmar que o grupo aceita cada uma das premissas. Se o argumento é válido e rejeitamos a conclusão, é necessário rejeitar ao menos uma das premissas. Ao adotar a prioridade da conclusão não sabemos qual ou quais premissas foram abandonadas. O correto é interpretar que o grupo não se posicionou acerca delas, ou seja, não aceita nem nega qualquer uma das premissas.

Na primeira seção havíamos apontado que (H2) e (S) eram estratégias concorrentes. Naquele momento, direcionamos a atenção para o fato de que ambas pressupunham a Racionalidade Coletiva e, por esse fato, ambas eram vítimas do dilema discursivo. Agora, vemos que a estratégia da conclusão parece uma tentativa de trazer de volta o apelo de (S). De fato, ela é capaz de escapar dos problemas levantados pelo dilema discursivo, mas com um custo: a incompletude

Em virtude dos resultados da priorização da conclusão, L&P revelam uma preferência pela priorização das premissas. Em “Índice da Democracia”, ao adotarmos a prioridade das premissas temos claramente a quebra da dependência, visto que a atitude gerada pelo grupo com respeito a conclusão dependerá das atitudes individuais para com as premissas e independe das atitudes individuais para com a conclusão. O caso “Índice da Democracia” (e cognatos, que apresentam estrutura semelhante de distribuição de juízos individuais) é bastante singular, pois, ao adotar a prioridade das premissas, o grupo sustentará uma atitude para com a conclusão que não é sustentada por nenhum de seus membros.

Para L&P essa autonomia da atitude de grupo com relação a conclusão é uma descoberta importantíssima porque aponta para a existência de uma mente de grupo. Como visto, as atitudes individuais sobre as premissas são suficientes para determinar qual será a atitude do grupo com relação a todas as proposições (premissas e conclusão). Ao observar que as atitudes individuais sobre a conclusão são insuficientes e desnecessárias para determinar a atitude de grupo sobre essa proposição, L&P acreditam que grupos apresentam uma “autonomia fraca” e

uma “autonomia forte”. A primeira é evidenciada pela falta de suficiência das atitudes individuais para com a conclusão na atitude de grupo para com a conclusão e a segunda na falta de necessidade dessa relação.

Para deixar bem clara essa autonomia que grupos gozam quando adotam o procedimento de priorização das premissas, L&P contrastam dois exemplos em que as atitudes individuais com relação a conclusão são as mesmas, mas a atitude do grupo com relação a conclusão varia:

Tabela 2 – Visualizando a autonomia dos grupos (1)

	P	Q	(P&Q)
S1	S	S	S
S2	S	N	N
S3	N	S	N
Priorizando Premisas	S	S	S

Tabela 3 – Visualizando a autonomia dos grupos (2)

	P	Q	(P&Q)
S1	S	S	S
S2	N	N	N
S3	N	N	N
Priorizando Premisas	N	N	N

Assim, frente ao problema (P3) acerca da racionalidade coletiva, os autores sugerem tratar de modo diferente as proposições. Desse modo, eles respondem ao problema da atribuição de estados mentais a grupos do seguinte modo: um sistema é um sujeito intencional se preserva atitudes intencionais ao longo do tempo, i.e. formando, revisando e agindo sobre essas atitudes de uma maneira racional. Por outro lado, o procedimento baseado nas premissas indica que a atitude do grupo é independente das atitudes individuais dos seus membros no que diz respeito a algumas proposições: a independência do grupo com relação a seus indivíduos é motivada pela satisfação da condição de racionalidade coletiva, i.e. o grupo como sistema intencional autônomo busca uma unidade racional no conjunto de suas atitudes intencionais.

VII. RACIONALIDADE OU EPISTEMOLOGIA?: A CRÍTICA DE ALVIN GOLDMAN

Se L&P conseguem argumentar em prol da literalidade das nossas atribuições de estados mentais a grupos e, também, ao desafio da racionalidade coletiva; como seu modelo responde ao paradoxo de Hakli (H1), garantindo conhecimento coletivo? Para responder a isso, entraremos na crítica que Alvin Goldman (2004) endereça ao modelo de L&P.

“[O Anonimato] é uma condição eminentemente plausível em qualquer quadro democrático, (...) mas é muito menos claro, contudo, se tal suposição é apropriada para a epistemologia, mesmo a social. (...) Isso sugere que em matéria epistêmica, verdade é um valor supremo. Princípios de agregação racional do tipo que List e Pettit apresentam são insuficientes para um projeto de determinação da verdade. E é precisamente essa característica que desmonta a concepção como um projeto adequado para a epistemologia social.” (GOLDMAN 2004, p. 15)

De acordo com Goldman, o modelo que os autores defendem é falho porque, ao valorizar excessivamente processos de decisão democráticos, perde de vista o desafio do conhecimento. Em suma, a supervalorização da condição de racionalidade, ainda que garanta uma resposta aos problemas anteriores, não consegue responder ao desafio do conhecimento porque as condições essenciais que uma agregação deve satisfazer não são conducentes à verdade. Uma Epistemologia Social (com foco na verdade) não pode ser estruturada sobre um projeto de agregação de juízo. O autor utiliza-se de dois exemplos para esclarecer seu ponto. O primeiro, relativo a democratização; o segundo, relativo ao déficit normativo da agregação de juízo para a Epistemologia Social.

Para o problema da democratização Goldman lança mão do exemplo de um comitê de meteorologia formado por 5 membros: 2 especialistas, com uma taxa de acerto de 90%, e 3 não-especialistas, com uma taxa de acerto de 60%. Ele nos pede para Imaginá-los deliberando sobre a proposição “vai chover amanhã”. Calculando a probabilidade de acerto total nas funções de agregação⁷ chegaríamos aos seguintes resultados: em uma função de agregação majoritária, modelo defendido por L&P,

⁷ Tais cálculos estão em (GOLDMAN, 1999, p. 81-82).

em que todos os meteorólogos tem igual peso a fim de determinar a proposição em questão a probabilidade de acerto seria .877. Já em uma função de agregação ditatorial, em que somente os meteorólogos especialistas votam, a probabilidade de acerto dos dois seria de .9. Contudo, Goldman salienta, poder-se-ia agregar os votos através de uma função de peso distribuído: quando os dois especialistas concordam entre si, o grupo acata a decisão deles. Quando há desacordo, os 5 membros votam. O autor aponta que, nesse modelo, a probabilidade de acerto seria de .927, maior que os dois modelos anteriores.

Para o problema do déficit normativo Goldman apresenta o problema de analisar a frase de Sandy Berger, conselheiro de segurança nacional dos EUA acerca dos atentados de 11 de setembro de 2001: “O FBI não sabia o que sabia”. O autor interpreta tal frase como aparentemente contraditória porque Berger estaria utilizando o verbo “saber” de maneira ambígua. Em um sentido, o FBI sabia, de maneira distribuída: os agentes de campo tinham informações que, se reunidas, levariam a antecipação do ataque terrorista. Mas, em outro sentido, o FBI não sabia, como estrutura hierárquica: os tomadores de decisão da organização (Diretores, oficiais de Washington, i.e. a cúpula do Bureau) não anteciparam o ataque terrorista.

Goldman aponta, então, que houve uma falha de conhecimento interessante de ser analisada por uma abordagem de Epistemologia Social. O autor, comparativamente, pondera como um projeto verístico e como um projeto de agregação de juízo avaliam o caso. Como guia da análise do desempenho dos dois projetos, o autor destaca dois pontos: (a) o resultado epistêmico, ou seja, a avaliação da crença que o FBI tem sobre o fato; (b) o processo utilizado para formação dessa crença.

Sobre a ignorância do FBI quanto ao fato de que alguns suspeitos de terrorismo estavam participando de treinamentos envolvendo aviões, Goldman defende que, do ponto de vista do modelo verístico, teríamos uma avaliação negativa já que a organização falhou em ter conhecimento sobre um fato crucial para seu trabalho. Por sua vez, Goldman critica o modelo de agregação de juízo porque ele não teria avaliação do caso já que um projeto de agregação de juízo não possui um desiderato epistêmico - ou seja, ignorância não é necessariamente um defeito.

E sobre o processo que resultou na ignorância do FBI Goldman aponta que o modelo verístico indicaria falhas no sistema de comunicação, na integração dos relatórios dos agentes de campo com os analistas de nível superior, nos sistemas de codificação e combinação de informações de diferentes fontes. Essas estruturas de comunicação e processamento de informação são temas de interesse para um projeto verístico. Por sua vez Goldman critica o modelo de agregação de juízo porque ele não apontaria irracionalidade nem no nível individual (dos agentes de campo), nem no nível do grupo (dos analistas de nível superior). Dessa perspectiva também não pareceria haver uma incapacidade de resposta por parte do grupo: não há, aparentemente, qualquer falha na agregação dos juízos.

Assim, a proposta verística, com foco no conhecimento, é mais exitosa do que a proposta de agregação de juízo, com foco na racionalidade, para identificar problemas e propor soluções nos temas caros para um projeto de epistemologia social. Um bom projeto de epistemologia deve estar preocupado com a verdade, deve ser capaz de censurar agentes (individuais e coletivos) que não alcançam o objetivo epistêmico da verdade e deve ser capaz de apontar quais processos são falhos, bem como a forma de modificá-los com o objetivo de torná-los mais confiáveis (i.e. que resultem em mais crenças verdadeiras do que crenças falsas).

Em suma, o problema:

(P4): As condições essenciais que uma agregação deve satisfazer não são conducentes à verdade. Uma epistemologia social (com foco na verdade) não pode ser estruturada sobre um projeto de agregação de juízo.

VIII. A RESPOSTA DE LIST E PETTIT

Vimos que, do ponto de vista de Goldman, L&P, por valorizarem em demasia processos democráticos, escolhem por não relaxar a condição Anonimato. E isso traz dois resultados: o primeiro é que o foco da função de agregação seria a racionalidade e não o conhecimento. O segundo, decorrente desse, é que tal projeto não seria normativo

o suficiente para uma epistemologia social. Na presente seção iremos esclarecer o desiderato epistêmico das Funções de Agregação e, desse modo, abrindo um robusto espaço para tal projeto dentro da epistemologia social, robusto o suficiente para que possamos, ao fim e ao cabo, falar em conhecimento coletivo. Para isso os autores irão defender três princípios para a estrutura organizacional dos grupos: democratização, decomposição e descentralização.

Ganhos epistêmicos da democratização

Os ganhos epistêmicos oriundos da democratização já estão bem consolidados na literatura da Ciência Política pelo Teorema do Juri, formulado pelo Marquês de Condorcet. Esse teorema busca identificar a probabilidade de que um grupo chegue a uma decisão correta. Tome qualquer questão que um grupo deva decidir: se um réu é culpado ou inocente, se um candidato a vaga de professor é qualificado ou não, se um boi pesa mais que 500 quilogramas ou menos que 500 quilogramas, etc⁸. Para que o Teorema funcione as opiniões individuais dos membros do grupo com relação a questão (se “p” é o caso ou se “não p” é o caso) devem ser independentes. Assegurada essa independência, o Teorema nos diz que o grupo chegará a opção correta se seus membros forem minimamente competentes em tratar a questão de se “p” é o caso e o número de membros é suficientemente alto. Para que os membros sejam minimamente competentes, sua confiabilidade de rastreamento de verdade⁹ deve ser superior à 0,5. Isto quer dizer que, apesar de serem falíveis, os membros do grupo estão mais propensos a adotar a opção correta do que a errada.

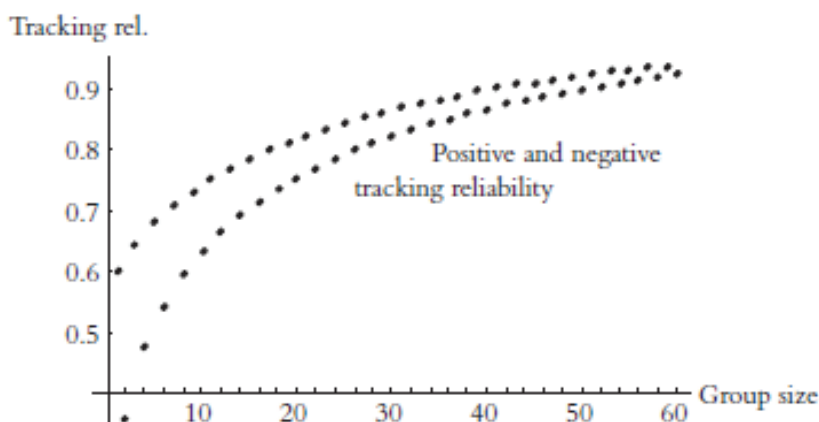
⁸ Para simplificar, tomaremos casos onde há apenas duas alternativas: uma correta e outra errada. Goodin; List (2001) argumentaram sobre a aplicabilidade do Teorema do Juri para casos com mais de duas opções.

⁹ Confiabilidade de rastreamento da verdade é retirada de Nozick (1981). Ali o autor defende que, assumindo que uma proposição qualquer P é verdadeira e que um sujeito S crê que P; S rastreia a verdade de P se dois condicionais são atingidos: (i) se P fosse verdadeira, S acreditaria que P; (ii) se P não fosse verdadeira, S não acreditaria que P. A fim de garantir um espaço maior para a falibilidade, L&P lançam mão da noção de probabilidade condicional, ou confiabilidade de rastreamento da verdade positiva e negativa: S crê que P dado que P é verdadeira; S não crê que P, dado que P é falsa. Um bom rastreador da verdade é aquele que tem um alto índice de confiabilidade positivo e negativo. (Cf. LIST; PETTI, 2011, p. 82)

Porque o Teorema funciona? O que está em jogo no Teorema é a Lei dos Grandes Números. Essa pequena propensão dos julgamentos na direção da opção correta se manifesta expressivamente em grupos com muitos membros. Isso fica bastante claro se trocarmos indivíduos fazendo opções por uma moeda levemente viciada. No caso de uma moeda levemente enviesada para resultar cara, isto é, que tem a probabilidade de 0,6 de resultar cara e, portanto, 0,4 de dar coroa, esperamos que em 10 jogadas obteremos uma razão de caras-coroas de 6-4. Entretanto, ao efetivamente jogarmos a moeda 10 vezes é perfeitamente possível que a razão efetiva seja 7-3, 5-5 ou até mesmo 4-6. Mas, quando aumentamos o número de jogadas o desvio estatístico fica menos representativo. Em 100 jogadas, quando a razão deveria ser 60-40, podemos obter 58-42, 63-37, 55-45. Note que, apesar do desvio, os resultados obtidos para 100 jogadas dificilmente apresentariam mais coroas do que caras. Esse é o efeito dos grandes números para esse caso: dada a tendência da moeda em virar mais caras ou dos membros do grupo em optar pela alternativa correta, quando o número de jogadas ou membros for grande o bastante, o resultado final será aquele para o qual há a tendência.

L&P apresentam análises gráficas que atestam a melhor performance de um processo “democrático”. No caso dos benefícios por democratização destacamos o gráfico de uma função de agregação majoritária que evidencia o fenômeno dos grandes números, mostrando a tendência de que o rastreamento da verdade do grupo aproximasse do máximo (1,0) quanto maior for a quantidade de membros (na construção dos gráficos os autores fixaram a confiabilidade positiva e negativa de rastreamento dos membros do grupo em 0,6):

Gráfico 1: List; Pettit, 2011, p. 89



Democratização: Onde existe uma conclusão baseada no voto da maioria, aumenta-se a confiabilidade de acordo com o número de pessoas votando em uma proposição.

Ganhos epistêmicos da desagregação

Uma preocupação que o Dilema Discursivo impõem às agregações de juízo diz respeito à decisão sobre múltiplas proposições interconectadas logicamente. O Paradoxo Doutrinal, que serviu de base para o Dilema Discursivo, apresentava a seguinte interconexão: $P1 \wedge P2 \rightarrow C$. O Dilema Discursivo busca generalizar o problema obtido no Paradoxo Doutrinal, mostrando que qualquer interconexão lógica pode gerar julgamentos inconsistentes no nível do grupo. Essas interconexões podem ser: $P1 \wedge P2 \rightarrow C$; $P1 \wedge P2 \wedge P3 \rightarrow C$; $P1 \wedge (P1 \rightarrow C) \rightarrow C$; etc.

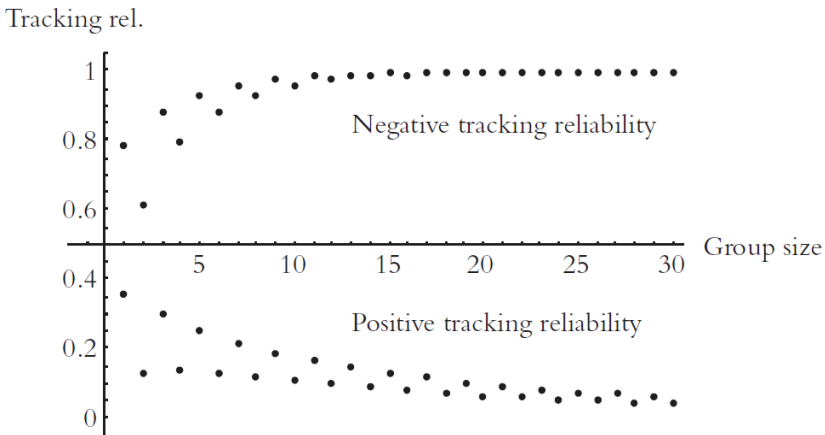
O fato de que grupos frequentemente devem se deparar com julgamentos acerca de múltiplas proposições interconectadas impacta no design das funções de agregação. Dado que estamos tratando com os possíveis problemas que o Dilema Discursivo pode apresentar nessas situações (resultados inconsistentes no nível do grupo), L&P comparam o desempenho de três funções de agregação que conseguem lidar com o Dilema Discursivo: (i) agregação de juízo ditatorial [degenerada]; (ii) procedimento de agregação de juízo majoritário priorizando a conclusão; (iii) procedimento de agregação de juízo majoritário priorizando as premissas (para realizar os gráficos L&P estabelecem

que a confiabilidade de rastreamento positivo e negativo dos indivíduos é 0,6 e que a agenda é composta por três proposições interconectadas, onde duas são premissas e uma é conclusão).

Quando o grupo decide adotar uma agregação de juízo ditatorial apenas a confiabilidade de rastreamento positivo e negativo do ditador interfere na confiabilidade do grupo. Não importa quão numeroso seja o grupo, a confiabilidade de rastreamento dos demais membros não impacta na confiabilidade de rastreamento do grupo. Desta forma, há uma baixa probabilidade de que o juízo em todas as proposições seja correto uma vez que a falibilidade do ditador impacta negativamente a medida que o número de proposições sendo julgadas aumenta (especificamente, a probabilidade será r^k onde r é a confiabilidade do ditador e k o número de proposições, fazendo a confiabilidade cair a medida que o número de proposições aumenta).

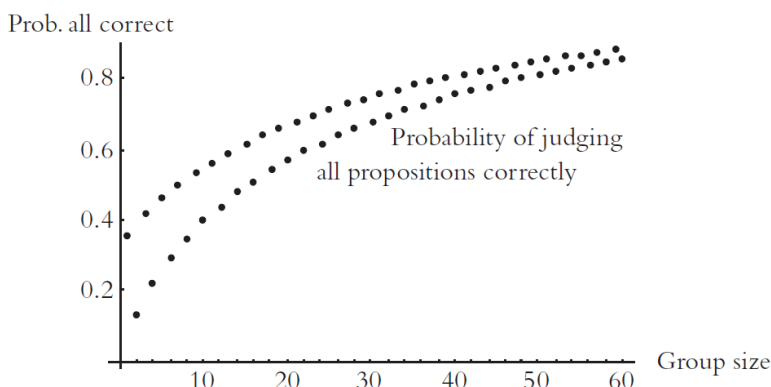
No caso da agregação de juízo majoritária priorizando a conclusão, observamos uma tendência a rejeição da proposição (conclusão), independente de ser correta ou não. O gráfico mostra que o grupo está maximizando a tarefa de evitar falsos positivos (isso é, julgar que “p” quando “não p” é o caso). Entretanto, o excesso de rigor nessa tarefa impede o grupo de julgar que “p” quando “p” é o caso, ou seja, quando a proposição “p” for verdadeira o grupo dificilmente acreditará que “p” é o caso.

Gráfico 2: List; Pettit, 2011, p. 94



Ao adotar a função de agregação majoritária priorizando as premissas, o grupo explora os benefícios do Teorema do Juri de Condorcet. Ao agregar as premissas, a confiabilidade de rastreamento positivo e negativo crescem com o aumento do número de membros. Dado que o grupo está inclinado a julgar as premissas corretamente, a conclusão correta será derivada das premissas corretas.

Gráfico 3: List; Pettit, 2011, p. 93



A comparação dos gráficos indica que a adoção de uma função de agregação majoritária que priorize as premissas tem uma confiabilidade de rastreamento positivo e negativo maior quando o grupo é suficientemente grande. Isso mostra que é preferível decompor um processo de julgamento em um conjunto separado de julgamentos. Obviamente que o processo deve ser montado de tal forma que esse conjunto separado de julgamentos possa servir de premissas para derivar a questão de interesse para o grupo.

Desagregação: Se uma tarefa dispendiosa como fazer juízos acerca de uma conclusão pode ser desagregado em tarefas menos dispendiosas como fazer juízos acerca de premissas relevantes, então tem-se ganhos epistêmicos com a desagregação.

Ganhos epistêmicos da distribuição

L&P observam outro problema corriqueiro no dia-a-dia dos grupos: seus membros tendem a ter diferentes graus de confiabilidade de rastreamento positivo e negativo com relação a diferentes propo-

sições. Dificilmente temos um membro que domine todos os aspectos envolvidos em uma escolha. Parece que a divisão do trabalho cognitivo funciona muito bem dentro de qualquer organização. O Diretor de Marketing parece menos capacitado para opinar sobre os investimentos da empresa, enquanto o Diretor Financeiro parece menos capacitado para opinar sobre a campanha publicitária do novo produto. O professor de Filosofia Política parece menos capacitado para opinar sobre a verdade do Contextualismo Epistêmico, enquanto o professor de Epistemologia parece menos capacitado para opinar sobre princípios de justiça distributiva.

Apesar da desigualdade no que diz respeito a confiabilidade de rastreamento desses membros, parece difícil que a performance de um Diretor Financeiro avaliando questões de marketing, um Diretor de Marketing avaliando questões financeiras, um professor de Filosofia Política analisando teorias epistêmicas e um professor de Epistemologia analisando teorias da justiça sejam tão ruins. Devemos lembrar que os benefícios da Lei dos Grandes Números eram obtidos com performances individuais minimamente acima de 0,5. Desta forma, os ganhos de distribuição devem ser superiores a perda que teremos ao abandonar a democratização.

L&P apresentam um teorema que relaciona esse trade-off e permite uma escolha de design institucional que maximiza a confiabilidade de rastreamento positivo e negativo do grupo:

TEOREMA: Para qualquer grupo de tamanho n (divisível por k), existe um nível de confiabilidade individual de rastreamento $r^* > r$, tal que o seguinte se dá. Se, por especialização de uma proposição “ p ”, indivíduos alcançam uma confiabilidade de rastreamento positivo e negativo maior que r^* sobre “ p ”, então um julgamento majoritário sobre “ p ” em um sub-grupo de n/k especialistas, cada um com confiabilidade de rastreamento superior a r^* sobre “ p ”, é mais confiável que um julgamento majoritário sobre “ p ” no grupo original de n não-especialistas, cada um com confiabilidade de rastreamento r sobre “ p ”. (LIST, PETTIT, 2011, p. 96).

Distribuição: Se há pessoas especializadas em várias proposições no grupo e cada uma votar nelas separadamente, tem-se mais chances de sucesso epistêmico, visto que aumentaria a confiabilidade do grupo em cada proposição.

Desiderato epistêmico para funções de agregação de juízos

Nessa seção vimos como a proposta de L&P esclarece como grupos podem lidar positivamente com as metas epistêmicas; em especial, as críticas que Goldman endereça aos autores serve para mostrar que estratégias de democratização, desagregação e distribuição podem auxiliar no design de funções de agregação, fazendo com que as mesmas atendam o desiderato epistêmico. Assim, o modo como o grupo se agrega pode ter um papel fundamental no desenvolvimento das metas epistêmicas. Nos cenários modelados fica bastante clara a distinção entre funções de agregação ditatoriais daquelas que se agregam através de voto majoritário - e, dentro das últimas, como o procedimento através das premissas garante ganhos epistêmicos significativos em detrimento de um procedimento através da conclusão.

CONCLUSÃO

Iniciamos nosso trabalho apontando que os grupos poderiam desempenhar um papel de agentes epistêmicos - ou seja, podem ser entidades legítimas a ocupar a posição de sujeito nas atribuições de estados epistêmicos. Ao longo do trabalho, apontamos a importância que a função de agregação pode desempenhar ao lidar com tais problemas de uma Epistemologia Social. Uma teoria da agregação de juízos visa explicar, através de uma função, como estados proposicionais individuais podem ser fundidos em estados proposicionais coletivos. Vimos que contornar o teorema da impossibilidade exige a manutenção racionalidade coletiva. Se, por um lado, a estratégia somativa e a estratégia não-somativa de L&P assumiam a racionalidade coletiva, a priorização das premissas e da conclusão coloca-as como antagônicas. Além disso, apontamos o ônus (da incompletude) que a estratégia somativa possui, se compreendida à luz da priorização das conclusões.

A estratégia das premissas garante a racionalidade coletiva, ou seja, mostra como podemos nos referir a crença grupal, além disso, mostra que grupos são sujeitos intencionais porque racionalmente formam, revisam e agem sobre tais atitudes ao longo do tempo. Nas últimas seções vimos as críticas de Goldman a proposta de L&P, cobrando o cumprimento do desiderato epistêmico por parte da função de agre-

gação. A resposta a tais críticas, por L&P, mostram em que medida podemos falar em conhecimento coletivo.

Assim, concluímos enfatizando que a proposta de Epistemologia Social a partir do projeto de L&P prevê a dissolução do paradoxo de Hakli através do abandono da sentença (2): grupos não podem ter crença. Onde a função de agregação torna possível que grupos tenham crença e justificação e, portanto, abre espaço para a possibilidade de conhecimento de grupo.

REFERÊNCIAS

- CARIANI, F. "Judgment Aggregation". *Philosophy Compass* 6 (1), 2011, p. 22-32.
- DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- DIETRICH, F.; LIST C. "Arrow's Theorem in Judgment Aggregation". *Social Choice and Welfare* 29(1), 2007, p. 19-33.
- DOKOW, E.; HOLZMAN, R. "Aggregation of Binary Evaluations". *Journal of Economic Theory* 145(2), 2010, p. 495-511.
- ENGEL, Pascal. "On the very ideia of epistemic agency." In: EGIDI, Rosaria, DE CARO, Mario (eds.). *The architecture of knowledge*. Corocci: Rome, 2010.
- GETTIER, E. "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23, 1963, p. 121 - 123.
- GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. "Group knowledge versus group rationality: two approaches to social epistemology." *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (2), 2004, p. 11-22
- _____. "Social Epistemology". ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010a. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/epistemology-social/>>.
- _____. "Why social epistemology is real epistemology". In: HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford. Oxford UP, 2010b. p. 1-28
- HAKLI, R. "On the possibility of group knowledge without belief". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4 (2), 2007, p. 249-266.
- LIST, C. "Group Knowledge and Group Rationality". In: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (ed). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford University, 2011. p. 221-241.

LIST, C., "Social Choice Theory". ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/social-choice/>>.

LIST, C; GOODIN, R. "Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem" *Journal of Political Philosophy* 9, 2001, p. 277–306.

LIST, C.; PETTIT, P. *Group agency: the possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

NEHRING, K; PUPPE C. (2010a). "Abstract Arrovian Aggregation". *Journal of Economic Theory* 145(2), 2010, p. 467–94.

NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

REED, B. et. al. (ed). "Epistemic Agency" *Philosophical Issues*, 23, 2013.

SCHMITT, F. "The Justification of Group Beliefs" In: *Socializing Epistemology: the social dimension of knowledge*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994. p. 257-288.

_____. "Social Epistemology". In: GRECO, J. and SOS A, E. (eds.). *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 354–382.

Equilíbrio Reflexivo (Amplio) justifica crenças morais?

Rogel Esteves De Oliveira
PUCRS

Como o título acima já indica, este trabalho se insere na Epistemologia Moral - este ramo da Metaética, bem como da Epistemologia Analítica, que trata da justificação das crenças morais, quer estas sejam gerais (princípios ou regras morais), quer sejam juízos particulares. Mais precisamente, ele pretende avaliar um método específico usado para a justificação de crenças morais, método este introduzido na teoria moral e política por John Rawls (1971/1999a)¹ e denominado por ele de “Equilíbrio Reflexivo” (*Reflective Equilibrium*), sendo mais tarde qualificado como “Equilíbrio Reflexivo Amplio” (*Wide Reflective Equilibrium*) (RAWLS, 1975/1999c).

Embora em Rawls (1971/1999a, 1996) o método do Equilíbrio Reflexivo (Amplio) interaja intimamente com outros dois métodos de justificação – os dispositivos da “Posição Original” e da “Razão Pública” -, e haja até alguma dúvida sobre se em Rawls ele deva ser interpretado como sendo um método “descritivo” ou “deliberativo” (normativo) (cf. SCANLON, 2003, p. 139, 141,2), o fato é que o método alcançou, em teoria moral, uma autonomia e abrangência tais, que McMahan afirma sem hesitação que ele é o “método mais comumente endossado de in-

¹ Publicada originalmente em 1971, *Uma Teoria da Justiça* teve sua segunda edição em inglês em 1999. Seguiremos aqui o texto e a paginação desta última, a menos que indicado de outro modo. Todas as traduções do inglês são nossas. Para a tradução desta obra em português, ver Rawls (2002).

investigação moral entre os filósofos morais contemporâneos” (2013, p. 110). E Scanlon, por sua vez, vai ao ponto de dizer que “este método, propriamente compreendido, é de fato o melhor modo de se decidir [*of making up one’s mind*] sobre matérias morais e sobre muitos outros assuntos. Realmente, ele é o único método defensável: aparentes alternativas a ele são ilusórias” (*op. cit.*, p. 149).² O Equilíbrio Reflexivo tem sido, assim, amplamente usado e aclamado em teoria moral como o método, e, como a citação de Scanlon deixa claro, tem sido tomado como um método de *justificação* de crenças (v. tb. DANIELS, 2013). E é assim que se o tomará aqui.

A questão que imediatamente se coloca, então, é se o Equilíbrio Reflexivo (Ampl) é um método *correto* de justificação das crenças morais. Ou, para formular um pouco diferentemente: por que pensar que as crenças morais (gerais e/ou particulares) podem ser *racionalmente* mantidas utilizando-se *este* método? Esta questão fica ainda mais em relevo quando se leva em conta dois pontos centrais e controversos associados ao método – seu uso dos “juízos ponderados” (ou intuições) e a confiança no modelo *coerentista* de justificação –, como será exposto abaixo. Se se assumir, ainda, um *cognitivismo* e mesmo um *realismo moral* em ética – i.e., a defesa de que as crenças morais têm valor de verdade e de que existem “fatos morais” *independentes* do sujeito que os crê –, como o querem, por exemplo, Brink (1989), DePaul (1993) e Elgin (1996), entre outros, então a questão que se coloca fica ainda mais acentuada: pode-se defender que o uso do Equilíbrio Reflexivo assegura, mesmo que aproximadamente, que as crenças morais são *verdadeiras*, correspondendo aos fatos (morais)?³ Embora o próprio Rawls não quisesse se comprometer com “verdades” morais “independentes”, é bom lembrar que seu “construtivismo” não queria ser incompatível com isto (1996, p. 94-5). De qualquer modo, o problema ainda permanece, mesmo que menos acentuado, em algumas posições não-cognitivistas ou antirrealistas (cf. DePAUL, 1993, p. 517-8, nota 5). Neste trabalho, entretanto, assumir-se-á, com Brink (*op. cit.*), DePaul (*op. cit.*) e Elgin (*op. cit.*), o *cognitivismo* e *realismo* morais.⁴ Como já dito, isto torna a

² DePaul (2006, p. 597) tem a mesma opinião.

³ Para uma exposição do realismo moral, *cognitivismo*, não-*cognitivismo*, *construtivismo*, etc., ver Brink (*op. cit.*, p. 14ss).

⁴ O realismo moral não deve ser identificado com o *intuicionismo* moral, mesmo porque esses três autores são *coerentistas*. Para uma defesa recente do *intuicionismo*, ver Audi (1999 e 2004).

questão acima mais grave e profunda. Assim sendo, a questão central deste trabalho poderia ser formulada de modo mais exato: “o Equilíbrio Reflexivo (Amplio) justifica *epistemicamente* as crenças morais?”, onde “epistêmico” se refere à propriedade da justificação ou racionalidade de indicar ou conduzir à *verdade*.⁵

Para poder responder satisfatoriamente à questão proposta, este trabalho terá a seguinte estrutura. Primeiramente, faremos uma exposição sucinta do método, diferenciando o Equilíbrio Reflexivo *Amplio* do Equilíbrio Reflexivo *Restrito* (1). Após, apresentaremos dois grandes problemas (entre outros existentes) associados a ele e já aludidos acima. (2). Depois disto, veremos uma proposta de solução por C. Elgin (1996, 2005), uma das principais defensoras do método (3). Por fim, nós avaliaremos as soluções de Elgin, fazendo uso também das críticas de Van Cleve (2005, 2009, 2011). O artigo finalizará com uma breve conclusão.

O EQUILÍBRIO REFLEXIVO RESTRITO E AMPLO

Rawls (1971/1999a) cunhou a expressão “Equilíbrio Reflexivo” e trouxe o método para a teoria moral, tendo antecipado algo dele em Rawls (1951/1999b). Goodman (1955, p. 65-8), entretanto, numa conhecida passagem, havia aplicado o mesmo método para a lógica dedutiva e indutiva, ainda que sem usar um nome específico. Depois de Rawls, Daniels (1979) foi um dos grandes responsáveis por desenvolver e defender o método na teoria moral. A caracterização essencial do método, porém, é relativamente simples, embora exija certos esclarecimentos. Rawls o aborda diretamente nas seções 4 e 9 do capítulo 1 de (1971/1999a, p. 17-19 e 40ss)⁶, além de (1975/1999c, p. 288ss).

A grosso modo, o Equilíbrio Reflexivo é um método que busca, de um modo dinâmico apresentado a seguir, o “equilíbrio” ou *coerência* entre diferentes classes de proposições/crenças de um sistema. No Equilíbrio Reflexivo *Restrito* (*Narrow Reflective Equilibrium*) – focando agora o caso na teoria moral -, a coerência que se busca é tão somente entre os *juízos* ou *convicções* morais do sujeito e os *princípios* morais

⁵ Para uma excelente exposição sobre *justificação epistêmica*, ver Bonjour (1985, p.5-8).

⁶ Na seção 4 (capítulo 1), o equilíbrio reflexivo é aplicado nas “condições da posição original”, o que pode confundir um pouco o leitor, pois dois métodos de justificação estão ali em ação, intimamente ligados.

correspondentes (RAWLS, 1999a, p. 43; *Idem*, 1999c, p. 289). Mais exatamente, busca-se uma adequação entre, por um lado, as convicções ou juízos morais “ponderados” (*considered convictions/judgments*),⁷ que “nós... fazemos intuitivamente”, e, por outro lado, a formulação de “princípios” morais que sistematizem e descrevam “nossa capacidade moral” ou “senso de justiça” (*Idem*, 1999a, p. 17,18 e 41). Esses princípios devem ser tais que, servindo de premissas em um argumento, devem “derivar” os juízos ou convicções ponderadas do sujeito em questão (além, é claro, de permitir novos juízos):

O que é requerido é a formulação de um conjunto de princípios que, quando conjugado com nossas crenças e conhecimento das circunstâncias, nos conduziria a fazer estes juízos com suas fundamentações [*supporting reasons*], caso nós aplicássemos esses princípios conscienciosa e inteligentemente. Uma concepção de justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando os juízos do dia-a-dia que nós fazemos estão de acordo com seus princípios. Esses princípios podem servir como parte das premissas de um argumento que deriva os juízos correspondentes. (*ibid.*, p. 41)

Como é a dinâmica do método? Primeiramente, identifica-se um grupo relevante de juízos ou convicções morais *ponderadas* do sujeito, que servirão de “pontos fixos provisórios” (*ibid.*, p. 18). Um juízo é “ponderado” quando feito “sob condições favoráveis” que excluem a probabilidade de distorções ou erros: “Os juízos ponderados são simplesmente aqueles feitos sob condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e, portanto, em circunstâncias onde as desculpas [*excuses*] e explicações mais comuns para cometer um erro não ocorrem” (*ibid.*, p. 42). Rawls enumera, por exemplo, algumas destas condições: os juízos ponderados são aqueles feitos com confiança (ou seja, sem hesitação), num estado em que o sujeito não esteja aborrecido (*upset*) ou com medo, e que não esteja em posição de tirar alguma vantagem da situação. O sujeito, assim, deve “ter a habilidade, a oportunidade e o desejo de alcançar uma decisão correta (ou pelo menos não ter o desejo de não alcançar)” (*ibid.*).⁸ Um exemplo concreto de um juízo ponderado, dado

⁷ Juízos “ponderados” serão explicados abaixo. Segundo Rawls, nem sempre eles são “particulares” (1975/1999c, p. 289).

⁸ No texto de 1951, Rawls lista um número bem maior de condições favoráveis (1999b, p. 5-7).

por Rawls, é a convicção que “nós” temos hoje de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas (*ibid.*, p. 17). É importante notar, ainda, que tais juízos “nós... fazemos intuitivamente” (*ibid.*), sem a aplicação consciente de princípios.⁹ Por conta disto, alguns defensores do método não hesitam em chamar tais juízos de “intuições” (cf. DePAUL, 2006; McMAHAN, 2013), algo que Rawls evita.

Num segundo passo, busca-se a formulação de princípios morais que deem conta de tais juízos – como já visto acima. Ou seja, o objetivo é que os juízos ponderados possam ser “derivados” de tais princípios, sendo, assim, “suportados” por eles. De fato, o suporte vai ser “mútuo”, formando um todo “coerente” (RAWLS, 1999a, p. 19).¹⁰ Como, porém, numa primeira tentativa, a coerência entre juízos e princípios muito provavelmente vai ser insatisfatória, havendo “discrepâncias”, passa-se ao terceiro passo, que é o do *ajuste* propriamente dito (*ibid.*, p. 18, 42s). Agora, tem-se a opção de modificar algum princípio, de modo a se adequar aos juízos morais, ou, alternativamente, revisar os juízos que não combinam com algum princípio que agora se considera importante, “pois mesmo os juízos que nós tomamos provisoriamente como pontos fixos são passíveis de revisão” (*ibid.*, p. 18). Trabalhando, assim, “em ambas as pontas”, “indo e voltando”, deve-se atingir finalmente um ponto de equilíbrio, ainda que este não seja estável por muito tempo: “Este estado de coisas eu refiro como equilíbrio reflexivo. É um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo já que nós sabemos a que princípios nossos juízos se conformam e as premissas da sua derivação” (*ibid.*).

Ora, este equilíbrio reflexivo é *restrito* porque leva em conta apenas a coerência entre os juízos ponderados de um sujeito e os princípios morais que permitem sua derivação – mesmo que durante o processo todo alguns ou vários destes juízos sejam revisados. Como diz o próprio Rawls, neste caso “nós estaríamos [apenas] descrevendo o senso de justiça de uma pessoa mais ou menos como ele é, embora permitindo a atenuação de certas irregularidades” (*ibid.*, p. 43). Rawls está ciente de que tal equilíbrio não pode *justificar* crenças morais. Por isto,

⁹ Ver também Rawls (1999b, p. 6).

¹⁰ Coerência, portanto, é mais do que simplesmente *consistência* ou *compatibilidade lógica*. Sobre uma caracterização da natureza da “coerência”, com seus problemas, ver os excelentes textos de BonJour (1985, p. 93-101; 2002, p. 202-4).

ele destaca a importância de se atingir um equilíbrio reflexivo entre juízos e princípios *após* examinar e “pesar” “várias concepções” morais alternativas “plausíveis”, com “todos os seus argumentos filosóficos relevantes”. Assim fazendo, o senso moral do sujeito “pode ou não sofrer uma mudança radical” (ibid.). Um equilíbrio reflexivo alcançado deste modo, Rawls chamará (posteriormente) de “Equilíbrio Reflexivo Amplo” (1975/1999c, p. 289).

Daniels (1979) vai aprofundar ou explicitar esta última noção de Rawls, chamando a atenção para o fato de que um equilíbrio reflexivo *amplo* deve levar em conta o que ele chama de “teorias de fundo” (*background theories*), como as teorias da personalidade, sociedade, etc., que devem mutuamente suportar (e ser suportadas por) os princípios morais e os juízos ponderados. É importante destacar, porém, que tais teorias de fundo, para Daniels, incluem tanto crenças morais como não-morais, e elas não têm um *status* especial, podendo ser revisadas, no processo de ajuste mútuo, tanto quanto os princípios e juízos. Deste modo, o Equilíbrio Reflexivo Amplo poderia ser caracterizado como a “tentativa de produzir coerência em uma tripla ordenada de conjuntos de crenças mantidas por uma pessoa em particular, a saber, (a) um conjunto de juízos morais ponderados, (b) um conjunto de princípios morais, e (c) um conjunto de teorias de fundo relevantes” (ibid., p. 258; ver tb. DANIELS, 2013). Tal caracterização certamente está dentro da intenção de Rawls, vista acima.

2. DOIS PROBLEMAS CENTRAIS PARA O EQUILÍBRIO REFLEXIVO (AMPLO)

Apesar da ‘popularidade’ do método introduzido por Rawls, dois problemas centrais se destacam logo que se depara com ele (entre outros possíveis), colocando em questão se o equilíbrio reflexivo é um método correto de *justificação* de crenças morais. O primeiro diz respeito à “credibilidade inicial” dos juízos, convicções ou “intuições” morais do sujeito, mesmo que ponderados. O outro problema tem a ver com a relação entre coerência e verdade. Os dois problemas, de fato, acabam se relacionando. Eles serão agora tratados.

Já em 1973, Hare faz uma veemente crítica ao método de Rawls por seu uso e confiança nas “intuições” morais para a construção de uma teoria moral (1989, p. 82ss). Para Hare, isto é uma forma (reprovável) de “intuicionismo”, que quase sempre encobre, de fato, um “subjetivismo” (*ibid.*, p. 83). Realmente, este apelo às intuições (dos “leitores” e do próprio Rawls) faz de sua teoria moral um tipo de subjetivismo “no sentido mais estrito e antiquado” (*ibid.*, p. 82).

Singer (1974) é ainda mais direto e corrosivo em sua crítica ao uso dos juízos ou intuições morais do sujeito em teoria moral. Segundo ele, tais juízos morais frequentemente provêm de visões deformadas, antiquadas, ou costumes agora desnecessários: Todos os juízos morais particulares que nós intuitivamente fazemos provavelmente derivam de sistemas religiosos descartados, de visões deformadas de sexo e funções corporais, ou de costumes necessários para a sobrevivência do grupo em circunstâncias sociais e econômicas que agora jazem no passado distante. (...). Seria melhor esquecer tudo sobre nossos juízos morais particulares. (*ibid.*, p. 516).

Finalmente, Brandt vai direto ao ponto epistemológico quando assinala que o problema com o uso de tais juízos ou intuições é o de sua “credibilidade inicial” (1979, p. 20). Não adianta apelar para um método que usa a coerência entre as crenças, como é o caso do equilíbrio reflexivo, “a menos que algumas das crenças sejam inicialmente dignas de crédito – e não meramente inicialmente cridas – por alguma razão outra que sua coerência...” (*ibid.*). Brandt, assim, parece chamar a atenção para o fato de que a coerência só tem valor justificatório para um sistema de crenças se pelo menos algumas de suas crenças já tiverem algum grau de justificação *anterior* ou “inicial”. E esta justificação ou “credibilidade inicial” parece faltar – ou carecer de uma explicação – para os juízos ou intuições morais, ainda que ponderados (v.tb. DANIELS, 2013).

O modo como o problema acima é formulado por Brandt revela sua relação com o *segundo* problema crucial que o equilíbrio reflexivo deve enfrentar: por que pensar que a coerência *justifica epistemicamente* nossas crenças? Por que pensar que a coerência ‘indica’, mesmo que falivelmente, o que é verdadeiro? Em outras palavras, se há verdades

ou fatos morais e eles são independentes do sistema de crenças do sujeito – nós estamos assumindo aqui o realismo moral -, o que nos faz crer que a coerência do sistema aponta que suas crenças são (provavelmente) verdadeiras? Qual é a conexão entre coerência e verdade afinal de contas? Esta questão é antiga para o coerentismo em geral e, de fato, “o problema mais fundamental e óbvio” para todas as formas de coerentismo (BONJOUR, 2002, p. 207; v. tb. *Idem*, 1985, 108ss). A descrição esclarecedora do problema feita por Bonjour é digna de citação:

Por que o fato que uma crença satisfaz os padrões de uma avaliação coerentista deveria ser tomado como mostrando que ela é justificada no sentido de que há uma boa razão para pensar que ela é verdadeira? O que a coerência tem mesmo a ver com a verdade ou probabilidade de verdade (assumindo, como estaremos aqui, que uma teoria coerentista da verdade é inaceitável)? (2002, p. 207)

Já que o Equilíbrio Reflexivo (Amplio) é um método ou modelo de justificação de crenças que depende grandemente da coerência – para não dizer que é um método *coerentista* de justificação -, este problema é crucial para a justificação ou não do *método em si*.

Podemos encontrar soluções para ambos os problemas e tentar ‘salvar’ o método? Veremos a seguir.

3. A DEFESA DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO POR C. ELGIN

Talvez uma maneira promissora de responder as críticas acima e “salvar” o método seja interpretar o equilíbrio reflexivo num quadro *fundacionista*, ao invés de coerentista, como McMahan (2013) tenta fazer – mais exatamente, num quadro de fundacionismo *moderado*. De acordo com o fundacionismo moderado, há crenças básicas, ou seja, crenças que são *justificadas independentemente* de outras crenças, mas essas crenças não são “infallíveis” ou “indubitáveis”, elas são suscetíveis a revisões, sendo somente “prima-facie” justificadas.¹¹ Isto pode ser promissor. Entretanto, não perseguiremos esta alternativa aqui, neste momento, precisamente porque ela representa uma mudança significativa na maneira em que o equilíbrio reflexivo tem sido tradicionalmente compreendido (v. DANIELS, 2013). Com efeito, o equilí-

¹¹ V. Bonjour (1985, p. 26ss) para a classificação dos três tipos principais de fundacionismo.

brio reflexivo tem sido amplamente compreendido como um método *coerentista* de justificação, ou, para ser mais preciso, como um método *fundacionista fraco*, já que os juízos ponderados ou intuições têm alguma “credibilidade inicial” ou justificação que é *anterior* à sua coerência no sistema, como nós vimos. É uma forma *fraca* de fundacionismo, entretanto, porque essa credibilidade inicial não é *suficiente* para uma justificação adequada, sendo necessária a coerência no sistema para aumentar o grau de justificação. O fundacionismo fraco, de fato, é “um tipo híbrido” entre fundacionismo e coerentismo (BONJOUR, 1985, p. 29). Nós procuraremos soluções para os problemas colocados que tentem preservar esta interpretação tanto quanto possível, antes de decidir que é necessário mudar para uma nova e radical interpretação do método.

A proposta de Elgin (1996, 2005) é muito mais ‘ortodoxa’ neste sentido, sendo reconhecida como uma das principais defesas (se não a mais importante) do método (v. BRUN, 2013). Por esta razão, nós focaremos no seu trabalho neste artigo. Elgin explicitamente reconhece que a sua compreensão do equilíbrio reflexivo é um tipo de coerentismo ou, no máximo, um fundacionismo fraco (2005, p. 166). Seu coerentismo é “holístico” – justificação acontece quando cada elemento se combina um com o outro num “todo” ou “sistema”; não é, pois, algo que deriva de uma “única linha” “circular”:

[J]ustificação não é circular... Justificação é holística. O suporte para uma conclusão vem não de uma única linha de argumento, mais de uma gama de considerações de variados graus de força e relevância. (...). Cada elemento deriva justificação [*warrant*] do seu lugar no todo. (1996, p. 13).

Elgin também reconhece que “somente coerência não é suficiente” (*ibid.*). Em concordância com a concepção de Rawls sobre o método, ela vê a necessidade de conceder “credibilidade/sustentabilidade inicial” [*initial tenability*] para os nossos juízos ponderados, ou “convicções” [*commitments*], *antes de e independentemente da* coerência no sistema. Ela diz: “Entretanto... alguns elementos [os juízos ponderados] possuem um grau de credibilidade inicial que não deriva do resto”, embora esta credibilidade inicial seja “modesta”, “precária”, “tênuê” e, portanto, “revogável” (*ibid.*, p. 13 e 102). Nossos juízos ponderados

ou “convicções anteriores” [*antecedent commitments*], de fato, desempenham um papel crucial para a justificação do próprio sistema:

Somente coerência não é suficiente. Um sistema é coerente se seus componentes se combinam. Equilíbrio reflexivo requer mais. Os componentes de um sistema em equilíbrio reflexivo devem ser razoáveis [*reasonable*] à luz uns dos outros, e o sistema como um todo deve ser razoável à luz das nossas convicções anteriores sobre a matéria em questão. (*ibid.*, p. 13).

Assim, como nós podemos ver até agora, a compreensão de Elgin sobre o equilíbrio reflexivo está em completa concordância com a maneira como Rawls – e a maioria dos teóricos – pensa sobre o método. Como ela reponde às críticas feitas acima?

No que concerne ao problema da “credibilidade inicial” de nossos juízos ponderados ou convicções, sua resposta pode ser vista como dupla. Primeiro, já que nós constantemente utilizamos nossas crenças para fundamentar nossos esforços e ações no mundo, as crenças atuais que mantemos provavelmente já passaram, por assim dizer, no ‘teste’ das nossas ações (de outro modo, nós as teríamos abandonado) e, portanto, elas são dignas de possuir alguma “sustentabilidade inicial”:

Nossas convicções formam a base para nossas ações. (...). Assim, confiança num dado juízo indica que nós ainda não o consideramos impedimento para a ação. (...). Que as sentenças que nós aceitamos não frustram, em geral, nossos esforços é alguma razão para aceitá-las. É razão suficiente, eu sugiro, para torná-las inicialmente sustentáveis. Desde o começo de qualquer investigação, portanto, há uma presunção epistêmica em favor das convicções que nós já temos. (*ibid.*, p. 102).

Desta maneira, o mero fato que nós aceitamos algumas proposições ou “sentenças” é indicativo da sua credibilidade ou “aceitabilidade”, mesmo que seja uma credibilidade “modesta” e “precária” que seja posteriormente revisada. Embora nós não possamos identificar “o que é aceito” com “o que é aceitável” - argumenta Elgin - “uma sentença ser aceita não é epistemicamente irrelevante para sua aceitabilidade.” (*ibid.*).

A segunda parte da resposta de Elgin ao problema da credibilidade inicial de nossos juízos ponderados ou convicções anteriores não tenta de fato estabelecer a credibilidade de tais convicções. O que Elgin parece fazer agora é defender que quaisquer problemas adicionais de credibilidade que nossas convicções anteriores possivelmente tenham podem ser corretamente tratados pela própria *coerência*. Por um lado, a coerência removerá “prontamente” aquelas convicções que são o produto de “superstições”, “ilusões” e “preconceitos”. Isto ocorre, presumivelmente, porque tais convicções malformadas certamente colidirão com o resto das crenças do sistema e, portanto, “sua aceitação prova[rá] ser muito custosa”:

Se eu estou certa, mesmo superstições, ilusões e preconceitos começam sua carreira como crenças inicialmente sustentáveis. Isto não é tão objetável como à primeira vista parece, entretanto, porque sustentabilidade inicial é uma conquista [*achievement*] epistêmica modesta e precária. (...). A reivindicação de uma sentença inicialmente sustentável à nossa submissão epistêmica [*epistemic allegiance*] é tênue e facilmente cancelada [*overridden*] caso a manutenção da aceitação se prove muito custosa. Entre as [sentenças] mais prontamente e decisivamente desacreditadas estão aquelas que nós acabamos chamando de superstições, ilusões e preconceitos. (*ibid.*, p. 102).

Por outro lado, a coerência trata com sucesso o problema da credibilidade inicial de nossas convicções anteriores ao “aumentar” sua fraca credibilidade ou sustentabilidade. Mesmo afirmações duvidosas recebem credibilidade-sustentabilidade quando integram um sistema coerente:

Ao construir [*forging*] conexões entre afirmações inicialmente sustentáveis [*initially tenable claims*], nós as integramos numa rede de suporte mútuo. Isto aumenta sua sustentabilidade, cada uma sendo mais razoável à luz das outras do que era sozinha. Isto também confere sustentabilidade às sentenças que nós anexamos, transformando afirmações inicialmente duvidosas em partes integrantes de um sistema aceitável de pensamento. (*ibid.*, p. 104)

Este último ponto se torna mais claro com o bem conhecido exemplo das “testemunhas” (ELGIN, 2005, p. 157-8; v. tb. LEWIS,

1946, p. 346). Os relatos *duvidosos* de três testemunhas *pouco confiáveis* se tornam repentinamente dignos de crédito quando os três relatos, de modo independente, concordam entre si! “Seu acordo evidentemente aumenta o estatuto epistêmico dos relatos individuais” (ELGIN, 2005, p. 157). A coerência parece aumentar ou mesmo conferir credibilidade!

Neste rápido esboço, portanto, nós pudemos ver o modo como Elgin responde ao primeiro de nossos problemas. E quanto ao segundo – a conexão entre coerência e verdade? Como ela responde à objeção de que um sistema (amplamente) coerente pode ser completamente divorciado da realidade e verdade?

Elgin tem uma resposta principal a esta objeção, mas ela acrescenta uma resposta secundária também. A resposta principal é apontar que o equilíbrio reflexivo *não* é “somente coerência” – o uso de convicções ou juízos ponderados com credibilidade inicial nos dá algum grau de segurança de que nós não temos um sistema coerente que é uma “completa ficção” (1996, p. 107). Afinal de contas, nossas convicções anteriores (em geral) têm uma sustentabilidade inicial (mesmo que “tênue”) que é *anterior e independente* da coerência do sistema. Juízos ponderados, portanto, são o elo-chave entre nosso sistema de crenças e a realidade ou verdade. De fato, enquanto justificação *no* sistema é obtida através da coerência entre as várias crenças, justificação *do* sistema é obtida através da “ligação [*tie*] com as convicções inicialmente sustentáveis” (*ibid.*). A seguinte passagem de Elgin é um resumo esclarecedor da sua compreensão geral do método:

Somente coerência não é suficiente. Um sistema é coerente se seus componentes estão adequadamente relacionados uns com os outros. (...). Evidentemente, um tal sistema poderia ser uma completa ficção. (...). Para o equilíbrio reflexivo, convicções independentemente motivadas e inicialmente sustentáveis devem subscrever [*underwrite*] a coerência. Os componentes de um sistema em equilíbrio reflexivo devem ser razoáveis à luz uns dos outros, e o sistema como um todo razoável à luz de nossas convicções inicialmente sustentáveis. (...). Coerência fornece justificação *no* sistema; a ligação com as convicções inicialmente sustentáveis [*fornece*] justificação *do* sistema. (*ibid.*, p. 107).

Elgin acredita, ou parece acreditar, portanto, que seu fundacionismo fraco salva o equilíbrio reflexivo da ameaça da falta de conexão com a verdade. Esta é sua resposta principal. Ela tem, contudo, mais uma resposta. Para ela, a coerência indica a verdade e, portanto, é uma fonte de justificação epistêmica “somente quando a melhor explicação da coerência de uma constelação de afirmações é que elas são (pelo menos aproximadamente [*roughly*]) verdadeiras” (2005, p. 160). Afinal, há casos em que nós (facilmente ou não) reconhecemos que a *melhor explicação* da coerência de um sistema de declarações é, por exemplo, a combinação prévia de um grupo de testemunhas ou a criatividade de um escritor. Nesses casos, a coerência não gera justificação epistêmica, pois claramente a conexão com a verdade está ausente. Por outro lado, “[s]e a melhor explicação da coerência de um sistema de pensamento de uma agente é que ele é pelo menos aproximadamente verdadeiro, e se ela não tem nenhuma razão derrotadora [*overriding reason*] para pensar o contrário, ela está justificada” (*ibid.*), presumivelmente porque a conexão com a verdade (provavelmente) existe. Desta maneira, Elgin admite que a conexão entre coerência e verdade às vezes não existe de modo algum – em concordância com nossa crítica acima –, mas ela defende que em outros casos nós podemos notar ou inferir (mesmo se falivelmente) que a melhor explicação da coerência é sua ligação com a verdade.

Podemos ficar satisfeitos com as respostas de Elgin aos dois problemas que ameaçam o equilíbrio reflexivo (amplo)? Talvez não.

4. CRÍTICA À DEFESA DE ELGIN DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO

Podemos começar nossa avaliação às respostas de Elgin notando que, em larga medida, suas soluções a ambos os problemas são *circulares*. Nós poderíamos colocar desta maneira: *Elgin (em parte) apela para a coerência para resolver o problema da credibilidade inicial dos juízos ponderados, e apela (em parte) para a credibilidade inicial dos juízos ponderados para resolver o problema da coerência!* Nós dizemos “em parte” porque Elgin de fato apresenta mais que uma solução para cada problema, como nós vimos, e nem todas suas soluções caem nesta circularidade. Uma parte *importante* de suas soluções, entretanto, cai. Nós podemos ver esta circularidade mais de perto agora.

Juízos ponderados, como já vimos, podem ter para Elgin credibilidade bastante “tênue” ou mesmo serem afirmações “duvidosas”. De fato, eles podem ser o resultado de “superstições, ilusões e preconceitos”, como Elgin admite. *Como* podemos ter confiança que nossas crenças morais são justificadas e, portanto, são provavelmente verdadeiras, com tais juízos? De acordo com Elgin, nós não devemos ficar preocupados com isto porque, depois de ajustar todas nossas crenças em equilíbrio reflexivo, a *coerência* (ampla) *no* sistema “prontamente desacreditará” aquelas crenças ‘ruins’, por um lado, e “aumentará” e mesmo “conferirá” credibilidade àqueles outros juízos duvidosos ou com tênue credibilidade, por outro lado. A coerência, desta maneira, desempenha um importante papel na solução do problema da credibilidade inicial dos juízos ponderados. Entretanto, *como* podemos ter confiança que a coerência do sistema é um bom modo de justificar nossas crenças - cancelando, conferindo ou aumentando sua credibilidade -, indicando sua verdade (ou falta dela)? Qual é a conexão que a coerência em si tem com a verdade? De fato – Elgin admite -, não há nenhuma conexão especial da coerência com a verdade. “Somente coerência não é suficiente”, diz Elgin repetidamente, como notamos. O que nos assegura da justificação *do* sistema não é a coerência em si, mas a “ligação” (*tie*) com... os juízos inicialmente sustentáveis! Em outras palavras, um sistema coerente de crenças é justificado e, portanto, é provavelmente verdadeiro quando ele tem como *inputs* as afirmações “tenuamente” dignas de crédito e até “duvidosas” que são nossos juízos ponderados! A circularidade é óbvia, e é uma circularidade viciosa, nada virtuosa!

As coisas ficam mais difíceis para a posição de Elgin quando nós trazemos a interessante crítica que Van Cleve (2005; 2009; 2011) faz da própria ideia de que a coerência pode “gerar” ou “amplificar” credibilidade de uma afirmação, quando esta é baixa ou inexistente. Esse autor, de modo exaustivo e brilhante – especialmente em (2009) e (2011) -, usa o Cálculo de Probabilidades para avaliar o caso clássico, já referido acima, das testemunhas com baixa credibilidade que concordam, de maneira independente, entre si. (Ele nota que sua discussão pode também ser aplicada aos casos de “testemunho” dos sentidos ou memória!) Após criticar várias fórmulas propostas para analisar esse caso – de Hopper, Boole, Blitstein, Huemer, e Olsson & Shogenji -, Van Cleve

aponta que apenas a fórmula proposta por J. Keynes é completamente aceitável (2011, p. 367).¹² Segundo esta fórmula,

a concordância de várias testemunhas pode substancialmente elevar a probabilidade daquilo sobre o que elas concordam mesmo que algumas das testemunhas tenham credibilidade inicial menor que 0.5; entretanto, isto é possível somente se for improvável que outras das testemunhas atestem a X se X for falso... (*ibid.*, p. 372).

Em outras palavras, para que a coerência aumente a credibilidade do que é relatado por testemunhas pouco confiáveis, é necessário que algumas delas já tenham, em grau *elevado*, um tipo específico de credibilidade, caracterizado como “sensibilidade” (*ibid.*, p. 367, n. 49) (ver Apêndice para mais detalhes).

Desta maneira, Van Cleve está contestando o *fundacionismo fraco*, como o encontrado no equilíbrio reflexivo amplo de Elgin, apontando que ele não é suficiente. Nós precisamos de crenças básicas com *alta credibilidade* associada a elas antes de buscar coerência *no* sistema.

Para resumir: Elgin tenta resolver o problema da credibilidade inicial de nossos juízos ponderados apelando (em grande medida) para os ‘poderes’ da coerência; e ela tenta resolver o problema da conexão da coerência com a verdade apelando (em grande medida) para a credibilidade inicial de nossos juízos ponderados. Se esta circularidade já não fosse suficiente, o ‘novo’ problema agora é que a coerência só pode ajudar a elevar a credibilidade inicial de nossos juízos ponderados assumindo que outros juízos ou crenças *já tenham alta credibilidade*.

Para onde estas considerações nos levem? O que fazer do equilíbrio reflexivo?

Parece que, se Van Cleve está correto (contra Elgin) em defender que alguma forma de fundacionismo *moderado* é necessária para a justificação de nossas crenças, e se nós realmente queremos preservar algo – talvez a ‘essência’ – do equilíbrio reflexivo amplo como um modelo ou método para justificação moral, nós devemos nos mover em direção a algo como a reinterpretação do método feita, por exemplo, por McMahan (2013). Não é claro, entretanto, se esta reinterpretação, em termos de um fundacionismo moderado, descaracteriza o método

¹² Ver apêndice.

ou não (cf. DANIELS, 2013). Não é claro, também, se as *crenças básicas* devem ser crenças *morais* ou, como defendido por Timmons (1987), crenças *não-morais*. Esta discussão é para outro trabalho.

CONCLUSÃO

Embora o Equilíbrio Reflexivo Amplo seja um método ou modelo de justificação muito ‘popular’ em teoria ética, nós vimos que dois problemas cruciais o ameaçam – a credibilidade inicial dos juízos ponderados e a conexão da coerência com a verdade. As propostas de solução de Elgin, num quadro coerentista ou de fundacionismo fraco, são em grande medida circulares e insatisfatórias. Contra Elgin, Van Cleve faz uma defesa convincente em favor da necessidade de (pelo menos) um fundacionismo *moderado*. Talvez nós possamos manter nossa confiança no método se nós o reinterpretarmos neste novo quadro.

APÊNDICE

Seguem abaixo as principais definições e fórmula para o caso das testemunhas, segundo Van Cleve (2011).

Seja:

X= O valor de x é 2;

A= Alice relata que o valor de x é 2;

B= Bert relata que o valor de x é 2.

A independência das testemunhas (*ibid.*, p. 364):

$P(B/A \& X) = P(B/X)$; e $P(B/A \& \sim X) = P(B/\sim X)$, lembrando que independência é simétrica.

Credibilidade das testemunhas:

credibilidade de Alice: $P(X/A)$, para Keynes (*ibid.*); $P(A/X)$, para Huemer (*ibid.*, p. 354);

credibilidade de Bert: $P(X/B)$ – Keynes; $P(B/X)$ – Huemer.

(Obs: Em qualquer dos casos, a probabilidade condicional deve ser diferente de 0)

Fórmula de Keynes, para caso das testemunhas (na notação de Van Cleve (*ibid.*, p. 364)):

$$P(X/A\&B) = \frac{P(B/X) \times P(X/A)}{[P(B/X) \times P(X/A)] + [P(B/\sim X) \times (1-P(X/A))]}$$

Obs.: $P(X/A\&B)$ será alta, mesmo que $P(X/A)$ e $P(B/X)$ sejam próximas de 0 (mas não iguais a 0), *somente se* $P(B/\sim X)$ também for bastante pequena. Isto, por sua vez, implica que $P(\sim B/\sim X)$ deve ser bastante alta. Ora, $P(\sim B/\sim X)$ é um outro tipo de *credibilidade*, conhecida como “sensibilidade” (*ibid.*, p. 367, n. 49).

REFERÊNCIAS

- AUDI, Robert. “Moral knowledge and ethical pluralism”. In: GRECO, John e SOSA, Ernest. (Ed.). *The Blackwell guide to epistemology*. Malden: Blackwell, 1999. p. 271-302.
- . *The good in the right: a theory of intuition and intrinsic value*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2004.
- BOUNJOUR, Laurance. *Epistemology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- . *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1985.
- BRANDT, Richard. *A theory of the good and the right*. New York: Oxford Univ. Press, 1979.
- BRINK, David O. *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.
- BRUN, Georg. “Reflective Equilibrium without intuitions?”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2013, p. 1-16.
- DANIELS, Norman. “Reflective Equilibrium”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013, Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available in: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/reflective-equilibrium/>>. Accessed in: May 06, 2014.
- . “Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics”, *Journal of Philosophy*, 76(5), 1979, p. 256–82.

DePAUL, Michael R. *Balance and refinement: beyond coherence methods of moral inquiry*. London: Routledge, 1993.

----- . "Intuitions in moral inquiry". In: COPP, David. (Ed.). *The Oxford handbook of ethical theory*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. p. 595-623.

ELGIN, Catherine Z. "Non-foundationalist epistemology: holism, coherence, and tenability." In: STEUP, Matthias e SOSA, Ernest. (Ed.). *Contemporary debates in epistemology*. Malden (EUA): Blackwell, 2005. p. 156- 167.

----- . *Considered judgment*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.

GOODMAN, Nelson. *Fact, fiction, and forecast*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1955.

HARE, R. M. "Rawls' theory of justice". In: DANIELS, Norman. (Ed.). *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*. 2.ed. Stanford: Stanford Univ. Press, 1989. p. 81-107.

LEWIS, C. I. *An analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, IL: Open Court, 1946.

McMAHAN, Jeff. "Moral intuition". In: LaFOLLETTE, Hugh e PERSSON, Ingmar. (Ed.). *The Blackwell guide to ethical theory*. 2. ed. Malden (EUA): Blackwell, 2013. p. 103-120. 17

RAWLS, John. *A theory of justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1999a. (First edition in 1971).

----- . "Outline of a decision procedure for ethics (1951)". In: ----- . *Collected papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1999b. p. 1-19.

----- . *Political liberalism*. 2. ed. New York: Columbia Univ. Press, 1996.

----- . "The independence of moral theory (1975)". In: ----- . *Collected papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1999c. p. 286-302.

----- . *Uma teoria da justiça*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCANLON, T. M. "Rawls on justification.". In: FREEMAN, Samuel. (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003. p. 139-167.

SINGER, Peter. "Sidgwick and Reflective Equilibrium," *The Monist*, 58, 1974, p. 490-517.

TIMMONS, Mark. "Foundationalism and the Structure of Ethical Justification", *Ethics*, Vol. 97, No. 3, 1987, pp. 595-609.

Van CLEVE, James. *Can Coherence Generate Warrant Ex Nihilo?: Probability and the Logic of Concurring Witnesses*. 2009. 79p. Available in: <<http://dornsife>.

usc.edu/assets/sites/69/docs/Can_Coh_Gen_Oct_2010.pdf>. Accessed in: May 05, 2014. (Full-length version)

----- . "Can Coherence Generate Warrant Ex Nihilo?: Probability and the Logic of Concurring Witnesses.", *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXXII, no. 2, 2011, p. 337-380. (Shorter Version)

----- . "Why coherence is not enough: a defense of moderate foundationalism." In: STEUP, Matthias e SOSA, Ernest. (Ed.). *Contemporary debates in epistemology*. Malden (EUA): Blackwell, 2005. p. 168-180.

Cérebro e mente: cognição, emoção e autocontrole*

Jonas Gonçalves Coelho

INTRODUÇÃO

A ideia básica que orienta este texto é a de que o autocontrole, noção habitualmente ligada às questões do livre-arbítrio e da responsabilidade moral, é um tema privilegiado para se refletir sobre a relação mente-cérebro. Isso porque, segundo pesquisas psicológicas e neurocientíficas contemporâneas exemplares, o autocontrole envolve a participação efetiva e necessária tanto de processos mentais, cognitivos e afetivos, mais ou menos sofisticados, quanto de uma complexa atividade cerebral subjacente a esses processos. Como veremos, esses estudos do autocontrole suportam uma concepção fisicalista não-reducionista da relação mente-cérebro segundo a qual os eventos mentais são propriedades irreduzíveis da atividade cerebral. O que implica inevitavelmente problemas filosóficos como o da natureza da mente e da matéria, a distinção entre mente e matéria, a explicação de como a matéria engendra a mente e, talvez o mais difícil deles: sendo a mente essencialmente distinta do cérebro e resultante de sua atividade, como poderia ela causar acontecimentos cerebrais?

* Este texto resultou de pesquisa pós-doutoral desenvolvida na University of California San Diego 2013/2014 sob a supervisão de Patricia Churchland e com apoio do programa FAPESP Bolsa de Pesquisa no Exterior.

Para tratar dessa problemática a partir da questão do autocontrole, farei algumas considerações introdutórias gerais sobre as definições de mente e de autocontrole. Sem entrar nos intrincados debates acerca da natureza da mente, assumirei, em termos semelhantes aos propostos por John Searle em *A redescoberta da mente*, que a consciência é a “noção mental central” (SEARLE, p. 126), a propriedade essencial da mente, e que, embora seja difícil definir consciência, todo mundo sabe em alguma medida do que é que se está falando: “A consciência é um interruptor liga/desliga: um sistema é consciente ou não. Mas, uma vez consciente, o sistema é um reostato: existem diferentes graus de consciência”. Ainda segundo o filósofo, a consciência não é uma entidade distinta de suas manifestações particulares, visto que os “estados conscientes sempre têm um conteúdo”, ou seja, “quando alguém é consciente tem que haver uma resposta à pergunta: ‘De que esse alguém é consciente?’” (SEARLE, p.124-5). Daí podermos perguntar, parafraseando Thomas Nagel, *como é ser um morcego?*. Perguntar “como é ser um morcego?” ou, por exemplo, “como é ser uma formiga?”, é não apenas querer saber como é a experiência subjetiva desses animais, mas também aceitar que eles têm experiência subjetiva consciente, não fazendo assim sentido perguntar “como é ser uma pedra?”, a não ser que se acredite que uma pedra tem algum tipo de vida interior. Ao assumir que a consciência, em suas funções cognitiva e afetiva¹, é a propriedade essencial da mente, a difícil questão da relação mente-corpo remete à relação consciência-corpo. Como diz Thomas Nagel, “A consciência é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável [...] Sem a consciência, o problema mente-corpo seria bem menos interessante. Com a consciência, ele parece insolúvel” (NAGEL, p. 620).

Em relação à definição de autocontrole, assumirei a concepção geral de Angela Duckworth, no artigo *The Significance of Self-control* de 2011, onde a autora diz que o conceito de “autocontrole” inclui noções como “adiamento de gratificação”, “controle trabalhoso”, “força de vontade”, “controle executivo”, “preferência de tempo” e “autodisciplina”. Duckworth cita Terrie Moffitt que, por sua vez, no texto *A*

¹ Estou assumindo que as várias formas de cognição – atenção, percepção, memória, inteligência etc. –, e os diversos estados afetivos – humores e emoções –, ainda que possam ser caracterizados a partir de acontecimentos neurofisiológicos e funcionais/comportamentais dos quais são indissociáveis, não são a eles redutíveis.

Gradient of Childhood Self-control Predicts Health, Wealth, and Public Safety de 2010, afirma que o autocontrole é um “constructo guarda-chuva” que abriga conceitos tais como: “impulsividade, conscienciosidade, auto-regulação, adiamento de gratificação, desatenção-hiperatividade, função executiva, força de vontade, escolha intertemporal” (MOFFITT, 2010, p. 1). Para Angela Duckworth, o que perpassa essas diversas conceitualizações de autocontrole é a “ideia de uma trabalhosa regulação do eu pelo eu” (DUCKWORTH, 2011, p. 2639), a qual, como veremos, na próxima seção, envolve formas sofisticadas de autoconsciência. Nesse mesmo sentido, Patricia Churchland, no texto *Moral Decision-making and the Brain* (2005), propõe que se coloque a noção de “autocontrole” em termos de “estar no controle”, ou seja, como “a capacidade de inibir impulsos inapropriados, manter fins, equilibrar valores de longo e de curto prazo, considerar e avaliar as consequências de uma ação planejada e resistir a ser levado pela emoção” (CHURCHLAND, 2005, p. 11). Assim definido, somos inicialmente induzidos a pensar no autocontrole em termos da clássica oposição entre razão e paixão, ou na mais contemporânea oposição entre cognição e impulso/emoção, as primeiras tendo como função primordial controlar as últimas, tendo em vista o bem-estar individual e social. Mas, como procurarei mostrar, a oposição assim colocada é apenas parte do processo, visto que as emoções também desempenham um papel fundamental no controle de impulsos e emoções.

Ao tratar do autocontrole com vistas à questão geral da relação mente-cérebro, considerarei, inicialmente, a partir de abordagens psicológicas exemplares, algumas dentre as estratégias cognitivas utilizadas no autocontrole dos impulsos/emoções. A seguir, procurarei mostrar, também a partir de abordagens psicológicas exemplares, que emoções participam ativamente dos processos de autocontrole e como isso se dá. Por fim, apresentarei exemplos de abordagens neurocientíficas dos processos cognitivos e afetivos/emocionais envolvidos com o autocontrole. Concluirei discutindo a difícil questão de como compatibilizar as visões predominantemente psicológicas com as visões predominantemente neurocientíficas do autocontrole, o que remete ao problema da relação mente-cérebro, o qual será considerado a partir do que chamo de uma “abordagem dupla-face” da relação mente-cé-

rebro segundo a qual é imprescindível que se considere as duas faces dessa relação, a mente como cérebro e o cérebro como mente.

AUTOCONTROLE COGNITIVO DOS IMPULSOS

Para tratar da natureza e do papel das funções cognitivas nos processos de *autocontrole*, os quais têm sido também chamados de *autocontrole reflexivo ou auto-regulação reflexiva*, utilizarei como exemplo a abordagem de Walter Mischel e colaboradores no artigo *Self-regulation in the Service of Conflict Resolution* (2010a). O texto trata inicialmente do autocontrole reflexivo característico de situações de conflito nas quais se deve controlar os impulsos automáticos constitutivos de “fortes reações emocionais”, tais como “medo e ansiedade intensos” e de “fortes apetites e desejos”. A necessidade de controle ou regulação dos impulsos se justifica pelo fato de que respostas emocionais automáticas, as quais são originalmente adaptativas, como no caso de uma fuga motivada pelo medo, podem ser prejudiciais quando acontecem em contexto inapropriado, como é o caso das fobias, ou seja, medo excessivo em contextos inapropriados. Os autores entendem que uma auto-regulação efetiva consiste em “mover-se das respostas automáticas” para ações “mais raciocinadas e reflexivas que fazem uso dos vastos recursos cognitivos vantajosos aos humanos” (2010a, p. 300).

O que está suposto nessa abordagem do autocontrole é a existência de dois sistemas intimamente relacionados, batizados metaforicamente de sistemas “quente” e “frio”. O “sistema frio”, também chamado de sistema “conhecer”, considerado como a “base do autocontrole”, teria as seguintes características: “ele é cognitivo, complexo, contemplativo, lento, racional, estratégico, integrado, coerente e emocionalmente neutro” (2010a, p. 300). Contrariamente, o “sistema quente” é definido como “emocional, simples, reflexo e rápido”, características que estariam associadas à sua função biológica: “Ele é sintonizado biologicamente para responder a liberação inata de estímulo, negativo e positivo, que induz reações automáticas, aversivas, reações de medo e fuga, e aproximações apetitivas e sexuais” (2010a, p. 300).

Vários fatores estariam envolvidos com o “equilíbrio” ou dominância de um ou outro desses sistemas, dentre eles o nível de desenvolvimento do sistema cognitivo do indivíduo.² O argumento é que, como

² O outro fator importante para o equilíbrio ou desequilíbrio entre os sistemas quente e frio

o sistema quente surge primeiro, crianças com menos de 4 anos seriam por ele dominadas, ou seja, responderiam espontaneamente aos impulsos, visto não terem ainda desenvolvido estratégias cognitivas de auto-regulação. Citando pesquisas empíricas, como a que ficou conhecida como “marshmallow test”³, os autores defendem que as estratégias de auto-regulação cognitiva começam a desenvolver-se a partir dos quatro anos, podendo tornar-se a partir daí cada vez mais eficientes.

pode ser incluído na temática geral da próxima seção, ou seja, o papel dos processos afetivos no autocontrole. Os autores referem-se no texto citado, especificamente ao estresse, o qual, quando alto, “desativa o sistema frio e cria a dominância do sistema quente” e, quando baixo, torna possíveis o “pensamento complexo, o planejamento e a lembrança [...]”. (2010a, p. 301) Isso valeria tanto para as situações nas quais o nível de estresse sobe repentinamente, como no caso de risco e ameaça, nas quais “respostas rápidas [reflexas e automáticas] impulsionadas por estímulos determinados inatamente podem ser essenciais”, quanto para as condições de estresse crônico e duradouro, como nos casos de guerra e terror, as quais poderiam criar situações de conflito difíceis de serem revertidos. “Em suma, conflito e estresse estão intimamente conectados e alimentam um ao outro, assim como minam fácil e automaticamente a solução racional de problema e incrementam os comportamentos quentes, irracionais e autodestrutivos. Neste ciclo, o estresse aumenta o potencial de conflito, o qual por sua vez aumenta o nível de estresse, produzindo uma cascata perniciosa de respostas impulsivas do sistema quente e consequências que além do mais minam qualquer possibilidade de resolução de conflito racional e efetiva.” (2010a, p. 302)

³ Em um texto posterior, *‘Willpower’ over the life span: decomposing self-regulation* (2011), Walter Mitchel e colaboradores tratam das funções cognitivas operantes em um famoso e paradigmático experimento de adiamento de gratificação, o qual ficou conhecido como “marshmallow test”. O experimento foi feito com 500 crianças de 4 anos, filhos de estudantes e professores da Universidade de Stanford, no final dos anos 60 e início dos anos 70. Embora originalmente não fosse a intenção dos pesquisadores, o estudo tornou-se longitudinal, sendo um terço das crianças localizada posteriormente pela internet e submetida a novos testes 10 e 20 anos após os primeiros experimentos. A importância dessa pesquisa longitudinal é atribuída ao fato de ela ter revelado que os resultados obtidos pelos sujeitos do experimento na infância prediziam os seus desempenhos social, cognitivo e de saúde mental na adolescência e na vida adulta. Por exemplo, o tempo que as crianças eram capazes de aguardar para obter uma gratificação nos testes de laboratório “predizia significativamente escores mais altos no SAT e melhor enfrentamento cognitivo social e emocional na adolescência” (2011, p. 253). Os estudos teriam também revelado que a capacidade de adiamento de gratificação na infância correspondia a resultados na vida adulta, tais como “realizações educacionais mais altas, mais alto senso de autoestima, melhor capacidade para enfrentar o estresse e menos uso de cocaína/crack, particularmente em indivíduos vulneráveis a desajuste psicossocial” (2011, p. 253). Por fim, a capacidade de adiamento de gratificação funcionaria como uma espécie de antídoto contra distúrbios da saúde mental como a “desordem de personalidade fronteira” (2011, p. 253).

Evidência empírica proveniente dos estudos de adiamento de gratificação suportam essas expectativas. Por exemplo, enquanto o adiamento de gratificação é virtualmente impossível para crianças antes dos quatro anos, na idade de doze anos quase 60% das crianças, segundo alguns estudos, foram capazes de aguardar o tempo estipulado para obter a recompensa esperada (máximo de 25 minutos). Entretanto, como o sistema frio desenvolve-se ao longo do tempo, torna-se crescentemente possível que as crianças gerem estratégias de esfriamento (tais como autodistração e invenção de jogos mentais para tornar o adiamento menos aversivo) para serem menos controladas por suas tentações. (2010a, p. 301)

Os autores consideram que é fundamental para a saúde física e mental, individual e social, o estabelecimento de estratégias que permitam o controle do sistema quente em situações de conflito: “o ingrediente essencial para uma autorregulação efetiva é estrategicamente esfriar o sistema quente e suas tendências de reação impulsivas – reações que são ativadas prontamente em situações de conflito – e, em vez disso, mobilizar o sistema frio em busca de objetivos de longo-prazo” (2010a, p. 301). Duas estratégias cognitivas “primárias” de adiamento de gratificação e de tolerância à frustração, reveladas pelo “marshmallow test”, seriam o *deslocamento da atenção* e a *alteração da representação*. Tal como definidas pelos autores, ainda que eles não se preocupem em enfatizar este aspecto, trata-se certamente de atividades mentais indissociáveis de intencionalidade consciente, ou seja, ações cognitivas conscientes sobre representações apetitivas presentes motivadas por representações volitivas relacionadas ao futuro. Uma estratégia consiste em redirecionar o foco da atenção, ou seja, em pensar em algo prazeroso que não tenha relação com o objeto tentador. A outra estratégia consiste em alterar a representação cognitiva do objeto tentador, ou seja, pensar no mesmo objeto, só que com propriedades distintas daquelas que o tornam atraente; em vez de pensar nas suas qualidades concretas prazerosas, privilegiam-se as suas qualidades abstratas ou frias. Nos dois casos, a ação cognitiva consciente é motivada pela representação dos ganhos futuros decorrentes do sucesso na tarefa de autocontrole, por exemplo, ganhar dois doces em vez de apenas um.

A autorregulação dependeu não apenas de estratégias de esfriamento, mas também de desenvolvimento de atenção flexível – adiamento em situações de trabalho foram mais facilitadas quando a atenção era intermitentemente mudada para as recompensas, como se as crianças tivessem tentado reforçar a sua motivação para continuar lembrando a si mesmas das recompensas, mas mudando rapidamente para longe para prevenir excitação excessiva. (2010a, p. 303)

As estratégias citadas referem-se ao autocontrole em situações de conflito interno, ou seja, entre intenções contraditórias, de curto e de longo prazo, de realização de desejos. Mas, ainda segundo Walter Michel e colaboradores, as estratégias de autocontrole são também requeridas em situações de conflito interpessoal. Dentre as estratégias de autocontrole em relações interpessoais os autores destacam atividades mentais cognitivas, as quais, como se verá a seguir, envolvem operações mentais sofisticadas e explícitas de autoconsciência e representação do futuro, além de formas implícitas de representações do passado e de objetivos gerais. São elas: o “intervalo”, a “reflexão voltada para o autoconhecimento”, a “implementação de um plano de ação” e o “treino de respostas apropriadas”.

A primeira estratégia, o *intervalo*, consiste em se afastar intencionalmente do calor das situações propiciadoras de conflito por meio de comportamentos que esfriem os ânimos e evitem rumações – ou seja, pensamentos repetitivos e persistentes – que exacerbem o *conflito interno*: “as pessoas podem usar os intervalos construtivamente para engajar-se em comportamentos que as acalme, reduzindo o seu nível de excitação de tal modo que elas possam mais tarde juntar-se em negociações hostis e contribuir para elas significativamente de modo a conduzirem a resoluções adaptativas” (2010a, p. 306).

A segunda estratégia utilizada para a solução de conflito interpessoal é a *reflexão voltada para o autoconhecimento*, a qual pressupõe que as pessoas que são mais capazes de focar a atenção e refletir sobre os próprios “pensamentos, sentimentos, fins e comportamentos são capazes de ver a si mesmas mais acuradamente, de agir consistentemente com fins e padrões e ser confiantes para compartilhar padrões, tais como normas sociais ou concordantes regras de relacionamento esta-

belecidas” (2010a, p. 307). Ela consiste também em evitar rumações que conduzam a afetos negativos dirigindo a atenção para análise mais abstrata dos próprios sentimentos. As estratégias propostas para esse fim são assumir a perspectiva de um observador externo em relação a si, ou seja, “a adoção de uma perspectiva *autodistanciada*” e focar “nas razões específicas subjacentes ao sentimento negativo” ao invés de focar nas “emoções sentidas” (2010a, p. 308).

A terceira estratégia cognitiva proposta para a resolução de conflitos, a *implementação de um plano detalhado de ação*, envolve, por exemplo, o detalhamento prévio de como agir em situações específicas nas quais se é tratado de forma a excitar emoções quentes negativas: “Se ela diz que eu sou rude, eu pedirei a ela para citar exemplos específicos; eu não perderei a calma [...]” (2010a, p. 308).

A quarta estratégia de autorregulação nas situações de conflito, a *de treinar respostas apropriadas*, consiste no treinamento de ações adaptativas a partir da observação das atitudes de outros, como, por exemplo, ações não violentas em momentos que poderiam motivar a violência.

Demonstração pode ser usada para contrastar boas e pobres performances, e para mostrar os resultados positivos associados com boas performances e as potenciais consequências negativas de pobres performances. Demonstração pode também ser usada para simbolicamente modelar os processos internos de autocontrole mostrando o que as pessoas estão pensando e sentindo. Ao ter pessoas falando alta e explicando o que estão pensando e sentindo, se pode usar demonstração tanto para modelo interno dinâmico quanto para comportamento observável. (2010a, p. 309)

Penso que o que foi apresentado nesta seção é suficiente para ilustrar um tipo de abordagem psicológica do autocontrole, a qual privilegia as estratégias cognitivas e entrever a indissociabilidade entre os processos cognitivos envolvidos e os processos mentais conscientes/autoconscientes irreduzíveis às descrições neurofisiológicas e comportamentais. Passo agora a uma abordagem psicológica do autocontrole a qual privilegia o papel ativo das emoções, assumindo que o autocontrole não é função de processos exclusivamente cognitivos. Aqui também observar-se-á que o papel causal desempenhado pelas emoções no autocontrole é indissociável de seu caráter afetivo consciente, gros-

so modo experienciado como positivo ou negativo, ou seja, prazeroso ou desprazeroso, seguindo a perspectiva adotada por Kent Berridge e Morten Kringselbach no artigo *Neuroscience of affect: brain mechanisms of pleasure and displeasure* de 2013⁴.

AUTOCONTROLE EMOCIONAL DOS IMPULSOS

Para tratar do papel ativo das emoções no autocontrole, tomarei como fio condutor o texto *Incidental and Integral Effects of Emotions on Self-Control* (2013) de Brandon J. Schmeichel e Michael Inzlicht, publicado recentemente como capítulo do livro *Handbook of Cognition and Emotion* (2013).

Começando pela tese, não justificada no texto, de que “a maioria dos comportamentos humanos são impulsivos”, os autores defendem que se, por um lado, essas formas de comportamentos têm servido muito bem à espécie humana, como o atestam a sua universalidade e permanência ao longo do tempo, por outro lado, o autocontrole apropriado dos comportamentos impulsivos seria fundamental para o sucesso na vida: “o sucesso no autocontrole contribui para a saúde física, o bem-estar psicológico, a longevidade, a realização profissional, a satisfação nos relacionamentos, e vários outros resultados desejáveis” (2013, p.2).

O que diferencia a abordagem proposta nesse texto é que, diferentemente da visão de que o autocontrole é uma atividade puramente cognitiva que opera contra as “respostas impulsivas ou automáticas”, pretende-se mostrar que o “autocontrole é influenciado por emoções”, as quais seriam elementos constituintes dos mecanismos que os autores chamam de “affect alarm model of self-control” (2013, p. 3). A partir da definição do autocontrole em termos da “capacidade que as pessoas têm de eliminar ou alterar as suas tendências de resposta predominantes”, Brandon J. Schmeichel e Michael Inzlicht defendem que essa capacidade “reflete a interação de mecanismos cognitivos e motivacionais (ou reflexivos e impulsivos)”, os quais “podem ser aplicados a diversos comportamentos e tendências, e incluem tanto a inibição ou supressão de impulsos quanto à amplificação ou expressão deles”

⁴ No artigo citado, os autores defendem que o afeto, “a qualidade hedônica de prazer ou desprazer, é o que distingue a emoção de outros processos psicológicos” (p. 294).

(2013, p. 4). O texto privilegia os dois casos de autocontrole que seriam os mais estudados pelos pesquisadores, ou seja, o “autocontrole do comer” e o “adiamento de gratificação”. Começamos pelo “autocontrole do comer”. O que Schmeichel e Inzlicht querem saber é se os estados emocionais, negativos e positivos, de uma pessoa que está fazendo dieta influenciam ou ajudam a controlar a alimentação: “se uma pessoa está tentando não comer, os estados emocionais a ajudam a refrear o comer?” (2013, p.4).

Vários experimentos citados demonstrariam que emoções negativas, tais como o medo em face de uma ameaça de dor (“ameaça ao ego”) e a frustração por ter falhado em algum teste de inteligência (situação “autorrelevante”) fariam com que as pessoas de dieta, diferentemente das pessoas que não estão nessa condição, comam mais comidas calóricas e menos comidas não calóricas: “pessoas de dieta comem menos lanches com baixa caloria quando ameaçadas, o que sugere que eles apenas consomem mais certos tipos de comida (por exemplo, comidas com alta caloria) quando são ameaçadas” (2013, p.5). Os autores concluem assim que esse tipo de “emoções negativas pode minar o autocontrole do comportamento de comer” (2013, p. 6) de quem está de dieta, diferentemente das pessoas que não estão de dieta, para as quais as emoções negativas teriam um efeito contrário: “Entre as pessoas que não estão de dieta, contudo, emoções negativas parecem ter um efeito diferente. Vários estudos têm concluído que o medo e a ansiedade reduzem a ingestão de alimento entre pessoas que não estão de dieta” (2013, p. 6).

E quanto ao papel das emoções positivas no autocontrole alimentar? Embora se destaque o fato de os estudos a esse respeito serem raros, cita-se algumas pesquisas, que utilizam, por exemplo, filmes de comédias, as quais sugerem que “algumas emoções positivas” também podem “aumentar o consumo de alimento entre as pessoas que estão de dieta” (2013, p. 6). Outras pesquisas, envolvendo filmes de humor e filmes que induzem ansiedade, emoções positivas e negativas respectivamente, apresentariam resultados mais nuançados, os quais dependeriam de características específicas do consumidor do alimento: “Emoções negativas levam a comer mais alguns entre os indivíduos que estão ativamente tentando controlar o seu comportamento de

comer, enquanto emoções positivas levam a comer mais o subconjunto de indivíduos que não estão ativamente tentando controlar o seu comportamento de comer” (2013, p. 7). Aqui também, como no caso das emoções negativas, a relevância que as emoções têm para o sujeito experimental deve ser considerada: “Emoções positivas autorrelevantes podem ser mais intensas ou estimulantes do que outras emoções positivas” (2013, p.8).

Após considerar os efeitos das emoções sobre o comportamento de comer, Brandon Schmeichel e Michael Inzlicht tratam dos efeitos das emoções sobre o adiamento de gratificação. Apresentam inicialmente os resultados de estudos feitos com crianças. Um dos experimentos consistiu em propor a crianças de 9 anos que elas façam um desenho o qual poderia ser selecionado para ser apresentado em um show artístico. Após receberem o resultado, as crianças deveriam escolher entre receber uma caixa de chicletes imediatamente ou duas caixas de chicletes uma semana depois. Como as crianças que “acreditaram que seus desenhos foram selecionados para o show de arte tendiam mais a optar pela recompensa adiada quando comparadas com crianças às quais foi dito que seus desenhos não tinham sido incluídos no show artístico”, os autores do estudo concluíram que “o estado emocional das crianças foi o determinante chave de sua decisão de adiar gratificação” (2013, p.9). Chegam à mesma conclusão a partir de outro experimento com crianças de 7 e 8 anos, as quais deveriam pensar sobre eventos felizes ou tristes antes de serem deixadas sozinhas em uma sala com dois tipos de brinquedos, um mais divertido do que o outro, e com a instrução de poder brincar apenas com o brinquedo menos divertido. O resultado é que as crianças que tinham pensado em eventos tristes tendiam mais a brincar com o brinquedo proibido mais rapidamente e mais frequentemente do que as crianças que pensaram em eventos felizes. Resultado semelhante teria sido observado em um terceiro experimento com crianças de 3 a 5 anos, as quais, após pensarem em eventos felizes ou tristes, deveriam escolher entre comer um pretzel imediatamente ou um pirulito posteriormente. A partir dos experimentos citados os autores concluem:

as emoções têm uma influência substancial sobre o adiamento de gratificação em crianças. A indução de emoção negativa (par-

ticulamente de pensamentos tristes ou recebimento de feedback negativo) reduz o adiamento de gratificação (isto é, aumenta a gratificação imediata) relativamente à indução de humor positivo e estados neutros. Além do mais, a indução de emoções positivas (particularmente de pensamentos felizes ou recebimento de feedback positivo) tende a aumentar o adiamento de gratificação relativo a estados emocionais neutros, embora poucos estudos não tenham observado tendências significantes nessa direção. (2013, p.11)

Embora as pesquisas a respeito do efeito das emoções sobre o adiamento de gratificação em adultos sejam em menor número do que com crianças, Brandon Schmeichel e Michael Inzlicht argumentam que, também no caso dos adultos, as emoções negativas diminuem o adiamento de gratificação: “como com as crianças, a pesquisa sugere que adultos também se tornam mais inclinados a procurar gratificação imediata quando eles sentem emoções negativas” (2013, p.13). Mas, diferentemente dos estudos com crianças, as emoções positivas em adultos, especialmente os extrovertidos, reduziriam o tempo de adiamento de gratificação: “emoções positivas potencializam a tendência para indivíduos extrovertidos orientar-se para oportunidades de recompensa, inclinando-os para a gratificação imediata” (2013, p. 14). Aconteceria o contrário apenas entre os indivíduos neuróticos: “a indução de emoção positiva (como a indução de emoção negativa) tendeu a reduzir o adiamento de gratificação, mas somente entre indivíduos neuróticos que experienciaram níveis mais baixos de emoções negativas em resposta à visão de fotos positivas” (2013, p. 15), ou quando o estímulo positivo está associado a baixo nível de excitação: “os resultados sugerem que emoções positivas aumentam a resistência à tentação relativamente aos estados emocionais neutros, mas somente se as emoções positivas estão associadas com baixos níveis de excitação” (2013, p. 15). A conclusão em relação aos adultos é a seguinte:

as emoções influenciam o comportamento de adiamento de gratificação em adultos. Emoções negativas geralmente reduzem o adiamento de gratificação, como encontrado em crianças. Emoções positivas têm efeitos mais voláteis. O volume de evidência sugere que emoções positivas tornam os adultos menos prováveis de adiamento de gratificação, como com as emoções nega-

tivas. Contudo, inconsistências na literatura justificam advertências em relação a essa conclusão. Emoções positivas podem reduzir o comportamento de adiamento particularmente entre extrovertidos, ou entre neuróticos que experienciam uma queda no afeto negativo antes da medida de adiamento. E emoções positivas com alta excitação podem, mais provavelmente do que emoções positivas com baixa excitação, reduzir o adiamento de gratificação. Baixa excitação das emoções positivas aumenta a resistência à tentação, como era típico nas pesquisas com crianças, mas também baixa excitação das emoções positivas não tem efeito significativo na resistência a tentação. (2013, p. 16)

Como explicar essa influência das emoções sobre os comportamentos de dieta e de adiamento de gratificação? Segundo Brandon Schmeichel e Michael Inzlicht, a crença mais comum a esse respeito é que, quando se sentem mal, as pessoas tendem a fazer alguma coisa para melhorar o humor, ou seja, para se sentirem melhor: “não é esse o caso todo o tempo e para todas as pessoas, mas frequentemente parece ser o caso para a maioria das pessoas” (2013, p. 17). Apesar de não se saberem efetivamente se e quando a gratificação imediata altera o humor, os autores concordam em que os estados emocionais interferem no autocontrole, “minando-o ou fortalecendo-o, dependendo da pessoa e de suas circunstâncias.” (2013, p. 19) A explicação levanta a questão de como as emoções relacionam-se com o autocontrole. A tese defendida pelos autores é que “as emoções são intrínsecas ao autocontrole”, ou seja, “ao invés de ver a emoção como um intruso que prejudica ou modera o autocontrole de fora, nós investigaremos se a emoção é um fato integral ao processo de autocontrole, central para o modo como o controle é sinalizado e implementado” (2013, p. 19).

A teoria defendida no texto, chamada de “affect alarm model of control”, é que a “emoção alerta o organismo quando o autocontrole é necessário”, ou seja, “os processos emocionais podem ser vistos como mecanismos mediadores do autocontrole, com as emoções agindo como informação que pode dizer às pessoas quando o autocontrole é necessário” (2013, p. 20). Essa hipótese baseia-se numa concepção geral a respeito da função adaptativa das emoções. A ideia é que a emoção “orienta os organismos para sinais no ambiente que sinalizam ne-

cessidades evolutivas importantes para a sobrevivência e reprodução, ignorando informação motivacionalmente menos relevante” (2013, p.20). E com isso se relaciona com a questão do autocontrole? Segundo os autores, o autocontrole entra em ação quando “eventos motivacionalmente relevantes envolvem necessidades, desejos e finalidades que são ameaçadas ou correm o risco de não serem realizadas por entrarem em conflito com outras necessidades, desejos e finalidades”, gerando emoções negativas tais como a ansiedade. O papel do autocontrole consistiria em “favorecer uma resposta e resolver o conflito”, ou seja, segundo o “affect alarm model of control”, os “conflitos de objetivos rapidamente e automaticamente induzem afeto negativo, o qual serve como um alarme para possíveis falhas de finalidades e a necessidade de comportamento remediador” (2013, p. 20).

Com a finalidade de explicitar a tese acima apresentada, Brandon Schmeichel e Michael Inzlicht propõem que se considerem três de seus aspectos. O primeiro é que apenas as emoções negativas “agem como um alarme para o recrutamento do autocontrole”, pois apenas eventos negativos requereriam remediação e a emoção negativa privilegiada na geração do autocontrole é a ansiedade, “um estado aversivo caracterizado pela vigilância, atenção e inibição” (2013, p. 21). O segundo aspecto é que “são os afetos, e não as emoções amadurecidas que servem como sinal” e a justificativa é a seguinte:

As emoções são multifacetadas, respostas corporais completas envolvendo mudanças na experiência consciente, comportamento e fisiologia que se originam e se dissipam lentamente. Os afetos, por outro lado, têm sido conceitualizado como uma rápida pontada ou sentimento que pode não ser consciente, origina-se muito rapidamente, possivelmente em frações de segundos, e podem dissipar-se também rapidamente. O afeto, mais provavelmente do que emoções maduras, sinalizam a necessidade de controle porque emoções conscientemente experimentadas são muito lentas e complexas para serem úteis como sinais de autocontrole [...] O afeto, ao contrário, é simples, rápido e automático e, desse modo, bem adaptado para guiar o comportamento subsequente. (2013, p. 21)

Os autores acreditam, esse é o terceiro aspecto, que “o tipo de controle disparado pelo afeto negativo é a inibição”, a qual “envolve a supressão ou eliminação de respostas prepotentes e é disparada por conflitos de finalidades que produzem afeto negativo” (2013, p. 21).

Ainda que Brandon Schmeichel e Michael Inzlicht não assumam explicitamente uma posição a respeito da natureza dos afetos/emoções ativos nos autocontrole, penso que o que foi apresentado ao longo desta seção permite concluir que é pelo caráter experiencial consciente, positivo ou negativo, ou seja, prazeroso ou desprazeroso, que os estados afetivos em geral, facilitam ou dificultam as práticas de autocontrole. O que estou defendendo, a partir da abordagem psicológica aqui proposta, é que é enquanto evento mental consciente que o estado afetivo/emocional desempenha um papel causal fundamental nos processos de autocontrole. Nesse sentido, as experiências conscientes de prazer e desprazer seriam apenas um dos componentes diferenciadores entre as emoções e as atividades cognitivas, as quais acompanham processos representacionais conscientes específicos de cada emoção em particular, ou seja, conteúdos representacionais diferenciadores de emoções tais como medo, tristeza etc. e associados a essas emoções, tais como, medo de engordar e morrer precocemente, tristeza por não ter sido bem-sucedido em um exame etc. Penso que, embora esses processos afetivos/emocionais, assim como os processos cognitivos envolvidos com o autocontrole em geral, sejam indissociáveis da atividade cerebral, como se verá logo a seguir; essa sua indissociabilidade de uma atividade consciente complexa é um antídoto à redução do mental ao cerebral.

AUTOCONTROLE DAS EMOÇÕES: COGNIÇÃO, EMOÇÃO E CÉREBRO

Escolhi como exemplo de abordagem do funcionamento do cérebro nos processos cognitivos e emocionais do autocontrole a que Ethan Kross e Devin Ochsner chamam de “Social Cognitive and Affective Neuroscience” (SCAN) no artigo *Integrating Research on Self-Control Across Multiple Levels of Analysis from Social Cognitive and Affective Neuroscience* (2010b). O principal objetivo desse texto é identificar no cérebro os correspondentes de dois sistemas, um envolvido com a ge-

ração automática de impulsos emocionais e o outro com o controle e modulação desses impulsos.

Dentre as regiões cerebrais envolvidas com a geração automática de emoções, os autores destacam a amígdala, a qual “tem sido implicada em diferentes tipos de processos relacionados à realização de avaliações afetivas” (2010b, p. 81). Além da amígdala, os autores relacionam outras estruturas cerebrais, as quais, embora envolvidas com avaliações afetivas, seriam também responsáveis pela “geração inicial de respostas afetivas”, dentre elas a ínsula, e as regiões orbitofrontal e ventromedial pré-frontal. Estas regiões seriam “sensíveis aos mesmos tipos de estímulo que a amígdala, mas desempenhariam um papel especial ao colocar essas associações sob o controle de fins situacionais” (2010b, p. 81), ou seja, aí seria realizada a reavaliação da emoção inicialmente disparada pela amígdala e alterada a “associação afetiva existente” (2010b, p. 81).

Várias outras regiões cerebrais estariam também envolvidas com esse processo de reavaliação das emoções, ou seja, com a “geração ativa de estratégias para regular o estímulo emocional e manutenção dessas estratégias na memória de trabalho” (2010b, p. 82). As regiões cerebrais correspondentes a esses processos cognitivos seriam respectivamente as seguintes: o córtex pré-frontal lateral, região envolvida com “funções executivas que suportam a memória de trabalho, o raciocínio, a solução de problemas e a habilidade de gerar e organizar planos de ação” (2010b, p. 82); a porção dorsal do córtex cingulado anterior, a qual seria “essencial para mediar a interferência entre a regulação top-down e as avaliações bottom-up que geram tendências concorrentes de resposta emocional” (2010b, p. 82); as regiões dorsais do córtex pré-frontal medial, cujas ativações “têm sido observadas quando as pessoas são instruídas a avaliar o seu próprio estado emocional ou o de outras pessoas, e quando julgam ao auto-relevância do estímulo” (2010b, p. 82). Desse modo, “múltiplas redes de regiões cerebrais envolvidas na geração de emoção, detecção de conflito, processamento auto-referencial e controle cognitivo estão provavelmente envolvidas quando um indivíduo tenta reinterpretar ativamente o significado de um estímulo emocional mudando o modo como ele o sente” (2010b, p. 82).

Buscando justificar o modelo do funcionamento cerebral no autocontrole das emoções anteriormente apresentando, Ethan Kross e Kevin Ochsner propõem alguns exemplos de experimentos, os quais consistem na utilização do exame de ressonância magnética funcional (fMRI) para identificar a “atividade neural subjacente à capacidade de reavaliar cognitivamente imagens que excitam forte emoção negativa” (2010b, p. 82). Duas questões básicas interessam aos pesquisadores, quais sejam, “que processos são recrutados quando as pessoas reavaliam um estímulo negativo para reduzir o seu impacto aversivo?” e “como as regiões cerebrais envolvidas na reavaliação emocional de um estímulo impactam as regiões cerebrais envolvidas na geração de respostas emocionais?” (2010b, p.82). A hipótese a ser confirmada é que a “reavaliação levaria ao aumento dos níveis de atividade nas regiões pré-frontal e cíngulada implicadas no autocontrole, e reduziria os níveis de atividade em regiões do cérebro envolvidas com o processamento emocional, tais como a amígdala, a ínsula e o córtex orbitofrontal” (2010b, p.82).

O primeiro estudo para testar essa hipótese consistiu no escaneamento do cérebro dos participantes enquanto eles viam uma série de fotos emocionalmente negativas e neutras, cada uma delas por 8 segundos, sendo que nos primeiros 4 segundos eles deveriam apenas ver as fotos, enquanto que nos outro 4 segundos um grupo deveria reavaliar a imagem com o objetivo de *não sentir mais emoções negativas*, enquanto que o outro grupo deveria apenas atentar para os seus sentimentos, deixando-os fluir naturalmente. Comparando a atividade cerebral dos dois grupos, o que deveria controlar cognitivamente a emoção e o que deveria apenas processar a emoção, os pesquisadores apontam as regiões cerebrais que teriam um papel privilegiado no autocontrole das emoções. O fMRI teria primeiramente mostrado que o controle cognitivo envolvia muito mais atividade nas regiões pré-frontais relacionadas a “processos de autocontrole cognitivo, tais como a memória de trabalho e a seleção de respostas” (2010b, p. 83). O fMRI teria ainda mostrado que quanto mais efetiva era a reavaliação cognitiva de um estímulo emocional, quanto mais bem-sucedido eram os indivíduos em “regular as suas emoções negativas”, mais ativada tornava-se a região do córtex cíngulado anterior, área relaciona-

da ao “monitoramento e avaliação do sucesso do controle cognitivo” (2010b, p. 83). Além dessas regiões cerebrais, os experimentos teriam mostrado “níveis aumentados de atividade no córtex orbitofrontal medial esquerdo, na ínsula, e na amígdala – uma rede de estruturas cerebrais identificadas em pesquisa anterior como desempenhando um papel chave no processamento de estímulo afetivo” (2010b, p.83). Desse modo, confirmando as previsões, “os resultados desse primeiro estudo forneceram evidência preliminar suportando a ideia de que os sistemas cingulado e pré-frontal desempenham um papel chave na capacitação dos indivíduos para reavaliar cognitivamente um estímulo emocional e regular as respostas emocionais negativas” (2010b, p. 83).

O segundo tipo de estudos procurava identificar, novamente utilizando-se do exame de ressonância magnética funcional (fMRI), os sistemas neurais engajados na reavaliação de emoções negativas com vistas a aumentá-las ou diminuí-las. Os pesquisadores realizaram três tipos de experimentos com fotos emocionalmente aversivas. Experimentos nos quais eles simplesmente deixavam os seus sentimentos fluir e experimentos de aumento e diminuição das emoções “nos quais os participantes deveriam avaliar o contexto, os afetos e os resultados retratados nas fotos” (2010b, p. 83). Foram contrastadas a ativação de regiões cerebrais em experimentos de aumento das emoções com os experimentos de apreciação das emoções espontaneamente experimentadas, assim como em experimentos de diminuição de emoções com os experimentos de apreciação das emoções espontaneamente experimentadas.

Os resultados desses contrastes indicaram que a despeito de a avaliação das fotos aumentar ou diminuir o sentimento dos sujeitos, foi observado um aumento no nível de atividade no PFC [córtex pré-frontal] lateral esquerdo, no dACC [córtex cingulado anterior dorsal] e no MPFC [córtex pré-frontal medial] dorsal. Além disso, tanto as estratégias de aumento quanto de diminuição modularam a atividade na amígdala esquerda, com a atividade da amígdala tornando-se aumentada em experimentos de aumento e diminuída em experimentos de diminuição. Consistente com as previsões, um conjunto comum de estruturas tornou-se ativa quando os participantes reavaliaram o estímulo negativo, a despeito de eles o terem feito para aumentar ou para diminuir o quanto irritados eles se sentiam.

Contudo, a despeito das similaridades partilhadas entre essas duas estratégias, a comparação direta da atividade nos experimentos de aumento e diminuição (contrastes de aumento versus diminuição) também revelou algumas diferenças notáveis. Especificamente, experimentos de aumento recrutaram diferencialmente uma região do MPFC dorsal associada com a avaliação das conotações afetivas de palavras e raciocínio sobre os estados mentais afetivos próprios ou de outras pessoas. Os experimentos de diminuição, por outro lado, recrutaram diferencialmente as regiões dorsolateral direita e orbitofrontal associadas com inibição de resposta e com atualização do valor motivacional dos estímulos. (2010b, p.84)

A questão para o terceiro tipo de estudos era se os diferentes “processos de controle cognitivo”, ou seja, se as diferentes maneiras utilizadas para reavaliar uma imagem com vistas a modificar o sentimento, envolvem diferentes tipos de processamento ou de informação os quais recrutariam diferentes sistemas neurais ou localizações nas regiões pré-frontais e cinguladas do cérebro. Os estudos consistiam no uso de duas “estratégias de reavaliação qualitativamente distintas” nos experimentos de aumento e diminuição das emoções anteriormente descritas. O grupo “autofoco” deveria modular os seus sentimentos negativos ou “aumentando o seu senso de conexão pessoal com a imagem (por exemplo, imaginando que a foto poderia ser de uma pessoa amada ou dela mesma) ou diminuindo o seu sentido de conexão pessoal com a imagem (isto é, adotando uma perspectiva de primeira pessoa distante e afastada enquanto a via)” (2010b, p. 84). Já os participantes do grupo “situação-foco” deveriam “modular os seus sentimentos negativos ou reinterpretando o contexto, os afetos e os resultados das pessoas retratadas aumentando ou diminuindo os modos negativos” (2010b, p. 84). Os resultados foram os seguintes:

Em experimentos de regulação descendente, os participantes do grupo autofoco exibiram significativamente mais atividade no MPFC [córtex pré-frontal medial], enquanto que participantes do grupo situação-foco exibiram significativamente mais atividade no PFC [córtex pré-frontal] lateral. Contudo, nenhuma diferença foi observada entre os grupos situação-foco e autofoco quando eles foram instruídos a aumentar as suas emoções nega-

tivas. Essa ausência de diferença pode ser vista como resultante do modo como os participantes do grupo autofoco foram instruídos a aumentar os seus sentimentos. Especificamente, foi pedido a eles que reinterpretem os resultados e afetos que eles próprios ou outra pessoa poderiam experimentar, o que era muito similar ao que os participantes do grupo situação-foco foram instruídos a fazer. (2010b, p. 84)

A abordagem apresentada nesta seção, ainda que parcial, visto que o artigo também trata da relação entre as diferenças cognitivas, emocionais e cerebrais envolvidas com o autocontrole, tem como objetivo apenas ilustrar um amplo programa de pesquisa em neurociência, o qual trata de identificar o funcionamento do cérebro tanto em situações normais quanto disfuncionais do autocontrole, a partir de relatos pessoais de experiências cognitivas e afetivas/emocionais. Se esse tipo de abordagem sugere, por um lado, que o autocontrole resulta da atividade cerebral, por outro, aponta para a irreduzibilidade dos processos cognitivos e afetivos/emocionais aos acontecimentos cerebrais. Afinal, a identificação das áreas cerebrais envolvidas no autocontrole, depende, como exemplificam os estudos citados, dos aspectos subjetivos conscientes próprios dos processos afetivos/emocionais relatados pelos sujeitos dos experimentos, o que aponta, nesse aspecto em particular, para a dependência da neurociência em relação à introspecção. Conhecer a própria experiência cognitiva e afetivo/emocional é uma condição necessária para seguir as instruções propostas pelas pesquisas apresentadas, das quais decorre o conhecimento a respeito do funcionamento macrofísico do cérebro no autocontrole, além do próprio exercício do autocontrole o qual depende, como vimos em seções anteriores, ainda que não exclusivamente, de um nível sofisticado de autoconsciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei apresentar neste texto alguns exemplos de abordagens do autocontrole em condições “normais”⁵, considerando os seus as-

⁵ Há imensa bibliografia dedicada à questão do autocontrole a partir de situações patológicas relacionadas mais ou menos explicitamente às alterações estruturais e/ou funcionais do cérebro, como no caso de lesões cerebrais decorrentes de tumores e acidentes. Tratei desse aspecto no texto “**Cérebro, Razão e Emoção: a questão do autocontrole**” a ser publicado brevemente como capítulo do livro “Encontro com as Ciências Cognitivas: Cognição, Emoção e Ação”.

pectos cognitivos e emocionais, em suas dimensões mentais e cerebrais. Admitindo-se, a partir do que foi apresentado, que os processos mentais envolvidos no autocontrole são irreduzíveis às propriedades físicas – biológico/cerebrais – que os sustentam e, ao mesmo tempo, delas resultantes, poderiam as propriedades mentais citadas exercer algum poder causal sobre outros eventos mentais e sobre eventos cerebrais, como o sugerem as abordagens apresentadas? Em outras palavras, sendo os processos cognitivos e emocionais constituintes do autocontrole, eventos mentais resultantes da complexa atividade de vários sistemas cerebrais em interação, poderiam eles agir sobre esses sistemas, os quais sustentariam os eventos mentais decorrentes? Ou, colocando o problema, o qual ficou conhecido como problema da causalção mental, em termos mais gerais: como os eventos mentais, sendo essencialmente distintos e resultantes da atividade cerebral, poderiam agir causalmente sobre o cérebro produzindo comportamentos ou outros eventos mentais? Considerando as abordagens do autocontrole apresentadas nas seções anteriores, poderíamos perguntar de forma muito esquemática⁶: 1) Como a representação de ganhos futuros, resultante da atividade de regiões cerebrais pré-frontais, pode sobrepor-se à representação dos ganhos imediatos, essa também resultante de atividade cerebral límbica, causando o comportamento de adiamento de gratificação? 2) Como um sentimento de frustração, resultante da atividade de regiões cerebrais costumeiramente relacionadas às emoções, pode enfraquecer uma decisão de fazer dieta, resultante da atividade cerebral pré-frontal – causando o comportamento de consumir a guloseima anteriormente proibida?

Considero que esse tipo de formulação da questão da causalção mental, a qual pode ser grosso modo resumida na questão “como a mente, sendo propriedade do cérebro, pode agir causalmente sobre o cérebro?”, nos induz a pensar na mente como uma *coisa*, não apenas distinta do cérebro, mas dele independente, ainda que esta não seja a tese dos defensores de concepções fisicalistas não-reducionistas da relação mente-cérebro. Parafraseando o filósofo John Searle, é como se a

⁶ A descrição dos eventos mentais e cerebrais envolvidos é muito geral e esquemática, sendo o seu objetivo mais ilustrar o problema da causalção mental intrínseco à questão do autocontrole considerado a partir de uma concepção fisicalista não-reducionista da relação mente-cérebro, do que uma descrição precisa dos complexos processos mentais e cerebrais envolvidos.

mente brotasse do comportamento dos neurônios e, a partir daí, tivesse vida própria (SEARLE, p. 163). Entendo que problema da causação mental assim colocado deriva de se tratar a mente como se fosse uma substância imaterial cartesiana e não como uma propriedade não-física do cérebro. Penso que tratar efetivamente a mente como uma propriedade do cérebro é o caminho para se compreender como e em que medida ela pode agir causalmente sobre o cérebro. Isso significa que se deve considerar seriamente os dois lados ou as duas direções da relação mente-cérebro, ou seja, a *mente como cérebro* e o *cérebro como mente*. Pensar na *mente como cérebro* significa compreender as bases cerebrais tanto da existência quanto das propriedades dos eventos mentais em geral, e pensar no *cérebro como mente* é procurar entender o papel que a mente desempenha na organização funcional e estrutural do cérebro, do qual ela é uma propriedade.

Em relação ao primeiro aspecto, sabe-se que as pesquisas contemporâneas em biologia, não apenas em biologia evolutiva e genética, mas também em neurociência, como vimos com o exemplo das bases neurofisiológicas do autocontrole, têm apresentado cada vez mais dados que demonstram a dependência entre os eventos mentais em geral, sejam eles cognitivos ou afetivos, e os acontecimentos cerebrais. São incontáveis os estudos publicados nos últimos 30 anos envolvendo a relação entre o cérebro e vários aspectos da vida mental, os quais incluem as implicações cognitivas e afetivas de danos em regiões específicas do cérebro, o monitoramento da atividade do cérebro normal e patológico através do uso de tecnologias como a ressonância magnética funcional, a manipulação química e eletromagnética do cérebro etc. Todas essas linhas de pesquisa têm apontado ou propiciado o desenvolvimento de práticas terapêuticas – cirúrgicas, farmacológicas e eletromagnéticas – dirigidas a disfunções cognitivas e emocionais, as quais consistem grosso modo em alterar a estrutura e funcionalidade do cérebro.

Em relação ao segundo aspecto, o *cérebro como mente*, pesquisas em neurociência e psicologia contemporânea têm também mostrado que o cérebro, além de ser incorporado e situado fisicamente, é incorporado e situado mentalmente, o que significa que é como mente, embora não exclusivamente, que o cérebro interage tanto com os estímulos físicos provenientes do corpo e do ambiente físico, nos quais está inserido,

quanto com o ambiente cultural, cuja existência seria ininteligível em um mundo sem mentes. Se for apropriada a analogia segundo a qual os órgãos dos sentidos e as estruturas interoceptivas e proprioceptivas são uma espécie de janela que permite a relação do cérebro, que está localizado no interior do crânio, com o corpo no qual está inserido e com o qual está conectado, isso se deve ao fato de a consciência – propriedade essencial da mente –, ser um tipo especial de janela, presente em todas as outras janelas, que permite uma relação muito particular com o corpo e o mundo circundante, o que inclui o mundo sociocultural. Sabe-se que o cérebro responde inconscientemente a estímulos físicos através dos órgãos dos sentidos, da interocepção e da propriocepção, mas o que estou querendo enfatizar é a capacidade que o cérebro tem de interagir mentalmente, ou seja, conscientemente, com os estímulos físicos corporais e ambientais, incluindo o ambiente sociocultural criado pelo próprio cérebro – de fato por um conjunto de cérebros – por meio de sua propriedade mente. Tudo que o cérebro realiza é indissociável de alterações estruturais e funcionais programadas geneticamente e produzidas em decorrência de suas interações com o corpo e com o ambiente externo físico e sociocultural.

Penso que essa “abordagem dupla-face” da relação mente-cérebro, apresentada aqui em termos muitos gerais, aponta para uma reformulação da questão da causalção mental. Em vez de perguntar “como a mente, resultante da atividade cerebral, causa acontecimentos cerebrais?”, dever-se-ia perguntar “como o cérebro, em virtude da mente, age causalmente sobre o físico/cerebral?”. Em vez de pensar na mente como uma *coisa* não-física, que tem por si só poder causal sobre o físico/cerebral, como o sugere a primeira formulação da questão, dever-se-ia conceber a mente como uma *propriedade* não-física emergente do cérebro, por meio da qual este age causalmente sobre o físico/cerebral. Isso significa focar no poder causal do cérebro derivado do fato de este ter uma mente, o que implica entender como o fato de o cérebro ter mente interfere na sua estrutura e funcionalidade e, conseqüentemente, na sua interação física e mental com o corpo e com o ambiente físico e sociocultural.

Decorre do que acabei de dizer que práticas explicativas mentalistas do tipo “a mente controlou os impulsos/emoções para que tives-

se ganhos futuros” legitimadas por contrafatuais do tipo “a mente não teria controlado os impulsos/emoções se não tivesse a possibilidade de obter ganhos futuros”, poderiam ser compatibilizadas com acontecimentos cerebrais, sem que se precise pensar que a representação dos ganhos futuros causou por si só os acontecimentos cerebrais subvenientes ao autocontrole, ou que o cérebro causou a representação dos ganhos futuros e, *ao mesmo tempo*, os acontecimentos cerebrais subvenientes ao autocontrole, como se a representação dos ganhos futuros e o autocontrole não tivessem relação causal direta. Em vez disso, poder-se-ia dizer, por exemplo, “porque o cérebro representa os ganhos futuros e os privilegia, o cérebro decidiu controlar os impulsos/emoções” e se “o cérebro não representasse e não privilegiasse os ganhos futuros, ele não teria (mantendo-se as outras condições constantes) decidido controlar os impulsos/emoções”. O que muda nesta última formulação é que, embora a “representação dos ganhos futuros” tenha um papel causal indispensável, isso só acontece porque ela resulta de acontecimentos cerebrais específicos, ou seja, é pelo fato de priorizar e representar os ganhos futuros que o cérebro “decide” autocontrolar-se, causando os acontecimentos cerebrais implementadores da decisão tomada, no caso, eventos cerebrais inibidores da ação imediata.

Trata-se aqui apenas de um esquema causal simplificado, visto que estão envolvidos muitos outros eventos mentais constitutivos da identidade estrutural e funcional do cérebro pensante, a qual depende tanto de capacidades cognitivas e emocionais pré-instaladas – construídas geneticamente –, quanto de uma interação com o meio físico e sociocultural, o qual afeta o cérebro pela capacidade que o cérebro tem de se relacionar com o mundo através da mente consciente. Nesse sentido, o mundo sociocultural, ao mesmo tempo em que resulta da existência de um cérebro que tem mente, também modifica o cérebro porque este tem mente. Em relação a esse aspecto, a neurociência contemporânea tem mostrado que o cérebro é modificado não apenas quando ele é alterado fisicamente por estímulos físicos, por lesões, cirurgia, manipulação química e eletromagnética etc., mas também pela exposição a práticas socioculturais, como aquelas relacionadas à educação escolar, à educação moral, às psicoterapias etc. A neurociência hoje é capaz de mostrar que e como, ao educar uma criança, se está modificando a sua

mente porque se está, por meio desta, modificando o seu cérebro, ou seja, o aprendizado sociocultural não é algo que opera apenas de modo abstrato, independentemente do que acontece no cérebro.

Desse modo, a afirmação do poder causal do cérebro não implica a ausência de poder causal da mente. Ainda que não caiba aqui uma reflexão detalhada a respeito do papel adaptativo da mente no processo evolutivo, estou assumindo que o desenvolvimento científico contemporâneo nos permite afirmar que, sem a propriedade mente, em seus aspectos cognitivo e afetivo, o cérebro não teria construído o que se costuma relacionar ao que é comumente chamado de mundo sociocultural, como é o caso, das artes, das ciências, da religião, da moral, do direito etc. Por outro lado, tudo o que o cérebro realiza resulta do que ele é estrutural e funcionalmente, e o que ele é estrutural e funcionalmente a cada momento de sua história depende, além de sua história biológica progressiva, dos estímulos físicos e socioculturais que ele recebe, e parte importante desses estímulos é captada por meio de sua propriedade mente, ou seja, como já o disse anteriormente, é também por meio da mente que o cérebro interage com o corpo e com o mundo externo físico e sociocultural. Pensando a relação mente-cérebro nesses termos, creio que é possível afirmar de forma inteligível tanto o poder causal do cérebro quanto o poder causal da mente sem transformar a última em uma substância imaterial independente do primeiro e sem reduzi-la ao cérebro.

REFERÊNCIAS

- BERRIDGE, K.C.; KRINGELBACH, M.L. (2013) *Neuroscience of affect: brain mechanisms of pleasure and displeasure*. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3644539/>> Acesso em: 11 nov. 2014.
- CHURCHLAND, P.S. (2005) *Moral decision-making and the brain*. Disponível em: <<http://www.naturalism.org/01-Illes-chap01.pdf>> Acesso em: 6 jan.2013.
- DUCKWORTH, A.L. (2011) *The significance of self-control*. Disponível em: <<http://www.sas.upenn.edu/~duckwort/images/The%20significance%20of%20self-control.full.pdf>> Acesso em: 18 jul. 2012.
- MISCHEL, W.; DeSMET, A.L.; KROSS, E. (2010a) *Self-regulation in the service of conflict resolution*. Disponível em: < <http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2013/09/KrossMischelConflictRes.pdf> > Acesso em: 19 mar. 2014

KROSS, E.; OCHSNER, K.N. (2010b) *Integrating research on self-control across multiple levels of analysis from social cognitive and affective neuroscience*. Disponível em: < http://dept.psych.columbia.edu/~kochsner/pdf/Kross_Ochsner_Chapter5_2010.pdf > Acesso em: 19 mar. 2014.

MISCHEL, W.; AYDUK, O. et al (2011). 'Willpower' over the life span: decomposing self-regulation. Disponível em: < <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3073393/> > Acesso em: 19 mar. 2014.

MOFFITT, T.E. et al. (2010) *A gradient of childhood self-control predicts health, wealth, and public safety*. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/early/2011/01/20/1010076108>> Acesso em: 18 jul. 2012.

NAGEL, T. (2008) *What is it like to be a bat?* In: *The Elements of Philosophy* (Edited by GENDLER, T.S.; SIEGEL, S.; CAHN, S.M.). New York/Oxford: Oxford University Press.

SCHMEICHEL, B.J.; INZLICHT, M. (2013) *Incidental and integral effects of emotions on self-control*. Disponível em: < http://www.michaelinzlicht.com/wp/wp-content/uploads/downloads/2013/04/Schmeichel-Inzlicht_in-press.pdf > Acesso em: 19 mar. 2014.

SEARLE, J. (1997) *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes.

Monismo de Triplo Aspecto: uma Filosofia Interdisciplinar para o Século XXI

Alfredo Pereira Júnior

Universidade Estadual Paulista

INTRODUÇÃO

Investigo a viabilidade de uma epistemologia embasada em resultados relevantes das ciências, objetivando a construção de um conceito integrado de *realidade* (isto é, uma Ontologia de cunho monista) que aborde três aspectos considerados fundamentais: a) o aspecto físico-químico-biológico, b) o aspecto informacional (incluindo os processos mentais não conscientes) e c) o aspecto mental consciente.

O Monismo de Triplo Aspecto (MTA) é uma concepção filosófica que sustenta que os três aspectos acima citados são irreduzíveis uns aos outros, se manifestando de modo progressivo no tempo: primeiramente, o aspecto físico-químico-biológico, em seguida o aspecto informacional e então - havendo condições propícias - o aspecto mental consciente.

Um sistema consciente é concebido como unidade integrada dos três aspectos. Deste modo, uma ciência da consciência deve abordar, além da estrutura e dinâmica próprias da consciência, também os aspectos físico-químico-biológicos e informacionais não-conscientes, com os quais o processo consciente está indissolivelmente ligado.

MÉTODO

A absorção, pela filosofia, de conceitos e princípios provenientes da pesquisa empírica, pode ser feita com auxílio da teoria de modelos. Os modelos podem ser interpretados tanto de modo kantiano (como descrições da estrutura do mundo fenomênico) quanto de modo realista (como descrições de uma realidade independente da mente). Utilizo a Teoria dos Sistemas, proposta pelo biólogo Bertalanffy (1973) e utilizada por Debrun (1996a) em sua abordagem do fenômeno da Auto-Organização, como também da Teoria dos Modelos, na versão epistemológica de Bunge (1974), mas sem aprofundamento na vertente semântico-formal de Tarski (1944). Ambas as teorias são utilizadas para a construção de diagramas ilustrativos da complexidade dos tipos de fenômenos estudados.

No processo de modelagem conceitual, utilizo o método de análise e síntese, procurando realizar distinções e aproximações de significados dos conceitos, resultando em uma síntese dialética que seja coerente e possivelmente convincente. Com o espetacular progresso científico e tecnológico dos séculos XX e XXI, abre-se para a filosofia um novo campo, que consiste na análise dos conceitos fundamentais implícitos nas ciências e tecnologias, e busca de vínculos interdisciplinares, no intuito de compreender os princípios que regem a realidade abordada pelas ciências e pelas tecnologias que delas resultam. O cientista desenvolve conceitos e o tecnólogo aplica tais idéias para o desenvolvimento de novos produtos para uso humano, mas estes profissionais não se dedicam a uma análise sistemática dos mesmos. Esta tarefa cabe ao filósofo interdisciplinar.

Um saldo da filosofia moderna foi mostrar que todo conhecimento é relativo às características do agente cognoscente. Podemos tomar os conteúdos do conhecimento como imagens da estrutura cognitiva do agente (o que é assumido pela filosofia transcendental), mas podemos também considerar tais conteúdos como janelas transparentes que nos revelam a estrutura e dinâmica do mundo em que vivemos (como nas filosofias realistas).

Além desta relação epistêmica entre o conhecedor e o conhecido, também se estabelece uma relação pragmática, na qual os conteúdos

cognitivos embasam ferramentas tecnológicas que – juntamente com o trabalho humano - transformam o mundo conhecido, propiciando a formação de novos conteúdos cognitivos, em um processo dinâmico. Neste sentido, o conceito que temos de Natureza já não mais se refere a um estado de coisas definitivamente determinado, mas como um conjunto de possibilidades que se desdobram à medida que são atualizadas pelos agentes, constituindo uma progressão que pode ser comparada a um “processo estatístico com memória” (no qual um resultado obtido em um momento define uma nova distribuição de probabilidades para o momento seguinte).

A validade da tese de Quine a respeito da subdeterminação das teorias pelos dados empíricos (vide discussão em Pereira Jr e French, 1990) implica que de uma teoria científica não se pode inferir uma única ontologia. Entretanto, o mesmo filósofo (Quine, 1948) apontava no sentido de compromissos ontológicos assumidos pelos cientistas em seu uso da linguagem (natural e/ou formal) na formulação de suas teorias. Esta dupla condição (subdeterminação das teorias e compromisso ontológico decorrente do uso da linguagem) demanda um trabalho filosófico, no sentido da identificação dos elementos úteis para uma ontologia, presentes nas diversas teorias científicas, e tessitura de uma rede conceitual que conduza a uma ontologia sistemática.

É importante ainda distinguir este tipo de ontologia da metafísica tradicional, que partia de doutrinas pré-estabelecidas (usualmente, de natureza religiosa), para construir uma concepção de realidade com elas compatível, a qual não raramente era usada para justificar filosoficamente a doutrina assumida. No caso de uma ontologia de base científica e/ou para uso computacional, tal base dogmática está ausente, sendo substituída por um processo de ‘bootstrapping’ (como em Glymour, 1990), no qual os próprios conceitos detectados no contexto científico e/ou tecnológico são entrelaçados, formando redes que se justificam tanto pela coerência interna (que possibilita uma certa relação de continuidade entre as especialidades) quanto pela força pragmática (isto é, pela sua capacidade de propiciar melhor entendimento dos processos constituintes da realidade, no contexto científico-tecnológico).

O PARADOXO MENTE/NATUREZA: A MENTE ESTÁ NA NATUREZA (MATERIALISMO) E A NATUREZA ESTÁ NA MENTE (IDEALISMO)

Um conceito de “realidade” deve incluir tanto a natureza quanto a mente humana e seus produtos. Na tradição filosófica, a dificuldade em se compatibilizar as propriedades da natureza e da mente levou muitas vezes à clássica dicotomia entre a corrente idealista, entendendo que toda a realidade está contida na mente cognoscente, e a corrente materialista evolucionista, por sua vez entendendo que a mente seria um produto da natureza material.

De fato há um aparente paradoxo, ao se adotar ambas as concepções simultaneamente, ou seja, ao se assumir que: a) os referentes dos termos “natureza” e “mente” não são idênticos; b) em certo sentido, ressaltado pelas filosofias materialistas, a mente está contida na natureza, e c) em outro sentido, ressaltado pelas filosofias idealistas, a natureza está contida na mente.

Pode-se solucionar este paradoxo por meio do conceito de natureza acima sugerido. Esta vem a ser concebida não como um estado de coisas definitivamente dado, mas como *um conjunto de possibilidades*. Como consequência da adoção deste novo conceito, pode-se entender que a mente está contida na natureza enquanto possibilidade, e que o *conceito* de natureza e de coisas/processos naturais estão contidos na mente como atualidades, ou seja, tem uma existência dependente da mente.

AUTO-ORGANIZAÇÃO E EMERGÊNCIA

O modelo da “autopoiese” (Maturana e Varela, 1980) e o modelo da auto-organização (Atlan, 1981; Pereira Jr., 1986; Bak et al., 1987; Debrun, 1996a,b) apresentam semelhanças e diferenças. Uma das mais importantes diferenças é que a autopoiese enfoca as operações pelas quais um sistema vivo mantém sua identidade ao longo do tempo, enquanto a auto-organização enfoca processos primários ou secundários (Debrun, 1996b) pelos quais, das interações entre componentes, *emerge uma nova forma de organização*, e com esta uma nova *funcionalidade* do sistema (Bresciani Filho e D’Ottaviano, 2000).

Central para a abordagem naturalista não-reducionista da realidade é a idéia de que, em sistemas abertos, as estruturas ensejam funções que vem a modificar estas mesmas estruturas. Colocada em termos da teoria de sistemas dinâmicos, pode-se dizer que a interação entre sub-sistemas estatisticamente independentes entre si (ou seja, com graus de liberdade) amplia o espaço de estados do universo de estudo, uma vez que o resultante não é a soma, mas o produto dos estados possíveis dos sub-sistemas. Deste modo, da interação entre sistemas físicos emerge o fenômeno informacional, e da interação entre sistemas físico-informacionais emerge o fenômeno da consciência. Esta idéia é básica para se conceber o processo de desdobramento de possibilidades naturais que constitui o vir-a-ser da realidade, segundo o MTA.

Em tal concepção, o conceito de emergência utilizado significa a atualização de possibilidades previamente estabelecidas; porém, não se trata de um modelo determinista de tipo laplaciano, pois a atualização destas possibilidades não é assumida como sendo necessária, mas contingente no sentido de Cournot (vide Lungarzo e Pereira Jr., 2009). Tal conceito de emergência é “forte”, estrutural e diacrônica no sentido de Stephan (1999). Entretanto, não me parece ser conveniente adotar todos os pressupostos filosóficos utilizados na abordagem deste autor. Ao caracterizar o Monismo, ele entende que a natureza seria constituída por sistemas compostos de “partes materiais” (p. 50). Neste caso, a informação e a consciência derivariam de uma evolução diacrônica (Stephan, 1999, p. 53), cujos produtos seriam imprevisíveis com base no conhecimento de tais partes e a elas irredutíveis, uma vez que propriedades mentais e conscientes, por pertencerem a diferentes categorias conceituais, não poderiam se derivar de propriedades materiais.

Há uma importante ressalva a ser feita quanto à possível previsibilidade e/ou redutibilidade de tais aspectos emergentes. Se partirmos de uma ontologia de matiz aristotélica, para a qual a realidade é constituída não só de matéria como de formas (atuais e potenciais), os aspectos emergentes (a saber, o aspecto informacional e o aspecto consciente), seriam previsíveis a partir do conhecimento das relações que se estabelecem entre as partes materiais contando também as formas nelas incorporadas. Este tipo de previsão seria de natureza aproximativa ou probabilística, e não de natureza estritamente dedutiva, como estabelecido por Nagel (1961) em sua teoria da explicação científica.

Na interação de muitos sub-sistemas, gerando a dinâmica global de um determinado sistema complexo, o espaço de estados resultante corresponde ao *produto* (e não à soma) dos estados dos sistemas considerados individualmente, o que enseja uma *explosão combinatorial* semelhante ao problema dos três corpos na física clássica e a outros problemas discutidos atualmente na teoria dos sistemas dinâmicos caóticos. Pequenas variações no cômputo do estado inicial dos sub-sistemas interagentes, e/ou nas condições de contorno, podem gerar grandes variações nos resultados possíveis. Conclui-se que, embora tais emergências fossem em princípio calculáveis com exatidão, dadas as limitações dos processos computacionais, e considerando as dificuldades intrínsecas aos processos combinatoriais em sistemas com muitos graus de liberdade, para efeitos práticos as propriedades de tais fenômenos emergentes seriam de fato imprevisíveis, e mesmo irreduzíveis '*a posteriori*' às propriedades das partes interagentes, uma vez que a conexão dedutiva não é propriamente estabelecida. Deste modo, justifica-se a classificação dos processos informacionais e conscientes como sendo emergentes no sentido forte.

A complexidade do real se articula em diversas escalas espaciais e temporais. Tomando-se o conceito clássico de espaço e tempo como entidades independentes da mente (o que não exclui a existência de formas mentais do espaço e do tempo, como discutido em Pereira Jr., 1997), notamos que sistemas complexos têm dinâmicas específicas nas diferentes escalas (como discutido, para o cérebro, em Pereira Jr, 2001). Para o estudo da mente e da consciência, são de especial interesse as relações entre fenômenos nas escalas espaciais micro e macroscópicas, e escalas temporais de milissegundos e segundos (Pereira Jr, 2012).

Ao ser aplicado na área de humanas, o conceito de auto-organização é aproximado ao de *autonomia*. A auto-organização pessoal é um processo pelo qual, a partir de ações desencadeadas por si mesmo, um agente transforma suas condições de vida, superando dificuldades, atualizando potencialidades, elaborando e implementando projetos de vida. Só ocorre quando o próprio agente se torna protagonista; se conduzido por um agente externo, tratar-se-ia de hetero-organização.

A autonomia, por sua vez, diz respeito às condições existentes que modulam a capacidade do agente se organizar, podendo ser indu-

zida ou facilitada por um agente externo (por exemplo, o profissional de saúde ou da educação). Constitui um dos princípios fundamentais da Bioética, implicando a promoção da liberdade, empoderamento dos agentes e redução de vulnerabilidades.

MONISMO E DUALISMO

Com o Hilemorfismo, a idéia de que os seres da natureza (ou seja, o “mundo sublunar”) seriam compostos de forma e matéria, Aristóteles introduz o princípio monista, que lhe possibilitava superar o dilema entre o materialismo dos pré-socráticos e o idealismo de Sócrates-Platão.

Além dessa contribuição, para superar o problema de se conceber o movimento e a transformação na natureza a partir de uma lógica que assume o Princípio da Identidade, Aristóteles sintetizou as principais - e opostas - ideias centrais de Parmênides e Heráclito, em sua teoria da Potência e do Ato. A tese central do estagirita, a este respeito, seria a de que os estados potenciais da natureza são tão reais quanto os estados atuais e constituem pressuposto necessário para se entender o movimento e as transformações da natureza (vide Aristotle, 2012: *Physics*, Book 1, Section 1; *Metaphysics*, Book Z, Section 9).

Entretanto, como apontado por Aubenque (1960), para Aristóteles os estados potenciais constituem um repertório fixo, e, além disso, inexoravelmente se atualizam. Tal concepção de fechamento causal dos processos naturais, que chegaria a seu extremo no determinismo laplaciano, começa a ser criticada em Hume (vide Pereira Jr., 1993). Em Leibniz se explicitaria uma visão alternativa, possivelmente precursora da física estatística, de que existem mundos possíveis que não se atualizam.

Encontramos em Boltzmann (1896; vide discussão em Pereira Jr., 1997) um aprofundamento da noção de devir probabilístico da realidade, inclusive se traçando um cenário de *mundos possíveis*, conceito que veio a se tornar mais conhecido na filosofia da física a partir da interpretação “Many Worlds”, da teoria quântica (Seligman et al., 1973). As múltiplas possibilidades de atualização da realidade podem ocorrer no espaço (mundos paralelos) ou no tempo (diferentes fases temporais no mesmo espaço). Tais conceitos também reaparecem em modelos de

computação quântica (como o de armadilha de íons, discutido em seus aspectos lógicos por Pereira Jr e Polli, 2006),

Encontramos em Descartes um inequívoco dualismo de *res cogitans* e *res extensa*, que são concebidas como domínios distintos e em princípio separáveis da realidade, embora de fato interajam por meio de dispositivos como a sugerida glândula pineal. Esta solução dualista para o problema fundamental da ontologia - a relação mente-matéria - inspirou toda uma tradição dualista, na qual o dualismo muitas vezes foi antecipado para o plano metodológico e epistemológico, dando origem à separação entre naturais e ciências humanas, que marcou profundamente o panorama acadêmico do século XX.

Em Espinosa (vide Lima e Pereira Jr., 2008), o cartesianismo em certo sentido refluí para o monismo hilemórfico aristotélico, ao se conceber mente e corpo como modos de uma mesma substância. O conceito de Natureza adotado por Espinosa é suficientemente amplo para conter não só o domínio físico, mas também o mental e o divino. Esta seria, filosoficamente, uma antecipação do MTA, porém sem o detalhamento necessário para seu uso contemporâneo, o que requer uma interpretação e integração de resultados de teorias científicas contemporâneas, abarcando ramos da física, ciências do cérebro e da mente, como procuramos realizar neste projeto.

Em Kant a inspiração dualista adquire formas bastante sutis, na distinção entre as formas 'a priori' como o espaço e o tempo, que seriam entidades mentais no sentido cartesiano, e a "matéria" oriunda da experiência sensível, que viria a preencher tais formas no ato cognoscitivo. Surge neste momento a Filosofia Transcendental, que viria a inspirar a fenomenologia da consciência de Husserl (1913; vide uma revisão da teoria da percepção do tempo em Pereira Jr., 1996), que desemboca na filosofia existencial de Heidegger (1926) e Merleau-Ponty (1999), em que as dicotomias sujeito-mundo e mente-corpo são, respectivamente, superadas.

Antes da filosofia existencial, uma crítica à filosofia transcendental já havia sido operada no Idealismo Alemão por, entre outros, Hegel, que na *Fenomenologia do Espírito* partia de uma reconstrução dos caminhos da mente na história ocidental e desenvolvia em seguida uma concepção sistemática na qual a Idéia, a Natureza e o Espírito

constituem um processo dialético unitário. O processo dialético, na *Enciclopédia*, segue uma ordem condizente com os pressupostos idealistas do filósofo, se iniciando com as Idéias, possivelmente situadas em um mundo platônico, que se exteriorizam na Natureza, e em seguida, por “negação da negação” (em um processo que pode ser comparado à autopoiese e à auto-organização – vide Pereira Jr., 1994) constituem o Espírito, momento em que se instaura a auto-consciência.

Tal progressão a partir das Idéias foi objetada por Marx e Engels, que reinterpretraram a dialética hegeliana de modo materialista, identificando os processos naturais e históricos como determinantes das idéias (formas de consciência) desenvolvidas pelos indivíduos e classes sociais (Marx e Engels, 2007). A concepção marxista da dialética, objeto de controvérsia de seus intérpretes, ao assumir a continuidade entre natureza e história se colocaria em posição semelhante à proposta do MTA, porém é sabido que os esforços neste sentido, por Engels (1978), devido a diversos fatores limitantes da época, não fez justiça à complexidade da temática, permanecendo como ícone do trabalho ainda a ser feito, como apontado por Prigogine e Stengers (1979).

Baldwin (1896) se destacou por integrar o evolucionismo darwiniano com pesquisas empíricas em psicologia do desenvolvimento, possibilitando um melhor entendimento das inter-relações dos processos filogenético e ontogenético (a filogenia determina a ontogenia, que por sua vez se constitui como processo auto-regulado e influencia a filogenia, por meio do “Efeito Baldwiniano” – vide Deacon, 1997). Ao analisar o universo mental, desenvolveu a teoria do *Pancalismo*, na qual entende que a integração máxima das experiências conscientes se daria no âmbito da Estética.

Whitehead (1929) tratou de importantes questões pertinentes a uma ontologia de base científica, procurando englobar conceitos da Teoria da Relatividade e da Teoria Quântica. Ele concebia a realidade como um processo composto por “ocasiões de experiência” singulares, nas quais emergem “sentimentos” (*feelings*). Apesar do conceito de “feeling” ocupar várias seções do livro *Processo e Realidade*, pouca atenção tem sido dada a esta parte de sua obra, que poderia ser de grande valor para melhor compreender a relação de mente e natureza.

O Monismo Neutro de Russell (Stubenberg, 2013) constitui uma das principais tentativas contemporâneas de se superar o dualis-

mo típico da filosofia moderna. Há duas maneiras básicas de interpretar tal neutralidade. A primeira, que é compatível com estratégias reducionistas, consiste em se postular a existência de uma substância e/ou modo de atividade primitivos, a partir dos quais se derivaram tanto a realidade física quanto a realidade mental. Tanto a abordagem de Anaximandro (a respeito do ápeiron, uma substância primitiva qualitativamente indeterminada e quantitativamente infinita), quanto a contemporânea Teoria das Cordas (Greene, 2001; a respeito de modos de atividade sub-atômica, que seriam as matrizes tanto dos processos materiais/energéticos quanto dos estados informacionais qualitativos) constituem *exemplos de monismos compatíveis com o reducionismo*.

O raciocínio subjacente à menção destas teorias - muito diferentes entre si, e distantes no tempo - seria que, uma vez que há uma substância ou modo substancial primitivo dos quais tudo se deriva, sempre é possível explicar os estados de coisas atuais como modificações desta substância e/ou modo de atividade. Para a concepção de reducionismo proposta por Nagel (1961), as propriedades desta substância ou modo primitivo constituiriam como o estado inicial do universo, a que as leis e princípios físicos se aplicam, gerando um processo dinâmico que explicaria sua trajetória evolutiva, gerando passo a passo as propriedades físicas do mundo conhecido, e também previsões sobre entidades (como partículas microscópicas) e propriedades ainda não observadas.

A segunda versão do Monismo Neutro, que implica em uma postura anti-reducionista, consiste em se postular dois aspectos fundamentais da realidade, o físico e o mental. No Monismo de Duplo Aspecto de Velmans (2008, 2009), estes aspectos estão relacionados com modalidades do conhecer, a saber, o aspecto físico é aquele que aparece na perspectiva de terceira pessoa, enquanto o aspecto mental é aquele que aparece na perspectiva de primeira pessoa.

Deve-se distinguir o Monismo de Duplo Aspecto (ou Monismo Dual, ou Monismo Reflexivo) de Velmans (2008) e o Dualismo de Propriedades de Chalmers (1996). No Dualismo de Propriedades de Chalmers, assume-se a disjunção exclusiva “ou físico ou mental”, isto é, se uma propriedade é mental, então não é física; e se é física, então não é mental. Como ele defende o monismo de substância, resulta de sua filosofia que um sistema capaz de processamento consciente da infor-

mação possuiria (ou poderia ser corretamente predicado de) ambos os tipos de propriedades (físicas e mentais), porém tais propriedades não poderiam ser físicas e mentais ao mesmo tempo; por exemplo, os potenciais de ação em uma rede neuronal seriam exclusivamente físicos, enquanto uma representação cognitiva instanciada nesta mesma rede seria puramente mental. Já para o Monismo Dual de Max Velmans, as propriedades do sistema poderiam ser físicas e mentais ao mesmo tempo, dependendo da perspectiva em que são enfocadas, ou seja, os potenciais de ação seriam simultaneamente físicos na perspectiva da terceira pessoa, e mentais na perspectiva da primeira pessoa.

Entendo que o Monismo Dual de Velmans é mais apropriado para uma discussão das ciências do cérebro que o Monismo Substancial com Dualismo de Propriedades de Chalmers, pois permite um melhor entendimento da relação cérebro-mente-consciência. Entretanto, o Monismo Dual de Velmans tem duas limitações, a saber:

- a) Indistinção entre processos mentais inconscientes e conscientes, e
- b) Embasamento puramente epistemológico, o que conduz a uma aporia, pois todo conhecimento na perspectiva da terceira pessoa deriva de uma experiência na perspectiva da primeira pessoa.

Essas duas limitações são resolvidas pelo MTA, da seguinte maneira:

- a) Ampliação dos aspectos fundamentais da Natureza para três, deste modo distinguindo entre os processos puramente informacionais (que correspondem a processos mentais não-conscientes) e processos informacionais conscientes (aqueles caracterizados pela presença de um sentimento a respeito da informação sendo processada);
- b) Embasamento em conceitos científicos interdisciplinares, superando-se deste modo a aporia: a perspectiva de terceira pessoa é a perspectiva inter-subjetiva, instrumental e experimental na qual se constrói o conhecimento científico (por exemplo, do observador científico que analisa um registro de eletroencefalograma), enquanto a perspectiva de primeira pessoa é a do sistema que vivencia os sentimentos instanciam-

dos nos processos cientificamente mensurados (por exemplo, a pessoa cuja atividade cerebral está sendo registrada).

CARACTERIZAÇÃO DO MTA

Para integrar diversas modalidades de conhecimento relevantes para uma filosofia interdisciplinar que dê suporte a uma ciência da consciência, é proposta uma síntese teórica, que contempla os três aspectos considerados fundamentais e irreduzíveis da realidade, a saber: a) o aspecto material/energético, abordado pelas ciências físicas, químicas e biológicas, assim como no estudo das formas de organização social e produtos culturais e tecnológicos; b) o aspecto informacional, abordado pelas ciências da informação, lingüística, computação e matemática; e c) o aspecto mental consciente, que é relatado na fenomenologia, lógica, ética e estética filosóficas; em estudos qualitativos nas ciências humanas; em obras de arte e experiências místicas e religiosas, e atividades humanas quotidianas.

Como se pode notar na classificação acima, o aspecto formal da realidade pode se caracterizar e/ou ser tratado tanto como processo não consciente quanto como processo consciente. No último caso se incluiria a lógica filosófica, entendida como estudo das operações formais da mente consciente, se distinguindo da lógica computacional, que caracterizaria o funcionamento de máquinas não conscientes. Esta distinção não se pretende absoluta, uma vez que há a possibilidade – ainda não realizada – de máquinas conscientes; neste caso, a lógica computacional se tornaria uma lógica de simbolismos conscientes.

Esta proposta é comparável à teoria dos “três mundos” de Karl Popper (Pereira Jr., 2013). A diferença com relação a este autor reside na suposta separação existente entre os “mundos”, que não se aplica ao MTA. Em Popper, tal separação implica na existência de três substâncias fundamentais, enquanto no MTA os três aspectos se referem à estrutura e atividade de um mesmo sistema, ou seja, uma mesma substância (no sentido aristotélico do termo).

O diagrama abaixo (Fig. 1) ilustra o quadro conceitual do MTA:

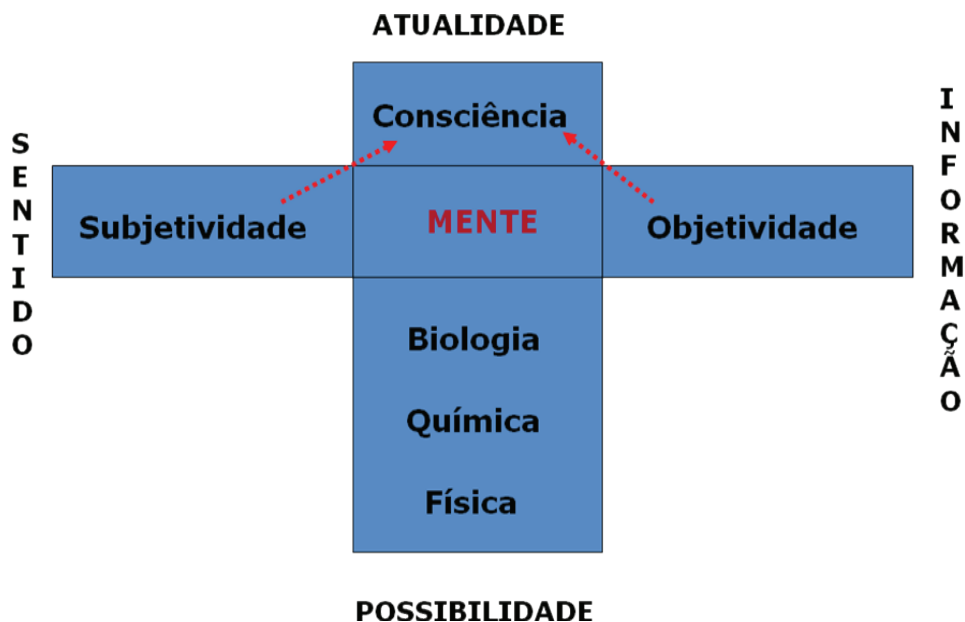


Figura 1 – Monismo de Triplo Aspecto: conforme esta teoria filosófica, a realidade seria constituída por três aspectos irredutíveis e inter-relacionados: o aspecto físico-químico-biológico, o aspecto mental não consciente (cindido em dois pólos, o subjetivo e o objetivo) e o aspecto mental consciente (resultante da conjunção dos dois pólos). Tal realidade é constituída por um processo temporal no qual as possibilidades naturais se atualizam progressivamente, inicialmente pelo aspecto físico, em seguida pelo aspecto mental e então, onde e quando as condições necessárias se apresentam, no aspecto mental consciente.

O MTA se baseia na idéia de que todas as possibilidades evolutivas do universo estão contidas na Natureza, porém nem todas as possibilidades são atualizadas. O processo de atualização é progressivo, sendo que cada etapa tem um custo para ser atingida. Conforme a Primeira Lei da Termodinâmica (Lei de Conservação da Energia), em transformações que ocorrem na natureza não há um ganho ou perda de energia absolutos, porém isto não implica que as trajetórias possíveis sejam equiprováveis. Conforme a Segunda Lei da Termodinâmica (a respeito da tendência de aumento espontâneo da entropia) há determinadas condições a serem satisfeitas para a atualização de cada possibilidade, ou seja, podemos considerar a produção espontânea de entropia como indicando restrições à realização de determinadas possibilidades.

A Teoria Quântica nos possibilita entender as possibilidades da natureza como estados superpostos co-existentes, dos quais - a cada momento de observação - apenas um se atualiza macroscopicamente. Podemos relacionar tal processo de atualização com a vigência da Segunda Lei em sistemas abertos, distantes do equilíbrio termodinâmico (como discutido em Pereira Jr. e Rocha, 2000). Em sistemas distantes do equilíbrio termodinâmico, em regimes instáveis, haveria uma “flutuação” de estados possíveis (Nicolis e Prigogine, 1989), dos quais pode emergir um padrão organizativo resultante tanto da tendência espontânea de aumento da entropia, quanto dos fluxos de energia útil entre os sistemas - que contrabalançam aquela tendência.

Como o aspecto físico-químico é o primeiro a ser atualizado, a ocorrência das demais potencialidades depende da operação de mecanismos físico-químicos, começando no domínio biológico. Tanto o segundo quanto o terceiro aspectos da realidade são dependentes de mecanismos físico-químicos, e o mesmo se aplica aos aspectos mentais conscientes, que são dependentes de mecanismos informacionais inconscientes. Como resultado, para todo estado mental consciente atualizado há a necessidade de concomitante realização de determinados estados físicos e informacionais inconscientes.

ESTRUTURA DA CONSCIÊNCIA

A consciência tem uma estrutura dual, ou seja, um pólo subjetivo e um pólo objetivo, como proposto originalmente por Husserl (1913). Devido à propriedade mental intitulada *intensionalidade* da consciência, o pólo subjetivo (o Eu consciente) sempre tematiza um conteúdo objetivo (um episódio, composto por padrões informacionais processados no cérebro).

Em acréscimo ao modelo de estrutura da consciência husserliano, propomos uma ação mental reversa, a saber, que a experiência de um determinado conteúdo objetivado afetaria o Eu consciente, gerando um *sentimento* (Fig. 2). Um sentimento, neste sentido, seria um estado do pólo subjetivo (Eu consciente), resultante da experiência de um determinado conteúdo objetivo. Neste sentido, os sentimentos seriam sempre conscientes (como argumentado em Pereira Jr, 2013), ou seja, os senti-

mentos inconscientes, propostos por Damásio (2000), constituiriam uma impossibilidade ontológica, uma vez que segundo o MTA é a presença do sentimento que caracteriza o aspecto consciente da realidade.

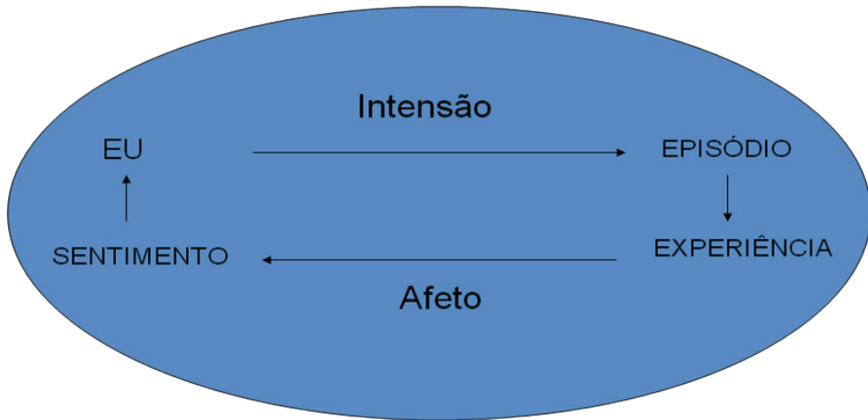


Figura 2: Formação de Hábitos Sentimentais. O Eu consciente intencionalmente tematiza um determinado conteúdo objetivo, que é recortado no espaço e no tempo como sendo um episódio integrado. Sua experiência de tal episódio o afeta, produzindo os sentimentos.

A INFORMAÇÃO NOS SISTEMAS VIVOS E O PROCESSO EVOLUTIVO

A hipótese iônica (Pereira Jr, Furlan e Guimarães, 2013) propõe que a compreensão dos processos da vida, incluindo a cognição, não pode ser restrita ao mapeamento de macromoléculas (como nas fases iniciais dos Projetos Genoma/Proteoma), mas deve focar nos mecanismos pelos quais as informações contidas nas macromoléculas controlam as atividades iônicas e as de outros componentes do metaboloma, sustentando assim a vida e a cognição. O estudo destes mecanismos e seus produtos (padrões iônicos dinâmicos modulados em amplitude, frequência e fase) deveria então estar no centro das atenções nas ciências biológicas e da saúde.

Brillouin (1956), inspirado pela semelhança da expressão matemática da entropia de Boltzmann e a expressão de Shannon/Weaver para a informação transmitida entre uma fonte e um receptor, propôs a *identificação* de informação e neguentropia. No entanto, para ser submetido a uma trajetória neguentrópica, é necessário para um sistema

possuir mecanismos adequados para absorver a energia livre do ambiente. Em sistemas biológicos, a energia é absorvida, por exemplo, como matéria (alimento, tal como glicose) ou quanta de luz, e incorporada pelas células sob a forma de compostos orgânicos reduzidos e ATP, os quais são usados para compensar a tendência para o aumento da entropia espontânea.

Tal como indicado pela clássica análise de Szilard (1929) a respeito da proposta de Maxwell, este tipo de operação *requer o uso de informação*; esta categoria deveria, ao menos potencialmente, existir previamente à operação do Demônio. Embora na origem da vida não houvesse um controle de tipo cibernético sobre os processos constituintes da célula, o processo evolutivo posterior já incorpora tal tipo de controle, exercido da informação nuclear para as proteínas, e destas para os processos metabólicos. Em termos do MTA, isso significa que o processo de evolução biológica inclui o segundo aspecto da realidade, o aspecto informacional, incorporado nos processos energético-organizacionais do sistema vivo, mas não necessariamente o terceiro aspecto, a consciência, que requer a ação de um novo mecanismo para ser instanciada nos sistemas vivos.

Pereira Jr et al. (2004) propuseram uma expansão da proposta de Stuart Kauffman, na qual se considera que a teoria evolucionista darwiniana seria uma explicação válida, porém incompleta, do processo de evolução biológica, devendo ser complementada por algum mecanismo que explicasse a “origem da ordem”. Este mecanismo poderia ser o proposto pelo próprio Kauffmann (1993; a saber, um reticulado de interações genômicas, maximizando as funções adaptativas por meio do controle do repertório de proteínas assim produzido), ou pela teoria da auto-organização de Debrun (1996a,b), que levaria em consideração o “Efeito Baldwiniano” pelo qual as ações dos sistemas vivos, definindo os rumos de suas respectivas ontogenias (atualmente referidas como processos *epigenéticos*), viriam a influenciar a distribuição de frequência dos genes na população.

A exposição deste efeito pelo próprio James Mark Baldwin foi centrada em seus estudos sobre aprendizagem de crianças e biologia evolutiva, em particular no trabalho de Charles Darwin sobre a seleção sexual (vide Baldwin, 1896). Em seguida, o conceito foi estendido para

a genética populacional e, mais recentemente, para discussões filosóficas a respeito da origem da mente (por Dennett, 2003) e da origem da linguagem (por Deacon, 1997).

Como é possível que o processo evolutivo decorra da recombinação um número finito de unidades de informação, e ao mesmo tempo seja suscetível de inovações (ou seja, haveria uma emergência de novas formas estruturais e dinâmicas). Uma hipótese que pode ser utilizada para um melhor entendimento desta problemática é a “evolução combinatorial”, pela qual se demonstra que – assim como na linguagem humana – o número de combinações possíveis é tão grande que, para propósitos práticos, a possibilidade de atualização de configurações inéditas não é desprezível. Desta ponderação resulta que todas as invenções humanas, incluindo os produtos tecnológicos, são atualizações de potencialidades da natureza, como discutido na próxima seção.

INFORMAÇÃO E CONSCIÊNCIA: A “HIPÓTESE ASTROCÊNTRICA”

O debate sobre a natureza dos conceitos se aprofundou no período medieval. Em breve resumo, indicamos que duas posições, ambas compatíveis com interpretações da filosofia aristotélica, se formaram: a Teoria dos Universais platônicos, para a qual os conjuntos referidos pelos predicados lógicos teriam existência independente da mente e da matéria, a Teoria Nominalista, para a qual tais termos lógicos nada mais seriam que marcas do pensamento consciente humano.

Com a “virada informacional” na filosofia contemporânea, uma nova possibilidade interpretativa se afirma, a saber, a da existência, independente da mente consciente, de processos informacionais, reprodutíveis em máquinas que operam de modo não consciente. Com base na Teoria da Computação de Turing, podemos conceber e realizar máquinas as quais, a partir de um conjunto de regras programadas (que são instanciadas nos seus circuitos eletrônicos), operam com termos lógico-matemáticos fornecidos na entrada da máquina (que também são instanciados nos circuitos eletrônicos), realizam computações (processamento da informação), e geram resultados fornecidos na saída da máquina.

Com o conceito de “Máquina de Turing” e sua implementação física em computadores, houve uma demonstração da possibilidade de processamento de sinais de modo independente da consciência, o que foi majoritariamente interpretado, no âmbito das ciências cognitivas, em termos da realização de uma “inteligência artificial”. Entretanto, como alguns autores (por exemplo, Herbert Dreyfus) entendem a informação como sendo necessariamente significativa e, portanto, dependente de uma mente, tal processamento de sinais pelos computadores poderia ser interpretado como sendo um processo puramente sintático, redutível a mecanismos físicos bem conhecidos. Esta questão evidencia a necessidade de distinguir diferentes usos do termo “informação”, como o conceito de “diferença que faz diferença” atribuído a Gregory Bateson. Essas discussões deverão ser explicitadas no livro.

As regras constituintes de um programa instalado em uma máquina processadora de informação podem gerar grande número de trajetórias computacionais (isto é, *curvas*), dependendo do sinal de entrada. Haveria um número praticamente infinito de soluções para determinados tipos de sistemas de equações (por exemplo, em sistemas dinâmicos caóticos, equações recursivas cujas curvas conduzem a “atratores estranhos”). Tais processos estabelecem uma dinâmica autônoma da informação, que não dependeria de fatores ou estados de coisas externos, nem dependem de uma ação da mente consciente, para que atinjam estados estáveis.

Com o advento das teorias informacionais, muitos autores se sentiram impelidos a explicar a consciência como sendo um mero processo computacional, resultando na chamada “Teoria Computacional da Mente”. Remando contra esta corrente, temos argumentado (Pereira Jr., 2013) que os processos informacionais constituem um aspecto emergente da realidade que não se reduz ao aspecto físico-químico-biológico, porém seriam insuficientes para dar conta do aspecto consciente. Nosso argumento principal tem sido que os sistemas conscientes não só processam a informação e lhe atribuem significado, mas também apresentam um sentimento (*feeling*) a respeito do conteúdo da informação.

Tais sentimentos ocorrem de duas maneiras: primeiro, quando o conteúdo da informação gera uma reação afetiva no sistema, por exem-

plo, a notícia da morte de uma pessoa querida produz um sentimento de tristeza e reações emocionais, como o choro; segundo, quando uma lesão ou desconforto no sistema produz uma sensação/sentimento, por exemplo quando um sinal indicador de falta de água no organismo (o aumento de sódio na circulação sanguínea) gera uma sensação/sentimento de sede.

A partir do raciocínio expresso no parágrafo acima, podemos inferir que a existência de consciência depende de interações dos aspectos físico-químico-biológicos e informacionais, de modo que o conteúdo da informação afete a estrutura física do sistema, e determinadas alterações da estrutura física alterem o processamento de informação. Para que tais processos, que chamamos de *sentimentais*, ocorram, é preciso que o sistema possua um mecanismo de tipo “ordem por flutuações” (Nicolis e Prigogine, 1989), no qual *variações de energia e padrões de informação* (ou seja, “diferenças que fazem diferenças” no âmbito das sinalizações do sistema) sejam de *intercambiáveis de um modo coerente*. Em uma série de publicações (Freitas-da-Rocha, Pereira Jr. e Coutinho, 2001; Pereira Jr and Johnson, 2003; Rocha, Massad e Pereira Jr., 2005; Pereira Jr. e Furlan, 2007; Pereira Jr. e Furlan, 2009; Pereira Jr. e Furlan, 2010a; Pereira Jr. e Furlan, 2010b; Pereira Jr. e Almada, 2011; Pereira Jr., Furlan e Pereira, 2011; Pereira Jr., 2012; Carrara-Augustenburg e Pereira Jr., 2012; Almada, Pereira Jr. e Carrara-Augustenburg, 2013; Pereira Jr., 2013; Pereira Jr, Barros e Peres, 2013), temos argumentado que tal mecanismo é constituído por correntes e ondas iônicas (especialmente do íon cálcio, que desempenha funções essenciais nos sistemas vivos).

A partir de 2007, em trabalhos com co-autoria de Fábio Furlan, também listados acima, temos argumentado que as ondas mais críticas para o fenômeno da consciência se situam na rede astrocitária, sendo induzidas por campos eletromagnéticos gerados pelos neurônios. Este mecanismo se atualiza progressivamente na filogenia, tendo atingido maior grau de complexidade e especialização na espécie humana (Oberheim et al., 2006; Oberheim et al., 2009).

Enquanto no âmbito da “doutrina neuronal” de Ramon y Cajal (vide Bullock et al., 2005; Douglas Fields, 2009) os neurônios eram considerados as unidades funcionais da mente, no novo modelo as interações neuro-astrocíticas compõem tal unidade funcional, constituindo

a base fisiológica dos processos psíquicos (uma ilustração morfológica destas interações é apresentada na Figura 4). Como importante consequência para as pesquisas nas ciências do cérebro, sugere-se que as funções mentais devem ser experimentalmente correlacionadas com processos neuro-astrocitários e não apenas com atividades neuronais.

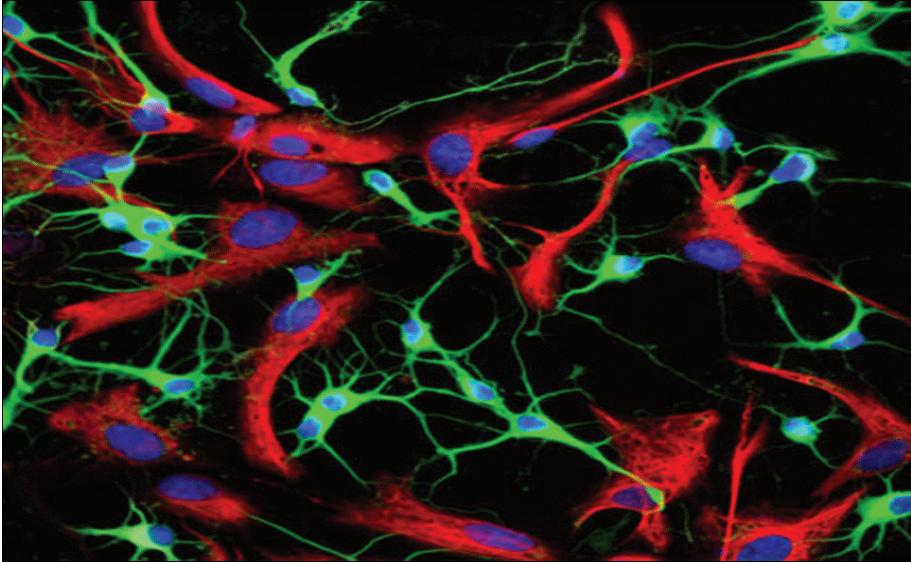


Figura 4: Visão Morfológica das Interações Neuro-Astrocitárias: Redes de neurônios (marcados em verde) e astrócitos (marcados em vermelho) no tecido hipocampal. O DNA de ambas as células está marcado em azul. As atividades cerebrais envolvem processamento de informação nas duas redes, neuronal e astrocitária, que se entrelaçam no plano morfológico, propiciando retroações energéticas e informacionais. Fonte: New Scientist - IN Cell Image Competition

Historicamente, a idéia de Camillo Golgi, que o sistema nervoso seria um reticulado no qual sinais elétricos e químicos percorreriam de modo contínuo o tecido cerebral, antecede a “Doutrina Neuronal” de Ramón y Cajal, que situou as funções mentais em redes neuronais consideradas como composta de unidades discretas (neurônios), devido à separação existente entre estas células (a fenda sináptica). A doutrina de Cajal permanece hegemônica até os dias atuais, porém nos anos 1990 foram visualizadas ‘in vitro’ as ondas de cálcio que percorrem o (então chamado) “sincício” astrocitário (células ligadas por ‘gap junc-

tions', possibilitando um fluxo contínuo de íons; atualmente, se prefere usar o termo "rede astrocitária"; vide Pereira Jr e Furlan, 2010).

O debate recente tem focado as possíveis funções destas ondas de cálcio 'in vivo', e as funções das sinapses elétricas entre neurônios, que também se utilizam de 'gap junctions'. Utilizando-se da microscopia multifóton, alguns laboratórios tem realizado experimentos com diversos tipos de estimulação do sistema nervoso, para observar em que condições as ondas de cálcio astrocitárias ocorrem, não havendo ainda um consenso a respeito de suas funções.

A importante nota conceitual que gostaria de assinalar é que, segundo James Robertson, autor da "hipótese astrocêntrica" (e com minha concordância), os astrócitos seriam o *ponto final* do processamento consciente, porém não seriam os únicos correlatos. Os correlatos da consciência devem ser identificados no domínio das *interações neuro-astrocitárias*, o que com certeza inclui atividades neuronais. Segundo a hipótese por mim proposta (vide Pereira e Furlan, 2010; Pereira Jr., 2013 entre outras publicações citadas no projeto), as atividades neuronais por si só não seriam conscientes, mas na medida em que as representações cognitivas instanciadas nos neurônios são associadas com sentimentos instanciados na rede astrocitárias, os "blocos" formados por representações e respectivos sentimentos constituem episódios conscientes. Deste modo, *todos* os sistemas corporais que dão "suporte direto" - no sentido de *instanciar* - a tais representações e sentimentos seriam correlatos físicos da consciência.

Há em princípio três maneiras de um sistema consciente interagir com o meio ambiente. Uma primeira maneira é puramente física, correspondendo à ideia de um "arco reflexo", pelo qual estímulos ambientais inicial um processo causal físico que resulta em uma resposta motora ou endócrina. Uma segunda maneira é por meio de um processamento de informação inconsciente, que consiste em um processo informacional do tipo "feed-forward", no qual estímulos ambientais são detectados por neurônios especializados ("feature detectors"), gerando um sinal que é associado com padrões já memorizados (ou seja, "interpretado" conforme seu significado para o sistema), gerando uma ativação distribuída da rede neuronal (um processo de transdução de sinais, que podem ser bioelétricos – os potenciais de ação - ou bioquí-

micos – liberação de neurotransmissores ou neuromoduladores), que converge para uma resposta comportamental. A terceira modalidade inclui um “feed-back” endógeno (Carrara-Augustenberg e Pereira Jr., 2012), pelo qual ondas iônicas, instanciadas na rede astrocitária, retroagem sobre o processamento da informação na rede neuronal, o que corresponderia ao processamento consciente, no qual há modulação recíproca dos componentes cognitivos e sentimentais, como mencionado anteriormente.

UMA CONCEPÇÃO EVOLUCIONISTA DA ÉTICA

As primeiras reflexões sobre a conduta humana, na história da filosofia, se caracterizavam pelo individualismo. Dentre estas reflexões, podemos destacar a tríade Hedonismo-Estoicismo-Teoria da Moderação, em que a primeira corrente propunha uma ênfase nos prazeres do corpo como caminho da felicidade, a segunda priorizando a ascese do pensamento, e a terceira, proposta por Aristóteles, considerando o meio-termo (entre a falta e o excesso das experiências) como a conduta ética mais adequada. Após o período medieval, marcado por uma tendência doutrinária que pendeu para o estoicismo, encontramos um resgate parcial do hedonismo na teoria do “Conatus” espinosiana.

Uma superação do individualismo ético foi o normativismo kantiano, em que se pensa a conduta humana tendo como referência os imperativos categóricos, ao invés da satisfação individual. Como contraposição ao normativismo abstrato, emergem tanto a ética racionalista e historicista de Hegel e Marx, por um lado, e o pragmatismo de Peirce (reformulado por James) e as abordagens sociológicas, por outro lado. Estas novas correntes, que enfocam a *praxis* humana em um contexto social, abriram novas perspectivas para a ética contemporânea.

Em uma perspectiva evolucionista, é pressuposta uma continuidade de natureza e cultura, de modo que, embora não se reduza o “Dever Ser” ao “Ser”, entende-se que a intencionalidade ética não implicaria em uma ruptura com os processos naturais. Ao contrário, entende-se que a conduta ética seria a busca de realização de metas forjadas no processo de auto-organização dos agentes, a partir de sua condição natural.

Da mesma maneira, considera-se a tecnologia como atividade natural pela qual um dos agentes (a espécie humana) participa do estabelecimento de metas evolutivas. Neste sentido, é preciso distinguir entre uma Ética da Tecnologia, em que se pensa sobre como a tecnologia possa estar em função do processo auto-organizativo de uma maioria da população (Pereira Jr., 2013), e o conceito de *Técnica* (no sentido utilizado por Heidegger e discutido por Gadamer, 2006), que diz respeito a uma determinada atitude frente à tecnologia, a saber, sua utilização como instrumento de manipulação por grupos dominantes na sociedade, e uma postura submissa e alienada, por parte dos dominados.

A Bioética surgiu e se disseminou, na segunda metade do Séc. XX, como formulação normativa de princípios deontológicos para regulação da atividade de profissionais da área biomédica. Com a agudização da questão ambiental, tem sido generalizada como uma “Ética da Vida”, trazendo uma reflexão a respeito das influências da atividade humana na natureza. Ao atingir esta perspectiva geral, a Bioética se situa no plano evolutivo, que abarca uma diversidade que se estende além da meta de promoção da saúde. A Bioética, levada às últimas consequências, seria um componente da auto-organização do processo evolutivo, em que um dos produtos do processo, a espécie humana, vem a intervir nos rumos deste mesmo processo.

Os hábitos sentimentais constituídos na história de vida de uma pessoa vêm a compor sua identidade, a qual constitui o referencial em relação a qual suas atitudes éticas são estabelecidas. Considera-se aqui que uma atitude ou ação meramente reativa, reprodutora de hábitos disseminados em uma determinada cultura, constitua um *comportamento moral*. Uma *consciência ética* pressupõe mais que a moralidade, pois incorpora a possibilidade de se agir contrariamente aos hábitos disseminados em uma sociedade; ou seja, no caso do comportamento moral o “dever ser” (meta da ação) se reduz ao “ser” (estados de coisas dado em determinado contexto sócio-histórico), enquanto no caso de uma ação conduzida pela consciência ética haveria uma tensão entre o “ser” e o “dever ser”, que podem não coincidir, fazendo com que o agente ético enfrente dificuldades e obstáculos para atingir uma meta que reflita ou simbolize sua identidade pessoal.

O processo de formação da consciência ética individual é ilustrado no diagrama da Fig. 6. Este pressupõe uma *intencionalidade*, distinta da intensionalidade anteriormente mencionada, pois enquanto a intensionalidade constitui uma operação mental de se *tematizar* (linguagem fenomenológica) ou *enfocar a atenção* (linguagem da neurociência cognitiva) em um determinado conteúdo mental, a intencionalidade consiste em uma *disposição de direcionar a ação* para uma determinada meta que é posta intencionalmente. Tal meta não se encontra realizada no estado de coisas atual do agente, mas é concebida como um estado que deveria ser realizado, de acordo com o referencial construído na história de vida deste sujeito.

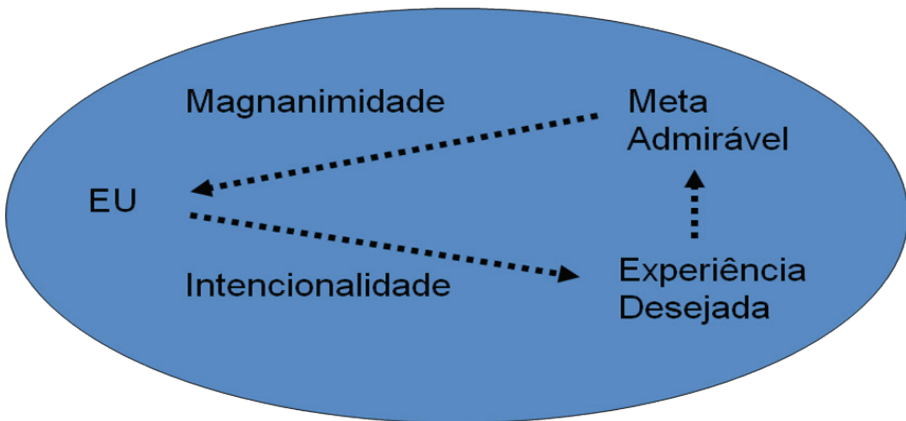


Figura 6: Formação da Consciência Ética: O Eu consciente projeta no tempo uma experiência objeto de seu desejo, a qual implica uma meta admirável (esteticamente bela, conforme o referencial do sujeito) a ser alcançada. A concepção desta meta, e a ação em conformidade com ela, propiciam uma condição subjetiva vivenciada como autenticidade, sabedoria e/ou plenitude de sentido. Tomado por esta condição, o agente ético pode enfrentar desafios, superar dificuldades e enfrentar obstáculos que se interponham entre seu estado atual e o estado de coisas desejado.

O esquema pode também ser utilizado para uma explicação naturalista do conceito de Deus e do fenômeno da fé religiosa. Ao invés de um conceito de *Deus criador* do universo, entendemos que é o processo evolutivo e a consciência ética humana que atualizam Deus enquanto *princípio referencial* para ações humanas, em busca de um mundo melhor. Deste modo, a Bioética não deveria ser pensada a partir de posicionamentos religiosos; ao término do livro pretendo fazer uma

sugestão no sentido oposto, a saber, que o comportamento religioso - presente em grande parte dos grupos humanos - seja interpretado a partir dos princípios filosóficos da Bioética.

COMENTÁRIOS FINAIS

Apresento a proposta de uma ontologia monista de linhagem aristotélica, cujos conceitos centrais podem ser traduzidos para o quadro conceitual das ciências contemporâneas.

No processo evolutivo da realidade, o aspecto material/energético é o primeiro a se atualizar. Sendo satisfeitas condições de baixa entropia e interatividade, emerge o aspecto informacional, que está presente nos processos da vida e nos processos mentais não conscientes.

Sendo adicionalmente satisfeitas condições necessárias para a instanciação de estados experienciais qualitativos ('qualia' ou sentimentos), emerge o aspecto mental consciente, concebido como constituído por processos cognitivos ancorados em processos afetivos.

Agradecimento: Agradeço à FAPESP, pelo financiamento desta pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

Almada L, Pereira Jr. A and Carrara-Augustenberg C (2013) What Affective Neuroscience Means for a Science of Consciousness. *Mens Sana Monographs* 11, 253.

Aristotle (2012) *The Complete Aristotle*. Adelaide, Australia: Feedbooks. URL: www.feedbooks.com/book/4960/the-complete-aristotle.

Atlan, H. (1981) L'émergence du nouveau et du sens. Em: Dumouchel, P.; Dupuy, J.P. (Org.) *L'Auto-Organisation: de la Physique a la Politique. Actes du Colloque de Cerisy*. Paris: Seuil, p. 115-138.

Aubenque P. (1960) *Le Problème de l'Être chez Aristotle*. Paris: PUF.

Bak, P., Tang, C. and Wiesenfeld, K. (1987) Self-Organized Criticality: An explanation of 1/f noise. *Phys. Rev. Letters* 59, p.381-84.

Baldwin, J.M. (1896) Consciousness and Evolution. *Psychological Review* 3(3), 300-309.

Baldwin, J.M. (1896) A New Factor in Evolution, *The American Naturalist* 30, p. 441-451.

- Barros, RF, Santos, R.P., Furlan, F.A., Camilo, L.A. e Pereira Jr., A. (2011) Efeitos de relevância versus repetição de estímulo linguístico na indução da memória declarativa. *Neurociências* 7 (1), 6-19.
- Bertalanffy, L. (1973) *Teoria Geral dos Sistemas*, Petrópolis: Ed. Vozes.
- Boltzmann L. (1896/1964) *Lectures on Gas Theory*. Trans. by Brush S.. Berkeley, LA: University of California Press.
- Bresciani Filho E. e D'Ottaviano I.M.L. (2000) Conceitos Básicos de Sistêmica. Em: Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares. Coleção CLE 30, Campinas: UNICAMP, p. 283-306.
- Brillouin, L. (1956) *Science and Information Theory*. New York: Academic Press, 1956.
- Bullock TH, Bennett MV, Johnston D, Josephson R, Marder E, Fields RD. (2005) The neuron doctrine, redux. *Science* 310 (5749): 791-3.
- Bunge M. (1974) *Teoria e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Carrara-Augustenborg C and Pereira Jr A. (2012) Brain Endogenous Feedback and Degrees of Consciousness. In: *Consciousness: States, Mechanisms and Disorders*. Ed. Andrea E. Cavanna and Andrea Nani. New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Chalmers D. (1996) *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Damásio A. (2000) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt.
- Deacon, T.W. (1997) *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton and Co.
- Debrun, M. (1996a) A Idéia de Auto-Organização. In: Debrun, M., Gonzales, M.E.Q., Pessoa Jr, O. (Orgs.) *Auto-Organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: CLE/UNICAMP, p. 3-23. (Coleção CLE. v. 18)
- Debrun, M. (1996b) A Dinâmica da Auto-Organização Primária. In: Debrun, M., Gonzales, M.E.Q., Pessoa Jr, O. (Orgs.) *Auto-Organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: CLE/UNICAMP, p. 25-59. (Coleção CLE. v. 18).
- Dennett D. (2003) The Baldwin Effect, a Crane, not a Skyhook, em: Weber, BH.; Depew, D.J. *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 69–106.
- Douglas Fields R (2009) *The Other Brain*. Simon and Schuster, New York.
- Engels, F. (1978) *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Freitas-da-Rocha, A, Pereira Jr A, Coutinho FA (2001) N-methyl-D-aspartate

- Channel and Consciousness: from signal coincidence detection to quantum computing. *Progress in Neurobiology* 64, 555-573
- Gadamer, HG. (2006) *O Caráter Oculto da Saúde*. Petrópolis: Editora Vozes. 176pp.
- Glymour, C. (1980) *Theory and Evidence* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Greene, B. (2001) *O Universo Elegante: Supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heidegger M. (1926/1993) Grundbegriffe der Antiken Philosophie. In Blust F.-K. (ed.) *Gesamtausgabe, Abteilung II, Vol. 22*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Husserl E. (1913) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. Kersten F. Dordrecht: Kluwer Academic, 1983.
- Kauffman S. (1993) *The Origins of Order*. New York: Oxford University Press.
- Lima, O. F., Pereira Jr, A. (2008) O Resgate do Monismo de Spinoza na Neurofilosofia de Antonio Damásio. *Simbio-Logias* 2, p.96-107.
- Lungarzo, C. e Pereira Jr A. (2009) A Cournotian Approach to the Emergence of Relational Collectives. *TECCOGS: Revista Digital de Tecnologias Cognitivas* 1, p.1-17.
- Marx K e Engels F. (2007) *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial. 616 p.
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Maturana, H. e Varela, F.(1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science 42 Boston.
- Monod, J., Changeux, J.P. and Jacob, F. (1963) Allosteric Proteins and Cellular Control Systems. *J. Mol. Biol.* 6: 306-329.
- Monod, J (1970) *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la Philosophie Naturelle de la Biologie Moderne*. Paris: Editions du Seuil.
- Nagel, E. (1961) *The Structure of Science: Problems in the logic of scientific explanation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Nicolis, G. and Prigogine, I. (1989) *Exploring Complexity*, Berlin, Springer-Verlag.
- Oberheim NA, Wang X, Goldman SA, Nedergaard M (2006) Astrocytic complexity distinguishes the human brain. *Trends in Neuroscience* 29, 547-553.
- Oberheim NA, Takano T, Han X, He W, Lin JHC, Wang F, Xu Q, Wyatt JD, Pilcher W, Ojemann J, Ransom BR, Goldman SA, Nedergaard M (2009) Uniquely hominid features of adult human astrocytes. *Journal of Neuroscience* 29, 3276- 3287.

- Pereira Jr., A. (1986) *O Problema da Auto-Determinação na Filosofia da Natureza*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Orientador: Dr. Célio Garcia. Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte, Brasil.
- Pereira Jr A., French, S.R.D. (1990) Metaphysics, Pragmatic Truth and the Underdetermination of Theories. *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico). XXV, p.37- 68.
- Pereira Jr. A. (1990) A Percepção do Tempo em Husserl. *Trans/Form/Ação* 12, p.29-42.
- Pereira Jr. A. (1993) Indeterminismo e Liberdade em Hume. *Trans/Form/Ação* 16, p.29-41.
- Pereira Jr. A. (1994) Um Comentário Sobre a Filosofia da Natureza na Enciclopédia de Hegel. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 4, p.25-50.
- Pereira Jr, A. (1997) Irreversibilidade Física e Ordem Temporal na Tradição Boltzmanniana. São Paulo: UNESP, 179 p.
- Pereira Jr, A., Rocha, A.F. (2000) Auto-Organização Físico-Biológica e a Origem da Consciência In: Gonzales MEQ. Bresciani Filho E e D’Ottaviano, IM (Eds.) *Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares 2*. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia/UNICAMP.
- Pereira Jr, A. (2001) Coexisting Spatio-Temporal Scales in Neuroscience. *Minds and Machines* 11, p.457-465.
- Pereira Jr A. and Johnson G. (2003) Towards an Understanding of the Genesis of Ketamine-Induced Perceptual Distortions and Hallucinations. *Brain and Mind* 4, 307-326.
- Pereira Jr, A., Paleari, L.M., Costa, F.A.P.L., Guimarães, R.C. (2004) Evolução Biológica e Auto-Organização: propostas teóricas e discussão de dois casos empíricos. Em: *Auto Organização - Estudos Interdisciplinares 3*; Coleção CLE Vol. 39. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia/UNICAMP, p. 21-72.
- Pereira Jr. A. e Polli, R. S. (2006) Trapped Ion Quantum Computing and the Principles of Logic. *Manuscrito* 28, p.559-573.
- Pereira Jr A. and Furlan FA (2007) Biomolecular Information, Brain Activity and Cognitive Functions. *Annual Review of Biomedical Sciences* 9, 12-51.
- Pereira Jr A. and Furlan FA (2009). On the Role of Synchrony for Neuron-Astrocyte Interactions and Perceptual Conscious Processing. *Journal of Biological Physics* 35 (4): 465-481.
- Pereira Jr A., Furlan FA. (2010a) Astrocytes and Human Cognition: modeling information integration and modulation of neuronal activity. *Progress in Neurobiology* 92: 405–420.

- Pereira Jr A., Furlan FA. (2010b) Analog Modeling of Human Cognitive Functions with Tripartite Synapses In *Studies in Computational Intelligence* v.314, 623-635
- Pereira Jr A. and Almada LF (2011) Conceptual Spaces and Consciousness Research In *International Journal of Machine Consciousness* v.3, 1-17
- Pereira Jr A, Furlan FA, Pereira, MAO. (2011) Recent Advances in Brain Physiology and Cognitive Processing In *Mens Sana Monographs* v.9, 183-192
- Pereira Jr A. (2012) Perceptual Information Integration: hypothetical role of astrocytes. *Cognitive Computation* 4, 51–62.
- Pereira Jr A, Barros RF, Santos, RP. (2013) The Calcium Wave Model of the Perception-Action Cycle: Evidence from Semantic Relevance in Memory Experiments. *Frontiers in Psychology* 4, 1-4.
- Pereira Jr. A (2013) Triple Aspect Monism: a Framework for the Science of Human Consciousness. Em: Pereira Jr. A and Lehmann D. (Eds.) *The Unity of Mind, Brain and World: Current Perspectives on a Science of Consciousness*. Cambridge - UK: Cambridge University Press.
- Pereira Jr. A, Furlan F. E Guimarães RC (2013) The Ionic Theory of Life and Cognition. In: Drug Discovery and Therapy World Congress (Resumo). Boston-EUA, Hynes Convention Center. URL : http://www.ddtwc.com/abstracts/SL/SL-03-03-2013_002_Alfredo_Pereira_Jr.php
- Prigogine I. and Stengers I. (1979) *La Nouvelle Alliance: Metamorphose de la Science*. Paris: Gallimard.
- Prigogine, I. (1980). *From Being To Becoming*. San Francisco: Freeman and Co.
- Quine, W.V.O. (1948) Sobre o Que Há. Trad. J. Branquinho. Em: *Existência e Linguagem*. Lisboa: Presença: 1990.
- Rocha, AF, Massad E, Pereira Jr A. (2005) *The Brain: From Fuzzy Arithmetic to Quantum Computing*. Berlin/Heidelberg: Springer. 227p.
- Schrödinger, E. (1944) *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seligman B., DeWitt B. and Graham R. (1973) *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. Princeton: Princeton University Press.
- Stephan A. (1999) Varieties of Emergentism. *Evolution and Cognition*, 49, vol. 5 (1): 49-59.
- Stubenberg, L. (2013) Neutral Monism. In Edward N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/neutral-monism/>>.

Szilard, L. (1929) Über die Entropieverminderung in einem thermodynamischen System bei Eingriffen intelligenter Wesen. *Z. Physik* 53, 840-856.

Tarski, A. (1944) The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research* 4: p. 341-376.

Velmans M. (2008). Reflexive monism. *J Consciousness Stud* 15(2):5-50.

Velmans M. (2009). *Understanding Consciousness*, 2nd Edn. London: Routledge.

Whitehead A.N. (1929) *Process and Reality: An Essay in Cosmology; Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928*. Macmillan: New York and Cambridge University Press: Cambridge UK.

Zurek W.H. (1991) Decoherence and the transition from quantum to classical. *Physics Today* 44 (10) p. 36-44.

Noções emergentistas no pensamento da Psicologia da Gestalt

Leonardo Lana de Carvalho

Frederico Fernandes de Castro

Marcos Vinicius de Matos Escobar

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

INTRODUÇÃO

Uma perspectiva emergentista sobre o problema mente-corpo vem se construindo no diálogo entre posições dualistas e materialistas. Neste ensaio, o objetivo foi retratar o conceito de mente como um fenômeno material emergente a partir da psicologia da *gestalt* partindo de noções em vigor dos *qualia* como propriedades emergentes em filosofia da mente. Nos parece bastante claro que vem ocorrendo uma convergência, termo do jargão da teoria dos sistemas complexos, entre a tradição da filosofia analítica com uma tradição psicológica que vem sendo enormemente recuperada, revisada e incorporada pelas ciências cognitivas, a psicologia da *gestalt*. Com efeito, o ponto de convergência parece ser uma filosofia da mente que privilegia, na análise do conceito de mente, noções emergentistas.

Uma pesquisa revisando o pensamento gestáltico se justifica pelo intenso debate em torno da tese emergentista da mente. Sem a pretensão de uma exposição extensiva dos usos de noções emergentistas na análise do conceito de mente, realiza-se uma exposição do conceito com foco nas perspectivas de John R. Searle e de Evan Thompson. Ambos realizam uma defesa da emergência como conceito central na compreensão e explicação da relação mente corpo,

mas o primeiro centrado no conceito de propriedades emergentes e o segundo centrado no conceito de processos emergentes. Neste debate entendemos que contribuições da teoria da *gestalt* podem se fazer interessantes. Apresenta-se neste contexto o pensamento gestáltico enfatizando o texto “Über ‘Gestaltqualitäten’ ” de 1932, ditado à sua esposa por Christian von Ehrenfels (1859-1932) no ano de sua morte como um comentário a partir da repercussão de seu artigo “Über ‘Gestaltqualitäten’ ”, publicado em 1890 e comentado pelos três autores de maior repercussão da psicologia da *gestalt*; Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) e Wolfgang Köhler (1887-1967).

A CONVERGÊNCIA DE DUAS TRAJETÓRIAS: FILOSOFIA ANALÍTICA E PSICOLOGIA DA GESTALT

Podemos entender que hodiernamente é mais interessante falar de filosofia da mente e ciências cognitivas. No entanto o desenvolvimento das problemáticas tratadas pela filosofia analítica e pela psicologia da *gestalt* ocorreram de forma peculiar na construção da filosofia da mente e das ciências cognitivas, de modo que não se perde ao entender estes processos. Parece bastante claro que veio ocorrendo uma convergência das trajetórias da filosofia analítica e da psicologia em direção a noções emergentistas da mente.

FILOSOFIA ANALÍTICA DA MENTE

Na perspectiva da história da filosofia pode-se ver a descendência da filosofia analítica da tradição do empirismo inglês. A teoria do conhecimento de John Locke, de Georges Berkeley e de David Hume mas sobretudo da filosofia transcendental de Immanuel Kant (SEARLE, 1996/2010). É bastante interessante perceber como o problema dos *qualia* e possíveis soluções voltadas para um todo são articuladas para defender uma diversidade de pontos de vista. Em Berkeley, é em um todo ou como certo todo que uma ideia ou uma percepção são a mesma coisa, estando incluso aí as qualidades sensíveis como cor, forma, movimento, odor, etc.

[...] let it be considered the sensible qualities are colour, figure, motion, smell, taste, etc, i.e. the ideas perceived by sense. Now, for an idea to exist in an unperceiving thing is a manifest contradiction; for to have an idea is all one as to perceive; that therefore wherein colour, figure, etc exist must perceive them; [...]. (BERKELEY, 1710/1998, §7)

Segundo Searle (1996/2010) a filosofia analítica está baseada no trabalho de Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell e G. E. Moore e deve muito também aos positivistas do círculo de viena.

A melhor maneira de resumir as origens da filosofia analítica moderna é dizer que ela surgiu quando a tradição empirista na epistemologia, junto com o empreendimento fundacionista de Kant, foram vinculados pelos métodos de análise lógica e pelas teorias filosóficas inventadas por Gottlob Frege no século XIX. (SEARLE, 2010, p. 2)

No entendimento de Searle (1996/2010), Gottlob Frege tornou, no seio da filosofia analítica, a filosofia da linguagem central ao pensamento filosófico da época. Ao investigar os fundamentos da matemática, Frege propõe a lógica simbólica em sua forma moderna, especificamente o cálculo de predicados. Desenvolve assim uma filosofia da linguagem capaz de repensar de modo abrangente e profundo os problemas filosóficos em geral, combinando temas tradicionais com técnicas modernas. O autor enfatiza que nos mais de trezentos anos da filosofia da mente a filosofia analítica da mente é uma redescoberta do conceito de mente. Com o propósito de estabelecer verdades analíticas sobre relações lógicas envolvendo conceitos de nossa linguagem, estabelecendo a análise conceitual como sinônimo de filosofar, não se discutia como na antiguidade a natureza do bem, da verdade, do belo ou do justo, não obstante, os filósofos analíticos passaram a entender que o papel dos filósofos era analisar o significado dos conceitos na linguagem, assim analisar o significado de conceitos como “bondade”, “verdade”, “beleza” e “justiça”. (SEARLE, 1996/2010)

Da filosofia como análise lógica dos conceitos na linguagem usados nas tradições filosóficas, nas ciências e no senso comum, uma nova trajetória se apresenta para a filosofia analítica. Da análise do conceito

de linguagem uma transição se apresenta, a análise de um conceito em certa perspectiva mais abrangente, que seria por um lado interessante para reeditar os problemas filosóficos em geral mais uma vez, mas que por outro lado parecia carecer de uma nova revisão, característica do método analítico. Trata-se do conceito de mente. Na análise searleana:

Dado que os atos de fala são ações como outras quaisquer, a análise filosófica da linguagem é parte da análise geral do comportamento humano. E, como o comportamento humano intencional é uma expressão dos fenômenos mentais, revela-se que a filosofia da linguagem e a filosofia da ação constituem, de fato, apenas aspectos diferentes de uma área maior, a saber, a filosofia da mente. (SEARLE, 2010, p. 8)

Podemos discordar de Searle e entender que a filosofia da mente é constituinte da filosofia da ação e que é preciso reduzir a intencionalidade a mais uma ação ordinária da natureza. Evan Thompson poderia ter apontado este aspecto em sua crítica ao emergentismo searleano ao defender a abordagem enativa da cognição (a mente como ação). Entendemos que podemos e é de grande utilidade em certa perspectiva pensar em algo mais abrangente ainda do que a filosofia da ação e esta possibilidade é a filosofia do sistema. A análise do problema mente-corpo demanda uma revisão habilidosa do conceito de matéria. A teoria dos sistemas tem o potencial de oferecer uma nova terminologia e de cessar com definições auto excludentes de mente e matéria (mente não é matéria; matéria não é mente).

A ideia de uma filosofia primeira é tentadora. Todavia, pode ser mais instrutivo clarificar o problema investigado elencando os usos dos conceitos nas análises do problema já efetuadas até então. Se a análise conceitual se mostra de grande relevância para entender a mente, os conceitos de mente, ação, sistema e tantos outros podem ser tão interessantes quanto para se entender a linguagem. O mais proveitoso continua sendo se lançar neste sistema complexo de dependências, estabelecendo relações horizontais, evitando dependências verticais entre as áreas de conhecimento e montando um cabedal conceitual frutífero para o entendimento de certa temática.

ORIGENS DA PSICOLOGIA DA GESTALT

As origens da teoria da *gestalt* e da filosofia analítica remontam a um ponto de bifurcação no seio do empirismo inglês e o ponto de convergência está no cruzamento da filosofia da mente e das ciências cognitivas. Uma obra em especial marca o início de uma trajetória original da teoria da *gestalt*. Este é o livro “Psicologia de um ponto de vista empírico” de 1874 de Franz Clemens Brentano. Na linha de influências Smith (1988) liga três autores à Brentano: Carl Stumpf, E. Husserl e C. von Ehrenfels.

Carl Stumpf (1848-1936) começou a estudar na Universidade de Würzburg, onde se tornou aluno de Brentano. Durante sua formação e a conselho de Brentano, Stumpf foi para Göttingen. Lá estudou fisiologia com Wilhelm Weber e filosofia com Hermann. Influenciado pelo pensamento de Brentano, Stumpf se convence da possibilidade de uma colaboração intensa, dialógica e frutífera entre as ciências naturais e a filosofia. Stumpf procede em suas pesquisas de modo semelhante ao dos psicólogos experimentais, o que diferencia seu trabalho da maioria dos filósofos de sua época. Ao deixar Würzburg, em 1879, para ocupar um cargo em Praga, conhece Ernst Mach, que ocupava a cadeira de física naquela universidade. Em 1884, Stumpf retorna à Alemanha, em Halle, onde E. Husserl se tornar seu aluno desde 1886. A fenomenologia de Stumpf entende que é necessário manter uma relação horizontal e dialogal com as ciências. Neste ponto Husserl romperá com seu mentor. Em 1896, Stumpf participou da organização do III Congresso Internacional de Psicologia e fez o discurso de abertura sobre o problema mente-corpo. Durante este período, Stumpf exerce forte influência sobre os três estudantes que seriam os fundadores da psicologia da *gestalt*. Wertheimer estudou a percepção da música em Berlim com Stumpf, enquanto que Köhler e Koffka escreveram suas teses sob sua direção. (SMITH, 1988)

Ehrenfels (1890/1988) introduz o conceito de “*Gestaltqualitäten*” (qualidades de forma) como qualidades de experiência que não podem ser reduzidas a combinações de elementos sensoriais, como por exemplo uma melodia. Em manuais Köhler é apresentado como indo além ao entender que as “*Gestalten*” (formas ou padrões) ocorrem não so-

mente em uma estrutura psicológica baseada em sensações, mas também na física. O que é desmistificado em Smith (1988). Para Köhler, em sua obra *“Static and Stationary Physical Gestalts”* de 1920, a teoria da *gestalt* consiste em uma lei geral da natureza. Em seu livro *“Gestalt Psychology: An Introduction to New Concepts in Modern Psychology”* de 1929, o termo *gestalt*, refere-se: 1. A propriedades gerais como a forma triangular de uma figura geométrica ou o ritmo de uma melodia. 2. Denota a unidade ou a entidade concreta que tem como atributo uma forma, uma característica ou um formato específico. O isomorfismo entre mente e atividade nervosa é defendido argumentando tratar-se da mesma *gestalt*. A mente é vista como ativa pois enquanto fenômeno físico possui uma força interna, a força dos campos eletromagnéticos. (KÖHLER, 1929/1947)

Parece mais instrutivo apresentar em que contexto filosófico contemporâneo esta recuperação do problema mente-corpo na teoria da *gestalt* se mostra interessante e contributiva. Sem a pretensão de uma exposição extensiva dos usos de noções emergentistas na análise do conceito de mente, a intenção é apresentar pontos fortes do intenso debate em torno da tese emergentista em filosofia da mente.

NOÇÕES EMERGENTISTAS EM FILOSOFIA DA MENTE

Os usos que fazem Searle e também Thompson de termos emergentistas são bastante diferentes. Ambos realizam uma defesa da emergência como conceito central na análise da relação mente-corpo, mas o primeiro centrado no conceito de propriedades emergentes e o segundo centrado no conceito de processos emergentes. Neste debate é que entendemos que contribuições da teoria da *gestalt* se tornam mais relevantes.

Em sua crítica ao que Nagel (1974/2004) entende como reducionismo da mente, ele advoga que a mente é uma propriedade especial, única, singular. Radicalmente distinta de qualquer outra propriedade emergente da natureza.

“... what makes the mind-body problem unique, and unlike the water-H₂O problem or the Turing machine-IBM machine problem or the lightning-electrical discharge problem or the gene-

DNA problem or the oak tree-hydrocarbon problem, is ignored.”
(NAGEL, 1974/2004, p. 528)

Em Searle (1992/2006), as propriedades mentais não podem ser reduzidas aos elementos neurológicos do sistema ou à composição dos elementos do sistema nervoso. As propriedades mentais são assim simplesmente “... propriedades biológicas ordinárias de nível superior de sistemas neurofisiológicos como os cérebros humanos.” (Searle, 1992, p. 44). As propriedades são aspectos dos sistemas tão distintos dos elementos e compostos destes que “... parece improvável que cada tipo de estado mental haja um e somente um tipo de estado neurofisiológico ao qual seja idêntico.” (SEARLE, 1992/2006, p. 58). Searle (1996/2010) diz que: “Não há razão para supor que apenas sistemas com neurônios como os nossos possam apresentar estados mentais...” e que assim “... a ‘teoria da identidade tipo a tipo’ foi substituída pela ‘teoria da identidade caso a caso’.” (p. 14). Ainda neste trecho ele manifesta a crença de que o que torna possível o mesmo estado mental realizável por diferentes estados neurofisiológicos é que “... servem à mesma *função* na ecologia geral do organismo.” (p. 14). Podemos dizer que para Searle mentes não são simplesmente processos mentais, pois o conceito de processos mentais não envolve propriedades mentais. É deste modo que interpretamos sua conhecida argumentação de que: “Mentes não podem ser equivalentes a programas, porque programas são definidos de maneira puramente formal ou sintática, enquanto as mentes possuem conteúdos mentais.” (SEARLE, 1996/2010, p. 14).

Não vemos motivo para refutar a versão forte da inteligência artificial por isso, sobretudo em conhecimento das propriedades emergentes que sistemas de redes neurais, sistemas dinâmicos e sistemas complexos computacionais são capazes de causar. Neste texto de 1996, Searle aparece bem mais aberto: “A meu ver, o resultado recente mais interessante da ciência cognitiva foi o desenvolvimento desses ‘modelos de redes neurais’ para explicar a cognição humana.” (SEARLE, 1996/2010, p. 15). Nota-se que depois da teoria conexionista deve-se computar ao avanço do estudo sobre as emergências computacionais as colaborações das teorias enativa, dinamicista e sistemas complexos da cognição.

Ambos, Nagel e Searle entendem que a irreduzibilidade da consciência ocorre pois é impossível à metodologia das ciências naturais

fazer o que costumam fazer em seu procedimento epistêmico normal: objetivar. Ora, a dureza de um diamante é notória entre os materiais, todavia raramente se percebe a verdade óbvia de que a dureza é antes uma propriedade mental, usada como base do conhecimento da dureza física. As pessoas agem como se a dureza mental fosse a realidade da natureza em si. O cientista, mesmo se possui consciência da lacuna, age metodologicamente em terceira pessoa, trata da dureza real, mesmo tendo acesso somente a suas propriedades mentais. O método científico lhe permite tal esquecimento, sem consequências profundas para seu trabalho, afirma Searle (1992/2006). Não obstante, há uma propriedade que resiste de modo especial ao procedimento normal de “redução” (esquecimento ou negligência) da ciência: a consciência. Não há como eu esquecer ou negligenciar minha experiência consciente e passar a entendê-la em termos de propriedades objetivas do meu sistema nervoso (NAGEL, 1974/2004; 1992/2006).

Existem lacunas intransponíveis para Searle. Uma lacuna ontológica, pois propriedades não podem ser reduzidas a processos ou estruturas, mas também epistemológica, pois ele não considera simples reduzir ou identificar duas propriedades mentais específicas. Existe minha consciência (1) de minha consciência (2) e minha consciência (1) das propriedades neurológicas (3). O modo de conhecimento da consciência não é o mesmo. Um chama-se acesso subjetivo (2) e o outro acesso objetivo (3). O fato analítico pode ser irrefutável, todavia o processo metodológico das ciências naturais vai continuar tratando a consciência dos outros de modo objetivo. Naturalistas vão continuar tratando suas consciências como fenômenos naturais, provenientes de seus corpos, de seus sistemas nervosos. Isto ocorre sem consequências profundas para a ciência (SEARLE, 1992/2006). Em certa perspectiva é possível dizer que:

O emergentismo epistemológico diz que a melhor forma de compreender um sistema se encontra ao nível da estrutura, comportamentos e leis de todo o sistema; e o emergentismo ontológico diz que um todo é mais do que a soma das suas partes e das suas propriedades intrínsecas. [...] esta oposição entre partes *versus* todo, ou entre características básicas (concebidas como propriedades intrínsecas de particularidades microscópicas) *versus* características emergentes é parte do problema, e não parte da solução. (THOMPSON, 2013, p. 479)

Thompson (2007/2013) entende que usar uma terminologia baseada em “propriedades” é um vestígio do dualismo cartesiano que torna o problema intransponível. O debate sobre ascendência e sobre a capacidade de causação descendente de propriedades não passaria de uma reedição da interação mente-corpo em Descartes. “Desta perspectiva, a expressão *causalidade descendente* é sintomática de um reconhecimento parcial de causalidade do sistema, juntamente com uma incapacidade para mudar completamente para uma perspectiva de causalidade do sistema.” (THOMPSON, 2013, p. 489)

Embora a designação propriedade emergente seja generalizada, prefiro a de processo emergente. Em rigor, não faz sentido dizer que uma propriedade emerge, mas apenas que acaba por ser realizada, instanciada ou exemplificada num processo ou entidade que emerge no tempo. (THOMPSON, 2013, p. 480-81)

A emergência como processo realiza-se no tempo, como ação, como movimento dos elementos estruturais. Do mesmo modo que o corpo propicia o caminhar e o ato de caminhar no meio modifica o corpo, Thompson entende que os processos ao modificarem a estrutura inauguram um sistema autopoietico (autoprodutor). “A emergência é um processo temporal, mas as propriedades (quer consideradas como universais ou como abstrações linguísticas) são atemporais.” (THOMPSON, 2013, p. 481). Ele argumenta que a vida não é uma coisa como estas propriedades, mas um processo emergente. A relação de auto-organização entre processo e estrutura em um meio tem uma relevância bastante importante para as capacidades causais dos processos emergentes. “Os processos emergentes com interesse para a abordagem enativa ocorrem em sistemas complexos ...” (THOMPSON, 2013, p. 482). Os sistemas complexos são originados a partir da interação de elementos cujos processos modificam suas estruturas mantendo uma rede acoplada ao meio externo. Somente tais sistemas de interações não lineares podem gerar processos emergentes. Máquinas que possuem elementos interligados somente por processos lineares são capazes apenas de produzir “resultantes”. Em sistemas autopoieticos o interior do sistema propicia um meio onde podem ocorrer eventos que não poderiam ocorrer fora dele. No caso da célula, a síntese pro-

teica e a replicação de ARN/ADN são um exemplo, afirma Thompson (2007/2013). A noção vaga de “causação descendente” para o autor indica somente que um sistema autopoietico modifica a probabilidade de ocorrências ao produzirem um meio interno diferenciado do meio externo. Ora, este conceito de “causação descendente” é perfeitamente conivente com a seleção natural. Não há uma propriedade que produz coisas no interior do sistema, mas a produção de um meio no interior de uma forma emergente que possibilita ocorrências.

“Limitação” é, portanto, uma noção formal ou topológica (Deacon, 2003). A forma, configuração ou topologia de um sistema limita ou evita certos comportamentos possíveis que as partes poderiam ter por si mesmas, ao mesmo tempo que lhes abre novas possibilidades em virtude dos estados a que o sistema pode aceder como um todo (JUARRERO, 1999 segundo THOMPSON, 2013, p. 487)

Ou ainda citando Varela, diz Thompson:

A causalidade descendente corresponde à influência que a relação dos componentes do sistema tem no comportamento desses componentes. Mais precisamente, corresponde à influência da organização topológica do sistema sobre os seus processos constituintes (VARELA, 1979 segundo THOMPSON, 2013, p. 489)

Thompson (2007/2013) entende que esta dinâmica em larga escala pode modular as interações complexas do sistema neuronal o que acaba “... implicando ou ‘atraindo’ o comportamento de neurónios individuais para um padrão particular de atividade global.” (p. 484)

A emergência dessas propriedades distintas e irreduzíveis (como a “vida” ou a “consciência”), dada uma organização de nível macro suficiente, e a sua superveniência nesse nível macro, foram entendidas como factos brutos da natureza, a ser aceitos numa “atitude de piedade natural”, na frase de Samuel Alexander.” (THOMPSON, 2013, p. 492)

Thompson cita um trecho de Searle coerente com estas ideias de substituir a ideia de propriedade pela de processos e de forma ou to-

pologia do sistema: “A forma correta de pensar isto não é tanto “descendente”, mas como causalidade do sistema. O sistema, enquanto sistema, tem efeitos causais sobre cada elemento, embora o sistema seja constituído por esses elementos.” (SEARLE, 2000 segundo THOMPSON, 2013, p. 489). Reduzir as propriedades a processos e eliminar o conceito pode afastar o dualismo mas em que medida inviabiliza o trato da mente em seu aspecto fenomênico? Não precisaríamos mais falar nem de ascendência e nem de descendência causal da propriedade mental. Eliminar tem seus benefícios. Todavia, se não existe propriedades o que seriam os *qualia*?

[...] a abordagem que Kim faz à emergência é inteiramente dominada pelo problema cartesiano mente-corpo [...] uma concepção muito abrangente e problemática do “físico”, que inclui tudo o que tem a ver com a biologia e a psicologia, exceto a consciência fenomenal (que é excluída, não como algo imaterial, mas como algo que resiste à análise reduitiva fisicalista), os únicos candidatos que restam para a emergência são os “qualia”, as propriedades qualitativas ou fenomenais da experiência consciente. (THOMPSON, 2013, p. 502)

Entre os *qualia* e a causação descendente. Manter no corpo teórico apenas processos emergentes possibilita lidar de forma bastante eficiente com a noção intuitiva de causação descendente, mas dificulta a compreensão dos *qualia*. Não parece ser fácil optar pelos dois, todavia a crítica de Thompson parece ser bem melhor aplicada ao dualismo de propriedades do que ao emergentismo de Searle. Ainda sobre a descendência: “Essa influência é topológica. Portanto, não se trata de uma força externa que atua sobre algo, mas de uma interligação ou relação entre processos.” (THOMPSON, 2013, p. 490). O clássico problema do interacionismo cartesiano ressurgue ao se pressupor que uma propriedade de um todo pode provocar alterações nos elementos. Se as propriedades dos todos não têm esta capacidade causal são assim supérfluas, mas se possuem essa capacidade violam o “fechamento causal do físico”. Com efeito, uma solução é não se falar de propriedades de um todo, mas da topologia do todo. Até que ponto é possível entender os *qualia* como formas, topologias, configurações ou padrões para desconstruir o problema mente-corpo? Até que ponto não volta-

mos ao triplo aspecto ontológico dos sistemas? Sugerimos um passeio pelos precursores desta ideia.

O PROBLEMA MENTE-CORPO NA TEORIA DA GESTALT

Segundo Ehrenfels (1890; 1932/1988), as “*gestaltqualitäten*” são qualidades de experiência que não podem ser explicadas como combinações de elementos sensoriais. Por exemplo ele cita uma melodia tocada a partir de diferentes tons e instrumentos que se mantém idêntica mesmo diante da variabilidade dos elementos. Os elementos perceptuais vistos a partir de diferentes ângulos se reconfiguram mantendo a identidade do objeto visto. Köhler (1929/1947) defende que era preciso entender a *gestalt* se referindo não somente a propriedades gerais da sensação como a forma triangular ou o ritmo de uma melodia, mas também como a unidade ou entidade concreta que tem como característica uma forma, uma propriedade, um padrão ou uma configuração. Foram seus estudos com Max Planck que levaram Köhler a entender em sua obra sobre *gestalt* física que o paradigma mecanicista da física até o momento estava falho. A compreensão do magnetismo como fenômenos dependentes da eletricidade, propiciou não somente um avanço na compreensão dos campos eletromagnéticos como também uma revisão da teoria da dependência e do conceito de matéria (SMITH, 1988).

As ondas eletromagnéticas figuram como o ápice da crítica ao mecanicismo atomista: um campo elétrico e um campo magnético sustentando-se mutuamente de forma a propagarem-se pelo espaço. Assim, Köhler se lança na escrita de sua “*Psicologia da Gestalt*” buscando definir a mente como um campo de força eletromagnético. A hipótese de Köhler era de uma identidade, não de tipo a tipo, mas de *gestalt* a *gestalt* entre os fenômenos subjetivos e os campos magnéticos gerados pela atividade dos impulsos elétricos nas redes neuronais. Em ciências cognitivas, dados neurológicos obtidos a partir de ressonância magnética são notórios, envolvendo identificação pelos experimentadores de objetos imaginados pelos sujeitos dos estudos. Para Köhler (1929/1947) a mente é ativa, pois sua força é a força eletromagnética. Ora, podemos dizer certamente que nesta perspectiva a mente é causalmente eficien-

te pois herda de sua base física a capacidade causal, seguindo precisamente o enunciado pelo princípio da herança causal. Como uma única *gestalt*, a mente-cérebro é descrita aqui como um sistema dinâmico que não opera de forma passiva frente ao ambiente (crítica ao comportamentalismo), mas que é capaz de organizar ou modificar ativamente os elementos sensoriais recebidos.

Com uma terminologia processual, bem característica do movimento cognitivista incipiente do final da década de cinquenta, temos a seguinte descrição do isomorfismo por Madden:

- I. *Experienced order in space is always structurally identical with a functional order in the distribution of underlying brain processes.*
- II. *Experienced order in time is always structurally identical with a functional order in the sequence of correlated brain processes.*
- III. *Units in experience go with functional units in the underlying physiological processes.* (MADDEN, 1957 segundo Smith, 1988, p. 376)

Fica claro como no discurso de Madden que a *gestalt* em Köhler (1929/1947) se torna uma ordem funcional de processos fisiológicos e cerebrais. Para Köhler a *gestalt* física são formas, configurações ou topologias, sendo a *gestalt* psicológica somente a realização de mais um caso de *gestalt* física possível. A ontologia estrutural e processual das ciências cognitivas não são entendidas como contraditórias à teoria da *gestalt*, pelo contrário sua assimilação foi e continua sendo bastante instigante, na compreensão de certo *todo* como uma emergência de forma, de configuração ou de formato.

The concept of *Gestalt* may be applied far beyond the limits of sensory fields. According to the most general definition of *Gestalt*, the processes of learning, of reproduction, of striving, of emotional attitude, of thinking, acting, and so forth, may be included as subject-matter of gestalt-theory insofar as they do not consist of independent elements, but are determined in a situation as a whole (KÖHLER, p. 193, cf. Revised version p. 105 segundo SMITH, 1988, p. 351)

Em seu texto de 1932, ditado a sua esposa algumas semanas antes de sua morte, Ehrenfels refuta a visão empirista que lhe foi atribuída pe-

los fundadores da psicologia da *gestalt*, como tendo definido o conceito de *gestalt* de modo restrito ao domínio sensório. O ponto de partida da teoria da *gestalt* reconhece Ehrenfels foi entender as qualidades em fenômenos como a melodia. O argumento a ser valorizado discorria sobre a melodia não como a soma unitária de tons, mas como a qualidade, como um *todo* que matem sua identidade mesmo se os grupos de seus elementos constituintes, os tons, diferem. Enfatiza que a mesma melodia pode ser executada por diferentes teclas e instrumentos. Ora, nos parece bastante claro que segundo Ehrenfels uma variedade de elementos pode levar à uma mesma qualidade ou ao mesmo *todo*. O formato do *todo* é estacionário mesmo sob certa variedade dos elementos.

If the melody were **nothing other than** the sum of the tones, then we would have to have here different melodies, since different groups of tones are involved. (EHRENFELS, 1932, p. 121, griffo nosso)

Senhor Ehrenfels, seria possível reduzir a propriedade emergente aos elementos do sistema? O trecho acima oferece uma resposta cristalina sobre a irredutibilidade das qualidades aos seus elementos. No experimento mental de Ehrenfels, se a melodia fosse “nada além da” soma de tons, não seria possível a mesma melodia emergindo a partir de diferentes tons. Poderia-se imaginar, continua Ehrenfels, que os tons são qualidades específicas da mente e que a melodia se caracteriza como uma propriedade de uma outra essência, não mais aquela vinda das sensações e das coisas mundanas.

Ernst Mach, who was struck by this fact, drew from it the conclusion that the essence of melody must **reside in a sum of special sensations** which accompany the tones as aural sensations. But **he did not know how to specify these special sensations**, and in fact we are able to discover nothing of them in inner perception. (EHRENFELS, 1932, p. 121, griffo nosso)

De fato, Ehrenfels não deve ser incluído entre os defensores do dualismo de propriedades, tal como Mach. O efervescente debate sobre a problemática dos *qualia* na década de trinta tem em Ehrenfels um grande defensor da posição emergentista da mente.

As qualidades da percepção como a formação de certo *todo* não carece de entidades empíricas estruturais. Passa-se da atividade nervosa às qualidades, deixando para trás uma tradição empírica estruturalista de grande influência e envergadura.

The decisive step in the founding of the theory of Gestalt qualities was now the assertion on my part, that if the memory images of successive tones are **present as a simultaneous consciousness-complex**, then a presentation of a new category can arise in consciousness, a unitary presentation, which is connected in a peculiar manner with the presentations of the relevant **complex of tones.**" (EHRENFELS, 1932, p. 121, griffo nosso)

"Thus, for instance, with the image of an individual person which is (*certainly physically and in all probability psychically*) a Gestalt quality, ..." (EHRENFELS, 1932, p. 122, griffo nosso), fica mais fácil entender o aspecto isomórfico em Ehrenfels, onde o *todo* ou a unidade da experiência mental que tem um ser humano é certo *todo* físico do corpo deste ser humano. Segundo Smith (1988), Ehrenfels em seu texto de 1916, "Kosmogonie", se antecipou à obra "Static and Stationary Physical Gestalts" de Köhler escrita em 1920. Neste texto Ehrenfels inclui uma terminologia notável sobre a dinâmica de *gestalts* tanto descritas em uma perspectiva física quanto mental. Ele deixa clara a noção de isomorfismo, central e bem definida na obra "Psicologia da Gestalt" de Köhler em 1929. Cabe ainda dizer que o primeiro traço da ideia de que existe realmente *gestalt* física, segundo Smith (1988), pode ser encontrada em Koffka, ainda em 1915, na obra "Beitrage zur Psychologie der Gestalt".

A psicologia da *gestalt* foi enormemente assimilada pela psicologia cognitiva, sobretudo junto às comunidades que estudam a percepção, mas não somente. Todavia, a teoria dos sistemas complexos demorou bastante para alcançar remarcada atenção da comunidade de ciências cognitivas. Ocorrendo desde 1997, as Conferências Internacionais de Sistemas Complexos exercem um papel fundamental de retomada de um pensamento que havia sido esquecido. Em 1925, Köhler publica na revista "Psychologische Forschung" o artigo "**Komplextheorie und Gestalttheorie. Antwort auf G. E. Müllers Schrift gleichen Nantens**" e no ano seguinte, em 1926, Köhler publica na mesma revista o artigo "**Zur Kom-**

plextheorie". Koffka também não se mantém indiferente ao debate. Em 1924/1925 publica na revista londrina "*Psyche*" artigo intitulado "*Psychical and Physical Structures*" e em 1960, conduzindo a teoria da *gestalt* ao movimento cibernético e da teoria dos sistemas, Weinhandl edita seu texto "*Gestaltbegriffe und Mechanismus*". A chegada da psicologia da *gestalt* à cibernética, movimento articulador das ciências cognitivas que viria somente ser assim batizada a partir de 1967, se realiza ainda com a participação de grandes autores da psicologia da *gestalt*.

A retomada de noções emergentistas e de sistemas complexos fazem parte da agenda da filosofia da mente, agenda marcada por bifurcação e pelas trajetórias convergentes entre esta e as ciências cognitivas, cujo fundamento teórico se deslocou do cognitivismo ao conexionismo e hoje discute a teoria enativa e a perspectiva sistemas complexos da mente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo conclusivo, noções emergentistas atualmente em uso e problemáticas em filosofia da mente são encontradas na teoria da *gestalt*, que apresenta-se como uma importante fonte precursora da perspectiva emergentista e de problemas que se vem tratando relativos à irreduzibilidade da mente e à causação mental. Encontramos em Christian von Ehrenfels um precursor da tese emergentista sobre a mente ao defender: 1) propriedades estáveis e robustas emergindo a partir das relações complexas de elementos físicos; 2) a irreduzibilidade das propriedades mentais aos elementos do sistema; 3) a negação de propriedades especiais; e 4) a *gestalt* mental como *gestalt* física.

De suas origens na teoria empírica e no fundacionismo, a filosofia analítica é marcada por uma intensa e brilhante trajetória com a lógica, com a matemática e vem convergindo para a filosofia da linguagem e por fim para a filosofia da mente. De mesma origem empirista e fundacionista, a psicologia empírica se desenvolve dando origem à psicologia da *gestalt*, hoje enormemente ou completamente assimilada pela psicologia cognitiva. A convergência da filosofia da mente e das ciências cognitivas tem em suas trajetórias um encontro no cruzamento do emergentismo com os sistemas complexos. A convergência já parecia estar escrita na história.

Frente aos problemas dos *qualia* e da causação descendente, uma teoria emergentista e sistemas complexos da mente se mostra promissora. Manter no corpo teórico apenas processos emergentes possibilitaria lidar de forma bastante eficiente em ciência com a noção intuitiva de causação descendente, mas dificultaria a compreensão dos *qualia*. É preciso destreza teórica para manter aspectos importantes de ambas noções e evitar problemas maiores. As críticas de Thompson ao conceito de propriedades emergentes parece ser bem melhor aplicada ao dualismo de propriedades do que a posições emergentistas monistas.

Com efeito, avançamos ao deixar a ideia de propriedades de um *todo* em detrimento da ideia de topologia do *todo* ou de forma do sistema autopoietico. Sistemas não possuem propriedades como se estas fossem um tipo de elementos constituintes do sistema. Este é o ponto, esta é a justa medida entre a vaga, problemática e aventureira noção de propriedades. Mas os sistemas complexos possuem uma forma emergente, uma topologia, uma configuração. Mas em que sentido é possível entender os *qualia* como qualidades de formas, de topologias, de configurações ou de padrões para desconstruir o problema mente-corpo? É certo que não se avança muito em dizer que a consciência, o fenômeno subjetivo, em primeira pessoa, é uma “propriedade emergente” tal como a liquidez de moléculas de H₂O. Isto da mesma forma que dizer que um *qualia* é exatamente a topologia de um sistema autopoietico interno, que os *qualia* são *todos* psicofísicos.

Até que ponto não voltamos ao triplo aspecto ontológico dos sistemas? Não parece, com as críticas de Thompson que houve um recuo a um monismo de duplo aspecto. Thompson enfatiza os processos, estes baseados em estruturas, mas onde a autopoiese funda um *todo*, uma topologia ou forma “do sistema”, mas que é o sistema, é seu limite, são suas bordas. O sistema autopoietico age causalmente como sistema, mantendo a forma, a unidade causal. Somente os sistemas são causais, sejam eles quarks, cadeiras, planetas ou galáxias. Entendemos que Thompson contribui para que a tese emergentista se mantenha distinta do dualismo de propriedades. Para isso é fundamental definir que as propriedades emergentes em sistemas complexos são a topologia destes sistemas auto-organizados. O que seria a liquidez, a solidez ou a transparência? Propriedades pairando sobre o sistema

como chapéus ou a topologia destes sistemas? Entendemos “líquido” como uma palavra atribuída à topologia das complexas interações entre as moléculas de H₂O. O significado desta palavra não se encontra em uma propriedade física pairando sobre o sistema físico, nem sobre uma propriedade mental atribuída ao sistema físico, mas efetivamente nos usos da palavra “líquido”. É muito útil aqui a máxima de Wittgenstein (1953/1996).

Não entendida como formas emergentes de sistemas, uma propriedade emergente é o sintoma de um cartesianismo, abrindo margem ao epifenomenismo ou ao dualismo de propriedades. Com efeito, ou a propriedade torna-se um adereço ou ela abre o fechamento causal do físico. Como forma emergente o sistema constituído assim se insere como unidade nas relações causais do nível de organização que a emergência do sistema o posicionou. Não há aqui necessidade de “causação descendente da propriedade”, podendo toda ela ser reduzida à resiliência da forma e aos processos e estruturas emergentes. Em acoplamento estrutural, realiza-se no sistema autopoietico meios internos possibilitando o surgimento de formas internas que não teriam possibilidade de ocorrer na ausência destes meios. Não há na autopoiese infração mas conviência ao princípio do fechamento causal do domínio físico e da seleção natural.

REFERÊNCIAS

- Berkeley, G. (1998). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Editado por Jonathan Dancy. Oxford University Press. (Original publicado em 1710)
- Ehrenfels, C. von (1988). On ‘Gestalt Qualities’. Trad. de Barry Smith. In: *Foundations of Gestalt Theory* (pp. 82-117). Munich and Vienna: Philosophia Verlag. (Original publicado em 1890)
- Ehrenfels, C. von (1988). On ‘Gestalt Qualities’ (1932). Trad. de Barry Smith. In: *Foundations of Gestalt Theory* (pp. 121-123). Munich and Vienna: Philosophia Verlag. (Texto original de 1932)
- Köhler, W. (1947). *Gestalt Psychology: An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*. New York: Liveright. (Original publicado em 1929)
- Nagel, T. (2004). What is it like to be a bat? In: Heil, J. *Philosophy of Mind: a*

guide and anthology (pp. 528-538). New York: Oxford University Press. (Original publicado em 1974)

Searle, J. (2006). *A Redescoberta da Mente*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1992)

Searle, J. (2010). Filosofia Contemporânea nos Estados Unidos. In: Bunnin, N.; Tsui-James, E. P. *Compêndio de Filosofia* (pp. 1-23). São Paulo: Edições Loyola. (Original publicado em 1996)

Smith, B. (1988). *Foundations of Gestalt Theory*. Munich and Vienna: Philosophia Verlag.

Thompson, E. (2013). Emergência e o problema da causalidade descendente. In: *A Mente na Vida: Biologia, Fenomenologia e Ciências da Mente* (pp. 479-505). Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 2007)

Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Original publicado em 1953)

O “Núcleo Referencial” do Conceito de Consciência no Contexto Científico

Edilene de Souza Leite
UNESP Marília

Originalmente do Latim *consciuis*, *con-* “junto” e *scio* – “saber”, indicava *saber com*, mas ao longo dos anos o sentido para o uso do termo foi se alterando. Atualmente o termo consciência é amplamente utilizado em diferentes e múltiplos sentidos. Na área médica, em serviços de urgência e emergência, o grau de consciência do paciente é avaliado para fins de acolhimento e classificação de risco. Neste caso, estar consciente é um parâmetro que pode ser avaliado considerando a Escala de Coma de Glasgow. A escala compreende fundamentalmente três testes: respostas de abertura ocular, fala e capacidade motora (ABBÊS e MASSARO, 2004).

Já quando se trata de ação humana no contexto social, temos os conceitos de *consciência moral* e *consciência jurídica*. Enquanto ser consciente moralmente é um estado do sujeito em relação ao ato ou a uma conduta, no sentido de estar apto para julgar o certo e errado, ou o bem e a mal, a consciência jurídica, que pode ser individual ou coletiva, diz respeito ao entendimento da sociedade sobre como lidar com determinados problemas, conforme estabelecido por um conjunto de normas (BOEHM e FERNANDES, 2012).

O estar consciente também pode ser concebido como um estado epistêmico ou psicológico. Neste sentido, amplamente assumido na tradição filosófica, ser consciente consiste em exercer a atividade

do pensamento e/ou construir um conhecimento. Apesar destas variações do uso do termo, podemos notar que o conceito de consciência tem sido relacionado com estado ou uma atividade mental. Descartes (1641) nas *Meditações* utiliza o termo para se referir a um fenômeno interno do sujeito pensante, como uma atividade distinta da que ocorre no corpo. Para Leibniz em *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, a consciência aparece como um processo mental que está coordenado com o corpo, devido a uma harmonia preestabelecida por Deus.

Já para Freud (1900) a consciência faz parte de uma instância psíquica que se subdivide em graus de atividade subconsciente, pré-consciente e inconsciente. Para Winograd (2004), Freud era pluralista quanto às possibilidades de se explicar a consciência em termos tanto fisiológicos quanto psíquicos, porém teria (conforme Faria, 2006) acabado por ater-se unicamente ao plano psíquico ou simbólico, “adiando” o *Projeto de uma psicologia científica* (FREUD, 1950 [1895]) de uma psicologia fisiológica, por reconhecer a incipiência da neurofisiologia de sua época para uma abordagem científica da consciência.

Nas últimas décadas, duas correntes se disseminaram na filosofia da mente: de um lado, o Monismo, do outro o Dualismo. O Monismo sustenta a tese de que só existe um tipo de substância no universo, ou uma única substância com múltiplos aspectos; e o Dualismo, que sustenta que há duas substâncias do universo, havendo uma diferença fundamental e irreconciliável entre elas.

Fundamentalmente não existem acordos quanto a natureza da mente consciente. Parte dos pesquisadores consideram a consciência como um fenômeno que ocorre na mente, incluindo a experiência de qualidades subjetivas (*qualia*). Alguns filósofos, como Ned Block (2004; 1994) propõem uma classificação de tipos de consciência, distinguindo a consciência fenomenal (caracterizada pela presença dos *qualia*) da consciência do acesso, mais relacionada a aspectos atencionais e comportamentais (vide CARRARA-AUGUSTENBORG e PEREIRA JR., 2012).

A consciência pode ser abordada sobre diferentes aspectos, mas uma possível ciência da consciência teria que dar conta dos diferentes significados que podem ser atribuídos ao termo, e dos conceitos necessários para uma taxonomia da consciência. Novos sistemas teóricos, ou conceitos em diferentes teorias, podem estar tratando dos mesmos pro-

blemas ontológicos. Não é incomum notarmos que a situação que se instaura é de disputa pela definição do que deve prevalecer no uso de um termo, como ocorre no projeto eliminativista (CHURCHLAND, 1986).

Certamente a diferença ou a aparente contradição de convicção ou entendimento de um fenômeno pode exigir o estabelecimento de um novo termo, mas a rotulagem ou classificação arbitrária, para filósofos analíticos como Wittgenstein (1922) termina por multiplicar os problemas filosóficos. Neste caso, uma boa solução seria um diálogo transdisciplinar.

As pesquisas sobre consciência apropriaram-se das técnicas e instrumentos das neurociências, como o eletroencefalograma (EEG), imagens de tomografia e ressonância magnética das atividades cerebrais. Importantes resultados puderam ser observados, como os potenciais evocados obtidos por EEG. As propriedades dos fenômenos observados demandam explicações teóricas. Seth (2006) propôs uma lista das propriedades que necessitavam de tratamento teórico.

Para alguns filósofos, o que ocorre nas ciências empíricas é relevante para as discussões ontológicas ou epistemológicas da consciência, mas as discussões filosóficas podem distinguir-se das ciências empíricas por seu interesse em questões conceituais fundamentais. Para Kuhn (1982) pesquisas baseadas em paradigmas compartilhados estão comprometidas com as mesmas regras e padrões; neste caso, o comprometimento e o consenso são pré-requisitos para a ciência normal.

Pereira Jr. e Ricke (2009) apontam que, analisando aspectos comuns de desenhos experimentais no estudo da consciência, pode-se notar um *núcleo referencial* do conceito de consciência.]: o termo consciência refere-se a *conteúdos reportáveis experienciado por indivíduos vivos* (PEREIRA JR. e RICKE. 2009, p.33). Nesta definição, em primeiro lugar assume-se que o tipo de sistema em que a consciência possa ser encontrada para estudo experimental seria o indivíduo vivo. Em segundo lugar, assume-se que todos os tipos de estados ou processos da consciência têm conteúdos, que incluem percepções e sensações, imaginação e decisão, e que padrões qualitativos (*qualia*) possam ser concebidos como tais conteúdos. Em terceiro lugar, a consciência poderia em princípio ser reportada, de modo verbal ou não-verbal, embora em muitas

situações o relato não ocorra de fato, ou não tenha condições de ocorrer devido a limitações fisiológicas e/ou comportamentais dos sujeitos.

Primeiramente considerando os *indivíduos vivos*, esta circunscrição parte da constatação da ausência de experimento bem-sucedido que demonstre que um sistema não-vivo sistema tenha consciência. Deste modo, no contexto experimental o termo consciência por 'default' se refere a uma característica de indivíduos vivos (PEREIRA JR. e RICKE. 2009, p.32).

A controvérsia sobre a consciência lembra o debate da teoria da geração espontânea, em que se discutiam aspectos que não podiam ser decididos por observações diretas; a conclusão ficou à mercê do desenvolvimento técnico e experimental, com o avanço do microscópio. Torna-se pertinente trazer aqui o comentário de Martins (2009);

Nesse sentido, o estudo da controvérsia entre Pasteur e Félix Archimède Pouchet (1800-1876) e de seu contexto possibilitou o conhecimento de alguns aspectos da natureza do conhecimento científico tais como: observações e experimentos nem sempre fornecem evidências tão claras que permitam tomar decisões sobre o que está sendo discutido; um experimento não prova determinada hipótese ou teoria embora possa trazer evidências favoráveis ou contrárias a hipóteses ou teorias; o desacordo é sempre possível e o raciocínio científico não se estabelece sem apelar para fontes sociais, morais, religiosas e culturais(...). Basta um exemplo positivo para provar uma possibilidade; pelo contrário, mesmo mil fracassos não provam uma impossibilidade. (MARTINS, 2009, p.65-81).

Como a própria definição de *vida* carece de consenso, inferir que a consciência é um fenômeno *experienciado por indivíduos vivos* atrai a atenção para as relações que podem ser estabelecidas entre uma propriedade e um conjunto que não pode ser definido. Se o pressuposto básico da ideia de conjunto é que um conjunto pode ser formado a partir da classe de todos os objetos que satisfaçam a uma condição particular de definição, a questão que fica é qual é a validade de indicar uma relação de pertinência (da consciência) a um conjunto que não é ainda definido (vivos)?

Enfocando a segunda propriedade da consciência, que diz respeito à existência de conteúdos, pode-se questionar quais seriam os

conteúdos dos processos de sensação/percepção; afeto/emoção; decisão/ação voluntária e imaginação/pensamento criativo. Por exemplo:

- A sensação/afeição/emoção, em termos de psicologia popular, corresponderiam aos termos dor, prazer, sede, medo, raiva e felicidade?

- A percepção estaria inserida em recortes egocêntricos espaciais/temporais?

- A decisão/ação voluntária teria como conteúdo a ação a ser executada?

- A imaginação/pensamento criativo seria composta por imagens e/ou ideias e/ou signos?

Nestes estados ou processos, podemos perceber que alguns estão mais relacionados a características quantitativas (as *qualidades primárias* definidas por Galileu), que inclusive poderiam ser modelados em termos mecânicos, enquanto outros (as *qualidades secundárias* de Galileu) estão mais relacionados com características qualitativas.

Se considerarmos a tipologia para os problemas científicos propostos por Warren Weaver o problema da consciência deveria ser tratado como um problema de complexidade organizada. Conforme a classificação de Weaver (1948), um primeiro tipo de problema poderia ser considerado como pertencentes aos problemas simples, estes problemas contêm variáveis simples, sendo possível solucionar os problemas por meio de modelos mecânicos. O segundo tipo de problema, da *complexidade desorganizada*, tem parâmetros de controles ainda quantitativos, mas que apresentam estabilidade de parâmetros de ordem, como produto emergente das relações entre muitas variáveis ou fatores, podendo ser tratado por modelos de estatística. E o terceiro tipo de problema, a *complexidade organizada*, seria diferente dos dois anteriores não pelo número de variáveis, mas pelo modo como estas estão relacionadas, e tendo como característica fundamental os fenômenos de organização, em que um número amplo de fatores ou variáveis conformam com um todo orgânico do qual emergem aspectos qualitativos. Os padrões organizacionais compreendem, além de padrões de ordem, a história evolutiva e a informação. Ao mesmo tempo, esta noção de uma totalidade composta por elementos articulados entre si remete à noção de sistema. Em outras palavras, abordar o problema da organização implica dar conta da gênese e das emergências das totali-

dades complexas, e para Weaver estes tipos de problemas podem ser abordados por modelos sistêmicos.

Do ponto de vista das ciências da complexidade estes estados qualitativos de sensação/afeição/emoção não poderiam ser devidamente tratados a partir de modelagens mecânicas, pois seriam problemas da complexidade organizada. Neste caso, considerando o conjunto que compreende estes estados, a consciência poderia ser pensada como um parâmetro emergente organizacional, e de acordo com a proposta de Weaver poderia ser abordada a partir dos modelos sistêmicos, e das teorias e estudos de informação. Seguindo esta leitura, compreender a consciência não se resumiria ao estudo das relações entre a morfologia do corpo e as suas funções possíveis. Tão pouco esta compreensão deveria enfatizar as redes neurais e os estudos das neurociências, sem considerar os debates relacionados à natureza ontológica e epistemológica da informação.

Finalmente, a terceira característica do estudo científico da consciência consiste em que o fenômeno deve ser *reportável* por aquele que o experiencia. Esta característica indica que a consciência é um estado comportamental *potencial*, que pode ser ou não relatado. Nestas condições a reportabilidade acaba por sofrer restrições referentes às possibilidades de comunicação. Estas restrições podem ser anatômicas, culturais, ou mesmo de linguagem verbal, como não verbal, ou mesmo de natureza instrumental quando se referem a tecnologias de escaneamento e registro da atividade cerebral. Animais de outras espécies poderiam não compartilhar suas experiências conosco, devido à diferença nos meios de expressão de estados mentais e formas de comunicação. A reportabilidade ainda estaria condicionada a outros aspectos cognitivos, como a memória de curto prazo, e comportaria por esta relação a possibilidade de ser resgatada parcialmente, apresentando um alto grau de falibilidade entre o conteúdo reportado pelo sujeito e o fenômeno que foi experienciado.

Por fim, concluímos que o núcleo referencial do conceito de consciência é importante para se estabelecer um diálogo entre as várias ciências que pesquisam a consciência, e permite a colaboração e conexões entre as diferentes perspectivas e especialidades, auxiliando para não tratarmos de problemas aparentemente superados e para

não discutirmos falsos problemas frutos de discordâncias linguísticas, e que estes estudos também devem se situar no âmbito das ciências da complexidade e das teorias de informação.

REFERÊNCIAS

BLOCK, N. Qualia. In GUTTENPLAN, S. (ed.). *A Companion to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994. Disponível em: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/Qualia_from_Guttenplan.pdf>. Acesso em: 15 abril 2014.

_____. Qualia: what it is like to have an experience. In: GREGORY, R. (ed.). *Oxford Companion to the Mind*. 2 ed. 2004. Disponível em: <<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/qualiagregory.pdf>>. Acesso em: 01 maio 2014.

BOEHM, L.; FERNANDES, T. B. *A consciência jurídica em ação: critérios para as mudanças, reformas e aplicação da lei*. 2012. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/consci%C3%Aancia-jur%C3%ADdica-em-a%C3%A7%C3%A3o-crit%C3%A9rios-paras-mudan%C3%A7as-reformas-e-aplica%C3%A7%C3%A3o-da-lei>>. Acesso em: 20 junho 2014.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Humaniza SUS: acolhimento com avaliação e classificação de risco: um paradigma ético-estético no fazer em saúde*. Brasília, 2004. Disponível em: <<http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/acolhimento.pdf>>. Acesso em: 25 junho 2014.

CARRARA-AUGUSTENBORG C.; PEREIRA JUNIOR. A. *Brain endogenous feedback and degrees of consciousness*. In: CAVANNA, A.E.; NANI, A. (ed.). *Consciousness: States, Mechanisms and Disorders*. New York: Nova Science Publishers, 2012.

CHURCHLAND, P. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Originalmente publicado em 1641).

FARIAS, D. L. *O problema da relação mente-corpo e a consciência como sua manifestação*. 2006. 114 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

FREUD, S. *Projeto de uma psicologia*. In: _____. *Obras Isoladas*. Tradução Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Imago, 1995 (Original de 1950 [1895]).

- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de J. L. Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Originalmente publicado em 1765).
- MARTINS, L. A. P. Pasteur e a geração espontânea: uma história equivocada. *Revista: Filosofia e História da Biologia*, v.4, p. 55-100, 2009. Disponível em: <<http://www.abfhib.org/FHB/FHB-04/FHB-v04-03-Lilian-Martins.pdf>>. Acesso em: 04 abril 2014.
- PEREIRA Jr, A.; RICKE, H. What is consciousness? Towards a Preliminary Definition. In: *Journal of Consciousness Studies*, v.16, n. 5, 2009, p.28-45.
- SETH, A. K. et al. Theories and measures of consciousness: An extend framework. *Proceedings of the National Academy of Science of US*, v. 103, n. 28, 2006. p.10799-10804. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/103/28/10799.full.pdf+html?sid=94327565-8e5f-4644-bcb8-15851fb232ee>>. Acesso em: 20 jun. 2014.
- WEAVER, W. Science and complexity. In: *American Scientist*, 36, 1948, p. 536-544. Republicado em *Classical Papers - Science and complexity*. E:CO v. 6, n. 3, 2004, p. 65-74. Disponível em: <<http://philoscience.unibe.ch/documents/uk/weaver1948.pdf>>. Acesso em: 20 março 2014.
- WINOGRAD, M. Freud é monista, dualista ou pluralista?. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2004, pp. 203-220. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 oct. 2014.
- WITTGENSTEINS, L. J. J. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional Editora da Universidade de São Paulo, 1968.