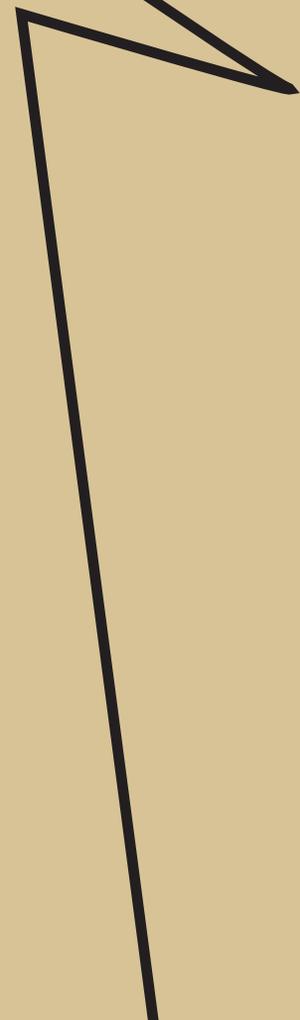


ARGUMENTO 11

ANO XII - Março de 2012 - Nº 11



Argumento 11

ANO XII - Março de 2012 - Nº 11

Argumento 11

ANO XII - Março de 2012 - Nº 11

Salvador
2012

ARGUMENTO:

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

Reitor: Profa. Dra. Dora Leal Rosa

Pró-Reitor de Ensino de Graduação:

Dr. Ricardo Carneiro de Miranda Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

Diretor: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Profa. Dra. Silvia Faustino de Assis Saes

GRUPO PET- FILOSOFIA:

Alan Brandão de Morais, Clarilton Correia Nunes, Diego M. Guimarães, Cristian Arão, Elias Santos Corrêa Junior, Gedeão M. de Moura, Hanna Pires, Jones Arnon, Lúcia Luz Spinola, Lui Munduri Novais Souza, Mariana Moreira Silva, Sérgio Bernardo de Almeida e Wagner Conceição Santos.

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editor responsável: Genildo Ferreira da Silva

Revisão: Lúcia Luz Spinola

Projeto Gráfico e capa: Adelmo Menezes Queiroz Filho

Impressão e apoio técnico: Asscom - EDUFBA

Distribuição: PET - Filosofia

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN nº 1806-3616



Sumário

Apresentação

Significado, ação e conhecimento <i>Waldomiro J. Silva Filho</i>	07
---	----

Ensaaios e Textos

Crença, conhecimento, externalismo <i>Andrea Schimmenti</i>	13
Externismo, passado e preservação de conteúdo <i>Felipe Rocha Lima Santos</i>	23
Mente e natureza: o caráter distintivo da ação humana <i>Ana Margarete Barbosa de Freitas</i>	33
Observações sobre o conceito de “causa mental” em <i>Intention</i> , de G.E.M. Anscombe <i>Ricardo Almeida Mota Ribeiro</i>	49
Comentário sobre a noção de verdade nas <i>conferências sobre o pragmatismo</i> de W. James <i>Marcelo da Silva Alves Pires</i>	59
Pragmatismo, natureza e verdade <i>Daniel Baiardi</i>	75
A racionalidade da mudança de crença científica em Th. Kuhn <i>Maurício Cavalcante Rios</i>	89

Apresentação

Significado, ação e conhecimento

Este número da **Revista Argumento** reúne ensaios, artigos e comentários críticos em torno de temas como conhecimento, verdade, mente, intencionalidade, ação e racionalidade, abrangendo áreas como Filosofia da Mente, da Linguagem e Epistemologia. Esses temas são desenvolvidos a partir da perspectiva filosófica da tradição da Filosofia Analítica e do Pragmatismo.

Ora, na nossa época, a Filosofia Analítica e o Pragmatismo são dois modos, dentre outros, do pensamento enfrentar temas que, como uma sina, insistem em não querer nos abandonar (por exemplo, *o que garante nosso conhecimento do mundo natural? O que justifica nossas ações?*).

Para aqueles que estão envolvidos com a tradição intelectual da Filosofia Analítica e do Pragmatismo, quatro coisas são indispensáveis para o trabalho filosófico. Em primeiro lugar, a filosofia só é possível quando as pessoas procuram resolver alguns problemas centrais da condição humana através do discurso, da fala, da busca por melhores argumentos. Em segundo lugar, a filosofia deve dirigir-se ao presente; a história das idéias, a obra dos pensadores do passado são importantes na medida que ilustram como certas noções surgiram e como certo assunto se tornou relevante, mas a filosofia é uma tarefa praticada por homens e mulheres vivos, dedicados às dúvidas e problemas decisivos dos seus próprios dias. Em terceiro lugar, e a despeito disso, a filosofia precisa se confrontar com o passado, com a tradição, com aquilo que os filósofos mortos já disseram. Por fim, em quarto lugar, para começarmos a filosofar precisamos abandonar a presunção de que nossas idéias, sobretudo as mais importantes, como conhecimento, justiça, liberdade, são *claras*.

É possível reconhecer, de fato, na virada do século XIX para o século XX que o trabalho filosófico de Gottlob Frege e Charles S. Peirce abriu um novo horizonte para as investigações filosóficas ao associar *diretamente* nossa capacidade para conhecer e pensar à nossa capacidade para formar, dominar e usar a linguagem. Para Frege, sobretudo, se podemos conceber que conhecemos ou acreditamos em algo, como, por exemplo, que a órbita dos planetas é elíptica isso se deve ao fato de que somos capazes de compreender o que significa e as condições de verdade da frase “a órbita dos planetas é elíptica”. Perguntas que haviam sido obsessivamente perseguidas por filósofos anteriores, como “o que é pensar?”, “é possível conhecer o mundo ao nosso redor?”, “o que é o bem?” foram substituídas, a partir de Frege, por perguntas como “o que significa a palavra pensar? O que queremos dizer com isso?”, “que critérios estamos usando para dizer que conhecemos ou não conhecemos algo?”, “em que contextos usamos a expressão ‘conheço’, ‘bem’, ‘correto’, ‘deve?’”.

No Pragmatismo e na Filosofia Analítica, essa guinada carrega consigo uma grande inclinação não-metafísica, pois a pergunta sobre o significado *não é uma pergunta sobre a essência vítrea do mundo*. Se você pergunta pelo significado da palavra “bom”, você não está perguntando pela substância primeira da bondade. Essa é uma pergunta sobre como os homens e mulheres, em certos contextos e circunstâncias, entendem essa palavra. Assim também em relação ao conhecimento. E por isso, esse modo de filosofar manteve, em relação à filosofia do passado uma relação de indisfarçável reserva. Assim como os cétricos e dialéticos antigos, o que interessa não é *algo, alguma coisa* ou um *ser*, mas o *que podemos dizer*, como urdimos e usamos noções, os argumentos que somos capazes de arrolar para justificar nossas crenças.

Além disso, em virtude do fato de que essa onda teve uma grande repercussão na comunidade filosófica britânica, aconteceu um fenômeno

extraordinário. A vida universitária britânica, pelo seu histórico de espaço laico, de pensamento livre, de culto às ciências empíricas, era profundamente marcada por um tipo de prática que exigia dos seus professores e estudantes uma atitude baseada no debate contínuo entre colegas (sobretudo nos seminários e colóquios) e na busca de soluções atuais para problemas tradicionais. Por isso, os filósofos que ingressavam na universidade britânica (e depois na universidade americana) estavam obrigados a obedecer algumas regras básicas: a clareza e a sobriedade; o recurso aos argumentos; a precisão, a minúcia e o caráter explícito das teses e dos argumentos; elaboração de textos breves destinados ao debate público (o que significava o desprezo por longos tratados de 900 páginas escritos ao longo de 40 anos); a recusa de reduzir a filosofia à história da filosofia; e a recusa de reduzir o trabalho filosófico à análise exegética de livros filosóficos do passado.

Muitas pessoas identificam o Pragmatismo a uma forma ideológica de utilitarismo americano e a Filosofia Analítica ao positivismo lógico e ao cientificismo ou à análise gramatical de frases. Isso é uma tolice. De um lado, o sentido da prática, da relação entre o pensamento e o agir estão presentes na filosofia desde Aristóteles e em Kant tornou um elemento central da própria noção de racionalidade. Por outro lado, o positivismo lógico foi apenas o resultado do trabalho de grupo de intelectuais brilhantes interessados no progresso da ciência e na crise da cultura europeia e a análise gramatical é um recurso metodológico incidental, mas que já fora praticado por Sócrates, Carnéades, Aristóteles, Sexto Empírico, Santo Agostinho, Spinoza, Nietzsche etc. A única coisa *geral* que se pode dizer da Filosofia Analítica é que ela não encara a filosofia primariamente “como um corpo de doutrinas, uma série de conclusões ou sistemas ou movimentos”. A Filosofia, tanto como produto quanto como atividade, seria o trabalho de compreensão detalhada de questões, o esclarecimento do significado

de noções centrais para nossa vida, o desenvolvimento de argumentos críticos e pontos de vistas.

Entre aqueles que estiveram influenciados pelas ideias de Frege e do Pragmatismo, tanto para desenvolvê-las quanto para criticá-las, e que aprenderam a se comportar no ambiente acadêmico ao modo dos britânicos, tratam de todos os temas filosóficos tradicionais, como a moral, a experiência estética, a existência de Deus, o conhecimento, a relação entre o indivíduo e o mundo natural entorno, a influência da vida social sobre os estados mentais, enfim, todos os assuntos relevantes para as nossas vidas.

Waldomiro J. Silva Filho



Ensaaios e Textos

Crença, conhecimento, externalismo

Andrea Schimmenti

Um importante problema que emerge do debate entre externalistas e individualistas é o da autoridade epistemológica que o sujeito possuiria, ou não, sobre suas próprias crenças. Segundo o individualismo, o que ocorre na mente do sujeito determina a natureza de seus estados mentais (TAYLOR, 1997, p. 150). Estes seriam autônomos e independentes do mundo exterior, não sendo possível dois indivíduos terem estados internos idênticos e conteúdos mentais diferentes. O externalismo defende o contrário, isto é, que é possível dois indivíduos terem estados internos idênticos e estados mentais diferentes: os significados não estão na cabeça (PUTNAM, 1996, p. 13), por encontrar-se numa dependência relacional com o entorno físico, social, e lingüístico.

Desde Descartes, há uma concepção epistêmica da crença que afirma que o desconhecimento do conteúdo daquilo que pensamos e acreditamos afeta a racionalidade, e é indesculpável. Há também, a partir de Frege, uma concepção que afirma que o conteúdo da crença é identificado com o conteúdo proposicional, que, por sua vez, depende do significado das palavras.

Neste sentido, o problema do externalista pode ser formulado como o de saber se a ausência de conhecimento do conteúdo semântico dos nossos pensamentos afeta, ou não, a racionalidade, e se, além disso, a própria ausência de conhecimento seria, ou não, indesculpável.

Pretendo, através deste breve trabalho, afirmar que o problema acima formulado não é um problema legítimo, isto é, o problema do externalista é artificial no sentido de que surge de uma visão que postula uma relação entre um suposto centro cognitivo do indivíduo,

que poderíamos chamar de “eu”, e o mundo. Com isto, quero criticar a figura de sujeito humano desenhada pela tradição filosófica instaurada por Descartes, e trilhada por filósofos como Locke, Kant, até Husserl, tradição que concebe uma dicotomia entre o mundo e o eu, apresentando o eu e o mundo como os dois termos de uma relação vigente entre o interior e o exterior.

O “eu” foi pensado por esta tradição como possuindo três camadas (RORTY, 1994, p. 160): uma camada externa que consiste em crenças empíricas e contingentes, uma camada intermediária contendo crenças necessárias e a priori, e que estrutura a camada externa, e, enfim, um núcleo interno, que é o inefável “possuidor” de todas as crenças. Este núcleo interior do eu evoca uma noção representacional de sujeito que remete à concepção de um “teatro mental” das idéias platônicas, e que pode ser vista como sendo sucessivamente re-elaborada, na história da filosofia, como a esfera do agente noumenico fichteano, ou como a Vontade Schopenhaueriana, ou como a “consciência” Husserliana. O modelo epistemológico segundo o qual a crença foi pensada, foi, portanto, o da visão, o de um olho interior que inspeciona os estados internos do sujeito. O problema epistemológico principal se tornou, aqui, o de especificar a relação entre o interior e o exterior, o que se encontra “dentro” e o que se encontra “fora” (TAYLOR, 1997, p. 149), ou a relação entre o eu e o mundo. Seria, este, o problema de tentar estabelecer a relação entre as nossas representações e a realidade efetiva, ou entre fato e proposição, ou entre conteúdo e esquema. Há, no cerne deste modelo epistemológico, uma ilusão perceptiva que leva os pensadores a tentar elevar a própria razão para um lugar que Putnam definiu como o do *God’s eye view*, o do observador onisciente (RORTY, 1994, p. 161).

A noção representacionista de verdade e conhecimento, muitas vezes utilizada dentro do debate externalismo-internalismo, mantém

a idéia “visual” de conhecimento, onde “conhecimento” é um espelho do mundo exterior, e onde os conceitos, como partes constitutivas dos conteúdos representacionais dos pensamentos, fazem a mediação entre as mentes e o mundo (MC DOWELL, 2005).

Segundo Rorty (1994, p.160), neste modelo a relação entre eu e mundo foi pensada de quatro formas. Há uma relação bidirecional de causação, que vai do eu exterior ao mundo e viceversa. Há uma relação que remete à noção de “tornar verdadeiro”, e que é unidirecional e vai do mundo para o eu exterior, no sentido de que os objetos do mundo são vistos como tendo a função de tornar verdadeiras as nossas proposições. Entendida como o avesso da relação “tornar verdadeiro”, há uma relação de representação, que é também unidirecional, mas no sentido oposto, isto é, ela vai do eu exterior para o mundo: as nossas proposições representam os objetos do mundo. Por fim, há uma relação de “constituição”, que vai do eu intermediário (a esfera das verdades necessárias e das estruturas a priori) para o mundo.

O modelo epistemológico que quero esboçar, e que proponho como uma alternativa à visão relacional entre eu e mundo, remete à visão do fisicalismo não reducionista de Davidson, que pode ser pensada como surgindo pelo cancelamento, no modelo epistemológico que se origina da tradição cartesiana, da relação de representação, da relação de “tornar verdadeiro”, e da relação de “constituição”.

A relação de representação pode ser cancelada interpretando uma crença no modo de Peirce, como uma regra para a ação. Isto é, uma crença não é uma representação da realidade, mas um instrumento, uma ferramenta que nos ajuda a enfrentar a realidade, uma especificação do modo para agir em resposta a determinadas contingências. A relação de constituição pode ser cancelada suprimindo o limiar entre eu exterior e eu intermediário, o limiar entre verdades necessárias e contingentes, entre juízos analíticos e sintéticos, segundo a visão de

Quine, ou o limiar entre esquema e conteúdo, isto é, entre o idioma (ou o esquema que usamos para representar o fato), e o fato, seguindo a visão de Davidson. A consequência deste segundo cancelamento é a de que a verdade e o conhecimento não podem ser vistos como pré-estabelecidos como dentro de uma constelação de princípios, mas devem ser concebidos como uma construção que se origina pela interação e a “dialética” entre os princípios, de um lado, e os efeitos das crenças e das ações humanas, do outro. O terceiro cancelamento, operado por Davidson, concerne à relação “tornar verdadeiro”: isto é, não há causas para a “verdade” de nossas crenças, a verdade torna-se uma noção primitiva, perdendo força a noção de verdade como correspondência. Pois as crenças são eventos, portanto a nossa ligação com o mundo é causal, e não representacional: há relações de causação entre a crença e o mundo, como, por exemplo, a relação entre o meu abrir da porta da geladeira, e a minha crença de que a cerveja acabou e vou ter que ir ao supermercado. Para Davidson, uma crença não é uma imagem de alguma outra coisa, mas um evento que se encontra numa relação causal com outros eventos. Uma crença não representa nada, não representa uma porção de mundo, nem uma porção de mundo torna verdadeira uma crença. Uma crença é uma resposta a um outro evento, uma resposta que nos convida a agir para podermos lidar com o mundo e a vida cotidiana.

Segundo Davidson, desde que as crenças não são representações do mundo, elas não são verdadeiras ou falsas, mas são somente ferramentas apropriadas para lidar com a realidade. As causas do mundo são causas do sistema de crenças mas não causas de sua verdade. Isto é, há sim causas para a aquisição das crenças, e razões para a retenção ou a mudança das crenças, mas não há causas para a verdade das crenças.

Se posso dizer que uma crença não “representa” um fato do mundo, então não há um objeto do mundo que torna verdadeira uma crença.

Para anti-representacionistas como Davidson e Rorty, que acreditam que as nossas crenças são resultados da interação causal com o (resto do) mundo, muitas de nossas crenças são geralmente verdadeiras, pois elas estão causalmente e interativamente conexas com o mundo. Elas são parte do mundo como as partículas de um sistema termodinâmico ou de outro sistema físico. A única possibilidade para refinar nossas crenças não é uma confrontação com um mundo “exterior”, mas um diálogo com outros sujeitos, uma confrontação entre diferentes sistemas de crenças. Não necessitamos de mediação entre mente e mundo, ou entre crenças, frases, e mundo. Se segue, da impossibilidade de separação entre esquema e conteúdo, que não é para nós de muita utilidade fazer ulteriores investigações filosóficas sobre problemas como a exatidão de nosso conhecimento do conteúdo semântico de nossos pensamentos, ou como o caráter representativo de nossa estrutura cognitiva. Obviamente, isto não quer dizer que a filosofia da mente ou a ciência cognitiva não possuam um real objeto para suas pesquisas, mas somente que como disciplinas elas tem mais um caráter científico do que filosófico.

O resultado desta desconstrução é a crítica da distinção entre eu e mundo, ou entre interior e exterior. Podemos ainda continuar a falar de uma entidade chamada de “eu”, mas enquanto coleção de estados mentais, como crenças, desejos, intenções, e não como o “possuidor” destes estados, não como o centro da cognição, não como o olho interior do teatro mental. O ser humano individual é uma coleção de estados mentais, uma rede de eventos físicos que interagem com o resto do Universo. Não temos portas ou janelas para o mundo, nós estamos no mundo, nós somos o mundo, somos um contínuo com o mundo, não há um controle cognitivo central, mas somente um enfrentamento causal da realidade.

Acredito que não somente a matéria do debate entre internalistas e externalistas, como também a estrutura lógico-formal deste

debate, estão baseadas sobre um modelo representacionista do conhecimento. Proponho, como alternativa, poder pensar no conhecimento como uma interação contínua entre os seres humanos e o mundo exterior, como um modo de adquirir hábitos de ação para lidar com a realidade (RORTY, 1988).

Há duas importantes figuras na filosofia analítica que construíram uma crítica à epistemologia cartesiana e kantiana, e tornaram possível o anti-representacionismo de Rorty: Quine e Davidson. A rejeição de Quine da distinção clara entre conhecimento analítico e sintético, como foi proposto por Kant, significa que não há diferenciação possível entre os constituintes subjetivos e objetivos, internos e externos, do conhecimento, que não há distinção entre estrutura constituinte e verdade empírica constituída (RORTY, 1988). Em *Dois Dogmas Do Empirismo*, Quine mostrou, com a sua argumentação holística e circular, que para entender a analiticidade nós temos que compreender o significado, para entender o significado nós temos que entender a sinonímia e a definição, e para entender a sinonímia temos que entender a analiticidade. Isto significa que não há possibilidade para compreender, por uma argumentação coerente e apriori, o que a palavra “analítico” significa, e, enfim, que um limite entre um conhecimento analítico e sintético simplesmente não foi desenhado.

Seguindo o holismo de Quine, Davidson propõe que a filosofia analítica abra mão da idéia de que o conhecimento deveria estar fundado sobre algo que possa ser uma fonte ultima de evidência (DAVIDSON, 1993, p. 313). Ele afirma que uma maior razão para aceitar uma teoria da verdade como coerência é a ininteligibilidade do dualismo de um esquema conceitual e um “mundo” que aguarda para ser entendido por nós (DAVIDSON, 1993, p. 309). Davidson propõe uma teoria da verdade por coerência onde sistemas de crença não podem ser verificados através de metodologias de confrontação por

correspondência. Conjuntos de crenças são geralmente verdadeiros para ele, não porque são testados como atitudes proposicionais em confronto com a realidade física, mas porque eles são coerentes com o inteiro conjunto de crenças. Os conjuntos de crenças são considerados apropriados pela sua capacidade adaptativa através da causalidade, que se origina do mundo físico, sendo que o mundo físico não precisa de ser caracterizado pela palavra “verdadeiro”.

Rorty segue Davidson na noção de crença, mas rejeita a noção de verdade como uma caracterização útil para ela. Nossas crenças são geralmente verdadeiras e não necessitam de justificação ulterior. Rorty, ao aceitar a noção coerentista de Davidson, a radicaliza, afirmando que Davidson deveria renunciar à noção de verdade e conhecimento como assuntos filosóficos sérios.

Acredito que estas duas noções não podem ser rejeitadas pela filosofia. Porém, a grande contribuição de Davidson e Rorty da qual pretendo lançar mão foi a crítica da concepção semântica da verdade, da referência e do significado em termos de uma correspondência pré-constituída e de um acordo espontâneo entre linguagem e realidade.

As teorias semânticas da realidade são definidas por Davidson como teorias dos blocos de construção. De um lado o nome, de outro a coisa designada pelo nome. De um lado a proposição, do outro o fato enunciado pela proposição. Isto significa dar um passo além da dicotomia entre sujeito e mundo, ou entre interior e exterior, excluindo a legitimidade de um problema da verdade que implica que o homem possa elevar-se acima de si mesmo e do mundo, a partir de uma representação da realidade, para controlar se os dois se encontram em concordância. Segundo Rorty e Davidson, juízo e realidade devem acordar-se reciprocamente, devem convergir.

Davidson revira a perspectiva representacionalista de cabeça para baixo, assumindo o termo “verdadeiro” como um predicado primitivo

e indefinível. O predicado “verdadeiro” caracteriza uma atitude por parte de um interlocutor com relação a outros interlocutores de sua linguagem ou de culturas e linguagens outras, que tende a otimizar uma porção de acordo segundo um princípio de caridade interpretativa, isto é, a idéia de que, ao tentar explicar as ações dos outros, é preciso fazer uso daquela interpretação que torna verdadeiros o maior numero de proferimentos. Isto não quer dizer que nós não possamos errar ao interpretar os outros. Significa somente que, no quadro geral de um determinado grupo de crenças, não é possível afirmar que cada uma delas possui um valor de verdade que é independente do valor de verdade das outras crenças: na medida em que o contexto, as circunstâncias o requeiram, é possível que o valor de verdade de uma determinada crença seja mudado. Neste sentido, a perspectiva davidsoniana do conhecimento seria uma perspectiva ligada ao contexto, às circunstâncias. Isto é, o que aqui atua não é um princípio de correspondência entre nossas crenças e enunciados e fatos do mundo, mas um princípio de racionalidade e coerência que deve ser considerado como o pressuposto sem o qual nós não poderíamos comunicar, não seria possível entender nada do que o outro está dizendo.

Portanto, acredito que deveríamos questionar a noção de conhecimento entendida como uma relação objetiva entre um eu e um mundo exterior. Não se trata, obviamente, de abandonar a noção de conhecimento, mas o forte realismo metafísico que às vezes impede de considerar que os compromissos epistemológicos que assumimos em cada contexto são dependentes de nossas práticas e nossos propósitos explicativos, e devem ser avaliados com relação a esta eficácia pragmática, estritamente ligada ao fornecimento de explicações plausíveis e bem sucedidas.

Referências bibliográficas

- DAVIDSON, D. (1986). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LePORE, E. (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford : Blackwell, 1993.
- McDOWELL, J. (1994). *Mente E Mundo*. trad. J. V. Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.
- PUTNAM, H. (1975). The Meaning of Meaning. In: PESSIN, A. e GOLDBERG, S. (Eds.). *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam´s “The meaning of meaning”*. New York, London: M. E. Sharpe, 1996.
- RORTY, R. (1980). *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- RORTY, R. (1991). Fisicalismo Non Riduttivo. In: *Scritti Filosofici Vol. I* Trad. M. Marraffa. Roma-Bari : Laterza, 1994.
- TAYLOR, C. (1989). *As Fontes Do Self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Loyola, 1997.

Externismo, passado e preservação de conteúdo

Felipe Rocha Lima Santos

O objetivo desta minha apresentação de hoje é apresentar brevemente duas respostas dadas a um argumento proposto por Boghossian dentro do debate sobre a compatibilidade entre o anti-individualismo e o autoconhecimento. Este argumento em questão ficou conhecido como “Argumento da Memória”, pois é através dele que Boghossian procura mostrar que se o anti-individualismo é correto, então a memória simplesmente não tem função alguma. Após apresentar as duas respostas, pretendo mostrar a importância do estudo sobre a memória no contexto atual da filosofia da mente e epistemologia.

Em linhas gerais, o anti-individualismo (ou externismo) é a tese que diz que o conteúdo dos nossos pensamentos são pelo menos em parte determinados pelo entorno físico ou social em que nos encontramos. Entre as formulações mais clássicas dessa tese temos a formulação realizada por Putnam (1975), com o seu experimento mental das Terras-Gêmeas, e com Burge (1979), com o experimento mental da artrite. Para o anti-individualista, o significado das palavras não encontra-se totalmente determinado de acordo com as propriedades intrínsecas do sujeito. Nas palavras de Putnam, “corte a torta como bem entender, os significados simplesmente não estão na cabeça” (1975).

Não pretendo aqui defender o anti-individualismo, mas mostrar como filósofos como Burge e Ludlow, entre outros, respondem aos argumentos que buscam extrair consequências a princípio inaceitáveis desta tese. Uma das consequências aparentemente indesejáveis que pode ser extraída caso o anti-individualismo esteja correto é a incompatibilidade com o conhecimento dos próprios estados mentais, ou seja, o autoconhecimento.

Essa incompatibilidade pode ser exemplificada da seguinte maneira: O anti-individualismo diz que o conteúdo dos nossos pensamentos, ou seja, o significado dos termos utilizados por nós nos pensamentos expressos são, pelo menos em parte, determinado pelo entorno físico ou social. Ou seja, se digo agora a um médico que estou com enxaqueca, um médico pode me corrigir dizendo que não é enxaqueca o que sinto, mas apenas uma leve cefaléia causada pelo cansaço dos olhos (na atual classificação médica, o termo enxaqueca não se refere a qualquer tipo de cefaléia, dores de cabeça, mas a um grupo específico de cefaléia). Assim, o significado do pensamento expresso por mim foi em parte determinado pelo entorno social, e para saber do significado exato do pensamento expresso por mim, tive que de algum modo investigar este entorno. Visto desta maneira, o anti-individualismo parece uma tese trivial e não problemática. O problema da incompatibilidade surge nos pensamentos que expressam atitudes proposicionais na forma de orações subordinadas-que, como por exemplo: eu penso que p , eu desejo que p , etc. Se o anti-individualismo está correto, então quando penso: “eu creio que estou com enxaqueca” ou “eu desejo um remédio para curar a minha enxaqueca”, eu não sei o que penso ou o que desejo, pois para saber o significado do que creio ou do que desejo, preciso pelo menos de alguma forma investigar o meu entorno. Outra maneira de exibir esta mesma incompatibilidade é a seguinte: se eu tenho acesso privilegiado e conhecimento a priori dos meus próprios pensamentos, e se o conteúdo dos meus pensamentos é determinado em parte pelo entorno, então eu tenho conhecimento a priori do mundo exterior.

Burge (1988) propõe uma solução compatibilista, em resposta à essa consequência indesejada. Ele defende um autoconhecimento básico, onde o conteúdo do pensamento de primeira-ordem é incorporado ao pensamento de segunda-ordem. Para ele, pensamentos de segunda ordem como “Estou pensando agora que p ” não exigem uma investigação

empírica para que eu saiba o que estou pensando neste momento, ou seja, não se faz necessário que quem pensa o pensamento de segunda-ordem tenha conhecimento das condições que fazem este pensamento possível. Ou seja, o autoconhecimento básico é autorreferencial e autoverificável. Assim, basta que o eu pense que estou pensando que p para que seja verdadeiro que estou pensando que p .

Boghossian procura mostrar que o autoconhecimento básico de Burge é muito limitado e tem pouco ou nenhum poder explicativo, pois não parece explicar nada sobre casos centrais em que considerariamos o autoconhecimento. O autoconhecimento básico de Burge só se aplica aos pensamentos expressos na primeira pessoa do tempo presente no modo indicativo em seu uso assertórico. Para demonstrar a falha do compatibilismo, Boghossian cria o experimento mental de trocas lentas de ambiente. Nesse experimento, o sujeito encontra-se em um entorno físico e social **A**. Sem perceber, ele sofre uma troca lenta de ambiente, indo para o entorno físico e social **B**. Essa troca de ambiente pode prosseguir, entre os ambientes **A** e **B**, sem que o sujeito perceba, e de forma lenta, de modo que ele possa adquirir os novos conceitos determinados em cada um dos ambientes em que ele se encontra presente. Assim, mesmo considerando o autoconhecimento básico de Burge, eu posso saber o que penso hoje, neste exato momento. Mas amanhã, não saberei mais o que pensei hoje, pois eu posso ter trocado de ambiente sem perceber e ter o conteúdo de meus pensamentos sido substituídos por outros. Para saber o que pensei no passado, eu deveria então saber em qual ambiente eu estava no passado para saber o significado do que pensei.

Este argumento se tornou conhecido como “argumento da memória”, e tem a seguinte forma, de acordo com Ludlow (1995b):

(1) Se S não esquece nada, então tudo que S sabe no tempo t_1 , S sabe no tempo t_2 .

- (2) S não esquece nada.
- (3) S não sabe que p no tempo t2.
- (Conclusão) Portanto, S não sabe que p no tempo t1.

Boghossian assim conclui em sua argumentação (1989, p.172, tradução e grifo meu):

“A única explicação que eu me arrisco a sugerir, para explicar porque S não saberá amanhã o que se diz que ele sabe hoje, não é que ele esqueceu, mas que ele **nunca soube**. Os juízos autoverificáveis de Burge não constituem conhecimento genuíno. Qual outra razão existe para explicar porque nosso *slow transported thinker* [algo como “sujeito-pensante-de-mudanças-lentas”, ou seja o sujeito vítima da troca lenta de ambiente] não saberá amanhã o que se diz que ele sabe hoje diretamente e autoritariamente?”

Esse argumento mostra que uma teoria anti-individualista deve explicar não somente sobre a relação dos nossos pensamentos presentes com o entorno, como também explicar como a nossa memória, nossas crenças passadas e conhecimentos passados possuem relação com o entorno, se possuem alguma. Assim, torna-se importante decidir sobre se (1) o conteúdo da memória é determinado pelo ambiente em que o sujeito viveu no momento em que teve o pensamento original, (2) pelo ambiente em que o sujeito vive quando se lembra, ou (3) pelo ambiente em que o sujeito viverá após se lembrar de algo. Falarei aqui apenas dos dois primeiros casos. A tese de que o conteúdo da memória é determinado pelo ambiente em que o sujeito viveu no momento em que teve o pensamento original é conhecido como “externismo passadista” (*pastist externalism*). Já a tese em que o conteúdo da memória é determinado pelo ambiente em que o sujeito vive quando se recorda de algo é conhecida como “externismo presentista” (*presentist externalism*).

Peter Ludlow (1995, 1996) propôs uma solução para o argumento da memória, através de um externalismo presentista sobre a memória. Nesta sua solução, ele ataca a primeira premissa do argumento, afirmando que o conceito de memória presentista deveria ser o que qualquer externista social consistente deve assumir. Para o externalismo, assim como o conteúdo de nossos pensamentos são determinados pelo ambiente, no caso da memória, o conteúdo de nossa memória não é fixado no momento em que ela é armazenada, mas sim, quando ela é consultada (ou relembrada), no presente. Por exemplo, se hoje bebo água, e amanhã não me encontro mais na terra, e sim, na terra-gêmea de Putnam, então, nesse momento, ao me lembrar que ontem eu bebi água, o conteúdo da memória é fixado pelo ambiente em que me encontro agora, ou seja, não estou me lembrando que ontem bebi água, mas sim, que ontem bebi água-gêmea. Desse modo, segundo Ludlow (1996), o papel da memória não é o de recordar conteúdos, mas sim, prover informações sobre episódios passados em relação às atuais condições ambientais e sociais. Para ele, não parece ser útil que o papel da memória seja o de preservar e recordar o conteúdo de episódios passados.

A solução de Ludlow parece transformar a memória em uma faculdade vazia, absurda, visto que tudo o que esperaríamos dela não aconteceria, já que se espera da memória que ela seja capaz de recuperar a informação nela armazenada, ser uma fonte de informação confiável sobre o passado, e não trazer uma informação diferente a depender do ambiente em que me encontro. Para Ludlow, essa objeção não é problemática, visto que, embora em alguns casos a memória recuperada seja uma falsa memória (o sujeito muda de ambiente e acredita estar lembrando que p , mas na verdade está lembrando agora que p'), essa memória não é falsa de modo que debilita meus planos e ações.

Tyler Burge defende um externismo passadista sobre a memória, ao dar a resposta ao argumento de Boghossian. Nessa forma de externismo sobre a memória, o conteúdo da memória é fixado no momento em que o pensamento original é pensado. Para Burge, o papel da memória é preservar o conteúdo no decorrer do tempo, definindo assim a memória como memória preservativa. A memória preservativa não é uma memória *sobre* algo no passado. A memória não tem a função de *identificar* o conteúdo do pensamento passado como se fosse um objeto que pode ser identificado e discriminado de outro objeto. memória preservativa simplesmente “retém o conteúdo e atitudes comprometidas pelos pensamentos recentes, através de conexões causais com pensamentos do passado”. Ou seja, a função da memória é manter e preservar o conteúdo no decorrer do tempo.

A memória preservativa proposta por Burge pode ser melhor entendida a partir da analogia entre a memória preservativa e a anáfora. Na frase “Galileu disse que a terra gira em torno do sol; embora isso fosse verdade, quase lhe custou a vida”, os termos “isso” e “lhe” a “a terra gira em torno do sol” e “Galileu”, respectivamente. Assim, a referência desses termos é garantida de acordo com a conexão existente inerente ao discurso. A memória preservativa pode ser entendida da mesma maneira, de modo que enquanto as relações causais da memória estiverem preservadas, então a autoridade da memória preservativa é semelhante à autoridade do autoconhecimento básico em relação ao presente.

Boghossian, em seu argumento, faz a seguinte pergunta: “Por que o sujeito *S* sabe não sabe hoje se ontem ele teve um pensamento *p* ou um pensamento *p*’?”. Burge responde que essa não é a pergunta correta a ser feita. A pergunta correta é: “Como o pensamento *p* (por exemplo, eu estou pensando que o alumínio é um metal leve) é

preservado?” Fazer a pergunta de forma correta orienta a busca pela resposta adequada. Nesse caso, a pergunta não é se o pensamento tem o conceito de alumínio ou alumínio-gêmeo, por exemplo. Não é sobre se a memória pode *identificar* o pensamento passado corretamente. A memória não tem a função de identificar. A pergunta correta é sobre se o pensamento original pode ser preservado.

Desse modo, é possível perceber que há duas formas de entender a questão sobre como um sujeito sabe o que ele estava pensando ontem. Uma das formas é tendo a identificação como função da memória. Nesse caso, se há trocas de ambientes despercebidas, a memória torna-se incapaz de identificar se o pensamento possui o conteúdo *a* ou o conteúdo *a-gêmeo*, e por isso, é possível inferir que de fato o sujeito não sabia o que pensava ontem. Porém, a memória funciona para preservar o conteúdo, e não identificar, e desse modo, o sujeito não esquece o que pensou no passado e não tem como não saber sobre o que pensou, pois enquanto as conexões causais da memória encontram-se intactas, o conteúdo é preservado. Burge diz que talvez Boshossian pense que o sujeito não está autorizado de forma legítima a confiar na memória por conta da inabilidade de distinguir o pensamento original de novos pensamentos-gêmeos. Mas se é isso que ele pensa, então ele deve argumentar sobre esse ponto de vista. Desse modo, para Burge, o conceito de memória preservativa soluciona o problema proposto por Boghossian, além de estabelecer a memória como uma faculdade humana segura para a racionalidade.

Nos últimos 40 anos, muita literatura tem sido produzida sobre o problema da compatibilidade entre o anti-individualismo e o autoconhecimento, de modo que essa minha breve exposição possa ter sido até de certo modo irresponsável por deixar de fora muitos detalhes relevantes para uma compreensão mais precisa sobre o

assunto. Porém, o que pretendo mostrar com essa minha apresentação é que esse debate, em especial por conta do argumento da memória de Boghossian, fez com que muitos filósofos percebessem a importância de se estudar a memória a partir dessa nova perspectiva aberta pela tese do anti-individualismo, e também a partir de informação obtida nos novos estudos científicos sobre essa faculdade humana.

A memória aparece na literatura filosófica desde o início da filosofia, como por exemplo em Platão, com o Mito de Tamuz (Fedro). Na filosofia moderna, Descartes, nas *Regras para a direção do espírito*, diz que “para a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes a memória que vai buscar sua certeza”. Ou seja, a memória é um elemento fundamental para o conceito de racionalidade, visto que uma inferência ocorre no decorrer do tempo, e sendo assim, o conteúdo das proposições de toda dedução devem ser adequadamente conservados para que possamos realizar inferências válidas, sermos racionais.

Assim, as soluções apresentadas aqui, longe de resolverem o problema sobre o anti-individualismo e a memória, apenas mostram que há muito a ser trabalhado sobre esse tema. Um exemplo é o paralelo traçado entre a definição de memória de Burge e a definição atual investigada pela ciência: Burge divide a memória entre memória preservativa e memória substantiva. Paralelamente, a partir do trabalho de Tulving (1993), a psicologia entende também dois tipos de memória, a memória episódica (em Burge, substantiva) e a memória semântica (em Burge, preservativa). A memória episódica, ou substantiva, é aquela que diz respeito aos eventos ocorridos com nós no passado, ao que fizemos, ao que presenciamos. A memória semântica diz respeito aos conceitos aprendidos, mas sem relação com fatos ou episódios específicos vivenciados. Dessa forma, como nota Paulo Faria (2006), há pelo menos dois sentidos de preservação que deveriam ser

explicados, que é a preservação da memória episódica, ou substantiva, e da memória semântica, ou preservativa. E no mais importante dos dois tipos, a memória episódica, a explicação de Burge simplesmente demonstra que nenhum conteúdo é preservado.

Para concluir, se por um lado o argumento da memória pode ser solucionado com as estratégias argumentativas como as de Ludlow e Burge, por outro lado, as respostas dadas a Boghossian deixaram explícito que há muito mais trabalho a ser feito nos estudos filosóficos sobre a memória do que se poderia imaginar, principalmente no que diz respeito a teorias que procuram explicar o conceito de racionalidade e de identidade pessoal, por exemplo. E em minha opinião, muito desse trabalho que há de ser feito pode e deve ser feito em conjunto com os dados obtidos em estudos científicos sobre a memória, visto que na própria ciência, o tema da memória é bastante recente.

Assim, espero que essa comunicação tenha conseguido, com certa clareza, mostrar como o argumento da memória de Boghossian não é suficiente para minar o anti-individualismo e também mostrar como as respostas dadas à Boghossian mostram que é uma tarefa da filosofia contemporânea, em especial da epistemologia e filosofia da mente, estudar melhor esse faculdade humana, tarefa esta que pretendo empreender, com um pouco mais de profundidade, durante o curso de minha pesquisa.

Referências bibliográficas

BERNECKER, S. (2010). *Memory: A Philosophical Study*. Oxford : Oxford University Press.

BOGHOSSIAN, P. (1989). Content and self-knowledge. In: *Philosophical Topics*, 17, pp. 5-26.

BURGE, T. (1979). Individualism and the mental. In: *Midwest Studies In Philosophy*, 4 (1), pp 73–121.

- BURGE, T. (1988). Individualism and self-knowledge. In: *Journal of Philosophy*, 85, pp. 649–63.
- BURGE, T. (1993). Content preservation. In: *The Philosophical Review*, 102 (4), pp 457-88.
- BURGE, T. (1998). Memory and self-knowledge. In P. LUDLOW & N. MARTIN (Eds.). *Externalism and self- knowledge*. Stanford: CSLI Publications. pp. 351–70.
- FARIA, P. (2006). A preservação da Verdade. In: *O que nos faz pensar*, 20, pp. 101-26.
- LUDLOW, P. (1995). Social externalism, self-knowledge, and memory. In: *Analysis*, vol. 55 (3), pp. 157-159.
- LUDLOW, P. (1996). Social externalism and memory: A problem? In: *Acta Analytica*, vol. 14, pp. 69-76.
- PUTNAM, H. (1975). The meaning of “meaning”. In: *Philosophical Papers*, Vol. II: Mind, Language, and Reality, Cambridge: Cambridge University Press.
- TULVING, E. (1993). What is Episodic Memory? In: *Current Perspectives in Psychological Science*, 2, pp. 67-70.

Mente e natureza: O caráter distintivo da ação humana

Ana Margarete Barbosa de Freitas

Introdução

O debate contemporâneo em Filosofia da Mente, impulsionado pelos avanços das pesquisas advindas das Neurociências e da Inteligência Artificial, tem sido bastante diversificado e divide opiniões a respeito do projeto científico para o estudo da mente, de uma psicologia científica capaz de estabelecer leis estritas que expliquem e predigam a ação humana.

De um lado, as investigações nas áreas da Neurociência e da Inteligência Artificial concentram esforços na tentativa de reduzir a mente ao cérebro. Esse projeto reducionista tem sido estimulado por pesquisas que procuram compreender a base do comportamento e do pensamento humano através de estudos da estrutura e funcionamento do sistema nervoso. Essas pesquisas tentam correlacionar estados mentais com atividades cerebrais e consistem em saber se o mental pode ser descrito em termos totalmente não-intencionais, colocando os humanos e todos os seres biológicos inteligentes como casos particulares dos fenômenos físicos.

Por outro lado, sabemos por experiência própria que temos crenças, sensações, pensamentos, sentimentos, emoções, desejos, intenções, etc. e que estes estados caracterizam a nossa vida mental. Normalmente nos referimos a estes estados internos para descrever e explicar os nossos comportamentos, afirmamos que nossas ações foram causadas por estes estados mentais subjetivos, em outras palavras, justificamos e

racionalizamos as nossas condutas utilizando um vocabulário psicológico que designa entidades mentais – chamado de Psicologia Popular.

Será que um conhecimento completo das interações físico-químicas do nosso sistema nervoso fará com que abandonemos as explicações psicológicas das ações humanas? Um vocabulário fiscalista seria capaz de abarcar toda a complexidade do comportamento humano? Uma explicação física é suficiente para que possamos compreender as nossas próprias ações e as dos outros indivíduos com quem interagimos na nossa vida ordinária?

Parece que não há um acordo legítimo quanto à resposta a essas questões, entretanto as pesquisas científicas direcionadas à análise do cérebro corroboram cada vez mais a crença de que as atividades mentais devem estar relacionadas com as operações de certos mecanismos corporais, esses estudos empíricos comprovam que a mente é de fato um fenômeno que faz parte do mundo natural.

A despeito da sua natureza material, este trabalho tem como objetivo defender que os eventos mentais, na medida em que são utilizados para descrever e explicar as ações humanas, não podem ser reduzidos aos seus constituintes físicos, visto que o comportamento dos seres humanos não pode ser explicado da mesma maneira que explicamos o comportamento dos outros sistemas físicos. Há algo na ação humana – o seu caráter intencional – que a distingue da conduta dos outros artefatos materiais, isso impede qualquer tipo de redução dos conceitos psicológicos aos conceitos das ciências naturais.

Assim, a primeira parte desse trabalho versará sobre o significado do naturalismo, esclarecendo os seus principais conceitos e teses que influenciaram a perspectiva fiscalista no estudo da mente. Logo em seguida, será apresentada uma versão fiscalista não-reducionista dos eventos mentais, mais especificamente, a tese do Monismo Anômalo de Donald Davidson, segundo a qual os eventos mentais estão relacionados

causalmente aos eventos físicos, entretanto não podem ser explicados pelas ciências físicas, pois a sua explicação perpassa pela interpretação linguística e abrange uma relação complexa com outros eventos e condições mentais, cuja descrição física não consegue abarcar. Para compreender a ação de um indivíduo é necessário interpretá-la dentro do contexto global das suas razões, crenças e motivações; a sua ação deve ser racionalmente justificada à luz dos seus estados intencionais. Essas justificações apoiadas em razões operam em um âmbito conceitual no qual não é possível estabelecer correlações legiformes precisas. Dessa forma, enquanto os eventos físicos podem ser explicados a partir de uma abordagem nomológica, a ação intencional pode ser apenas interpretada de acordo com as crenças e desejos dos indivíduos.

O sentido de natural

De forma geral, o naturalismo é uma tese metafísica/ontológica¹ sobre aquilo que existe, sobre o que é real. Segundo esta posição, não há nada além da natureza, nada além do universo físico composto pela soma de todas as coisas físicas, assim o naturalismo também é a tese de que todas as coisas são físicas, compostas por partículas de matéria que exibem propriedades físicas e se comportam segundo as leis físicas, isto é, o naturalismo é também um fisicalismo (cf. INWAGEN, 2006, p. 78). “A ideia geral é que a natureza do mundo real (ou seja, o universo e tudo nele) está de acordo com uma determinada condição, a condição de ser físico” (STOLJAR, 2009, p. 1).

Para o fisicalismo, do ponto de vista metafísico, tudo é constituído fisicamente (cf. PAPINEAU, 2001, p. 03; MELNYK, 2003, p. 65) e só

1. Segundo Papineau (cf. 2001, p. 3), o fisicalismo contemporâneo se constitui essencialmente como uma doutrina ontológica/metafísica não como uma doutrina metodológica/epistemológica. O fisicalismo afirma que tudo é constituído fisicamente, não que tudo deve ser estudado pelos métodos utilizados na ciência física. Esta postura de privilegiar a ontologia ao invés da metodologia contrasta com a doutrina da “unidade das ciências” predominante entre os positivistas lógicos na primeira metade do século XX.

existem coisas do tipo que são postuladas pela teoria física (cf. PETIT, 1993, p. 214; INWAGEN, 2006, p. 80), mas do que são constituídas as coisas no mundo físico? Do que se trata a natureza física? De acordo com Inwagen (cf. 2006, p. 79), há basicamente dois tipos de entidades físicas: o espaço-tempo e as partículas elementares. As partículas elementares são entidades microfísicas – partículas pequenas e simples que não são compostas por outras partículas – que compõem totalmente todas as coisas que existem no mundo físico. Visto que todas as coisas são compostas por essas partículas, não é possível haver diferenças no nível macrofísico – nível das entidades físicas compostas – sem diferenças no nível microfísico, assim o nível macrofísico é superveniente do nível microfísico.

Dessa forma, a Física é considerada a ciência fundamental, uma vez que os materiais que constituem o mundo físico, assim como as suas regularidades são melhores identificados e descritos pela ciência Física (cf. PETIT, 1993, p. 213). Todas as outras ciências precisam estar relacionadas a ela, o que implica no estabelecimento da unidade do mundo físico. É possível que o mundo contenha vários itens que à primeira vista pareçam não-físicos, no entanto, uma análise profunda desses objetos ou eventos mostrará que tais itens são físicos ou supervenientes do físico.

A emergência de uma posição fiscalista entre os filósofos analíticos na segunda metade do século XX, que deu origem ao surgimento de premissas fiscalistas sobre a relação mente-cérebro², não foi *essencialmente* algo que aconteceu por um “modismo da época” ou devido “a morte do fenomenalismo³” (cf. PAPINEAU, 2001, p. 5 e 6).

2. Exemplos de posições fiscalistas no estudo da mente: Place (1956), Churchland (1981; 1989), Stich (1983), Searle (1984), Davidson (2001), Putnam (2008).

3. Fenomenalismo foi uma visão metafísica dominante entre os positivistas lógicos e outros filósofos analíticos com mentalidade científica na primeira metade do século XX (cf. PAPINEAU, 2001, p. 6). Compreende a concepção de que só podemos conhecer o mundo exterior a partir dos dados dos sentidos, de como as coisas nos parecem.

Segundo Papineau (cf. 2001, p. 7), a ascensão do fisicalismo decorre de uma nova linha de argumentação empírica que compreende a tese da *completude do mundo físico*. Esta tese afirma que “se todos os efeitos físicos são devido a causas físicas, então qualquer coisa que tenha um efeito físico deve ser ele mesmo físico” (PAPINEAU, 2001, p. 7). Observe que a afirmação de que (1) todos os efeitos físicos são completamente determinados por leis com uma história prévia puramente fisicalista, não implica diretamente fisicalismo – a afirmação de que todas as coisas são físicas –, uma vez que falar da completude da física em si não diz nada acerca de coisas não-físicas, visto que é possível que eventos não-físicos tenham, assim como eventos físicos, papel causal. Assim, para se chegar a uma conclusão precisamente fisicalista, é necessário acrescentar que (2) qualquer coisa que tenha um efeito físico deve ser ele mesmo físico, dessa forma não há espaço para qualquer coisa não-física fazer a diferença para os efeitos físicos, isto é, se algum evento não-físico fizer a diferença – exercer algum poder causal – no mundo físico, é porque ele é também um evento físico. “Uma vez que essa tese foi amplamente aceita, contudo, suas implicações foram óbvias, e quase todos os filósofos com alguma familiaridade com a ciência física moderna se tornaram fisicalistas” (PAPINEAU, 2001, p. 7).

Dessa forma, considerando o fechamento causal do mundo físico, devemos assumir que tudo o que acontece no mundo tem uma causa física e é completamente determinado por leis físicas. O que faz com que as coisas aconteçam no mundo é a propriedade física da matéria. Isso significa que “nada acontece em virtude das coisas terem propriedades mentais” (DADIS, 2008, p. 4).

Visto dessa maneira, uma posição fisicalista sobre o mental tenta resolver o problema mente-corpo afirmando que os estados e eventos mentais são apenas casos particulares de eventos físicos, endossando

uma posição monista materialista⁴ no estudo mente, uma vez que alega a existência de uma única substância – a matéria – e nega a possibilidade de haver um outro tipo de substância imaterial/não-física que poderia ser identificada à mente. Ao sustentar uma posição metafísica – de que não existem coisas não-físicas – a ideia de um mundo repartido em duas *substâncias* distintas desaparece, e os termos utilizados no debate se voltam para saber se os estados mentais intencionais como crer, pensar, desejar, sonhar, entre outros, são *estados* físicos ou não-físicos (cf. ROSENTHAL, 1995, p. 348). O problema está justamente em saber qual a relação entre os conceitos científicos do mental (Psicologia Científica) e os conceitos que nós utilizamos na vida diária (Psicologia Popular), com os quais vemos nós mesmos e os outros como agindo de acordo com crenças, desejos e intenções (cf. BAKER, 1987, p. 3). Se há apenas o mundo físico e se este é fechado causalmente, permitindo apenas relações de causalidade entre eventos físicos, qual seria o papel da psicologia popular na explicação da ação humana? O comportamento dos seres humanos que normalmente são explicados em termos de razões e motivos devem ser explicados agora em termos do material em que consistem.

Uma visão fiscalista particular dos seres humanos considera que toda a sua natureza é composta apenas de entidades postuladas pela ciência física. O corpo humano é considerado um sistema complexo, onde todos os eventos físicos instanciados por ele são explicáveis em termos físico-químicos (cf. HORGAN, 1995, p. 274). Mas o que dizer dos estados mentais? Que papel eles podem desempenhar? Devemos recusar dizer que os nossos desejos, vontades e crenças causam as nossas ações e movimentos corporais?

4. Para os filósofos contemporâneos os termos “fiscalismo” e “materialismo” são frequentemente interpretados como intercambiáveis. Visto que, “fiscalismo” está sem dúvida relacionado com “física”, que também está relacionado a “objeto físico” e este, por sua vez, está intimamente ligado com “objeto material” e com “matéria” (cf. STOLJAR, 2009, p. 2).

O estabelecimento de relações entre a mente e o corpo constitui um dos maiores problemas, senão o maior problema, enfrentado pelos filósofos da mente, e isso se deve, principalmente, às características distintas dos estados e eventos físicos e mentais. Um evento ou estado é caracterizado como mental se ele for direcionado, movido por propósitos e finalidades, constituído de atitudes intencionais que envolvem representação e significação na perspectiva de primeira pessoa, portanto, subjetivo, qualitativo e autoconsciente. Já os estados e eventos físicos não possuem propriedades teleológicas, são incapazes de expressar atitudes proposicionais, são apenas compreendidos na perspectiva de terceira pessoa e não apresentam atividade consciente. “Nada na natureza das entidades [físicas] tem alguma coisa a ver com o mental, nada na sua natureza permite personalidade, consciência ou intencionalidade” (INWAGEN, 2006, p. 80).

Nesse contexto, a solução fiscalista para o problema de conciliar (a) a imagem que temos de nós mesmos como seres que possuem mente e que expressam atitudes intencionais com conteúdo semântico, e (b) uma descrição inteiramente fiscalista do mundo, é a de tentar encontrar um lugar para as atitudes intencionais – estados com conteúdo ou estados representacionais –, especificando suficientes condições não-intencionais e não-semânticas – ou seja, explicações que possam ser descritas em termos puramente físicos, sem qualquer referência a um vocabulário psicológico (cf. BAKER, 1987, p. 05).

De duas coisas os teóricos fiscalistas já parecem estar convencidos: (a) que os estados e eventos mentais são físicos ou supervenientes do físico (tese metafísica/ontológica). Agora a atenção se direciona para saber (b) se o mental pode ser explicado segundo os termos formulados pela linguagem das ciências naturais (tese metodológica/epistemológica). Assim, a tese fiscalista pode se apresentada da seguinte forma:

(1) Ou o fisicalismo psicológico é capaz de justificar a concepção de senso comum do mental, ou a concepção de senso comum do mental está radicalmente errada.

(2) O fisicalismo psicológico não é capaz de justificar a concepção de senso comum do mental.

Então,

(3) A concepção de senso comum do mental está radicalmente errada. (cf. BAKER, 1987, p. 06).

Dessa forma, resta aos fisicalistas afirmar que todo fenômeno mental deve ser acomodado dentro da estrutura da natureza e entendido pelas ciências naturais. A ciência se apresenta como o árbitro da realidade (cf. BAKER, 1987, p. 04), ocupando um lugar especial, pois é capaz de fornecer a resposta à questão sobre o que há em última instância. Destarte, as teses materialistas normalmente sustentam que: a) o mundo é composto inteiramente por partículas físicas; b) todos os fenômenos, inclusive os fenômenos mentais, são redutíveis às propriedades físicas e c) como a realidade é objetiva, o melhor método para estudar os fenômenos mentais é o ponto de vista de terceira pessoa.

De modo geral, as teorias fisicalistas tentam, de alguma forma, interpretar fisicamente os fenômenos psicológicos, empregando exaustivamente os conhecimentos científicos a fim de obter explicações baseadas em conceitos formulados no vocabulário das ciências naturais, o que implica, necessariamente, numa rejeição dos conceitos utilizados pela psicologia popular, visto que esses conceitos fazem referência às propriedades mentais. O compromisso dessas teorias é com um único tipo de explicação para os fenômenos, considerando que uma explicação completa da natureza e do comportamento de entidades de um determinado tipo deve ser realizada em termos da natureza e do comportamento dos seus constituintes (cf. BENNETT; HACKER, 2005, p. 389).

O fisicalismo reducionista (reducionismo) e o fisicalismo eliminativista (eliminativismo) são algumas das tentativas fisicalistas de procurar explicar o mental em termos estritamente físicos⁵: seja através da redução dos conceitos mentais aos conceitos físicos, onde uma explicação física formulada em um vocabulário neurofisiológico substitui uma explicação intencional; ou através da recusa em aceitar que haja qualquer fenômeno intencional, que os termos ordinários da psicologia popular constituem uma teoria falsa que deve ser eliminada, restando ao mental apenas explicações em termos de um vocabulário neurofisiológico. Em suma, essas duas teorias compartilham a visão de que não há propriedades ou entidades intencionais irreduzíveis (cf. BAKER, 1987, p. 09).

O fisicalismo não-reducionista de donald davidson

A proposta de Davidson à relação entre o físico e o mental envolve o desenvolvimento de uma teoria que tenta conciliar a participação causal dos eventos mentais no mundo natural e a sua autonomia frente às leis deterministas. O que parece à primeira vista uma afirmação contraditória tem a pretensão de se tornar uma defesa de uma tese monista não-reducionista dos eventos mentais, chamada de Monismo Anômalo.

Davidson afirma que os eventos mentais se identificam ontologicamente com os eventos físicos, endossando uma posição *monista fisicalista*, contudo rejeita que as propriedades mentais possam ser reduzidas às propriedades físicas através do estabelecimento de leis estritas e deterministas, o que lhe confere uma posição *antireducionista*.

“Duas características dos eventos mentais em sua relação com os físicos – dependência causal e independência nomológica – se combinam, portanto, para dissolver o que com frequência tem parecido um

5. Por razões delimitativas, essas teorias não serão abordadas exaustivamente nesse artigo. Para maiores detalhes consultar Place (1956), Smart (2004), Churchland (1981; 1989), Stich (1983).

paradoxo: a eficácia do pensamento e da intenção no mundo material e sua liberdade frente as leis." (DAVIDSON, 2001a, p. 225).

O argumento do monismo anômalo (cf. DAVIDSON, 2001a, p. 208) pode ser entendido da seguinte maneira:

(1) Ao menos alguns eventos mentais mantêm uma interação causal com os eventos físicos. (*Princípio da interação causal*)

(2) Os eventos relacionados como causa e efeito encerram-se em leis estritas deterministas. (*Princípio do caráter nomológico da causalidade*)

(3) Não há leis estritas deterministas pelas quais podemos prever e explicar os eventos mentais. (*Caráter anômalo do mental*)

Assim, o monismo anômalo se aproxima das teses clássicas fiscalistas ao sustentar 1 (*Princípio da interação causal*) e 2 (*Princípio do caráter nomológico da causalidade*), porém se afasta delas ao afirmar 3 (*Caráter anômalo do mental*), o que confere um caráter de *anomalia* (irregularidade, anormalidade) ao fiscalismo de Davidson.

Este argumento fiscalista (relacionado ao *Princípio da interação causal*) insere a mente no mundo natural, uma vez que, segundo este princípio, os eventos mentais são em algum sentido dependentes ou derivados dos eventos físicos, entretanto, isso não significa que os eventos mentais devem ser compreendidos apenas do ponto de vista físico. A negação de que haja leis psicofísicas (3), ou seja, leis deterministas estritas que possam prever e explicar os fenômenos mentais reduzindo-os às propriedades físicas, confere ao mental uma autonomia conceitual que opera de forma distinta da lógica nomológica naturalista.

Davidson afirma que todos os eventos são físicos e que os eventos mentais são idênticos aos eventos físicos, concebendo os eventos como particulares concretos e não reproduzíveis e adotando uma versão da teoria da identidade conhecida como espécime-espécime, que diferentemente da teoria da identidade tipo-tipo não admite

relações de correspondência entre tipos de estados físicos e mentais. Nessa versão, os tipos de estados mentais podem ser instanciados por tipos distintos de estados fisiológicos, podendo a sua ocorrência se realizar de múltiplas formas.

“Cada espécime de um tipo de estado mental poderia ser idêntico a um espécime de um tipo de estado físico, mas não necessita ser o caso que espécimes do mesmo tipo de estado físico devam ser envolvidos a cada ocasião.” (MASLIN, 2009, p. 79).

A relação entre estes dois tipos de eventos é de dependência mútua ou superveniência, “no sentido de que não podem existir dois eventos semelhantes em todos os aspectos físicos, mas que difiram em alguns aspectos mentais, ou que um objeto não possa ser alterado em algum aspecto mental sem alterar-se em algum aspecto físico” (DAVIDSON, 2001a, p. 215).

Essa relação de dependência entre os fenômenos mentais e físicos não implica necessariamente uma redução ou eliminação do mental a favor do físico, uma vez que as propriedades psicológicas diferem das propriedades físicas, não podendo constituir-se como um sistema fechado de leis preditivas tais quais as leis da física. Dessa forma, não é possível estabelecer leis estritas psicofísicas, relacionando diretamente e de uma vez por todas eventos mentais a eventos físicos.

Segue-se, então, que o vocabulário psicológico não pode ser reduzido ao vocabulário das ciências naturais. Se quisermos compreender as ações de um agente, devemos interpretá-las segundo seu sistema global de crenças, desejos e intenções, empregando condições de coerência e racionalidade. Essas justificações intencionais operam em um âmbito conceitual que está fora do alcance direto da lei física; o enfoque epistemológico com o qual abordamos os eventos mentais não admite a determinação do seu âmbito referencial, não permite

que a intencionalidade fique restrita a uma abordagem nomológica. Segundo Donald Davidson (2001a, p. 240),

“O estudo da ação, das motivações, dos desejos, das crenças, da memória e da aprendizagem humanas, ao menos na medida em que se encontram vinculadas logicamente às chamadas ‘atitudes proposicionais’, não podem empregar os mesmos métodos que, ou reduzir-se, às ciências físicas, mais precisas.”

Para Davidson, o conhecimento detalhado da neurofisiologia do cérebro fará diferença para o estudo das capacidades humanas, contudo a identificação de coisas tais como desejos, intenções, decisões, inferências, etc. com estados específicos do nosso sistema nervoso está muito longe de ser alcançado, “porque uma compreensão total de como funciona o cérebro e o corpo não constitui conhecimento do pensamento e da ação” (DAVIDSON, 2001c, p. 251), uma vez que, para que seja possível interpretar estes últimos, necessitamos de um esquema puramente psicológico, ou seja, de referências mentais.

Desse modo, é o caráter anômalo do mental que desempenha uma condição necessária para conceber as ações humanas como autônomas, uma vez que para explicar os acontecimentos mentais precisamos relacioná-los a outros eventos e condições mentais. Essas justificações intencionais operam em um âmbito conceitual que está fora do alcance direto da lei física ao descrever causa e efeito, razão e ato, como aspectos do comportamento do agente. Isso porque na explicação das ações o conteúdo das palavras não é individuado a partir dos correlatos físicos do mecanismo neurofisiológico responsável pela linguagem, é individuado pela intenção do falante e pelas suas crenças sobre o mundo, então a melhor forma de compreender o outro é a partir de uma teoria holista do significado. Assim, é o *caráter holista da interpretação dos atos intencionais* que nos obriga a elaborar uma teoria global das crenças e desejos de um indivíduo, cujo comportamento

– especialmente o linguístico – queremos entender (cf. DAVIDSON, 2001b, p. 217).

É possível então compreender que para Davidson o mental não é uma categoria ontológica, mas sim uma categoria conceitual. É somente a partir dos conceitos psicológicos que podemos fazer uma análise causal da ação, interpretando-a racionalmente à luz das crenças e desejos dos agentes. Dessa forma, “o limite dado às ciências sociais (e humanas) não é posto pela natureza, senão por nós mesmos desde o momento em que decidimos considerar os homens agentes racionais com metas e propósitos e sujeitos à valoração moral” (DAVIDSON, 2001b, p. 240).

É, pois, a complexidade das atribuições de estados psicológicos através da linguagem que impede a redução e a eliminação do mental ao físico, distinguindo a ação humana do comportamento de outros sistemas físicos, uma vez que um determinado estado físico no cérebro não é capaz de explicar o comportamento intencional do falante e o fato dele expressar e dizer o que deseja quando está falando. Neste caso, “não existe nenhuma maneira pela qual a psicologia possa ser reduzida às ciências físicas.” (DAVIDSON, 2001c, p. 259)

Referências bibliográficas

BENNETT, M. R. & HACKER, P. M. S. *Fundamentos Filosóficos da Neurociência*. Trad. Rui Alberto Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

BAKER, Lynne R. *Saving Belief: A critique of physicalism*. New Jersey: Princeton University Press, 1987.

CHURCHLAND, Paul. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In: *The Journal of Philosophy*, (78) 2, 1981, p. 67-90.

- _____. Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior. In: *Philosophical Perspectives*, vol. 3, Philosophy of Mind and Action Theory. Blackwell Publishing, 1989, p. 225-241.
- DARDIS, Anthony. *Mental Causation: the mind-body problem*. New York: Columbia University Press, 2008.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. 2ª Ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001.
- _____. Psychology as Philosophy. In: *Essays on Actions and Events*. 2ª Ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001a.
- _____. Mental Events. In: *Essays on Actions and Events*. 2ª Ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001b.
- _____. The Material Mind. In: *Essays on Actions and Events*. 2ª Ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001c.
- DE CARO, Mario & MACARTHUR, David. *Naturalism in Question*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
- HORGAN, Terence. Physicalism. In GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 471-479.
- INWAGEN, Peter van. What is naturalism? What is analytical philosophy? In: CORRADINI, A.; GALVAN, S.; LOWE, E. J. (Eds.). *Analytic Philosophy without Naturalism*. London and New York: Routledge, 2006.
- MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MELNYK, Andrew. Physicalism. In: STICH, Stephen; WARFIELD, Ted. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishing. 2003, p. 65-84.
- ROSENTHAL, D. M. Identity Theories. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 348-355.
- PAPINEAU, David. The rise of physicalism. In: GILLET, C.; LOEWER, B. (Eds.). *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001, p. 3-36.

PETTIT, Philip. A definition of physicalism. In: *Analysis*, v. 53, n. 4, Out. 1993. p. 213-223.

PLACE, Ullin T. (1956) É a consciência um processo cerebral? In: *British Journal of Psychology*, XLVII: 44-50. Trad. Saulo de Freitas Araujo. Disponível em: <<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/utplace.doc>> Acesso em: 28 março 2008.

PUTNAM, Hilary. *Corda Tripla: mente, corpo e mundo*. Trad. Adail Sobral. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

SEARLE, John. *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

SMART, John J. C. Sensations and brains processes. In: HEIL, John (Ed.). *Philosophy of Mind: a guide and anthology*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004, p. 116-127.

STICH, Stephen. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Mass.:MIT, Bradford, 1983.

STOLJAR, Daniel. Physicalism. In ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/>> Acesso em: Jan. 2011.

Observações sobre o conceito de “causa mental” em *Intention*, de G.E.M Anscombe

Ricardo Almeida Mota Ribeiro

Publicado em 1957, o livro *Intention* de G.E.M. Anscombe comporta uma das mais notáveis análises já realizadas sobre o conceito de intenção e sobre a racionalidade prática em geral. Abre este livro uma ponderação sobre a dificuldade de se definir um conceito de *intenção* uniforme em diversos tipos de enunciados nos quais o termo aparece. Todavia, diante da dificuldade, não escolhe a autora a solução de tomar “intenção” como sendo palavra de significado equívoco. Ao invés disso, ela afirma ser inverossímil a equivocidade do termo, e, ato contínuo, põe-se a tentar definir o conceito no decurso do texto, iniciando o estudo pela observação das expressões de intenção.

O projeto inicial era o de realizar uma análise crítica relativamente completa do conceito de causa mental, apresentado a partir da seção §9 da citada obra. Muito embora G.E.M. Anscombe se lhe refira como destituído de grande interesse, parece-nos que de sua articulação no interior do processo argumentativo de *Intention* depende a veracidade de certas teses principais deste opúsculo. Pois, se da análise do conceito de causa mental obtivéssemos algumas conclusões que nos obrigassem a rejeitar a distinção entre causas e razões para atuar, a concepção de Anscombe sobre ação intencional deveria ser revista. Descobrimos, contudo, que o problema era mais espinhoso do que havíamos imaginado de início. Por um lado, para resolvê-lo era-nos imperioso enfrentar a questão suscitada pelo exemplo da §11. A filósofa havia analisado o exemplo a fim de excluir o desejo da condição de causa de determinadas ações, ao passo que nós tencionávamos fazer o inverso – apontar o desejo precisamente como uma causa mental e invalidar a

interpretação do exemplo que ela mesma fornecera. Por outro lado, a temática dos motivos introduzia nova questão, assaz complexa, na §14.

A crítica às suas concepções de *causa mental* deveria incidir, portanto, em duas partes de *Intention*, aquela referente ao desejo e essa concernente aos motivos. Este esquema primitivo ruiu. Arruinou-o a extensão inusitada que estas reflexões tomaram quando transpostas ao papel. Por esta razão, ao invés de um artigo, cumpre escrever um conjunto de artigos nos quais serão deslindados os argumentos relativos a cada um dos passos da análise. O primeiro capítulo do prometido conjunto, que toma corpo neste trabalho, encerra a apresentação de algumas conclusões e premissas que demarcam o processo argumentativo de *Intention*, que acompanhamos *pari passu* da abertura do texto até a apresentação do conceito de causa mental¹. Contém o presente artigo, ademais, breve análise, a título de esboço, do exemplo da §11.

1. A primeira conclusão a que chega o esforço de enunciar o conceito de intenção consiste em subsumir o conceito de expressão de intenção ao conceito mais geral de predições. Do ponto de vista inicial de Anscombe, as expressões de intenção, assim como ordens e apreciações, parecem ser tipos de predição. Uma ordem é uma fórmula imperativa dirigida a alguém para que realize certo ato após tê-la proferido; uma apreciação é uma fórmula descritiva a respeito de um evento futuro, cuja condição de verdade consiste na realização deste evento. Uma expressão de intenção é um enunciado sobre o futuro que um agente pretende realizar.

1. Poder-se-ia objetar que é de pouco interesse filosófico apenas mostrar as conclusões, ao invés de mostrar, junto com estas, as razões que levaram G.E.M. Anscombe a afirmá-las. Contudo, tão intrincado é o percurso da argumentação atravessado em *Intention*, que apresentá-las ambas, com mínimo rigor, exigir-nos-ia mais amplo espaço do que dispomos em um único artigo. Sendo, além disso, a presente abordagem antes instrumental e crítica do que exegética, não nos pejam em remetê-los à leitura direta da monografia, em cujas linhas se encontram o cabedal de argumentos, exemplos e distinções desfiados por Anscombe a conduzir a tais conclusões.

2. Estes três gêneros de enunciados, portanto, concernem ao futuro. Neste passo, Anscombe introduz uma diferenciação entre eles: as condições de verdade da expressão de intenção, ao contrário daquelas de suas congêneres, são vinculadas a um evento presente. Diz-se verdadeira a expressão de intenção se o agente possuir a intenção que está sendo expressa *no momento de sua expressão*.
3. Anscombe começa uma nova etapa da investigação em que se propõe a responder à questão: como sabemos que alguém tem certa intenção? Em outras palavras, que tipo de juízos verdadeiros podemos formular a respeito das intenções de um agente? Resposta: um tipo de juízo presumivelmente verdadeiro a respeito da intenção do agente é aquele que consiste em descrever a ação atual deste agente e afirmar que ele tem a intenção de realizar esta descrição. Se a ação atual de Ricardo pode ser descrita como serrar madeira, presume-se verdadeiro o juízo contido na proposição *a intenção de Ricardo é serrar madeira*.
4. Contudo, o agente pode ter uma intenção e não estar realizando ato algum que a revele a um observador externo. Ademais, a descrição da ação não responde à pergunta acerca de qual intenção o agente possui *ao realizar* aquela ação; só diz sobre a intenção *de realizá-la*. Para ultrapassar as duas dificuldades, importa-nos saber o que se passa na mente do agente. Mas, não sendo factível examiná-la diretamente, examina-se a natureza do evento exterior ocasionado em virtude do evento mental, da intenção, a saber: a ação intencional.
5. Ações intencionais são aquelas para as quais é aplicável o sentido da pergunta “Por que?” para cuja resposta se fornece uma razão para atuar. Desta forma, a definição do conceito de intenção

dependerá de ter elucidado a natureza destas *razões para atuar*.
O que são elas? Quais as suas características?

6. A estratégia escolhida por Anscombe para responder a tais questões fora negativa. Para esclarecer o que é uma razão para atuar Anscombe apresenta, com o objetivo de contrastar – e, deste modo, saber o que *não* é um ato determinado por uma razão para atuar – quatro exemplos de atos involuntários: a) o movimento peristáltico dos intestinos b) o espasmo do corpo que se produz na ocasião de dormir c) a retirada da mão com um movimento involuntário de repulsa d) Um bem involuntário que se faz a alguém mediante um ato que se julgava prejudicial a este.
7. O exemplo *b* é de algo conhecido sem observação (v nota 2). Também as razões para atuar e as causas mentais são conhecidas sem observação, diferentes das causas físicas. Uma causa mental é algo que foi visto, desejado, sentido ou percebido – em suma, um evento mental, que se conhece por inspeção, referido a um acontecimento do qual é causa. Entretanto, segundo Anscombe, uma causa mental *não* é uma razão para atuar, mas assemelha-se a ela; cumpre, pois, distingui-las.

Em síntese apertada, os 7 pontos assinalam o trajeto da inquirição inicial até a introdução de um novo problema: a necessária distinção entre causas mentais e razões para atuar. Na §10 de *Intention*, ela menciona certos contextos nos quais é difícil distinguir entre causas e razões para atuar. Como já vimos nos pontos elencados, definir o conceito de *razão para atuar* é fundamental para definir o conceito de intenção. E esta definição se vê ameaçada se existem certos contextos nos quais é difícil explicar a distinção entre razões para atuar e causas. Anscombe afirma que as causas mentais pertencem

à classe de coisas conhecidas sem observação², e que isso dificulta a distinção entre estas e as razões para atuar, já que as últimas também, como foi asserido na §8, pertencem à classe de coisas conhecidas sem observação. As causas mentais não são possíveis apenas para as ações, mas também para sentimentos e pensamentos. No primeiro caso, distinguem-se causas mentais dos motivos; no segundo, dos objetos do sentimento e do pensamento. Como já sublinhamos, não circunscreveremos a análise a nenhuma das distinções mencionadas no presente artigo; investigaremos a questão do desejo. Esta questão aparece no exemplo da §11.

Se alguém pergunta ao agente *porque* ele atua de certo modo, e a resposta contém a menção de um fato futuro que o motiva pode-se imaginar que nesta menção há involucrada uma causa mental.

O raciocínio é o seguinte: o agente atua de certo modo a partir da consideração do evento futuro; a relação dele com o evento futuro

2. G.E.M. Anscombe fornece-nos o seguinte exemplo de algo conhecido sem observação em §8: um homem conhece sem observação a posição dos seus membros. Diz ela que não se trata de sentir uma comichão (ou outra sensação análoga cuja função seja notificar o indivíduo da disposição de seus membros) que indicasse que ele tem o joelho flexionado e não estendido – isto seria uma sensação, e, assim, conheceríamos a posição mediante uma sensação. Mas, não se obtém conhecimento sem observação mediante evidências dos sentidos. Então, de qual fonte obtêm-no, neste exemplo? Não é dito. Ao contrário do que assegura Anscombe, todavia, parece-nos que o conhecimento da posição dos membros é obtido mediante sensação tátil. Explica-se a confusão da filósofa desta forma. Esta sensação *realmente difere* da sensação de tocar um objeto determinado. Por conta desta diferença, ela supôs que se tratasse de um conhecimento obtido de forma peculiar e, assim, o classificou como conhecimento obtido sem observação. Mas, o suposto “conhecimento sem observação” do exemplo é diverso do conhecimento obtido mediante evidência sensível apenas sob o seguinte aspecto: a sensação de tocar um objeto é uma sensação que nos ocorre em uma parte específica do corpo; por este motivo, podemos assinalar uma sensação determinada e vincular o conhecimento àquela sensação. Se uma esfera vermelha aparece em nosso campo visual, ou se um som é escutado, ou um objeto tocado por nossas mãos, temos, em todos estes exemplos, sensações discriminadas que nos dão a notícia do objeto externo. Em contrapartida, a capacidade de indicar a posição dos membros provém da sensação de sensibilidade difusa por todo o corpo. Com efeito, não podemos assinalar uma sensação discriminada, cuja presença nos fornece a notícia do objeto externo, e nos dá, desta forma, seu conhecimento. Entretanto, esta diferença não implica na consequência que Anscombe extraiu. Não há razões para se falar em “conhecimento sem observação” análogo ao relativo às causas mentais, cujo conhecimento direto *de fato* não pode ser dado pelos sentidos. Uma situação contra-intuitiva esclarece mais ainda nosso ponto de vista. Suponha a retirada de *qualquer evidência sensível* do indivíduo e – hélas! – eis que se torna impensável indicar a posição dos membros do seu corpo: o indivíduo não poderia sequer *perceber* que se tem um corpo. Há, pois, de se rejeitar a idéia de “conhecimento obtido sem observação” para o aludido exemplo e conformar-se em sublinhar mera diferença *qualitativa* entre dois tipos de evidência de mesma natureza - empírica.

pode ser descrita pela proposição, que o agente profere em primeira pessoa: *faço x porque desejo y*. (x é sua ação atual e y o evento futuro que ele gostaria de ver-se realizar). Logo, se o evento futuro é objeto do desejo do agente e se o *desejo do agente determina sua ação*, então se conclui que há uma causa mental que a determina: o *desejo*. Deste modo, a ação intencional motivada por um fato futuro equivale à ação determinada por uma causa mental.

O problema, segundo a filósofa, reside em tomar esta descrição como geral. *Pode acontecer* que o desejo seja a causa de determinadas ações, mas não é certo que se possa sempre equiparar: “*Fiz com o fim de...*” com “*senti um desejo de que...*”. E, caso se possa rejeitar alguns casos de equiparação, deve-se rejeitar a generalização. Com o objetivo de rejeitá-la, Anscombe fornece dois contra-exemplo: o de um homem que abre a porta a contragosto e de outro que destrói uma carta por impulso.

Diz Anscombe no primeiro exemplo,

“Se eu tenho desejo de comer maçãs e vou ao armário onde acredito que tenham algumas poderia responder a pergunta que me conduziu a esta ação mencionando o desejo que me fez... etc. Porém não em todos os casos ‘Fiz isso com o fim de...’ se pode justificar com ‘senti um desejo de...’. Por exemplo, posso escutar que chamam a porta e descer as escadas para abrir sem ter nenhuma vontade de fazê-lo.”
(tradução nossa)

No segundo exemplo ela menciona uma situação na qual alguém, enraivecido com outrem, destrói uma carta e, por conseqüência, o impede de ir a um evento que havia sido mencionado nesta carta.

Logo após os exemplos, a filósofa assegura que, se o agente fosse confrontado com a pergunta pelo que se passou em sua mente quando realizou tais atos, em diversos casos não se obterá uma descrição clara. O agente pode replicar dizendo que não sabia direito o que estava fazendo, que simplesmente *agiu assim*.

Trata-se, no exemplo aludido, de dois tipos de ação com as seguintes características: uma ação realizada a contragosto - abrir a porta - e outra ação realizada em virtude de um impulso – eliminar um trecho da carta. Nestas duas ações, supõe-se uma possível falta de clareza do agente em relação ao que se passou. Esta falta de clareza indica, ademais de indicá-lo a natureza da própria ação, que ela não fora causada por um desejo que acontecesse o que ocorreu, o qual deveria poder ser percebido retrospectivamente pelo agente.

Aqui vamos adentrar em um terreno movediço. Com efeito, esta análise de Anscombe não se encaixa nos moldes de uma pura análise lingüística. Malgrado sua brevidade, ela toca em alguns pontos de análise do fenômeno psicológico. Por conseguinte, a análise abre espaço para uma consideração mais atenta deste fenômeno mental. Uma ação realizada a contragosto é, por definição, uma ação realizada contra a vontade de realizá-la. Pareceria então que o desejo do agente está sendo negado no momento do ato que o contradiz e, por ilação óbvia, este mesmo ato não pode ser explicado como tendo sido desejado. Para ficarmos no exemplo citado: um indivíduo abre a porta. Tal indivíduo, contudo, teria preferido permanecer na cama. Então, descendo as escadas, contrariado, ele abre a porta. Esta contrariedade indica o absurdo intrínseco de explicar-se a ação do agente apontando-lhe como causa o seu desejo. Pois como se desejará o que – na expressão de Anscombe – *não se tem a menor vontade de fazer?*

Esta contrariedade, convém frisar, pode vir acompanhada de um número amplo de reações psicológicas secundárias: o agente pode exasperar-se, irritar-se, sentir-se entediado. Mas, é certo, julga Anscombe, o agente não pode explicar de maneira inteligível sua ação mediante a justificativa: fiz tal coisa *porque senti um desejo de...* uma vez que, afinal, ele *não teve o desejo de abrir a porta.*

Notamos ainda que estas reações associadas são resultado de que alguma circunstância específica o leva a contrariar o desejo de não realizar esta ação, o que usualmente traz certo desconforto psíquico. A sutileza está neste ponto. Há desejo e há reações psicológicas secundárias. Aquilo que Anscombe denomina desejo compreende tudo o que se pode razoavelmente apontar como desejo ou há uma confusão entre dois planos psicológicos, duas acepções distintas de *desejo* uma das quais pertinente à justificativa hipotética do agente que ela pretende recusar?

O desejo, neste segundo sentido, é um fenômeno mais básico – não é a *sensação de desejo*, que pode ser conscientizada no momento mesmo do ato, peculiar à realização de ações submetidos a graus variados de *atenção*. Esta sensação de desejo pode ser percebida ao voltarmos nossa atenção perceptiva para as reações associadas à realização de certo ato. Assim, se eu *quero* levantar-me e abrir a porta posso perceber minhas reações associadas atuando – neste caso, reações de satisfação. Diante disso, supomos que existe aí a atuação do desejo e, em uma ação realizada a contragosto ou indiferente, não há.

Entretanto, se eu abro a porta *sem vontade* e não há desejo de fazê-lo, pergunta-se: o que me fez levantar e descer as escadas? Que fenômeno psíquico aconteceu neste preciso instante?

Ora, ao realizar um ato consciente – descer as escadas e abrir a porta – é razoável supor que *existem fenômenos psíquicos* atuando. Por um lado, o homem está consciente, a sua consciência está ativa e a atividade de descer as escadas não escapa ao campo da consciência. Isto significa que, se eu resolvo descer as escadas para abrir a porta agora eu posso inspecionar minha consciência no ato mesmo de descer; em resumo, posso saber – e sei - o que estou fazendo. Cada um de meus atos físicos, caso fôssemos fracionar a ação total em diversas etapas, pode ser percebido separadamente. É impossível descer as

escadas se não dou um comando cerebral para mover minhas pernas. Este comando cerebral, por sua vez, tem uma contraparte psicológica: algo acontece para que possa mover-me. É a natureza deste *algo* que importa-nos discernir.

A contraparte psicológica de um comando cerebral consciente a uma parte do membro é o desejo de performar aquele ato físico, mesmo quando ele é motivado por circunstâncias alheias ou opostas ao meu *desejo original* de realizar outra ação, neste caso, de permanecer na cama. E é precisamente da contradição com este o desejo original que aparece a *contrariedade*.

Uma ação realizada a contragosto não é aquela que se realiza sem desejo de fazê-la simplesmente. Esta é uma explicação trivial do fato. Descer as escadas e abrir a porta *sem a menor vontade* quer dizer: no momento em que desço e abro a porta, as minhas ações conscientes de descer e abrir a porta, cada um dos movimentos físicos conscientes, são realizados *por causa do desejo de realizá-los*, que, por seu lado, se unifica no objetivo descrito pela proposição: *descer e abrir a porta*. O que esta proposição descreve é desejado sem que exista, todavia, a *sensação de desejo* à qual aludimos anteriormente, e que concebemos em analogia com aquelas reações psicológicas secundárias.

Por isso, deve-se compreender a *contrariedade* como uma contradição entre desejos que se situam em níveis diversos: um deles vem acompanhado da *sensação de desejo*, e este é contrariado por outro desejo que se opõe a ele despojado da mesma sensação e se sobrepõe ao desejo originário implicando em uma atuação no mundo. Não há contradição direta entre um desejo e uma obrigação; só há contradição direta entre dois desejos, mesmo que um deles origine-se de uma circunstância alheia que força-nos a atuar de forma a contradizer o desejo original marcado por reações associadas de *satisfação*.

Finalmente, o mesmo tipo de reflexão válida para os exemplos anteriores se aplica ao exemplo da carta: a ação por impulso é realizada em virtude da causa mental do desejo. E, se alguém pergunta por uma consequência inadvertida desta ação de destruir a carta uma resposta acerca da intenção de realizá-la *não deveria de fato* incluí-la. É possível de novo equiparar “*Fiz... com o fim de...*” com “*senti um desejo de que...*” porque o desejo sentido foi de destruir a carta e a consequência inadvertida está tão fora do âmbito do desejo quanto da intenção.

A atenção devida a estes aspectos bastante elementares do fenômeno do desejo a fim de realizar as necessárias distinções patenteia o equívoco de Anscombe oculto na explicação do exemplo aparentemente banal e óbvia. Já a tentativa de rejeitar esta equiparação que traz à baila a presumida distinção entre motivos e causas – sob o aspecto de determinantes da ação – é bem mais sutil e será objeto de artigos vindouros.

Comentários sobre a noção de verdade nas conferências sobre o pragmatismo de W. James

Marcelo da Silva Alves Pires

Apresentação do problema

Uma das primeiras tarefas da epistemologia – como uma tentativa de resposta às alegações céticas de que nenhuma de nossas crenças, teorias, ou qualquer proposição de verdade, estaria mais objetivamente justificada como provavelmente mais verdadeira do que sua negação – é demonstrar se nossas crenças podem ser justificadas, e, em caso afirmativo, de que maneira. Para Kirkhan (2003), ao se preocupar com a verdade das crenças, a epistemologia se depara com importantes questões, entre as quais destaco: o que é a verdade? O que significa para algo ser verdadeiro? Quais critérios deveriam distinguir o que é verdadeiro do que é falso? Ao longo da história da filosofia e das ciências, diversas posturas filosóficas buscaram oferecer caminhos ou respostas a estas perguntas, defendendo a legitimidade ou não da busca pela verdade enquanto empreendimento científico-filosófico, e, em caso positivo, que lugar a busca pela verdade teria dentro do projeto epistemológico e de que forma e a partir de que critérios deveríamos julgar a verdade ou falsidade de uma proposição, crença ou teoria. O pragmatismo, em sua auto-atribuída missão de oferecer critérios para dirimir embates metafísicos, oferece uma tentativa de responder a estas questões, apresentando um tipo particular e importantemente controverso de postura epistemológica e de critérios de assunção de verdade.

A apresentação do pragmatismo, e aqui irei tratar especialmente do projeto de William James, sofre severas críticas, especialmente,

como se refere Abe (1991) a de que é pouco precisa e de que carece de rigor científico, relativizando por demais o conceito de verdade. Aliado a isto, descrições comuns, seguindo a tendência “manualista” de por teorias em “ gavetas ” categoriais, retratam o pragmatismo como eminentemente subjetivista, relativista e anti-realista, além, como dito, de pouco ou nada criterioso no que se refere a assunção de verdade a respeito de crenças e teorias, a partir de um entendimento simples que tenta mostrar que James teria defendido que a verdade era determinada pela simples utilidade e satisfação pessoal que uma ideia tivesse para alguém, não havendo em James qualquer traço de objetividade, de rigor, e de responsabilidade intelectual. Estas simplificações e confusões a respeito das teses centrais de James podem estar relacionadas às confusões descritas por Kirkham (2003) com as quais se depara a epistemologia e às quais James não escapa, como: não ser claro e consistente, tornando sua teoria da verdade de difícil entendimento; e o uso de diferentes definições em diferentes momentos para os mesmos conceitos. Tomando como exemplo a questão da utilidade levantada por James como critério de verdade (ou melhor, de justificação de uma crença), Kirkham encontra alguns sentidos possíveis para este termo, como: uma crença é útil quando nos ajuda a manejar objetos do mundo; uma crença útil permite uma comunicação bem-sucedida com nossos iguais; uma crença é útil quando explica ou ajuda a explicar outras ocorrências. Outro exemplo é sua posição em relação ao seu projeto sobre a verdade. De um lado o pragmatismo diz não explicar o que a verdade é, mas somente como se chega a ela (projeto de justificação). De outro lado diz que faz as duas coisas, dizendo o que é a verdade (projeto metafísico) incidentalmente para nos dizer como chegamos até ela. Apesar de Kirkham colocar estas questões como problemas da teoria de James, não vejo que isso se dê necessariamente. Primeiro que é possível que James tenha tentado realmente dizer que uma crença

verdadeira pode ser útil de diversas formas, ou seja, poderia haver várias maneiras de se observar a utilidade de uma crença. Segundo que não vejo possibilidade de se dizer como chegar a verdade sem dizer algo sobre ela, um projeto de justificação pressupõe, mesmo que não enquanto projeto principal, algum projeto ou, pelo menos, alguma noção metafísica. Como buscar chegar a algum lugar se não tenho idéia do que esse lugar seja?

James (1979), já em suas *conferências sobre o pragmatismo* tenta rebater críticas feitas a ele, julgando principalmente que as mesmas são frutos de incompreensões e que são, antes de qualquer coisa, erradas e injustas aos seus pensamentos. Tomando como problema as confusões e atritos no entendimento a respeito do pragmatismo e de sua noção de verdade, neste breve ensaio tentarei iniciar uma problematização a respeito da compreensão sobre a noção de verdade no pragmatismo de James, entendendo que, apesar de realmente ser de difícil apreensão, a maneira como James entende esse conceito e seu papel dentro do empreendimento humano é um ponto central de sua teoria e proposta epistemológica, sem o qual as mesmas não podem ser adequadamente compreendidas. Este escrito, como parte de um projeto mais amplo que busca debater criticamente uma possível Teoria da Verdade e/ou da Justificação no Pragmatismo Jamesiano, irá tomar a tradução brasileira do *Pragmatism (1906-07)*, publicada sob o título Pragmatismo, no volume sobre William James de 1979 da Coleção Pensadores publicada pela Editora Abril Cultural, focando sobre a Sexta Conferência sobre o Pragmatismo, primeira tentativa de James em sistematizar e contornar sua “Concepção da Verdade no Pragmatismo”. Irei me concentrar na análise deste texto e em como o tema da verdade aparece ali, buscando apontar aspectos importantes e problemáticos do seu tratamento deste tema, dentro do debate sobre a noção de verdade.

Espero com isso não tornar o texto chato, mas estarei a todo momento me remetendo a transcrições literais de seu texto de modo a fundamentar adequadamente os comentários e argumentos desenvolvidos.

Argumentos sobre a concepção de verdade no pragmatismo

Várias críticas são feitas dando conta de que James relativizou exageradamente a idéia de verdade e que suas idéias nos levam ao subjetivismo, ao relativismo, à desconsideração quanto ao mundo objetivo, e à minimização do senso de critério e rigor na ciência, ao associar a verdade àquilo que seria puramente satisfatório e útil para algum indivíduo. Penso que, acatando as críticas de Kirkham (2003) e de Abe (1991) de que James foi pouco criterioso e conciso na forma como apresentou suas idéias sobre o pragmatismo e sobre a verdade, uma leitura mais cuidadosa de seus textos mostram que não é com tal simplicidade que podemos enquadrar seu pragmatismo e sua concepção de verdade dentro de categorias e rótulos simples que, apesar de parecerem adequados a manuais e livros introdutórios gerais, não fazem justiça à sua proposta e à sua contribuição à filosofia da ciência.

Uma primeira questão que considero importante discutir é quanto a forma como James considera a realidade objetiva em sua relação com a verdade de nossas crenças. Esse é, sem dúvida, um dos pontos mais controversos e sujeitos a dificuldades de compreensão em sua concepção de verdade. James não aceita uma definição realista comum, que implica em dizer que a verdade de uma proposição é função exclusiva do objeto real e independente daquele que o conhece. Mas também é claro em dizer que não desconsidera a realidade objetiva. Já no início de sua sexta conferência sobre o pragmatismo ele estabelece

sua primeira definição de verdade, mostrando concordar a princípio com os racionalistas, quanto ao compromisso com “a realidade”, mas já trazendo o problema das definições dos termos (1979, p.71):

A verdade, como qualquer dicionário pode mostrar, é uma propriedade de certas idéias nossas. Significa o seu “acordo”, como a falsidade significa o seu desacordo, com a ‘realidade’. Tanto os pragmatistas quanto os intelectualistas aceitam essa definição como ponto pacífico. Só começam a discordar quando é levantada a questão relativa ao que se pode precisamente entender pelo termo ‘acordo’ e pelo termo ‘realidade’, quando a realidade é tomada como alguma coisa com a qual nossas idéias devem concordar.

Nesse aspecto, o crucial ao entendimento da concepção de James é buscar compreender como ele entende e trabalha com os conceitos de “acordo” e de “realidade”, e quais as pistas que James propõe para avaliar estes mesmos termos, o que fica claro nos trechos a seguir, demonstrando como a exigência de acordo enquanto algum tipo de cópia ou correspondência de tipo literal é problemático, em muitos casos (1979, p.72):

A noção popular é a de que uma idéia verdadeira deve copiar a realidade. Como outras concepções populares, segue esta a analogia com as experiências mais usuais. Nossas idéias de coisas sensíveis copiam-nas, na verdade. Fechem-se os olhos e pense-se no relógio de parede, pendurado logo ali, e tem-se um quadro verdadeiro ou cópia de seu mostrador [...] e quando se fala de ‘função de marcação de tempo’ do relógio, ou da elasticidade de suas molas, é difícil ver exatamente o que suas idéias podem copiar.

Percebe-se que há nisso um problema. Onde nossas idéias não podem copiar definidamente seu objeto, que significa a concordância com aquele objeto?

James atribui aos intelectualistas “a grande suposição de que a verdade significa essencialmente uma relação estática inerte”. Ele diz que estes pensadores acreditam que quando chegamos a uma ideia verdadeira sobre algo chegamos ao fim de nosso caminho, posto que estaríamos de posse da verdade. James opõe sua noção pragmatista à este tipo de noção racionalista, o que parece um bom ponto de partida para delinear sua noção de acordo. Ele diz que o pragmatista deve fazer a pergunta habitual: “Supondo-se que uma ideia ou crença seja verdadeira [...] que diferença concreta, em sendo verdadeira, fará na vida real de alguém? [...] Que diferenças serão diferentes daquelas que prevaleceriam se a crença fosse falsa?” (1979, p.72).

Veja que o pilar do pragmatismo, a busca do potencial prático da crença, da diferença concreta e relevante, já é posto como central para o entendimento a respeito da noção de verdade. E logo em seguida James já mostra uma reestruturação do significado de verdade seguindo sua preocupação com o valor prático das idéias. Vemos que aqui James desenha um entendimento da idéia de “acordo” como algo relativo a assimilação, corroboração e verificação entre a idéia e a realidade (1979, p.72):

... As ideias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar. As idéias falsas são aquelas com as quais não podemos agir assim. Essa é a diferença prática que nos faz ter idéias verdadeiras; esse, portanto, é o significado da verdade...

E segue atacando a ideia de verdade, defendida pelos racionalistas, enquanto uma propriedade estática, defendendo um entendimento dinâmico e processual do termo, sendo importante destacar que ele mantém a necessidade de verificação, não descansando na ideia de satisfação, como foi tantas vezes acusado. A noção clara de que “a verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnada nessa ideia” é primordial para James. Ele defende uma noção de verdade que “acontece

ser a verdade a uma ideia”. Para ele uma ideia claramente “*torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos*”. Se não entendemos que a verdade no pragmatismo jamesiano é um evento, um processo, e, como James insiste, um processo de *verificação*, não conseguiremos compreender a importância de suas contribuições ao estudo sobre a verdade e ao projeto de justificação do conhecimento (1979, p.72).

O entendimento da verdade como um instrumento de ação valioso, sua conexão com razões de ordem prática, levam James a desenvolver sua conexão entre verdade e utilidade e satisfação de nossas necessidades. Para James é notória a importância para a vida humana do fato de termos crenças verdadeiras. Ele entende que nós “vivemos em um mundo de realidades que podem ser infinitamente úteis ou infinitamente danosas” e é um dever humano procurar pelas ideias com quais podemos contar, as ideias que contam como verdadeiras. Veja que James não entende a verdade como um fim em si mesmo. Ele a coloca como “um meio preliminar em direção a outras satisfações vitais”. Seu exemplo apesar de simplista é esclarecedor a este respeito (1979, p.73):

Se estou perdido na floresta e faminto, e dou com o que parece uma trilha de gado, é da maior importância que eu pense em uma habitação humana ao fim da mesma, pois, se assim faço, e ajo, salvo-me. O pensamento verdadeiro é útil aqui porque a casa, que é seu objeto, é útil. O valor prático de idéias verdadeiras é, pois, derivado primariamente da importância de seus objetos para nós.

Essa relação entre verdade e utilidade se submete a muitas críticas, e algumas delas dão conta de que James justifica o verdadeiro pela simples utilidade, e defendem que uma idéia é útil por ser verdadeira e não o contrário, de forma que dizer que é útil não justificaria dizer que é verdade. Essa é, por exemplo uma crítica que Blackburn (2006) faz à tese do pragmatismo. Ele diz que uma ideia não é verdadeira por ser útil, mas que é útil por ser verdadeira, admitindo a utilidade como trivial e sem

função para a determinação do valor de verdade das crenças. James trata desse ponto buscando demonstrar que essa oposição é sem sentido, que dizer que uma ideia é útil por ser verdadeira ou que é verdadeira por que é útil significa a mesma coisa e, veja, é dizer que uma ideia “pode ser verificada”. Qualquer ideia que iniciou seu processo de verificação enquanto verdadeira é útil ao completar sua função na experiência. Sua conclusão apresenta uma forte marca naturalista e evolucionista quando ele diz que “as ideias verdadeiras jamais teriam sido isoladas como tais [...] a não ser que tivessem sido úteis” (1979, p.73).

A idéia de utilidade para James não está acima da questão da concordância com a realidade, mas deve ser entendida mais como uma pista dessa concordância e menos como um substituto para deste critério. Veja como, em suas palavras, o critério de concordância é entendido como um critério coercitivo, entendimento que entraria em contradição com uma noção de que apenas a utilidade (desconectada do critério de correspondência) deveria ser considerada. Em suas palavras, “nossas ideias devem concordar com as realidades, sejam concretas ou abstratas, sejam fatos ou princípios, sob pena de interminável desarmonia e frustração” (1979, p.75). A grande questão é que James não parece entender a concepção de concordância dentro de um quadro descritivo literal, como se fosse possível à nossas idéias descreverem literal e imagetivamente, uma realidade estática e independente do homem.

Ao mesmo tempo em que James questiona a noção tradicional e realista e concordância, ele também traz considerações coerentistas em sua visão, quando diz que novas idéias devem levar em conta as verdades já possuídas. Para ele, “as realidades significam fatos concretos ou espécies abstratas de coisas e relações percebidas”, mas também “significam [...] o corpo inteiro de outras verdades já possuídas por nós”. E James é claro em defender que nossas ideias devem levar essas realidades em conta (1979, p.76).

A exigência de concordância com a realidade é proposta por James em vários níveis. Primeiramente, ele diz, “concordar significa copiar”. Esse é o caso das coisas sensíveis, observáveis. Quando digo que o gato está sobre o tapete, deve haver um gato, um tapete, e um gato sobre o tapete. James não iria contra essa ideia realista comum. Mas James percebe que muitas de nossas ideias não se referem a coisas sensíveis e observáveis, tornando a exigência acima mais complicada de se seguir. Daí ele propõe que “Concordar em um mais amplo sentido com a realidade só pode significar ser guiado diretamente a ela ou aos seus arredores, ou ser colocado em tal relação de trabalho de modo a poder operá-la ou a alguma coisa que lhe esteja ligada... Melhor intelectualmente ou praticamente!”. O critério pragmático aqui funciona como uma pista para a concordância, mesmo que assumida metodológica ou transitoriamente. Ele segue defendendo que “copiar uma realidade, na verdade, é uma maneira bem importante de concordar com a mesma, longe, porém, de ser essencial. O essencial é o processo de ser guiado”. E em seguida ele prossegue com uma consideração certamente polêmica e motivo de grandes controvérsias (1979, p.76):

Qualquer idéia que nos ajude a lidar, prática ou intelectualmente, com a realidade ou seus pertences, que não perturba nosso progresso com frustrações, que ajusta, de fato, e adapta nossa vida ao cenário geral da realidade, concordará suficientemente em satisfazer o requisito. Manterá a verdade daquela realidade.

Essa forma de compreender a concordância com a realidade é importante, pois como James diz, “A esmagadora maioria de nossas idéias verdadeiras não admite verificação direta ou face a face” p77. Como saber se nossas idéias concordam com a realidade no sentido de copiá-la adequadamente, é um processo difícil, até inviável em boa parte de nossas experiências - a saber, aquelas experiências que não admitem verificação direta - a noção de ser guiado adequadamente

por uma ideia que trabalha adequadamente, que nos ajuda a lidar, pratica ou intelectualmente com uma realidade considerada, funciona como pista de que nossas ideias concordam com aquela realidade em um sentido amplo.

Gostaria de esclarecer aqui que a discussão de James a respeito do tema da verdade deve ser lida dentro de um projeto epistemológico, para uma filosofia do conhecimento, e não apenas dentro da discussão da filosofia analítica ou da linguagem. Seus argumentos sobre ideias que guiam “adequadamente”, que trabalham “adequadamente”, que nos ajudam a lidar “adequadamente” com a realidade, levam James a discutir sobre a verdade de crenças complexas, de hipóteses, de teorias, enquanto método de trabalho na presença de conflitos no âmbito do conhecimento, do discurso e da manipulação da realidade. James não está trabalhando a favor de critérios de verdade de uma proposição, do ponto de vista que se trabalha em filosofia da linguagem, em filosofia analítica e em semântica. O ponto principal em James deve ser entendido como uma preocupação com o caráter funcional de uma crença. James é claro ao dizer que sobre uma mesma coisa podemos ter diversas teorias conflitantes e igualmente verificáveis, onde teremos que lançar mão do poder que elas possuem para trabalhar, para funcionar, enfim; e funcionar seria a pista de verdade de uma teoria em particular. Veja que, em suas palavras, a ideia de funcionar não é algo fácil como pode parecer. O lugar da subjetividade também é tocado aqui, não como um critério único de verdade, mas algo que podemos entender como um tipo de critério desempate provisório quando teorias rivais são igualmente compatíveis com as demais verdades que conhecemos e com os mecanismos de verificação possíveis (1979, p.78):

Devemos encontrar uma teoria que *funcione*; e isso significa algo extremamente difícil; pois nossa teoria deve mediar entre todas as verdades prévias e certas experiências novas. Deve perturbar o menos

possível o senso comum e a crença anterior, e deve levar a algum término perceptível ou a outro que possa ser verificado exatamente. Esses dois objetivos é que significam *funcionar*; e a área de folga é tão reduzida, que há pouco espaço livre para qualquer hipótese. Nossas teorias são fechadas e controladas como nenhuma outra coisa o é. Às vezes, entretanto, fórmulas teóricas como alternativas são igualmente compatíveis com todas as verdades que conhecemos, e então escolhemos dentre as mesmas por razões subjetivas. Escolhemos o tipo de teoria à qual já nos mostramos parciais; seguimos ‘elegância’ ou ‘economia’ [...]. A verdade na ciência é o que nos dá o máximo possível de satisfação, inclusive gosto, mas propriedade, junto com a verdade prévia e o fato novo, é sempre o agente mais imperativo.

E podemos também tirar de seu argumento sua defesa do pluralismo e certo deflacionamento da idéia tradicional de verdade, além de algo central em seu pragmatismo, o caráter efêmero e processual da verdade, como algo que é feito no curso dos acontecimentos. Se podemos dizer que James é contra alguma concepção de verdade dizemos que ela é contra qualquer concepção de verdade enquanto destino absoluto, enquanto correspondência absoluta com uma realidade absoluta. Se tomarmos esse sentido de verdade sua posição é claramente deflacionária. Essa verdade não importa para James, pois ele não aceita nem mesmo que haja uma realidade absoluta com a qual nossas crenças pudessem concordar. A própria realidade para ele está em construção, é também processual. E assim, estamos sempre submetidos à possibilidade de, posteriormente, chegarmos a uma verdade potencialmente melhor, assim como podemos abordar a realidade de diversas formas e assim produzir várias verdades sobre uma mesma realidade. Em outras palavras, todo “relato de verdade é um relato de verdades no plural”. James entende que a noção de “‘absolutamente’ verdadeiro, significando o que nenhuma experiência posterior jamais alterará, é aquele ponto difuso ideal para

o qual imaginamos que todas as nossas verdades um dia convergirão”. E ele não nega isto enquanto possibilidade, mas alega que enquanto não chegamos nesse ponto (e não saberemos se chegarmos) “temos de viver hoje com a verdade que podemos ter hoje”, estando abertos sempre a amanhã descobrir que eram falsas. Ele dá diversos exemplos, da astronomia ptolemaica à metafísica escolástica, colocando que foram a solução por séculos, mas foram superadas. Naquele momento eram tidas por verdadeiras, e agora são tidas somente como “relativamente verdadeiras, ou verdadeiras dentro daqueles limites de experiência”. Se tratarmos a verdade com a exigência de ser verdade absoluta, eram falsas (1979, p.78, 80).

Essa realidade dinâmica e não absoluta e as verdades igualmente dinâmicas e não absolutas que podem vir a ser ditas sobre ela apresentam uma dupla influência, mas uma vez demonstrando que o pragmatismo deve considerar seriamente a realidade, uma vez que “as verdades emergem dos fatos”. Por outro lado é importante esclarecer, apesar de parecer trivial, que James não considera os fatos em si mesmos como verdadeiros, estes “simplesmente são”. A verdade é avaliada em “função das crenças que começam e terminam entre eles [os fatos]” (1979, p.81):

Três questões merecem ser realçadas aqui. O primeiro ponto diz respeito ao pluralismo defendido por James. Este tem sido o principal motivo pelo qual James tem sido tomado por relativista. O relativismo ganhou ao longo da história da filosofia contornos de uma defesa de que tudo pode, de que toda verdade é relativa e de que se não posso garantir minha crença como mais objetivamente justificada do que a sua (exigência cética) então minha crença é tão verdadeira quanto a sua e não há mais o que debater, chegou-se ao fim da questão. A defesa do pluralismo não deve ser entendida nesse sentido, mas no sentido de que sobre um mesmo objeto podemos tecer diversas descrições, não

contraditórias, mas descrições sobre diferentes aspectos ou dimensões do mesmo objeto e que servirão a diferentes propósitos em diferentes contextos, cada uma devendo ser analisada a partir de seu contexto e de seus propósitos. Posso descrever um ser humano do ponto de vista da química, da histologia, da fisiologia, da neurologia, da mecânica, da psicologia etc. James nesse sentido é não reducionista. Para ele não podemos reduzir psicologia a neurologia, fisiologia a mecânica e assim por diante, pois seus propósitos e limites são diferentes.

Uma segunda questão diz respeito à relação de James com a noção de verdade absoluta. Tradicionalmente o termo verdade implica na aceitação implícita do qualificativo absoluto. Verdade só é verdade se é absoluta. E por conta dessa exigência conceitual para a noção de verdade se justificou toda disputa na história da filosofia entre céticos, de um lado, e os que defendem a possibilidade de conhecimento certo e indubitável, de outro. O que James faz, e nisso ele se assemelha ao relativista, é reduzir o valor da verdade. Ele permanece com o termo mais o livra da vinculação necessária com o qualificativo absoluto. Ele fala de verdades em termos de verdades parciais, ou provisórias, e de verdades absolutas. E se posiciona em relação a estes dois tipos de verdade afirmando que nunca podemos garantir que chegamos ao segundo tipo, e que, por princípio, metodologicamente, devemos nos contentar com a primeira, trabalhar com ela o melhor que pudermos, posto que precisamos viver hoje, e não esperarmos atingir as verdades absolutas para começarmos a viver. Seu recado mais importante é uma postura de humildade epistemológica, assumindo o princípio de que nossas verdades são parciais e provisórias. E que estamos fadados a ver nossas verdades darem lugar a verdades mais completas que elas, à medida que prosseguimos no processo de verificação e de experimentação, usando nossas verdades provisórias. Todo o problema em torno disto é que James não desenvolve suas ideias de

maneira linear e de maneira precisa e com rigor em sua argumentação. E como em filosofia a qualidade da argumentação é tudo o que temos, James, ao não se preocupar adequadamente com a qualidade de sua argumentação, baixou a guarda para todo tipo de ataque e crítica.

A terceira questão é absolutamente indispensável para entender o projeto de James. James está comprometido com o mundo humano, com o empreendimento humano, e, por isso, a noção de realidade só deve ser entendida enquanto “realidade experimentável”. Não importaria para ele uma realidade que, mesmo que existisse, não tivesse alguma relação com a experiência humana. É importante entender isso para compreendermos com o que James estava comprometido quando elabora sua versão do pragmatismo e seu entendimento sobre a verdade e a justificação de nossas crenças. Ainda como fruto de seu comprometimento com o empreendimento humano considero pertinente apresentar a defesa e justificação de James a respeito de sua associação entre a noção de verdade e de bem. Em resumo, apesar da facilidade com que essa associação pode levar a entendimentos problemáticos para uma epistemologia séria, o sentido que James dá a essa associação é o de que a verdade, analisada a longo prazo, opera beneficentemente e a falsidade não, o que implica que somos compelidos a evitar a crença falsa e a buscar a crença verdadeira, nos termos de James “imperativamente” (1979, p.83).

Por fim, quero trazer um último trecho desta conferência em que, a parte das ambigüidades e imprecisões de alguns argumentos de James, este tenta rebater fortemente algumas críticas que lhe foram feitas, e aos demais pragmatistas, alegando que as mesmas parecem não considerar uma leitura minimamente cuidadosa de seus textos, retirando falas de seu contexto e enquadrando-o em ideias que ele insiste não ter defendido. Veja como ele próprio traz essa questão ao mesmo tempo

em que insiste que a posição pragmatista está fortemente imersa no controle objetivo e do mundo dos sentidos (1979, p.84):

Quando Berkeley explicou o que as pessoas entendiam por matéria, pensou-se que negava a existência da matéria. Quando Schiller e Dewey explicam o que as pessoas entendem por verdade, são acusados de negar sua existência. Os pragmatistas destroem todos os padrões objetivos, dizem os críticos, e põem loucura e sabedoria no mesmo nível. Uma fórmula favorita para descrever-nos, a mim e a Schiller, quanto a nossas doutrinas, é que somos pessoas que pensam que, por dizerem o que quer que seja agradável dizer, e chamarem a isso de verdade, preenchemos cada requisito pragmático.

Deixo aos outros julgarem se isso não é uma descarada calúnia. Enquadrado, como o pragmatista mais do que ninguém se vê, entre o corpo inteiro de verdades fundamentadas pressionando do passado, e as coerções do mundo do senso sobre ele, quem melhor do que ele sente a imensa pressão do controle objetivo sob o qual nossos espíritos realizam suas operações? Se qualquer pessoa imagina que essa lei é frouxa, que agüente o seu preceito por um dia, diz Emerson. Temos ouvido falar muito ultimamente do emprego da imaginação na ciência. Está mais do que em cima da hora para exigir o uso de pouca imaginação na ciência. A má vontade de alguns de nossos críticos no sentido de ler, a não ser qualquer dos mais tolos dos possíveis significados de nossos pronunciamentos, é tão vergonhosa para suas imaginações quanto qualquer coisa que eu conheça na história filosófica recente.

Entendo as limitações dos argumentos apresentados, uma vez forçados a partir de um único texto, e dada a complexidade da obra de James. O que pretendi demonstrar aqui é a dificuldade com que nos deparamos ao tentarmos simplificar o pensamento de um autor, particularmente uma tese tão delicada quanto a do pragmatismo e de seu tratamento da verdade. Categorias comuns claramente não nos servem aqui. Não podemos dizer, sem nos colocarmos em risco, que James era um realista, tal qual se entende tradicionalmente

pelo termo. Mas também não podemos simplesmente acusá-lo de desconsiderar o controle da realidade sobre o conhecimento sem sermos injustos com o seu projeto.

O mesmo pode ser dito quanto às tentativas de classificá-lo com subjetivista. Mas também ele certamente não é um objetivista como tradicionalmente se espera de um objetivista. O pragmatismo de James, assim como qualquer sistema filosófico bem estudado não se preza a classificações simplistas, ao modo dos manuais e livros de introdução. E a discussão sobre o entendimento pragmático da verdade iniciada neste breve escrito deverá encaminhar uma discussão muito mais cuidadosa e ampla, tomando o conjunto de sua obra em que o tema da verdade é exposto e o colocando dentro de uma discussão mais ampla sobre o lugar de uma teoria da verdade e da justificação e de sua importância para a discussão epistemológica.

Referências bibliográficas

ABE, J. M. Verdade Pragmática. In: Estudos Avançados, v. 5, n. 12, p.161-171, ago. 1991, São Paulo. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000200010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 05 set. 2010.

BLACKBURN, S. *Verdade: Um Guia para os Perplexos*. Trad. Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006

JAMES, W. *Pragmatismo e Outros textos*. Tradução de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rúben Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KIRKHAM, R. L. *Teorias da Verdade: Uma Introdução Crítica*.

Tradução de: Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. (Coleção Idéias V. 10)

Pragmatismo, natureza e verdade

Daniel Baiardi

Introdução

Neste artigo aspiro por esclarecer como William James (1842-1910), inserido no contexto do pragmatismo clássico, articula a *intencionalidade* na construção de uma teoria do *significado* e, conseqüentemente, na sua concepção pragmática da *verdade*, atentando para o desenvolvimento de uma visão naturalizada do conhecimento, visão esta dinamizada pelo poder explicativo oferecida por uma abordagem evolucionista. Considero que este esforço tem como meta prover à epistemologia e a psicologia de seu tempo um sistema teórico que possibilite compreender melhor tanto a natureza do entendimento como os fenômenos mais gerais que ocupam as ciências cognitivas, em especial, nos processos de formação da crença.

Quando um membro do pragmatismo clássico fala sobre ação, ele não tem em mente exatamente a mesma coisa que tem um filósofo europeu. É, pois, razoável admitir que o pragmatismo tenha coisas importantes a nos dizer sobre a ação (Kilpinen, 2008, p. 2), coisas que não estão presentes em outras tradições e ainda podem, em muito, auxiliar em questões contemporâneas, enriquecendo o debate a respeito da prática e da constituição dos valores. Assim, *nos aproximamos de um problema circunscrito nos processos ativos envolvidos na formação da crença, sua verificação e na decisão do agente racional.*

Entendo que foi a partir dos resultados obtidos nas ciências empíricas e no seu compromisso com uma definição de mental, abarcando os avanços no campo da psicologia (através de uma aproximação, essencialmente, fisiológica), que James pôde se lançar

em projetos como o do *empirismo radical*¹ e de seu *pragmatismo*. O projeto do *empirismo radical* de James, diante de suas primeiras análises, não estava ligado logicamente ao pragmatismo, porém, mais tarde, ele assume esta relação.

“Eu estou interessado em outra doutrina em filosofia, a qual eu dei o nome de empirismo radical, e ao que me parece, o estabelecimento da teoria pragmática da verdade é um passo de primeira importância na tarefa de fazer o empirismo prevalecer.” (JAMES, 1909, p. 8).

James comenta que *racionalistas* são os homens de *princípios*, *empiristas* os homens de *fatos* (1907c, p. 365). Para ele, a evolução já não era mais uma teoria, mas um *fato*. Com efeito, entende-se que James só poderia ter tomado semelhante rota epistemológica por estar de posse de uma forte confiança na possibilidade de que os mecanismos *a priori* são, em essência, uma forma de experiência acumulada ao longo de muitas gerações, ainda que não soubesse exatamente como tais faculdades são transmitidas. O pensamento evolucionista fornece ao pragmatismo, como também, ao *empirismo radical* de James uma explicação convincente para a existência das faculdades encontradas *a priori* no entendimento. Estas são o resultado da interação e da seleção de milhares de gerações com o ambiente, o qual imprime na mente de um rebento a capacidade de discernir e organizar os objetos da experiência. Em outras palavras, a *experiência* das gerações anteriores conjugada com a *experiência* do agente racional e aquele acumulado por sua cultura.

Este pressuposto evolucionista, associado à sua noção naturalizada de *interesse*, viabiliza uma teoria do significado, fundamental para a sustentação da concepção pragmática de verdade. Concepção esta

1. O empirismo radical de James, sinteticamente, é composto: de um “postulado”, onde assevera que as únicas coisas que devem ser debatidas entre filósofos são as coisas que podem ser definidas em termos retirados da experiência; um “fato”: as relações são experimentadas diretamente como as coisas que elas relacionam e; um “corolário”: as partes da experiência se sustentam, lado a lado, por relações que são também parte da experiência (JAMES, 1909, p. 6-7).

que, tanto através de Peirce quanto de James, teve e tem repercussões e aplicações não somente em diversos campos do conhecimento científico, como também na sustentação de discursos políticos, na administração pública, na prática médica e também na jurídica. Kirkham (1992) faz uma interessante distinção entre “projetos” e “programas”. De acordo com ele, projetos adquirem importância porque soluções para eles podem ser colocados a serviço de empreendimentos filosóficos mais amplos e estes, em geral, é que são chamados programas. Assim, facilmente percebe-se que este programa de pesquisa não está isolado, inserido em uma tradição com hábitos esotéricos, mas, na realidade, dialoga com diversas *esferas* da vida contemporânea.

A influência de H. Spencer

Procuro aqui dar destaque à influência direta da filosofia sintética de Herbert Spencer (1820-1903) sobre o pensamento de James, até mesmo, no meu entender, sobrepujando a conhecida influência de Darwin sobre sua abordagem naturalista. Bem, tal reconstrução não deixa de atentar a importação de conceitos fundamentais do utilitarismo, principalmente, o de J. S. Mill, outra forte influência intelectual sobre James.

A novidade, a ruptura, com a frenologia e com o associacionismo, as tradições mais representativas na psicologia daquele momento, se dá quando Spencer afirma que, através da *correspondência*, a complexidade do ambiente não somente estimulava a desenvolvimento das capacidades cognitivas como também moldava o desenvolvimento das mesmas. No seu entender, “inteligência” é a capacidade de responder às alterações do ambiente com eficiência, acelerando os processos adaptativos e garantindo a sobrevivência. Tal virada, defendida por Spencer, atrai James na medida em que, aparentemente, submete todos

os termos do vocabulário filosófico a termos de origem na experiência (BAIARDI, 2008).

Alguns autores consideram que a aproximação jamesiana é essencialmente darwinista (CARLSON, 1997; KINOUCI, 2006). Entretanto, as semelhanças com o sistema de Spencer são diversas e significativas. As influências do spencerianismo não são encontradas somente na *ontologia processual* de James, explícita em obras como *A Pluralistic Universe* (1909), onde o ambiente também está submetido a uma transformação constante, mas, principalmente, em sua concepção da emergência das capacidades cognitivas complexas. A influência de Spencer sobre James também fica explícita em seus cursos oferecidos no início de sua carreira como docente. Em 1875, James oferece, em Harvard, o curso *Psicologia Fisiológica – Os Princípios da Psicologia de Herbert Spencer*, repetindo o oferecimento por várias vezes. Em 1879, ofereceu o curso *A Filosofia da Evolução* no qual usava *First Principles* (1862), de Spencer, como livro-texto (BORING, 1963, p.165; 1969, p. 151).

Assim, entendo que existe uma explícita continuidade entre os projetos de James e o de Spencer, não somente em seus empreendimentos no campo da epistemologia e da psicologia, mas também de um ponto de vista metafísico. Não pretendo, com essa linha de raciocínio, mitigar a poderosa influência exercida por Charles S. Peirce e de sua máxima sobre a filosofia de James. Como esclarece Barton Perry (1948, p. 132), Peirce é o principal responsável por amenizar a influência de Spencer sobre James, nas suas palavras, o afastou do “feitiço” spenceriano, ainda que Peirce também reconheça que foi leitor assíduo do filósofo britânico. A ideia de evolução de Peirce, segundo ele mesmo, é um produto dialético, de acordo com a concepção hegeliana. Como esperado, este processo se dá em três momentos, a saber: o primeiro (tese), o darwinista, onde prevalece o *tiquismo – randômico e indeterminado*; o segundo, o spenceriano

(no papel de antítese), onde encontramos a *necessidade – mecânica e determinada*; e, por fim, o seu próprio, o *sinequismo – a síntese dos dois primeiros* (*apud* Doyle, 2010, p. 2) [grifos nossos].

São muitos os pontos comuns na aproximação aos problemas do entendimento em James e Spencer. Ambos partem de uma revisão analítica do *datum* fornecido pelos estudos nas ciências biológicas sentido a uma teoria do conhecimento que assume um paralelismo entre o fisiológico e o psicológico. Tanto James como Spencer partem da compreensão do fenômeno vital para compreender as funções cognitivas complexas. James deixa explícita a sua dívida para com o empreendimento de Spencer:

“No geral, poucas fórmulas recentes têm feito um maior real serviço, conquanto incompleto, do que o spencerianismo, segundo o qual a essência da vida mental e corporal é, a saber, ‘o ajustamento de relações internas às externas’.” (JAMES, 1890, p. 6).

De qualquer forma, foi a partir da crítica do “Principles of Psychology” (1855), de Spencer, que James constrói publicamente sua concepção de mente, na qual a novidade é o *interesse*. James sugere uma omissão de Spencer em realizar uma verdadeira análise *teleológica* dos interesses do indivíduo. Tomemos aqui o termo *teleologia*, tanto para James quanto para nosso propósito, denotando *intencionalidade*. Algo que ele deixa claro, em carta ao seu editor, Henry Holt, responsável pela publicação dos seus *The Principles of Psychology* (1890), praticamente o mesmo título da publicação de Spencer, em 1855:

“Minha querela com Spencer não se deve ao fato que ele superestima o ambiente, mas que subestima o fato notório e patente dos interesses subjetivos que cooperam com o ambiente moldando a inteligência.”²

2. Carta a Henry Holt, 22 de novembro, 1878. SIMON, Linda (2010) – Expo William James – “Life is on the Transitions”. Disponível em [http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/exhibits/james/professor/5_2.cfm], Acessado em 05/04/2011.

Não se poderia se aproximar de tais obras sem levar em consideração que as teorias propostas se alinham em dois campos principais: o epistemológico e o psicológico cognitivo. Contudo, seria ingênuo acreditar que suas teses principais não estão imbricadas. Com efeito, na literatura especializada no século XIX esta distinção ainda não é clara. Como comenta Perry (1996, p. 186-8), James está entre os principais promotores da autonomia da psicologia frente às investigações de cunho filosófico e foi um precursor das atividades experimentais neste campo.

Spencer propõe nos seus *Principles of Psychology* a tese da *complexidade ambiental* (T.C.A.) segundo a qual: *a função da cognição é habilitar o organismo para lidar com a crescente complexidade do seu ambiente*. Esta tese, que desfruta hoje de franco desenvolvimento, foi proposta originalmente por Spencer e desenvolvida por James e Dewey, os quais a adaptariam para um modelo de transformação onde a seleção natural desempenharia o papel principal (GODFREY-SMITH, 1996, p. 113). A posição de Spencer demonstra o papel decisivo do ambiente externo em suas definições, justificando a identificação do trabalho de Spencer com uma visão “externalista”. Tal postura alinha sua obra em uma vertente denominada por Campbell como escola spenceriana-lamarckista de epistemologia evolutiva (CAMPBELL, 1993, p. 89). Tomaremos aqui como *externalista*, em um sentido mais amplo e sistêmico, como a perspectiva segundo a qual as modificações de um sistema dependem essencialmente de aspectos e de forças exteriores ao mesmo. As explicações oferecidas por Spencer para o incremento em complexidade do organismo e suas faculdades estão quase que exclusivamente baseadas sobre esta perspectiva adaptacionista (GODFREY-SMITH, 1996, p. 4).

A filosofia spenceriana reivindica a inexorável continuidade entre a vida e a mente. Em Spencer a *correspondência* é entendida enquanto *a contínuo ajuste das relações internas com as relações externas*.

A consequência da inclusão do conceito de *interesse* em James como elemento complementar na fórmula da *correspondência* pode ser assim expressa: os itens que despertam *interesse* ou prazeres são individuados, concentrando nossa atenção, desenvolvendo conexões mais extensas, enquanto os itens do ambiente que nos causam repulsa, desprazer, ou aqueles insípidos são ignorados ou suprimidos (JAMES, 1878, p. 6). Portanto, na opinião de James, a mera *correspondência* com o mundo externo é uma noção com a qual é totalmente impossível basear uma definição de processo mental. Dessa forma, James acredita que o *interesse* é o fator essencial o qual nenhum autor que pretenda descrever a evolução da mente tem o direito de negligenciar. A busca pelos fins que se encontram no futuro e a escolha dos meios para atingi-los são a marca e o critério para detectarmos a presença da mentalidade em um fenômeno (JAMES, 1890, p. 8). De acordo com ele, Spencer e Platão são *ejusdem farinae*. Argumenta que ambos tentaram surrupiar a teleologia para longe da vista, não fazendo referência a ela, empreendendo assim o mais vão dos procedimentos (JAMES, 1878, p. 14).

Por qual razão James assume que a compreensão da *teleologia* do agente racional é o caminho para explicar a natureza da mente? Como são definidos, ou construídos, os interesses subjetivos do indivíduo? Talvez, através da investigação do fato basilar na construção da doutrina de James: a tendência exibida na persecução dos *bens*, encontrada igualmente nas formas de vida ditas inferiores. Mas em que momento do desenvolvimento os objetos de desejo e repulsa são definidos na mente humana? São eles construídos parte *a priori* e parte *a posteriori*? Qual o papel do entorno social? Considerando que a definição e o conhecimento dos *bens* têm repercussões sérias na construção da sua teoria da verdade, isto se torna um problema central em qualquer tentativa de compreender o projeto epistemológico de James.

Tomando o *significado* enquanto os efeitos concebíveis do valor prático que o objeto possui, James sustenta a ideia de que a verdade é construída no processo de interação do indivíduo com o mundo. Uma crença só pode ser considerada como verdade, no seu entender, se ela é útil e pode ser aplicada em um sentido prático. Entretanto isto não significa que James não exige evidências. Os leitores mais esclarecidos parecem entender a Teoria da Verdade de James, se é que ela merece este estatuto (ou, alternativamente, simplesmente *noção* de verdade), como uma síntese das teorias da correspondência e coerência associadas à máxima pragmática do significado. A verdade, na sua concepção, é algo como um *bem*, e.g., a saúde. As verdades são *bens* devido ao fato de que nós podemos nos valer delas no futuro sem ser insatisfatoriamente surpreendidos. Elas nos encaminham para universos verbais e conceituais úteis, assim como para termos sensíveis de uso prático. Elas nos asseguram consistência, estabilidade e proporcionam uma fluente comunicação humana. Elas nos afastam ainda da excentricidade e do isolamento, assim como do pensamento estéril e frustrante (JAMES, 1907a, p. 435). Dessa forma, *o valor prático de idéias verdadeiras é assim primariamente derivado da importância prática que desses objetos para nós* (JAMES, 1907b, p. 431).

A “teoria” da verdade jamesiana e o problema da normatividade

Uma das principais críticas às abordagens evolucionistas à epistemologia consiste em acusá-las de fornecer somente aproximações descritivas dos processos cognitivos. Contudo, entendemos a Teoria Pragmática da Verdade, conjugada com o método pragmático, enquanto uma tentativa de uma aproximação prescritiva, ou ainda, normativa, ao estudo dos processos cognitivos realizada pelo programa evolucionista em questão.

No entender de James, uma ação mental correta, consiste no estabelecimento, correspondente às relações externas, das tais relações internas e reações que favorecerão a sobrevivência daquele que pensa, ou, ao menos, seu bem-estar físico. Esta nova definição é mais precisa do que a de Spencer, mas, ao mesmo tempo, carregada de teleologia, explicitamente postula uma distinção entre simples ações mentais e aquelas ações mentais as quais Spencer denomina como corretas. Estabelecendo como fins do indivíduo a prosperidade física e a sobrevivência, os quais, no entender de James, são somente alguns dentre os interesses subjetivos do animal.

A tentativa de James de naturalizar a verdade é uma característica própria do esforço desse programa pragmático clássico. Oferece à verdade um valor extrínseco, algo provido de valor de troca. Apesar de James sustentar que verdades são produzidas no curso da experiência do indivíduo, ele também sustenta a visão empirista que “crenças verificadas concretamente por *alguém* são as bases de toda a superestrutura”. Estas *verdades*, no seu entender, fazem parte de um *sistema de créditos*, desfrutando de aceitação no mercado enquanto não forem contestadas (JAMES, 1907b, p. 433). Em uma primeira instância, esta ideia parece promissora. Entretanto, tal noção de verdade poderia ser tomada como uma incursão na *falácia naturalista*, ou ainda, a admissão de um argumento *ad baculum*. Pois, o fato de que determinada crença se verifique útil ou segura em determinado momento não significa que, em última instância, seja verdadeira.

Uma questão logo trazida à tona é se a “teoria” da verdade pragmática oferece realmente elementos normativos e é válida instrumentalmente ou é falaciosa e seus critérios não auxiliam em nada a atividade científica. Creio que não se trata de um dilema deste tipo. Uma alternativa, como aponta Barbara Trybulec (2008) é assumir que não existe tal falácia, ou ainda, que ela é inevitável, como entendem

alguns epistemólogos evolucionistas. Entretanto, esta noção prática e imediatista de verdade como concebida por James e Peirce não descarta uma verdade objetiva e última, pela qual pretende a atividade científica. Porém, tal noção ortodoxa de verdade, no entender do pragmatista, muitas vezes, se situa distante no horizonte do homem de ciência. A noção de verdade pragmática que encontramos em James, assim como em Dewey é, no meu entender, especialmente útil para as teorias da decisão. Não podemos deixar de notar que esta noção está atrelada a um método voltado para a resolução de problemas específicos, centrados na ação do indivíduo.

Diante de tais posições assumidas por James, muitos leitores podem acusá-lo de se entregar a um relativismo, algo ao modo da célebre expressão de Protágoras, *homo mensura*. Entretanto, tal acusação não seria consistente, pois encontramos em James um sério compromisso com a objetividade na ciência, em especial, na psicologia. Goodman, em seu comentário sobre a recepção desta doutrina por B. Russell, aponta que o último apresentava críticas semelhantes, que diagnosticava em James, não apenas certo relativismo, como também o acusava de privar-nos de qualquer coisa estável em que acreditar e, por fim, de propor um ceticismo profundo e irresponsável. Esta é uma análise injusta da posição apresentada por James, pois este não sustenta que alguém deve acreditar em algo, somente que tem o *direito* de sustentar determinada crença sob determinadas circunstâncias. Em nenhum momento James defende que podemos sustentar crenças sem a presença de evidências (GOODMAN, 2002, p.12-13). O *pragmatismo*, como concebido por Russell, é uma doutrina adaptada ao temperamento de seu tempo, incorporando elementos da teoria da evolução e do ceticismo (GOODMAN, 2002, p. 12).

É importante deixar claro que existem diferenças relevantes entre a concepção de James e Peirce e que alguns filósofos, como Kirkham

(1992, p. 37), denominam a “teoria” da verdade de James como uma teoria “instrumentalista”, ao passo que a de Peirce recebe a alcunha de “pragmática”. Algo bem ilustrado quando James afirma que “todas as nossas teorias são *instrumentais*, são modos mentais de *adaptação* à realidade” (James, 1907a, p. 428) [grifos nossos]. Russell (1910), por outro lado, em sua apreciação da doutrina de James comenta, chama atenção para o fato de o pragmatismo ter transformado o que é entendido como “hipótese de trabalho” em “verdade”. Russell, acertadamente, ainda aponta para o fato de que muitas vezes parece mais fácil determinar a veracidade de uma crença do que avaliar corretamente a maior utilidade entre duas crenças (RUSSELL, 1910).

Rorty entende que, para James, nossa responsabilidade com a verdade não é capturar as coisas de maneira exata. Antes disso, esta é uma responsabilidade para com nós mesmos de construir crenças que sejam coerentes umas com as outras, assim como para com nossos semelhantes e suas respectivas crenças. Entretanto, o que é bom para um grupo humano, muitas vezes, não é para outro grupo. De acordo com Rorty, James nunca conseguiu lidar satisfatoriamente com essa consequência contra-intuitiva (RORTY, 2006, p. 85). Contudo, não podemos perder de vista a importância do ambiente de determinado grupo humano comparado com outros ambientes, estes grupos vivem realidades parcialmente distintas. A rejeição desse tipo de realismo científico leva James a defender que “o único critério objetivo da realidade é a coercitividade sobre o pensamento em longo prazo” (1878, p. 21). Por estes e outros problemas, sua concepção de verdade angariou muitos críticos, alguns acusaram James de não diferenciar conceitos fundamentais. Entretanto, de acordo com Putnam, ainda que assumir a “teoria da verdade” de James seja um equívoco para muitos campos da atividade científica e filosófica, ele sabia perfeitamente a diferença entre a verdade, a justificação e a confirmação (PUTNAM, 1995, p. 211).

Referências bibliográficas

- ANDRESKI, Stanislav (1971). *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. Londres: Michael Joseph.
- BAIARDI, D. C. (2008). Conhecimento, Evolução e Complexidade na Filosofia Sintética de Herbert Spencer. In: *Manuscrito*. São Paulo: Acervo de teses (Dissertação de Mestrado). USP-FFLCH.
- BORING, Edwin G. (1929). *A History of Experimental Psychology*. Nova York: D. Appleton.
- BORING, Edwin G. (1963). *History, Psychology and Science*. Nova York: John Wiley and Sons.
- CAMPBELL, Donald (1993). Evolutionary Epistemology. In: BARTLEY, W.W.; CAMPBELL, D & RADNITZKY, G. *Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge*. La Salle: Open Court.
- CARLSON, Thomas (1997). James and the Kantian tradition. In: PUTNAM, Ruth Anna (Ed.). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge University Press.
- DOYLE, Bob (2010). Jamesian Free Will, The two-stage model of William James. In: *William James Studies*, Vol. 5, pp. 1-28.
- GODFREY-SMITH, P. (1996). *Complexity and the Function of Mind in Nature*. Nova York: Cambridge University Press.
- JAMES, William (1878). Remarks on Spencer's definition of Mind as Correspondence. In: *Herbert Spencer, Contemporary Assessments - Herbert Spencer Collected Writings*. Londres: Routledge & Thoemmes Press, 1996.
- JAMES, William (1890). *The Principles of Psychology*. Nova York: Dover Publications, 1950.
- ____ (1907a) *Pragmatism and Common Sense*. In: *The Writings of William James*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- ____ (1907b) Pragmatism's Conception of Truth. In: *The Writings of William James*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

- ____ (1907c) The Present Dilemma in Philosophy. In: *The Writings of William James*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- ____ (1909). *The Meaning of Truth*. Nova York: Arc Manors, 2008.
- KILPINEN, Erkki. (2008). *Pragmatism as a Philosophy of Action*. (Conferência apresentada na *First Nordic Pragmatism Conference*, Helsinki, Finlândia, Junho de 2008). Obtido em: [<http://www.nordprag.org>]. Acessado em 10 de Outubro de 2010.
- KINOUCI, R. R. (2006). Darwinismo em James: A Função da Consciência na Evolução. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Set-Dez 2006, Vol. 22 n. 3, pp. 355-362.
- KIRKHAM, Richard (1992). *Theories of Truth*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- PERRY, Ralph Barton (1948). *The Thought and Character of William James*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1996.
- PUTNAM, Hilary (1995). Permanência em James. In: *Cognitio-estudos*, V. 7, Nº 2, dezembro, 2010, pp. 210-220.
- RORTY, R. (2006). Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance. In: Putnam, Ruth Anna (Ed.). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- RUSSELL, B. (1910). William James' Conception of Truth. In: RUSSELL, B. *Philosophical Essays*. Nova York: Routledge, 2003.
- SIMON, Linda (2010) (Curadora) – *Expo William James* – “Life is on the Transitions”. Disponível em [http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/exhibits/james/professor/5_2.cfm], Acessado em 05/04/2011.
- SPENCER, Herbert. (1855) *Principles of Psychology*. In: *Herbert Spencer Collected Writings, Vol. IV*. Routledge & Thoemmes Press. Londres, 1996.
- TRYBULEC, Barbara (2008). Is Naturalism Normative? The Function of Epistemic Norms Within Naturalized Epistemology. In: *Percipi 2* (2008): 15–2

A racionalidade da mudança de crença científica em Th. Kuhn

Maurício Cavalcante Rios

Introdução

A Racionalidade da Mudança de Crença Científica, na filosofia histórica da ciência de Thomas Kuhn, tem sido discutida sobre sua importância para a análise do desenvolvimento do conhecimento científico devido suas considerações acerca da natureza da ciência, contudo muitas críticas, que o próprio Kuhn ressalta, fazem referência à questão do método científico, à racionalidade de escolha de teorias e aos processos avaliativos que estão ligados a conceitos que são explorados pela reflexão filosófica: As noções de realidade, verdade e evidência.

O modo como a perspectiva histórica da ciência tenta explicar esses conceitos, normalmente, está fundado numa narrativa a respeito de crenças sobre a natureza em determinada época de tal forma que o principal é descrever como os cientistas construíram essas crenças que constituem um corpo teórico e compreender o porquê das mudanças dessas crenças para outro modelo teórico, ou seja, segundo Kuhn “[...] por que, dado o corpo de crenças com o qual começam, os membros de um grupo científico decidem alterá-lo, em um processo que raramente é um mero acréscimo, e que costuma demandar o ajuste ou abandono de algumas crenças admitidas?” (KUHN, 2006, pp. 141-142)

A mudança confronta-se com os conceitos de racionalidade, objetividade e evidência que são comumente usados por quem defende a concepção de uma imagem universal da ciência ou de seu método, contrariando, dessa forma, qualquer possibilidade de relativismo

epistêmico. Um dos principais críticos de Kuhn coloca-se claramente contra uma posição historicista e relativista sobre a ciência: Karl Popper. O mesmo afirma a necessidade de haver um dogmatismo com relação ao método científico, tendo em vista, a formulação de conjeturas e críticas mais audazes (LAKATOS; MUSGRAVE, 1979, p.68).

Levanta-se, com isso, o seguinte problema: *em que sentido, Thomas Kuhn explica os critérios do que se chama de Racionalidade da Mudança de Crença?* Além dessa questão, deve-se, inicialmente, procurar estabelecer as diferenças entre a *Racionalidade da Crença* e a *Racionalidade da Mudança de Crença*, entendendo que Kuhn adota o termo “crença” como o ponto de partida para o desenvolvimento das explicações teóricas na ciência, não devendo ser compreendida como um simples confiar, mas como uma construção e, sendo isto, expressa uma forma de racionalidade.

Reconsiderando Kuhn

Na perspectiva histórica, diversas são as construções de crenças científicas para as quais adotamos um vocábulo extenso: Observação, Fatos, Rigor Lógico, dentre outros. Na avaliação da racionalidade da crença, o cientista faz seus julgamentos dentro do corpo teórico, procurando desenvolvê-lo e defendê-lo. Na avaliação da racionalidade da mudança de crença, a perspectiva histórica não torna a plataforma teórica fixa, mas móvel, conforme a cultura de uma comunidade científica muda. Para Kuhn, é vasto, dentro de um ponto de vista filosófico, tentar estabelecer a diferença entre essas racionalidades, mencionando que é necessário um exame mais extenso (KUHN, 2006, p.142-151).

Dessa forma, pode-se perceber que Kuhn, além de reavaliar as suas considerações sobre seus conceitos fundamentais como: Paradigma, Ciência Normal, Crise e Revolução, adota outros termos, muito usados na filosofia, mas que necessitam de uma maior elucidação:

Racionalidade, Crença e Mudança. Assim, notando a formulação do problema proposto, consideramos a seguinte hipótese: se, *para Kuhn, o desenvolvimento histórico da ciência está voltado para as mudanças de “crenças” dentro de uma “racionalidade científica”, então é necessário examinar as diferenças entre o que é chamado de “Racionalidade da Crença” e “Racionalidade da Mudança de Crença” para que se possam compreender os critérios de mudança teórica na ciência*

Nas obras de Thomas Kuhn, destacando-se, principalmente, *O Caminho desde a Estrutura*, onde é apresentada uma releitura dos conceitos que utilizou para explicar o desenvolvimento do conhecimento científico, tais como: *Ciência normal, Crise e Revolução*. Além disso, as noções de *incomensurabilidade* e, especialmente, *paradigma* são conceitos também revistos por novas noções como a de *Racionalidade da Crença* e *Racionalidade Incremental da Mudança de Crença*. Há, nessas noções, uma crítica à filosofia da ciência tradicional que privilegiou os critérios de Realidade, Verdade e Evidência para a construção do desenvolvimento científico que começou a ser elaborada na “Estrutura das Revoluções Científicas”, fazendo referência à ontologia e a verdade:

Talvez exista alguma outra maneira de salvar a noção de “verdade” para a aplicação a teorias completas, mas esta não será capaz de realizar isso. Parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como “realmente aí” sem auxílio de uma teoria; a noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida “real” na natureza parece-me ilusória por princípio. (KUHN, 1998, p. 253)

Outra obra que deve ser considerada relevante para a crítica ao pensamento de Kuhn é “*A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*”, um conjunto de várias considerações elaboradas por Karl Popper, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Margaret Masterman, J.W.N. Waikins, S.E Toulmin, L. Pearce Williams e o próprio Kuhn. Vários conceitos, deste último, são questionados e problematizados, sabemos que um

dos principais críticos de Kuhn é Popper que, por sua característica filosófica, não compreende o porquê de a lógica e o falsificacionismo não poderem ser a base de validação de uma teoria. Ele afirma que Kuhn é um relativista e, em um trecho dessa obra, afirma a sua postura contrária ao relativismo:

Gostaria de dizer em poucas palavras por que não sou relativista: acredito na verdade “absoluta” ou “objetiva”, no sentido de Tarski (embora, naturalmente, não seja um “absolutista”, pois não penso que eu, nem qualquer outra pessoa, temos a verdade no bolso). Não duvido de que este seja um dos pontos em que estamos mais profundamente divididos; e é um ponto lógico.” (LAKATOS; MUSGRAVE, 1979)

Outros escritos podem auxiliar em relações a serem feitas entre o pensamento de Kuhn e as filosofias das ciências desenvolvidas por Karl Popper, Imre Lakatos e Paul Feyerabend, respectivamente, na *Lógica da Descoberta Científica*, *A História da Ciência e suas Construções Racionais* e *Contra o Método*. Esses escritos explicitam visões diferentes sobre o desenvolvimento e a natureza da ciência.

As obras de Richard Rorty vêm contribuir para uma defesa do pensamento Kuhniano, em um escrito, intitulado *Thomas Kuhn, As Pedras e as Leis da Física*, onde contrapõe Kuhn ao pensamento da filosofia analítica:

A principal razão pela qual Kuhn foi mantido à distância pelos professores de filosofia é que a filosofia anglófona é dominada pela assim chamada tradição analítica – uma tradição que orgulhou-se de ter tornado a filosofia mais semelhante à ciência e menos semelhante à literatura ou à política. A última coisa que os filósofos desta tradição querem ver é o caráter distintivo impugnado – dizer, como Kuhn disse, que o sucesso da ciência não é devido à aplicação de um especial “método científico”, e que a substituição de uma teoria por outra não é uma questão de rigor, de frieza lógica, mas que ocorre do mesmo modo que a substituição de uma instituição política por outra. (RORTY, 1998, pp. 22-23)

A racionalidade da crença na ciência

A formação do pensamento da Epistemologia e Filosofia da Ciência contemporânea concentram-se nos problemas relativos à ciência quanto a sua natureza, metodologia e características de conceitos ditos científicos: Teorias, leis, axiomas, métodos, técnicas, verificação, falsificação, observação, hipóteses, experiência, lógica, dentre outros, podem ser sintetizados na idéia de *racionalidade científica*.

É inegável que uma das ideologias que predominam no pensamento ocidental é a imagem que temos da ciência. Boa parte dessa imagem foi construída pela crença de que a ciência é capaz de descrever a realidade e a ela atribuir valores de verdade e falsidade na diversidade dos fenômenos estudados.

Além disso, notamos as várias relações que podemos estabelecer entre diversas escolas, tradições ou tendências filosóficas: Filosofia Analítica, Neopositivismo, Filosofia da Linguagem, Falsificacionismo, Anarquismo Epistemológico, dentre outras. Essas relações contribuem para a construção das diversas imagens e crenças da ciência que temos na filosofia.

Muitas das crenças encontram-se fundamentadas em diversas concepções filosóficas a respeito do método científico. A filosofia tradicional da ciência avalia as crenças científicas com relação a suas probabilidades de serem verdadeiras de duas maneiras: Pela correspondência ou pela utilidade.

Na formulação principal da tradição progressista em filosofia da ciência, as crenças deveriam ser avaliadas com respeito à sua verdade ou à probabilidade de serem verdadeiras, entendendo-se por verdade algo como correspondência ao real, ao mundo externo independente da mente. Havia também uma formulação secundária que sustentava que as crenças deveriam ser avaliadas com respeito à sua utilidade, mas terei de omitir aqui essa formulação, por falta de tempo: uma afirmação

dogmática de que tal formulação não dá conta de aspectos essenciais do desenvolvimento científico terá de substituir uma argumentação. (KUHN, 2006, p.143)

Entretanto, o posicionamento de Kuhn sugere que os critérios, comumente adotados para a avaliação das crenças quanto à sua verdade, tais como exatidão, consistência e simplicidade, são insuficientes para garantirmos a aceitação de uma teoria.

O que Kuhn chama por “racionalidade”, “crença” e “mudança”, considerando a complexidade do conceito de racionalidade para a filosofia e sua especificação na filosofia da ciência do século XX. A noção de racionalidade, desenvolvida por Kuhn, assume que tipo de natureza: Histórica, Consensual, Utilitária ou Relativista?. Da mesma forma, Kuhn fala do conceito de crença em um sentido epistêmico, como uma crença racional, construída por uma comunidade de especialistas, mas a partir de que ponto de vista filosófico? Por fim, a noção de mudança, posteriormente reelaborada por Kuhn e presente em suas obras como “O Caminho desde a Estrutura, segue ainda o traçado do que chamou de “Crise-Revolução” na “Estrutura das Revoluções Científicas”? ou trata-se de um desenvolvimento acrescido das objeções e críticas que sofreu?

Na obra “O Caminho desde a Estrutura”, aparecem os conceitos de “Racionalidade da Crença” e “Racionalidade da Mudança de Crença”, sendo necessário, portanto, diferenciá-los e compreendê-los. A Racionalidade da Crença possui uma natureza dogmática, fazendo com que o especialista considere os pressupostos de um corpo teórico como verdadeiros com relação à realidade ou fenômenos estudados a partir do que, comumente, no que se convencionou a chamar de etapas do método científico, as observações, as experiências e os fatos. O problema da Racionalidade da Crença é deparar-se com resultados de pesquisa diferentes para o mesmo conjunto de

fenômenos estudados, pois apontavam para interpretações diversas, forçando uma revisão das concepções, crenças e teorias científicas. Assim, o que era considerado fato deveria ser revisto devido aos desacordos existentes nas interpretações. Por sua vez, a noção da Racionalidade da Mudança de Crença parece substituir os conceitos de Crise-Revolução, mas até que ponto? Existem acréscimos a esse conceito? Nesse momento, a pesquisa, além de diferenciar a Racionalidade da Crença da Racionalidade da Mudança de Crença, procurará verificar se esses novos conceitos substituem os anteriores por causa das críticas que Kuhn recebeu.

Dentro de um ponto de vista dogmático, Realidade, Verdade e Evidência poderiam ser compreendidas como a correspondência entre o fato ou fenômeno observado e aquilo que a teoria ou a interpretação argumenta sobre eles, entretanto, ainda seriam os fatos observados o último recurso de segurança de uma verdade científica. Essa visão tradicional da prática científica que nos faz acreditar que a ciência começa pela observação mostrou reveladora de dificuldades, pois o que consideramos como interpretação está sujeito a desacordos, propiciando a falibilidade dos que defendiam a objetividade da ciência. Por outro lado, Kuhn, ao conferir valor a uma “psicologia da descoberta científica” devido a sua constatação de que a interpretação depende das diferenças de história individual dos especialistas, do seu interesse pessoal e de suas inclinações a determinados campos de pesquisa, depara-se com uma nova questão: [...] como se pode dizer que um processo tão próximo do circular e tão dependente de contingências individuais leva a conclusões ou verdadeiras ou prováveis a respeito da natureza da realidade? (KUHN, 2006, p. 138).

Considerações finais: Objetivismo ou relativismo na crença científica?

Podemos relacionar os conceitos de Racionalidade, Crença, Realidade e Verdade, desenvolvidos por Kuhn, com as idéias de Richard Rorty e Karl Popper, sendo dividida em duas partes: *as aproximações dos argumentos de Richard Rorty com relação ao ponto de vista de Kuhn sobre a verdade e a realidade. A outra parte será as críticas de Popper sobre o desenvolvimento da ciência e seu posicionamento objetivista.*

Sabendo, desde já, das influências que recebeu do pragmatismo e da filosofia analítica, é de se notar a sua preocupação entre a crença e a verdade na filosofia. Para isso, uma análise sobre a sua obra “A Filosofia e o Espelho da Natureza” contribui para estabelecermos críticas à tradicional teoria do conhecimento sobre o problema do conhecimento que consideram a idéia de um fundamento, do acesso privilegiado ao real, as representações privilegiadas, enfim o que podemos chamar de desconstrução do projeto fundacional da teoria do conhecimento. Essa crítica favorece o desmonte de crenças relacionadas ao alcance de um verdadeiro conhecimento sobre o real, pois pergunta sobre a legitimação racional que, na natureza da verdade e do erro, pede o problema do critério da verdade. Sua crítica sobre a possibilidade de se ter um acesso especial à realidade ou à verdade possui correlações com o pensamento de Kuhn, como podemos verificar em “Thomas Kuhn e as Leis da Física”, quando Rorty afirma que a colaboração de Kuhn foi a de desconstruir a hierarquia entre as disciplinas, a distinção entre lógica e retórica, onde a substituição de uma teoria por outra é por critérios de relevância e de tornar obsoleta a questão sobre um caminho correto para a ciência (RORTY, 1998, pp. 23-24).

Com relação às críticas feitas por Karl Popper, temos uma defesa da objetividade da ciência a partir de um dogmatismo que proporcione a construção de críticas dentro do corpo teórico que um especialista

defende. Para Popper, é da natureza da ciência ser dogmática e, ao mesmo tempo, crítica, o método científico é o método de conjecturas audazes e de crítica (LAKATOS, 1979, p.68), rejeitando, portanto, toda a forma de relativismo histórico e ou psicologia da descoberta. As considerações e dúvidas que Kuhn apontou na construção da verdade científica foram muito criticadas por Popper que defende a permanência da objetividade da ciência, como podem ser vistas no livro “A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento”, na parte “A Ciência Normal e seus Perigos”. Contudo, Kuhn procura responder afirmando que o estabelecimento de uma verdade científica vincula-se a uma espécie de “negociação”, uma política dentro da ciência, onde o que prevalece é o ponto de vista do que chama de “programa forte” (KUHN, 2006, p.139). Dessa forma, os interesses e o poder do “programa forte” estariam construindo as crenças científicas com relação à evidência, realidade e verdade por uma retórica, o que representa a não-solução da construção desses conceitos. Como poderíamos reavaliar a relação da Evidência, Realidade e Verdade na mudança científica?

A verificação de como os critérios de mudança científica são estabelecidos na perspectiva filosófica e histórica. Os processos avaliativos que podem sugerir o estabelecimento dos critérios de mudança científica são usados comumente a partir dos conceitos de Razão, Evidência e Verdade. Para Kuhn, o problema é [...] “compreender pequenas *mudanças* incrementais de crença” (KUHN, 2006, p. 141). Entretanto quais seriam os critérios dessas mudanças?

A crítica feita ao ponto de vista da tradicional filosofia da ciência não concorda que a crença na verdade científica seja apenas uma correspondência entre o corpo teórico e o observado. Entretanto, quando se afirma que, para a avaliação das mudanças de crenças, é necessário utilizarmos a perspectiva histórica, devemos saber

quais os critérios que a perspectiva histórica adota, uma vez que, a pretensão da ciência à universalidade e objetividade parecem ser suas maiores críticas.

Referências bibliográficas

KUNH, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. *O Caminho desde a Estrutura*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LAKATOS, Imre e Musgrave, Alan (org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, EDUSP, 1979.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Editora: Dom Quixote, 1998.

RORTY, Richard. *Thomas Kuhn, As Pedras e as Leis da Física*. Cadernos de Tradução da F.F.C, 1998.