

5 Conclusão

Abordei o problema corpo-mente através dos três princípios que fundamentam as discussões na Filosofia da Mente: causação, identidade e superveniência. Procurei, dentro dessas abordagens, comentar suas dificuldades e apontar as falhas que devem orientar um empreendimento com resultados positivos para o conhecimento. A meta principal ainda é clássica: responder à instigante dúvida acerca de quem somos.

É necessário advertir, no entanto, que esta conclusão não pretende uma caracterização do conceito de “mente”, mas situar, em acordo com o exame transcorrido nos episódios desta pesquisa, as sinuosidades que dificultam seu enfoque. O desfecho simples corre o risco, sempre presente, de ser criticado como sustentado em equívocos categoriais ou de oferecer propostas pouco econômicas intelectualmente. Porém, a proposta inicial deste trabalho de se concentrar em duas questões – recapitulando: qual é a real contribuição que a investigação acerca dos alicerces em que se constrói o conceito de mente oferecerá ao pensamento filosófico? E por que essa proposta é basilar para todas as definições propostas ao conceito? – auxiliaram a manter a idéia de que a filosofia necessita de uma reformulação em seus pressupostos básicos acerca do conceito de mente para que a possibilidade de qualquer estudo subsequente seja viável.

O comum acordo de que não existem leis para dar conta dos fenômenos mentais descarta o fato de que o conceito de mente seja *essencial* a qualquer teoria que procure descrever o universo de maneira determinista. Para conceituar mente é necessária uma ontologia que disponha de princípios elementares bem definidos e leis que possibilitem a observação de aspectos dos fenômenos mentais de maneira que possam ser referidos à teoria que lhes descreve.

Paul Churchland diria que estou propondo uma “ontologia quimérica”¹. No entanto, adjudico esta posição por verificar que os pesquisadores dentro da área da Filosofia da Mente, apesar da quantidade de recursos argumentativos e experimentais à disposição, acabam por reconhecer a necessidade de uma elucidação para fenômenos dessa natureza. Não obstante, relegam os problemas apresentados como advindos da influência da *psicologia popular* na conceituação de mente e corpo. A herança de Gilbert Ryle é bastante visível nesse tipo de crítica.

Conduzir a investigação por um viés neutro é tarefa excepcional – está já pressuposto que os conceitos de “corpo” e “universo” são compostos por atributos físicos, mas que o conceito de “mente” tem atributos indefinidos. McGinn (1982) afirma que é equivocada a noção de “mental” como um domínio de fenômenos unificados; por hipótese, compartilham de propriedades comuns e similaridades, observando-se que é a perspectiva de imputação comportamental (3ª pessoa) ou a introspecção (1ª pessoa) que indicará como a investigação definirá o conceito de mente trabalhado.

É interessante observar como o progresso no trabalho do próprio McGinn conduz à idéia de que “conhecimento não pode ser tomado por concedido”², preocupação concernente à aflitiva posição em que nos colocamos ao procurar um conceito para mente. É evidente que o abandono de todos os conceitos não trará uma solução, contudo, afirmar que o conceito de consciência será o responsável pela unificação dos ditos “fenômenos mentais”, aparentemente independentes não fosse a figura do *experenciador*, é transferir a responsabilidade de uma explicação para outra. Verdade seja dita, “mente” e “consciência” são concepções divorciadas na Filosofia da Mente, mas é prudente observar que o significado do conceito de “consciência” está ligado ao alicerce estipulado por uma conceituação bem-sucedida de “mente”. Não temos como conceituar “consciência” porque não temos sequer um conceito para “mente”.

Gostaria de propor, como auxílio à compreensão deste panorama, um exercício especulativo que, acredito, ilustra quais as conclusões relevantes dessa análise. Parafraseando a frase com que Susan Blackmore, psicóloga inglesa, inicia

¹ CHURCHLAND, P. M. *Folk Psychology and Explanation of Human Behaviour*. Separata de: GREENWOOD, John D. (ed.), *The Future of Folk Psychology*, p. 65.

² Cf. MCGINN, C., *The Mysterious Flame*, p. 32.

sua instigante obra *A Máquina Meme*, "nós, humanos, somos estranhos³". A despeito do caráter coloquial dessa sentença, considerarei que essa proposição circunscreve uma propriedade singularmente instanciada pelo ente humano: a "estranhidade".

Tomemos como concedido que os dicionários compilam os usos correntes de determinado termo ou expressão, dadas as convenções instituídas lingüisticamente. Em acordo com o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa:

Es.tra.nho (etim. lat. *extranèus*, a, um 'que é de fora', de extra) adj.s.m. **1** que ou o que é esquisito, que ou o que se caracteriza pelo caráter extraordinário; excêntrico **2** que ou o que é de fora, que ou o que é estrangeiro **3** que causa espanto ou admiração pela novidade; desconhecido, novo **4** que, de alguma forma, foge aos padrões de uso, aos costumes estipulados pela sociedade **5** que não se conhece ou reconhece; que desperta sensação incômoda de estranheza **6** que não faz parte de, que não pode ser identificado ou relacionado com **7** que se esquia, que foge ao convívio **8** misterioso, enigmático ou que levanta suspeitas⁴.

Podemos supor, dadas as referências estabelecidas, que se referir a algo estranho é dizer que esse referente tem a qualidade de "ser desconhecido", "fora do comum". A estranhidade, a qualidade de "ser estranho", cabe perguntar, é uma propriedade intrínseca ou extrínseca ao ente humano? Ademais, se propriamente definida em uma dessas modalidades, o que representará a estranhidade acerca da condição humana? Essas perguntas questionam como reconheceremos tal propriedade e quais os critérios que permitiriam uma boa teoria, ocupando-se da conceituação de algo em sua natureza mais essencial – o que é para algo "ser humano"?

Reconheceremos algo como estranho a partir de duas perspectivas. A primeira perspectiva determina que o fato de que seres humanos têm um traço distintivo que os torna "estranhos por natureza" não depende de qualquer variação no conjunto de propriedades do universo em que humanos estão inseridos. Contudo, sendo puramente intersubjetivo, o que garante que essa estranhidade ocorre em outros seres humanos, já que não reconhecemos estranhidade por não sabermos o que ela é, nem como é estranha à experiência de outrem?

A segunda pressuporá que, dado um ente, seu papel será definido na cadeia de relações em que está inserido. Perscrutar as implicações dessa peculiaridade

³ Cf. BLACKMORE, S., *The Meme Machine*, capítulo 01.

⁴ *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, 2001.

indefinida mostrará que instanciar estranhidade se tornaria *habitual* ou não reconheceríamos um ente como “humano”. Todos seriam estranhos porque se comportariam como estranhos – tomaríamos por ordinárias as relações repletas de estranhidade. Comparamos nossas experiências individuais procurando semelhanças visíveis e, por analogia, atribuímos estranheza. Daniel Dennett (1997) situou muito propriamente essa dificuldade epistemológica com relação ao conceito de “mente”:

Será que temos a certeza de que todos os seres humanos possuem mente? Talvez (considerando o caso mais extremado de todos) você seja a única mente no universo; talvez todas as outras coisas sejam simples máquinas destituídas de mente (...) Você sabe que possui uma mente e sabe que possui um cérebro do mesmo modo pelo qual sabe que possui um rim: por ouvir dizer. Você nunca viu seu rim ou seu cérebro, mas, como os livros lhe dizem que todos os seres normais possuem um de cada, você conclui que quase certamente também possui um de cada. Você está mais intimamente familiarizado com a sua mente – tão intimamente familiarizado que pode mesmo dizer que você é a sua mente⁵.

Dennett comenta que atribuímos mente com o intuito de prever ações e movimentos de um agente – e esse, adverte⁶, é o nosso maior erro, o antropomorfismo velado com que tratamos todos os organismos, como se tivessem nossa mesma constituição.

Apelarmos para o fato de que é justamente esse estado de ignorância que nos enreda na trama do mundo não responde como saberemos que o objeto em questão é, necessariamente, “humano”. O estado de coisas *estranho* se torna comum por hábito e inviabiliza uma percepção significativa do que podemos conceituar, senão que é uma propriedade realizada em diversos entes fisicamente distintos. Se for uma condição nomológica, a situação fica ainda mais complexa, dado que não somente o ser-humano é estranho, mas arriscamos não saber o que mais na natureza recairá sob essa égide.

Nenhuma das duas perspectivas parece dar conta do que a estranhidade é, senão de que ela é estranha. Além da óbvia tautologia, é cabível colocar a culpa no léxico de que nos valem para consulta? Até mesmo o senso comum e seu conjunto de termos está sujeito a revisões constantes⁷. Ademais, o fato de que,

⁵ Cf. DENNETT, D.C., *Tipos de Mentes*, p.10.

⁶ Ibid., p. 37.

⁷ DENNETT, D. C. , *Two Contrasts: Folk Craft Versus Folk Science, And Belief Versus Opinion*. Separata de: GREENWOOD, op. cit., p. 135.

objetivamente ou subjetivamente, a estranheza é o único aspecto que nossas faculdades cognitivas conseguem apreender não é motivo suficiente para dirigir nossas atenções por outro caminho?

Como fazer valer uma noção de objetividade, uma vez que a mesma nunca estará divorciada do domínio subjetivo pelo qual nossa experiência é ordenada? Thomas Nagel discorre acerca dessa dificuldade no capítulo intitulado “Mente” de seu livro *Visão A Partir de Lugar Nenhum*, publicado originalmente em 1986:

Se admitimos (...) que existem coisas que não podem ser entendidas [a partir de uma perspectiva de 3ª pessoa] (...) é preciso buscar outros modos de conhecimento. Um deles é enriquecer a noção de objetividade. Mas insistir em que a descrição correta de um fenômeno é, em todos os casos, a mais objetiva e distanciada levará provavelmente a conclusões redutivas. Argumento que o apelo sedutor da realidade objetiva repousa num equívoco. Ela não é o dado. Às vezes, no âmbito da Filosofia da Mente (...) afastar-se o máximo possível da perspectiva pessoal não conduzirá à verdade⁸.

A proposta de Nagel apresenta dificuldades já previamente comentadas, como o fato de que confere à introspecção o caráter de importante instrumento de conhecimento do domínio mental em um mundo determinista e fisicalista, mas sem tratá-lo como físico. Os defensores do fisicalismo, no entanto, criticam Nagel dentro do paradigma vigente, mas recaem justamente no equívoco assinalado no excerto acima: rendem-se ao reducionismo e criticam a psicologia popular como fonte das falhas teóricas até então cometidas.

Qual caminho deve ser adotado, então? A priori, uma síntese de ambas as perspectivas seria uma resposta sensata. No entanto, os pressupostos principais não se alterariam. A soberania da crença no determinismo fisicalista deve ser objeto de consideração, dado que a física enfrenta problemas conceituais de grandes proporções quanto aos seus princípios elementares (vide o embate entre a relatividade e a quântica, por exemplo), assim como a biologia, a química ou as IA's, que partem de bases interdependentes. David Chalmers afirma que toda explicação deve parar em algum ponto, devido aos pressupostos tomados por concedidos⁹ – no caso de sua formulação, as leis da física, que proporcionam terreno para a superveniência.

Argumento que soluções às questões das mais sérias propostas no âmbito da Filosofia da Mente e demais disciplinas interessadas (tais como a Biologia, a

⁸ Cf. NAGEL, T., *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, p. 41.

inteligência artificial, etc.) também devem passar por revisões. Este seria um projeto ambicioso, porém exequível, dadas as possibilidades conceituais e empíricas atuais.

Devemos encontrar, nos conceitos elementares de “causação”, “identidade” ou “superveniência”, a possibilidade de coadunar diferentes aspectos dos fenômenos mentais sem a necessidade de exclusão ou redução em prol de um panorama metodologicamente forte, no entanto, ontologicamente precário, onde pensadores divergem acerca de conceitos que partem de pressupostos inteiramente diferentes devido às concessões que abrem.

Os obstáculos surgirão, e devem mesmo surgir, posto que não lidamos com nada menos do que os princípios sobre os quais a natureza se ordena; ou por intermédio dos quais nossa mente ordena a natureza. Ou, por fim, de uma possibilidade que ainda não vislumbramos para esgotar essa lacuna.

Colin McGinn defende que a nossa ignorância acerca da natureza dessas questões é irremediável por conta de nossa própria estrutura cognitiva¹⁰. Relata, no entanto, que essa é uma das belezas da nossa própria ignorância: manter o tom de mistério do universo. Concordo com a premissa de que devemos reconhecer nossas limitações e acredito que o simples fato de imputarmos estranheza ao universo torna-o mais instigante, porém, alegar qualquer a estrutura cognitiva da mente é incapacitada para compreender determinados conteúdos pressupõe que *existe um conceito de mente muito bem estruturado e inserido no universo em que participa* – assim foi com a *res cogitans* de Descartes, a unidade empírica e transcendental de Kant, é com a máquina de processar memes de Dennett ou com a consciência superveniente de Chalmers, dentre outras tantas teorias apresentadas por pensadores dedicados à moderna e à contemporânea Filosofia da Mente. Como o conceito de “mente” ainda carece de uma formulação que consiga apresentar um leque explicativo de fenômenos diversos de maneira eficaz, creio ter sido claro em minha exposição, e não eliminar ou isentar-se do conceito, continuamos, porque devemos estar receptivos às contribuições que possam conduzir a possíveis soluções.

⁹ Cf. CHALMERS, D., op. cit, p. 111.

¹⁰ MCGINN, C., *The Problem of Consciousness*, p. 69 et. seq.