



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO, HISTÓRIA E
FILOSOFIA DA CIÊNCIA**

MATEUS DE MATTOS SOUZA

CRENÇAS E DISPOSIÇÕES

SALVADOR
2013

MATEUS DE MATTOS SOUZA

CRENÇAS E DISPOSIÇÕES

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Ensino, História e Filosofia da Ciência

Orientador: Waldomiro José da Silva Filho

SALVADOR
2013

Ficha catalográfica

MATEUS DE MATTOS SOUZA

CRENÇAS E DISPOSIÇÕES

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ensino, História e Filosofia da Ciência.

Salvador, de _____ de 2014

Banca Examinadora:

Nome do Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

PPGEHFC / UFBA

Nome do Examinador Externo: Prof. Dr. César Schirmer dos Santos

UFRGS

Nome do Examinador Interno: Prof. Dr. Nelson Rui Ribas Bejarano

PPGEHFC / UFBA

DEDICATÓRIA

Para a minha filha Laura. Nenhuma realização será maior do que ser
teu pai.

RESUMO

Nesta pesquisa objetivo discutir o alcance e os limites de uma teoria disposicionalista das crenças no contexto do atual debate em epistemologia. A compreensão do disposicionalismo como uma teoria relevante para o entendimento dos estados mentais de crença requer uma análise de seus fundamentos, problemas e reformulações e este é o pretendo trajeto a ser percorrido neste trabalho. Para a consecução deste objetivo apresento no primeiro capítulo o precursor disposicionalismo de Ryle que oferece uma matriz para que os problemas e o alcance do disposicionalismo contemporâneo sejam discutidos. No capítulo 2 apresento as principais críticas a Ryle que foram dirigidas por Putnam e Davidson e discuto o impacto destas críticas para uma correta avaliação do disposicionalismo Ryleano. No capítulo final, apresento uma teoria disposicionalista contemporânea que avança sobre os problemas do disposicionalismo de Ryle e oferece uma nova perspectiva sobre o papel de uma teoria disposicional para a compreensão do que são crenças e de como as atribuímos a pessoas.

Palavras-chave: Crença; Disposicionalismo; Autoconhecimento.

ABSTRACT

This research aims to discuss the scope and limits of a dispositionalist theory of beliefs in the context of the current debate in epistemology. Understanding dispositionalism as a relevant theory for a correct account of mental states in epistemology, like belief, requires an analysis of its foundations, problems and reformulations and this is the alleged route to be followed in this paper. To achieve this goal in the first chapter I present the dispositionalism's precursor, Ryle, that offers a matrix so that the problems and scope of contemporary dispositionalism can be discussed. In chapter 2 I present the main critics to Ryle's dispositionalism presented by Putnam and Davidson. I also discuss the impact of these critics for a correct evaluation of Ryle's account. In the final chapter, I present a dispositional theory that, I believe, makes progress on the problems of Ryle's dispositionalism and offers a new perspective on the role of a dispositional theory for understanding what beliefs are and how we ascribe them to people.

Keywords: Belief; Dispositionalism; Selfknowledge.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 CRENÇA, AUTOCONHECIMENTO E DISPOSIÇÃO | 16 |
| 1.1 CONHECIMENTO E RACIONALIDADE | 16 |
| 1.2 RYLE E A CARTOGRAFIA DA MENTE | 21 |
| 1.2.1 O Fantasma na Máquina | 22 |
| 1.2.2 Erro Categorial, Autoconhecimento e Racionalidade | 25 |
| 1.3 UMA VISÃO DISPOSICIONAL DOS ESTADOS MENTAIS | 31 |
| 2 CRÍTICOS DE RYLE | 37 |
| 2.1 A CRÍTICA DE PUTNAM | 37 |
| 2.1.1 Duas Teses sobre o Behaviorismo Lógico | 37 |
| 2.1.2 Doenças, Sintomas, Causas e Efeitos | 39 |
| 2.1.3 Estados Mentais e Comportamento | 40 |
| 2.2 RESPOSTA À CRÍTICA DE PUTNAM | 42 |
| 2.3 A CRÍTICA DE DAVIDSON | 44 |
| 2.3.1 Conhecimento, Autoconhecimento e Linguagem | 45 |
| 2.4 RESPOSTA À CRÍTICA DE DAVIDSON | 50 |
| 3 DISPOSICIONALISMO E EPISTEMOLOGIA | 52 |
| 3.1 RYLE, PUTNAM E DAVIDSON: O QUE RESTA DO DISPOSICIONALISMO? | 52 |
| 3.2 DISPOSIÇÕES, SENTIMENTOS E COGNIÇÕES..... | 57 |
| 3.3 UMA TEORIA DISPOSICIONALISTA DAS CRENÇAS | 59 |
| CONCLUSÃO | 68 |
| REFERÊNCIAS | 71 |

INTRODUÇÃO

O problema central desta pesquisa pode ser expresso por uma pergunta: uma compreensão disposicional dos estados mentais ainda é proveitosa para o atual debate epistemológico sobre o conhecimento e o autoconhecimento? Todo este trabalho é uma tentativa de responder afirmativamente a esta pergunta.

Discussões epistemológicas se articulam de diversas maneiras em torno do ensino de ciências e a investigação das relações existentes entre História, Filosofia e Educação revela quão importantes são as teorias filosóficas para a compreensão de como culturas produzem visões de mundo, de sujeitos e de racionalidade (RORTY, 2005). O problema central deste trabalho guarda importantes consequências para a noção contemporânea de mente e racionalidade. A noção de que os estados mentais podem ser compreendidos como disposições parece desafiar a ultimamente cara concepção de que a mente se caracteriza por sua capacidade de armazenar e processar estados mentais.

Tanto em epistemologia quanto em nossa linguagem cotidiana, quando falamos da atividade racional das pessoas, frequentemente preservamos uma imagem errônea do que nós somos. Esta imagem é alimentada por uma suposta cisão entre mente e corpo e, a partir daí, somos levados a compreender o que nós somos de uma maneira puramente mental. Esta imagem não remete a um filósofo particular ou a um argumento específico, mas sua formação pode ser grosseiramente referenciada pela tradição filosófica que vai de Descartes a Kant. Segundo Rorty:

Do século XVII, herdamos particularmente de Locke, a noção de uma 'teoria do conhecimento' baseada numa compreensão dos 'processos mentais'. A herança continua no mesmo período com Descartes no que se refere à noção de 'mente' como uma entidade separada na qual ocorrem 'processos'. (RORTY, 1997, p. 20).

A ideia de que os estados mentais podem ser compreendidos como disposições aponta fortemente para o contexto – e não para o sujeito das crenças – no qual uma certa crença ou disposição se atualiza.

Os argumentos apresentados neste trabalho, na medida em que discutem teorias que caracterizam a racionalidade, podem se aproximar dos debates que articulam epistemologia, racionalidade e ensino de ciências. O ensino de ciências

fornecido pelo ensino médio e, frequentemente, também pela graduação, oferece uma imagem distorcida do conhecimento científico (PEREZ, 2001). Uma distorção frequente é a apresentação hipostasiada dos conceitos científicos sem, ao menos, permitir ao aluno que compreenda a possibilidade de outras categorias de existência possíveis em uma perspectiva naturalística. É este o caso em todas as vezes nas quais, por um emprego impróprio da gramática, tomamos por substantivo um vocábulo que deveria ser empregado como adjetivo.

Depois de uma formação de anos tratando conceitos como “coisas”, é uma tarefa difícil diferenciar conceitos como “átomo” ou “inteligência” de objetos palpáveis do mundo físico. Tratando de conceitos mentais, a tarefa é ainda mais complicada porque existe um acordo ainda menor acerca da natureza de tais fenômenos. A proposta disposicional da mente, se assumida como pragmaticamente efetiva, traz como ganho, ao menos, a possibilidade de confrontar o aluno de ciências com o uso de termos que têm natureza distinta daquela oferecida por uma imagem distorcida do conhecimento científico subsidiada por uma errônea imagem da mente.

Caso a mente possa ser compreendida em termos disposicionais, o aluno de ciências e, mais especificamente, o aluno de ciências humanas, será confrontado com uma perspectiva completamente diferente da habitual acerca da existência de fenômenos passíveis de descrição científica. Como diz Skinner (2003), o aluno terá que ser confrontado com a perspectiva de que a ciência frequentemente lida com objetos que não pode ver ou medir, mas que nem por isto deixam de ser passíveis de descrição em um vocabulário científico.

A noção de disposição é correntemente empregada na filosofia para indicar uma propriedade, estado ou condição. Uma propriedade disposicional descreve a possibilidade de que certos eventos ocorram quando certas circunstâncias especificadas ocorrerem. Nós empregamos as disposições ao descrever objetos, quando, por exemplo, dizemos que uma certa taça de cristal é frágil. Também empregamos disposições na descrição de tipos de coisas quando dizemos que o açúcar é solúvel. Neste caso não estamos nos referindo a um tipo particular de açúcar, mas a todas as “coisas” a que chamamos açúcar.

Em filosofia da mente, quando falamos de pessoas, algumas vezes são utilizados termos disposicionais e, neste caso, dois tipos de disposições são usualmente aplicadas: 1) na caracterização de pessoas com predicados usualmente

atribuídos a objetos inanimados (e.g. João é uma pessoa transparente); ou 2) ao descrevermos propriedades mentais de uma pessoa: dizemos que pessoas são generosas ou mesquinhas, boas ou más cantoras, bem ou mal humoradas; dizemos que as pessoas acreditam em certas coisas. No nosso vocabulário, termos como capacidade, habilidade, tendência e propensão podem ser compreendidos como termos disposicionais (MUMFORD, 1998).

Existe uma tradição epistemológica da qual participam alguns filósofos, dentre os quais o mais notável é Gilbert Ryle, que defende que os estados mentais devem ser compreendidos como disposições (MUMFORD, 1998). Tal como defendido por Ryle (1984), uma compreensão disposicional dos estados mentais responde aos inúmeros problemas resultantes de uma “doutrina oficial” que remonta a Descartes: problemas como o que são e onde ocorrem os processos e estados mentais.

A compreensão disposicional dos estados mentais defendida por Ryle é controversa, sobretudo quando consideramos o conhecimento que temos de nossos próprios estados mentais: o autoconhecimento. Qual é o status epistemológico do autoconhecimento em uma compreensão disposicional dos estados mentais? Ryle sugere não haver qualquer diferença nos métodos que empregamos para conhecer nossa própria mente e outras mentes e a maior parte da crítica a seu trabalho ressalta a tese pouco intuitiva de que precisamos recorrer à observação para conhecer nossos próprios estados mentais (PUTNAM, 1975; DAVIDSON, 2001), da mesma maneira que atribuímos estados mentais a outras pessoas observando o que elas fazem.

As teses de Ryle são o ponto de partida desta dissertação. A tese que defenderei no final deste trabalho, de que ao menos alguns estados mentais devem ser compreendidos como disposições, não é simplista e para a construção do argumento que a sustenta é necessário compreender sua “gênese” em Ryle.

Como “ponto de chegada” deste trabalho defenderei que uma descrição disposicional dos estados mentais deflacionada ainda pode ser proveitosamente debatida, mesmo que alguns dos compromissos filosóficos assumidos por Ryle devam ser abandonados. Entre os dois pontos, situarei a crítica às teses de Ryle que apontam para o que deve e o que não deve ser preservado em uma compreensão disposicional dos estados mentais.

No primeiro capítulo, apresentarei a tradição cartesiana referida por Ryle como “doutrina oficial”. Para compreender o tratamento disposicional que Ryle oferece como alternativo à tradição cartesiana, é fundamental compreender a que pontos sua crítica e sua tese alternativa se dirigem. Assim, defino o que ele caracterizou como um “fantasma na máquina”, nome sob o qual ele reúne alguns argumentos dualistas que, segundo ele, obscurecem a compreensão do que são e de onde se localizam os estados mentais.

Ainda nesta primeira etapa, descreverei, brevemente, a crítica de Ryle à tradição como um erro categorial e as implicações da crítica para a tese fundamental na tradição epistemológica que assume haver uma assimetria entre o conhecimento e o autoconhecimento. Nesta seção, apresento a sua crítica como “ferindo” uma tese fundamental para a nossa corrente atribuição de racionalidade, a saber, a assunção de que existe uma simetria entre a maneira pela qual conhecemos o mundo e outras mentes e como conhecemos as nossas próprias mentes. As implicações de uma tese que defende a simetria serão mais evidentes quando, no Capítulo 2, a crítica de Davidson for apresentada.

Tendo apresentado quais os problemas apontados por Ryle na descrição dos estados mentais segundo a “doutrina oficial”, apresento a sua tese de que os estados mentais são disposições, pois, se a sua descrição dos estados mentais como disposições estiver correta, perguntas que suscitam grande debate como o que são e onde se localizam os estados mentais perdem completamente o sentido.

A compreensão de Ryle sobre os estados mentais, a crítica à tradição cartesiana, a proposição de uma tese disposicional sobre os estados mentais e a defesa de uma simetria entre o conhecimento e o autoconhecimento levantou uma série de objeções de outros filósofos.

Assim, no Capítulo 2, examinarei as críticas às teses de Ryle apresentadas por Putnam (1975), em seu artigo “*Brains and behavior*”, e Davidson (2001), em seu texto “*Knowing one’s own mind*”. As críticas são consideravelmente diferentes e, para que sejam compreendidas como parte coerente deste trabalho, é necessário apresentar a forma argumentativa empregada pelos dois autores em seus textos.

Defendendo que as teses sustentadas pelo behaviorismo lógico estão erradas e devem ser abandonadas, todo o artigo é construído para refutar o que Putnam (1975) defende serem as duas teses centrais, uma das quais diretamente

atribuída a Ryle (1984), em *"The concept of mind"*. Ele examina os argumentos e, através de uma série de experimentos mentais, pretende mostrar que as teses behavioristas são insustentáveis e irracionais.

Já Davidson (2001), em *"Knowing one's own mind"*, propõe uma explicação alternativa para a justificação da autoridade da primeira pessoa que, uma vez justificada, segundo acredita, a assimetria entre o conhecimento que temos de outras mentes em relação ao autoconhecimento é a melhor explicação disponível. Ryle nega a assimetria bem como a autoridade da primeira pessoa. A crítica de Davidson, diferente da de Putnam, não se dirige diretamente à argumentação de Ryle, assim, para que esta crítica seja compreendida, suas teses a respeito da autoridade da primeira pessoa bem como o conhecimento que temos de nossas próprias mentes serão explicitadas. Se sua tese é verdadeira, logo a tese contrária de Ryle é falsa.

A crítica de Davidson aponta para as conclusões contraintuitivas de se considerar uma simetria entre conhecimento e autoconhecimento. Segundo ele, soa improvável que alguém precise recorrer à auto-observação para, indutivamente, formular conclusões sobre seus próprios estados mentais e argumenta que, quando enunciamos nossas crenças desejos e intenções, gozamos de uma autoridade da primeira pessoa. Esta autoridade é exclusiva no conhecimento que temos dos nossos próprios estados mentais diferindo do conhecimento inferencial que temos de outras mentes. Se o autoconhecimento difere do conhecimento, há uma assimetria entre ambos e, novamente, temos que, se há uma assimetria, o argumento de Ryle está incorreto.

Putnam (1975) critica a possibilidade de uma redução dos estados mentais a disposições comportamentais, assumindo que as disposições são parte de um programa behaviorista lógico que tem como uma de suas teses a redução dos (imprecisos e obscuros) estados mentais a descrições (precisas e claras) comportamentais. Ele imagina um experimento que torna evidente a possibilidade de que tenhamos, por exemplo, uma crença, ainda que nos seja impossível agir publicamente de qualquer maneira que torne "traduzível" que temos tal crença e explicita que isto seria decorrente de que estados mentais independem, em muitos casos, de disposições para agir, ou seja, os estados mentais são irreduzíveis a descrições comportamentais.

A crítica de Putnam se desenvolve em duas direções: 1) ataca o reducionismo envolvido na tese behaviorista lógica de que os estados mentais podem ser, de alguma maneira, reduzidos a descrições comportamentais; e 2) argumenta que uma descrição disposicional é insuficiente para explicar os casos em que um sujeito possui uma crença mesmo que nunca tenha agido publicamente em conformidade com ela.

Ainda no segundo capítulo, tentarei oferecer uma resposta às críticas de Putnam e Davidson, mostrando quando elas são o caso, e quando não o são e em resposta às críticas de Putnam, defendo que ambas não são o caso. Sobre a Crítica 1: Ryle não se compromete com a tese behaviorista de que os estados mentais poderiam sempre ser reduzidos a descrições comportamentais. Sobre a Crítica 2, argumento que, ainda que não definindo claramente o que são disposições, Ryle não as define por uma necessidade de que sejam, em algum momento, tornadas públicas pelo comportamento observável de um sujeito. Definindo disposições conjuntamente com atualizações, assume que uma disposição só se atualiza quando há um contexto. Da ausência de contexto para a atualização de uma disposição, como é o caso do experimento dos Super Espartanos imaginado por Putnam, não se segue que as disposições não existam.

Em resposta à crítica de Davidson defendo que ela é o caso. Ainda que seus argumentos, na defesa da autoridade da primeira pessoa como garantia da assimetria entre o conhecimento que temos de outras mentes e o conhecimento que temos de nossas próprias mentes possam ser criticáveis, a tese da assimetria ainda é a melhor explicação para a caracterização do autoconhecimento, logo, a tese de Ryle de que sabemos o que pensamos, queremos e desejamos por observação e indução é absurda. Assim, não parece haver razão suficiente para o argumento de que existe uma simetria entre o conhecimento de outras mentes e o autoconhecimento.

No último capítulo deste trabalho, que parte do debate apresentado no Capítulo 2, defenderei que uma descrição disposicional dos estados mentais ainda é uma tese com alguma força na epistemologia. Defendo que o disposicionalismo defendido por Ryle deve ser revisado e algumas de suas teses abandonadas, contudo, proponho uma descrição disposicional deflacionada e não comprometida com uma agenda behaviorista lógica, ainda que o próprio Ryle não se comprometa, explicitamente, com a agenda behaviorista.

Neste último capítulo, farei referências a outros autores dentre os quais destaco o recente trabalho sobre disposições de Eric Schwitzgebel (2002), “*A Phenomenal dispositional account of belief*”, que propõe uma compreensão disposicional fenomênica dos estados mentais, uma teoria disposicional menos sensível aos compromissos de Ryle, e assume que uma descrição disposicional fenomênica dos estados mentais é especialmente útil quando estamos no limite de descrição de um sujeito sem a certeza de que ele possui uma certa crença ou não a possui. Apresentarei os argumentos de Schwitzgebel para apoiar uma defesa do disposicionalismo como uma tese importante para a epistemologia.

1 CRENÇA, AUTOCONHECIMENTO E DISPOSIÇÃO

Neste capítulo, apresento a crítica de Ryle a uma concepção de estados mentais dirigida, particularmente, ao entendimento de que os estados mentais são substantivos, como quando dizemos que um determinado sujeito tem uma crença: esta é a crítica do erro categorial. A segunda crítica se dirige à concepção de que, no autoconhecimento, os estados mentais são claros e distintos para o próprio sujeito: esta é a crítica à assimetria do autoconhecimento.

Para isto, farei uma breve apresentação da noção de crença e autoconhecimento, assumindo que toda a discussão é fundamental para a concepção de racionalidade. Em seguida, apresentarei brevemente o que Ryle compreende por erro categorial e a sua proposição de que os estados mentais devem ser compreendidos como disposições.

1.1 CONHECIMENTO E RACIONALIDADE

Partamos da definição clássica de conhecimento como crença verdadeira e racionalmente justificada (MOSER; MULDER; TROUT, 2004): isto significa que se um sujeito S tem certa crença acerca do mundo, para que esta crença seja conhecimento é necessário que, por um lado, esta seja verdadeira, pois não podemos dizer que uma crença falsa (e.g. que o Sol gira em torno da Terra) pode ser um conhecimento. Do mesmo modo, caso o sujeito tenha uma crença por simples acaso ou sorte (e.g. se alguém adivinha qual o naipe de uma carta de baralho), não podemos dizer que ele tem conhecimento. Logo, o sujeito deve saber expor as razões para sustentar que tal crença verdadeira, isto, tradicionalmente, é conhecimento.

Este é o tema da justificação epistêmica, que compõe o terceiro elo desta concepção tripartite tradicional acerca do conhecimento, que assevera que um enunciado verdadeiro ao acaso não pode ser qualificado como conhecimento na exata medida em que a definição exige que razões sejam dadas para que a crença possa alçar uma condição de validade epistêmica. Afirma Kvanvig (2011) que, tipicamente, os termos que, semanticamente, estão ligados à justificação epistêmica remetem o epistemólogo à tarefa de perseguir a verdade e evitar o erro, ou seja, a justificação é um termo normativo na descrição dos estados de crença e distingue

conhecimento de não conhecimento. Assim, uma crença só poderá ser descrita como verdadeira se o sujeito da crença souber expor as razões que a justificam. Por isto, uma cláusula fundamental e imprescindível para a definição de conhecimento, e mais, de racionalidade, dentro da tradição epistemológica, é que o sujeito saiba o conteúdo das suas próprias crenças, pensamentos e outras atitudes proposicionais, ou seja, a suposição do autoconhecimento.

O autoconhecimento como cláusula para a definição de conhecimento e racionalidade, segundo Moser, Mulder e Trout (2004), é rigorosamente definido em Descartes que toma o conhecimento que temos de nossas próprias crenças como um tipo de conhecimento infalível, transparente. Particularmente, o autoconhecimento é o fundamento de todo o “edifício” racional que caracteriza a atividade intelectual humana e, seguindo as *Meditações metafísicas* (2005), somos conduzidos a atribuir ao autoconhecimento a segurança epistêmica que nem o conhecimento do mundo nem o conhecimento que temos de outras mentes alcança. No final da segunda meditação, após apresentar o argumento do gênio maligno que leva ao extremo a possibilidade de pôr em dúvida o conhecimento e já implica a prioridade do autoconhecimento sobre o conhecimento diz:

[...] conhecemos os corpos apenas pela faculdade de entender que está em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de concebermos pelo pensamento, evidentemente que não há nada que me seja mais fácil de conhecer do que o meu espírito. (DESCARTES, 2005, p. 54-55, grifo do autor).

Esta noção epistêmica de que há uma necessidade de que tenhamos autoconhecimento para termos conhecimento é tão relevante dentro da tradição epistemológica que é expressa por um princípio constitutivo do conceito de conhecimento, o princípio da reflexividade (FARIA, 2010), que pode ser expresso da seguinte maneira: se S sabe que p, então S sabe que sabe que p. Se eu tenho uma crença (e.g se eu acredito que hoje é uma quarta feira) e a minha crença é conhecimento, eu devo saber que possuo esta crença (e.g devo saber que sei que hoje é uma quarta feira).

A noção de reflexividade implica, então, na ocorrência de um conhecimento de segunda ordem. Para que um sujeito seja considerado racional, é necessário que compreenda seus próprios pensamentos e crenças, em outros

termos, que, sem utilizar recursos como a observação ou quaisquer outras evidências empíricas, saiba que eles existem, consiga discriminá-los de outros estados mentais, possa avaliá-los, etc. Com a expressão “discriminação” está entendido que o sujeito S deve estar em uma posição que lhe possibilite diferenciar uma crença C de outras crenças. Para além disto, o princípio de reflexividade indica que o sujeito deve ser capaz de orientar suas ações a partir deste conhecimento a priori sobre seus próprios estados mentais. Realizando uma análise histórica da reflexividade no campo filosófico, Heinamaa et al. (2007) indicam que, frequentemente, este princípio é utilizado para explicar a relação da mente com ela mesma, sendo essencial não apenas à epistemologia, mas a qualquer referência filosófica a conceitos mentais. Esta é uma noção bastante intuitiva porque, aparentemente, em nossa psicologia cotidiana, quando alguém nos pede um pouco de água, partimos dos pressupostos de que ele:

1) orienta suas ações (causalmente) a partir de suas crenças (ele acredita que a água pode matar sua sede e, por isto, pede um pouco de água);

2) sabe que tem essas crenças, de maneira discriminativa (ele sabe que sabe – segunda ordem – que a água pode matar sua sede).

A argumentação acerca da necessidade do princípio de reflexividade parte da aparente constatação de que sem esses dois pressupostos não é possível atribuir racionalidade às pessoas que participam de um processo de interação social. Como a noção de racionalidade parece prévia e necessária à possibilidade do conhecimento, isto nos leva à asserção de que a noção de conhecimento só é possível a partir da existência do princípio de reflexividade e, conseqüentemente, do autoconhecimento.

A despeito da ênfase dada na literatura ao princípio da reflexividade, existem críticas que apontam para a incapacidade de o conceito dar conta da experiência cotidiana já que apostaria em sujeitos super-rationais, superconscientes. Numa direção, a crítica aponta para a regressão ao infinito que:

[...] ocorre quando a lógica de uma posição ou de um argumento requer que se postule uma entidade ou um processo anterior àquele que se está tentando explicar; mas, então, esta mesma entidade ou processo, pela mesma lógica, requer a postulação de outra entidade ou processo anterior, e assim por diante, ad infinitum. (BAGGINI; FOSL, 2003, p. 157).

No princípio da reflexividade, há uma noção de racionalidade que requer que um sujeito conheça os conteúdos de suas próprias crenças, ou seja: um sujeito deve ter consciência de suas próprias crenças. Mas ao ter consciência de suas próprias crenças, é importante (seguindo esta mesma lógica) que ele tenha consciência de que tem consciência de suas próprias crenças e, assim, até o infinito. Desta forma, postulando a necessidade de consciência, precisamos explicar como um sujeito sabe que tem consciência. Ele deveria, portanto, ter consciência que tem consciência. Podemos, nesta forma, regredir ao infinito.

Esta crítica não será destrinchada porque não é propósito deste texto analisar o princípio de reflexividade de maneira exaustiva. Em verdade, o que é essencial para esta discussão é constatar que, ao assegurar o princípio da reflexividade, estamos também assegurando que o conhecimento acerca dos nossos próprios estados mentais deve ser direto – diferentemente do nosso conhecimento do mundo que, frequentemente, exige a busca de evidências – e que isto sinaliza uma assimetria entre o autoconhecimento e as outras modalidades de conhecimento – do mundo e das outras mentes.

Esta tradição descrita aponta, então, para uma assimetria entre o conhecimento que temos do mundo e de outras mentes, por um lado, e o conhecimento que temos de nossa própria mente, por outro. Davidson descreve a assimetria entre o conhecimento da própria mente e o conhecimento acerca do mundo da seguinte maneira:

Aquilo que sei sobre os conteúdos de minha própria mente, eu geralmente conheço sem apelo a evidência ou investigação. Existem exceções, mas o primado do auto-conhecimento imediato é atestado pelo fato de que nós desconfiamos das exceções até que elas sejam reconciliadas com o imediato. Meu conhecimento do mundo fora de mim, por outro lado, depende do funcionamento dos meus órgãos sensoriais, e esta dependência causal dos sentidos torna minhas crenças sobre o mundo natural abertas a um tipo de incerteza que aparece apenas raramente no caso de crenças sobre nossos próprios estados mentais. (DAVIDSON, 2001, p. 205).

Segundo Davidson, o conhecimento que temos do mundo e de outras pessoas é inferencial: sabemos e atribuímos pensamentos e desejos a outras pessoas observando o que elas fazem e descrevemos o mundo físico estabelecendo relações empíricas entre eventos que observamos. Logo, temos que:

Muitas das minhas simples percepções do que está acontecendo no mundo não são baseadas em evidências ulteriores; minhas crenças perceptuais são simplesmente causadas diretamente pelos eventos e objetos ao meu redor. (DAVIDSON, 2001, p. 205).

Assimetricamente, conhecemos o conteúdo de nossas crenças e desejos sem o intermédio de nenhum método empírico – de alguma maneira, nós, simplesmente, sabemos, na maior parte do tempo, aquilo em que acreditamos ou desejamos¹. Nossas crenças seriam, nesta tradição, transparentes a nós mesmos e esta capacidade reflexiva que temos de acessar e refletir sobre nossas próprias crenças é um pré-requisito fundamental para a nossa corrente atribuição de racionalidade às pessoas.

Em um trabalho que procura fazer uma avaliação crítica sobre as mais influentes teorias do autoconhecimento no cenário da filosofia contemporânea, Brie Gertler (2011) agrupa esta tradição sob o nome de “*acquaintance theory*”², atribuída a Bertrand Russel (1921), mas o seu argumento central de que o autoconhecimento é transparente e epistemicamente seguro remonta a Descartes (GERTLER, 2011, p. 87).

Esta tradição, que credita ao autoconhecimento o status de infalibilidade e transparência, possivelmente prevaleceu na história da filosofia como a tese dominante por alguns séculos até, aproximadamente, a metade do século XX, quando filósofos como Wittgenstein e Gilbert Ryle consideraram não haver nada de particular ou de infalível no método que empregamos para obter conhecimento de nossos próprios estados mentais (GERTLER, 2011, p. 49). Particularmente importante para este texto é a tradição em que estão inseridos os argumentos de Gilbert Ryle e, portanto, esta será analisada com maior detalhamento.

Esta crítica sistemática à tese estabelecida sobre o conhecimento de nossas próprias mentes foi amplamente revisada por uma determinada tradição que, na história da filosofia, foi agrupada sob o nome de “behaviorismo lógico”³ e tem no

¹ O mecanismo empregado para acessar nossas próprias crenças ainda é objeto de muito debate filosófico. Contudo, há uma grande concordância sobre a assimetria entre o conhecimento, o autoconhecimento e o acesso privilegiado que temos quando nos

² Não existe, na língua portuguesa, uma palavra de mesmo significado que *acquaintance*. Acredito que a mais próxima é familiaridade. Neste sentido, nossa relação com o autoconhecimento nesta teoria seria de familiaridade.

³ Este é um tema controverso já que alguns filósofos argumentam que a caracterização de Ryle como um behaviorista assume que ele se compromete com a agenda behaviorista, o que não é o caso (TANNEY, 2012).

livro de Ryle (1984), *The concept of mind*, seu grande marco. Defendendo que a assimetria entre o modelo de como conhecemos a nós mesmo e aos outros não é o caso, o argumento central de Ryle é que toda a tradição que concebe a mente e o autoconhecimento como um “tipo” privilegiado de conhecimento está fundada sobre um erro categorial que, levado às suas consequências na descrição de como conhecemos nossas próprias mentes, produziu um desconfortável “fantasma na máquina”. Para Ryle, as teses que concebem o autoconhecimento como privilegiado e infalível sustentam o dualismo mente-corpo e todas as consequências metafísicas das relações estabelecidas entre estados mentais não físicos e eventos físicos:

Estas são as consequências do dogma do Fantasma na Máquina. Ele mantém que existem corpos e mentes; que ocorrem processos físicos e mentais. Eu não estou negando que ocorrem processos mentais [...] Estou afirmando que a frase ‘existem processos mentais’ não significa a mesma sorte de coisas da frase ‘existem processos físicos’. (RYLE, 1984, p. 22).

A consequência de se tomar ambas as frases da citação como pertencentes a uma mesma categoria é, segundo Ryle, recair em um erro categorial, argumentando que a pergunta “que conhecimento uma pessoa pode ter sobre a mente dos outros⁴?” é imprópria porque encerra um erro gramatical: “mental”, na concepção de Ryle, é um adjetivo de um certo conjunto particular de disposições tais como pensar, desejar e temer e não atributos de uma pessoa que ocorrem em um lugar particular acessado de maneira privilegiada pela própria pessoa. Para Ryle, muito do vocabulário que empregamos para descrever nossos próprios estados mentais deve ser compreendido como disposicional (cf. RYLE, 1984, p. 125-135).

1.2 RYLE E A CARTOGRAFIA DA MENTE

Mais do que uma crítica à tradição cartesiana, Ryle (1984) sugere uma substituição da doutrina dualista, em todas as suas caracterizações, por uma compreensão behaviorista analítica dos conteúdos mentais, expressa em sua formulação de uma compreensão disposicional dos conteúdos mentais.

⁴ O exemplo não trata do conhecimento de outras mentes como uma forma de conhecimento, mas sim do emprego da palavra “mente” em uma categoria lógica imprópria.

Adotando uma legenda argumentativa muito mais próxima da metodologia empregada pelos filósofos analíticos do que dos compromissos tradicionalmente associados ao behaviorismo lógico (TANNEY, 2012), Ryle propõe uma Terapia⁵ do Vocabulário Mental que aponte para uma retificação de como, classicamente, a filosofia erroneamente compreendeu a mente e localizou o conteúdo mental. Introduzindo o objetivo de seu livro, escreve:

A tese deste livro é a de que durante os três séculos de ciências naturais [desde Descartes], as categorias lógicas nas quais os conceitos e operações mentais foram coordenadas estão erroneamente selecionadas. Descartes deixou como um de seus maiores legados filosóficos um mito que continua a distorcer a geografia continental da mente. (RYLE, 1984, p. 8).

Assim, já na introdução, o autor aponta para a problemática que se desenvolveu desde a publicação de *Meditações metafísicas*, de Descartes, e que legaram uma tradição, à filosofia da mente, sobre a compreensão da mente e de suas operações. Ainda que não apresente referências à obra de Descartes, assumo neste trabalho que a maior parte dos argumentos a que se dirige a crítica de Ryle podem ser encontrados nesta obra e voltarei ao texto cartesiano em um esforço de localizar em Descartes os pontos criticados por Ryle.

1.2.1 O Fantasma na Máquina

O “dogma do fantasma na máquina” descreve a imagem resultante de todo o corolário de consequências decorrentes da doutrina oficial criticada por Ryle que se refere, fundamentalmente, à natureza e ao lugar das mentes na reflexão filosófica.

Seguindo a leitura de Ryle sobre Descartes, temos a caracterização de um sujeito que vive duas histórias colaterais: uma é a história deste sujeito com o seu corpo, que tem extensões definidas e se localiza no tempo e no espaço, sujeitando-se às leis mecânicas e a relações causais tais como as descritas pela física; outra é a história deste sujeito com a sua mente, instância privada e não acessível publicamente, a que só o sujeito tem acesso. Esta mente está sujeita a

⁵ Por terapia, Ryle compreende a função da filosofia de analisar o emprego da linguagem identificando quando o uso desta origina problemas como os erros categoriais.

relações não físicas e não pode ser localizada espacialmente da mesma maneira que o corpo. Teríamos, portanto, dois mundos coexistentes na vida de um indivíduo: um mundo físico e público e um mundo mental e privado (RYLE, 1984).

Nesta mesma tradição, há a assunção de que a mente e os processos mentais são mais fáceis de serem acessados e conhecidos do que o mundo físico. Descartes constrói, na citada obra, dois argumentos⁶ que põem em dúvida o conhecimento que temos do mundo através dos sentidos e o conhecimento que temos de nós mesmos através da reflexão e, a partir destes, conclui que o único conhecimento que um sujeito pode ter como indubitável é o conhecimento de si mesmo como ser pensante.

A tradição cartesiana apresentada por Ryle define a imagem racional de um sujeito pela indubitável certeza de que somos sujeitos que pensam, duvidam, acreditam e tentam. Podemos estar errados sobre o que acreditamos ser o mundo, e é este o caso quando estamos sonhando. Podemos estar errados sobre o conteúdo de nossas crenças caso haja um gênio maligno empenhado em nos enganar no momento em que pensamos. Contudo, estamos seguramente certos de que não só temos crenças, desejos e intenções, como discriminamos o conteúdo destas crenças desejos e intenções, ainda que este conteúdo seja errado caso haja um gênio onipotente que empregue o seu poder em confundir as conclusões obtidas pela atividade reflexiva.

Se Ryle está correto em sua descrição de Descartes, há, nesta prioridade epistêmica do autoconhecimento, portanto, um privilégio do mental sobre o físico, do privado sobre o público.

O próprio método que Descartes empregou ao meditar supõe que, ao refletir acerca dos seus estados mentais, o meditador pode conhecê-los com absoluta clareza – noção essencial para o princípio de reflexividade, como descrito anteriormente. A introspecção é um método privado por meio do qual um sujeito pode conhecer, de maneira transparente, suas crenças desejos e intenções e Descartes é o filósofo mais proeminente na assunção da infalibilidade do conhecimento obtido via introspecção (SCHWITZGEBEL, 2010). Na descrição de Ryle sobre o método introspectivo adotado pela doutrina oficial, temos que:

⁶ Os argumentos referidos são, respectivamente, o argumento dos sonhos e o argumento do gênio maligno.

A mind's reports of it's on affairs have a certainty superior to the Best that is possessed by it's reports of matters in the physical world. Sense-perceptions can, but consciousness and introspection cannot, be mistaken or confused. (RYLE, 1984, p. 14).

Dito de outro modo, o conhecimento de uma pessoa sobre os eventos físicos e sobre os eventos privados de outra pessoa não se dá por acesso direto. Observamos o mundo pelos sentidos e inferimos os eventos mentais de outras pessoas observando o que elas fazem. Se o nosso conhecimento sobre o mundo e sobre outras mentes é justificado pelo testemunho dos sentidos e os sentidos “podem ser enganadores”, uma consequência possível destas premissas é de que não existem razões fortes para que acreditemos não haver um mundo ou outras mentes além de nossa própria mente⁷.

A segurança epistêmica do autoconhecimento, a privacidade dos estados mentais e a introspecção enquanto método individual de acesso de um sujeito a suas crenças desejos e demais estados mentais intencionais estabelecem os princípios gerais da doutrina oficial, chamada de “o fantasma na máquina”, à qual se dirige a crítica de Ryle. A impossibilidade de conhecermos outras mentes e a segurança com que conhecemos as nossas próprias mentes sugerem, para Ryle, uma noção caricatural de mente como um teatro privado onde certos eventos e processos são indubitavelmente vividos e discriminados, em que só há lugar para um sujeito que, ao introspectar, acessa o espetáculo de seus desejos e crenças. As portas do teatro estão, por natureza, fechadas a outros espectadores, que se limitam a inferir, a partir das evidências pessoais de seus teatros exclusivos, a existência de outros teatros.

Os termos que empregamos para descrever nossas vidas mentais como desejos, intenções e conhecimentos estão invariavelmente corretos quando empregados para descrever nossa própria vida mental. Estes mesmos termos podem, porém, estar mal empregados sempre que descrevemos outras mentes. Assim, se a analogia do teatro é coerente, tudo o que podemos conhecer é, precariamente, outros expectadores que, por analogia com os nossos próprios teatros individuais, vivenciam seus espetáculos íntimos.

1.2.2 Erro Categórico, Autoconhecimento e Racionalidade

⁷ Ceticismo cartesiano.

Toda a tradição descrita no item 1.1 está fundamentalmente errada, na análise de Ryle, e o erro se encontra nas próprias premissas sob as quais a tradição é construída, a saber, na representação dos “fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógica, quando de fato pertencem a outra categoria” (RYLE, 1984, p. 16).

A noção de erro categorial é central na obra de Ryle e, para compreendermos porque o filósofo acredita que a tradição se sustenta sobre um erro categorial, é importante compreender o que Ryle abrange por esta noção. Assim como Ryle, apresento a noção de erro categorial a partir de um exemplo.

Imaginemos que o Museu de Arte de São Paulo (MASP) apresenta uma exposição de quadros do pintor italiano Amedeo Modigliani intitulada “A genialidade das pinturas de Modigliani”. Imaginemos um sujeito que não sabe utilizar com precisão o conceito de genialidade e resolve visitar a exposição. Ao chegar ao museu, o visitante observa diversas pinturas, nota que, em grande parte, elas retratam pessoas em situações cotidianas e que, nas pinturas, os rostos são alongados e os olhos são pintados em elipses. Após percorrer toda a exposição, inconformado, procura o curador da exposição com a seguinte indagação: “Vi todas as pinturas da exposição. Vi os rostos, as cores e os olhos em elipse, mas pude notar que em nenhuma delas observei a genialidade das pinturas que dão título à exposição!”.

O curador lhe explica, então, que a genialidade é, precisamente, o conjunto das composições, das cores e das figuras pintadas e que, uma vez observadas estas coisas, observa-se a genialidade do pintor. O erro do visitante foi assumir que o vocábulo genialidade estaria na mesma categoria dos vocábulos cores, texturas, formas e olhos, pois este pertence a uma categoria lógica diferente dos termos cores, texturas, formas e olhos. O nosso visitante, vítima de sua incompreensão, poderá pensar que genialidade é alguma coisa obscura, fantasmagórica, imaterial. A genialidade estava presente, mas não pôde ser observada como as cores das pinturas tampouco pôde ser descrita ao modo como descrevemos as formas dos desenhos pintados.

Ryle argumenta que o erro categorial é um problema persistente na doutrina oficial e nele reside a descrição dupla das atividades mentais e físicas e a proposição de uma mente substantivada ainda que não física. Como consequência,

a Filosofia e a Psicologia se ocuparam na busca e localização de processos mentais, do mesmo modo que nos ocupamos na busca e localização de eventos físicos (RYLE, 1984). Desta maneira, o erro categorial aparece quando explicamos eventos mentais como se fossem eventos físicos, pela particularidade de estes serem de outra natureza.

Como o erro categorial surge na explicação da mente e de seus conteúdos? Nas nossas práticas cotidianas, formulamos sentenças como “ele possui uma arma”, “ele viu uma ambulância passar” ou mesmo “ele observou a mudança climática”. Da mesma maneira, formulamos sentenças como “ele estava consciente de que seu time perderia”, “ele deseja uma bola de sorvete” e “ele tem conhecimento sobre filosofia analítica”. O erro categorial consiste na compreensão de que “possuir” e “ter consciência de” pertencem a uma mesma categoria lógica. Um sujeito que possui uma arma pode dizer onde a arma está guardada, pode manipular sua arma em determinados contextos e pode descrever a arma como um objeto físico que tem extensão e ocupa lugar no espaço (e.g minha arma é uma colt de cano longo que fica guardada no cofre do meu quarto). Logo, quando dizemos que alguém “tem consciência” da mesma maneira que dizemos que alguém “tem uma arma”, segue-se que a consciência deve ser algo substantivo, apesar de imaterial, e que pode ser localizado, mesmo não ocupando lugar no espaço. Este espaço, segundo a doutrina oficial, é a mente, algo não físico, não material e não extenso. A mente é um fantasma e os estados mentais são os mecanismos fantasmagóricos desta mente em operação.

Para Ryle, o erro é cometido quando descrevemos uma ação que pode ser descrita em termos físicos (o comportamento possuir um objeto) tal e qual os processos mentais (possuir consciência de algo) em um mesmo quadro de categorias:

As diferenças entre o físico e o mental eram assim representadas como diferenças entre o quadro comum das categorias de ‘coisa’ ‘substância’, ‘atributo’, ‘estado’, ‘processo’, ‘mudança’, ‘causa’ e ‘efeito’. As mentes são coisas, mas coisas diferentes dos corpos; processos mentais são causas e efeitos, mas espécies diferentes de causas e efeitos. (RYLE, 1984, p 20).

Segundo Ryle, Descartes aderiu às categorias comuns da mecânica, construindo, assim, uma teoria “paramecânica” do mental. A gramática explicativa

era a mesma que se emprega nas relações que se referem às categorias acima citadas “semelhantes a máquinas, mas também consideravelmente diferente delas” (RYLE, 1984). Ao empregar a mesma gramática da mecânica, surge o “fantasma”:

Aderindo, ainda que involuntariamente, à gramática da mecânica, [a tradição] tentou evitar o desastre, descrevendo as mentes no que era meramente um vocabulário invertido. O funcionamento da mente tinha de ser descrito por meio dos meros negativos das descrições específicas feitas para o corpo [...] Assim representadas, as mentes não são simplesmente fantasmas acorrentados a máquinas: são elas próprias máquinas fantasmas. (RYLE, 1984, p. 21).

Evitar o erro categorial não é empregar uma nova gramática, tal como propõem os eliminativistas⁸, tampouco o autor propõe uma negação da mente e dos processos mentais. Ryle, simplesmente, aponta para o absurdo de algumas conjunções de termos lógicos de tipos diferentes formuladas pela filosofia a partir de um problema que não existe. O problema é precisamente um erro categorial. Em suas palavras:

Não nego, por exemplo, que existem processos mentais, tal como contar uma piada. Fazer contas de dividir é um processo mental, tal como contar uma piada. Mas digo que a frase ‘existem processos mentais’ não significa a mesma espécie de coisa que é expressa por ‘existem processos físicos’, e portanto não faz sentido fazer uma conjunção ou disjunção das duas. (RYLE, 1984, p. 23).

Ryle defende que tanto o idealismo quanto o fisicalismo são compromissos assumidos como resposta a um problema inexistente que surge da disjunção ou conjunção de termos que pertencem a categorias lógicas distintas. Não faz sentido uma redução do físico ao mental, defendida por uma tradição idealista, como também não faz sentido uma redução do mental ao físico, como defendido pela tradição materialista. Ambos os compromissos são assentados sobre o absurdo lógico de uma disjunção do tipo “ou existem mentes ou existem corpos (mas não ambos)” (RYLE, 1984).

A crítica à tradição tem importantes consequências para a noção de autoconhecimento. Ryle assume que a noção de acesso privilegiado de um sujeito a

⁸ Materialismo eliminativista é a compreensão de que o nosso vocabulário acerca da mente e dos conteúdos mentais está fundamentalmente errado e deve ceder lugar a descrições fisicalistas, normalmente associadas à atividade cerebral (RAMSEY, 2012).

seus próprios conteúdos mentais, como descrito até aqui, é mais uma consequência absurda da tradição, que se funda sobre um erro categorial. Um dos textos mais controversos e criticados de Ryle sugere uma noção de autoconhecimento sem acesso privilegiado (CASSAM, 1994).

O acesso privilegiado é a noção de que o conhecimento que temos de nossos próprios conteúdos mentais parece prescindir de evidências contingentes e pode ser expresso como se segue: quando afirmo com sinceridade que penso em algo, minha afirmação goza de uma autoridade que garante que o pensamento enunciado é presumidamente verdadeiro. Este parece ser o caso quando digo, em um contexto normal de conversação: “Acredito que está chovendo”. Declarações enunciadas na primeira pessoa do presente do indicativo sobre nossas crenças parecem não estar abertas a contestações. Se digo com sinceridade: “Acredito que está chovendo”; e o meu interlocutor responde: “Não, você não acredita”, assumimos que o interlocutor não compreendeu como este tipo de declaração opera na linguagem, diz Gertler que apresenta sinteticamente, da seguinte maneira, este tipo de argumentação:

O que há de especial nas auto-atribuições é que somos a autoridade sobre nossos próprios estados mentais, no sentido de que nossas auto-atribuições não estão – exceto em circunstâncias extraordinárias – abertas a contestações por outros. (Gertler, 2011).

Muitos filósofos aceitam sem muita dificuldade que, em comparação com outras pessoas, estamos em uma melhor posição ou temos um acesso que nos oferece um privilégio às nossas próprias crenças. Se este conjunto de argumentos é verdadeiro, temos uma autoridade sobre o que pensamos e sentimos, de forma que podemos descrever nossos estados mentais sem uma necessária remissão à observação empírica – condição clara na atribuição de estados mentais a outros. Ryle, novamente, aponta para a doutrina oficial quando critica a noção de que o autoconhecimento guarda importantes diferenças epistêmicas quando comparado com o conhecimento do mundo e o conhecimento via atribuição inferencial de outras mentes⁹.

⁹ Ainda que haja muito desacordo sobre quais são essas características epistêmicas que caracterizam o autoconhecimento. (GERTLER, 2011).

A capacidade de atribuir estados mentais a outras pessoas com alguma precisão surge diretamente ligada à capacidade de observar o que as outras pessoas fazem. Quando digo que alguém sente uma dor de dente, minha inferência é justificada por certas características comportamentais observadas da pessoa da qual infiro a dor. Um sujeito com dor de dente pode estar com suas mãos levadas ao queixo, seus músculos faciais podem estar contraídos e pode estar suando. São estas as evidências de que me utilizo para atribuir a dor de dente a este sujeito. Quando digo sobre um amigo que sei, exatamente, o que ele pensa sobre o atual campeão brasileiro de futebol, não o digo por ter qualquer tipo de acesso privilegiado aos estados mentais deste meu amigo e se outra pessoa me pergunta “Como você sabe exatamente o que ele pensa sobre o atual campeão brasileiro de futebol?”, minha resposta descreverá uma série de circunstâncias em que o sujeito da minha atribuição falou de futebol, falou o que pensava sobre futebol, foi aos estádios assistir a jogos de futebol e emitiu uma série de opiniões sobre o atual campeão brasileiro de futebol. Davidson, tratando sobre o autoconhecimento, credita a Ryle o esclarecimento sobre o conhecimento que temos de outras mentes, ainda que critique o modelo de autoconhecimento por ele proposto¹⁰:

Não há segredo sobre a natureza das evidências que utilizamos para decidir o que as outras pessoas pensam: Nós observamos como elas agem, lemos suas cartas, estudamos suas expressões, ouvimos suas palavras, aprendemos suas histórias e notamos as relações destas pessoas com a sociedade. (DAVIDSON, 1994, p. 43).

Ryle argumenta que perguntas comumente formuladas por filósofos tais como “Que conhecimento uma pessoa pode ter sobre sua própria mente?” são perguntas impróprias que levam a respostas absurdas, pois as perguntas formuladas desta maneira sugerem o obscuro fantasma na máquina fundado no erro categorial. Se este for o caso, qualquer pergunta como “Que conhecimento uma pessoa pode ter sobre a mente dos outros?” não poderia oferecer nenhuma resposta possível e qualquer atribuição de estados mentais a outros careceria de sentido, já que o acesso exclusivo de uma pessoa à sua própria mente excluiria a possibilidade de que esta tenha qualquer conhecimento sobre outras mentes. Alega, ainda, que

¹⁰ A crítica de Davidson será detalhada no segundo capítulo desta dissertação.

um modelo de autoconhecimento que leve em conta diferenças epistêmicas ou acesso privilegiado carrega uma implicação metafísica absurda.

Ryle defende que o problema sobre a atribuição de estados mentais a nós mesmos e aos outros é puramente metodológico. Atribuímos estados mentais ao outro observando o comportamento deste outro. Um professor que atribui inteligência a um aluno o faz a partir da observação de suas perguntas, da leitura de seus textos, da constatação do tempo por ele empregado em leituras. O argumento central de Ryle sobre as autoatribuições é que não existe nenhuma característica especial que diferencie a maneira que utilizamos para a atribuição de estados mentais ao outro e a nós mesmos – atribuo estados mentais a mim mesmo, como crenças, desejos e intenções, observando meu próprio comportamento – e pode ser estruturado da seguinte forma:

- 1) conhecemos outras mentes observando o comportamento público dos possuidores de outras mentes;
- 2) conhecemos nossa própria mente da mesma maneira que conhecemos outras mentes;
- 3) logo, conhecemos nossa própria mente observando o comportamento público do possuidor desta mente, neste caso, nossa própria mente.

Em oposição à tradição filosófica que compreende uma assimetria no modo como conhecemos os nossos próprios estados mentais, Ryle defende um método puramente indutivo na atribuição de estados mentais a outros e a nós mesmos. Discute o autoconhecimento tomando como modelo o modo como conhecemos o mundo e outras mentes – conhecemos outras mentes através da observação e conhecemos nossa própria mente observando o que fizemos – e admite que um sujeito tem um acesso “silencioso”, ao observar seus próprios estados mentais, uma vez que não precisa descrevê-los publicamente para observá-los. Esta seria a única diferença entre o conhecimento e o autoconhecimento, uma diferença que não é epistêmica, mas, sim, lógica, de como estabelecemos e aplicamos certas proposições e enunciados na descrição de um determinado tipo de atividades utilizando um vocabulário psicológico.

É uma simples questão metodológica de como nós estabelecemos, e como nós aplicamos algumas proposições descritivas do comportamento público e do comportamento privado das pessoas (RYLE, 1994, p. 20).

Ao negar qualquer diferença epistêmica ao autoconhecimento, o problema metafísico do “teatro mental” é evitado e o conhecimento que uma pessoa tem de seus próprios estados mentais pode ser assegurado da mesma maneira que o conhecimento de outras mentes ou do mundo. De uma perspectiva ryleana, o problema sobre a natureza peculiar do autoconhecimento inexistente: todo o debate sobre autoconhecimento estaria mal formulado e o horizonte de uma epistemologia naturalizada não estaria, por consequência, ameaçado. Caracterizando o autoconhecimento desta maneira, não parece fortuita uma proximidade com algumas versões lógicas do Behaviorismo que se comprometem com uma redução do mental a descrições de eventos puramente físicos, ainda que seja defensável que Ryle não é um behaviorista lógico sem qualquer compromisso com um reducionismo fisicalista (TANNEY, 2012).

Na tentativa de refutar as consequências do dualismo metafísico perpetrado na doutrina oficial, Ryle, ao tratar do autoconhecimento, nega, enfaticamente, a autoridade da primeira pessoa, o que resulta na ideia contraintuitiva de que devemos proceder a uma observação empírica de nossa experiência para, só em seguida, por indução, atribuir uma crença ou um desejo a nós mesmos.

Definidos os termos da crítica formulada a partir do reconhecimento do erro categorial, se faz, ainda, necessária a explicação de qual a categoria a que pertencem os fenômenos mentais.

1.3 UMA VISÃO DISPOSICIONAL DOS ESTADOS MENTAIS

Uma compreensão disposicional dos estados mentais é correntemente atribuída a Ryle. Particularmente, o conceito é discutido em sua obra seminal publicada em 1949, *The concept of mind*. Recentemente, a noção de disposições como estados mentais foi retomada por Eric Schwitzgebel (2002).

A definição de disposição em Ryle, sempre ocorre concomitantemente à definição de episódio. Inicialmente, afirma:

Dizer que uma pessoa sabe de alguma coisa, ou aspira a algo não é dizer que esta pessoa está em um momento particular em um processo ou atividade [mental] de algum tipo, mas que esta pessoa é capaz de fazer certas coisas quando a necessidade surge, ou que

esta pessoa se sente de certas maneiras em certos contextos. (RYLE, 1984, p. 116).

A oposição se dá entre algo que acontece no tempo ou espaço (evento) e a tendência ou capacidade de fazer alguma coisa em determinadas condições (estado mental). Existem muitos termos disposicionais no vocabulário comum. Frequentemente, dizemos que a vaca é um animal ruminante não porque esteja neste momento ruminando, mas porque é capaz ou tem uma tendência a fazê-lo em determinadas condições corriqueiras; um vidro é frágil não porque esteja quebrando neste momento, mas, porque, se submetido a certas condições, pode quebrar; e, da mesma maneira, dizemos que uma borracha é elástica não por que está, neste momento, esticada, mas, simplesmente, porque, se submetida a certas forças, pode estender-se ou contrair-se.

O mesmo vocabulário é empregado para tipos de coisas, quando dizemos que o açúcar é solúvel. Neste caso, não estamos nos referindo a um tipo ou recipiente de açúcar particular, mas a todos os tipos de açúcar. Do mesmo modo, quando dizemos que o açúcar é solúvel não queremos dizer que o açúcar está neste momento se dissolvendo, mas que, sob certas condições, ele se dissolve.

Finalmente, quando caracterizamos pessoas, podemos dizer: “João conhece matemática” não porque ele está pensando matematicamente neste momento, mas porque é capaz de resolver certos problemas matemáticos quando a ocasião se apresenta. Do mesmo modo dizemos que José é um excelente cantor, não porque ele está cantando neste momento, mas porque é capaz de cantar bem em certas ocasiões. A ênfase em tais exemplos ocorre porque:

Existe [...] uma razão especial para atentarmos ao fato de que muitos conceitos cruciais que utilizamos para descrever unicamente o comportamento humano são conceitos disposicionais. Devemos atentar para estes conceitos visto que segundo legenda da teoria para-mecânica somos levados a ignorar a maneira pela qual estes conceitos são utilizados na linguagem, ao assumirmos que são itens nas descrições de obscuras causas e efeitos (RYLE, 1984, p. 117).

Em todos estes exemplos há uma distinção entre episódios, que são eventos e estados, que são atribuídos a um determinado sujeito. A disposição é, portanto, de uma categoria distinta dos episódios.

O debate filosófico acerca das disposições não se encerra em Ryle, estendendo-se até o presente (MUMFORD, 1998). Um importante filósofo contemporâneo neste debate é Eric Schwitzgebel que refina o conceito de disposição, revisa algumas das consequências de uma compreensão disposicional dos estados mentais e, ao fazê-lo, propõe uma compreensão mais modesta dos estados mentais como disposições. Seus argumentos serão pormenorizadamente tratados no último capítulo desta dissertação, contudo, uma noção geral de seus argumentos é necessária para uma melhor compreensão do que são disposições.

Refinando a definição de disposição apresentada por Ryle, diz Schwitzgebel:

Dispositions can be characterized by means of conditional statements of the form: If condition C holds, then object O will (or is likely to) enter (or remain in) state S. O's entering S we may call the manifestation of the disposition, and the event of C's obtaining we may call the trigger. (2002, p. 251).

Schwitzgebel não se compromete com uma suposta leitura do behaviorismo filosófico de Ryle, que compreende que todas as crenças poderiam ser reduzidas a uma descrição disposicional, ultimamente traduzida em descrições comportamentais (RYLE, 1984; SCHWITZGEBEL, 2002). Acredita que, se este fosse o caso, uma compreensão disposicional comportamental das crenças seria especialmente frágil se pensarmos no autoconhecimento e, por conseguinte, sensível às críticas que serão apresentadas no Capítulo 2. A compreensão disposicional das crenças por ele defendida não envolve uma redução das disposições a descrições comportamentais. Dentro desta compreensão disposicional das crenças, uma disposição pode ser especificada por outros estados mentais, sem que haja uma redução necessária a eventos físicos:

[...] I have no materialist or behaviorist agenda, and I aim at no such reductionist goal. The focus of the present account is on what tended to be only an afterthought to the thrill of exorcising the dualist's ghost in the machine [...] Once a dispositional account of belief is unshackled from reductionist demands, the range of allowable dispositions broaden substantially. (SCHWITZGEBEL, 2002, p. 258).

Schwitzgebel retoma uma compreensão disposicional dos estados mentais ampliando o que pode ser compreendido como uma disposição e

oferecendo um tratamento dos conteúdos mentais coerente com uma descrição racional das pessoas.

Sua definição mostra a estrutura lógica do conceito de disposição e diferencia disposição, assim como Ryle, de ocorrência ou manifestação. Aponta, ainda, para o contexto de ocorrência de eventos que atualizam a disposição. Segundo o exemplo de João, em que dizemos que João conhece matemática não porque ele está pensando matematicamente agora, mas porque é capaz de resolver certos problemas matemáticos quando a ocasião se apresenta, por exemplo, quando é submetido a uma prova de matemática ou quando seus colegas de sala o procuram para que os ajude a compreender um assunto de matemática, nestes contextos (prova e dúvidas dos colegas) a disposição se atualiza em ocorrências. Algumas consequências desta definição podem ser ditas, tais como:

1) Disposições são enunciados e não coisas. Não são eventos físicos e, não sendo eventos, não apresentam localização temporal e espacial.

2) Os episódios não são unicamente comportamentos motores. Qualquer tipo de ação mental pode ser entendido como uma manifestação ou episódio.

Para o entendimento da Consequência 2, Schwitzgebel apresenta ao menos três tipos de disposições: comportamentais, fenomênicas e cognitivas.

As disposições mais óbvias são comportamentais. Um sujeito S pode ter uma crença p expressa pela sua constatação de que sente fome. Uma atualização comportamental desta crença pode ser manifesta, quando este sujeito pede um prato de comida, dirige o seu carro até um restaurante ou usa o telefone para pedir uma pizza. Todos estes eventos são públicos, motores e observáveis. Sumarizando, disposições comportamentais são atualizadas por eventos passíveis de observação pública e consensual interobservadores e indicam o tipo de disposição mais prontamente encontrada nos argumentos de Ryle (1984).

Disposições fenomênicas envolvem tendências a ter experiências conscientes. Por exemplo, um sujeito S pode se julgar tímido e experimentar ansiedade quando é convidado a falar em público, quando outras pessoas falam dele em sua presença ou mesmo quando está falando apropriadamente em público e diz para si mesmo, em silêncio, que é incompetente socialmente. Trata-se, portanto, de descrições de tendências a eventos afetivos e cognitivos que não podem ser acessados publicamente: apenas o próprio sujeito que tem a crença tem acesso às atualizações desta categoria de disposição.

Schwitzgebel chama de disposições cognitivas aquelas adquiridas a partir de uma crença como, por exemplo, a tomada de conclusões ou a aquisição de novos hábitos consoantes com esta crença. Um sujeito S, que possui a crença de que o seu novo videogame está corretamente instalado, pode tomar a conclusão de que é um dia apropriado para convidar seus amigos para uma partida.

Afirmar que o sujeito S possui uma crença, nestes termos, é afirmar que S possui uma disposição comportamental ou fenomênica ou cognitiva. Também é possível fazer referência a estados híbridos que envolvem dois ou mais tipos de disposições, quando afirmamos que S possui uma crença em sentido disposicional. De posse de tais afirmações, em uma concepção disposicional, a posse de uma crença por parte de um sujeito S envolve um gradiente em que é possível atribuir uma crença a um sujeito, em maior ou menor grau, e não apenas em uma relação tudo ou nada (ou o sujeito possui a crença ou não possui).

Não há uma correlação única e específica entre uma disposição e uma atualização. Schwitzgebel diz que uma disposição é um estereótipo disposicional: “*A dispositional stereotype is a stereotype whose elements are dispositional properties*” (2002, p. 250). Um exemplo é o estereótipo de ser tímido, que inclui as disposições de evitar falar em público, de não ir a festas quando convidado, de se sentir envergonhado quando colocado em evidência em uma apresentação e assim por diante. A noção de estereótipo disposicional é importante porque as ocorrências que atualizam uma determinada disposição podem ser múltiplas e não tão intuitivamente discernidas. Sendo este o caso, não existe uma conexão ou um processo que relacione uma disposição com uma lista específica de possíveis ocorrências.

A maior parte dos adjetivos com os quais caracterizamos alguém são estereótipos disposicionais deste tipo. Quando dizemos que alguém é inteligente não conectamos uma ação ou um sentimento específicos associados com o ser inteligente, mas esperamos que alguém descrito como inteligente se comporte inteligentemente de diversas maneiras possíveis.

Porque estados mentais são disposições? O argumento de Ryle (1984, p. 125-135) é de que os termos mentais são frequentemente de uma categoria lógica disposicional, o que quer dizer que quando utilizamos termos como inteligência, isto é feito observando o que uma pessoa faz ou é capaz de fazer (porque, supostamente, o fez em algumas ocasiões). Disposições são enunciados que descrevem tendências a ocorrências. Obviamente, precisam ser diferentes dos

eventos a que se referem e aqui não há um reducionismo: disposições não se reduzem a episódios, já que são enunciados que descrevem episódios. O reducionismo seria um erro categorial, na medida em que trata duas categorias distintas como se fossem a mesma ou, em outros termos, trata enunciados como se fossem episódios. Neste sentido, por exemplo, quando dizemos que alguém conhece alguma coisa, não precisamos pressupor um processo mental privado em curso no sujeito cognoscente. Conhecer é estar apto a agir de determinadas maneiras em determinados contextos.

Nossos estados mentais, portanto, são descritos por um vocabulário que inclui verbos como conhecer, saber, acreditar, desejar, intentar, etc. Em uma compreensão disposicional, declarações proposicionais que incluam este vocabulário podem ser compreendidas como tendências ou habilidades para agir ou sentir de algumas maneiras em certas condições. Se compreendidas de outra maneira, incorreremos em um erro categorial e a descrição dos estados mentais estará logicamente incorreta. Ryle defende que este é o caso na tradição, que ele chama de doutrina oficial, que remonta a Descartes, ao dualismo corpo-mente e à assimetria entre conhecimento e autoconhecimento.

As críticas à tese de Ryle, muitas vezes caricaturais, apontam para uma compreensão reducionista e contraintuitiva dos estados mentais. Contudo, é possível encontrar no seu texto bem como nos autores contemporâneos que defendem uma perspectiva disposicional dos estados mentais argumentos que justifiquem um privilégio no autoconhecimento e que, portanto, preservem a atribuição de racionalidade tão cara às nossas descrições de nós mesmos e de outras pessoas.

Da negação da assimetria entre o conhecimento e o autoconhecimento, não se segue que o sujeito não esteja em uma posição única, privilegiada, para atribuir a si mesmo crenças, desejos e intenções. É a própria constância da relação que mantemos com nossas próprias atitudes que possibilita uma noção deflacionada de privilégio do autoconhecimento em Ryle. Se este for o caso, a concepção disposicional dos estados mentais e do autoconhecimento não abandona o horizonte da racionalidade e a compreensão de crenças como disposições pode oferecer um tratamento satisfatório do conteúdo mental e de como o conhecemos.

2 CRÍTICOS DE RYLE

2.1 A CRÍTICA DE PUTNAM

O filósofo Hillary Putnam foi um contundente crítico do Behaviorismo Lógico, tradição que frequentemente é referida contando com Gilbert Ryle entre seus proponentes. Em seu *Mind, language and reality*, dedicou um capítulo, intitulado “Brains and behavior”, a apresentar o que seriam os dois principais argumentos do Behaviorismo Lógico e, em seguida, a refutá-los. Seu objetivo é claro e já se apresenta no início do artigo:

[tenho como objetivo] enterrar o Behaviorismo, não salvá-lo. Sinto que já é hora de admitirmos que o behaviorismo é um erro, e que mesmo em suas versões mais fracas, as doutrinas do Behaviorismo Lógico estão erradas. (PUTNAM, 1975, p. 327).

A crítica de Putnam se constrói na análise dos argumentos que ele qualifica como centrais ao Behaviorismo Lógico e é sobre eles que todo o capítulo do seu livro se constrói, portanto, tomarei este único texto como referência central para a descrição desta crítica. O texto seguirá a seguinte ordem: 1) Uma descrição do behaviorismo lógico, segundo Putnam, e seus dois principais argumentos; 2) Primeira crítica: não há uma relação de identidade entre estados mentais e eventos comportamentais; e 3) Segunda crítica: não há a necessidade de que estados mentais tenham qualquer correlato comportamental.

Acredito que o item 1 da ordem em que apresentarei esta crítica é fundamental para que ela possa ser respondida posteriormente. Argumentarei que uma inconsistência das críticas arroladas se deve a uma incompreensão das teses de Ryle: se a descrição de Putnam sobre o Behaviorismo Lógico está correta, então Ryle não é um Behaviorista Lógico; se Ryle é um Behaviorista lógico, a descrição de Putnam desta teoria está incorreta ou, ao menos, incompleta.

2.1.1 Duas Teses sobre o Behaviorismo Lógico

Putnam descreve o Behaviorismo Lógico como um projeto filosófico que tentou levar a cabo uma “redução” das descrições de eventos mentais a eventos

comportamentais, atuais ou possíveis. A fim de apresentá-lo, recupera sumariamente o que seria o contexto histórico de seu surgimento através do qual descreve que, inspirados pela teoria dos conjuntos de Russell, os behavioristas lógicos acreditaram que uma série de dificuldades envolvendo a natureza da mente e dos estados mentais poderia ser evitada se estes estados pudessem ser logicamente descritos por eventos comportamentais. Uma tal descrição teria a vantagem de se ajustar bem a um programa naturalista, visto que grande parte do comportamento das pessoas é observável e evitaria todo o mal-estar de uma concepção dualista da mente que, no debate filosófico, tem sempre que se haver com explicar as relações entre o físico e o mental.

O autor assume que, em suas versões mais fracas, as teses do behaviorismo lógico são:

1. Existem relações entre as declarações sobre a mente e as declarações sobre o comportamento público de qualquer pessoa. Estas relações surgem quando o significado do vocabulário mental é analisado.

2. As relações existentes em 1, ainda que não possibilitem uma tradução efetiva do “vocabulário mental” em um “vocabulário comportamental”, sugerem que o vocabulário mental é ambíguo, se comparado com o preciso vocabulário que empregamos para descrever o comportamento de qualquer pessoa.

As relações expressas em 1 e 2 surgem da constatação de que palavras usualmente empregadas em nosso vocabulário mental como dor são aprendidas de uma maneira diferente de palavras como vermelho. Aprendemos a falar vermelho na presença de objetos de cor vermelha. Quando ensinamos uma criança a falar vermelho o fazemos na presença de objetos vermelhos e ela pode ser corrigida se falar vermelho na presença de outra cor. Como aprendemos, então, a relatar dores?

Normalmente, aprendemos a relatar dores quando na presença de algum correlato observável, como uma ferida, um grito, uma queda etc. Relatamos que “sentimos dor”, também, quando eventos inteiramente privados estão em curso: podemos dizer que sentimos uma dor por termos perdido alguém ou porque nos sentimos sozinhos ou angustiados, mas, neste caso, a inferência é sempre mais imprecisa e, em favor disto, atesta-se o emprego de analogias e metáforas para expressar a dor sentida (e.g., sinto como se estivesse sido atropelado por um caminhão). Enfim, existem muitas maneiras de dizer o que significa a palavra “dor”.

O que se segue disto? Segue-se que a dor é um conceito-feixe¹¹ (cluster-concept). Para o behaviorista de Putnam, um conceito feixe está em uma relação de identidade com uma série de fenômenos. A pergunta X – “o que significa ter uma dor” – poderia ser respondida, por exemplo, pela descrição Y – “é o é sentido quando dizemos “ai!”. O erro estaria em defender que X e Y mantêm uma relação de identidade e, para ilustrar o problema, Putnam constrói uma analogia com outro conceito-feixe: nomes de doença.

2.1.2 Doenças, Sintomas, Causas e Efeitos

O erro de tomar declarações sobre estados mentais como significando declarações sobre comportamento pode, por analogia, ser evidenciado pelo exemplo que se segue.

O sarampo é uma doença viral que foi descoberta em 1670 e que, frequentemente, tem como sintomas a febre, a coriza nasal, os olhos vermelhos, o surgimento de manchas e erupções na pele. Uma vez descoberta a origem viral do sarampo, podemos imaginar que alguns casos em que grande parte ou todos estes sintomas estavam presentes e o vírus do sarampo não estava presente não eram casos de sarampo. Neste caso, o diagnóstico incorreto de um paciente que apresentasse todos os sintomas não falsificaria o correto diagnóstico de sarampo como uma doença que, normalmente, tem este conjunto de sintomas causado por um vírus: o paciente poderia ter os mesmos sintomas por uma ou mais razões que não o sarampo.

Do mesmo modo, a descrição de que o sarampo é uma doença viral que normalmente se caracteriza pela presença de febre, coriza, manchas e erupções na pele também estaria correta. Logo, existe uma relação entre a doença e os sintomas, mas esta não é de identidade, o que tornaria absurdo assumir que falamos a mesma coisa ao falar de sarampo e ao falarmos de “febre, coriza, manchas e erupções”. Um enunciado acerca da doença “sarampo” não é o mesmo

¹¹ Um conceito-feixe pode ser definido por uma lista de critérios ainda que nenhum destes critérios seja necessário ou suficiente para que uma certa definição possa ser descrita como pertencente a este conceito-feixe. Dizer que “dor” é um conceito-feixe é dizer que “dor” é o que sentimos quando, após uma topada, gritamos “ai!”; o que é sentido quando perdemos um ente querido; e o que é sentido corporalmente quando em privação de água. Dizer que “dor” é um conceito-feixe é dizer que existem múltiplas maneiras de se definir “dor”.

que um enunciado acerca de “sintomas de sarampo”. Uma causa (sarampo) não é uma construção lógica de certos efeitos (sintomas de sarampo). Desta maneira, por analogia, temos que:

[...] embora o significado de ‘dor’ pudesse ser explicado por referência ao comportamento manifesto, o que nós significamos com ‘dor’ não é a presença de um feixe de respostas, mas antes a presença de um evento ou condição que normalmente causa essas respostas (PUTNAM, 1975, p.330).

A crítica ao argumento 1 do Behaviorismo Lógico é que, ainda que existam relações entre estados mentais e comportamentos, esta não é uma relação de identidade e sim de causa e efeito. Como efeitos não são construções lógicas a partir de causas, o behaviorista está errado. Quando sentimos uma dor e gritamos “ai!”, não estamos identificando a dor sentida com a exclamação, antes, gritamos “ai!” como um efeito de sentirmos dor. Tampouco falar dos efeitos da dor parece mais claro e objetivo do que falar de suas causas, seguindo a analogia de Putnam com nomes de doenças: isto equivaleria a dizer que falar sobre sintomas é falar sobre a causa de uma doença de maneira mais clara e precisa, e isto é absurdo.

Ademais, a presença de um comportamento público como um grito de “ai!”, quando sentimos uma dor é uma consequência de como nós culturalmente falamos ou expressamos a dor e isto não diz nada sobre o que ter uma dor significa. A exclamação “ai!” quando sentimos uma dor pode nos dizer sobre como, em nossa cultura, aprendemos a expressar dores, mas nada nos diz sobre o que significa a dor. É perfeitamente possível que tenhamos dores sem que nenhum comportamento (como exclamar “ai!”) seja manifesto ou potencial (como é o caso nas disposições). Para ilustrar este ponto, Putnam desenvolve o seu argumento dos “super-espartanos”.

2.1.3 Estados Mentais e Comportamento

Para compreender a independência entre os estados mentais e os eventos comportamentais, Putnam desenvolve o experimento de ficção dos “super-espartanos”. Com tal experimento, pretende tornar evidente que as nossas expressões comportamentais de dor, tal como gritar “ai” ou, involuntariamente, franzir a testa, dizem respeito apenas a como, na nossa cultura, se manifesta o

sentir dor e nada mais. Com o exemplo, pretende tornar evidente que, em uma cultura fictícia, com outras regras de interação social, seria perfeitamente possível admitir que os membros desta cultura sentem dor ainda que, pelas regras sociais, não manifestem qualquer comportamento correlato a ela.

Putnam imagina uma sociedade de “super-espartanos” onde qualquer expressão de dor fora historicamente e severamente reprimida como um sinal de fraqueza ou de desacordo com os valores de seus cidadãos. Depois de algum tempo, a cultura tem adultos capazes de suprimir todas as expressões involuntárias de dor. Os adultos podem falar que sentem dor, mas, até mesmo a fala é tranquila e modulada, mesmo que o espartano que está a falar de sua dor esteja sentindo uma dor excruciante. Nesta cultura, os seus indivíduos não fazem coisas como gritar “ai!”, não franzem a testa, não rangem os dentes ou se comportam de qualquer maneira que poderíamos contar como um comportamento que sinaliza dor. O caso aqui é que, ainda que sintam dores terríveis e não tenham nenhum prazer em senti-las, os “super-espartanos” têm constrações sociais e morais para agirem de modo a suprimir os comportamentos correlatos aos quais adscrevemos dor. Se a sociedade de super-espartanos houvesse existido, faria algum sentido dizer que os seus cidadãos adultos não sentem dor?

Para Putnam, se a ficção dos super-espartanos é concebível e podemos acordar que uma pessoa, em um certo contexto social, poderia perfeitamente sentir uma dor sem que, de nenhuma maneira, pudesse expressá-la, então, o behaviorismo lógico é um erro. Em suas palavras:

Se esta última fantasia não é, de alguma maneira disfarçada, auto-contraditória, então, o behaviorismo lógico é simplesmente um erro. Não apenas a segunda tese do behaviorismo lógico – a existência de uma quase-tradução de linguagem da dor em linguagem do comportamento – é falsa, como também a primeira tese – a existência de ‘acarretamentos analíticos’ – o é também. As dores são responsáveis por certos tipos de comportamento – mas apenas no contexto das nossas crenças, desejos, atitudes ideológicas, etc. Da enunciação ‘X sente dor’ não se segue só por si nenhum enunciado comportamental. (PUTNAM, 1975, p. 334).

Com este último argumento, Putnam pretende não só destacar que as relações entre as descrições de eventos mentais não são idênticas a descrições de eventos comportamentais, mas, também, refutar o argumento de que existem relações entre estados mentais e nosso comportamento atual ou potencial. As

relações existentes, ao menos no caso da dor, seriam uma consequência de como, em nossa comunidade, aprendemos a comunicar a dor, não havendo qualquer enunciado comportamental necessário que se siga a descrições do tipo “sinto uma dor”.

2.2 RESPOSTA À CRÍTICA DE PUTNAM

A crítica de Putnam pode ser sistematizada da seguinte forma:

Proposição 1 – O behaviorismo lógico afirma que há uma identidade entre eventos mentais e eventos comportamentais;

Proposição 2 – não há identidade entre eventos mentais e eventos comportamentais;

3) logo, o behaviorismo lógico está errado.

A argumentação de Putnam se desenvolve na demonstração, através de eventos ordinários e de ficções mentais, da veracidade da Proposição 2. Não há, entretanto, uma análise acurada da veracidade da Proposição 1 ou, se tal análise ocorre, erra em sua descrição do behaviorismo lógico. De maneira mais clara, podemos afirmar, novamente, que, se Ryle é um behaviorista lógico, então a Proposição 1 está errada e, se esta proposição é verdadeira, então Ryle não é um behaviorista lógico.

A Proposição 1 versa sobre um reducionismo dos eventos mentais às operações físicas comportamentais. Em Ryle, tal reducionismo não ocorre. A principal maneira de mostrar a falsidade deste reducionismo é na diferenciação ryleana dos conceitos de disposição e de atualização. Como já foi dito no primeiro capítulo desta dissertação, a definição do conceito de disposição ocorre mais facilmente em sua relação com o conceito de atualização, mas estes não se confundem. A diferenciação se dá entre algo que acontece no tempo ou no espaço (atualização) e a tendência ou capacidade de fazer alguma coisa em determinadas condições (disposição).

Em Ryle, os conceitos mentais são disposicionais e, portanto, não se reduzem às atualizações. Não há uma identidade entre disposições e atualizações, pelo contrário, enquanto atualizações são fenômenos eminentemente comportamentais e, portanto, categorizados como eventos (detentores de qualidades como tempo e espaço), disposição é um fator do tipo lógico errado para

ser visto ou não, registrado ou não (RYLE, 1984). O reducionismo seria a consequência direta da identidade entre disposições e atualizações mas, assim como a dor não possui uma relação de identidade com a verbalização “ai”, também não é possível a operação de redução entre fenômenos mentais (disposições) e fenômenos comportamentais (atualizações), isto em Putnam e, do mesmo modo, em Ryle.

Há uma relação entre atualizações e disposições, na medida em que o vocabulário mental é adquirido a partir da necessidade de comunicação acerca de tendências e capacidades que o sujeito possui para realizar, em contextos apropriados, atualizações possíveis. No entanto, repetindo, tal relação não é de identidade ou de redução. Utilizando um exemplo ryleano, é possível pensar que um palhaço pode cair no chão de uma maneira formalmente idêntica à queda de um transeunte em uma via e, mesmo assim, continuaríamos afirmando que a queda do palhaço foi um ato inteligente, enquanto a queda do transeunte foi um ato desajeitado: a diferença entre os dois comportamentos formalmente idênticos ocorre por que o palhaço possui inteligência derivada de anos de treinamento para fazer os outros rirem, enquanto que o transeunte não possui esta “inteligência cômica”. A diferença não está no comportamento, mas no fato mental que é definido disposicionalmente.

Neste caso, ainda resta perguntar se, recusando o reducionismo mente-comportamento, estaria exaurido o desafio dos super-espartanos a Ryle. Creio que não, quando utilizamos a imagem de Ryle que é proporcionada pela maior parte dos exemplos apresentados em seu *The concept of mind*, que dizem respeito a disposições comportamentais, em que pese o caráter público das atualizações comportamentais. A crítica é especialmente contundente quando, em Ryle, lemos argumentos que defendem que a verdade de declarações disposicionais depende da verdade de declarações comportamentais, como em:

The [...] habit of cigaret-smoking could not exist, unless there were such process or episodes as smoking cigaretts. 'He is smoking cigaret now' does not say the same sort of thing as 'He is a cigaret-smoker', but unless statements like the first were sometimes true, statements like the second could not be true. (RYLE, 1984, p. 117).

Neste argumento, Ryle rejeita a identidade entre disposições e atualizações e esta é uma parte importante da resposta à crítica de Putnam,

contudo, o argumento parece não comportar situações em que a existência de estados disposicionais como “dor” possam ser o caso, ainda que nenhuma atualização ocorra. Neste caso, a consequência do argumento dos super-espartanos seria absurda, e não o é. Disposicionalistas como Stephen Mumford, que defendem que disposições são propriedades, também apontam para o mesmo problema na argumentação ryleana, apresentando casos onde a presença de propriedades disposicionais independe de atualizações ou ocorrências: “*Things can rightly be said to have dispositions even though there is no current manifestation of that disposition*” (1998, p. 27). Contudo, como enfatiza Schwitzgebel, em mais de uma ocasião, uma outra leitura de Ryle é possível.

Ryle evoca atualizações fenomênicas e cognitivas para compor o quadro geral do conceito de disposição vinculado a uma teoria da mente. Este caráter ampliado da teoria da mente ryleana será explorado no Capítulo 3, quando os argumentos de Schwitzgebel sobre Ryle e sobre a teoria disposicional da mente serão descritos.

2.3 A CRÍTICA DE DAVIDSON

Tal como descrito na introdução deste trabalho, a crítica de Davidson (2001) não se constrói na análise do texto ryleano. Davidson assume que Ryle está errado, quando defende que existe uma simetria entre o conhecimento que temos de nossas próprias mentes e o conhecimento que temos de outras mentes e do mundo. Acredito que a força de sua crítica pode ser evidenciada pela apresentação de sua posição sobre o conhecimento e o autoconhecimento. Uma razão importante para a apreciação da sua posição é a renúncia a explicações internalistas na defesa da assimetria presente no autoconhecimento. Davidson acredita que a assimetria e a autoridade da primeira pessoa são explicadas pelo uso da linguagem em contextos de interação social, como explicarei em maior detalhe em seguida. Desta forma, Davidson evita, acredito, o que Ryle chamou de “fantasma na máquina”.

Em seu artigo “*Knowing one’s own mind*”, no início do texto, assume que Ryle está errado quando diz que conhecemos os nossos próprios estados mentais por observação empírica e compara a posição de Ryle com uma personagem de Graham Wallas:

[...] the little girl had the making of a poet into her who, being told to be sure of her meaning before she spoke, said: How can I know what I think till I see what I say?' [...] Gilbert Ryle was with the poet [...] He stoutly maintained that we know our own minds in exactly the same way we know the minds of others, by observing what we say, do, and paint. (DAVIDSON, 2001, p. 15).

Ele conclui, logo em seguida, que Ryle incorre em erro ao defender que conhecemos a nossa própria mente por observação empírica, tal como a garotinha do livro que, para conhecer o significado de suas palavras, precisaria primeiro proferi-las. Este não parece mesmo ser o caso e, mesmo quando dispomos de evidências empíricas que justifiquem nossas crenças, desejos e intenções, quase nunca as utilizamos (DAVIDSON, 2001).

Davidson, bem como a maior parte dos filósofos contemporâneos, acredita que existe uma diferença poderosamente intuitiva na relação que mantemos com os nossos próprios estados mentais em comparação à atribuição de estados mentais a outros. Portanto, acredita haver uma autoridade da primeira pessoa que justifica a assimetria entre o conhecimento e o autoconhecimento. Contudo, ele explica a autoridade da primeira pessoa recusando a introspecção como meio de acesso a um mundo mental privado. Neste ponto, o autor concorda com Ryle. Para ambos, qualquer tentativa de se explicar a assimetria fazendo referência a um modo (introspecção) diferenciado de se conhecer os conteúdos mentais ou argumentando que, no autoconhecimento, há um tipo diferenciado de conhecimento é uma empreitada fadada a um resultado cético. (DAVIDSON, 2001).

2.3.1 Conhecimento, Autoconhecimento e Linguagem

É a partir da observação de como opera a linguagem em contextos de interação que Davidson argumenta contra o ceticismo e a favor do conhecimento e da autoridade da primeira pessoa. Quotidianamente, conversamos com outras pessoas, discutimos assuntos os mais diversos, apresentamos trabalhos para um público, planejamos o futuro, muitas vezes em parceria com outras pessoas, coordenamos os nossos esforços para a execução de tarefas simples, como lavar pratos, ou complexas, como a psicoterapia. Também é verdade que empregamos a linguagem quando, a sós, contemplamos o mundo que nos cerca, lemos um livro,

refletimos acerca de alguma coisa, conversamos “com nós mesmos” acerca de algum assunto, etc.

Tudo isto parece pressupor que o mundo que compartilhamos é de uma certa maneira; que o céu é azul e que se acizenta em dias de chuva, que atualmente a presidente da república do Brasil é a Dilma Rousseff e que, recentemente, o governo brasileiro levantou fortes suspeitas de que estaria sendo espionado pelo governo americano. Se o mundo não é assim, afinal, como poderíamos compreender do que trata um livro escrito por outra pessoa, entender o que nos é perguntado em uma apresentação ou acordar planos para o futuro com uma outra pessoa que não poderia compreender sobre o que falamos? Desta descrição trivial de como a nossa linguagem opera em contextos que relacionam uma pessoa com outras pessoas e o mundo, Davidson conclui duas coisas importantes:

1) Não podemos estar enganados o tempo todo acerca do que pensamos, desejamos e acreditamos. Se as pessoas não estivessem comumente corretas acerca de seus próprios estados mentais, a comunicação sequer seria possível e o ato comunicativo seria fadado ao malogro.

2) Frequentemente não temos conhecimento ou autoconhecimento, pois que, muitas vezes, nos equivocamos sobre como um certo acontecimento se desenrolou, agimos sob influência de uma crença falsa (por exemplo, acordamos no meio da noite e, por acreditarmos que já amanheceu, iniciamos nossos rituais de despertar), somos, frequentemente, corrigidos acerca do que discutimos e defendemos com outras pessoas, temos ilusões ou percepções incorretas. Disto não se segue que podemos estar enganados todo o tempo, como argumentado em 1. Segue-se, apenas, que o nosso conhecimento do mundo, de nós mesmos e de outras pessoas não é infalível.

A infalibilidade do conhecimento que podemos ter de nossas próprias mentes e que Davidson argumenta em contrário em 2 – nosso conhecimento e autoconhecimento estão sujeitos ao erro –, só faz sentido em uma certa concepção individualista e incorreta da mente.

Nesta imagem, a atividade mental de uma pessoa é definida como transparente e infalível a ela mesma, o que quer dizer que um sujeito tem consciência plena do que pensa, sente e deseja e não pode estar enganado sobre estes estados. Por outro lado, tem um conhecimento precário do mundo que o cerca e de outras mentes, podendo estar enganado sobre como as coisas e as pessoas

são todo o tempo. Finalmente, as relações entre este mundo privado e infalível interno com os objetos do mundo “externo” são obscuras. Nesta imagem da mente, “a dificuldade aparente desde o início relativamente à descrição do mental é descobrir como é possível reconstruir um trajecto do interior para o exterior” (DAVIDSON, 2001).

Para Davidson, a reflexão correta acerca do conhecimento e do autoconhecimento deve ser vista como, de partida, uma consequência das interações linguísticas que estabelecemos com o mundo e com outras pessoas. Uma vez que se compreende que é na linguagem tornada pública pela interação entre as pessoas que os estados mentais devem ser compreendidos, evita-se, segundo Davidson, a imagem da mente ancorada na apreciação do indivíduo onde a infalibilidade do autoconhecimento apontaria seja para uma qualidade ou tipo de conhecimento epistemicamente superior, seja para um ceticismo global.

Ele desenvolve o conceito de triangulação, para diferenciar as relações causais que se estabelecem entre as pessoas e o mundo, distinguindo, nesta relação, as três partes do triângulo: um falante, um ouvinte intérprete e um mundo compartilhado pelos dois. A triangulação que dá “conteúdo” aos nossos estados mentais proposicionais pode ser evidenciada pelo modo como aprendemos a linguagem.

É familiar a muitos que convivem com crianças o modo pelo qual nós as ensinamos a falar. Em uma situação típica, um falante aponta para um objeto no mundo e diz o seu nome para a criança, algo como “bola” ou “cão”. Para que o aprendizado tenha sucesso, é preciso tomar como verdadeiro que ambos compartilham um mesmo mundo e seus objetos, no caso, a bola ou o cão, caso contrário a comunicação malograria, como exposto em 1. O falante deve também compreender que tem crenças e que elas podem ser verdadeiras ou falsas, e este é um requisito indispensável para que ele possa ser interpretado (uma conversa onde alguém não compreende o que se está falando não é uma conversa). Voltando à criança, depois de algum aprendizado, ela pode, incorretamente apontar para a bola e dizer “cão”. Neste caso, um falante competente em sua linguagem poderá corrigi-la dizendo algo como: “Não, isto é uma bola”. Para que isto seja possível, é pressuposto que o falante tenha conhecimento (de que isto é uma bola) e saiba que seu conhecimento é verdadeiro, na maior parte das vezes; a ignorância acerca do seu conhecimento impossibilitaria a correção.

O intérprete, por sua vez, vai apreender as relações causais que em um contexto de diálogo vão relacionar sujeitos, palavras e mundo. Prosseguindo com o exemplo da criança, ela ouve o som da palavra proferida pelo falante, “bola” na presença da bola, mas não somente. Até que um vocabulário e seu complexo uso seja aprendido, somos especialmente generosos com as pessoas que estão aprendendo uma linguagem (ou uma segunda ou terceira linguagem). Apontamos para o objeto com ênfase, destacamos algumas de suas propriedades mais proeminentes (uma mímica pode destacar o formato circular de uma bola), aplaudimos o sucesso das primeiras tentativas de emprego das palavras e assim por diante. Logo, o interprete atribui conhecimento ao falante ouvindo o que ele fala, observando o que ele faz. É nesta relação que o êxito ou malogro da interpretação se evidencia e não há necessidade de um argumento transcendental para a justificação das crenças e pensamentos comunicados, ou seja:

Nós fazemos o melhor que podemos. É sempre possível, evidentemente, melhorar o entendimento do outro, ampliando o banco de dados, acrescentando outra dose de simpatia ou imaginação, ou aprendendo mais a respeito das coisas sobre as quais o sujeito conhece. Este é o processo da interpretação radical. Não há nenhuma corte de apelação adicional, nenhum padrão objetivo impessoal contra o qual mensurar nossos próprios melhores juízos do racional e do verdadeiro (DAVIDSON, 2001, p. 40).

E quanto ao autoconhecimento? Davidson defende a autoridade da primeira pessoa e a descreve como uma relação linguística entre um agente e seus proferimentos. É evidente que, em contextos de conversação, as declarações em primeira pessoa feitas por um agente não estão abertas à contestação. Quando digo com sinceridade “creio que amanhã não irá chover” é muito improvável que um ouvinte venha a questionar a verdade do meu desejo dizendo: “não, você não acredita nisso”. Nestes casos, as declarações em primeira pessoa gozam de uma autoridade que declarações sobre outras pessoas, tais como “ele acredita que amanhã não irá chover”, não gozam. Mas a questão persiste: o que faz as declarações sobre nossos próprios estados mentais gozarem de uma tal autoridade?

Voltando ao conceito de triangulação, temos que:

1) para que a comunicação tenha sucesso o falante precisa ter conhecimento do que fala.

2. Quando falo “creio que amanhã não irá chover” assumo que sei o que acredito.

A presunção de verdade de minha declaração reside no fato de que estou em uma posição privilegiada com relação às minhas próprias crenças. Esta posição pode ser evidenciada se comparada com a assimétrica posição de intérprete, para a qual não existem garantias de que seu conhecimento sobre a minha crença (e.g. ele acredita que amanhã não irá chover) seja uma interpretação correta sobre a minha crença. Segundo Davidson:

[...] there can be no general guarantee that a hearer is correctly interpreting a speaker; however easily, automatically, unreflectively, and successfully a hearer understands a speaker, he is liable to serious error [...] A hearer interprets (normally without thought or pause) on the basis of many clues [...] The speaker, though he must bear many of these things in mind when he speaks, since it is up to him to try to be understood, cannot wonder whether he generally means what he says. (DAVIDSON, 2001, p.12).

O falante deve saber, na maior parte do tempo, o que acredita quando fala e disto depende a comunicação. A verdade da autoridade da primeira pessoa, neste caso, é assumida como uma consequência do uso social da linguagem e não como um efeito de causas como uma mente transparente ou uma introspecção transcendental.

O autoconhecimento, então, é, também, uma consequência das nossas interações linguísticas. Para que uma pessoa seja interpretável, ela precisa saber, na maior parte do tempo, o que ela acredita, percebe, imagina e deseja. Alguém pode estar errado sobre seus próprios estados mentais quando os profere, mas o sucesso da comunicação depende de que as pessoas saibam do que estão falando. Se este não fosse o caso, ao intérprete nada caberia e o ouvinte não seria interpretável. Logo, existe uma presunção inevitável que concerne à própria natureza da interpretação segundo a qual um falante normalmente sabe o que fala; dito de outro modo, se alguém sabe que as sentenças que profere em primeira pessoa são verdadeiras, logo, este alguém sabe no que acredita (DAVIDSON, 2001).

Em síntese, a crítica de Davidson pode ser resumida por:

1) Ryle está incorreto ao assumir que existe uma simetria entre a maneira que conhecemos outras mentes e a maneira que conhecemos nossos próprios

estados mentais, pois, conheço o que os outros pensam observando o que eles fazem e sei o que penso de uma posição em que não preciso necessariamente de observação empírica. Enquanto escrevo este texto sei que gostaria de terminá-lo bem, acredito que o horário do almoço está próximo e sei que tenciono tirar férias em breve. Tudo isto conheço sem observar o que faço ou fiz, portanto, gozo de uma autoridade sobre os meus próprios estados mentais intencionais.

2) A autoridade que tenho sobre meus próprios estados mentais intencionais pode ser explicada sem que um “fantasma na máquina” seja invocado. A autoridade da primeira pessoa não é uma consequência de uma introspecção a uma mente privada, tampouco o acesso a um tipo particular de conhecimento. A autoridade é uma consequência da maneira em que empregamos a linguagem em contextos de interação social, que tem na interpretação um requisito fundamental para o sucesso da comunicação. Falante e intérprete estão em diferentes posições na triangulação que resulta da interação de ambos com o mundo.

2.4 RESPOSTA À CRÍTICA DE DAVIDSON

A argumentação de Ryle é bastante frágil na sustentação da simetria entre o conhecimento que temos de nossos próprios estados mentais e o conhecimento do mundo e de outras mentes. Uma simples caracterização do uso social da linguagem, tal como feita por Davidson, ressalta a necessidade de que um sujeito ao se comunicar com outros conheça os seus estados mentais e esteja certo sobre eles a maior parte do tempo: disto depende o sucesso da comunicação.

Não menos importante é a experiência intuitiva de que conhecemos os nossos próprios estados mentais sem apelo a evidências empíricas. Acredito que definir esta experiência como intuitiva preserva a falibilidade sobre o autoconhecimento sem, contudo, comprometer o autoconhecimento com uma concepção internalista forte, como a correntemente atribuída a Descartes. Esta noção é mais familiar e corriqueira, como a noção que temos intuitivamente sobre o que queremos, como estamos nos sentindo ou o que pretendemos fazer na hora seguinte. Este parece ser o “tom” que Davidson preserva em sua argumentação. Ryle admite existir uma diferença de grau entre o conhecimento que temos dos nossos próprios estados mentais e o conhecimento que temos de outras mentes, quando diz:

The differences are differences of degree, not of kind. The superiority of speaker's knowledge of what he is doing over that of the listener does not indicate that he had Privileged Access to facts of a type inevitably inaccessible to the listener, but only that he is in a very good position to know what the listener is often in a very poor position to know. (RYLE, 1984, p. 156).

Contudo, malogra ao explicar esta “diferença de grau” assumindo que um falante esta em uma “ótima posição” para conhecer os seus próprios estados mentais. Ryle não explica claramente o que quer dizer com esta “ótima posição” e preserva o argumento de que o método empírico é preservado na forma como conhecemos nossos próprios estados mentais, assim, recusa a assimetria sem oferecer uma explicação para as diferenças, quer sejam de “grau” ou “posição”. (DAVIDSON, 2001).

Assumindo que a simetria entre o autoconhecimento e os outros tipos de conhecimento é insustentável e que a assimetria pode ser compreendida a partir de contextos linguísticos de interação social sem que “fantasmas na máquina” sejam evocados, resta saber se a autoridade da primeira pessoa é um argumento em contrário a uma concepção disposicional dos estados mentais.

Defenderei, no último capítulo, que uma concepção disposicional pode ser preservada mesmo com a assunção da autoridade da primeira pessoa e da assimetria evidente no autoconhecimento.

3 DISPOSICIONALISMO E EPISTEMOLOGIA

Neste último capítulo, voltarei à pergunta problema deste texto, a saber: uma descrição disposicional dos estados mentais, de maneira geral, e das crenças, em particular, ainda é proveitosa para o debate epistemológico? Após descrever as críticas de Putnam e Davidson ao behaviorismo lógico e à simetria entre o autoconhecimento e o conhecimento, respectivamente, argumentarei que a resposta à pergunta é afirmativa, o que significa dizer que uma teoria disposicional dos estados mentais tem uma importante capacidade explicativa, sobretudo nos casos onde a nossa atribuição de estados mentais é imprecisa, vaga, falível. Por isto, defenderei que casos de atribuição de estados mentais com tais características são frequentes e comuns na nossa experiência.

Argumentarei que uma teoria disposicional dos estados mentais acorda com um contextualismo que se conforma bem com as nossas ordinárias atribuições e autoatribuições de crenças onde, com uma certa frequência, estamos inseguros, incertos e confusos e, também, que a autoridade da primeira pessoa, bem como outros argumentos que sustentem a assimetria entre o autoconhecimento e o conhecimento do mundo e de outras mentes pode ser preservada, em uma descrição disposicional dos estados mentais. Por fim, concluirei que, por estas razões, o disposicionalismo não é uma tese comprometida com o reducionismo dos estados mentais a eventos comportamentais e tem, portanto, um grande poder explicativo, uma vez que disposições fenomênicas e cognitivas sejam consideradas.

3.1 RYLE, PUTNAM E DAVIDSON: O QUE RESTA DO DISPOSICIONALISMO?

Até aqui argumentei que o disposicionalismo pode ser defendido das críticas de Putnam. A força da crítica de Putnam reside na tese de que há, nas teorias behavioristas, a suposição de identidade entre eventos mentais e comportamentos. É mesmo possível supor tal identidade em Ryle quando este diz que a verdade de enunciados disposicionais (e.g., ele é um fumante) depende de que enunciados sobre ocorrências tenham sido antes verdadeiros (e.g., ele está fumando um cigarro agora ou ele fumou ontem). Esta seria uma conclusão possível, porém, apressada. Como visto no Capítulo 1, existe uma diferença definitiva entre

“disposições” e “atualizações” e, ainda que em Ryle haja uma relação entre enunciados disposicionais e enunciados sobre ocorrências, esta não é uma relação de identidade.

Como discutido no Capítulo 1, em Ryle, uma disposição pode ser definida como a tendência de um certo sujeito, em determinados contextos, a agir ou reagir de determinadas maneiras. O caso modelo para a compreensão de disposições é o de uma pessoa descrita como inteligente. A inteligência deve ser compreendida como uma disposição, visto que possuir inteligência é tender a, em certos contextos, agir ou reagir inteligentemente. Ainda em Ryle, há a pretensão de que os estados mentais podem ser compreendidos da mesma maneira e temos, portanto, que estados mentais são disposições. O estado mental de crença pode ser entendido como a capacidade de agir e reagir de certas maneiras em certas circunstâncias. Compreendida desta maneira, ter uma crença (e.g., amanhã é domingo) é ser capaz de agir ou reagir de certas formas em certos contextos (e.g., responder prontamente “domingo” caso alguém pergunte “amanhã é que dia?”; pensar privadamente ao abrir a agenda “amanhã é domingo”; planejar uma ida à praia, após verificar a previsão do tempo, etc.).

Diferente das disposições, ocorrências são eventos que acontecem no tempo e no espaço. Uma ocorrência pode ser compreendida como: 1) um episódio comportamental e aqui se reúnem os nossos repertórios motores de andar, gesticular, falar, mover objetos etc.; 2) um episódio fenomênico: sentir uma dor, surpreender-se, irritar-se, etc.; e 3) um episódio cognitivo: objetar; refletir, concluir, etc.¹². Ryle é frequentemente descrito como um filósofo que reduz as disposições (estados mentais) a ocorrências estritamente comportamentais excluindo ocorrências fenomênicas e cognitivas, mas esta é uma descrição apressada.

Existe uma oposição entre uma capacidade e um evento que acontece no tempo e no espaço. Quando assumo que tenho uma certa crença P não estou assumindo que estou, neste momento, agindo ou reagindo de qualquer maneira. Em uma compreensão disposicional, ter uma crença é ser capaz de agir e reagir de determinadas maneiras, o que não equivale a dizer que eu esteja agindo neste momento de acordo com a minha crença P. Tampouco uma ocorrência é, necessariamente, um evento comportamental: Se as disposições são também

¹² Descreverei com mais pormenores as disposições e ocorrências fenomênicas e cognitivas ao longo deste capítulo.

cognitivas e fenomênicas, reduzir ocorrências a 1 seria limitar o poder explicativo do disposicionalismo.

O argumento dos “super-espartanos”, discutido no Capítulo 2, coloca em evidência que, ainda que a relação não seja de identidade, parece haver, no behaviorismo lógico, uma necessidade de que estados mentais (e.g., sentir uma dor) se atualizem em ocorrências comportamentais. Porém, também é possível encontrar, no texto de Ryle, mesmo que inconsistente, um argumento que parece apontar para a noção de disposições fenomênicas e não só comportamentais. Em uma passagem de *The concept of mind* (1984), no tópico “*Mental capacities and tendencies*” que trata de disposições que descrevem estados mentais proposicionais como crenças, Ryle afirma:

Certainly to believe that the ice is dangerously thin is to be unhesitant in telling oneself and others that it is thin, in acquiescing in other people's assertion to that effect, in objecting to statements to the contrary [...] It is a propensity not only to make certain theoretical moves but also to make certain executive and imaginative moves as well as to have certain feelings (1984, p. 134-135).

Uma interpretação possível desta citação é a de que ter uma certa crença (disposição), por exemplo, de que o gelo à frente é perigosamente fino, é agir de certas formas (ocorrências), tais como avisar a outros sobre o perigo e se precaver, mas, também, estar propenso a andar com cautela e recear e imaginar certos acidentes, caso o gelo venha a se quebrar. Imaginar certos cenários de acidentes ou sentir medo ao andar pelo gelo não são eventos comportamentais nem publicamente observáveis. Poderiam ser compreendidos como disposições fenomênicas e cognitivas.

Ryle não desenvolve o argumento e, recentemente, Schwitzgebel (2002) propôs uma teoria disposicional fenomênica dos estados mentais – que será brevemente apresentada neste capítulo –, porém se o argumento da citação puder ser compreendido por uma teoria disposicional dos estados mentais, a crítica dos super-espartanos perde o sentido, caso em que, ter uma dor (disposição) no contexto de uma cultura estoica pode suprimir as atualizações comportamentais, tais como franzir as sobrancelhas ou gritar “ai!”; contudo, atualizações fenomênicas como sentir a dor e imaginar cenários onde ela poderia se tornar insuportável ainda seriam atualizações de uma mesma disposição: sentir e imaginar são precisamente

as atualizações descritas por Putnam ao construir o argumento dos super-espartanos. Analisando este mesmo argumento, Schwitzgebel acredita que, em uma leitura generosa do texto de Ryle, é possível argumentar a favor de um disposicionalismo fenomênico:

If we set aside for a moment the standard picture of Ryle as bent on reducing all talk about mental life to talk about behavioral dispositions [...] then i would like to claim Ryle as the first (albeit wavering) advocate about phenomenal dispositionalism about belief.
(SCHWITZGEBEL, 2002, p. 259-260).

Ryle (1984) não é explícito ao definir disposições e, poucas vezes, apresenta, em seu texto, argumentos que substanciem a ideia de que seu disposicionalismo pode ser entendido como um disposicionalismo fenomênico e cognitivo. Contudo, passagens como a citada anteriormente, em que são apresentadas sentenças como *“It is a propensity not only to make certain theoretical moves but also to make certain executive and imaginative moves as well as to have certain feelings”* autorizam a compreensão de que Ryle tinha em vista um disposicionalismo mais amplo e menos comprometido com um reducionismo comportamental. Afinal, o que compreenderia o autor por ações teóricas e imaginativas senão que uma crença pode se atualizar, também, como em seu exemplo, por ocorrências fenomênicas e cognitivas? Acredito que, com base neste esforço interpretativo do texto de Ryle, Schwitzgebel credita a ele a noção de um disposicionalismo comportamental e fenomênico.

Considerarei também que o disposicionalismo defendido por Ryle é especialmente sensível à crítica de Davidson (2001), ou seja, a tese de que existe uma simetria entre o autoconhecimento e o conhecimento que temos do mundo e de outras mentes é absolutamente contraintuitiva. Contudo, é possível não concordar com a simetria proposta por Ryle e, mesmo assim, estar de acordo com uma proposta disposicional acerca do conhecimento. Acredito que o argumento de Ryle a favor da simetria é mais uma tentativa de fortalecer a sua empreitada de combater o “fantasma na máquina” do que uma necessidade para uma teoria disposicional dos estados mentais. É salutar destacar que Ryle desenvolve sua teoria a partir de uma

leitura de Descartes¹³ que destaca os problemas oriundos de uma explicação paramecânica para a natureza, o acesso e o lugar dos estados mentais.

Uma teoria disposicional que tenha Ryle como uma referência não é compatível com todas as teses que sustentam o autoconhecimento como assimétrico, mas disto não se segue que ela seja incompatível com a assimetria. Certamente há uma incompatibilidade com teorias que implicam em consequências metafísicas “fantasmagóricas” tais como as descritas por Ryle (1984) e Davidson (2001), mas concluo, neste último capítulo, que uma teoria disposicional deflacionada¹⁴ dos estados mentais é compatível com múltiplas teorias sobre o autoconhecimento. Se uma teoria disposicionalista dos estados mentais puder ser compreendida não só como uma teoria que preconiza que ter uma disposição é agir e reagir de determinadas formas, mas, também, experimentar certos estados fenomênicos e refletir ou conceber certas coisas, a assimetria entre o autoconhecimento e as outras formas de conhecimento não parece sequer ser um problema (SCHWITZGEBEL, 2002). Sobre o autoconhecimento, defendendo um disposicionalismo comportamental, fenomênico e cognitivo, Schwitzgebel argumenta que:

One thing to notice about the dispositional account just offered is that it is silent about mechanisms. Although someone who fully matches the dispositional profile for believing that P will necessarily be disposed to self-ascribe belief that P, the dispositional account says nothing about in virtue of what she will possess her self-ascriptive dispositions, says nothing about what cognitive process underwrite them. I suggest that there are several, perhaps many (depending on how one counts), cognitive process that can underwrite such dispositions [...] (2011, p. 48).

O autor presume que uma teoria disposicionalista não comprometida com um reducionismo a disposições comportamentais não tem como uma consequência necessária o compromisso com a tese de Ryle de que não existe uma assimetria entre o conhecimento que temos de nossos próprios estados mentais e as outras formas de conhecimento. Por isto mesmo, entende que uma teoria disposicional

¹³ É importante ressaltar que a leitura de Ryle aos argumentos de Descartes é frágil e caricatural e foi objeto de crítica de diversos autores (ABIB; LOPES, 2003; BAKER; MORRIS, 2002)

¹⁴ Chamarei de disposicionalismo deflacionado uma teoria disposicional dos estados mentais que não se comprometa com um reducionismo comportamental ou com uma visão particular do autoconhecimento.

nada tem a dizer sobre os mecanismos que justificam a diferença óbvia que existe entre o conhecimento não inferencial que temos de nossas próprias crenças, na maior parte do tempo, e o conhecimento empírico que temos sobre o mundo e outras pessoas. Nesta citação, Schwitzgebel assume que ter uma certa crença P é também estar disposto a, em certos contextos, dizer, privadamente e conscientemente, para si mesmo “eu acredito que P” ou “P é o caso” e, em outros contextos, saber justificar a crença P: e isto é ter autoconhecimento.

É razoável supor que existem diversos processos cognitivos em curso que justificam a prontidão e a aparente transparência que temos com relação a nossas próprias crenças quando, em certos contextos, somos levados a considerá-las e justificá-las, e a investigação sobre a justificação do autoconhecimento tem sido tema de intensos debates em epistemologia (CASSAM, 1994; GERTLER, 2011), porém uma compreensão disposicional dos estados mentais não tem como necessidade que uma tese particular sobre como conhecemos nossas próprias crenças seja adotada, tampouco existe uma necessidade de que a diferença que existe entre o autoconhecimento e o conhecimento que temos do mundo e de outras mentes seja explicada: este é um problema relevante para a construção de uma teoria disposicionalista deflacionada, mas não é uma condição necessária para que a construção se inicie. Um disposicionalismo fenomênico e cognitivo será apresentado em seguida.

3.2 DISPOSIÇÕES, SENTIMENTOS E COGNIÇÕES

Schwitzgebel (2002; 2011), filósofo disposicionalista, desenvolveu uma teoria inspirada em Ryle que compreende o disposicionalismo como uma alternativa profícua para a descrição dos estados mentais. Em “*A phenomenal, dispositional account of belief*” (2002), argumenta que os aspectos fenomênicos e cognitivos de uma descrição disposicional são centrais para uma correta compreensão do disposicionalismo. Neste caso, ter uma certa crença P é estar apto a agir de determinadas maneiras, sentir certas coisas e realizar certas operações cognitivas¹⁵.

¹⁵ Acredito que não há na literatura disposicionalista uma definição satisfatória de disposições cognitivas (SCHWITZGEBEL 2001; 2002; 2010). Em verdade, existem poucas referências claras a um disposicionalismo fenomênico e cognitivo, o que leva Schwitzgebel (2002) a se definir como um dos poucos disposicionalistas que compreende explicitamente o disposicionalismo em seus aspectos cognitivos e fenomênicos. Em seus

Consideremos, por exemplo, a crença que tenho neste momento de que não terei dinheiro suficiente para quitar todas as minhas contas ao final do mês. Ter esta crença é estar disposto a considerar pedir um empréstimo bancário, estar propenso a negar um convite de um amigo para um almoço em um restaurante caro, recear que algo importante falte aos meus dependentes, imaginar o que poderia fazer para aumentar a renda familiar e refletir que a minha atual condição é uma consequência de ser pouco organizado com minhas finanças. Neste exemplo, ter uma crença é estar disposto a agir, sentir, imaginar e refletir certas coisas. Para a apresentação de uma teoria disposicional deflacionada, considerarei que, em todos os casos, uma disposição só pode ser compreendida corretamente quando atualizações comportamentais, fenomênicas e cognitivas forem consideradas¹⁶.

Schwitzgebel (2002; 2011) enfatiza as disposições fenomênicas e cognitivas como centrais à sua teoria e é na caracterização de um disposicionalismo fenomênico e cognitivo que o disposicionalismo enquanto teoria para a compreensão das crenças avança, diante das objeções apresentadas no Capítulo 2. Um disposicionalismo deflacionado, tal como o defendido por Schwitzgebel e apresentado neste trabalho tem objetivos mais modestos do que os compromissos filosóficos assumidos pelo behaviorismo lógico, a saber, uma redução dos “suspeitos” estados mentais a “confiáveis” descrições comportamentais, tal como ironizou Putnam (1975). Schwitzgebel defende que uma teoria disposicional deve oferecer uma resposta útil para a pergunta: quando podemos dizer de uma pessoa que ela tem uma crença? E uma resposta satisfatória só será dada na observação das muitas disposições que um sujeito pode ter em relação a suas crenças¹⁷. Sem um compromisso com uma redução das crenças a descrições comportamentais, o disposicionalista pode, sem prejuízo, justificar uma crença apontando para disposições coerentes com a crença em questão ou mesmo observando disposições

trabalhos, as disposições cognitivas são definidas, creio, como um complemento das disposições fenomênicas. Para a finalidade dos argumentos que serão aqui apresentados, considerarei que disposições cognitivas são a capacidade de derivar argumentos, raciocínios e conclusões a partir de conteúdos proposicionais dados. Ao longo do texto, fornecerei alguns exemplos de disposições que podem ajustadamente ser compreendidas dentro desta consideração.

¹⁶ Ainda que uma crença possa ser expressa por disposições de um só tipo ou por uma combinação dos três tipos de disposição.

¹⁷ O ponto será melhor esclarecido adiante.

coerentes com outras crenças correlatas: não há aqui um compromisso com uma descrição última ou observável dos estados proposicionais de crença.

O argumento central para a compreensão de um disposicionalismo deflacionado é que ele deve considerar disposições fenomênicas e cognitivas. Elas são essenciais para a caracterização da mente e dos estados mentais de um indivíduo. Sem a inclusão de disposições cognitivas e fenomênicas – disposições a experimentar fenomenicamente certos sentimentos e derivar raciocínios e conclusões a partir de conteúdos proposicionais dados –, o disposicionalismo estaria desabrigado contra os críticos do behaviorismo lógico.

3.3 UMA TEORIA DISPOSICIONALISTA DAS CRENÇAS

Para desenvolver uma teoria disposicionalista dos estados mentais é importante compreender a noção de um estereótipo disposicional. A noção de estereótipo foi definida por Putnam em *“The meaning of ‘meaning’”* (1975). Segundo Putnam, um estereótipo é uma descrição padrão de um conjunto de características típicas ou normais de um certo tipo¹⁸. A ideia aqui é que um nome de um certo objeto pode ser facilmente associado a certas características ou propriedades descritivas. Um tigre estereotípico, por exemplo, é um animal com listras e quatro patas. Um animal de três patas e sem listras pode ser corretamente descrito como um tigre, mas não um estereotípico.

Putnam argumenta que não existe uma necessidade de que as descrições estereotípicas mantenham acarretamentos analíticos com um certo termo – afinal, existem tigres que não são listrados –, contudo, esta parece ser uma maneira relevante de conceber um objeto e quando somos levados a explicar o significado de um termo como “água” usualmente empregamos estereótipos socialmente convencionados como “é o líquido incolor, inodoro e insípido que preenche o mar”. Logo, uma importante função desta noção é comunicativa. Quando, em contextos comunicativos, nos referimos a uma cadeira, frequentemente estamos nos referindo a um objeto cujo estereótipo poderia ser descrito como tendo quatro pernas. Muitas cadeiras não tem quatro pernas, mas o desvio do estereótipo

¹⁸ As precisas definições e diferenças de tipo, tipos naturais e nomes próprios são tema de intensos debates sobre significado e referência. Para os propósitos deste trabalho compreendo por tipo palavras que não sejam nomes próprios.

muitas vezes requer que o sujeito que se refere a uma cadeira não estereotípica seja mais generoso em suas descrições. (e.g., pegue aquela cadeira de três pernas). O desvio do estereótipo também pode ocorrer em um contexto específico incomum, por exemplo, em uma convenção de designers experimentais de objetos. Neste caso, o significado de cadeira para esta comunidade específica (de designers) pode variar bastante em relação ao que poderia ser socialmente acordado como o significado estereotípico de uma cadeira. Estendendo o argumento de Putnam, a noção de estereótipos é a de um conjunto de significados mais ou menos compartilhados sobre os objetos quando os descrevemos em nossa comunicação ordinária com outras pessoas.

Um estereótipo no sentido em que irei empregar aqui é um conjunto de propriedades que estamos aptos a associar com uma coisa, uma propriedade ou uma classe (SCHWITZGEBEL, 2002). Por exemplo, uma propriedade estereotípica de um carro é que ele possui quatro rodas e um volante. Um veículo de três rodas ou sem volante ainda poderia ser considerado um carro, contudo não seria um carro estereotípico. Objetos solúveis podem ser significativamente descritos como objetos que dissolvem em água (e.g., café solúvel, leite em pó, açúcar). Um objeto pode ser solúvel sem, contudo, ser dissolvido em água: neste caso, este objeto em particular não tem as propriedades estereotípicas que normalmente associamos com a palavra solúvel. Uma noção como esta de estereótipo pode ser precisa ou imprecisa. Quando a maior parte dos objetos a que se aplica um certo estereótipo possui características estereotípicas, podemos dizer que é um estereótipo preciso. Este parece ser o caso dos carros em geral. Se tomarmos como objeto somente os carros produzidos na China, a maior parte dos carros não serão estereotípicos, vistos que são carros produzidos em outros países.

Steinberg (2010) enfatiza uma outra característica importante sobre os estereótipos para uma compreensão disposicional: alguns estereótipos parecem ser mais centrais do que outros. Por exemplo, ter quatro rodas parece ser uma propriedade mais significativa para a descrição de um carro estereotípico do que ter faróis de milha. Um veículo com três rodas ainda pode ser um carro (não estereotípico) e um veículo com faróis de milha não é necessariamente um carro, contudo, a ênfase aqui está na noção de que respondemos com mais prontidão a

algumas propriedades estereotípicas de um tipo (as centrais) do que a outras propriedades deste tipo¹⁹.

Acredito que a noção de centralidade dos estereótipos é importante para uma teoria disposicional na medida em que, para que possamos caracterizar um sujeito como tendo uma crença, algumas disposições parecerão ser mais centrais para a atribuição da crença do que outras: Quando dizemos que um certo sujeito tem uma crença P (e.g., vai chover amanhã) parece ser central que ele esteja disposto a dizer em certos contextos, pública ou privadamente, algo do tipo “vai chover amanhã”²⁰.

Voltando à definição de disposição apresentada no primeiro capítulo deste trabalho temos que, segundo esta definição, uma vaca tem a propriedade disposicional de ser ruminante, uma vez que ela está apta a ruminar (a manifestação da disposição) quando ingerindo pasto (o “gatilho”). Lucas tem inteligência, uma vez que, quando diante de uma pergunta difícil em sala de aula, responderá de forma inteligente. Relacionando a noção de estereótipos com disposições, um estereótipo disposicional é um estereótipo cujos elementos são propriedades disposicionais. A maior parte dos adjetivos que empregamos para descrever pessoas podem ser compreendidos como estereótipos disposicionais. Costumeiramente descrevemos algumas pessoas como agressivas e descrever uma pessoa como agressiva pode ser compreendido como descrevê-la a partir de um estereótipo. Este estereótipo inclui as disposições de reagir agressivamente quando criticado, de perder a calma facilmente, de expressar a frustração com gestos fortes tais como bater em uma mesa ou parede. Também inclui as disposições fenomênicas e cognitivas de surpreender-se quando contrariado, encolerizar-se facilmente e antecipar confrontos em situações de tensão e assim por diante. Uma descrição estereotípica é normalmente empregada em contextos de conversação quando, ao descrevermos um sujeito como agressivo, somos questionados pelo interlocutor: “o que você quer

¹⁹ Ressalto, novamente com Putnam, que a noção de estereótipos não tem acarretamentos analíticos. As características que a nossa comunidade verbal assume como centrais na descrição de tipos podem estar incorretas, o que não impede a comunidade de empregá-las.

²⁰ Neste caso, o autoconhecimento parece, sim, ser uma disposição importante para a atribuição de conhecimento também em uma teoria disposicionalista. Parece improvável que possamos com segurança atribuir uma crença a alguém sem afirmar também que o sujeito da crença pode, em certos contextos, enunciar conscientemente a proposição da qual a sua crença é uma expressão.

dizer com agressivo?”. O estereótipo de ser estudioso inclui a disposição de ter sempre um livro à mão, organizar a agenda do dia de forma a incluir tempo para o estudo, sacrificar tempo de lazer para cumprir objetivos acadêmicos bem como se sentir motivado diante de uma empreitada de estudos para um concurso ou pensar em estudar quando um tempo ocioso se apresente. Quando dizemos que alguém é responsável, muitas vezes descrevemos as disposições deste sujeito de cumprir metas e objetivos no prazo, chegar em compromissos no horário marcado e participar prontamente das atividades que lhe são incumbidas. Segundo Schwitzgebel (2002), ter uma certa crença pode ser descrita da mesma maneira. Seguindo um elucidativo exemplo em seu texto:

Consider a favorite belief of philosophers: the belief that there is beer in the fridge. Some of the dispositions associated with this belief include: the disposition to say, in appropriate circumstances, sentences like ‘There’s beer in my fridge’; the disposition to look in the fridge if one wants a beer; a readiness to offer beer to a thirsty guest; the disposition to utter silently to oneself, in appropriate contexts, ‘There is beer in my fridge’; an aptness to feel surprise should one go to the fridge and find no beer; the disposition to draw conclusions entailed by the proposition that there is beer in the fridge (e.g., that there is something in the fridge, that there is beer in the house); and so forth (SCHWITZGEBEL, 2002, p. 251).

Neste exemplo, ter uma certa crença *p* (e.g., há cerveja na geladeira) é estar disposicionalmente apto a agir e reagir estereotipicamente de certas maneiras. Um primeiro problema de concebermos uma crença desta maneira é que o número de disposições que pode ser associado com uma certa crença é infinito e diferentes pessoas poderiam associar diferentes disposições a uma mesma crença. Este é um grave problema, caso se busque uma definição infalível do que é ter uma crença, mas este não é o objetivo das teorias disposicionalistas. Uma solução para o problema parece próxima ao argumento de Davidson (2001) de que falante e ouvinte devem saber do que se fala para que a comunicação tenha sucesso.

No caso dos estereótipos disposicionais assumo que existem algumas propriedades disposicionais que são largamente compartilhadas pelos indivíduos quando acreditam, por exemplo, que há cerveja na geladeira. Caso discordássemos ou não compartilhássemos a maior parte do tempo algumas disposições centrais que podem ser relacionadas à crença de que há cerveja na geladeira, nossa comunicação e previsão do comportamento dos outros falharia sempre, e este não

parece ser o caso. Schwitzgebel defende que uma descrição disposicional das crenças exige uma cláusula *ceteris paribus*, ou seja, as descrições de estereótipos disposicionais requerem que as condições sejam normais. A cláusula *ceteris paribus* significa “todas as demais coisas permanecendo inalteradas” e é frequentemente invocada na descrição de experimentos mentais em filosofia ou mesmo na enunciação de leis científicas.

Voltando ao exemplo do filósofo que acredita que há cerveja em sua geladeira, poderíamos pensar que disposições como oferecer cerveja a convidados sedentos não se atualizariam caso este filósofo fosse particularmente egoísta com a sua bebida ou acreditasse que a cerveja é um líquido sagrado que só deve ser bebido em rituais específicos. Fato é que, de certa maneira, estas são contingências atípicas e a cláusula *ceteris paribus* garante que, à parte contingências atípicas, esperamos de um sujeito que tenha cerveja na geladeira que a sirva ao ser visitado por um amigo sedento.

Finalmente, podemos reunir as propriedades disposicionais que se relacionam com uma certa crença em três grandes categorias. A primeira se refere às disposições comportamentais: ter uma crença é estar apto a se comportar de algumas maneiras, verbalmente ou não. Quando alguém diz, em certas circunstâncias, “existe cerveja na geladeira” está se comportando de uma maneira que pode ser relacionada com a crença de que “existe cerveja na geladeira”. Na segunda categoria, estão as disposições fenomênicas, disposições a sentir e ter certas experiências conscientes: acreditar que existe cerveja na geladeira é estar apto a se sentir surpreso quando, ao abrir a geladeira, não encontrar cerveja. Por fim, a terceira categoria diz respeito às disposições cognitivas: acreditar que existe cerveja na geladeira é estar apto a derivar algumas outras conclusões como, em um certo contexto, de que há cerveja em casa ou de que existem coisas na geladeira.

Ter uma crença é estar apto a agir e reagir de certas maneiras que podem ser corretamente descritas como disposições comportamentais, fenomênicas e cognitivas. Não há a necessidade de que todas as disposições sejam de uma certa categoria mas ter uma crença e não estar apto a agir ou reagir de nenhuma destas três maneiras parece absurdo. No argumento dos super-espartanos de Putnam, o super-espartano pode, por consequência de seu contexto, não atualizar nenhuma disposição comportamental mas é central ao argumento de que ter uma dor não pode ser reduzido a comportamentos, uma vez que o sujeito pode sentir esta dor e

pensar esta dor sem, contudo, manifestá-la de qualquer maneira comportamentalmente observável. Se nenhuma destas disposições se atualizasse, se a dor não pudesse ser fenomênicamente experimentada e nenhum pensamento como “tenho uma dor” ocorresse, seria irracional atribuir dor ao espartano. Da mesma maneira, se uma certa crença não puder ser descrita de nenhuma maneira por atualizações comportamentais, cognitivas ou fenomênicas, parece irracional dizer que um sujeito tem esta crença. Em síntese:

To believe that P [...] is to match to an appropriate degree and in appropriate respects the dispositional stereotype for believing that P. What respects and degrees of match are to count as “appropriate” will vary contextually and so must be left to the ascriber’s judgment. The vagueness and context-dependency does not undermine the value of belief ascription, but rather makes it flexible and responsive to our needs as belief ascribers. (SCHWITZGEBEL, 2002, p. 253).

Ter uma crença, em uma teoria disposicional é, portanto, ter, em certos contextos, disposições correspondentes e apropriadas ao que convencionalmente significamos com o estereótipo de ter esta crença. Ter a crença de que “amanhã irá chover” é estar disposto a dizer ou pensar em certos contextos “amanhã irá chover”; a pegar um guarda-chuva ao sair de casa no dia seguinte; a cancelar alguns compromissos agendados em lugares sem proteção contra a chuva; a se surpreender caso no dia seguinte não haja chuva, entre outras disposições. O contexto é um elemento importante para uma compreensão disposicionalista das crenças. Uma vez que ter uma crença é tender a agir disposicionalmente em certos contextos, a atribuição de crenças é sensível ao contexto em que um sujeito age e reage de certas maneiras estereotípicas em acordo com a crença.

O disposicionalismo deflacionado pode ser compreendido como uma teoria contextualista do conhecimento. Teorias contextualistas sobre o conhecimento, grosso modo, defendem a tese de que as atribuições de conhecimento dependem necessariamente do contexto em que o sujeito do conhecimento está inserido; o disposicionalismo deflacionado compartilha desta concepção sobre o conhecimento estando, portanto, em acordo com o contextualismo epistemológico.

Um problema da teoria disposicionalista deflacionada surge da infinidade de disposições que podem corresponder a uma certa crença. Um problema adicional

pode ser expresso pela dificuldade de determinar, claramente, a correspondência entre a crença e os estereótipos disposicionais para que possamos dizer que um sujeito tem uma certa crença. Não enfrentarei pormenorizadamente estes problemas, mas é importante notar que o disposicionalismo deflacionado deve ser compreendido em um horizonte que considera que a atribuição de crenças não deve ser discutida dentro de uma regra do tipo “tudo ou nada”.

Schwitzgebel (2002) argumenta que o debate filosófico sobre a atribuição de estados mentais muitas vezes opera somente nos extremos entre ter ou não ter uma crença. Discutido desta maneira, o debate se encontra em apuros quando levado a considerar casos onde parece ser plausível admitir que um sujeito tem uma crença e não age ou reage de poucas maneiras em acordo com esta crença. Em “*Acting contrary to our professed or the gulf between occurrent judgment and dispositional belief*”, Schwitzgebel constrói o seguinte caso-exemplo:

Kaipeng the Trembling Stoic: Having been won over by the Stoics, or by pessimist, or by believers in eternal glory – Let’s say by Stoics – Kaipeng quite sincerely judges, not just on the occasion but repeatedly, that death is not bad. He can recite arguments toward the conclusion, arguments he finds compelling and which he fully accepts as he makes them. Yet he trembles on the battlefield, and not just in anticipation of pain. He regrets the death of a good person, and not entirely on behalf of those who have lost the benefit of her company [...] His actions and reactions for the most part are indistinguishable from actions and reactions of someone who considers death bad. (2010, p. 532)

Temos, no exemplo descrito, um sujeito que tem uma crença P (a morte não é uma coisa ruim) e a professa, honesta e razoavelmente, em diversos contextos, enquanto age, em outras situações, em flagrante desacordo com a crença, lamentando a morte de uma boa pessoa ou mesmo tremendo no campo de batalha. Neste caso, Kaipeng tem ou não a crença de que a morte não é uma coisa ruim? Para o filósofo disposicionalista, a pergunta está mal formulada já que dirige a resposta para o tudo (ter a crença) ou nada (não ter a crença).

Como já argumentado neste trabalho, ter uma crença em um sentido disposicional é tender a, em certos contextos, agir e reagir estereotipicamente em acordo com esta crença. Quando um sujeito tem todas as disposições comportamentais, cognitivas e fenomênicas em acordo com uma certa crença, podemos assumir, com segurança, que ele tem esta crença. No outro extremo,

quando um sujeito não tem nenhuma disposição em acordo com a crença podemos assumir, com igual segurança, que ele não tem esta crença. Entre os dois extremos existe um gradiente em que o sujeito tem muitas, algumas ou poucas disposições de acordo com suas próprias crenças. Schwitzgebel (2001) nomeia estes casos como *in-between-cases*.

Acredito que o disposicionalismo deve analisar contextualmente todas as disposições do sujeito e só então, no caso-a-caso, atribuir-lhe a crença ou a não crença. No caso do exemplo, o disposicionalista diria que, em certos contextos, o sujeito tem a crença e em outros não a tem. Se Kapening agir e reagir disposicionalmente em muitos contextos de acordo com a crença, podemos dizer que ele a tem em um sentido forte. Se ele agir e reagir disposicionalmente, em poucos contextos, de acordo com a crença, podemos dizer que ele a tem em um sentido fraco. Seja como for, para o disposicionalista, não faz sentido caracterizar o sujeito em relação às crenças em uma descrição definitiva.

Uma teoria disposicional das crenças tal como a apresentada parece ser uma teoria útil para a análise de caso a caso, especialmente nos casos em que não estamos exatamente certos de que podemos atribuir ou não uma certa crença a alguém. Se ter uma crença é agir e reagir disposicionalmente de certas maneiras relacionadas em certos contextos, uma teoria disposicional acomoda bem a ideia de que um sujeito pode ter uma crença em certo contexto e não ter ou ter a crença contrária em outro contexto sem que deixemos de atribuir-lhe racionalidade. O caso será melhor discutido adiante.

Concluo que esta é uma teoria disposicionalista deflacionada pois acredito que uma teoria disposicional dos estados mentais não deve ser reducionista. Isto quer dizer que uma crença não pode ser reduzida a descrições de atualizações comportamentais, tal como muitos concebem o disposicionalismo de Ryle. Argumento, também, que uma teoria disposicional deve ser deflacionada pois ela não assume como necessária esta ou aquela teoria sobre o autoconhecimento: Um sujeito que tem uma certa crença P e sabe que tem a crença P pode ser capaz de dizer para si mesmo em contextos relevantes: “tenho uma crença P”. Esta capacidade, acaso, não é disposicional? Neste caso ter a crença P é ser capaz de pensar, em certos contextos privados, “eu acredito que P” ou ainda “quando P for o caso, agirei desta maneira”.

Que mecanismos explicam o nosso acesso consciente e aparentemente imediato à crença P ou que diferenças epistêmicas existem entre o conhecimento que temos de nossas próprias crenças (conhecimento atualizado em contextos onde pensamos “eu acredito que P”) e o conhecimento que temos de outras mentes e do mundo não é relevante para a defesa de uma teoria disposicional das crenças.

CONCLUSÃO

Gostaria de concluir este trabalho apresentando uma analogia. Uma leitura cuidadosa deste trabalho constatará que nenhuma nova ideia foi apresentada e que todo o esforço aqui empreendido é uma tentativa de descrever e retomar um antigo debate que, por muito tempo, foi dado como encerrado e contribuir para o retorno de alguns de seus aspectos que ainda hoje são pujantes para a discussão epistemológica. O objeto do debate pode ser expresso por perguntas como: “O que é ter uma crença?”, ou mesmo: “Quando podemos dizer que um sujeito tem uma crença?”, perguntas para as quais defendi neste texto que uma teoria disposicionalista das crenças tem boas respostas a oferecer.

O antigo interlocutor do debate, no passado, apresentou uma resposta audaciosa que continha, em seus argumentos, elementos frutíferos para a discussão, contudo, um problema central do antigo interlocutor – que lhe custou a derrota – foi o ímpeto de dar uma resposta definitiva para a pergunta e encerrar todo o debate. Este ímpeto o fez sustentar argumentos pouco razoáveis, e a ênfase na pouca razoabilidade foi tão exaustivamente esmiuçada pelos críticos deste interlocutor do passado que este bateu em retirada do cenário.

Recentemente, alguns filósofos retornaram aos argumentos deste antigo interlocutor e desenvolveram uma resposta menos audaciosa para a pergunta do debate, tendo em vista que ela não será de nenhuma maneira definitiva para o debate ainda em curso, mas, certamente, poderá contribuir produtivamente para a compreensão que podemos ter sobre a atribuição de crenças. Retomar o disposicionalismo não é, de nenhuma maneira, comprometer-se com o reducionismo dos positivistas lógicos, tampouco é se comprometer com a noção de simetria entre autoconhecimento e conhecimento proposta por Ryle. Retornar ao texto de Ryle é necessário para que se reconheça que há, lá, entre argumentos pouco razoáveis, uma boa concepção de disposicionalismo e que esta pode, sim, ser proveitosamente deflacionada e discutida enriquecendo a compreensão que temos dos estados mentais e de como eles são atribuídos.

Putnam (1975), em sua crítica “*Brains and behavior*”, sintetizou bem este debate. O behaviorismo lógico surgiu como uma alternativa ao dualismo e ao materialismo. A ideia de que os estados mentais poderiam ser compreendidos como construções lógicas a partir de comportamentos evitava, por um lado, todo o mal-

estar de uma interpretação dualista fantasmagórica que tomava estados mentais por entidades sem substância. Por outro lado, o behaviorismo lógico se afastava de uma compreensão materialista dos estados mentais que despontava para um reducionismo neurofisiológico. A solução behaviorista para o debate sobre o que são os estados mentais e como podemos atribuí-los aos sujeitos sugeria que estados mentais são construções lógicas (imprecisas) de comportamentos e que atribuímos estados mentais a nós mesmos e a outros observando comportamentos. Ryle foi, com alguma imprecisão, tomado como um behaviorista lógico e seu disposicionalismo como um reducionismo comportamental. Sua ênfase nas disposições comportamentais somada à sua defesa de uma simetria entre o autoconhecimento e o conhecimento subsidiaram uma crítica incisiva (PUTNAM, 1975; STRAWSON, 1994) que “enterrou” o behaviorismo lógico²¹ e, por conseguinte, o disposicionalismo de Ryle.

Recentemente, filósofos como Schwitzgebel (2002, 2011) e Stephen Mumford (1998) retomaram o disposicionalismo defendendo-o como uma teoria não comprometida com o behaviorismo lógico, portanto, não reducionista. Uma teoria disposicionalista dos estados mentais, como apresentei no Capítulo 3 desta dissertação, se ajusta bem ao contextualismo epistemológico e abre espaço para um produtivo diálogo com o ensino ciências. Este diálogo pode ser estabelecido na medida em que uma teoria disposicionalista das crenças se coaduna com a recente discussão sobre quais devem ser os objetivos do ensino de ciências (EL-HANI; MORTIMER, 2007): uma teoria disposicionalista serviria como um inibidor dos mitos da didática das ciências no que se refere a modelação científica, uma vez que oferece um modelo de explicação para os estados mentais sem que um apelo a entidades “fantasmagóricas” seja feito²². Este foi um proclamado objetivo de Ryle e parece que este objetivo pode ser, de alguma maneira, relacionado aos problemas vividos no ensino de ciências cuja didática, muitas vezes, induz os alunos a acreditarem que termos como “inteligência” e “crença” estão na mesma categoria de “caneta” e “caderno”.

²¹ Este é, proclamadamente, o objetivo de Putnam em “*Brains and behavior*”: “*But the fact is that I come to bury logical behaviorism, not to praise it*” (1975, p. 327).

²² Um exemplo da gravidade deste problema pode ser experimentado nos cursos de psicologia, onde, por exemplo, a Inteligência é compreendida de maneira substantiva e não disposicional. Não são poucos os debates e publicações que incorrem numa incompreensão de termos como inteligência.

As limitações apresentadas no Capítulo 3 não retiram a necessidade de se estudar o que estive a chamar de disposicionalismo deflacionado. Pelo contrário, apenas mostram o quanto este campo de pesquisa extremamente fértil foi abandonado por uma caricatura do disposicionalista.

Muito ainda precisa ser feito. Uma teoria disposicional deflacionada ainda precisa dar respostas mais claras às seguintes perguntas:

1) O que são disposições?

Disposicionalistas como Mumford (1998) defendem que são propriedades e assumem que devem ser compreendidas dentro de um horizonte realista; disposicionalistas como Ryle (1984) e Schwitzgebel (2002; 2011) defendem que são enunciados explicativos relevantes para que compreendamos estados mentais e de que maneira eles são atribuídos a sujeitos.

2) Quais são as relações entre disposições e ocorrências?

Vimos, neste trabalho, que não há uma relação de identidade, mas quais relações existem ainda precisa ser claramente explicado uma vez que disposições e atualizações só podem ser definidas em conjunto; e

3) Todos os estados mentais proposicionais podem ser compreendidos como disposições ou somente alguns?

Neste trabalho defendi que, certamente, os estados de crenças podem ser compreendidos disposicionalmente, mas uma análise detalhada deve considerar, com maior pormenor, outros estados mentais proposicionais.

Concluindo, os problemas apresentados são suficientes para o abandono do disposicionalismo deflacionado?

Penso que não. Uma teoria leva algum tempo e recebe muitas críticas e revisões até que alcance um status “maduro”, mesmo que provisório. Acredito que um amplo debate sobre o disposicionalismo ainda está se iniciando²³ e é neste contexto mais amplo que este trabalho se insere e pretende ser uma relevante contribuição.

²³ Há poucos anos, um compêndio intitulado *Debating dispositions: issues in metaphysics, epistemology and philosophy of mind* (2009), com expressivos filósofos, foi lançado sobre o tema.

REFERÊNCIAS

- ABIB, José. Arqueologia do Behaviorismo Radical e o Conceito de Mente. In: Sobre o Comportamento e Cognição. Vol. 7. São Paulo. ESETEC, 2001.
- BAGGINI, Julian; FOSL, Peter. **The philosopher's toolkit: a compendium of philosophical concepts and methods.** New Jersey: Blackwell Publishing, 2003.
- BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine. **Descartes' dualism.** Routledge, nov. 2002.
- BERNECKER, S; PRITCHARD, D. **The Routledge Companion of Epistemology.** New York: Routledge, 2011.
- CASSAM, Quassim. **Selfknowledge.** Oxford: Oxford University Press, 1994.
- DAVIDSON, Donald. **Subjective, intersubjective, objective.** Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DAVIDSON, Donald. Three varieties of knowledge. In: _____. **Subjective, intersubjective, objective.** Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 205-220.
- DAVIDSON, Donald. Knowing one's own mind. In: _____. **Subjective, intersubjective, objective.** Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 15-38.
- DAVIDSON, Donald. First person authority. In: _____. **Subjective, intersubjective, objective.** Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 3-14.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FARIA, Paulo. Uma sombra de dúvida: reflexividade e fechamento epistêmico. **Philosophos**, v. 14, n. 2, p. 63-113, 2010.
- GERTLER, Brie. **Self-knowledge.** New York: Routledge, 2011.
- HEINAMAA, Sara et al. **Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy.** Springer, 2007.
- KVANVIG, J. The rational significance of reflective ascent. In: DOUGHERTY, T. (Ed.). **Evidentialism and its discontents.** Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 34-54.
- MOSER, P.; MULDER, D.; TROUT, J. **A teoria do conhecimento: uma introdução temática.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MUMFORD, Stephen. **Dispositions.** Oxford: Oxford University Press, 1998.
- PEREZ, D. G. et al. Por uma imagem não deformada do trabalho científico. **Ciência & Educação**, v. 7, n. 2, p. 125-153, 2001.

PUTNAM, Hilary. The meaning of 'meaning'. In: _____. **Mind, language and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 325-341.

PUTNAM, Hilary. Brains and behavior. In: _____. **Mind, language and reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 325-341.

RAMSEY, W. Eliminative materialism. ZALTA, Edward N. (Ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2012.

RORTY, Amélie. **Philosophers on education**. London; New York: Routledge, 2005.

RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RYLE, Gilbert. Expressões sistematicamente enganadoras. In: **Os Pensadores**. SP: Abril Cultural, 1980.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

RYLE, Gilbert. Self-knowledge., CASSAM, Q. **Selfknowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SCHWITZGEBEL, Eric. In-Between Believing. **The Philosophical Quarterly**, n.51, p76-82, 2001

SCHWITZGEBEL, Eric. Acting contrary to our professed or the gulf between occurrent judgment and dispositional belief. **Pacific Philosophical Quarterly**, n. 91, p. 531-553, 2010.

SCHWITZGEBEL, Eric. Knowing your own beliefs. **Canadian Journal of Philosophy**, n. 35, supplement, p. 41-62, June, 2011.

SCHWITZGEBEL, E. A phenomenal dispositional account of belief. **Nous**, v. 36, p. 249-275, 2002.

SCHWITZGEBEL, E. Introspection. In: ZALTA, Edward N. (Ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2012.

SCHWITZGEBEL, E. Belief. In: ZALTA, Edward N. (Ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2012.

SKINNER, B. F. **Ciência e comportamento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STEINBERG, Jesse. Dispositions and subjunctives. **Philos Stud**, n. 148, p. 323-34, 2010.

STRAWSON, Galen. **Mental Reality**. MIT Press, 1994.

TANNEY, J. Gilbert Ryle. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2012.