

Naturalismo na filosofia da mente*

Naturalism in the Philosophy of Mind

** John H. McDowell

Abstract: The contrast between the space of reasons and the realm of law to which Sellars implicitly appeals was not available before modern times. Ancient philosophers didn't feel a tension between the idea that knowledge is a normative status and the idea of an exercise of natural powers. Therefore the contrast Sellars draws can set an agenda for philosophy nowadays. I want to distinguish two ways of undertaking such a project. The idea is that the organization of the space of reasons is not, as Sellars suggests, alien to the kind of structure natural science discovers in the world. Thinking and knowing are part of our way of being animals. To show that, I will distinguish between two kinds of naturalism: a restrictive naturalism and liberal naturalism. I want to suggest that Millikan's argument in favor of a restrictive naturalism when criticizing Frege's semantic is vitiated by adherence to a residual Cartesianism. This is the result of a familiar trade-off; the price of discarding Cartesian immaterialism, while staying within restrictive naturalism, is that one's singled-out part of nature is no longer special enough to be credited with powers of thought. I will argue that the proper home of the idea of "grasping senses" is in describing patterns in our lives – our mental lives in this case – that are intelligible only in terms of the relations that structure the space of reasons. This patterning involves genuine rationality, not just "mechanical rationality" (so called). Liberal naturalism needs no more, to make the idea of "grasping senses" unproblematic, than a perfectly reasonable insistence that such patterns really do shape our lives.

Keywords: Space of reasons. Restrictive naturalism. Liberal naturalism. Wilfrid Sellars. Ruth Garrett Millikan.

Resumo: O contraste entre o espaço das razões e o reino da lei ao qual Sellars implicitamente apela não estava disponível antes dos tempos modernos. Os filósofos modernos não sentiram uma tensão entre a ideia de que o conhecimento tem um status normativo e a ideia de um

* Tradução portuguesa de Sofia Inês Albornoz Stein (siastein@me.com; PPGFil-UNISINOS/PQ-CNPq/Bolsa de Estágio Pós-doutoral CAPES). Referência original: McDOWELL, John. "Naturalism in the Philosophy of Mind", *Neue Rundschau*, 100 (1999), p. 48-69. Republicado in: McDOWELL, John. *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2009, p. 257-275.

** Professor de Filosofia no Departamento de Filosofia da University of Pittsburgh.

exercício de poderes naturais. Porém, a ascensão da ciência moderna tornou disponível uma concepção de natureza que faz a advertência de uma falácia naturalista na epistemologia inteligível. Por isso o contraste que Sellars traça pode estabelecer uma agenda para a filosofia hoje. Eu quero distinguir duas maneiras de empreender tal projeto. A ideia é a de que a organização do espaço das razões não é, como Sellars sugere, estranha ao tipo de estrutura que a ciência natural descobre no mundo. Pensar e conhecer são parte de nossa maneira de ser animais. Para mostrar isso, vou distinguir entre dois tipos de naturalismo: um naturalismo restritivo e um naturalismo liberal. Quero sugerir que o argumento de Millikan em favor de um naturalismo restritivo ao criticar a semântica fregiana está contaminado pela adesão a um cartesianismo residual. Esse é o resultado de uma troca familiar; o preço de descartar o imaterialismo cartesiano, enquanto se permanece no interior do naturalismo restritivo, é o de que a parte que se escolheu da natureza não é mais especial o suficiente para ser creditada com poderes de pensamento. Vou argumentar que o lugar próprio à ideia de “apreender sentidos” está em descrever padrões em nossas vidas – nossas vidas mentais, nesse caso – que são inteligíveis somente em termos das relações que estruturam o espaço das razões. Essa padronização envolve racionalidade genuína, não apenas “racionalidade mecânica” (assim chamada). O naturalismo liberal não precisa nada mais, para fazer a ideia de “apreender sentidos” não-problemática, do que uma insistência perfeitamente razoável em que tais padrões realmente moldam as nossas vidas.

Palavras-chave: Espaço das razões. Naturalismo restritivo. Naturalismo liberal. Wilfrid Sellars. Ruth Garrett Millikan.

1. A epistemologia moderna é cercada por ansiedades peculiares. Podemos basear uma compreensão delas em um comentário de Wilfrid Sellars: “Ao caracterizar um episódio ou um estado como o de *conhecer*, não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; nós o estamos localizando no espaço lógico das razões, ou justificando e sendo capazes de justificar o que se diz”¹.

Sellars insinua que dizer como um episódio ou estado está situado no espaço das razões não é dar uma descrição empírica dele, e eu acho que isso é inapropriado. Uma melhor forma de apresentar o pensamento poderia ser dizer, como Sellars quase o faz em outro lugar, que a epistemologia é vulnerável a uma falácia naturalista². Segundo uma

¹ Cf. SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Introduction by Richard Rorty and Study Guide by Robert Brandom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, § 36. Richard Rorty cita o comentário *duas vezes* in: RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 141, 389.

² Cf. SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, § 5, para uma formulação nessa direção.

compreensão familiar moderna de natureza, um contraste emerge entre dizer como algo está situado no espaço das razões – um espaço lógico que está organizado por relações justificatórias entre os seus habitantes – e dizer como algo está situado na natureza. O contraste é tal que sugere que o conteúdo de conceitos que pertencem ao espaço das razões, tal como o conceito de conhecimento, não pode ser capturado em termos de conceitos que pertencem ao espaço lógico contrastante, o espaço de localização na natureza.

A concepção de natureza que gera esse contraste é uma cujas origens jazem no desenvolvimento da ciência moderna. O contraste ao qual Sellars implicitamente apela não estava disponível antes dos tempos modernos. Isso pode nos auxiliar a entender por que a modernidade traz consigo um novo tom, caracteristicamente apavorado e obsessivo, para a reflexão filosófica sobre o conhecimento.

Considere como Aristóteles ou um aristotélico medieval teria concebido a relação entre a ideia de conhecimento e a ideia do natural. Para tal pensador, as capacidades que equipam seres humanos a adquirir conhecimento poderiam ser, enquanto tais, poderes naturais, e o resultado de seus exercícios poderiam ser estados de coisas naturais. Não que tais pensadores pré-modernos fossem ignorantes da conexão na qual Sellars insiste, entre a ideia de conhecer e ideias de justificação – como se pessoas pré-modernas não pudessem entreter o pensamento, que se torna tão frutífero na epistemologia moderna, de que o conhecimento tem um status normativo. Porém, elas não sentiram uma tensão entre a ideia de que o conhecimento tem um status normativo e a ideia de um exercício de poderes naturais. Antes da era moderna, não teria sido inteligível temer uma falácia naturalista na epistemologia.

Porém, a ascensão da ciência moderna tornou disponível uma concepção de natureza que faz a advertência inteligível. As ciências naturais, como agora nós as concebemos, não procuram por uma organização para os seus objetos na qual um item é mostrado como, digamos, justificado à luz de um outro item. (Essa é uma interpretação do slogan de que a ciência natural é livre de valores [*value-free*]). É tentador identificar a natureza com o objeto das ciências naturais concebido dessa forma. E assim o contraste que Sellars traça pode estabelecer uma agenda para a filosofia.

Alguns seguidores de Sellars, especialmente Richard Rorty, apresentam o contraste como um entre o espaço das razões e o espaço das *causas*³.

³ Cf. RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 157, em que Rorty sagazmente separa “o que Sellars chama de ‘o espaço lógico das razões’” daquele “das relações causais com objetos”.

Porém, eu acho que é melhor colocar o espaço das razões não contra o espaço das causas, mas contra o espaço de subsunção à, como diríamos, lei natural. Diferente da construção de Rorty do contraste, essa versão não descarta a possibilidade de que razões poderiam *ser* causas. Não precisamos ver a ideia de elos causais como uma propriedade exclusiva do pensamento científico-natural⁴.

Se concebemos a natureza de tal modo que delinear o caráter natural de algo contraste com situar algo no espaço das razões, não podemos mais utilizar sem dificuldade a ideia de que poderes para adquirir conhecimento são parte de nossos talentos naturais. Conhecer, como um caso de ocupar um status normativo, não pode mais ser visto como um fenômeno natural. E agora é fácil que o conhecimento pareça misterioso. Não adianta expandir a nossa concepção do que seja real para além do que é natural, se o efeito for fazer parecer que adquirir conhecimento tenha de ser uma façanha sobrenatural. Assim, com a nova concepção de natureza, o sujeito cognoscente ameaça retirar-se do mundo natural. Dessa forma começa a parecer como se a epistemologia filosófica precisasse reconectar o sujeito cognoscente com o resto da realidade.

2. Iniciei com a epistemologia, porém considerações similares estendem-se à filosofia da mente em geral. Não é apenas o conhecer que ameaça ser expelido da natureza tendo por base o contraste entre a natureza e o espaço das razões.

Sellars diz que caracterizar algo como um caso de *conhecimento* é situá-lo no espaço lógico de razões. Compare a afirmação de Donald Davidson que a nossa fala de *atitudes proposicionais* somente é inteligível no contexto do “ideal constitutivo da racionalidade”⁵. Poderíamos reformular a tese de Davidson em termos sellarsianos: os conceitos de crer, desejar e assim por diante são compreendidos somente na estrutura de um espaço de razões.

E a tese de Davidson não é idiossincrática. Ela tem, por exemplo, uma afinidade óbvia com a assertiva de Daniel Dennett de que a

⁴ Estou sugerindo que apelemos à ideia de leis da natureza para expressar o contraste no qual Sellars insiste, mesmo que exorte que o contraste seja essencialmente moderno. Não estou com isso contrapondo-me ao fato óbvio de que o conceito de uma lei da natureza precede a modernidade, tal como o conceito de natureza. A própria expressão obviamente remonta a um tempo quando a ideia de leis da natureza não estava em contraste com a ideia de uma organização normativa de um objeto [*subject matter*]. Isso não solapa o ponto que estou explorando, que é sobre o que a ideia de uma lei da natureza se tornou.

⁵ Cf. especialmente DAVIDSON, Donald. “Mental Events”. In: DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 207-227. A expressão que citei é da p. 223.

intencionalidade entra em consideração apenas desde uma atitude intencional, que organiza o seu objeto dentro de uma estrutura estabelecida por um postulado de racionalidade⁶. Poderíamos reformular a posição de Dennett usando a expressão de Sellars “o espaço lógico das razões” ou a expressão de Davidson “o ideal constitutivo da racionalidade”⁷. Há uma correspondência evidente com a tradição na qual o “Verstehen” é distinguido do “Erklären”.

Assim, o pensamento de Sellars sobre o conhecimento generaliza-se em um pensamento sobre atitudes proposicionais. Nesse caso, podemos esperar que as implicações epistemológicas do contraste de Sellars entre natureza e espaço das razões sejam espelhadas em implicações para o nosso pensamento sobre toda a vida mental sapiente, não apenas sobre o conhecimento⁸. A epistemologia moderna vê a si própria como submetida a uma obrigação de reconectar o sujeito cognoscente com um mundo natural do qual parece ter-se retirado. Muita da filosofia da mente moderna vê a si própria como submetida a uma obrigação paralela de reintegrar o sujeito pensante em um mundo natural em relação ao qual passou a parecer um estranho.

É famosa a advertência de Rorty de que a suposta obrigação da epistemologia de criar uma ponte reflete uma ilusão. Qualquer um simpático a essa convicção de Rorty deveria ter uma suspeita similar em relação a muitas filosofias modernas da mente.

3. Sugerir que conhecimento e intencionalidade podem entrar em consideração somente na estrutura do espaço das razões⁹. Quando Sellars alerta para a falácia naturalista, ele está sugerindo que a estrutura do espaço das razões é *sui generis*, em comparação com o tipo de estrutura que as ciências naturais encontram na natureza. É inteligível que o sentido resultante de que conhecimento e pensamento são *sui generis*,

⁶ Cf. DENNETT, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

⁷ Cf. in id. *ibid.*, p. 342-343, a discussão do “Princípio Normativo”.

⁸ Algumas pessoas pensam que senciante é um assunto bem diferente, porém não acredito que seja correto (apesar de não poder discutir este assunto aqui). Para algumas pistas, cf. meu McDOWELL, John. “One Strand in the Private Language Argument”. In: McDOWELL, John. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 279-296. De qualquer modo, sapiência é suficiente para meu atual propósito.

⁹ Tenho explorado o paralelo sugestivo entre o discurso de Sellars sobre “o espaço lógico das razões” e o discurso de Davidson do “ideal constitutivo da racionalidade”. Porém deveríamos notar a diferença entre o ponto de Sellars sobre o conhecimento e sua generalização. Um estado ou episódio conta como um de conhecer somente se atende a requisitos à luz de normas de justificação. Se extrapolamos mecanicamente disso, devemos supor, de forma bastante errada, que a compreensão de pensamento e ação no “espaço das razões” não está disponível onde a racionalidade é menos do que perfeita.

por comparação com o que pode se apresentar como uma concepção forte do natural, deva gerar ansiedades metafísicas acerca deles, que se cristalizam em uma ameaça sentida de supernaturalismo.

Agora, podemos evitar essas ansiedades, se pudermos imaginar um modo que permita que pensar e conhecer sejam fenômenos naturais apesar de tudo, mesmo que a sugestão de Sellars suscite a questão sobre como eles possam ser. Eu quero distinguir duas maneiras de empreender tal projeto.

A primeira não desafia a igualdade da natureza com o reino da lei. A ideia é que a organização do espaço das razões não é, como Sellars sugere, estranha ao tipo de estrutura que a ciência natural descobre no mundo. Sem dúvida relações de garantia ou justificação não estão visivelmente presentes, enquanto tais, na natureza, tal como as ciências naturais paradigmáticas a representam. Porém, de acordo com esse enfoque, podemos apresentar os conceitos de garantia e justificação como, apesar de tudo, não estranhos ao natural naquela concepção. Assim, pensar e conhecer podem, apesar de tudo, ser revelados como fenômenos naturais, mesmo segundo aquela concepção do que é para um fenômeno ser natural.

Em uma versão desse enfoque, a ideia é a de que a estrutura do espaço das razões pode ser *reduzida* a algo outro, que já é não-problematicamente natural na concepção moderna. Em uma outra versão, poder-se-ia almejar revelar conceitos que trabalham no espaço das razões como, eles próprios, apesar de tudo, diretamente servindo para situar coisas no reino da lei. Os detalhes não importam. O ponto essencial é que esse enfoque, se levado a cabo de forma redutiva ou não, considera que o ponto de partida de Sellars seja um engano. Sellars contrasta o espaço lógico de subsunção à lei com o espaço lógico no qual o conceito de conhecimento opera. Esse é um contraste entre o reino da lei e o reino da liberdade, para apresentá-lo de uma forma que torna a raízes kantianas de Sellars explícitas. Contra isso, esse primeiro tipo de naturalismo sustenta que podemos continuar a equiparar a natureza com o reino da lei, porém podemos rejeitar a sugestão sellarsiana de que a natureza, assim concebida, não possa ser a casa para sujeitos cognoscentes e pensantes.

Esse tipo de naturalismo seria bem intencionado, se fosse o único caminho para evitar o supernaturalismo acerca do conhecer e do pensar. Porém, há uma alternativa, ainda dentro do projeto de representar o conhecer e o pensar como fenômenos naturais. Em um espírito kantiano, podemos recusar aceitar que a estrutura do reino da liberdade possa ser naturalizada no sentido do primeiro enfoque – isto é, insistir em que o contraste de Sellars é sólido –, porém rechaçar um compromisso com o supernaturalismo sustentando que naquilo que a revolução científica

moderna resultou foi na clareza sobre o reino da lei, e que não é o mesmo que a clareza *sobre a natureza*. O contraste de Sellars é entre o espaço das razões e o reino da lei, e não precisa implicar que o espaço das razões seja estranho ao natural.

Para evitar conceber o pensar e o conhecer como sobrenaturais, deveríamos enfatizar que pensar e conhecer são aspectos de nossas vidas. O conceito de uma vida é o conceito do progresso de uma coisa viva e, portanto, obviamente, o conceito de algo natural. Porém, há aspectos de nossas vidas cuja descrição requer conceitos que funcionem no espaço das razões. Nós somos animais racionais. As nossas vidas são forjadas de maneiras que são recognoscíveis somente em uma investigação moldada no espaço das razões. Nessas linhas, podemos considerar o pensar e o conhecer como pertencendo ao nosso modo de viver, mesmo se os concebermos como fenômenos que podem ser considerados somente em um espaço das razões *sui generis*. Pensar e conhecer são parte de nossa maneira de ser animais. Logo, o fato de que somos conhecedores e pensadores não nos revela como estranhamente bifurcados, com um pé no reino animal – certamente parte da natureza – e uma pertença misteriosa distinta de um reino extra-natural de conexões racionais.

O primeiro enfoque – um naturalismo restritivo – almeja naturalizar os conceitos de pensar e conhecer forçando a estrutura conceitual à qual pertencem para dentro da estrutura do reino da lei. O segundo enfoque – o naturalismo liberal – não aceita que, para revelar pensar e conhecer como naturais, precisemos integrar ao reino da lei a armação na qual os conceitos de pensar e conhecer funcionam. Tudo que precisamos é enfatizar que eles são conceitos de ocorrências e estados em nossas vidas.

Este naturalismo liberal nos habilita, como aristotélicos medievais, a desenvolver facilmente a ideia de que as nossas capacidades para adquirir conhecimento são poderes naturais. Porém, de forma diferente dos aristotélicos medievais, podemos associar aquela ideia com uma clara apreciação do caráter *sui generis* da estrutura conceitual dentro da qual o conceito de uma capacidade para adquirir conhecimento opera. Similarmente, quando generalizamos o ponto de Sellars para os conceitos de atitudes proposicionais e ocorrências. Podemos reconhecer uma realização genuína da moderna revolução científica separando firmemente o entendimento científico-natural daquele tipo de entendimento alcançado por situar o que é compreendido no espaço das razões. Podemos aceitar que conceitos que servem à última espécie de entendimento, tal como os conceitos de conhecimento e de atitudes proposicionais, não podem ser capturados em termos que pertencem ao espaço lógico do entendimento científico-natural. Porém, quando ele

sugere que o que arriscamos é uma falácia *naturalista*, ele insinua que o espaço lógico do entendimento científico-natural pode ser equiparado com o espaço lógico da natureza. E podemos evitar a ameaça de super-naturalismo rejeitando tal equação.

Para o naturalismo liberal, a importância de colocar a ideia do reino da lei nitidamente em foco é simplesmente a de isolar o modo associado de inteligibilidade. Não é implicado que conceitos do natural são restritos a conceitos que servem àquele modo de inteligibilidade. Rejeitar essa implicação nos habilita a ver as ansiedades filosóficas que tenho considerado como sem fundamento, um tanto como Rorty exorta. Porém, esse exorcismo da filosofia vem combinado ao reconhecimento do caráter *sui generis* dos conceitos de pensar e conhecer. Se virmos quão fácil é supor que colocar a ideia de reino da lei nitidamente em foco é colocar a ideia de natureza nitidamente em foco, podemos ter uma vívida apreciação de como aquelas ansiedades filosóficas surgem, mesmo que associadas a uma imunidade a elas.

4. Ambos, o naturalismo restritivo e o liberal, pretendem evitar o supernaturalismo descobrindo uma maneira de considerar o conhecer e o pensar como fenômenos naturais. Isso os separa de um estilo diferente de resposta ao contraste de Sellars, exemplificado pela atitude de Rorty em relação à epistemologia.

A leitura de Rorty da epistemologia tradicional se baseia no contraste de Sellars. O conceito de conhecimento trabalha apenas no espaço das razões, e o espaço das razões é *sui generis* em comparação com a natureza na concepção restritiva. Assim, um naturalismo restritivo sobre o conhecimento é descartado. Porém, para Rorty, o natural é o que figura no outro lado do contraste de Sellars, e que oblitera, para ele, a possibilidade mesma de um naturalismo liberal sobre o conhecimento¹⁰.

Com ambos os tipos de naturalismo indisponíveis, Rorty não tem opção a não ser negar que o conhecer seja um fenômeno natural. Como Rorty o entende, tentar modelar o conhecer como um fenômeno natural é, precisamente, o defeito difundido da epistemologia tradicional. O resultado da tentativa é o de que filósofos tentam fazer com que o tipo bem diferentes de relações que organiza o objeto da investigação científico-natural cumpra a tarefa das relações de justificação e garantia

¹⁰ Isso está associado ao fato que mencionei antes: Rorty mantém a causação, enquanto tal, no lado oposto ao do sellarsiano, separada das considerações sobre justificação ou garantia que são o ambiente próprio para classificar estados ou episódios como casos de conhecimento. Isso significa que a Rorty falta um recurso que certamente seria preciso, se tentássemos esmiuçar o pensamento de que capacidades para adquirir conhecimento são poderes naturais.

que, somente elas, provêm o contexto próprio para falar de conhecimento. A epistemologia tradicional, assim, comete exatamente a falácia contra a qual Sellars alerta. Essa concebe o conhecer como uma síndrome na “psicologia do entendimento”¹¹. Para evitar isso, Rorty sugere que não devemos conceber conhecimento como um fenômeno natural. Claro que isso não quer dizer que devemos concebê-lo como um fenômeno sobrenatural. Em vez disto, Rorty exorta que não pensemos de modo algum no conhecimento como um fenômeno – uma característica da realidade –, e comecemos a falar sobre o papel social das atribuições de conhecimento.

Eu insisti em um paralelo entre o pensamento de Sellars sobre o conhecimento e um pensamento sobre a intencionalidade expresso de formas diferentes por Davidson e Dennett. Assim, há espaço para uma visão sobre a intencionalidade tal como a visão de Rorty acerca do conhecimento – uma negação de que o discurso sobre a intencionalidade trate do fenômeno natural. De forma bastante curiosa, o próprio Rorty não assume essa posição. Para Rorty, pensamentos e mesmo significados são, se alguma coisa, postulações em uma psicologia naturalista, na qual “naturalista” marca o contraste com a normatividade importada do discurso no espaço das razões¹². Eu hesito em identificar um ocupante da posição que reflete a visão de Rorty do conhecimento com a negação de que há fenômenos naturais de intencionalidade¹³. Talvez haja um sopro dela no aspecto do pensamento de Dennett que atrai a acusação de instrumentalismo¹⁴.

Penso que a leitura de Rorty da epistemologia tradicional acrescenta muito a isso. Rorty é muito convincente sobre como é inútil tentar fazer com que relações dos tipos que organizam o reino da lei exerçam funções de relações de garantia. Dado isso, ele faz parecer compulsório não pensar no conhecimento como um fenômeno natural. Porém, isso meramente reflete o fato de que ele não leva em consideração um naturalismo liberal. O naturalismo liberal está imune ao ataque de Rorty às confusões da

¹¹ Compare o comentário de Kant sobre Locke, *Critique of Pure Reason* A ix, citado por RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 126.

¹² Cf. o Capítulo 5 de RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*.

¹³ O Wittgenstein de Kripke seria um caso; cf. KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982. Porém, eu estava procurando por um ocupante real da posição, não por um caráter ficcional.

¹⁴ Considere, por exemplo, tais asserções como a de que “crenças [...] são atribuídas em enunciados que são verdadeiros somente se os eximirmos de um certo padrão familiar de literalidade”; cf. DENNETT, Daniel. *The Intencional Stance*, p. 72. Compare a sugestão de que o sujeito para o qual coisas são ditas parecerem assim ou assado é “apenas a ficção de um teórico”, in: DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991, p. 128.

epistemologia tradicional. E o mesmo erro da compulsoriedade infectaria um análogo estrutural da linha de pensamento de Rorty, se qualquer um quisesse produzir um, resultando na conclusão análoga de que a intencionalidade não é um fenômeno natural.

5. Enfatizei que uma nítida concepção do reino da lei foi uma conquista moderna. O que subjaz a uma ansiedade filosófica familiar sobre o conhecer e o pensar é a facilidade com que essa concepção pode ser equiparada com a concepção do natural. Isso ameaça excluir conhecer e pensar da natureza, dado que os conceitos de conhecer e pensar pertencem ao espaço lógico que contrasta com o espaço de subsunção à lei.

Considere, agora, um estágio inicial no desenvolvimento da ciência moderna. Imagine um sentido inicial no qual os conceitos de conhecer e pensar são especiais, por comparação com os conceitos que figuram nas ciências naturais emergentes. Tal sentido teria influenciado a reflexão sobre o mental antes que houvesse uma clara apreciação do que há nos conceitos do mental que os torna especiais – antes que houvesse uma apreciação clara do que é enfocado em Sellars como um contraste entre o espaço das razões e o espaço do entendimento científico-natural.

Essa intuição de especialidade reflete a concepção, supostamente do natural, que, quando totalmente em foco, opera para excluir o mental. Mas, a intuição teria estado operante antes que esse fato estivesse claro. E antes que esse fato estivesse claro seria inteligível que se tentasse responder concebendo o mental como uma porção especialmente destacada da natureza, com a natureza entendida de acordo com a forma rudimentar da própria concepção que de fato exclui o mental.

Isso resulta em uma maneira de compreender a filosofia cartesiana da mente, pelo menos segundo a leitura ryleana na qual Descartes aparece dentro de uma representação contemporânea comum de como a filosofia moderna da mente evoluiu¹⁵. Segundo essa leitura, Descartes queria que as relações que organizam o mental fossem casos especiais dos tipos de relações que organizam o objeto das ciências naturais. Porém, a especificidade do mental, à qual, segundo essa leitura, Descartes estava respondendo sem uma compreensão apropriada de sua base, requer que essas relações, supostamente adequadas para o tratamento científico-natural exerçam as funções das relações que constituem o espaço das razões. É por isso que o pensamento cartesiano toma a forma à qual o termo crítico de Ryle “para-mecânico” é apropriado. O imaterialismo

¹⁵ A qualificação importa. Eu não faço afirmações sobre o Descartes histórico, neste ensaio. A leitura é a vigente in: RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

cartesiano é inteligível dentro da estrutura que estou descrevendo; nenhuma parte da natureza material poderia ser suficientemente especial para servir aos propósitos essencialmente confusos dessa forma de pensar. Se alguém tenta fazer com que conexões do tipo que figuram em descrições de processos governados por leis exerçam funções de relações de justificação ou garantia, inevitavelmente decairá no apelo à magia, mascarado como a ciência de um objeto peculiar; o que se intenciona postular como mecanismos de um tipo especial degenerará naquilo que Ryle satiriza como para-mecanismos.

Nessa leitura, a filosofia da mente cartesiana é uma versão confusa da primeira das duas espécies de naturalismo que distingui, uma tentativa de integrar pensamento e conhecimento à natureza conforme a concepção moderna que o segundo tipo de naturalismo rejeita.

O que eu disse sobre para-mecanismos coincide com um elemento na leitura de Rorty da epistemologia moderna. Porém, Rorty descreve uma linha de pensamento que começa com uma obsessão com a fragilidade da certeza e colapsa no para-mecanismo por causa de um desejo de livrar-se do peso da responsabilidade sobre o seu pretenso conhecimento, que aparece como um desejo de representar o seu pretenso conhecimento como o resultado do mundo que se lhe impõe. Considero essa leitura menos satisfatória do que aquela que esbocei, pelo menos por duas razões. Primeiro, o início da obsessão com a certeza – que certamente acaba caracterizando a epistemologia com Descartes – ainda parece merecer explicação. Na minha leitura, a obsessão com a certeza pode fazer sentido, não como um começo para uma linha de pensamento que resulta na concepção caracteristicamente cartesiana do mental, porém como manifestando uma explicável ansiedade pela ameaça sentida de que o sujeito cognoscente se retire do resto do mundo. Em segundo lugar, as peculiaridades do sujeito cartesiano não estão restritas ao seu papel como conhecedor; esse é o ponto sobre a generalizabilidade do contraste de Sellars que eu já comentei que Rorty perde¹⁶.

6. Na perspectiva que venho exortando, o engano fundamental da filosofia da mente cartesiana é o seu fracasso em levar em consideração o contraste de Sellars. O que é especial nos conceitos do mental é que eles somente fazem sentido na estrutura do espaço das razões. O

¹⁶ Não pretendo sugerir que um desejo de livrar-se da responsabilidade não seja algo essencial ao entendimento apropriado da gênese da filosofia moderna. Mas, não acredito que uma obsessão supostamente autônoma com a certeza seja o contexto certo no qual compreender tal desejo.

pensamento cartesiano intui uma especificidade dos conceitos do mental, porém a compreende mal, considerando que reflete um modo peculiar de pertencer à natureza, com a natureza compreendida de acordo com a concepção que, quando entra nitidamente em foco, de fato fica em oposição ao espaço lógico somente dentro do qual conceitos do mental são inteligíveis.

A ideia de para-mecanismos, realizados em uma substância imaterial, figura nessa leitura como um mero resultado de tentar forçar a especificidade do mental naquele molde inadequado. O equívoco fundamental não é a noção de um mecanismo fantasmagórico, mas a ideia de que o mental possa ser observado desde um ponto de vista que organiza o seu objeto na maneira das ciências naturais.

Mas, essa ideia é ainda difundida na filosofia da mente contemporânea. De um ponto de vista ordinário, pelo menos parte da verdade sobre o mental é a verdade sobre a região demarcada da natureza, concebida como o reino da lei: especialmente, a verdade sobre a maquinaria interna que controla o comportamento em resposta a impactos do meio ambiente. Essa não é a verdade integral sobre o mental, de acordo com esse estilo de pensamento, porque por si só esse corpo de verdade não pode incorporar o efeito de estados mentais na realidade objetiva. Mas, é a totalidade de parte da verdade sobre o mental¹⁷.

Eu quero sugerir que essa concepção da mente como maquinaria interna não é, em um aspecto, nenhum avanço em relação à concepção cartesiana. Claro que esse estilo de pensamento perdeu os embaraços ontológicos familiares do cartesianismo. Ele não leva em consideração as substâncias imateriais, e não precisa do papel que Descartes atribuiu à glândula pineal, como o lugar de uma interação misteriosa entre uma substância imaterial e o resto da natureza. Porém, esse estilo de pensamento ainda faz o que sugeri ser o engano fundamental do cartesianismo. Supõe que a verdade sobre o mental possa estar em foco quando o objeto da investigação é concebido como estruturado no reino da lei, e não como estruturado em um espaço de razões *sui generis*. Em relação a isso, que é separável do benefício de descartar aqueles embaraços ontológicos, procurar por mecanismos regulares não é melhor do que postular para-mecanismos.

De fato, em um sentido, a mudança é para pior. Pelo menos o pensamento cartesiano antigo registra, em sua maneira confusa, a intuição de que pensamento e discurso sobre o mental são especiais. A versão moderna evita o imaterialismo e o mistério da glândula-pineal por

¹⁷ Para uma formulação nessas linhas, cf. MCGINN, Colin. "The Structure of Content". In: WOODFIELD, Andrew (ed.). *Thought and Object*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 232.

tomar como seu objeto algo que não é em absoluto especial, mas apenas uma parte mais ou menos ordinária da natureza.

Certamente, não há nada de errado em ter a maquinaria interna que controla o comportamento como objeto de estudo. O cartesianismo requeitado que estou descrevendo não consiste apenas em interessar-se por aquela porção de natureza, mas em pensar que a verdade sobre ela é a verdade sobre o mental.

7. Quero ilustrar isso em conexão com uma atitude contemporânea comum em relação a uma concepção fregeana de intencionalidade. A ideia é a de que considerações “externalistas” demoliram o aparato de Frege sobre sentido e referencia. Versões dessa visão têm sido expressas por muitas pessoas¹⁸. Porém, eu considerarei uma expressão particularmente clara desta, apresentada por Ruth Garrett Millikan, quando dirige contra Frege a sua campanha contra o que chama de “racionalismo do significado”¹⁹. Quero sugerir que o argumento de Millikan está contaminado pela adesão ao cartesianismo residual que identifiquei, e que refletir sobre o seu pensamento é uma boa maneira de ver quão pequeno é o progresso por ela descartar o imaterialismo cartesiano.

A tese fundamental do “racionalismo do significado” que Millikan ataca é a de que igualdades e diferenças em elementos de conteúdo-de-pensamento estão transparentemente disponíveis a um sujeito racional²⁰. A versão mais forte acrescenta que é transparentemente disponível a um sujeito racional se ou não um suposto elemento-de-conteúdo realmente é um elemento-de-conteúdo, assim não podemos dar sentido à ideia de que um sujeito pensante pode supor a si mesmo estar entretendo um pensamento, quando não há pensamento a ser entretido.

Agora, a noção fregeana de sentido é fixada pelo princípio de que temos de distinguir sentidos sempre que o preço de não fazê-lo seria deixar uma possibilidade aberta de que um sujeito racional pudesse, ao mesmo tempo, assumir racionalmente atitudes conflitantes – por

¹⁸ Exemplos incluem PERRY, John. “Frege on Demonstratives”, *Philosophical Review*, 86 (1977), p. 474-497, e MCGINN, Colin. “The Structure of Content”.

¹⁹ Cf., em particular, MILLIKAN, Ruth Garrett. “Perceptual Content and Fregean Myth”, *Mind*, 100 (1991), p. 439-459, e MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”. In: MILLIKAN, R. G. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, p. 279-363. Suposições similares parecem-me contaminar BRANDON, Robert B. *Making it Explicit*. Reasoning, Representing and Discursive Commitment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, p. 570-571.

²⁰ Cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”, p. 286-287, especialmente p. 287: “Dessas [...] afirmações, a da dadidade da identidade do significado é a mais central”.

exemplo, crença e descrença – em relação a um pensamento único (onde pensamentos são os sentidos expressáveis, talvez em contextos apropriados, por enunciações de frases inteiras). Essa é de fato uma forma de “racionalismo do significado”. O requisito de Frege é o de que sentidos têm de ser suficientemente detalhados para assegurar que não precisemos descrever sujeitos racionais como, digamos, acreditando e desacreditando a mesma coisa. E, se a diferença entre duas vezes o mesmo sentido e dois sentidos diferentes deve corresponder ao fechamento ou à abertura, para uma mente racional, de possibilidades de associar atitudes, a diferença tem de estar disponível à mente racional em questão.

Esse “racionalismo do significado” é mais fraco do que a tese fundamental de Millikan, com a sua transparência geral de igualdade e diferença em elementos-de-conteúdo. (É mais fraco ainda do que a tese ulterior que exclui ilusões de existência para elementos-de-conteúdo). O princípio de Frege força uma diferença de sentido somente se as atitudes racionalmente conflitantes, em relação àquilo que de outra maneira teria de ser considerado o mesmo pensamento, estão presentes em uma mente racional *ao mesmo tempo*. Frege não diz nada que exclua que um sujeito perca a linha de um pensamento no tempo, o que daria lugar para sustentar atitudes conflitantes em relação ao mesmo pensamento em tempos diferentes, sem que a racionalidade do sujeito fosse impugnada²¹. O princípio de Frege tampouco exclui alguém considerar que o que seja de fato um pensamento distinto seja o mesmo que ela teve antes, de forma que ela erradamente suponha estar já comprometida com uma atitude em relação a ele²². Porém, eu posso ignorar isso; o argumento de Millikan

²¹ Cf. EVANS, Gareth. “Understanding Demonstratives”. In: EVANS, Gareth. *Collected Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 291-321. Millikan obscurece esse ponto por meio de uma estranha leitura do princípio que Evans chama de “Princípio de Russell” (cf. o Capítulo 4 de EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 65), isto é, o princípio de que “de forma a pensar sobre um objeto [...] precisa-se saber qual objeto está em questão – precisa-se saber qual é o objeto sobre o qual se está pensando”. Evans mostra como este princípio se ajusta na estrutura fregiana, e Millikan (“White Queen Psychology”, p. 287-288) lê esse princípio como requerendo que o pensador seja capaz de dizer quando o objeto figura ulteriormente em seus pensamentos, sob o mesmo modo de apresentação. Porém, contra o que as citações de Millikan sugerem, o requisito de que o pensador seja capaz de dizer quando está pensando acerca do mesmo objeto novamente não é parte do que Evans quer dizer com “Princípio de Russell”. E mesmo a versão mais fraca, em termos de modos de apresentação, vai muito além do princípio de Frege, com sua restrição “ao mesmo tempo”.

²² É notável quantos filósofos supõem que Frege tenha um problema com pensamentos tais como o que Rip Van Winkle poderia expressar, ao acordar depois de seu sono de vinte anos, dizendo “Hoje é o dia em que eu caí no sono”.

contra Frege não depende de creditarmos a ele um “racionalismo” mais forte daquele que ele aceita²³.

O argumento de Millikan se desenvolve dessa forma. Apreender um sentido necessitaria ser uma realização peculiar de uma mente intacta. Porém, Frege quer que apreender um sentido do tipo relevante seja ter um objeto – a “Bedeutung” associada – em mente. Para isso ser assim, a racionalidade que figura na tentativa de Frege em situar a noção de sentido teria que ser racionalidade semântica, uma questão de, por exemplo, o que pode ou não pode ser verdadeiro conjuntamente. Assim, a representação, por Frege, de sentido e referência requer “a pressuposição de que a mente intacta é, enquanto tal, semanticamente racional”²⁴. Millikan argumenta que essa pressuposição é substantiva, indefensável.

Ela vê a pressuposição como substantiva, porque ela considera que uma mente ser intacta é ter-se uma “cabeça [...] intacta, em boa ordem mecânica, não doente, não quebrada”²⁵. Ela pensa que o único tipo de “racionalidade” (assim chamada) que está legitimamente disponível para Frege recorrer, como um contexto para o seu discurso sobre o sentido, é a “racionalidade mecânica” – a cabeça estar em boa ordem mecânica. Assim, a pressuposição substantiva é a de que a maquinaria interna poderia ser de tal forma organizada que os seus estados e as suas

²³ A transparência é realmente um *Red Herring* [uma falácia]. In: DENNETT, Daniel. *The Intentional Stance*, p. 121-130, o autor repete o caso comum contra uma construção supostamente fregiana de atitudes proposicionais. (Apesar do *Gedanke* de Frege não figurar realmente no seu catálogo de coisas possíveis a serem significadas por “proposições” (p. 121)). Dennett apresenta o argumento como um problema para a ideia de “apreender sentidos” – ou, como poder-se-ia dizer, saber o que se pensa –, estabelecido pelo fato de que se pode perder de vista, ser enganado por sócias, e assim por diante. Dennett argumentaria que a minha alegação de saber, em uma ocasião apropriada, que é o Dennett que vejo ante mim é solapada, se eu pudesse ser enganado por um sócia (como eu certamente poderia)? Por que é o conhecimento do que se pensa mantido em um patamar superior? In: *ibid.*, p. 129, Dennett escreve: “Poder-se-ia resumir o caso [...] assim: proposições não são *apreensíveis* porque elas podem nos evadir”. Não são galinhas vivas *apreensíveis*? Elas certamente podem nos evadir. No mesmo espírito, in: *ibid.*, p. 200, Dennett oferece outra estranha leitura do Princípio de Russell, como expressando a ideia de “que nós podemos definir uma espécie de acerca-de que é *ambos*, uma relação real com algo no mundo e algo ao qual o acesso do crente é perfeito”. Por que o acesso tem de ser perfeito (isto é, à prova de sócias, de perder de vista, e coisas semelhantes)? Esse não é o Princípio de Russell como Evans o utiliza, que é do qual Dennett alega estar falando a respeito. Seria um exercício interessante explorar como a concepção impressionantemente cartesiana de autoconhecimento que Dennett impinge aos fregianos está conectada com a concepção psicologista de Dennett (mesmo que certamente não dualista) do que seria para algo ser diferente de “psicologicamente inerte”; cf. *ibid.*, p. 130.

²⁴ Cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”, p. 290.

²⁵ *Ibid.*, p. 289.

mudanças de estado acompanhassem os requisitos da racionalidade semântica.

E Millikan parece correta ao dizer que essa pressuposição é indefensável. Nós não podemos nos engajar nesse tipo de avaliação da racionalidade semântica que Frege quer explorar em sua visão do sentido, digamos, em conexão com possíveis e impossíveis combinações de pensamentos predicativos singulares, até termos assegurado que os itens que são permitidos ou não permitidos serem combinados estão direcionados a determinados objetos. E há modos de direcionamento a determinados objetos – por exemplo, aqueles exprimíveis por demonstrativos perceptualmente embasados – que não podemos inserir em nossa representação sem apelar às circunstâncias do meio – circunstâncias externas à maquinaria intra-organísmica que Millikan pensa que teria de ser significada por “a mente intacta”²⁶.

8. O argumento de Millikan, então, é este: “a pressuposição de que a mente intacta é, enquanto tal, semanticamente racional” é substantiva e indefensável; portanto, sentido e referência não podem manter-se unidos como Frege supõe. O passo inferencial aqui está bem. Porém, certamente, a linha de raciocínio de Frege é contraposta. Sentido e referência mantêm-se unidos, tal como ele supõe; tanto pior para a tese de que o ser-intacto da mente seja independente da racionalidade semântica. A pressuposição não é substantiva. Millikan faz parecer que seja, por insistir que “a mente intacta” tenha de ser maquinaria saudável na cabeça; tanto pior para aquela interpretação do ser-intacto da mente. Ao contrário, ter uma mente intacta justamente é ser semanticamente racional²⁷.

²⁶ Mudei do foco na transparência das igualdades e das diferenças de sentido para o foco na capacidade de um conceito de sentido fornecer o direcionamento a objetos (o que é parte da semanticidade de pensamentos singulares). O ponto básico de Millikan contra Frege é ainda formulável nesse contexto: apreender sentidos teria de ser um exercício de “racionalidade mecânica”, e sentido e referência poderiam se manter unidos à maneira de Frege somente se “racionalidade mecânica” fosse suficiente para a semanticidade, o que não é. A vantagem da mudança é que ela torna óbvia qualquer necessidade de pisar no pântano de casos como o do Pierre de Kripke (que Millikan explora, cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”, p. 290-291). Apenas para registro, deixe-me dizer que o Pierre de Kripke não apresenta nenhum problema para uma visão fregiana; como o princípio de Frege requer que digamos, ele tem dois diferentes modos de apresentação para Londres. É um equívoco supor que isso envolva segregar uma suposta noção de racionalidade do direcionamento ao mundo objetivo (“uma mudança da racionalidade para um reino mais interno, mais puro, mais seguro”; cf. *ibid.*, p. 348).

²⁷ Isto é, suficientemente racional para ser considerado um pensador (e seria tolo perguntar “Quão racional é isso?”). Formulações tais como aquela no texto não implicam que o aparato conceitual do qual estou falando torne-se inacessível se um sujeito mostra menos do que uma racionalidade perfeita.

Frege é famoso por queixar-se do psicologismo na lógica. O seu ponto é que o conceito de, digamos, inferência dedutiva está disponível somente dentro de uma estrutura normativa e uma investigação que se restrinja a transições que mentes fazem regularmente, sem a estrutura normativa da lógica, corretamente concebida, não vai tão longe ao ponto de tornar a inferência dedutiva visível. Porém, o pensamento não está limitado à lógica. O ataque de Frege ao psicologismo é uma maneira de expressar a versão generalizada do ponto de Sellars, com o qual tenho trabalhado neste ensaio. (A correspondência não é de surpreender, tendo em vista o quão importante Kant é para ambos). Já no caso lógico, não é só a ideia de inferência dedutiva que está disponível apenas dentro de uma investigação normativamente estruturada; a ideia mesma do em que inferências dedutivas começam e resultam – crenças – somente faz sentido dentro do contexto normativo que lógicos psicologistas negam a si próprios.

Agora, a concepção de Millikan de “uma mente intacta” é psicologista no sentido generalizado; sustenta ter estados mentais e operações como o seu tópico, apesar do tópico não ser concebido como estruturado dentro de um espaço de razões *sui generis*. Não deveríamos ser enganados, aqui, pela sua expressão “racionalidade mecânica”. Quando a maquinaria na cabeça está em boa ordem de trabalho, isto não significa que os seus estados e as suas mudanças de estado estão relacionados pelo tipo de relação que constitui o espaço das razões, assim como não o estão estados e mudanças de estado em, digamos, um rim saudável. Essa é apenas uma maneira de apresentar o próprio ponto de Millikan. “A racionalidade mecânica” (assim chamada) não pode assegurar a racionalidade semântica, porém é a racionalidade semântica que estrutura o espaço das razões²⁸.

Uma concepção psicologista do mental não é um contexto promissor no qual procurar por aquilo que Frege, mais do que ninguém, pode ter desejado da noção de sentido. Não surpreende que o seu pensamento

²⁸ O ponto é o mesmo que aquele que Dennett apresenta ao dizer que “o cérebro [...] é apenas um *motor sintático*”; cf. DENNETT, Daniel. *The Intentional Stance*, p. 61. É porque isso é uma maneira de apresentar o próprio pensamento de Millikan que eu posso classificar o seu naturalismo sobre “a mente intacta” como um caso de naturalismo restritivo em vez de liberal. Ela argumenta que “as ciências biológicas, incluindo a fisiologia e a psicologia, são distinguidas das ciências físicas por seu interesse não em ocorrências legalóides [...], mas em ocorrências propriamente biológicas”; cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”, p. 362. Porém, isso não remove o biológico, como ela o concebe, daquilo que introduzi como sendo o reino da lei: simplesmente as leis relevantes são subscritas por considerações sobre funções apropriadas, ao invés de indutivamente baseadas naquilo que de fato ocorre. Nós ainda temos o contraste com o espaço das razões.

se mostre tão insatisfatório. Para Frege, apreender um sentido (singular) deveria ser simplesmente o *estar* tendo uma “Bedeutung” em mente (sob um modo de apresentação) – uma noção que funciona apenas na estrutura da racionalidade semântica. Millikan considera a introdução do sentido como uma ferramenta para caracterizar os mecanismos internos de ter a mente em objetos²⁹. Ela corretamente conclui que apreender um sentido, assim interpretado, não pode ser o que Frege quer que seja, mas ela não vê que isso pode depor contra a interpretação.

Esse é um ponto cego. Penso que equivale a não ver a possibilidade de um naturalismo liberal. O lugar próprio à ideia de “apreender sentidos” está em descrever padrões em nossas vidas – nossas vidas mentais, nesse caso –, que são inteligíveis somente em termos das relações que estruturam o espaço das razões. Essa padronização envolve racionalidade genuína, não apenas “racionalidade mecânica” (assim chamada). O naturalismo liberal não precisa nada mais, para fazer a ideia de “apreender sentidos” não-problemática, do que uma insistência perfeitamente razoável em que tais padrões realmente moldam as nossas vidas.

Se alguém recusa tomar a noção de sentido como uma ferramenta para caracterizar o mecanismo interno que subjaz ao ato de ter a mente em objetos³⁰, Millikan identifica nisto um compromisso com a ideia de que, como ela o expressa, “significados movem a mente diretamente”³¹. O aspecto assustador disso é aquele dos para-mecanismos cartesianos. Ela recua a uma busca neocartesiana por mecanismos regulares e supõe que Frege tenha estado atrás deles também, embora considere a sua tentativa ineficaz – com razão, dada a sua interpretação do pensamento de Frege. Porém, o pensamento de Frege é bem diferente. Ele envolve, caso se queira insistir, o pensamento de que “significados movem a mente diretamente”, mas de uma forma que não é de modo algum assustadora. A ideia de uma mente sendo movida por significados envolve uma metáfora do espaço lógico do entendimento mecânico, mas é uma ideia cujo funcionamento precisa ser compreendido no contrastante espaço das razões. Tentar tomar a metáfora literalmente é uma forma do equívoco cartesiano básico.

²⁹ Cf. uma passagem extraordinária in: MILLIKAN, Ruth Garrett. “Perceptual Content and Fregean Myth”, *Mind*, 100 (1991), p. 442, na qual ela considera a ideia de “apreender sentidos” como um caso de “postular intermediários”, com a pretensão de teorizar sobre “a natureza subjacente do veículo do pensamento”.

³⁰ Talvez expressando ceticismo sobre se deve haver qualquer tal mecanismo interno. Considere, por exemplo, os comentários notórios de Wittgenstein sobre “o preconceito do paralelismo psicológico”; cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Oxford: Blackwell, 1967, § 611, bem como §§ 608 e seguintes.

³¹ Cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “Perceptual Content and Fregean Myth”, p. 442.

9. Qual motivo há para aceitar que seja um equívoco? A posição de Millikan é bastante sugestiva aqui. Como o cartesianismo ordinário, ela apresenta uma ameaça a uma concepção do senso-comum de como pensar as coisas.

O que é aquilo que pensa? Pode-se supor que deveria ser aquilo que Millikan chama “a mente intacta”. Porém, as atividades da “mente intacta” como Millikan a concebe não equivalem ao pensar. Digo isso apenas para reafirmar o seu próprio ponto de que as atividades dessa mente exemplificam somente a “racionalidade mecânica”, e não a racionalidade semântica.

O que é que exercita a racionalidade semântica? A resposta de Millikan a essa questão empurra os limites relevantes para além daquele ao redor da “mente intacta”, fora da fronteira que cerca o animal cujo comportamento controla, para abranger um sistema que combina “a mente intacta” com condições no meio-ambiente do animal. “A racionalidade é [...] uma norma biológica produzida em um sistema cabeça-mundo, integrado sob condições biologicamente ideais”³². Porém, o “externalismo” é grotesco, se implicar que exercitar a racionalidade semântica for uma atividade de um “sistema cabeça-mundo” – como se o meio-ambiente daquilo que nós ordinariamente concebemos como pensadores fosse parcialmente responsável por executar o pensamento que é executado. O meio-ambiente é parcialmente responsável por existir uma possibilidade de realizar um pensamento. Porém, o pensamento é realizado por algo que vive no meio-ambiente, o que inclui o pensar sobre ele. Esse pedaço de genuína sanidade é obscurecido pela preocupação de Millikan com os mecanismos do pensamento (com o como a racionalidade é “produzida”). Se concebermos o animal como um mecanismo complexo, o que temos em vista não é uma realização da racionalidade semântica, assim como também não é a sua maquinaria interna de controle, e agora parece como se nada menos do que um “sistema cabeça-mundo” fosse suficiente³³. Se a única orientação intelectual respeitável em relação à racionalidade for a investigação sobre como essa é “produzida” em um mecanismo, perdemos o controle da racionalidade como algo exercido em atividades de um animal.

³² Cf. MILLIKAN, Ruth Garrett. “White Queen Psychology”, p. 280.

³³ É uma dificuldade que o “sistema cabeça-mundo” seja, ele próprio, somente um motor sintático? Millikan tem de esperar que, se nós o descrevermos de uma maneira que seja adequadamente organizada em termos de funções biológicas, nós o estaremos descrevendo de tal maneira que o revele como racionalidade genuinamente instanciada – como um motor semântico. Isso me soa como uma fantasia, mas não preciso substanciar tal impressão: o meu ponto presente é o de que mesmo que nós concedamos à Millikan o que ela tem de desejar, isso não produz uma resposta satisfatória para a questão “O que é que pensa (o que é que exercita a racionalidade semântica)?”.

A “mente intacta” de Millikan é a contraparte à *res cogitans* cartesiana. Há uma diferença; Millikan dá-se conta de que a sua contraparte não pode realmente ser uma *res cogitans*, embora ela ainda a chame de “a mente” – perversamente, pode-se pensar, já que não faz o que mentes supostamente fazem, a saber, pensar (exercitar a racionalidade semântica). Esse é o resultado de uma troca familiar; o preço de descartar o imaterialismo cartesiano, enquanto se permanece no interior do naturalismo restritivo, é o de que a parte que se escolheu da natureza não é mais especial o suficiente para ser creditada com poderes de pensamento³⁴. Porém, a concepção de Millikan, apesar de toda a sua imunidade ao imaterialismo, é como a concepção cartesiana original, ao ameaçar a crença sã em que a *res cogitans* é também uma *res dormiens*, uma *res ambulans*, e assim por diante. A “mente intacta” de Millikan não exercita racionalidade, e o “sistema cabeça-mundo”, que supostamente exercita a racionalidade, não é a coisa que dorme e caminha. O animal racional não encontra lugar no quadro.

Devidamente compreendida, a afirmação de que as operações da mente intacta incluem direcionarem-se a objetos, para o qual Millikan não consegue espaço, é perfeitamente aceitável; é uma maneira de dizer que é o animal racional que pensa. De forma alguma denegamos a realidade do mental, se dissermos que a palavra “mente” rotula uma coleção de capacidades e propensões possuídas por um ser com mente. É uma receita para um desastre intelectual assumir que o que queremos dizer com “a mente” tem de ser algo mais substancial do que isso, porém menos do que o animal racional ele próprio: um órgão no qual o pensamento que creditamos ao animal, frouxa ou derivativamente segundo essa visão, ocorre³⁵. Esse é o pecado original da filosofia cartesiana, é não é uma redenção substituir o para-órgão postulado pelo próprio Descartes por um órgão regular, algo que uma biologia contemporânea mais sofisticada possa conter³⁶. Certamente, há um órgão relevante, o cérebro, e nada do

³⁴ John Searle é único entre os neocartesianos contemporâneos em pensar que pode tanto des-imaterializar a *res cogitans* cartesiana quanto manter os seus poderes extraordinários.

³⁵ Cf. McDOWELL, John. “Putnam on Mind and Meaning”. In McDOWELL, J. *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 275-291.

³⁶ O pensamento de Dennett mostra essa mácula parcialmente. Ele endossa o ataque de Millikan a Frege. Considere-se a passagem de DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*, p. 41: “O dualismo, a ideia de que, se o cérebro não pode ser uma coisa pensante, então uma coisa pensante não pode ser um cérebro, é tentadora por uma variedade de razões, mas devemos resistir à tentação [...]. De alguma forma, o cérebro tem de ser a mente [...]”. Porém, um cérebro *não pode* ser uma coisa pensante (é, como o próprio Dennett comenta, apenas um motor sintático). O dualismo não reside no pensamento perfeitamente correto de que o cérebro não é uma coisa pensante, mas

que eu disse lança dúvida sobre a investigação de como funciona. Porém, sob pena de perder o controle de nós próprios como coisas pensantes, temos de distinguir o investigar a mecânica de, digamos, ‘ter a mente em um objeto’ do investigar ‘o que seja ter a mente em um objeto’.

10. O meu tópico neste ensaio foi um efeito cultural da maturação da ciência moderna. A clarificação associada do modo correspondente de inteligibilidade, que o separou do modo de inteligibilidade manifestado por situar coisas em um espaço de razões, era, em si mesma, um avanço intelectual inadequado. Porém, tenho insistido que há uma corrente na filosofia da mente, exemplificada tanto por Descartes como por escritos de contemporâneos que pensam que estão totalmente emancipados de confusões cartesianas, que deveria ser vista como um subproduto tóxico de um estado de espírito – o cientismo –, tornada possível somente por aquele avanço intelectual.

Referências

BRANDOM, Robert B. *Making it Explicit*. Reasoning, Representing and Discursive Commitment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

DAVIDSON, Donald. “Mental Events”. In: DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 207-227.

DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.

_____. *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

EVANS, Gareth. “Understanding Demonstratives”. In: EVANS, Gareth. *Collected Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 291-321.

_____. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

em postular que algo imaterial seja a coisa pensante que o cérebro não é, em vez de perceber que a coisa pensante é o animal racional. Dennett pode ficar confortável com o pensamento de que o cérebro tem de ser a mente, em associação com a sua própria consciência de que o cérebro é apenas um motor sintático, apenas porque ele pensa que, no sentido em que o cérebro não é *realmente* uma coisa pensante, nada o é: o status de possuidor de estados intencionais é conferido por adoção da postura intencional a ele, e isso não é mais correto para animais do que para cérebros, ou mesmo termostatos. Mas, essa é uma adição desnecessária ao insight real incorporado na invocação da postura intencional. Animais racionais genuinamente são “motores semânticos”. (É irrelevante afirmar que a intencionalidade de animais racionais seja um produto da evolução, um resultado causal da “intencionalidade” por parte da “Mãe Natureza”; cf. DENNETT, Daniel. *The Intentional Stance*, p. 287-321). A mácula é detectável: muito do material em digamos, *Consciousness Explained*, é esclarecedor independentemente do pensamento neocartesiano de Dennett de que o cérebro tem de ser a mente. Este faz uma contribuição ao estudo dos “mecanismos da consciência” em um sentido aceitável, não similar ao sentido em que Millikan supõe que Frege tenha estado preocupado com os mecanismos da intencionalidade.

FREGE, Gottlob. "The Thought: a Logical Inquiry". Translation Anthony Quinton and Marcelle Quinton. In: STRAWSON, P. F. (ed.). *Philosophical Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 17-38.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translation Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.

McDOWELL, John. "One Strand in the Private Language Argument". In: McDOWELL, John. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 279-296.

_____. "Putnam on Mind and Meaning". In: McDOWELL, J. *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 275-291.

McGINN, Colin. "The Structure of Content". In: WOODFIELD, Andrew (ed.). *Thought and Object*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

MILLIKAN, Ruth Garrett. "Perceptual Content and Fregean Myth", *Mind*, 100 (1991), p. 439-459.

_____. "White Queen Psychology". In: MILLIKAN, R. G. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, p. 279-363.

PERRY, John. "Frege on Demonstratives", *Philosophical Review*, 86 (1977), p. 474-497.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Introduction by Richard Rorty and Study Guide by Robert Brandom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Oxford: Blackwell, 1967.

Endereço postal:

1004-A Cathedral of Learning
Pittsburgh, PA 15260
E-mail: jmcowell@pitt.edu

Data de recebimento: 19/06/2013

Data de aceite: 10/07/2013