

Auto-organização, Davidson e a questão da identidade

Paula Mousinho Martins

Como citar: MARTINS, P. M. Auto-organização, Davidson e a questão da identidade. *In:* GONZALES, M. E. Q.; BROENS, M. C. (org.). **Encontro com as Ciências Cognitivas**. Marília: Unesp Marília Publicações, 1998. 2 v. p. 15-24. DOI: <https://doi.org/10.36311/1998.85-86738-03-4.p15-24>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

AUTO-ORGANIZAÇÃO, DAVIDSON E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Paula Mousinho MARTINS¹

Uma das principais características dos *sistemas auto-organizadores* é o fato de não possuírem um núcleo organizador fixo: sua organização decorre exclusivamente da interação dinâmica entre as partes das quais eles são compostos. Por isso as noções de *eu*, *indivíduo* ou *subjetividade* - quando concebidas enquanto *pólo organizador central* de um dado organismo - não podem desempenhar papel relevante em tal contexto. Ao contrário: qualquer princípio centralmente organizado, como o de um sujeito, quando introduzido no sistema, o faz cessar de ser auto-organizado. *Hetero-organizadores*, os atos de um sujeito dirigem-se sempre a um *outro* - seus objetos - e, quando este outro é representado por seu próprio corpo, a única forma possível de relacionamento é a de sobrevôo, onde a inteligibilidade da relação mente-corpo permanece escondida do próprio agente. De resto, as atividades de uma subjetividade não poderiam consistir num bom modelo para a operação auto-organizadora visto que esta, longe de uma atividade, aproxima-se bem mais de um *processo* a englobar e arrastar uma pluralidade de atividades².

Ao criticar a noção de sujeito, a visão auto-organizacional afasta-se portanto também do conceito de *mente* que historicamente lhe é correlato, a saber: da mente como domínio do imediatamente cognoscível, do irredutivelmente não-espacial: fulcro da auto-reflexão e da consciência de si. Mas, ao mesmo tempo em que se opõe ao dualismo de substâncias que daí decorre, a teoria dos sistemas auto-organizadores concede *status* ontológico próprio aos estados mentais, recusando-se

¹ Centro de Ciências do Homem – UENF – Rio de Janeiro, RJ. E-mail: pmartins@uenf.br

² Muito embora o sujeito chegue a desempenhar papel importante em determinadas modalidades de auto-organização, outras modalidades não comportam esse papel e, mesmo nas modalidades em que sua presença é constatada, interessa menos sua atividade cognitiva e mais a contribuição que pode trazer para a constituição de uma *forma*. Cf. Debrun (1997).

a reduzi-los à matéria ou explicá-los pelas leis da física, da biologia ou da neurologia. Porém, longe de uma substância não-material controlada a partir de uma posição central no interior do corpo, a mente é concebida como um sistema auto-organizador flexível e constantemente variável, produzido a partir das interações entre estados orgânicos e condições meio-ambientais. A mente é o que *alimenta* a formação de processos de *ordem* e, eventualmente, de *desordem*, na medida em que gera mecanismos de cooperação e competição entre os elementos constituintes de sistemas dinâmicos - tais como a memória e a percepção. Fruto da interação dinâmica entre os estados corporais e os padrões estruturados de informação existentes no meio-ambiente, a mente impõe-se desde então como algo, por definição, *incorporado* ao corpo (cf. Gonzales & Allen, 1998).

O que se pretende aqui é explorar filosoficamente uma idéia de *identidade mente-corpo*, ou seja, de *identidade pessoal*, que, rejeitando qualquer referência às idéias de *centralidade* ou de *subjetividade*, venha ajustar-se às características básicas dos *sistemas auto-organizados*. Como veremos, tal idéia se faz possível desde uma perspectiva *materialista não reducionista* que, além de *não cindir* estados mentais de estados físicos, interpreta a mente como uma *rede holística* de crenças e desejos em processo contínuo de reformulação. Esta jamais será realizada por um agente exterior à própria rede - como seria o caso de um *eu* ou de uma consciência - dado que a rede é capaz de reformular a si mesma em resposta a estímulos. O pensamento holístico e hermenêutico de Donald Davidson nos oferece um campo profícuo para esse tipo de especulação.

Davidson rejeita em primeiro lugar a idéia de que o *eu* seja distinto de suas crenças e desejos, vale dizer, de suas tomadas de posição e de suas escolhas. Não há um *eu* que, enquanto cerne de meus modos corporais e psíquicos de ser, permaneça inalterado independentemente das mudanças em minhas crenças e desejos. Tampouco é plausível qualquer sentido de *posse* em tal âmbito: assim como o cérebro não é algo que contenha sinapses pois é a mera aglomeração delas, também o eu não é algo que possua crenças ou desejos mas, simplesmente, um elo na rede que os reúne e conecta. Nessa perspectiva, o célebre argumento kantiano de que o “*Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações” nada mais seria que um modo de expressar o fato de que ter uma crença ou um desejo é automaticamente

ter muitos: ter uma crença ou um desejo é, na verdade, possuir um dos fios do tecido de uma extensa trama... O *eu* pressuposto por uma dada representação é tão-somente o *resto* das representações necessariamente associadas com a primeira - associadas não por serem *sintetizadas* por alguma operação (subjativa) superveniente, mas por compartilharem da mesma grande teia de crenças e desejos na qual é urdido o comportamento linguístico de um organismo singular. (cf. Rorty, 1997b)

* *

Tomada literalmente, a palavra *sujeito* adquire *status* de vocabulário filosófico a partir da tradução latina (*subjectum*) do grego *hypokeimenon*, cujo significado foi cunhado pela primeira vez por Aristóteles. *Hypokeimenon* evoca o que está por baixo ou na base de, que porta ou é suporte de, enfim, aquilo que preexiste por si mesmo e a partir de si mesmo, fundando suas próprias qualidades constantes e seus estados móveis - daí ter sido também traduzido por *sub-strato* ou, mesmo, *sub-stância*. Ora, aquilo que sub (pre)jaz se faz ainda, por seu caráter de *constância* e *fixidez* - em uma palavra, por sua *identidade* - su-jeito de enunciados, juízos e predicções, razão pela qual o termo apresenta, ao longo da história da filosofia, evidentes implicações lógico-lingüísticas. Essa compreensão original de uma subjetividade fixa, de uma base estável à qual se justapõem determinações - e, ademais, onde o conceito de (auto)conservação é também indispensável - atinge seu ponto culminante quando, na Modernidade, ocorre a interpretação do pensamento como procedimento *representacional*: a atividade de representação só é possível com a *fixidez* de um *sujeito humano* que, fundado a partir de si mesmo, pode colocar a totalidade do mundo *diante da vista* e assim captá-lo em sua ob-stância, quer dizer, à luz da *ob-jetividade*.

Bem, o pensamento de Donald Davidson vem juntar-se a outros tantos esforços empreendidos no século XX para *dissolver* as várias noções de subjetividade (e, portanto, de objetividade) que pontuaram a história da filosofia a partir de Descartes. De tais esforços derivaram também, naturalmente, compreensões radicalmente novas acerca da *identidade da pessoa humana*, isto é, da identidade mente-corpo. A alternativa defendida por Davidson demandará, como veremos, a desativação de uma célebre armadilha na qual sucumbiu grande parte do pensamento ocidental

- incluindo alguns representantes da chamada *filosofia analítica da linguagem* da qual nosso próprio autor faz parte. Davidson denomina tal armadilha o *dualismo de esquema-e-conteúdo*, referindo-se ao dogma segundo o qual a relação entre pensamento e mundo pressupõe um sistema que organiza (o *esquema*) e algo esperando para ser organizado (o *conteúdo*). Escapar à armadilha significa, antes de tudo, abandonar a imagética especular que desde sempre acompanhou os diversos cultos da Representação e, por conseguinte, rejeitar o mito da verdade como relação de correspondência. Tal mito supõe que certas sentenças em nossa linguagem são verdadeiras porque correspondem à realidade objetiva, enquanto outras são verdadeiras meramente para nós. Davidson propõe que abduquemos dessa distinção entre primeira e segunda classe de verdade pois a idéia de ajustar-se à realidade, ou ser verdadeiro para com os fatos, nada acrescenta ao conceito simples de ser verdadeiro. A rigor, uma teoria da verdade não deve pretender explicar o relacionamento entre palavras e mundo (ou qualquer outra veleidade epistemológica do gênero), mas apenas tornar clara a relação entre algumas partes de uma determinada prática social (o uso de certas sentenças) e outras partes (o uso de outras sentenças) (cf. Davidson, 1967). Isto não redundaria, entretanto, em puro e simples *relativismo*. Davidson (1984, p. 145) esclarece, numa já célebre passagem:

Ao renunciarmos à dependência em relação ao conceito de uma realidade não-interpretada, algo fora de todos os esquemas e da ciência, não desistimos da noção de verdade objetiva - muito ao contrário. (...) Com o dogma do dualismo de esquema e conteúdo, obtemos a relatividade conceitual e a verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, esse tipo de relatividade se anula... Naturalmente, a verdade das sentenças permanece relativa à linguagem, mas isso é o máximo possível de objetividade. (...) Ao renunciar ao dualismo de esquema e conteúdo, não estamos renunciando ao mundo, mas restabelecendo um toque sem mediações com os objetos familiares cujas piroetas tornam nossas sentenças e opiniões verdadeiras ou falsas.

Ora, há duas imagens antagônicas muito freqüentes - no senso comum e na filosofia - pelas quais o dualismo de esquema-e-conteúdo se manifesta e persevera em sua implacável bi-polaridade. A primeira é a do espírito humano

como *parte da natureza*, ou seja, como algo explicável segundo o mesmo modelo causal utilizado pelas ciências naturais. O que chamamos *espírito* nada mais seria que uma *entidade* ou fato *físico e material* existindo em *continuidade* com os fatos naturais. A segunda é a imagem intuitiva que temos de nós mesmos como agentes *livres, racionais e autônomos*, irredutíveis aos determinismos causais e aos mecanismos da natureza. Enquanto a primeira leva diretamente à idéia de que o *espírito*, os *significados* ou a *liberdade* devem ser simplesmente abandonados em proveito de uma descrição puramente *fisicalista e eliminativista* - idéia que sempre suscita a reação, intolerável para os fisicalistas, de que algo foi irremediavelmente perdido no processo - vale dizer: a *alma*, ou aquilo que se retrai diante de uma equação matemática, recordando uma bela frase de Robert Musil (apud Engel, 1994, p. 11) - a segunda supõe que o espírito está aí, simplesmente dado, e no entanto fora do alcance das explicações científicas; idéia que, por sua vez, entra em choque com a evidência irrefutável da unicidade de nossa existência enquanto indivíduos materiais em um mundo natural.

Davidson sugere uma reinterpretação dessas imagens mediante a qual uma notável reconciliação das oposições entre matéria e espírito, natureza e liberdade etc., se faz possível. Nasce assim uma austera ontologia do mental, contrária a toda forma de *centralismo, internalismo e representacionismo*, mas também distante de todas as tentativas de naturalização do *espiritual* e do *semântico*. Com ela Davidson supõe poder neutralizar uma antiga e difícil questão metafísica, enfrentada por todos os partidários da *mente* cartesiana, a saber: “qual a natureza ontológica dos *tertia* que, subliminarmente, parecem introduzir-se entre nosso espírito e o mundo?” Em decorrência, uma nova concepção da *identidade humana*, vale dizer, do ser humano individual descritível em termos tanto mentais quanto físicos, encontra, como veremos, espaço para frutificar.

Analisemos rapidamente alguns de seus argumentos. Davidson constrói, em primeiro lugar, uma “teoria dos eventos” onde se postulam duas definições principais: 1) Eventos são entidades particulares (os chamados *tokens*), como o são também objetos materiais e físicos. 2) O mesmo evento pode ser descrito de diversas maneiras e, portanto, dois eventos particulares e distintos podem instanciar-se em um único e mesmo *tipo* de evento. Segue-se uma distinção entre eventos (*tokens*) e *tipos* de eventos (*descrições*), a qual pode muito bem se aplicar a eventos mentais tais

como *sensações* ou *ocorrências de pensamentos*. Por exemplo: minha crença “de que hoje faz um belo dia” pode ser descrita em termos neurofisiológicos (como um evento físico em meu cérebro) e em termos mentais expressos em vocabulário intencional. Dizer que essas duas descrições podem aplicar-se ao mesmo *evento*, ou seja, que esses dois *tipos* podem ser instanciados pelo mesmo *token*, é dizer que o evento mental “minha crença que p” é *idêntico* ao evento físico descrito como “a ativação de certos neurônios em meu cérebro”. De modo que os eventos mentais podem ser vistos como *sendo* os eventos físicos, o que *não* implica que as descrições mentais e as descrições físicas (isto é, os *tipos* mentais e os *tipos* físicos que os eventos-*tokens* exemplificam) sejam *eles mesmos* idênticos, tampouco que os primeiros sejam *reduzíveis* aos segundos. Em outras palavras, Davidson defende uma “teoria da identidade *token-token*” mas não uma “teoria da identidade dos tipos”. Assim, enquanto eventos físicos, os eventos mentais caem sob leis físicas e entram em relações causais nomológicas; mas enquanto eventos mentais, eles não caem sob tais leis... Com efeito, inexistem leis para tipos mentais ou psicológicos, assim como inexistem leis psicofísicas ligando tipos mentais a tipos físicos de eventos. Donde se segue a *não cientificidade* da psicologia e, além disso, o fato de que os conceitos mentais ou intencionais repousam sobre princípios totalmente diferentes daqueles que regulam o universo físico³.

Essa irreducibilidade do mental advém, em primeiro lugar, do caráter *holístico* dos conceitos mentais - caráter totalmente ausente, segundo Davidson, do domínio dos conceitos físicos. Um conceito mental como o de *crença* só pode ser compreendido *em relação* a outros - por exemplo, em relação aos conceitos de *desejo* ou de *ação* - o que não significa que possamos reduzi-los uns aos outros. Significa apenas que conteúdos mentais são apreensíveis tão-somente sobre o pano de fundo de outros conteúdos mentais, isto é, de uma trama racional sem a qual eles seriam ininteligíveis. Desta forma a irreducibilidade do mental se corrobora, dado que essa *trama racional* não é um *fato* que possamos observar, descobrir ou não descobrir, nos humanos; ela é simplesmente uma *norma* de descrição, sem a qual seria impossível qualificar um ser como crente, desejante etc.

³ Cf. D. Davidson (1992) *La Mesure du Mental* apud Engel, 1994.

Assim se erige o *monismo anômalo* de Davidson, o qual lhe permite afirmar, a um só tempo, que: 1) todo evento mental satisfaz a uma descrição física e 2) os conceitos mentais não se reduzem a conceitos físicos. Para esse *materialismo não reducionista* é possível, então, considerar a nós mesmos como *seres totalmente físicos e naturais* segundo um modo de descrição, e como *absolutamente racionais* segundo um outro modo. Conseqüentemente, o vocabulário com o qual explicamos a esfera de nossas *ações* - e que se exprime através de *razões* - pode permanecer integralmente intencional e hermenêutico (ou seja, alheio às explicações científicas e a suas leis estritas), mas a mesma explicação *por razões* transforma-se de imediato numa explicação *por causas* quando as *razões*, enquanto eventos mentais, tornam-se *causas* dos eventos físicos e naturais a que nossas ações se relacionam quando movimentam nosso corpo de *agentes*. De modo que os eventos mentais (crenças, desejos etc.) não *causam* os eventos físicos (os movimentos corporais) *em virtude* de suas propriedades mentais (ou seja, devido a este ou àquele conteúdo intencional), mas apenas *em virtude* das propriedades físicas que eles (eventos mentais) exemplificam. Segue-se que *não há conflito intrínseco* entre as explicações por razões e as explicações por causas, e, se alguma *redução* há aqui entre o *psíquico* e o *físico*, ela se refere meramente a itens lingüísticos, não a categorias ontológicas. Desde então crenças e desejos serão estados fisiológicos sob descrição psicológica, ao passo que descrições neurais serão estados psicológicos sob descrição física.

Descartam-se, desse modo, as interpretações internalistas ou representacionistas do mental, tais como as que defende Hilary Putnam (1975), por exemplo, quando afirma “não ser preciso apelar para as relações causais com o meio ambiente para atribuímos ao mental a propriedade de se constituir enquanto sistema de representações”. Esta seria também a visão do cartesianismo mais tradicional, onde qualquer interação entre a vida mental e seu meio-ambiente é uma propriedade meramente *contingente* de nossas atitudes proposicionais - enquanto tal fundada sobre as *representações* do mundo exterior. Mundo exterior que, de resto, é apenas *virtual* pois, para compreendermos o que se passa na ordem da representação, não há necessidade de *laços efetivos* com o mundo real: o *representado* é tão-somente um mundo *possível*.

Davidson, por seu turno, abole de sua terminologia toda menção a *representações mentais*, uma vez que supõe uma vinculação particular entre o *aspecto normativo* das descrições mentais e o fato de as *explicações*, nas quais os estados mentais se afiguram, serem necessariamente *causais*. Nessa perspectiva, noções como *crença*, *desejo*, *verdade*, *intenção* ou *preferência* não possuem equivalentes *não mentais*: não há *nada* no mundo em virtude do que uma frase pode ser considerada verdadeira, assim como não há *nada* no cérebro em virtude do que uma frase seja capaz de exprimir algo. Ou por outras: inexistem fatos exteriores aos quais frases ou representações interiores correspondem, do mesmo modo que inexistem entidades em nossa cabeça ou no mundo que tenham o *formato* ou a *dimensão* de uma frase ou de uma proposição. Decididamente, o conteúdo de nossas crenças e de nossos desejos não se assemelha a um *mapa* do meio-ambiente externo. A verdade será vista então como a *coerência* entre as crenças, e não como uma propriedade relacional que vincula proposições ao mundo ou a um conjunto de regras semânticas a ser seguido por um ser onisciente. Nossa linguagem - concebida aqui como a trama de relacionamentos inferenciais entre nossos vários usos de vocábulos entre si - não é, desse ponto de vista, algo *meramente humano* capaz de ocultar algo que nos transcende. Tampouco pode nos iludir, levando-nos a pensar que estamos *em correspondência* com o transcendente quando, na realidade, não estamos (Rorty, 1997a).

Tais ilusões estão implícitas nas filosofias da representação, fiéis ao dualismo de esquema-e-conteúdo, mas desaparecem quando se entende o conceito de *crença* tal como Pierce o faz: como *regra* para a ação, ao invés de como *imagem* estabelecida a partir da matéria prima mental. Na visão pragmatista-hermenêutica, ao contrário, *crenças* são determinações de *como agir* em resposta a circunstâncias, e nunca *representações* da realidade. Isto vem acompanhado da exigência de se substituir por uma mera diferença *de grau* a *diferença de espécie* tradicionalmente outorgada para distinguir entre o domínio do *necessário* e o do *contingente*. Essa distinção é obscurecida quando adotamos a abordagem *externalista* de Davidson, ou seja, quando abandonamos o dualismo de esquema-e-conteúdo e inviabilizamos, por consequência, as distinções entre *estrutura constituinte* (ou *a priori*) e *realidade objetiva*, ou entre *categorias transcendentais* e *conceitos empíricos*. E, como já constatamos não haver divergência intrínseca entre *explicações por razões* e *explicações por causas*, podemos eliminar, além do vocabulário da representação e o da constituição, também a expressão *tornar verdadeiro*,

pois não necessitamos mais de uma relação ulterior ou suplementar para explicar como o *si próprio humano* entra em contato com o mundo, além da relação de *causalidade*... Embora, é bom lembrar, o fato de haver *causas* para a aquisição de crenças não implique a existência de *causas* para a *verdade* das crenças... (Rorty, 1997a, p. 166).

O resultado dessas sucessivas extinções traz a lume o modelo materialista não-reduutivo utilizado por Davidson, nos permitindo visualizar também a figura de *identidade pessoal* que dele emerge: em vez da distinção entre um Si próprio subjetivo (entendido como suporte a priori - necessariamente não-lingüístico - do comportamento lingüístico e representacional de crenças e desejos) *versus* um mundo objetivo a ser representado, vislumbra-se a distinção entre o ser humano individual *versus* o resto do universo, traçada pelos próprios contornos do corpo humano. Nessa perspectiva, a tarefa de explicar as *relações* entre eventos ocorrentes no *interior* e no *exterior* das fronteiras do corpo é uma questão de discernir as causas (no sentido já mencionado) do comportamento humano, e estas incluem itens tanto mentais quanto físicos. Desde que abdicuemos da noção de *consciência*, ou seja, desde que desconsideremos as objeções-padrão ao materialismo, (como as que apontam para a ausência da questão: “como as coisas aparecem no interior do ser humano individual?”)⁴ o eu individual pode então ser visto como uma rede em que se entrelaçam crenças e desejos, sob certa descrição, e pósitrons, sinapses e hormônios, sob outra, em contínua e permanente reformulação.

⁴ Esse ponto é tratado por T. Nagel em *Vision from nowhere*.

Referências Bibliográficas

- BUEKENS, F. L'intelligence artificielle: les représentations et l'externalisme de D. Davidson. In: ENGEL, P. (Org.). *Davidson analysé*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 1996. (Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, 29).
- DAVIDSON, D. Truth and meaning. *Synthese*, v. 7, p. 316-8, 1967.
- _____. Paradoxes of irrationality. In: WOLHEIM, R., HOPKINS J. (Ed.) *Philosophical essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 289-305.
- _____. The very idea of a conceptual scheme. In: _____. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- DEBRUN, M. Auto-organização e ciências cognitivas. In: GONZALES, M. E. Q. et al (Orgs.) *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: UNESP, 1997. v. 1, p. 27-34.
- ENGEL, P. *Lire Davidson*. interpretation et holisme. Paris: L'Eclat, 1994.
- _____. Le petit Davidson portatif. In: _____. *Davidson analysé*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 1996. (Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, 29).
- GONZALES, M. E. Q., ALLEN. Self-organization and the mind-brain problem. *Ciência e Cultura*, Journal of the Brazilian Association for the Advancement of Sciences, v. 50, 1998.
- NAGEL, T. *Vision from nowhere*. Oxford: Oxford University Press, s.d.
- PUTNAM, H. The nature of mental states. In: _____. *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- RORTY, R. Representação, prática social e verdade. In: _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a.
- _____. Físicalismo não reduzido. In: _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997b.