

O PROBLEMA DA CAUSAÇÃO MENTAL

André Leclerc

UFC/CNPq

Kant (1724-1804) considerava como um verdadeiro escândalo filosófico a inexistência de uma prova do mundo exterior. A inexistência de uma concepção amplamente aceita da causação mental, de como nossos pensamentos podem fazer uma diferença num mundo descrito pelas ciências da natureza, é sem dúvida um outro escândalo filosófico.

Tenho a intenção de levantar meu braço direito para me inscrever e formular uma pergunta numa reunião, e, em consequência disso, meu braço direito se levanta. Não foi o braço esquerdo nem a perna direita que levantou, foi o braço que *eu quis* levantar. Minha intenção de levantar o braço direito tem um conteúdo conceitual; é uma instanciação da propriedade mental *ter a intenção de levantar o braço direito* que parece causalmente eficiente na produção do evento *enquanto propriedade mental*. Não podemos deixar de acreditar que as propriedades que são realmente eficiente nesses casos são as propriedades do conteúdo mental conceitual, e não as propriedades físicas que realizam o estado mental no cérebro. Porém, essas propriedades de conteúdo parecem causalmente inertes. Por outro lado, como “movimentos acidentais da matéria cega” (uma expressão que Locke usou num contexto teórico bastante diferente) poderiam exercer qualquer controle sobre os membros e monitorar os movimentos voluntários? Como estados mentais, enquanto estados mentais (algo, portanto, acessível e conhecido em primeira pessoa), podem causar qualquer coisa? Como isso é possível? Se a filosofia começa com o espanto, como pensavam Platão e Aristóteles, aqui temos uma perfeita ilustração disso.

Se o problema metafísico da relação corpo-mente é o problema central da filosofia da mente, a causação mental é certamente a dimensão mais importante deste problema. Uma solução razoável ou adequada ao problema da causação mental é um verdadeiro teste para qualquer concepção sobre a natureza dos estados mentais e sua relação

com os estados físicos do corpo vivo. Sem uma solução convincente, tal concepção deixa de atrair, e a história das ideias indica invariavelmente o cruel caminho do esquecimento. O interacionismo de Descartes chegou a ser rejeitado justamente porque não conseguiu oferecer uma resposta satisfatória à questão: como uma substância imaterial, não espacial e “privada”, pode causar algum acontecimento no mundo físico, material, público e espacial? Vimos no final da última unidade que o fisicismo ou materialismo não reducionista encontrava problemas similares com o Argumento da Superveniência. Será que conseguimos hoje fazer melhor que Descartes?

É quase impossível negar a causação mental. Fazê-lo seria como aceitar a ideia de que nossas vidas não passam de uma grande ilusão. Na percepção, experimentamos o que acontece quando objetos ou eventos do nosso ambiente imediato submetem nossos sentidos a uma incessante influência causal. Nossas experiências sensoriais e perceptivas ilustram casos de *causação cuja direção vai do físico para o mental*. O que vemos não depende de nós. Abro os olhos e tenho a experiência visual de um tomate bem maduro na minha frente; se não estiver alucinando, o tomate no meu ambiente imediato que refletiu a luz até meus olhos causou a experiência visual que tenho dele. Ver seu time preferido marcar um gol causa uma grande alegria. Milhares de exemplos como este poderiam ser apresentados. Negar a causação mental com direção do mundo para a mente seria o mesmo que negar que haja um mundo ao nosso redor existindo independentemente de nós, e só os idealistas mais radicais, como o Bispo George Berkeley (1685-1753), tiveram essa ousadia.¹

Mais importante para nós ainda é a convicção de que *podemos fazer acontecer algo no mundo físico*, que nossos planos, nossas intenções, podem ser realizados, que podemos agir intencionalmente de modo a satisfazer nossos desejos, e que podemos aprender a seguir regras de conduta de todo tipo. Digo “mais importante para nós ainda”, porque a

¹ A doutrina de Berkeley é chamada de *imaterialismo*. Nada existe independentemente de uma mente que percebe. “Ser, é ser percebido”. O conceito de matéria para ele é inconsistente, e tudo o que temos são nossas próprias ideias e, entre elas, a ideia de Deus, que percebe tudo o tempo todo. Sua doutrina é classificada como idealismo subjetivo. Não existiria um mundo exterior independentemente de nós, de nossas representações mentais (ideias).

capacidade de agir é o que faz de nós agentes responsáveis, e a *agência* (essa capacidade) é o principal traço da noção de pessoa. Pessoas são, acima de tudo, agentes. Se não conseguimos fazer acontecer algo, nunca, então nem pessoas somos! De que adiantaria ter os melhores sistemas educacionais ou as melhores doutrinas de direito penal se, de fato, nunca conseguimos fazer nada intencionalmente e de verdade, e se, conseqüentemente, nunca fomos responsáveis por nada. O que aprendemos não faria diferença alguma, e não haveria mais nenhuma diferença a fazer entre matar alguém deliberadamente, com premeditação e a sangue-frio, e matar alguém num acidente de trânsito. Como diz Lynne Rudder-Baker, se a causação mental não passa de uma ilusão, “tentar fazer sentido não faz mais sentido”! Aceitar isso seria como cometer uma espécie de “suicídio cognitivo”. Nestes casos, a direção da causação vai do mental para o físico.

Por fim, temos os casos de causação mental *cujá direção vai do mental para o mental, de um estado, ato ou evento mental para outro estado, ato ou evento mental*. Quando raciocinamos ou deliberamos, um estado mental “motiva” ou causa outro estado mental; passamos de um juízo para outro, ou de um desejo para uma intenção ou plano, de uma percepção para uma crença, de uma alegria para um desejo, de um medo para o desejo de fugir, de uma dor para o desejo de aliviá-la, de uma percepção para uma lembrança, etc., etc. Nossa vida mental é uma sucessão mais ou menos unificada de estados, atos e eventos mentais, um trem de tais estados, atos e eventos. Negar que podemos exercer um controle sobre a sucessão de nossos estados mentais seria o mesmo que negar que possamos raciocinar e deliberar intencionalmente, ou imaginar algo, ou tentar lembrar uma situação, etc., ou seria o mesmo que afirmar que tudo o que acontece em nossas mentes escapa completamente ao nosso controle, que somos sempre objetos passivos e nunca sujeitos de verdade ou agentes.

Será que existe uma noção de causalidade que dá conta de explicar bem todos esses casos? Vamos primeiro revisar as principais concepções da causalidade. Depois, veremos brevemente como o problema da causação mental se manifestou no dualismo a partir de

Descartes e a solução que ele mesmo propôs. Em seguida, veremos como os naturalistas monistas atuais pretendem lidar com a mesma dificuldade. Por fim, trataremos da ação intencional, que representa, para nós, um caso particularmente importante de causalidade dos estados mentais. Nosso objetivo geral é mostrar como propriedades do conteúdo intencional ou representacional dos estados mentais podem contribuir causalmente.

3.1. Concepções da Causalidade

Já encontramos a primeira grande concepção clássica da causalidade associada ao nome do escocês David Hume. É a concepção da causalidade como *conjunção constante*. Seja C e E, dois eventos particulares.

Conjunção Constante: O enunciado causal singular “C causa E” é verdadeiro se e somente se: 1) C aconteceu; 2) depois, E aconteceu, e 3) cada vez que um evento do mesmo tipo que C acontece, depois, um evento do mesmo tipo que E acontece.

Já encontramos essa definição da causalidade que foi criticada por Searle na secção sobre o Naturalismo Biológico. As duas primeiras cláusulas da definição dizem respeito a efetiva ocorrência de dois eventos: o primeiro, C, é a causa, e o segundo, E, o efeito. A terceira cláusula assegura que a verdade de “C causa E” não é só o fruto do acaso, uma mera coincidência. Se for só uma coincidência que poderia não se repetir, não poderíamos falar de causação. O que permite falar em causação, é a convicção de que *é assim em todos os casos similares*. Noutras palavras, deve existir, entre C e E, uma conexão por lei, uma conexão *nomológica*. Uma lei da natureza, considerada linguisticamente, é um enunciado universal (contem um quantificador universal, como “todo”) descrevendo uma regularidade natural, como “*Todo* pedaço de metal aquecido se dilata”, “*Todo* corpo em repouso ou em movimento retilíneo e uniforme permanece neste estado até a intervenção de forças a ele impressas”, etc. Agora, vamos imaginar a seguinte situação. Na sala de aula, Joaquim

levanta o braço para fazer uma pergunta. Imediatamente depois, Manoel espirra. Tem toda a aparência de uma pura coincidência, não é? Mas Joaquim gosta de perguntar e muito, e cada vez que ele levanta o braço, Manoel espirra. Depois de Joaquim perguntar dezenas de vezes, Manoel espirrou dezenas de vezes, e a turma começa a desconfiar que não se trata de uma mera coincidência. Manoel vai para outra sala e mesmo assim, quando Joaquim levanta o braço, Manoel continua espirrando. Depois de multiplicar os testes, se a correlação permanecer constante, vamos suspeitar a existência de uma ou várias leis que explicam essa “conjunção constante”. É o que pensava Hume e a imensa maioria dos filósofos depois dele: para que haja uma autêntica relação causal entre dois eventos particulares, é preciso que haja uma lei causal que diz que é assim é todos os casos similares. “C causa E” é verdadeira só quando é um caso especial coberto por uma lei. De outro modo, não podemos afirmar que se trata de causação. As mesmas causas devem sempre produzir os mesmos efeitos. A forma lógica geral de uma lei da natureza é: $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$. (Em palavras: “Para todos os x, se x tem a propriedade F, então x também tem a propriedade G”). Uma reformulação da lei da dilatação dos metais poderia ser: $\forall x (x \text{ é um pedaço de metal aquecido} \rightarrow x \text{ se dilata})$. A lei estabelece que existe, no caso dos metais, uma relação nomológica (por lei) entre a propriedade de ser aquecido e a propriedade de se dilatar. Uma explicação causal do alongamento da barra de metal tem que citar dois elementos: 1) o fato de que a barra foi efetivamente aquecida; e 2) uma lei subjacente que afirma que é assim em todos os casos similares. Mais precisamente, uma causa é *o conjunto mínimo das condições efetivas que são conjuntamente suficientes, de acordo com as leis, para produzir o efeito*. Assim, para aquecer a barra de metal, é preciso de algum combustível, carvão por exemplo, e este deve ser seco; além do mais, é preciso oxigênio no ar (sem oxigênio, não haveria combustão). Várias condições devem estar valendo para que a barra seja efetivamente aquecida. A causa do alongamento da barra é o conjunto mínimo dessas condições que é suficiente para tornar possível o efeito.

David Hume foi historiador além de filósofo. Era convencido de que os mesmos motivos ou estados mentais levam as pessoas a realizar ações similares. Por exemplo, na história, se matou muita gente por vingança ou por ambição ou medo. Portanto, pensava Hume, os mesmos estados mentais produzem os mesmos efeitos, são causas de certos efeitos no mundo.

O problema dessa concepção da causalidade aplicada à causação mental é encontrar leis ligando propriedades mentais e comportamentos efetivos. Por exemplo, ter a intenção de estar num restaurante particular às 20h. é causalmente responsável pelo fato de estar no restaurante bem naquele horário, mas em virtude de que lei ou regularidade? Vimos com Davidson, que aceita essa concepção de causalidade, que toda relação causal pressupõe leis estritas, leis que não permitam exceções. Vimos também que só na física tais leis podem ser encontradas, e que os eventos mentais podem entrar em relações causais só porque possuem também descrições físicas. Não existem leis psicofísicas estritas. O problema é que isso parece tornar as descrições e propriedades mentais inúteis ou causalmente inertes.

Uma outra concepção da causalidade é devida a David K. Lewis. É a famosa análise contrafactual. A análise de Lewis é bastante sofisticada e não pode ser apresentada com todos os detalhes aqui. Um condicional contrafactual é um enunciado condicional (com antecedente e conseqüente) tal que o verbo principal do antecedente está no modo subjuntivo e o verbo principal do conseqüente está no modo condicional. O antecedente representa um estado de coisas que não é o caso (ou não aconteceu), e o conseqüente expõe o que seria ou poderia ter sido o caso se o que descreve o antecedente tivesse acontecido, expondo assim uma certa *dependência* entre o que descreve o conseqüente e o que descreve o antecedente. Aqui vão alguns exemplos: se eu tivesse mais de dois metros, então eu poderia jogar basquetebol na NBA; se Hitler tivesse morrido ainda bebê, a segunda guerra mundial não teria acontecido; se eu tivesse agido de outra forma, o resultado teria sido melhor, etc. Temos muitos pensamentos desta forma, particularmente quando avaliamos uma

situação ou nossas próprias ações. A análise contrafactual da causalidade diz o seguinte:

***Análise contrafactual:** C causa E, se e somente se, se C não tivesse acontecido, então E não teria acontecido.*

Nesta análise, quando há causação, existe uma *dependência causal* de E em relação a C. A causa é condição *sine qua non* ou condição necessária de seu efeito. Uma causa é a condição sem a qual o efeito não teria acontecido. A ocorrência ou existência de E depende da ocorrência ou existência de C. Por exemplo, “a martelada causou o rompimento da casca da noz” significa o mesmo que “se a martelada não tivesse acontecido, o rompimento da casca da noz não teria acontecido”.

Essa análise tem muitas vantagens. Ela dá conta mais facilmente de nosso idioma causal, nossa maneira de falar de relações causais. Falamos não só de eventos causando outros eventos, mas também de objetos, pessoas, estados e eventos mentais, fatos e até fatos negativos como possíveis causas. A cada dia podemos ouvir (ou dizer, ler) frases como: “O fato de o Sr. Esquecido não ter tomado seu medicamento causou a sua morte”; “O motorista do caminhão causou o acidente”, “A fissura no pilar da ponte causou seu desabamento”, “Minha sede causou minha parada no barzinho da praia”, “A dor causou nele um comportamento exacerbado”, “Meu desejo de comer sorvete foi tão grande que me fez andar dois quilômetros até a loja”, e muitas outras parecidas. Segundo Lewis e a análise contrafactual, essas frases, quando verdadeiras, implicam a verdade de um condicional contrafactual, como: “Se o Sr. Esquecido tivesse tomado seu remédio, então ele não teria morrido”, “Se ele não tivesse sofrido tanto, seu comportamento não teria sido tão exagerado”, “Se eu não tivesse desejado tanto comer sorvete, eu não teria andando dois quilômetros”, etc. Outra vantagem é que a verdade do condicional contrafactual correspondente ao enunciado causal não requer a existência ou a menção de uma lei. Que lei poderia ligar a propriedade mental de ter a intenção de estar num restaurante às 20h, e meu comportamento (minha presença no restaurante no horário combinado para encontrar uma amiga)? Na verdade, nesses casos, nem

pensamos em procurar leis subjacentes para explicar esses acontecimentos. O caráter de “regularidade” não se impõe como algo saliente nestes contextos. De qualquer maneira, basta saber que alguns condicionais contrafactuais envolvendo propriedades mentais relevantes são verdadeiros, e que *eu não estaria no restaurante às 20h se eu não tivesse tido a intenção de ir no restaurante para encontrar uma amiga*. E isso parece promissor como solução ao problema da causação mental, quer dizer, como maneira de inserir propriedades mentais num processo causal que parece, de outro modo, puramente físico.

Um primeiro problema com a análise de Lewis é que um contrafactual não é sempre um bom indicador de um processo causal. É verdade que se hoje fosse domingo, então amanhã seria segunda-feira, mas não faz sentido pretender que domingo “causou” segunda-feira. Isso levanta a questão da relevância dos condicionais contrafactuais: são bons indicadores de um processo causal por mais que sejam relevantes. O problema é que não se encontra facilmente critérios de relevância. A concepção de Lewis encontrou também problemas de lidar com a questão da sobredeterminação causal. Se duas causas C_1 e C_2 são cada uma suficientes para um efeito E , e se C_1 e C_2 ocorrem quase ao mesmo tempo (por exemplo, C_1 é um tiro certo para matar um bandido que acontece ao momento t , e C_2 outro tiro certo que acontece a $t + 1$ s.), não parece legítimo dizer que se C_1 não tivesse acontecido, E (a morte do bandido) não teria acontecido, pois C_2 teria tido o mesmo efeito. Uma terceira crítica à análise contrafactual consiste numa simples observação: se dizer “Se C não tivesse acontecido, E não teria acontecido” é só uma outra maneira de dizer a mesma coisa que “ C causa E ”, então como a primeira frase poderia servir para *explicar* ou “suportar” a segunda, a afirmação causal inicial? ²

Uma terceira concepção de causalidade, associada ao nome de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919-2001) é bastante valiosa e

² Jaegwon Kim (1996/1998; 2010) desenvolve uma poderosa crítica contra a análise contrafactual, mostrando que esta, afinal, pressupõe leis como a concepção da conjunção constante, e não representa um avanço significativo quando o assunto é causação mental.

parece promissora quando se trata de causação mental. É a concepção *generativa* ou *produtiva* do que é causar ou fazer acontecer algo. Esta concepção parece se ajustar melhor às exigências da agência humana, e lembra um pouco a ideia primitiva de um agente “fazendo acontecer algo”.

Concepção produtiva: *C causa E, se e somente se, C faz acontecer ou produz E, ou quando E deriva de C através de uma sequência espaço-temporalmente contínua de intermediários causais.*

A sequência de intermediários causais pode ser igual a zero, como quando empurro uma cadeira, ou ser indefinidamente longa, como no caso de uma série de dominós alinhados (fazendo cair o primeiro, faço cair o segundo, que faz cair o terceiro, etc.). O que importa, quando tratamos de causação mental, é resgatar nossa convicção de senso comum que nossos pensamentos (crenças, desejos e intenções) fazem uma diferença; o que importa é encontrar um lugar para as propriedades ou eventos mentais na produção do comportamento inteligente, e evitar o epifenomenalismo (a tese de que o mental é causalmente inerte). O controle que devemos exercer sobre nossos membros para agir intencionalmente parece requerer uma proximidade máxima entre a causa e o efeito. O problema é encontrar um meio de inserir na série propriedades mentais.

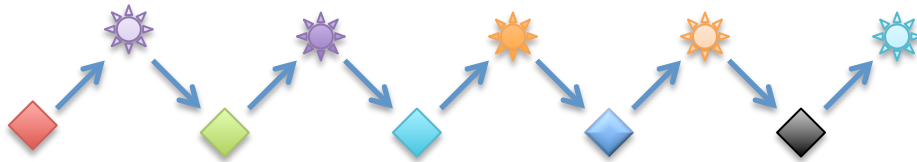
As atitudes proposicionais (como crenças, desejos, intenções), como elas são chamadas desde Bertrand Russell (1872-1970), tem conteúdo conceitual, e as *propriedades de conteúdo são relacionais, extrínsecas*. O mesmo vale do conteúdo semântico das frases que usamos o tempo todo. A palavra “lua” tem três letras e uma forma específica; aqui estamos falando de sintaxe ou morfossintaxe. Essas são propriedades sintáticas e intrínsecas da palavra “lua”. Se a palavra tivesse duas ou cinco letras, não seria a mesma palavra. Mas, as propriedades *semânticas* da palavra, como ter um sentido determinado e uma denotação determinada, não são propriedades intrínsecas. Um exemplar da palavra “lua” tem uma constituição física e química variável (pode ser tinta no papel, giz no quadro, pixels na tela do

computador, etc.) e tem propriedades como massa, comprimento, capacidade de refletir a luz, etc. No entanto, nenhuma dessas propriedades intrínsecas determinam o sentido (as condições de aplicação correta da palavra, isto é, ser um satélite natural de um planeta) e a referência ou extensão da palavra (o conjunto de coisas as quais a palavra se aplica (nossa lua, as luas de Júpiter, etc.). Não é em virtude de sua forma, ou pelo fato de conter três letras, que a palavra “lua” tem esse sentido, essa referência. Isso depende de como a palavra é usada intencionalmente por falantes de uma comunidade. São os falantes que usam, interpretam e dão vida aos signos na comunicação. As palavras, consideradas marcas sobre o papel ou sequências de sons emitidos, não possuem um significado por si só. Ao contrário do que se vê no cinema, não existe nenhum poder mágico associado ao som e a pronúncia das palavras. O significado que elas possuem (sentido e referência) depende dos hábitos comunicacionais dos membros de uma comunidade. Se o conteúdo de nossas crenças, intenções, etc. é estruturado como as frases de uma linguagem pública, e se nós pensamos, na maioria do tempo, usando silenciosamente uma língua pública (o português, o francês, etc.), então as propriedades semânticas de nossos conteúdos mentais também são relacionais e extrínsecas. Um outro aqui vai ajudar. Meu computador instancia nesse momento a propriedade extrínseca de *ser visto por mim*. Mas essa propriedade não determina o que o é o computador, e certamente não determina nenhum poder causal. Agora a questão é: como tais propriedades semânticas de nossos conteúdos mentais podem fazer acontecer algo ou contribuir para produzir comportamentos inteligentes, ou contribuir à gênese de nossas ações intencionais? (Normalmente, são as propriedades intrínsecas das coisas que determinam seus poderes causais; a massa de um tijolo – uma propriedade intrínseca – é certamente um membro do conjunto mínimo dos fatores suficientes para quebrar uma vitrina.)

3.2. A Formulação do Problema no Dualismo Cartesiano

Descartes criou literalmente o problema da causação mental. Se o grande objetivo dele foi marcar com uma precisão até lá inigualada a distinção

entre as duas substâncias (extensa e pensante), ele conseguiu tão bem, que criou o problema oposto de pensar como elas podem se comunicar e interagir causalmente! A tese de Descartes sobre a relação entre a *res cogitans* e a *res extensa* foi chamada de “interacionismo” e pode ser representado assim:



Os losangos representam estados físicos distintos da coisa extensa, do corpo humano ou do cérebro, e os sóis, os estados distintos da coisa pensante (as cores distintas significam estados físicos ou mentais distintos). As setas representam processos causais que aparentemente, são da mesma natureza. (Veremos que Descartes, sabiamente, negou isso). Haveria assim uma interação entre estados dos dois tipos, estados de uma substância imaterial, e estados de uma substância material e extensa. O problema agora, claro está, é explicar como isso simplesmente é possível. A distinção entre o corpo e a mente era tida por Descartes como absolutamente certa, resultado de suas meditações metafísicas mais penetrantes, mas nunca foi capaz de explicar com o mesmo sucesso a *união substancial*, como tentou fazer na Sexta de suas *Meditações Metafísicas*. As ideias de pensamento e extensão são inatas, claras e distintas, e portanto seguras e confiáveis. Mas as ideias que dependem da união substancial, todas as ideias que dependem do funcionamento da mecânica do corpo para Descartes não têm o mesmo valor; elas provêm dos sentidos, e são encontradas na imaginação, nas emoções e nos sentimentos.

Para ver a dificuldade que Descartes devia enfrentar e como ele tentou responder ao desafio, vamos acompanhar alguns trechos de sua famosa correspondência com a Princesa Elizabeth de Bohemia (1618-1680). Apresento e traduzo aqui os trechos mais significativos.

Carta de Elizabeth a Descartes de 16 de Maio 1643:

“... M. Pallotti me assegurou de tal maneira da bondade de V. S^a para com cada um e para mim em particular, que afastei de mim qualquer outra consideração de minha mente a não ser aquela de me aproveitar dessa bondade, lhe pedindo o favor de me dizer *como a alma do homem pode determinar os espíritos [animais] no corpo, para produzir as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante). Pois, parece que toda determinação de movimento se faz pela pulsão da coisa movida, à maneira como ela é empurrada por aquela que a move, ou pela qualificação e figura da superfície desta última. O toque é requerido pelas duas primeiras condições e a extensão pela terceira.* V. S^a exclui inteiramente a extensão da noção que tem da alma, e *o toque me parece incompatível com uma coisa imaterial.* Eis por que lhe peço uma definição da alma mais peculiar que aquela de vossa Metafísica, isto é, de sua substância, separada de sua ação pelo pensamento...”

O desafio está formulado: Elizabeth pergunta como algo imaterial e sem extensão pode mover o corpo. A resposta de Descartes é interessante, mas não convenceu seus contemporâneos nem seus sucessores. Vejamos.

Resposta de Descartes à Elizabeth, 21 de Maio de 1643:

“[...] nas Meditações que Vossa Alteza dignou-se a ler, tentei levar o leitor a conceber as noções que pertencem somente à alma, distinguindo-as daquelas que pertencem somente ao corpo. A primeira coisa que devo explicar depois disso é a maneira correta de conceber as noções que pertencem à união da alma com o corpo, sem aquelas que pertencem só ao corpo ou só à alma [...] pois não podemos buscar essas noções simples em outro lugar que nossa alma, que tem todas as noções em si por sua natureza, mas que não as distingue sempre muito bem umas das outras, ou ainda não as atribui aos objetos aos quais deveria as atribuir.

Assim, acredito que nos temos confundido a noção de força com a qual a alma age sobre o corpo, com a noção de força que usamos quando um corpo age sobre um outro; e que atribuímos ambos não à alma, pois nos não a conhecíamos ainda, mas às diversas qualidades dos corpos, como o peso, o calor e os outros [...]. Nós usamos, para as conceber, tanto as noções que estão em nós para conhecer os corpos, quanto aquelas que estão em nós para conhecer a alma, e isso depende do caráter material ou imaterial daquilo que lhe foi atribuído. Por exemplo, supondo que o peso é uma qualidade real, da qual conhecemos somente que ele tem a força de mover os corpos que a possuem em direção ao centro da terra, não temos dificuldade em conceber como o peso move este corpo, nem como ele está nele, e não pensamos que isso acontece por um toque real de uma superfície contra outra, pois nos experimentamos em nós mesmos que temos uma noção particular para conceber isso, e acredito que nós usamos incorretamente esta noção ao aplicá-la ao peso que não é realmente distinto do corpo, como espero mostrar na minha Física, *mas que ela nos foi dada para conceber a maneira como a alma move o corpo [...].* (Itálicos meus)

A réplica de Descartes consiste em dois momentos: primeiro, uma advertência, e depois, a construção de uma analogia. Todas as noções simples que usamos para pensar seguramente a mente, os corpos e a união substancial estão na mente, são inatas. Mas, acontece com frequência que nós aplicamos aos corpos noções que deveriam servir para pensar a mente ou a união substancial. É o caso da noção de força, *que não seria a mesma na física e na filosofia da mente.* E aí vem a analogia:

a gravidade é uma força que age sem necessitar o toque, contrariando o que pensava a Princesa. Sob esse aspecto, a força que permite que a alma possa mover o corpo é comparável à gravidade, não com a força que, aplicada a um corpo, gera aceleração e pode mover outro corpo. Será que essa força que age à distância e não requer toque é mesmo o que precisamos para conceber a causação mental? Elizabeth não parece muito convencida. Mesmo assim, a tese de Descartes é interessante: ele parece contestar a *homogeneidade dos processos causais físicos e mentais*.³ Como veremos, na filosofia contemporânea, o problema também surge com o pressuposto da homogeneidade: a causação mental e a causação física seriam processos causais essencialmente da mesma natureza. Assim, ele parece apontar para uma saída que muitos outros, só recentemente, redescobriram: negar essa homogeneidade.

Carta de Elizabeth a Descartes, 20 Junho 1643:

“[...] Confesso que seria mais fácil para mim conceder a matéria e a extensão à alma do que conceder a capacidade de mover um corpo e de se emocionar a um ser imaterial. Pois se a capacidade de mover o corpo se faz por informação, seria necessário que os espíritos animais que fazem o movimento fossem inteligentes, o que o Sr. nega a tudo que é material. *E ainda que em vossas Meditações Metafísicas o Sr. mostra a possibilidade da alma se emocionar, fica mesmo assim muito difícil entender que uma alma, tal como V. S^a a descreve, depois de ter tido a faculdade e o hábito de raciocinar corretamente, possa perder tudo isso em razão de alguns vapores, e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada em comum com ele, ela seja tão submetida a ele [...]*”

Elizabeth insiste: é preciso intermediários causais entre a mente e o corpo. Se a mente consegue mover a glândula pineal para influenciar o curso dos espíritos animais dentro do corpo, esses espíritos animais (que são corpúsculos materiais, a parte mais sutil do sangue segundo Descartes retomando aqui algumas antigas ideias de Galeno) deveriam ser inteligentes, mas a inteligência é um atributo da substância pensante, não dos corpos extensos. E como o corpo pode influenciar causalmente a alma e fazê-la se emocionar, tornando-a incapaz de pensar e raciocinar corretamente, seus principais atributos? Como algo que pode subsistir sem o corpo, pergunta a teimosa e brilhante Princesa, pode ser submetido

³ Sobre a tese da homogeneidade na filosofia contemporânea, ver Tim Crane, “The Mental Causation Debate”, em *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXIX* 1995, p. 8.

ao corpo que envelhece, morre e se decompõe?

Descartes à Elizabeth, 28 de Junho 1643:

“[...] a alma se concebe só pelo entendimento puro; o corpo, isto é, a extensão, as figuras e os movimentos, podem ser conhecidos também pelo entendimento sozinho, mas muito melhor pelo entendimento com a ajuda da imaginação; enfim, as coisas que pertencem à união da alma e do corpo só podem ser conhecidas obscuramente pelo entendimento sozinho, nem mesmo pelo entendimento apoiado na imaginação; mas elas podem ser conhecidas muito claramente pelos sentidos. Donde vem que aqueles que nunca filosofam, e que só usam seus sentidos, não duvidam que a alma mova o corpo, e que o corpo aja sobre a alma; mas eles considerem o corpo e a alma como uma só coisa, isto é, eles concebem a união [substancial], pois conceber a união dessas duas coisas é o mesmo que concebê-las como uma só. Os pensamentos metafísicos, que dão exercícios ao entendimento puro, servem para tornar familiar a noção de alma; e o estudo da matemática, que exerce principalmente a imaginação na consideração das figuras e dos movimentos, nos acostuma a formar noções bem distintas relativas aos corpos; e finalmente, *é somente pelo uso da vida e das conversas comuns, e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercem a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo. [...]*”

Para aprender a conceber corretamente a união substancial, é crucial virar as costas para a metafísica e a matemática! É o uso da vida, os sentidos, que nos ensinaria isso, segundo o Sr. Descartes. É mesmo?

Elizabeth a Descartes, 01 de Julho de 1643:

“Também acho que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas ela não me ensina (tampouco o entendimento e a imaginação) a maneira como ela faz isso. E, por isso, acho que há propriedades da alma que nos desconhecemos, que poderão talvez reverter o que vossas Meditações Metafísicas me convenceram com razões tão sólidas, que é a não extensão da alma. *E essa dúvida parece ser fundada na regra que o Sr. nelas dá, quando fala do verdadeiro e do falso, que todo erro vem de formar juízos sobre aquilo que não percebemos suficientemente.* Embora a extensão não seja necessária ao pensamento, se ela não foi incompatível com o pensamento, ela poderia servir alguma outra função da alma que não lhe é menos essencial. [...] Eu não me desculpa de confundir a noção de alma com a de corpo pela mesma razão que o vulgar, mas isso não me livra da primeira dúvida [...]”⁴

Sem dizer isso com todas as letras, a Princesa coloca o grande Descartes em contradição com ele mesmo. Para Descartes não há conhecimento sem o exercício do juízo baseado em noções claras e distintas. O que os sentidos nos apresentam não é confiável, não constitui conhecimento por

⁴ A correspondência entre Descartes e a Princesa Elizabeth e vai de Maio de 1643 até dezembro de 1649, poucas semanas antes da morte de Descartes em fevereiro de 1659. As primeiras e mais famosas cartas abordam a questão da causação mental, mas as demais cartas tratam de vários assuntos de ciência e de geometria. As traduções são minhas, também os trechos em itálicos.

si só. Essa é a doutrina do próprio Descartes, que a figura de Müller-Lyer ilustra perfeitamente: *sabemos* que as duas linhas são iguais, mas os sentidos nos apresentam um veredito diferente. A Princesa, de novo, está certa: os sentidos podem “mostrar” a união da mente e do corpo, mas eles não podem “ensinar” como funciona a suposta interação causal entre os dois. E o que os sentidos mostram não pode ser considerado como conhecimento, algo que resulta de um juízo sólido baseado em noções claras e distintas.

É uma pena que Descartes não viveu o suficiente para elaborar suas ideias sobre a noção de causa ou força apropriada para conceber corretamente a causação mental. Um outro dualista que aceita os argumentos de Descartes quanto à distinção entre mente e corpo, mas tenta resolver diferentemente o problema da causação mental é Nicolas Malebranche (1638-1715). O *ocasionalismo* que ele defende é uma doutrina metafísica que coloca Deus no centro de todos os processos causais. Aceitando os argumentos de Descartes sobre a distinção real entre a substância pensante (mente) e a substância extensa (corpo), Malebranche chegou à conclusão que só Deus podia intermediar as mudanças nas duas substâncias de modo a mantê-las sempre “afinadas”. A minha vontade de levantar o braço direito, Deus faz corresponder o levantamento de meu braço. Soluções teológicas como essa a problemas filosóficos não sobreviveram à modernidade. Quanto a Spinoza e Leibniz, eles são regularmente mencionados nessa discussão. Não deveriam, pois nenhum dos dois é dualista.

Apesar da sugestão interessante apresentada por Descartes (negar a homogeneidade dos processos causais), o problema, no dualismo, continuou inteiro e sem solução óbvia. Alguns dualistas no período clássico (séculos XVII e XVIII) adotaram uma postura modesta, a de dizer que o problema está “acima da razão”, fora de nosso alcance. Os filósofos de Port-Royal (Pascal, Arnauld, Nicole) e os empiristas (Locke, Hume, Condillac) adotaram essa atitude. A imensa maioria dos filósofos da mente

hoje em dia, simplesmente, tenta evitar o dualismo, na medida do possível, e também o epifenomenalismo, o que não é tarefa fácil.

3.3. A Formulação do Problema no Naturalismo em geral

O problema para os monistas naturalistas consiste basicamente em evitar o epifenomenalismo. Dito de outro modo, o problema é como inserir na rede causal fechada do mundo físico propriedades mentais (propriedades semânticas do conteúdo de nossas atitudes) que aparentemente não determinam nenhum poder causal, mas que são absolutamente essenciais para as explicações que nos fornecemos o tempo todo sobre nossos comportamentos. Para os físicos e os naturalistas de modo geral, todos os fatos e eventos são físicos ou se reduzem a fatos e eventos físicos, e *todas as relações causais, portanto, são relações entre eventos físicos*. O problema do naturalismo, noutras palavras, é que parece, *prima facie*, comprometido com a tese da homogeneidade dos processos causais: a causação mental e a causação física são processos da mesma natureza.

Uma estratégia promissora para resolver (ou dissolver) o problema consiste, primeiro, em *negar a homogeneidade da causação mental e da causação física* – como Descartes fez. Segundo, adotar um ponto de partida diferente. Ao invés de começar com uma metafísica da causação e tentar depois realizar os ajustes necessários para enfrentar complicações que sempre aparecem em razão da imensa variedade de casos e contextos a tratar, por que não *começar com nossas práticas explicativas, particularmente aquelas que são as mais bem sucedidas, como são as explicações do comportamento que citam complexos de crenças e desejos?*⁵

Quando explicamos comportamentos (nossos e os dos outros) atribuímos propriedades intencionais, propriedades como ter a crença que vai chover, ter o desejo de comer sorvete, ter a intenção de viajar na China no próximo mês, estar com receio de encontrar o amigo a quem se deve muito dinheiro, etc. A classe das propriedades intencionais é bem maior, no entanto, e inclui propriedades *artefactuais* (ser uma cadeira, ser

⁵ Essa estratégia foi sugerida por Tyler Burge e Lynne Rudder Baker, em J. Heil & A. Mele, *Mental Causation*, 1993.

uma Citroën, ser uma caneta Bic, etc.), bem como propriedades determinando convenções e instituições, como ser juiz do Supremo, ter certo significado numa comunidade linguística, etc. Portanto, nem todas as propriedades intencionais remetem diretamente a algo de natureza mental, mas todas pressupõem a existência de criaturas providas de mentalidade. Nada seria uma cadeira se não tiver pessoas *querendo* sentar, etc. As propriedades intencionais são constituídas ou realizadas fisicamente por propriedades *não intencionais* (físicas, químicas, biológicas, neuronais) que, supostamente, são responsáveis causalmente pelos comportamentos que elas “causam”, mas que nem sempre parecem relevantes para explicar esses comportamentos (ações intencionais e comportamentos inteligentes).

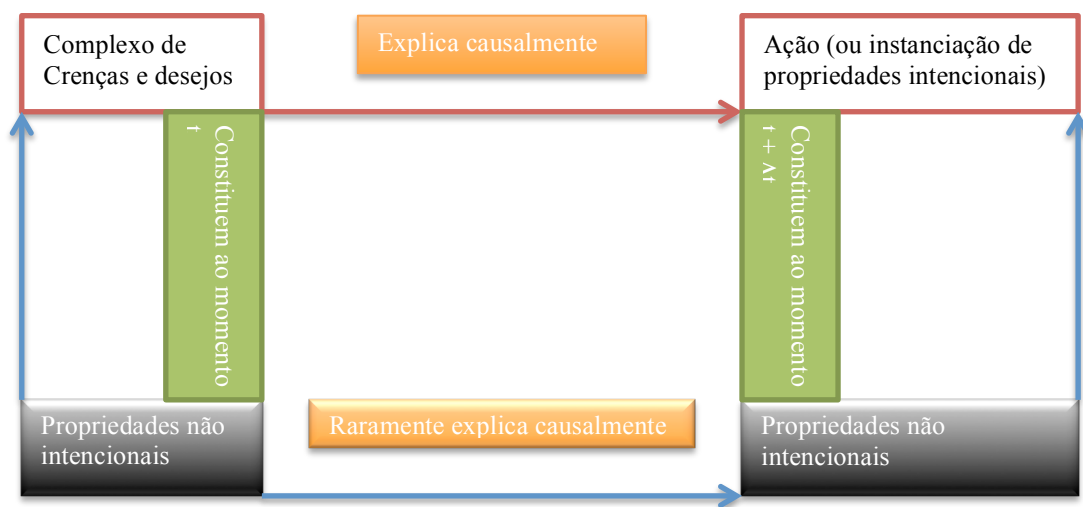
A *relevância* é de suma importância nas explicações científicas e também nas explicações da psicologia popular. Aqui encontramos um conflito interessante. Alguns autores, como Jaegwon Kim, estimam que a única causa realmente relevante de um evento é *a causa que efetivamente produz o efeito*. Vamos chamar isso de Princípio da Relevância Causal. Para Kim e os físicos, preservar a causalidade mental significa reduzir e identificar as propriedades mentais a propriedades do sistema nervoso central, pois, afinal, é o que acontece no sistema nervoso que realmente faz todo o trabalho causal. O problema é que as propriedades do sistema nervoso nunca entram nas explicações causais do comportamento. Elas parecem até irrelevantes! Não adianta responder a questão: “Por que votou para o candidato do partido P?” dizendo algo como: “Quando estive na frente da urna eletrônica, aconteceu algum evento neuronal no meu hipotálamo”...

Vejam o que acontece com um exemplo simples. Sei que tem uma panela de leite no fogão; sei que se eu não desligar no momento certo, vai transbordar e terei que limpar o fogão depois, uma tarefa muito chata. Não quero isso. Então, fico atento perto da panela para desligar o fogão no momento certo. Quando vejo o leite começar a subir na panela, desligo imediatamente a boca do fogão. Por que desliguei a boca do fogão? Bem, um físico diria simplesmente que um evento físico no meu cérebro idêntico à percepção do leite subindo na panela, junto com a

realização física de meu desejo de não sujar o fogão e de não ter que lavá-lo, causaram o movimento de meu braço e de minha mão. O problema, no entanto, é que nem toda explicação é tão simples assim, e em muitos casos, a maioria talvez, é bem difícil encontrar relevância causal e explicativa nas propriedades físicas (ou químicas, neurobiológicas) que realizam as propriedades intencionais mentais. Essas explicações, de qualquer modo, *não são realmente explicações psicológicas*. As propriedades mentais não têm ali nenhuma relevância causal *enquanto propriedades mentais*, e afirmar que elas são idênticas a estados ou eventos neuronais é problemático na medida em que as propriedades semânticas dos conteúdos mentais são propriedades relacionais e extrínsecas, não propriedades intrínsecas internas ao organismo como são as propriedades do sistema nervoso central, por exemplo. Platão, de alguma forma, já tinha percebido o problema. No *Fédon* (97a-99a), Platão mostra que não adianta explicar por que Sócrates está sentado na sua prisão esperando a execução da sentença (beber a cicuta) invocando o fato dele ter pernas com articulações que permitam que as pernas se dobrem. Isso nem responde à pergunta “Por que está lá sentado, tranquilo e resignado e prestes a enfrentar com coragem sua morte próxima, ao invés de fugir?”. O que explica a situação e a postura de Sócrates são *juízos* que ele fez; são juízos que explicam por que ele está sentado lá, com essa atitude, e não o fato (físico) de ter pernas que podem dobrar para sentar em alguma cadeira. Sócrates, já velho, julgou que era mais bonito morrer bebendo a cicuta com coragem do que fugir como um covarde para desfrutar mais alguns anos de uma vida vergonhosa. A explicação, segundo Platão, deve invocar atos mentais, juízos, e não fatos físicos, mesmo se, para sentar, é preciso dobrar as pernas.

Examinemos agora um exemplo inspirado de um caso similar oferecido por Lynne Rudder Baker. Prometo de me encontrar às 14h. com você num restaurante. Às 14h., lá estamos. O efeito da promessa é nosso encontro no restaurante, nossa presença lá na mesma mesa. O que explica essa fato? Bem, várias coisas, e as propriedades físicas que causam diretamente os movimentos corporais são em parte responsáveis

por este resultado, mas uma causa essencial e que não pode ser omitida é a promessa feita. Sem ela, o encontro no restaurante seria fruto do acaso. É ela que deu início ao processo causal, que organizou e conferiu uma certa estrutura aos passos ulteriores do processo. O próprio ato intencional de prometer pode ser realizado fisicamente de várias maneiras: verbalmente, por escrito, com um gesto da cabeça respondendo ao pedido “Prometa-me de estar no restaurante às 14h.!” , etc. Mas, claramente, *a maneira como a promessa é realizada, e as micro-propriedades de meu sistema nervoso, no momento de prometer, são causalmente irrelevantes para o resultado*. O efeito da promessa, nossa presença no restaurante, é indiferente à maneira como a promessa foi realizada. Como elas poderiam servir para explicar o efeito da promessa? Vejamos o esquema abaixo (Rudder-Baker, 2002):



As propriedades não intencionais da base “constituem” as propriedades intencionais, as quais são relevantes para as explicações causais do comportamento. Precisamos explicar um pouco melhor aqui o que é de *constituição*.

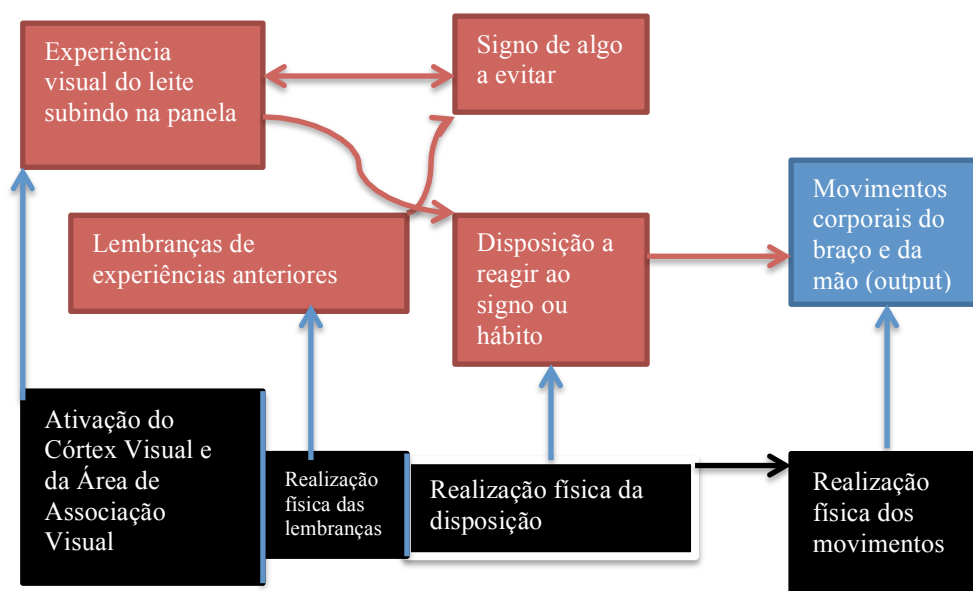
A relação de constituição é uma relação diferente da relação causal, da relação de Superveniência ou da identidade (Rudder-Baker, 2002). Uma estatua é constituída por um bloco de bronze, mas não é idêntica ao bloco de bronze. Os mesmos contornos e relevos podem ser encontrados em réplicas do Pensador de Rodin (pode haver réplicas do mesmo tamanho em madeira, mármore, etc.), e o resultado, apesar de ser distinto do original, é sempre, reconhecidamente, o Pensador de Rodin. Portanto, o bloco de bronze e a obra de arte não são idênticos. Dizemos que a estatua é “constituída” pelo bloco de bronze (ou de mármore, etc.). A relação entre o bloco de bronze e a estatua, certamente, não é causal. Ficaria ridículo afirmar que o bloco de bronze “causa” a estatua! A relação de constituição também é diferente da superveniência. A relação de superveniência, como vimos, é uma relação entre dois grupos de propriedades tal que as propriedades da base determinam as propriedades supervenientes que, por sua vez, ficam na dependência das primeiras. Assim, se dois grupos de propriedades de base são idênticas, não pode haver nenhuma diferença nos dois grupos correspondentes de propriedades supervenientes. A principal diferença entre a relação de constituição e a de superveniência é a dependência ao contexto. A superveniência é insensível ao contexto, mas a constituição depende de fatores contextuais. Assim, um pedaço de plástico pode constituir um cartão de crédito, mas o mesmo pedaço de plástico não constituiria mais um cartão de crédito num mundo sem a instituição e a prática do crédito. O mesmo vale de uma obra de arte. Podemos imaginar que uma cópia perfeita, uma réplica molecular do Pensador de Rodin, se materializa, como efeito de um estranho acidente quântico, no meio do espaço intersidereal, a milhares de anos-luz de qualquer civilização com mercado de arte, museus, leilão de arte, etc. O que teríamos lá é um simples bloco de bronze, não uma obra de arte; sem o contexto apropriado, o pedaço de bronze não pode constituir o Pensador, a obra de arte.

No esquema acima, as propriedades intencionais são constituídas por propriedades não intencionais (físicas, biológicas, etc.). As propriedades usadas nas explicações causais do comportamento são mentais (complexos de crenças, desejos e intenções). Essas e só essas são relevantes para as explicações propriamente psicológicas. Nunca usamos nessas explicações as micro-propriedades físicas (biológicas, neuronais, químicas) que constituem as propriedades mentais porque não só elas são irrelevantes, mas também porque elas são amplamente desconhecidas.

Vamos considerar uma banana de dinamite. Ela possui um força expansiva em virtude de sua composição química. A cor vermelha do envelope não contribui em nada ao seu poder destrutivo e não é relevante na hora de avaliar e medir esse poder, ou explicar seus efeitos. Talvez, outras características, como a forma da banana de dinamite, são da mesma maneira irrelevantes. A realização física (forma, cor) pode variar bastante sem afetar o poder causal. Bananas de dinamite de várias cores e formas, mas contendo a mesma quantidade de dinamite, terão efeitos equivalentes. Agora, na hora de explicar por que o edifício desabou, dizer, sem mais, que “isso aconteceu porque explodiram bananas de dinamite colocadas na base de sua estrutura” não explica tudo. Longe disso. Quem fez isso? E por que? O desabamento do edifício nunca teria acontecido sem os desejos dos executivos da construtora de elevar um novo prédio no lugar, os desejos dos investidores que querem ganhar dinheiro em longo prazo, e a autorização do prefeito querendo se reeleger. As crenças e desejos que preparam o evento e levam à explosão e desabamento do velho prédio são causas que Fred Dretske chama de “causas estruturantes” (*structuring causes*) e são, claramente, relevantes para explicar o evento. A explosão é a causa “desencadeadora” (*triggering cause*) preparada pelas causas estruturantes. Como veremos, nossas ações intencionais são normalmente ações inseridas em planos, que são conjuntos de intenções estruturadas numa hierarquia indo de uma intenção muito geral para intenções mais precisas, operantes, efetivas, realizando o plano passo a passo. Dretske lembra algo já bem conhecido em filosofia das ciências: *as explicações causais são sensíveis ao contexto*, isto é, elas dependem dos interesses, dos objetivos e do

saber prévio de quem procura uma explicação. As explicações psicológicas apelam quase sempre para causas estruturantes. Logo, além do efeito (os movimentos corporais apropriados) e da causa física imediata do efeito (estados neuronais), se abre um espaço para as explicações propriamente psicológicas e estruturantes.

A resposta à questão: “Por que desliguei a panela?”, é na verdade menos simples do que parece. Um físico responderia que eventos neuronais desencadearam o movimento de meu braço e minha mão. Certo? Mas isso não oferece uma resposta completa à questão “por que?” Desliguei porque eu tinha *boas razões* para isso, porque quis evitar sujar o fogão, porque lembrei como foi desagradável limpar o fogão por causa disso ultimamente, porque quero usar meu tempo em coisas mais criativas, etc. As experiências passadas ruins que tive com o leite sujando o fogão transformaram em *signo* a subida do leite na panela, um signo com propriedades semânticas relacionais. Um signo é algo que está por outra coisa (*aliquid stat pro aliquo*, como diziam os filósofos na Idade média). E *a este signo é associado, à maneira de um automatismo, uma disposição a reagir de certa maneira em circunstâncias apropriadas*. Uma explicação completa, então, requer a noção de *disposição* e também a de *intenção*, pois uma ação intencional requer *controle sobre o corpo*, sobre os movimentos corporais, e movimentos controlados requerem hábitos, experiência, repetição, e às vezes treino, isto é, a aquisição de disposições, bem como intenções, ou objetivos a perseguir. Vejamos o esquema a seguir:



Esse esquema, relativamente complexa, requer um comentário. As setas azuis e verticais representam uma relação de constituição (ou realização física) e as vermelhas, o caminho da causação mental propriamente dita. A seta preta representa a causação “cega” de um estado neuronal para outro. O esquema permite enxergar a relevância das causas mentais para explicar a ação intencional de desligar o fogão. Os movimentos corporais (nosso “*output*”) aparecem como a manifestação de uma disposição que foi imediatamente ativada com a identificação de uma ocorrência de algo (a experiência visual do leite subindo) que, em virtude das experiências anteriores similares, conta como signo de algo que está para vir (futuros aborrecimentos – lavar o fogão, perder tempo, desperdício de alimento, etc.). A dupla seta entre a experiência visual do leite subindo na panela e o signo que remete a (ou significa) esses aborrecimentos indica uma relação entre um tipo (*type*) e a ocorrência de um tipo (*token*): noutras palavras, a experiência visual do leite subindo é imediatamente *reconhecida como* um caso particular de uma situação típica). O signo se constituiu no decorrer de experiências prévias similares (daí a seta curva que vai das lembranças das experiências para o signo; ela indica o processo de constituição do signo, processo que pressupõe uma abstração a partir de um conjunto de experiências passadas). O signo como tipo (*type*) não tem poder causal, mas as suas ocorrências têm. A experiência visual transformada em ocorrência de signo causa diretamente a manifestação da disposição. A relação aqui pode ser vista como um tipo de associação formada no decorrer do tempo (seta curva indo da experiência visual até a disposição). É algo como pensar no seu prato favorito e ter uma reação de salivação. Ou ainda, o que é mais comum, ouvir uma palavra (o som) e pensar imediatamente naquilo que ela representa. A disposição ou hábito, no esquema, causa, por sua vez, os movimentos voluntários.

Ações intencionais requerem *controle* da parte do agente, e o controle remete a experiências prévias, disposições adquiridas (hábitos), e intenções prévias. Intenções são “estruturantes”, enquanto hábitos são efetivos ou “desencadeadores”. A intenção de não sujar o fogão, por exemplo, é estruturante, prepara a ação; a ativação da disposição (ou do hábito neste caso) é causa efetiva e imediata dos movimentos. No domínio imenso das disposições, o que caracteriza os hábitos é a repetição ou o treino. Isso diferencia muitas das disposições psicológicas das disposições físicas, como a solubilidade, a fragilidade, a condutividade, etc. Um vidro não precisa quebrar várias vezes para aprender a ser frágil! As disposições psicológicas são diferentes e requerem, em muitos casos, repetições e treinos. Muitos neurocientistas dizem que dessa forma, a repetição ajuda a criar “pistas neuronais”. A imensa maioria de nossas capacidades mentais não são inatas. Em alguns casos, somos, por assim dizer, programados geneticamente para nos desenvolver de certa maneira, mas, mesmo assim, devemos treinar, aprender. É óbvio em casos de atividades simples como andar (bebês devem aprender); em outros casos, devemos aprender tudo sem ser “programados” por isso, como aprender a dançar, a dominar um instrumento musical, as rotinas da ginástica olímpica, e outras atividades sofisticadas que requerem um treino muito sério para chegar a um certo nível de perfeição. Como já disse, esse tipo de disposição se chama “hábito”. Intenções, desejos e planos formam outro tipo particular de disposições que não requer normalmente repetição e treino. Novos desejos e novos planos podem ser formados à vontade e sem preparação ou treino. Porém, a formação de uma intenção séria requer normalmente o conhecimento, por parte do agente, das capacidades (disposições) necessárias à realização da intenção. A seta preta de nosso esquema representa a relação causal que vai da realização física da disposição para a realização física dos movimentos, e a seta vermelha acima dela representa a relação causal indo da disposição diretamente para os movimentos corporais. Na verdade, a disposição é um todo com um aspecto mental e uma realização física, mas é apropriado separar esses dois aspectos (mental e físico). *Um hábito é uma disposição, isto é, um*

poder, cujos efeitos típicos são “conhecidos sem observação”, para usar uma expressão devida à G. E. Anscombe. Saber tocar “Samba de uma Nota só” no violão é uma capacidade adquirida que tem uma manifestação típica, e quem sabe tocar essa música sabe que sabe sem precisar observar nada, e sem precisar conhecer algo relativo à realização física da mesma disposição (hábito). Sem brincar com as palavras, as disposições estão a nossa disposição, pelo menos por um certo tempo.

Mas a questão agora é: será que temos aqui um caso de sobredeterminação causal? As duas setas apontando para os movimentos corporais (as setas vermelha e preta) são igualmente suficientes para causar os movimentos? Elas representam processos causais homogêneos? A sobredeterminação causal nunca foi bem recebida entre os filósofos. Uma frase de efeito de Stephen Schiffer resume bem esse sentimento: “É difícil acreditar que Deus tenha sido um engenheiro tão ruim!” Questões como essas merecem uma ampla discussão filosófica, mas podemos já observar o seguinte: a manifestação de uma disposição do tipo hábito tem um caráter *quase* automático, mas, ao contrário do que acontece com as disposições físicas, *os hábitos podem ser “vetados” em certas circunstâncias*. Por exemplo, normalmente, não deixo o leite subir demais na panela, e desligo o fogão no momento certo quase como um reflexo. Mas, em circunstâncias diferentes – por exemplo, quero testar um novo produto de limpeza para fogão –, eu posso vetar o movimento do braço e da mão por alguns segundos e deixar o leite derramar um pouquinho. O veto é um tipo de controle consciente importante, segundo o famoso neurocientista Benjamin Libet. *Se a causa mental (a seta vermelha) fosse dispensável em razão da eficiência da causação representada pela seta preta, não haveria a possibilidade do veto, de interromper o processo motor que causa os movimentos corporais*. Portanto, as setas vermelhas e pretas representam processos causais de natureza diferente ou não são homogêneos: a causação mental, ao contrário da causação “física”, por assim dizer, *não é cega, ela monitora a ação*. Podemos imaginar também a situação inversa em que o braço foi anestesiado e que o movimento não pode, por essa razão, ser completado. Num caso desses sente-se o esforço, a tentativa, pois a disposição (ou

habito) foi ativada, mas não houve nenhuma manifestação típica correspondente (o movimento corporal habitual foi prevenida ou não foi realizado). Temos algo similar com a experiência comum de “ter uma palavra na ponta da língua”. Conhecemos bem a palavra e seu significado, mas por uma razão ou outra, não a encontramos no momento; os amigos tentam ajudar e sugerem tal palavra ou tal outra e sabemos dizer imediatamente se a sugestão é correta ou não. Mas a palavra que procuramos não se manigesta. O caso ou situação normal, naturalmente, é quando os dois processos causais (sete preta e seta vermelha) funcionam juntos em harmonia. Mas, não se trata de um caso de sobredeterminação causal.

O problema da causação mental no contexto do naturalismo monista (materialismo, fisicismo, etc.) surge somente se consideramos que as causas mentais são do mesmo tipo que as causas físicas, somente se os dois tipos de causação são tratados como homogêneos. Aceitando o princípio do fechamento causal do domínio físico e da homogeneidade da causação mental e da causação física, o problema da inserção das causas mentais com propriedades semânticas no domínio físico aparece imediatamente. Vimos que Descartes, em resposta à princesa Elizabeth, tem adotado exatamente a estratégia de negar a homogeneidade da “força” mental que move o corpo (comparável à gravidade) e da força de um corpo movendo outro corpo. Os fisicistas e outros naturalistas tentaram finalmente fazer algo parecido: as causas estruturantes são distintas das causas físicas imediatas e desencadeadoras, e de modo geral as *razões* que motivam nossas ações e organizam nossas atividades são distintas das *causas* que produzem os eventos físicos, mas têm uma inegável relevância explicativa.