



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FIL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPG-FIL

JOÃO VICTOR DE FARIAS E NASCIMENTO

**O DILEMA DE MOLNAR:  
PROBLEMAS PARA O INTENCIONALISMO E O  
DISPOSICIONALISMO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADOR: PROF. DR. ANDRÉ LECLERC

JOÃO VICTOR DE FARIAS E NASCIMENTO

**O DILEMA DE MOLNAR:**

**PROBLEMAS PARA O INTENCIONALISMO E  
O DISPOSICIONALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sob orientação do Prof. Dr. André Leclerc, como requisito para obtenção do título de mestre em filosofia.

Brasília - DF

2024

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com os dados fornecidos  
pelo(a) autor(a)

F224d Farias e Nascimento, João Victor de  
O DILEMA DE MOLNAR: PROBLEMAS PARA O INTENCIONALISMO E O  
DISPOSICIONALISMO / João Victor de Farias e Nascimento;  
orientador André Leclerc. -- Brasília, 2024.  
180 p.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) -- Universidade de  
Brasília, 2024.

1. Disposições. 2. Poderes causais. 3. Ontologia da  
mente. 4. Intencionalidade. I. Leclerc, André, orient. II.  
Título.

JOÃO VICTOR DE FARIAS E NASCIMENTO

**O DILEMA DE MOLNAR:**

**PROBLEMAS PARA O INTENCIONALISMO E  
O DISPOSICIONALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de mestre em filosofia. Aprovada no dia 7 de outubro de 2024 pela comissão formada pelos professores:

---

Prof. Dr. André Leclerc – Orientador  
Universidade de Brasília – UnB

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Mariana Claudia Broens  
Universidade Estadual Paulista – UNESP

---

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan  
Universidade de Brasília – UnB

---

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (Suplente)  
Universidade de Brasília – UnB

Dedico essa dissertação aos meus pais, Maria e  
Nildo, e à minha avó Lourdes (*in memoriam*),  
que sempre esteve ao  
meu lado.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria antes de tudo agradecer aos meus pais e aos meus avós;

Ao meu orientador André Leclerc pela atenção constante ao desenvolvimento do trabalho;

Aos meus amigos, que tanto me apoiaram;

Ao meu grande amigo Antonio Neto, pelas conversas que tivemos e que tanto ajudaram na minha pesquisa.

## RESUMO

Pensar sobre disposições depende sobremaneira de como alguém pensa relações causais. A natureza das disposições traz consigo uma dificuldade notável, visto que o disposicional se resume à capacidade de realizar aquilo mesmo que não está fazendo no momento. Lidar com essa dificuldade exige do teórico atribuir a essas propriedades elementos usualmente tidos como mentais. Contudo, há um atrito não resolvido nessa posição em torno do conceito de mente a ser defendido. A nosso ver, esse atrito pode ser capturado em um dilema: aceitar a analogia entre o disposicional e o intencional não implica inferir a identidade entre o físico e o mental se isso significa aceitar o pampsiquismo; contudo, no que concerne o realismo de poderes, a analogia deve ser verdadeira. O disposicionalista que deseja falar do mental enfrenta uma escolha: ou o teórico desiste dos seus propósitos explicativos sobre o mental, ou é levado a admitir que o pampsiquismo é a única opção plausível condizente com o seu realismo de disposições. O nosso trabalho tem por objetivo providenciar uma apropriação inteligível desse dilema.

**Palavras-chave:** Disposições. Poderes causais. Ontologia da mente. Intencionalidade.

## ABSTRACT

How one thinks about dispositions depends largely on how one thinks about causal relations. The nature of power properties brings with it notable difficulties, since the whole point of a disposition is its capacity to do what it is not doing. Dealing with this difficulty requires the theorist to attribute elements usually considered mental to these properties. However, there is an unresolved tension in this position around the concept of mind to be defended. In our view, it can be caught in a predicament: to accept the analogy between the dispositional and the intentional does not imply inferring the identity between the physical and the mental if it means accepting panpsychism; however, as far as realism about powers is concerned, the analogy must be true. The Dispositionalist interested in speaking about the mental faces a choice: either the theorist gives up on his explanatory purposes regarding the mental, or is later tricked into admitting that panpsychism is the only plausible option consistent with its dispositional realism. Our work aims to provide an intelligible appropriation of this predicament.

**Keywords:** Dispositions. Causal powers. Ontology of the mind. Intentionality.



*The mere abstract inquiry into causation's hidden nature is not more sublime than any other inquiry equally abstract. Causation inhabits no more sublime level than anything else. It lives, apparently, in the dirt of the world as well as in the absolute, or in man's unconquerable mind. The worth and interest of the world consists not in its elements, be these elements things, or be they the conjunctions of things; it exists rather in the dramatic outcome in the whole process, and in the meaning of the succession stages which the elements work out.*

- William James

## Sumário

<b>APRESENTAÇÃO GERAL: O QUE TEMOS EM MENTE</b> .....	1
<b>1. A VIRADA ONTOLÓGICA DAS DISPOSIÇÕES</b> .....	9
Propriedades reais .....	9
Poderes causais.....	16
A ontologia dos poderes .....	22
<b>2. AS MARCAS DO MENTAL</b> .....	30
A Tese de Brentano é trivializada .....	34
Objetos intencionais únicos.....	45
<b>3. OS PROPONENTES DO <i>REDUCTIO</i></b> .....	58
O <i>Dilema Inferencial</i> de Madden e Hare .....	67
Duas objeções de Armstrong ao realismo de disposições .....	71
O conceito positivo de poder causal.....	79
O <i>Reductio</i> de Molnar .....	83
<b>4. O PARÂMETRO DE WILLIAM JAMES</b> .....	97
<b>5. UM DILEMA PARA O DISPOSICIONALISMO</b> .....	115
<b>6. A INTENCIONALIDADE COMO A MARCA DO DISPOSICIONAL</b> .....	123
A Teoria de Dois-Fatores .....	124
Qual a significância explicativa da intencionalidade nessa tese?.....	127
<b>7. A EMERGÊNCIA COMO UM FATO NATURAL</b> .....	134
Direcionalidade física.....	138
A falácia fenomenológica.....	140
Adquirindo uma disposição ulterior .....	144
<b>8. UMA CRÍTICA ÀS POSIÇÕES MATERIALISTAS</b> .....	149
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	157
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b> .....	166

# APRESENTAÇÃO GERAL: O QUE TEMOS EM MENTE

O principal objeto de estudo que queremos endereçar nessa dissertação exige um entendimento razoável do que seja poderes causais ou, ao menos, o que entendemos por poderes causais, para começo de conversa. Contudo, nossa problemática não se limita a uma exposição teórica sobre poderes tão somente, pois isso, apesar de essencial à nossa exposição, se revela uma parcela limitada do que queremos dizer. Na verdade, o questionamento que nos interessa sobremaneira incide na hipótese de se uma posição *realista* sobre essas propriedades disposicionais consegue de fato contribuir de maneira interessante para a apropriação de problemas de filosofia da mente.

Dito assim, essa parece uma problemática relativamente simples, visto que, desde Ryle (1949), tanto disposições físicas quanto disposições mentais em tese compartilham uma mesma base física de realização, por assim dizer, e, com o advento do realismo de propriedades, as disposições não são mais tão suspeitas como se pensava no passado. Infelizmente, o realismo de disposições traz consigo dificuldades notáveis, ainda mais se defendemos a existência de poderes causais, algo completamente estranho para Ryle.

Se por um lado levarmos em conta que a virada ontológica do realismo de propriedades nas últimas décadas gerou consequências diretas na maneira como abordamos os mais variados problemas de filosofia (muitas dessas consequências, a nosso ver, positivas), por outro lado um projeto metafísico das disposições sofre sérias dificuldades que devem ser propriamente enfrentadas, a começar pela maneira como definimos a natureza dos poderes causais, algo que por si só é motivo de intensa disputa.

Outro empecilho, talvez o pior de todos, consiste em explicar a passagem de uma discussão sobre propriedades para uma discussão sobre a natureza do mental, pois isso não é nem um pouco óbvio tanto de um ponto de vista interpretativo quanto do ponto de vista do que a literatura sobre as disposições disse sobre isso. Tendo em vista nossa situação delicada, talvez a melhor abordagem seja uma abordagem direta, visto que, se traçarmos o fio condutor dessa problemática no conceito conflitivo de poder causal, talvez seja possível endereçar todas essas questões anteriores de maneira inteligível.

Por abordagem direta queremos dizer que, ao longo de toda essa discussão, afirmar a existência de poderes causais traz consigo uma certa perplexidade em como definir propriedades tão intrigantes (supondo, claro, que elas sejam propriedades). A nosso ver, a maneira mais simples de acessar esse problema é lidar diretamente com essa perplexidade, ou, mais especificadamente, lidar exatamente com o que torna os poderes tão intrigantes e suspeitos. Essa questão tem íntima relação com o objeto de estudo desse trabalho, visto que essa dissertação tem por objetivo mostrar que o conceito de poder causal traz consigo um comprometimento teórico inusitado que em última instância desafia a significância tanto do realismo ontológico sobre poderes quanto da nossa concepção sobre a mente inspirada nas disposições.

Em geral, a noção de poder causal desafia o realismo em vários aspectos, em especial no sentido de que o seu conceito traz consigo certos elementos teóricos normalmente atribuídos a fenômenos mentais, como, por exemplo, a *direcionalidade* [*directedness*], uma característica normalmente atribuída aos atos, eventos e estados mentais. Contudo, esse movimento gera estranhamento. Tal como formulada originalmente por Franz Brentano no final do século XIX, a intencionalidade, a direcionalidade com que a mente se volta a objetos e estados de coisas no mundo, é o que confere uma unidade subjacente ou *essência* aos fenômenos mentais, e que, a princípio, não é compartilhada por nada que seja físico: *ela demarca o mental*. Contudo, o conceito de poder causal parece insinuar nessas propriedades esse mesmo elemento mental identificado na intencionalidade, pois, da mesma maneira como estados intencionais “apontam” para estados de coisas não-atuais, as disposições “apontam” ou são direcionadas para as suas manifestações.

Entretanto, tanto nas últimas décadas como na interpretação atual desse problema, do mesmo modo que não existe um acordo entre os teóricos sobre a natureza última das propriedades fundamentais, também não houve um acordo entre os disposicionalistas em como interpretar esse "elemento mental" das disposições. Parte considerável da literatura atual interpretou o elemento mental identificado nos poderes como uma ferramenta epistêmica necessária para lidar com certas características intrigantes presentes na sua natureza, como, por exemplo, o fato dessas propriedades “se voltarem” ou “apontarem” para as suas manifestações mesmo que elas não estejam sendo manifestadas no momento. Essa interpretação a nosso ver é aceita por Mumford (1999), Psillos (2006), Anna Marmodoro (2009) e Borghini (2009). A ideia é a de que a direcionalidade das disposições não é uma característica constitutiva do poder causal, mas

um recurso epistêmico cujo efeito é individuar essas propriedades tendo por critério as suas manifestações usuais. As manifestações usuais individualizam essas propriedades umas das outras. Nesse sentido, disposições de fato “apontam” para as suas manifestações, mas não em um sentido literal do termo que implicaria atribuir a essas propriedades um elemento mental.

Contudo, uma parcela significativa da literatura é cética quanto a esse movimento, segundo o argumento de que uma solução epistêmica não seria suficiente para trazer uma resolução definitiva sobre o disposicional. Dentre os expoentes dessa objeção estão Ellis (2002), Molnar (2003) e Martin (2008). Como afirma Martin (2008, p. 48), quando nós atribuímos uma disposição a um objeto, isso não significa afirmar que o objeto está atualmente revelando sua propensão para esse comportamento, pois a "obtenção de uma disposição e a exibição ou manifestação da disposição são duas coisas bastante diferentes." O certo é que muitos disposicionalistas gostariam de admitir que poderes causais existem independentemente de se eles são manifestos ou não na experiência. Nessa hipótese, disposições existem independentemente das suas manifestações.

A essa altura, apesar de todas essas complicações, nossa problemática permanece relativamente simples. Ela se resume basicamente na pergunta de se o disposicionalismo consegue de fato endereçar certos problemas de filosofia da mente com os recursos que essa posição teórica possui. Essa é uma exigência bastante banal a nosso ver, pois grande parte da literatura recente concorda que a 'intencionalidade' das disposições é apenas uma metáfora, um recurso epistêmico para lidar com propriedades peculiares, ou, ainda, que essa discussão se limita tão somente ao âmbito das propriedades mesmas, não se aplicando de maneira inteligível ao mental, tal como defende Bird (2016). Contudo, os australianos não chegaram a essa conclusão. A visão deles é realista, no sentido mais literal do termo. Na visão deles, as disposições trazem consigo a característica intencional *não-metafórica* de que elas são essencialmente direcionadas a manifestações não-atuais, e essa direcionalidade é constitutiva não só do poder causal, mas também é responsável por distingui-la das demais propriedades. A direcionalidade física é, portanto, o conceito seminal de poder causal, na visão deles.

Se por um lado o realismo de poderes causais atribui de maneira não-metafórica um elemento mental inusitado à definição mesma de poder causal, por outro lado os próprios australianos viram que esse movimento cria um problema de assimilação: admitir a existência de poderes causais exige atribuir certas características mentais ao conceito de poder de modo a fazer sentido dessas propriedades; contudo, admitir a analogia do

disposicional com o intencional não implica admitir a identidade entre o físico e o mental, segundo esses teóricos.

De um ponto de vista interpretativo, o problema da assimilação cria sérios desentendimentos conceituais para o disposicionalista. Por um lado, a natureza intrigante dos poderes causais exigiu desses teóricos a atribuição de propriedades antes tidas como mentais ao conceito mesmo de poder causal. Por outro lado, esse movimento acaba por reintroduzir de maneira inusitada problemas clássicos de filosofia da mente em um debate sobre propriedades, pois uma consequência direta da desavença teórica imposta pela introdução da intencionalidade no debate tradicional das disposições é que isso nos leva a reconsiderar nossa concepção sobre o mental se os poderes causais são mantidos na nossa ontologia. Em outras palavras, o diálogo entre a tese intencionalista e a emergência teórica dessas propriedades físicas acaba por desencadear um forte atrito no conceito seminal de direcionalidade, instrumentalizado por ambas essas perspectivas teóricas.

C. B. Martin e Karl Pfeifer (1986) foram os primeiros a desenvolver a ideia inusitada de que as caracterizações típicas da intencionalidade falham em distinguir estados mentais intencionais de estados disposicionais não-psíquicos. Essa interpretação é inusitada no sentido de que a consequência de assimilar o disposicional ao mental nos levaria a considerar seriamente uma outra "marca do mental", pois, do contrário, deveríamos admitir a verdade do pampsiquismo, algo para eles uma possibilidade por si só absurda. Para os australianos, portanto, a consequência mais direta de salvaguardar o disposicional é o perigo de recair em alguma espécie de pampsiquismo, uma vez que já não existe uma demarcação precisa entre o físico e o mental tendo tão somente o conceito de direcionalidade como critério.

Molnar (2003, p. 71), remetendo à iminência do disposicionalismo resultar em algum tipo de pampsiquismo insinua um desafio que ele próprio não chega a responder: o disposicionalista que não é um eliminativista sobre a mente, mas ainda assim simpático à tese intencionalista, deve se comprometer a providenciar uma outra demarcação do mental. A seu ver, na história da filosofia só houve duas propostas que se predispuseram a demarcar o mental do físico: a tese de Brentano de que a intencionalidade é a característica essencial aos fenômenos mentais, e outra, mais difusa, empreendida por uma tradição que remonta desde Descartes aos empiristas ingleses de que essa distinção se deve à capacidade de ter consciência. Molnar opta pela última, mas ele próprio não explica como essa preferência conversa com a sua posição sobre os poderes.

Segundo leituras bastante recentes, podemos identificar que, tal como o problema foi formulado pela literatura das disposições, o mais certo é dizer que estamos lidando com um argumento causal do pampsiquismo. Tido detidamente, esse argumento é um argumento alternativo ao que contemporaneamente é discutido pelos pampsiquistas, pois ele é oriundo não de uma reflexão sobre as propriedades categóricas, mas sobre as disposições. A princípio, o argumento causal aparece no debate em torno das disposições como uma redução ao absurdo de uma certa concepção errônea de causalidade, que, no curso dessa discussão, aparece novamente no contexto da filosofia da mente. De acordo com Hedda Mørch (2019), muita pouca atenção foi dada a esse argumento atualmente, e, em vários aspectos, interpretá-lo exige de nós não só uma leitura detida dessa extensa literatura, como também uma interpretação igualmente criativa da problemática que foi trabalhada.

Segundo Madden e Hare (1971) e Armstrong (1997), aparentemente aceitar o realismo de disposições implica generalizar certas propriedades mentais a tudo o que existe, o que nos leva a cogitar seriamente uma concepção de poder que exclua dessas propriedades esse elemento mental. A isso foi dado o nome de dilema inferencial [*inferencial predicament*], pois se comprometer com a existência de disposições exige do teórico uma resposta positiva ao elemento mental que foi introduzido nessas propriedades. De maneira polêmica, Martin, Pfeifer (1986) e Molnar (2003) levam essa consequência pampsiquista para o contexto mental, visto que, se aceitamos o realismo de disposições, isso cria um problema de assimilação que nos obriga a providenciar uma outra “marca do mental” que não se aplique igualmente às disposições físicas. Apesar deles darem uma resposta positiva ao dilema inferencial no contexto da causalidade, segundo eles o argumento causal aparece como uma redução ao absurdo de uma certa concepção de mente que não antevê a possibilidade dos poderes causais criarem um problema de assimilação.

Em última instância Molnar e Martin admitem uma concepção de poder causal que leva em conta características anteriormente tidas como únicas ao mental. Contudo, essa problemática gera uma escolha bastante específica para o disposicionalista: mesmo que seja o caso em que o teórico das disposições providencie uma resposta positiva ao dilema inferencial no contexto da causalidade (disposições de fato possuem ‘direcionalidade’ e ‘seletividade’, segundo a hipótese realista), não obstante isso não se aplica ao contexto mental, pois isso seria afirmar que processos físicos não-mentais são dotados de mente, o que, na visão desses teóricos, é um absurdo. Se o disposicionalismo

pode endereçar o mental sem admitir o pampsiquismo, devemos ao menos dar uma resposta sobre como essa concepção sobre o físico conversa com a concepção de mente a ser defendida. Obviamente, isso exige explorar quais as considerações que esses filósofos deram sobre a ontologia da mente no contexto das disposições.

Em um primeiro momento, basta dizer que, em vários aspectos, o debate travado entre os australianos não foi uma discussão gratuita. Um esforço considerável da nossa parte tem por intuito mostrar como a natureza dos poderes causais cria um severo atrito teórico dentro do disposicionalismo que coloca em questão nossa posição em relação ao mental se essa ontologia é verdadeira. Novamente, isso não é nem um pouco óbvio, e a própria literatura não é clara sobre qual a melhor abordagem a ser adotada para endereçar esse problema. Muito do nosso esforço, portanto, será mostrar que a ‘intencionalidade física’ tal como nomeada pela literatura não é uma mera controvérsia filosófica sobre propriedades como se pensou, mas um problema sistêmico que afeta toda ou qualquer posição realista sobre poderes causais que deseja falar do mental.

Nós somos impelidos a terminar com muito mais perguntas do que respostas. Se a hipótese da direcionalidade dos poderes causais se assemelha de fato a estados intencionais tal como Molnar, Place e Martin afirmaram, como então permanecemos realistas sobre o intencional? O que é feito desse conceito dentro dessa hipótese? É possível ser intencionalista e disposicionalista se aceitamos o realismo de poderes?

Tendo em vista esse desafio, nosso intuito nesse trabalho se resume a mostrar que o comprometimento ontológico para com poderes causais nos obriga a mudar de maneira significativa nosso entendimento sobre o mental se essas propriedades forem mantidas na nossa ontologia, e que, à luz dessa problemática, o teórico talvez não permaneça tão convicto sobre essa posição, seja em defender os poderes causais, seja em defender que eles contribuam de maneira interessante a problemas de filosofia da mente se isso significa aceitar uma certa posição sobre a ontologia da mente.

Em geral, o realismo sobre poderes traz consigo dificuldades inusitadas que não são pacificamente conciliadas dentro de uma teoria. Isso é radicalizado se passamos de uma discussão sobre causalidade para uma discussão sobre fenômenos mentais. Se o teórico defende poderes causais, ele tem de estar preparado para admitir certas consequências em matéria de filosofia da mente que ele ou ela normalmente não admitiriam se tivessem uma compreensão mais clara do que defender a existência de poderes significa. Nosso intuito se resume a mostrar, portanto, quais as implicações de aceitar a hipótese realista dos poderes no nosso entendimento sobre o mental, para, a partir daí, termos uma noção



mais abrangente das vantagens e limitações da proposta disposicionalista no contexto do materialismo.

Por termos nos comprometido a providenciar uma abordagem direta, cabe a nós endereçarmos as principais objeções que tornam a existência dessas entidades inobserváveis suspeitas. Se aceitamos a verdade do disposicionalismo, então temos de dar sentido ao elemento mental conflitivo presente no conceito de poder causal, sem isso um diálogo não é possível. Igualmente (e de maneira mais enfática), cabe a nós expormos as consequências oriundas de aceitar o realismo de disposições, um movimento que, a nosso ver, é essencial para considerarmos como os disposicionalistas interpretaram certos problemas de filosofia da mente.

Se analisamos retrospectivamente os resultados dessa discussão protagonizada por Place, Molnar e Martin, ao menos os australianos se mostraram sensíveis a esse problema, pois o fundo teórico que motiva a objeção disposicionalista por uma outra “marca do mental” continua sendo o de providenciar uma consideração alternativa de direcionalidade mental que não exclua a direcionalidade que se dá ao nível físico, “não-mental”. Mesmo assim, as considerações providenciadas pelos australianos a nosso ver são pouco satisfatórias. Em realidade, o que fica claro é que eles não conseguiram lidar com o elemento mental conflitivo dos poderes causais dentro de uma posição materialista sobre o mental.

Ao que tudo indica, a conclusão que tiramos nesse trabalho é que os australianos nunca chegaram a responder conclusivamente o problema que eles mesmos colocaram. Nós dizemos isso porque, em todas as considerações sobre o mental que eles providenciaram, nenhuma delas consegue satisfazer o realismo sobre disposições sem admitir no processo alguma posição desfavorável em matéria de filosofia da mente. A principal razão disso parece ser um receio profundo da consequência que o problema da assimilação traz consigo, i.é, justamente a consequência pampsiquista que eles anteveem ao aceitarmos o elemento mental conflitivo das disposições. De certa maneira, os australianos “sobrecarregam” as disposições, por assim dizer, pois elas passam não só a constituir a natureza íntima do não-psíquico, mas servem também de base subjacente a toda ou qualquer consideração naturalista sobre o mental. Esse atrito leva a problemas notáveis que iremos explorar detalhadamente nesse trabalho.

Nosso objeto de estudo, portanto, pode ser descrito como a reconstituição de um dilema para o disposicionalismo. Nosso intuito, em especial, é acima de tudo uma crítica, mas cuja consequência a nosso ver é também positiva se eliminamos a dificuldade que os

próprios australianos introduziram na sua concepção sobre o mental. Essa dificuldade pode ser traduzida no fato de que, apesar das disposições serem instrumentos teóricos importantes que suportam uma compreensão abrangente da mente, o realismo de disposições entra em conflito com a concepção de mente a ser defendida, especialmente no que concerne o materialismo. Podemos resumir esse dilema segundo um atrito não resolvido pela literatura, o que obriga o teórico das disposições a enfrentar uma escolha: *ou o teórico desiste das suas ambições explicativas, e, nesse caso, o realismo de poderes deve ser deflacionado, ou o disposicionalista resguarda o realismo de poderes, mas com a consequência de aceitar a hipótese pampsiquista que foi relegada pelo argumento causal.*

O resultado a que chegamos é que, se permanecemos convictos na problemática originalmente elaborada por Molnar (2003), a única maneira de nos mantermos realistas sobre o disposicional e não eliminarmos o mental no processo é admitindo consigo uma posição favorável à hipótese pampsiquista que consiga conciliar o que é dito a nível fundamental e o que é dito no âmbito mental, contrário ao que foi defendido pelos australianos. Independentemente dessa hipótese ser plausível, no caso das posições materialistas falharem, o disposicionalista deve cogitar seriamente a possibilidade da hipótese pampsiquista como uma opção viável a ser estudada.

# 1. A VIRADA ONTOLÓGICA DAS DISPOSIÇÕES

## Propriedades reais

Historicamente, a noção de causa foi tida como suspeita pelas associações errôneas que normalmente esse conceito traz consigo. Russell (1912, p. 1) por exemplo argumenta que o conceito de causa é de tal maneira entrecortado por falácias que deveríamos terminantemente *eliminá-lo* do vocabulário filosófico. A seu ver, a causalidade é uma relíquia de uma era passada que, assim como a monarquia, sobrevive apenas por erroneamente pensarmos que ela não faz mal algum.

Essas falácias afetam sobretudo um entendimento errôneo sobre o vocabulário científico: a ciência não investiga pelas causas fundamentais, simplesmente porque não existem "causas" na natureza. Russell não nega a existência da causalidade, mas nega apenas que ela possa ser identificada objetivamente como algo de pré-existente às sequências uniformes de eventos estudadas pela física. Essa suspeita pode ser endereçada sobretudo pela sua conexão com a agência. A noção filosófica, *não-garantida* de causa que assimila elementos mentais a esse conceito é uma rica fonte de falácias na visão de Russell, pois se entendemos que a noção de causa envolve conceitos como "operar", "compelir", "dispor", então teríamos de atribuir esses conceitos volitivos a toda ou qualquer relação causal existente. Em certo sentido essa noção errônea envolve um entendimento reificado de agentes causais que atribui indistintamente termos caracteristicamente mentais à noção de causa.

Russell (1912, p. 9) é da opinião que a importância de remover "a analogia com a volição humana" do conceito de causa se justifica pela emergência de uma nova imagem científica do mundo que não leva em conta as considerações filosóficas errôneas que esse conceito traz consigo, em suma.

Contudo, em tempos recentes podemos identificar uma visão mais positiva sobre esse conceito que aquela originalmente criticada por Russell. Mais especificadamente, se por um lado é válido dizer que essa crítica se justifica por defender uma imagem científica que não leva em conta o conceito metafísico de causa, por outro lado isso não implica a exclusão da ontologia nesses assuntos se ela ao menos se revela legítima. É certo que

recentemente muitos filósofos foram levados a questionar a tese de que apenas as regularidades estudadas pela física são suficientes para o discurso da causalidade, ou mesmo se uma proposta assim é suficiente para endereçar corretamente a natureza das relações causais no mundo físico.

Mumford e Anjum (2018, p.149 – 150) colocam essa questão segundo duas perguntas igualmente legítimas: como as leis explicam suas instâncias e qual a natureza das leis da física. Uma resposta a essa questão pode ser definida como a visão Regularista, mais conhecida pelas formulações de David Hume (1748) sobre esse assunto, segundo a tese de que a noção de causa nada mais é do que a percepção que temos de sequências regulares de eventos no mundo físico, mas cuja natureza íntima nós não temos conhecimento.

O argumento de Hume é conhecido. Hume se questiona precisamente sobre os fundamentos que subjazem as evidências de qualquer existência real ou questão de fato para além do registro empírico feito sobre elas. No advento de qualquer suspeita derivada de algum termo filosófico inconclusivo, a seu ver o mais certo é investigar de qual impressão essa ideia deriva (E, 2.9).

Segundo Hume, os objetos do entendimento humano podem ser divididos em dois, a saber, relações de ideias e questões de fato. No que se refere às relações de ideias, como por exemplo as da matemática, toda afirmação é intuitivamente ou demonstrativamente certa, pois a sua verdade deriva tão somente da definição verdadeira. Que três vezes cinco é igual a quinze exprime uma relação entre dois números derivada tão somente da definição que é dada. Nesses casos, a mera operação do pensamento é suficiente para estabelecer a verdade da sua evidência. Contudo, no que se refere às questões de fato, qualquer existência contrária a um estado de coisas é sempre possível, pois, para Hume, o contrário de uma questão de fato nunca implica uma contradição. A afirmação de que o sol não irá nascer amanhã não implica uma contradição maior do que se afirmássemos que irá nascer a não ser em referência ao costume de que o sol nasce todos os dias. Se fosse o caso que essa afirmação implicasse uma falsidade, então a sua contradição seria imediatamente percebida no entendimento (E 4.1.3).

Paralelamente, se nos questionamos pela natureza da evidência por trás de qualquer existência real ou questão de fato, Hume diz que ela pode ser encontrada na relação de causa e efeito, pois é por meio dessa relação que podemos projetar estados de coisas para além da experiência imediata. Se por um lado Hume afirma que temos de fato um "registro subjetivo" sobre as relações de causa e efeito dadas na experiência, por outro

lado Hume se mantém cético de como chegamos ao conhecimento verdadeiro dessas relações causais para além da percepção dessas sequências regulares. Para Hume, o conhecimento dessa relação não pode ser *a priori*, mas oriundo inteiramente da experiência de que “certos objetos sempre estão constantemente associados [*conjoined*] um com o outro” (E, 4.1.6). Portanto, ainda que tenhamos percepção direta de processos causais no mundo físico, o fundamento por trás das evidências sobre essas relações causais não pode ser atestado tão somente pela razão, segundo ele.

Hume está de acordo com o princípio de que temos conhecimento seguro dos objetos da percepção enquanto entidades subjetivas; entretanto, ele afirma que entre a experiência imediata de relações de causa e efeito e eventos futuros se insere uma natureza contingente que não temos acesso apenas pelo pensamento. Já que as forças que governam as relações causais da natureza nos são ocultas, o nosso entendimento não é suficiente para explicar a sua conexão necessária para além das sequências regulares de eventos observados.

O problema da indução tal como formulado por Hume nos leva a admitir que não existe nenhum propósito ontológico legítimo por trás das leis da natureza além da regularidade que é estabelecida entre padrões de comportamento. Para todo caso em que instâncias não-observadas são levadas em consideração ao fazermos um juízo com base naquelas já observadas, a visão Regularista conclui que esse juízo não está fundamentado em nenhuma base racional concisa que nos permite admitir uma relação causal necessária entre eventos futuros de um certo tipo. Nesse caso, a lei não estabelece nenhuma existência real para além de regularidades observadas.

Por exemplo, poderíamos dizer simplesmente que o rato morreu depois de ter comido oito capsulas de veneno. Contudo, segundo essa visão, o fato de as capsulas possuírem veneno ainda não explica o fato de o rato ter morrido, pois não há uma relação necessária que possa ser estabelecida entre esses dois estados de coisa (poderia ser o caso, digamos, que o rato de fato comeu as oito capsulas e no fim das contas ter sobrevivido). A identificação de uma conjunção constante de eventos individuais nada mais sumariza o fato de que o rato morreu após comer uma certa quantidade de capsulas. A regularidade afirma que o rato morreu, mas não explica a morte do animal em razão de ter comido essas capsulas, das suas propriedades, em suma (Mumford & Anhum, 2018, p. 149).

Para a posição Regularista o que conta é apenas a regularidade dos fenômenos atuais observados, e não a necessidade das leis científicas. A lei por ela mesma não compele nenhum poder causal genuíno às coisas, mas apenas a ratificação de uma

regularidade identificada em estados de coisa singulares, ou um conjunto de fatos e ocorrências que exibem um certo padrão. Nessa visão, as instâncias continuam independentes do padrão expresso pela lei sempre que surge um novo caso não-observado, o problema expresso anteriormente como o problema da indução.

Contudo, ao menos essa hipótese pode ser desafiada tendo em vista o interesse renovado da filosofia contemporânea em torno da ontologia das propriedades fundamentais. Essa hipótese sugere que falar de causas não se limita a generalizar instâncias singulares de processos causais, mas sim de propriedades reais. Em um texto seminal, Madden e Hare (1971, p. 19) criticam a posição Humeana na medida em que ela nos direciona a uma espécie de *atomismo epistêmico*, a tese segundo a qual cada evento particular é um evento fechado em si mesmo que mantém apenas uma relação extrínseca para com outros tantos eventos particulares, e de que toda relação de causa e efeito nada mais é do que uma generalização entre eventos particulares distintos.

Contrário à hipótese Humeana, as leis científicas não são simplesmente generalizações de objetos, mas de *propriedades* de objetos. Supondo por exemplo que um objeto instancia a propriedade de “ser feito de ferro”, então toda ou qualquer barra de ferro que for exposta a altas temperaturas deve ter a capacidade de se expandir desde que a barra instancie essa propriedade (Mumford e Anjum, 2018, pp. 150 – 151). Nesse caso, a generalidade da lei não se restringe à reprodução constante de certos tipos de eventos isolados, mas ela se estende também para a natureza das propriedades mesmas. Nesse caso, propriedades são importantes para o discurso da causação.

C. B. Martin (2008, p. 80) identifica que a passagem de um discurso voltado para eventos particulares para um discurso sobre propriedades pode ser definida como um *mindshift* a ser tomado pelos filósofos na maneira como pensamentos predicados. Ainda que toda nossa atenção esteja voltada para as propriedades e são elas que tomam muito da nossa atenção mais imediata na experiência, quando se trata do valor de verdade a ênfase persiste antes nos objetos, tal que podemos inferir erroneamente que cabe ao objeto *como um todo* ser ou não o valor de uma variável. Predicados são entidades linguísticas, mas muitas propriedades não o são. Por exemplo, se dizemos de uma frase como:

(a) A maçã é redonda.

e

(b) A maçã é vermelha.

Ambos esses predicados discriminam algo particular e diferente da maçã que faz com que cada sentença seja verdadeira, mas não é o objeto como um todo que torna o predicado verdadeiro ou falso. Predicados diferentes podem ser afirmados de um mesmo objeto, mas decerto não é o objeto *simpliciter holus bolus* que torna esses predicados verdadeiros. Se essas propriedades de fato se encontram no objeto, os predicados servem apenas para selecioná-las, e são as propriedades as responsáveis pelo valor de verdade da afirmação. Nesse caso, propriedades diferentes operam de modos causais distintos, e o objeto pode ser causalmente operativo em certos contextos justamente em razão das propriedades que lhe são atribuídas.

Por exemplo, podemos dizer de uma bola feita de ferro que ela é redonda, e que essa forma específica é uma propriedade da bola tanto quanto o fato dela ser feita de ferro. Contudo, a forma da bola (bem como essas demais propriedades) não só concede a ela uma aparência particular, mas a *dispõe* a se comportar de determinada maneira. Podemos dizer simplesmente que ela pode rolar dada uma certa inclinação, ou que ela pode refletir raios solares, ou qualquer outra disposição ou qualidade que caia no escopo do que é atribuído a esse objeto.

Igualmente, falar de propriedades significa também falar de *disposições*. De certa maneira nossa linguagem não por acaso é rica em termos disposicionais. Por exemplo, nós protegemos zelosamente coisas que são frágeis, ou nos precavemos de objetos que são inflamáveis, ou mesmo apreciamos o caráter amigável de alguém, dentre tantas outras coisas cuja definição parece em um primeiro momento indicar estados de coisas meramente possíveis. Contudo, isso poderia levar ao pensamento de que as disposições consistem apenas em como a linguagem usual opera, em como convenientemente escolhemos descrições com o intuito de ilustrar melhor certos estados de coisas, e que essa ‘propensão ao disposicional’ presente na linguagem não implicaria que esses termos de fato sejam intrínsecos a essas coisas. Contudo, a nosso ver a visão intuitiva sobre disposições é mais forte do que essa interpretação puramente linguística.

Nós não nos desvencilhamos das polêmicas que envolvem essa discussão quando dizemos que, ao recorrermos (mesmo que corriqueiramente) a propriedades disposicionais, existe uma intenção genuína da nossa parte em representar essas caracterizações como essenciais aos objetos que os possuem (Crane *et al.*, 1996, p. 2). De fato, uma encomenda rotulada como “frágil” não é cuidadosamente protegida pelo remetente apenas por uma escolha arbitrária de que o objeto é frágil, mas pelo fato de que o objeto no pacote possui essa propriedade. Da mesma maneira, não faria sentido existir

escadas de incêndio nos prédios se certas coisas no mundo não tivessem a capacidade de serem inflamáveis, e que, de maneira bastante factual, coisas inflamáveis podem ser destrutivas se fogem do nosso controle. De maneira semelhante ao caso anterior, disposições são constitutivas na maneira com que intuitivamente caracterizamos objetos no mundo físico, e essa intuição se comprova pela existência factual de propriedades, segundo a hipótese realista.

Para Martin (2008), discriminar propriedades diversas de um mesmo objeto sem atender diretamente ao objeto tão somente ou mesmo eliminar propriedades conflitantes é uma capacidade humana básica. O que permite a discriminação ou mesmo a identificação de um objeto reside precisamente nas propriedades que o definem (cor, textura, forma etc.) e nas relações que essas propriedades engendram, o que leva à constatação de que propriedades são necessárias para o discurso sobre a causalidade. Portanto, ao contrário da posição defendida pelo Humeano, falar de causação não se limita a atribuir padrões de comportamento a objetos isolados, mas antes a propriedades de objetos, de maneira que, se duas coisas instanciam propriedades qualitativamente semelhantes, então a causa é garantida, em tese. Se essa visão estiver correta, temos boas razões para pensar que o atomismo epistêmico é falso, pois a discriminação e a generalização de propriedades se mostram fatores relevantes para o discurso da causação.

Todavia, definir a natureza mesma das propriedades é um problema inteiramente à parte, pois mesmo se estamos de acordo que propriedades são relevantes para o discurso da causação, isso ainda não implica definir qual a sua natureza; decerto, isso por si só é motivo de muito debate.

O que queremos dizer com isso é que, se uma propriedade como ‘ser frágil’ é dita de um objeto como um copo de vidro, digamos, então deve existir algo no mundo que torne essa afirmação verdadeira. C. B. Martin nomeou esse princípio como “*truthmaker principle*”, a tese segundo a qual predicados podem discriminar propriedades reais de objetos que fundamentam relações causais verdadeiras. Dizer de um copo de vidro que ele é frágil é dizer que o copo é *disposto* a quebrar ou se partir se ele for atingido; dizer de uma liga que ela é elástica é dizer que quando estirada, ela se estica, independentemente de um copo ser quebrado ou da liga ser estirada. Essas disposições são reais mesmo que o vidro nunca venha a ser quebrado. Grosso modo, a característica peculiar dessas propriedades se resume no fato de que uma disposição pode ser atual ainda que nunca revele nenhuma manifestação. Tal como afirma Martin (2008, p. 48):



Quando atribuímos uma disposição a um objeto, nós não afirmamos que o objeto está atualmente revelando sua propensão para o tipo de comportamento em questão. A obtenção de uma disposição e a exibição ou manifestação da disposição são duas coisas bastante diferentes. (Trad. nossa).

É importante abstrair o fato de que há disposições e de que há manifestações, e, dependendo do enfoque que damos, os resultados são diversos em uma ontologia. Teóricos como Armstrong viram essa característica peculiar das disposições como um motivo para buscar em outras propriedades o verdadeiro “*truthmaker*” para os fenômenos físicos. Assim, uma simples atribuição como “frágil” depende em última instância da estrutura molecular do vidro, do seu estado de coisas e das leis da natureza que vigoram no mundo tal que, se o vidro fosse atingido, ele quebraria. Se desejamos afirmar a verdade de um poder ou disposição não-realizado como “frágil”, o que temos em mente, segundo Armstrong, é um estado de coisas contrafactual que atribui regularidades fortes para cada instância da disposição em questão, tal que a verdade de uma disposição não fica à mercê da contingência de ser manifestada ou não em um dado momento. A predição característica das leis da natureza se revela aqui um fator importante também para as disposições, segundo ele.

Diferentemente da posição Regularista, Armstrong propõe uma solução para a causação que identifica propriedades como universais (Crane *et al.*, 1996, p. 17). As leis da natureza nada mais seriam do que relações entre propriedades categóricas nessa hipótese, e são os objetos que instanciam individualmente essas propriedades (decerto também aquelas que atribuem disposições) que garantem que outros objetos do mesmo tipo irão obter também as mesmas propriedades e relações causais. Por exemplo, todo ou qualquer fio que instancia a propriedade de “ser feito de cobre” é também um “bom condutor elétrico”. O fio de cobre adquire a disposição de ser um bom condutor elétrico em virtude da base categórica subjacente à disposição. Com isso Armstrong evita os problemas inerentes à proposta Regularista, pois, segundo essa hipótese, a lei não é apenas uma generalização de objetos particulares que contingentemente instanciam uma propriedade em determinado momento do tempo, mas ela vale para qualquer objeto que tenha essa propriedade como essencial.

Na terminologia de Armstrong, as leis da natureza não são meras regularidades, mas instanciações literais de propriedades universais. Isso significa que as relações

causais que identificamos em processos físicos não se resumem a conjunções constantes de eventos, mas antes que existe algo para além dessas regularidades que não é apreendida por essas correlações tão somente, mas é essencial a esses processos. São as propriedades que fundamentam ou garantem a universalidade de relações causais, segundo o seu categorialismo (Crane *et al.* 1996, p. 77).

Em um certo sentido a visão de Armstrong promete uma economia ontológica. Segundo essa hipótese, o disposicional é redutível à existência de propriedades categóricas a nível fundamental que explicam toda ou qualquer instância de determinado fenômeno físico. Se um objeto instancia uma propriedade universal, como por exemplo a propriedade de ser feito de ferro, então é necessário que toda barra de ferro que for exposta a altas temperaturas deve ter a capacidade de se expandir, mesmo se as leis da natureza forem contingentes. Essa capacidade é explicada em última instância pela microestrutura física da barra de ferro.

Apesar do *insight* de Armstrong ser de suma importância para qualquer consideração realista sobre propriedades físicas, essa consideração não explica a característica peculiar com que as disposições realizam certos comportamentos no caso específico delas não serem manifestas. Contrário ao que foi dito por Armstrong, se existe algo nos processos físicos que garante ou fundamenta relações causais para além de regularidades brutas, o mesmo realismo que Armstrong tem para com o categórico deveria ser igualmente estendido para o disposicional, pois, segundo esse próprio critério, ‘existe algo’ nos processos físicos que garante o vocabulário disposicional e que não é apreendido tão somente pelo âmbito categórico.

## Podereis causais

De modo geral, pensar podereis causais depende sobremaneira de como pensamos relações causais, segundo Ellis (2002, p. 66). Se priorizamos a concepção de que existe algo para além de sequências regulares de eventos, então esse mesmo critério se aplica aos podereis causais.

Segundo Psillos (2009), o realismo científico decerto traz consigo uma dimensão metafísica, a saber, a de que o mundo possui uma estrutura determinada e independente da mente [*mind-independent*]. Tal compromisso com um mundo independente da mente

remete a uma visão realista sobre o mundo físico em par as entidades postuladas por nossas melhores teorias. Contudo, se somos levados a pensar que o realismo é sobretudo uma tese *de cunho metafísico*, então explicar fatos fundamentais da natureza que não se restringem a regularidades brutas nos levaria a defender uma *metafísica não-Humeana*. Para Psillos, isso aponta para uma questão menos óbvia que concerne a juízos de valor dentro da própria realidade, mais especificadamente, juízos de valor sobre a existência de certos tipos de entidades em detrimento de outras. Nessa acepção, caberia ao realismo científico adotar uma visão de mundo *mais rica* que aquela postulada pela ciência física que alcance a existência de certos tipos de entidades, como capacidades, disposições e poderes causais:

Tem havido duas maneiras de conceber do que se trata o realismo científico. A primeira é vê-la como uma visão sobre teorias científicas; a segunda é vê-la como uma visão sobre o mundo. Alguns filósofos, mais tipicamente oriundos da Austrália, pensam que a segunda maneira é a maneira correta. O realismo científico, argumentam eles, é uma tese metafísica: ele afirma a realidade de alguns tipos de entidades, mais tipicamente entidades não-observáveis. Concordo que o realismo científico tem uma dimensão metafísica, mas eu tenho insistido que tem outras dimensões também (Psillos, 2009, p. 34, trad. nossa).

Nesse caso, o interesse é sobretudo ontológico, a saber, conhecer a natureza de certos tipos de entidades postuladas pela física. Entretanto, se semelhante a Nancy Cartwright (2007, p. 4) e aos demais filósofos australianos especularmos diretamente o que faz com que uma disposição *seja a propriedade que ela é*, então dentre as características a serem levadas em consideração devemos identificar aquelas que tornam essas propriedades unicamente disposicionais. Talvez uma característica essencial às disposições concerne à ambiguidade [*two-sidedness*] que essas propriedades apresentam:

Há uma distinção entre a ocorrência de uma disposição e sua manifestação. Não existe uma distinção assim para propriedades categóricas. É claro que, para se utilizar disso como uma caracterização de uma disposição devemos, ao mesmo tempo, reconhecer também o conceito de uma manifestação, e as próprias manifestações podem ser difíceis de caracterizar. Considere [o seguinte]: ter uma unidade mínima de carga elétrica é uma propriedade categórica de um elétron. Mas ela

muitas vezes é descrita como “oculta”. Temos que fazer algo muito especial para ver que ela está ali. Poderíamos dizer que no tipo certo de experiência a carga “manifesta a si mesma” em certos resultados experimentais. [Contudo], *esse* não é o sentido de manifestação pretendido (Cartwright, 2007, p. 4, trad. nossa).

Se adotamos um certo entendimento geral dessas propriedades, somos levados a considerar traços de comportamento, poderes, capacidades e disposições seja em sistemas humanos, seja em sistemas não-mentais. Podemos dizer que eles derivam de alguma microestrutura subjacente, ou que alguns deles são fundamentais. Uma maneira de estabelecer um critério para esse entendimento geral é admitir a ambiguidade como uma característica essencial do disposicional, segundo Cartwright.

Basicamente, a ambiguidade nos diz que existe uma diferença entre a ocorrência de uma disposição e a sua manifestação. Atribuir uma disposição a um objeto não significa que o objeto esteja revelando no momento sua propensão para um comportamento em específico, pois “a obtenção de uma disposição e a exibição ou manifestação da disposição são duas coisas bastante diferentes.” (Martin, 2008, p. 48). Nesse aspecto, Cartwright (2007, p. 5) diz que as capacidades humanas são paradigmas de disposições em geral, mas o risco imediato de admitir isso é tornar essas propriedades vagas ou genéricas: semelhante às disposições humanas, as manifestações de um comportamento podem ser várias, tal que a manifestação dessas propriedades não é nada precisa. Contudo, se ao menos o princípio da ambiguidade estiver correto, a ontologia por trás do que torna um poder causal *o poder que ele é* permanece uma questão legítima independentemente dessa propriedade ser observável ou não, mesmo se essa ontologia não foi esclarecida. Ao menos nesse aspecto a existência do poder causal não depende da sua manifestação, se essa hipótese estiver correta.

A característica notável que separa as disposições das propriedades categóricas é o fato dela ser uma característica constante [*enduring*] de uma certa substância que independe de ocorrências observadas: não seria preciso um diário de bordo para anotar todas as ocorrências de uma disposição semelhante a um marinheiro que escreve os eventos do dia. Cartwright toma isso como um dos fatores relevantes que distinguem significativamente o disposicional do categórico e que aproxima as disposições para com as capacidades humanas. Essa questão, contudo, nos leva para um outro território.

Se supormos por hipótese que o disposicional é tão essencial às propriedades quanto o categórico, então se comprometer com a existência de poderes causais significa se comprometer com entidades essencialmente *não-observáveis*, pois a realidade dessas propriedades não depende do fato delas serem observáveis ou não segundo algum critério epistêmico.<sup>1</sup> Segundo Cartwright (2007), as disposições humanas são paradigmas de disposições físicas: disposições são atuais aqui e agora, *ready-to-go*, apesar de nunca serem manifestas, semelhante a estados intencionais, como crenças, desejos e intenções que são atuais tanto na vida consciente de um sujeito quanto no seu sono. Similarmente, um grão de sal possui a capacidade para a solubilidade mesmo em um planeta distante em que a água nunca sequer existiu, por exemplo. Todavia, apesar de todas essas considerações, ainda não há um entendimento claro de qual a natureza dessas propriedades, ou qual seria a melhor maneira de definir a sua ontologia se existem de fato poderes. Tal como diz Molnar (2003, p. 94), é difícil encontrar boas teorias que explicam poderes não-manifestados, e talvez seja essa dificuldade em particular que justifica muito da atitude *deflacionária* em relação às disposições.

A nosso ver, o fato de uma disposição não ser manifesta não conta como um argumento contra a existência de disposições. Nós concordamos com Cartwright que fracassos não são condições inteiramente derrotadas. Não existe no mundo nada parecido com regularidades sem exceções se considerarmos a natureza da causação. Eliminar as exceções só é possível abstraindo a realidade em contextos idealizados, e mesmo leis que não permitem exceções, como a lei da gravidade, só permitem esse nível de necessidade abstraindo as forças que agem dentre todas as demais forças atuais e possíveis envolvidas nesses objetos (ver Mumford e Anjum 2018, p. 5, n.18).

Contudo, se por um lado é certo dizer que propriedades são relevantes para o discurso da causalidade, por outro lado definir a natureza dos poderes causais é uma tarefa completamente inusitada, e não há na literatura qualquer acordo tácito sobre esse assunto. Se poderes causais são entidades inobserváveis, tal como essa hipótese diz, então o que exatamente eles fazem quando eles não estão sendo manifestos? Essa é uma pergunta bastante relevante, mas antes de adentrar a ontologia dos poderes causais, deveríamos

---

<sup>1</sup> Isso pode causar certa confusão. Por um lado, há um entendimento geral na literatura que postular a existência de poderes causais exige critérios de identificação que não dependem da propriedade tão somente. O conceito de manifestação, nesse aspecto, cumpre o papel de identificar a propriedade, pois ele carrega consigo uma "carga epistêmica", como diz Molnar (2003, p. 60); contudo, no que concerne o realismo de poderes causais, é crucial para essa posição defender a tese da não-observabilidade: disposições existem independentemente de termos notícia delas. O termo "manifestação", portanto, pode levar a equívocos, pois esses teóricos negam terminantemente a primazia do epistêmico sobre o ontológico.

estar de acordo sobre o que motiva a postulação dessas entidades para início de conversa. Talvez o melhor argumento em favor da realidade de poderes seja a objeção ao Atualismo Megárico de Molnar (2003, pp. 94 – 98), não pelo que o argumento diz em matéria de ontologia, mas por ele imaginar um mundo em que não existem poderes.

Podemos interpretar o argumento do Atualismo Megárico como uma redução ao absurdo de uma certa concepção de poderes. Segundo Aristóteles (*Met.* Θ 3 1046b 29 – 30), os Megáricos (em tese) dizem que só há potência quando há ato, e de que, se não há ato, não há potência. O Atualista nega a distinção entre potência e ato, pois ambos podem ser identificados entre si, segundo ele. Portanto, só há potência para agir quem está agindo, e quando não há atividade, não há potência. Por exemplo, só tem potência para construir quem de fato constrói, mas aquele que não está construindo não pode construir. Aristóteles é do ponto que a doutrina Megárica é levada a vários absurdos se ela nega a distinção potência-ato. Por exemplo, se não há uma distinção entre esses dois, então ninguém poderia possuir uma habilidade a não ser quando estivesse de fato manifestando-a. O operário que parou de construir no horário de almoço perde a habilidade de construir, e ganha novamente a habilidade quando retorna à obra. Igualmente, isso vale para certas qualidades da percepção (*Met.* Θ 3 1047a 4 – 7). Por exemplo, só poderíamos dizer que alguém de fato possui sensibilidade se a pessoa sente em ato. Segundo a doutrina Megárica, não poderíamos dizer que o frio, o doce, o calor ou qualquer coisa sensível existem a não ser que sejam percebidas atualmente. Um sujeito que deixa de ver por um breve momento (digamos, ele fecha os olhos) torna-se instantaneamente cego, e ganha novamente a visão no instante em que abre os olhos.

Podemos reconsiderar o que foi dito por Aristóteles em duas objeções bastante fortes à hipótese do Atualismo Megárico. A primeira delas concerne ao fato de que poderes podem ser adquiridos ou perdidos. De um ponto de vista ontológico essa é uma questão legítima se existe uma explicação de como processos físicos adquirem disposições ulteriores, mas no caso do Atualismo Megárico não existe uma explicação causal inteligível desse processo de aquisição. Capacidades, por exemplo, podem ser adquiridas, e intuitivamente é certo dizer que elas permanecem conosco por um longo tempo até que inevitavelmente sejam perdidas (digamos, em um acidente) ou esquecidas. Em tese, o Atualista não nega que não existam poderes intrínsecos, mas ele nega que exista qualquer distinção relevante entre "potência" e "ato". No exemplo, digamos, do operário que deixou a obra no horário de almoço, o Atualista deveria simplesmente dizer

que o operário perdeu a habilidade de construir no instante em que ele saiu da obra para almoçar, e que ele ganhou essa habilidade no instante em que ele reiniciou o trabalho.

A doutrina Megárica implica que é possível que alguém *readquira* uma habilidade após tê-la instantaneamente perdido; contudo, é difícil conciliar isso com a experiência cotidiana. Se alguém adquire uma capacidade ou habilidade, é certo que ao menos houve um processo de aquisição dessa capacidade, e é certo que esse alguém mantém essas disposições por algum tempo até perdê-las. Contudo, se essa hipótese estiver correta, ela deixa um completo mistério em como poderes são adquiridos, pois os poderes não possuem nenhuma existência *perene* às coisas que os possuem nessa posição. Segundo Molnar (2003, p. 96), uma doutrina assim seria completamente desconexa das nossas melhores teorias sobre a mente e a matéria, pois os poderes postulados pela doutrina Megárica não explicam nem os fenômenos naturais, nem o histórico de ocorrências por trás das próprias manifestações que doutrina postula.

O segundo argumento contra o Atualismo Megárico pode ser definido pela objeção de que não existe nessa hipótese uma distinção relevante entre poderes não-exercidos e poderes ausentes. Segundo o Atualista, nenhuma qualidade sensível da experiência pode ser sentida se ela não for *imediatamente* sentida; igualmente, ela deixa de existir no instante momento em que não é mais percebida. Um sujeito que pisca os olhos por um breve momento perde a capacidade de visão, e ele a ganha no instante momento em que abre os olhos. Contudo, contrário ao Atualista, podemos supor que um sujeito em um sono profundo de fato tem a capacidade para a visão mesmo que ele não esteja exercendo-a nesse exato momento. Por outro lado, uma pessoa que nasceu cega nunca sequer chegou a possuir essa capacidade. Existe, portanto, uma diferença bastante clara entre esses dois sujeitos, pois um “perdeu” a visão por um breve momento, enquanto o outro nunca chegou a tê-la. Todavia, o cético sobre poderes não-manifestos deveria dizer basicamente que não existe uma diferença substancial entre esses dois sujeitos, pois ambos igualmente não possuem a capacidade para ver em um determinado momento. Segundo o Atualista, portanto, não há uma diferença substancial entre *poderes não-manifestos* e *poderes ausentes*.

O que essas objeções atestam é que a concepção Megárica de poderes é radicalmente distinta do entendimento intuitivo que temos de poderes. O conceito Megárico de poder se resume a um poder que existe na mesma proporção em que ele é manifesto, e deixa de existir no instante em que não é manifesto. Entretanto, mesmo em uma concepção intuitiva é certo dizer que essas coisas existem independentemente de

serem manifestos ou não, de que, de alguma maneira, a existência de poderes é perene aos objetos que os possuem.

A nosso ver, a força dessa objeção reside em imaginar um mundo em que não existam poderes. Molnar (2003, p. 97) basicamente nos desafia a explicar a diferença entre postular um poder não-manifesto e a destituição de todo ou qualquer poder, seja qual for a melhor ontologia para os poderes causais (ver Psillos, 2006, pp. 150 – 151); independentemente de se uma ontologia dos poderes é uma hipótese plausível, poderes certamente existem, segundo Molnar.

Contudo, a pergunta inicial que foi feita no âmbito das propriedades retorna no caso dos poderes. Se por um lado é intuitivo admitir que existem poderes e capacidades, e que essas coisas não são simplesmente adquiridas ou perdidas, mas persistem aos objetos que os possuem, então qual a natureza dos poderes causais? Novamente, mesmo que tenhamos uma concepção intuitiva de que poderes existem, defender a natureza dessas propriedades é uma tarefa completamente distinta. A pergunta essencial a ser feita é o que exatamente um poder faz quando ele não está sendo manifesto. Se por hipótese é possível defender uma ontologia das capacidades e poderes, então certamente essa proposta deveria endereçar o problema especulativo de como poderes permanecem atuais apesar de não serem manifestos, contrário aos absurdos que o Atualista foi levado a admitir. Nesse sentido, o que uma posição assim deveria explicar é como disposições podem ser atuais apesar de não serem manifestas. Contudo, isso cria uma miríade de complicações, como iremos mostrar ao longo desse trabalho.

## A ontologia dos poderes

Segundo Anna Marmodoro (2009, p. 339), podemos definir poderes como entidades em um estado de "prontidão para uma ação" [*readiness for action*]. Contudo, existem dois aspectos intrigantes nessa metáfora: o primeiro se resume à interpretação de que a prontidão para uma ação resume tudo aquilo que o poder causal é; um outro aspecto, mais estranho, determina que essa característica é associada ao mental, e não ao físico. Isso significa que, de acordo com a hipótese realista, a não-observabilidade das disposições é um conceito compreensível na medida em que as disposições apresentam características normalmente atribuídas a estados mentais. Semelhante a Cartwright



(2007), as capacidades humanas permanecem sendo uma importante analogia ou paradigma para como pensar as disposições em geral. Portanto, de um ponto de vista realista o que podemos ver é que uma consideração ontológica sobre os poderes causais parece insinuar nessas propriedades características tidas como mentais.

Dito assim, isso não parece nada de imediatamente intrigante, visto que, desde Ryle (1949), tanto disposições físicas quanto disposições mentais em tese compartilham uma mesma base física de realização. Essa assimilação pode ser remontada ao conhecido livro de Gilbert Ryle, *O Conceito da Mente*, em que Ryle introduz as disposições como uma maneira inteligível de conceber o comportamento não-atual de agentes racionais, a maneira com que conceitos mentais envolvem uma referência essencial ao comportamento, ainda que ele não seja manifesto. Na visão de Ryle (1949), podemos estabelecer uma analogia interessante entre disposições mentais e disposições físicas ordinárias (como a fragilidade, a solubilidade etc.) não pelo fato delas terem alguma relação substancial entre si (certamente ele negaria qualquer referência a entidades inobserváveis para explicar algo assim, dado o seu antirrealismo)<sup>2</sup>, mas porque ambas tem por referência padrões observáveis de comportamento fisicamente identificáveis. Por exemplo, a fragilidade do vidro é um fenômeno perfeitamente observável quando se manifesta em um caso, digamos, de ‘estilhaçamento’, mesmo que o arranjo dessa propriedade não seja atual, da mesma forma como um fumante não “manifesta” sua disposição de fumar em um hospital, por exemplo (Ryle, 1949, p. 31).

Contudo, algo muito distinto está sendo dito pelo teórico das disposições. Certos filósofos, na sua maioria australianos, interpretaram que a não-observabilidade dos poderes é determinante para o realismo de disposições, e que essa peculiaridade presente nessas propriedades só pode ser explicada tendo por referência conceitos mentais. Na visão deles, se supormos que disposições existem independentemente de serem manifestas, então todo ou qualquer critério de identidade para o poder causal deve levar

---

<sup>2</sup> Ryle, apesar de ter dado ênfase ao papel das disposições no comportamento, acabou por ter adotado uma posição anti-metafísica comum à filosofia de Oxford da sua época em que a relevância da atribuição dessas ‘entidades’ teóricas na explicação de conceitos mentais se justifica na ênfase com que elas, por sua própria natureza, implicam a verdade de condicionais. O motivo dessa posição de Ryle se deu em razão de que a postulação de estados internos foi tida por ele como irrelevante para a explicação do comportamento, que poderia ser considerado em termos puramente externos. Se, contudo, estados internos físico-mentais não podem ser remontados como a causa do comportamento, enquanto estados mentais são por sua vez disposições comportamentais, fica difícil ver como os estados mentais podem fazer esse trabalho sem atribuir a eles uma existência própria, inobservável (Chalmers, 1996, p. 14).

em conta essa peculiaridade. Nesse caso, o critério de identidade atribuído a essas propriedades não pode ser remontado tão somente ao comportamento, pois, tão importante quanto as suas manifestações, disposições são direcionadas ou “se voltam” para estados de coisas não-atuais. Segundo o realista, condicionais não bastam, pois existe algo na ontologia dessas propriedades que as distingue *qua* propriedades disposicionais.

Mumford (1999, p. 215) identifica a raiz desses problemas na necessidade com que esses teóricos se viram em distinguir o disposicional do categórico diante da falha das formulações condicionais apreenderem essa distinção; de maneira mais direta, a solução seria explicar a distinção disposicional/ categórico pelo próprio discurso dessas propriedades, sem a intervenção de critérios de identidade epistêmicos. Em geral, o argumento que vemos é que a identificação de poderes se deve a uma distinção mais básica já a nível das propriedades que separa esse gênero de propriedades segundo critérios irreduzíveis que lhes são intrínsecos. Ao invés de uma mera desavença sobre condicionais, o que é dito é que os condicionais não só não asseguram a atribuição de disposições, como também comprometem a distinção feita anteriormente, segundo o realista.

O ponto importante que deve ser notado é que a classe de atribuições [*ascriptions*] disposicionais antes assegurada pelos condicionais é agora distinta como a classe de atribuições de propriedades reais, entendidas como poderes ou disposições, cujo traço distinto que as difere das propriedades categóricas se dá sobretudo em virtude de serem direcionadas a certos tipos de manifestação, dado que certas condições sejam realizadas. Portanto, a alternativa radical que foi encontrada em resposta à insuficiência dos condicionais foi atribuir um elemento intencional às propriedades reais como o fator determinante que "corretamente separa propriedades disposicionais de atribuições de disposições, tentando distinguir o disposicional do categórico a nível das propriedades." (Mumford, 1999, p. 216).

De acordo com a tradição desde Ryle, a atribuição de disposições pode ser reduzida à atribuição de condicionais (afinal, disposições implicam condicionais); contudo, na visão realista os poderes causais só podem ser as propriedades que elas são por serem direcionadas a certos objetos ou estados de coisas; elas são “intrinsecamente hipotéticas”, como diria Place (2000, p. 96). Porém, o que fica claro é que o conceito de direcionalidade, que, na concepção intencionalista, é a característica essencial (e restrita) aos fenômenos mentais acaba se tornando o elemento que demarca a distinção

disposicional/categórico nessa posição. De maneira mais precisa, o elemento que na tese intencionalista distingue o mental é o elemento que na tese disposicionalista distingue o disposicional, a maneira com que um certo gênero de propriedades é discriminado das demais devido à sua natureza peculiar “intencional”.

No que refere a crítica dos condicionais, esse tipo de argumentação não se restringe ao disposicionalismo, visto que isso é meramente uma consequência natural de um realismo de propriedades. Fodor (1990, p. 93) apresenta uma argumentação muito semelhante contra os contrafactuais em um contexto bastante diferente. Se assumirmos, como faz Fodor, que a generalização de uma lei causal como a afirmação de que X's causam Y's suportam contrafactuais, então (no mínimo) existe uma lei subjacente que fundamenta as propriedades atribuídas nos dois termos dos *relata*, de modo que generalizações causais que suportam esse tipo de contrafactual "são (ou idênticas a, ou) suportadas por leis causais, e leis são relações entre propriedades."

Sob um prisma ontológico, Fodor é do ponto de que é contraintuitivo pensar que temos conhecimento imediato dos contrafactuais que estão em jogo em uma dada relação causal quando, na verdade, é bem possível saber que uma determinada regularidade se dê sem termos a menor ideia da verdade do contrafactual que é atribuído a ela: a seu ver, contrafactuais só são verdadeiros em virtude da relação nomológica subjacente que ela suporta, que é uma questão que concerne sobretudo *propriedades reais*. A seu ver, o fato de o mundo conter propriedades juntamente com relações pautadas em leis da natureza é um fato mais básico do que (e não analisável por) verdades contrafactuais que dizem respeito à epistemologia de indivíduos. Nesse sentido, dado um realismo robusto, parece contraintuitivo exigir que uma análise filosófica pautada nas propriedades físicas e nas suas relações seja reduzida a uma análise "que é articulada em termos das relações contrafactuais entre indivíduos" (Fodor, 1990, p. 94). Interpretando Fodor de outra maneira, podemos afirmar que verdades sobre propriedades (e, para Fodor, também sobre leis da natureza) não dependem da verdade de contrafactuais para serem verdadeiras, pois no fim e ao cabo contrafactuais dizem respeito a humanos, a não ser que mergulhemos a ontologia no epistêmico.

Segundo a hipótese realista, semelhante a estados intencionais, como crenças, desejos e intenções, as disposições são atuais aqui e agora, *ready-to-go*, apesar de não serem manifestas. Um grão de sal possui a capacidade para a solubilidade mesmo em um planeta distante em que a água nunca sequer existiu: em um sentido literal, essa capacidade é em essência direcionada para a sua manifestação, ainda que isso nunca

chegue a ocorrer. Em um certo sentido, a "direcionalidade" captura o conceito de poder causal. Da mesma maneira como um estado intencional é direcionado a estados de coisa além dele próprio, uma disposição é direcionada para a sua manifestação, não necessariamente atual. Como diz Molnar (2003, p. 60), possuir direcionalidade para uma manifestação particular "é constitutiva da propriedade-poder." Isso quer dizer que capacidades humanas não só são um paradigma para o disposicional, mas essa analogia é literal, segundo os australianos. A direcionalidade resume a identidade do poder causal atribuído a um portador, pois "o objeto parece ter dentro de si, essencialmente, uma referência para a manifestação que não ocorreu." (Armstrong, 1997, p. 79).

Isso significa que, se disposições existem independentemente de serem manifestas, então a sua existência *não* depende de fatores epistêmicos, como por exemplo o fato de ser experienciada em uma manifestação. Talvez o ponto crucial para a noção de poder causal é justamente a capacidade que uma disposição tem de realizar aquilo mesmo que ela não está fazendo no momento (Martin, 2008, p. 142). Contudo, a maneira como os australianos viram de lidar com a existência intrigante dos poderes causais foi atribuir a essas propriedades conceitos mentais. Tal como diz Psillos (2006, p. 139):

O falecido George Molnar (2003) defende de forma impressionante a tese de que a intencionalidade não é apenas a marca do mental. Os poderes físicos também, argumenta ele, são propriedades intencionais: são direcionados [*directed*] para a sua (possivelmente inexistente) manifestação. Assim, a característica distintiva dos poderes (em oposição aos não-poderes) é que eles possuem (ou exibem) intencionalidade física: eles são direcionados para as suas manifestações. Eles são assim direcionados mesmo quando o poder não é manifestado. Tal como ele diz: "Ter um direcionamento para uma determinada manifestação é constitutivo da propriedade-poder [*power property*]" (2003, p. 60). Ele entende que existe uma conexão necessária entre o poder e sua manifestação: "Um poder físico é essencialmente uma propriedade executável" (2003, p. 63).

Ainda que a existência de poderes causais exija do teórico a atribuição de elementos mentais, isso ainda não esclarece como devemos exatamente interpretar a adição desse elemento mental às disposições, pois nada disso esclarece sob que critérios devemos interpretar que poderes causais possuem de fato direcionalidade. Isso é motivo de muito debate, mas, de um ponto de vista um tanto neutro, essa questão está diretamente ligada ao vocabulário técnico inusitado introduzido por essa discussão. De certa maneira, ela se

resume a como devemos interpretar tanto as condições de identidade dessas propriedades-poderes quanto as suas condições de individuação.

Como aponta Borghini (2009, p. 212), disposições pertencem a uma certa categoria ontológica que as define enquanto propriedades, independentemente de qual visão podemos ter dessas propriedades, seja ela reducionista, dual, monista etc. Por serem apenas propriedades, isso deixa em aberto a que tipo de entidades elas se aplicam, ora atribuídas a objetos no mundo físico, ora a sociedades humanas ou mesmo a propriedades mentais. Disposições, portanto, são bastante maleáveis, e são aplicáveis a uma família de posições teóricas e problemas filosóficos. Contudo, para Borghini, aceitar disposições no mundo físico impõe certas preocupações de cunho epistêmico, a começar pelo fato de que a plausibilidade dessa hipótese leva o teórico das disposições a atribuir uma infinidade de características que não são epistemicamente acessíveis se levarmos em consideração disposições que podem nunca sequer serem manifestadas, ou mesmo manifestações que nunca sequer vieram à tona.

De acordo com uma visão metafórica da direcionalidade física, todo o problema se resume a como individuar essas propriedades, e não exatamente a estabelecer condições de identidade que exijam de nós atribuir de modo literal elementos mentais a objetos físicos. Nesse caso, é perfeitamente possível apelar para o que a disposição “intende” trazer à tona, pois esse conceito nada mais se refere à manifestação que essa propriedade traz à tona, visto que "o discurso intencional é uma escada usada para individuar propriedades". (Borghini, 2009, p. 215). Portanto, a existência das disposições não nos compele à atribuição literal de intencionalidade a essas propriedades, pois os critérios de individuação permanecem epistêmicos, se a literalidade da analogia deve ser evitada.

Contrário a uma leitura metafórica, uma posição radicalmente realista como a de Molnar (2003) é levada a admitir que o elemento mental presente nas disposições é uma característica *literal* presente nessas entidades, no sentido de que a direcionalidade constitui de fato a essência desses poderes enquanto propriedades. Para Molnar, é o elemento intencional presente na identidade da propriedade-poder que em última instância individua essas propriedades. A identidade e a individuação estão intimamente ligadas, é o que parece dizer ele.

Entretanto, contrário ao que disse Molnar, uma parte considerável da literatura das disposições chegou à conclusão contrária de que o problema da 'intencionalidade física' nada mais é do que uma metáfora ou mesmo uma ferramenta epistêmica para individuar propriedades. Contrário ao essencialismo de Molnar, individuar propriedades por meio

de noções intencionais não implica que poderes causais *sejam em si* intencionais, e essa parece ser a impressão de Psillos (2006), Marmodoro (2009) e Borghini (2009) sobre essa questão. Nesse caso, o critério ‘intencional’ de individuação não implica a identidade entre o físico e o mental, pois individuar propriedades não significa atribuir a elas intenções, apesar de esse ser um recurso conceitual bastante útil se isso significa dizer que disposições ‘apontam’ para estados de coisas não-atuais de maneira semelhante a como estados intencionais ‘apontam’ para os seus objetos intencionais. Mumford (1999) também parece ser dessa opinião, que ele chama de “solução funcionalista”.

Devemos, portanto, esclarecer o que entendemos por *disposicionalismo*. Por disposicionalismo entendemos uma variabilidade de posições teóricas que tomam especial interesse na metafísica por trás das disposições, capacidades ou poderes causais. Pelo caráter dos textos que interpretaremos aqui, nós utilizaremos esses termos de maneira intersubstituível, mas vale notar que definir o que são disposições ou poderes é por si só motivo de grande disputa. É importante deixar claro que afirmar a existência de poderes causais não é idêntico a afirmar a existência de disposições. Alguns teóricos como Bird (2016, p. 360 – 361) chegam a sustentar que a noção mesma de “poder causal” traz consigo um comprometimento ontológico inusitado que não é pressuposto, por exemplo, pelo Humeano ou pelo categoricista.

Segundo um exemplo do Bird, se supomos que F significa “transferir calor no recinto”, então podemos deduzir simplesmente que, se (i) o fogo é disposto para F, logo o fogo tem a disposição para F. A linguagem que atribui uma disposição F ao fogo é bastante ordinária ou mesmo ambígua, pois nada é dito sobre a *essência* da propriedade em questão, ou qual a sua ontologia, mas apenas que um objeto tem uma propriedade de ser disposta a um efeito. Contudo, se dizemos que o fogo possui F em virtude do fato de que o fogo possui um poder para F, então o contexto de “disposição” e “poder” não podem ser idênticos, tal que inferimos pacificamente (iii) de (ii), pois aqui “poder” faz referência a uma propriedade essencialmente disposicional. Nesse sentido, o significado de poder causal não é ordinário e nem ambíguo, mas um termo técnico com certas conotações ontológicas bastante precisas se aceitamos a hipótese de que existem poderes. Admitir a existência de poderes exige um comprometimento inusitado que não é compartilhado pelo vocabulário disposicional ordinário, em suma.

Devemos recapitular certos pontos. Ao que parece, afirmar que propriedades são importantes para o discurso da causalidade não diz nada sobre a natureza das propriedades mesmas. O mesmo pode ser dito dos poderes causais. Se tomamos a doutrina Megárica como uma redução ao absurdo de um certo conceito de poder causal, ainda que poderes e capacidades sejam relevantes na maneira como entendemos o mundo, isso ainda não diz nada sobre a ontologia dos poderes.

Ao que tudo indica, uma visão realista de poderes envolve a atribuição de certos elementos mentais de modo a fazer sentido dessas propriedades intrigantes. Se, contudo, adotamos uma interpretação *australianamente realista* sobre a realidade das disposições que leve em conta a atribuição literal de características mentais ao conceito de poder, então essa posição se distingue sobremaneira de outras propostas teóricas que afirmam a existência de disposições. Isso significa, portanto, que aceitar a realidade dos poderes causais reintroduz a suspeita original de Russell (1912) em torno da causalidade. A essa suspeita nós devemos nos voltar nos próprios capítulos.

Não obstante, segundo Molnar (2003, p. 186), ao contrário de uma mera especulação sobre ontologia, o principal apelo que nos leva a aceitar uma teoria dos poderes é o trabalho que o conceito faz em uma metafísica: os poderes oferecem uma espécie de arcabouço conceitual para que o teórico enfrente uma série de problemas filosóficos. Segundo os propósitos específicos desse trabalho, nosso objetivo é explorar o que essa posição diz não só sobre a causalidade, mas também sobre a natureza da mente.

## 2. AS MARCAS DO MENTAL

O objeto desse capítulo basicamente trata do que podemos chamar aqui de um “sincretismo teórico”, a saber, duas ou mais teses que, a princípio, não possuem nenhuma relação substancial entre si passam a ser dialogadas em um mesmo contexto. Contudo, é difícil explicar exatamente onde surgiu o sincretismo de que iremos tratar. A princípio, muito do nosso esforço aqui tem por intuito falar de disposicionalidade, e, ao mesmo tempo, de intencionalidade, mas o que isso quer dizer? De maneira mais ou menos intuitiva, podemos traçar a origem do intencionalismo à tese formulada primeiro por Franz Brentano no final do século XIX, de que a intencionalidade, a direcionalidade com que a mente se volta a objetos e estados de coisas no mundo, é o que confere uma unidade subjacente ou *essência* aos fenômenos mentais, e que, a princípio, não é compartilhada por nada que seja físico: ela *demarca* o mental.

Curiosamente, no que concerne as disposições, apesar delas hoje em dia serem um importante termo técnico seja na filosofia da ciência, seja na filosofia da mente, a princípio não há nenhuma conexão especial das disposições físicas para com o mental. Essa assimilação que dá início ao disposicionalismo pode ser remontada ao conhecido livro de Gilbert Ryle, *O Conceito da Mente* de 1949, em que Ryle introduz essas propriedades como uma maneira inteligível de conceber o comportamento não-atual de agentes racionais, a maneira com que conceitos mentais envolvem uma referência essencial ao comportamento, ainda que ele não seja manifesto.

Como Armstrong (1999, p. 62) observa, em um primeiro momento parece que muitos dos nossos conceitos mentais (se não todos) podem ser definidos em referência à ocorrência de certos tipos de comportamento. Para Ryle, "o conceito da mente é o conceito de (certos tipos de) comportamento físico", uma resposta que, a seu ver, parece ser muito intuitiva, já que a identidade de um estado mental é definida em termos da referência ao comportamento que é trazido à tona, ou seja, à sua manifestação.

Isso é tanto mais evidente em casos em que a referência ao comportamento é essencial para fazer sentido de determinados propósitos ou intenções: em um exemplo de Armstrong, nós não podemos ter uma compreensão do que um esforço é a não ser em termos do que estamos tentando fazer. De fato, parece que só podemos ter uma compreensão clara dos conceitos mentais se esses conceitos envolvem uma referência



essencial à ocorrência expressa no comportamento. Isso, contudo, traz dificuldades sérias, especialmente se postulamos casos em que nenhum estado mental é manifesto, casos que quebram essa relação de referência, como no exemplo extremo de um composto venenoso que pode causar no sujeito total paralisia, sem, contudo, haver perda significativa de consciência, ou mesmo em casos mais singelos, quando a pessoa não exprime nada simplesmente por estar mergulhada em um sono profundo.

A resposta de Ryle (1949, p. 31) para contornar essas objeções foi introduzir as disposições no comportamento humano. Ao atribuir uma disposição a uma coisa, isso não significa que ela esteja sendo manifesta no momento, e algo similar vale para disposições humanas específicas, como traços de caráter, propósitos e intenções: o hábito de fumar não implica que alguém esteja fumando naquele momento, nem também em determinados contextos que impedem esse hábito de ser manifesto, como estar presente em um ambiente fechado, em um hospital ou velório.

Uma característica fundamental de uma disposição, e uma que a torna adequada aos propósitos de Ryle, é que uma coisa pode perfeitamente ter uma disposição mesmo quando a disposição não está sendo manifestada. De fato, uma coisa pode ser frágil, mas nunca quebrar, ser solúvel, mas nunca ser dissolvida. Essa característica das disposições é então usada para superar a dificuldade dos estados mentais e similares na ausência de comportamento apropriado. Ryle diz sobre este caso aparentemente complicado para sua posição que é suficiente ter uma certa disposição para se comportar na ausência de qualquer manifestação dessa disposição. Um belo truque." (Armstrong, 1999, p. 63, trad, nossa).

Entretanto, mesmo que seja intuitivo pensar disposições como entidades, como estados internos atuais de uma coisa disposta a algo, essa não é a interpretação que Ryle pessoalmente gostaria de entreter; em realidade, tratar disposições como causas mentais internas e inobserváveis do comportamento é na verdade aquilo mesmo que ele quer evitar. O grosso do argumento desferido por Ryle no *Conceito da Mente* tem por intuito precisamente se contrapor a essa maneira de pensar, contra o que ele chamou de mito Cartesiano, a saber, qualquer teoria ou posição que postule entidades ou processos mentais “fantasmagóricos” de maneira a explicar conceitos mentais tendo por referência essas causas internas elusivas. A maneira com que Ryle concebe disposições obedece a

um programa que tem por intuito apresentar uma interpretação abrangente da mente "sem mistérios", digamos assim.

O que interessa a Ryle (1949, p. 31) é a "força lógica" dos conceitos ou das proposições hipotéticas que são veiculadas às propriedades disposicionais que nos permitem predizer certos comportamentos dadas certas condições: uma afirmação que atribui uma propriedade disposicional se assemelha, portanto, a uma afirmação que subsume uma coisa a uma lei. Nesse sentido, "possuir uma propriedade disposicional não significa estar em um estado particular", mas "é estar vinculado ou suscetível de estar em um estado em particular [...] quando uma determinada condição é realizada."

Para Ryle, manifestações usuais observáveis no comportamento individualizam as disposições, por assim dizer. A seu ver, todos os conceitos mentais podem ser em última instância remontados a disposições desde que a verdade dessa assimilação possa ser estabelecida pelo comportamento, em suma. No curso do disposicionalismo, contudo, os principais proponentes dessa tese, como C. B. Martin, George Molnar e Ullin Place passaram a compartilhar uma visão realista das propriedades disposicionais, o que colocou em questão precisamente a ontologia desse "elemento não-atual" presente nas disposições, ou o caráter "inerentemente hipotético" que distingue as disposições já a nível das propriedades, como diz Place (2000, p. 96).

Disposições, no caso, são atuais ainda que as suas respectivas manifestações não ocorram. Visto que as disposições apresentam essa característica notável de serem voltadas para o não-atual, não demorou muito para que surgissem propostas de interpretação que assimilassem essas entidades àquela característica que Brentano viu como determinante dos fenômenos mentais, a direcionalidade com que estados mentais 'apontam' para objetos ou estados de coisas que podem ou não existir, e que, a princípio, não são compartilhados por nada que seja físico, segundo o intencionalismo.

Em um contexto materialista, de repente essa opção parece ser bastante interessante, visto que, no curso dessas discussões, a intencionalidade, juntamente com os *qualia* e o problema da consciência se mostraram os três grandes empecilhos para uma consideração puramente naturalista da mente (ver *Prefácio* de 1993, Armstrong, 2023, p. xxii). A formulação mais conhecida dessa tese pode ser remontada a um artigo de dupla autoria escrito por C. B. Martin e Karl Pfeifer em 1986, *Intencionalidade e o não-psicológico*, e normalmente é a esse artigo que referenciam diretamente aqueles que resgatam essa polêmica de que há de fato uma assimilação entre as disposições e o intencional, e que, para além dessa analogia, a tese de que a intencionalidade não é suficiente para demarcar

o mental.<sup>3</sup> Igualmente importante, essa tese também foi explorada posteriormente por Molnar (2003, pp. 60 – 66), que deu a ela contornos metafísicos inéditos, mas no geral essa problemática é comum a toda ou qualquer consideração que identifica nesses elementos mentais conceitos seminais para uma apropriação ontológica dos poderes causais. Nesse sentido, ao contrário de uma passagem natural de uma discussão para a outra, o que vemos na literatura é um forte atrito protagonizado por interesses teóricos bastante conflitantes.

De maneira geral, o problema trazido à tona pelos disposicionalistas se traduz com um problema inusitado de *demarcação* dada a verdade de uma certa *assimilação* estabelecida entre o físico e o mental: a direcionalidade que era tida como única aos fenômenos mentais é agora assimilada à maneira com que as disposições físicas se voltam às suas manifestações. Molnar (2003, p. 61) diz que ao menos em um ponto essencial a intencionalidade tal como concebida por Brentano está equivocada. O erro consiste não no fato de que não exista intencionalidade propriamente dita, mas na tese de que ela demarca o mental do físico. Segundo a Tese de Brentano, a intencionalidade é tanto necessária quanto suficiente para o psicológico, e, a princípio, ela não é compartilhada por nada que seja físico. Contudo, segundo Molnar, tanto os estados mentais intencionais quanto os poderes causais físicos que determinam o comportamento dos seus portadores compartilham uma série de características que sugerem aquela mesma intencionalidade apontada por Brentano.

Certamente, essa objeção não é nova. Tal como aludido por Crane (1998, pp. 92 – 93), dentre as objeções que podem ser feitas à Tese de Brentano, uma das mais controversas argumenta em favor da existência de fenômenos não-mentais que exibem intencionalidade, e de que, por isso, a intencionalidade não é suficiente para o mental, o que Crane chama de “formas primitivas não-mentais da intencionalidade”. Um exemplo conhecido disso seria o tropismo com que a planta se move em direção à luz do sol. Entretanto, filósofos como Molnar e Martin estão implicando algo mais interessante do que esse exemplo, pois eles não estão tentando criticar a intencionalidade de certos estados mentais em específico, tal como fizeram no passado, mas a Tese de Brentano

---

<sup>3</sup> Pela reminiscência de Armstrong (1997, p. 79; 1999, p. 139; 2023, p. xxii), pelas diversas menções esporádicas de U. T. Place (1988, p. 210; Crane *et al.*, 1996, p. 26; 1999c, p. 4), e por citações diretas de Molnar (2003, p. 66 – 67), parece que quem primeiro defendeu a hipótese de que disposições e estados intencionais nutrem similaridades notáveis entre si foi defendido primeiro por John Burnheim em um artigo não publicado de nome *Intencionalidade e Materialismo*, apresentado na Universidade de Sydney em 1969, um texto que, infelizmente, não tivemos acesso.

como um todo. Em última instância, essa tese conclui que a direcionalidade não pode ser mais um critério que distingue o físico do mental se o realismo de disposições for levado em conta; para todos os efeitos, a tese de Brentano não anteviu o naturalismo e precisa ser reformulada.

## A Tese de Brentano é trivializada

No artigo original de Martin e Pfeifer (1986) foram exploradas no total cinco marcas do mental; contudo, nossa proposta de interpretação não é *exegética*, e em vários aspectos iremos revisitar esse argumento a par com as considerações de Molnar sobre esse assunto, juntamente como qualquer outra consideração que possa contribuir de maneira produtiva para essa interpretação dentro do escopo do argumento original que foi proposto por eles. Não obstante, nós listaremos de acordo as “marcas do mental” em cada exemplo.

Em um sentido geral, o argumento alavancado pelo adepto do realismo de propriedades é relativamente simples. Segundo os proponentes dessa crítica, as caracterizações normalmente compreendidas como únicas ao fenômeno mental podem ser *re-contextualizadas* em exemplos físico-disposicionais ordinários. De maneira geral, o que essa objeção coloca em questão é se somente os fenômenos mentais poderiam ser caracterizados como intencionais. O que é exigido da tese intencionalista é que ela defina o conceito de intencionalidade de tal modo que a tese de Brentano demarque o mental em um sentido interessante, não-trivial do termo que exclua esses casos físicos não-mentais (Nes, 2008, p. 207; Raimondi, 2021, p. 689).

Essa objeção coloca em questão não a necessidade da “referência interna” que se dá entre os estados intencionais e seus objetos intencionais; antes, o argumento contesta a *suficiência* dessa tese em demarcar o mental de estados não-mentais que parecem apresentar essa mesma “referência interna” originalmente atribuída aos estados mentais. Se as marcas do mental caracterizadas em exemplos psíquicos se comprovam nesses exemplos físicos, então devemos concluir que a intencionalidade não pode demarcar o físico do mental tal como formulada pela Tese de Brentano, ou, ao menos, que ela é trivializada de tal modo que isso nos obriga a identificar outra marca do mental. Para o disposicionalista, a resposta a essa questão é negativa se o realismo de poderes causais for

verdadeiro. Mas como podemos definir as marcas do mental?

Em um primeiro momento, a característica fundamental que é atribuída aos estados intencionais é a capacidade com que eles são direcionados para algo além deles mesmos. Ainda que possam ser atribuídos outras características essenciais aos fenômenos mentais, como por exemplo a experiência, somente os estados mentais possuem uma relação essencial para com seus objetos intencionais, de acordo com o intencionalismo. Segundo Molnar (2003, p. 62), estados intencionais possuem uma referência interna aos seus objetos intencionais tal que a identidade do estado intencional é definida nos termos do seu objeto intencional: a referência essencial com que os pensamentos se voltam aos seus objetos intencionais é o que define a natureza dos estados mentais. Visto que a intencionalidade é o que constitui a identidade dos estados mentais, então o vínculo entre o estado mental e o seu objeto intencional é necessário, tal que:

- i. Estados intencionais são direcionados ou voltados a coisas para além deles mesmos.

Além da direcionalidade, contudo, Crane (2001, p. 2) nos diz que a tese de Brentano afirma duas coisas intimamente justapostas: a primeira é que a "concepção de mente é unificada pela ideia de intencionalidade", a direcionalidade da mente para com os seus objetos. Isso quer dizer que, visto que todos e somente os fenômenos mentais apresentam essa característica, a intencionalidade é a marca distintiva do mental. Crane (1998, p. 94) argumenta que a direcionalidade se exprime no fato de que estados mentais sempre são sobre alguma coisa, "normalmente coisas além de si mesmas". Se nos questionarmos sobre o que exatamente constitui um pensamento específico ou sobre o que ele se trata, seja qual for a resposta a essa pergunta ele se refere ao objeto ao qual o pensamento se volta ou é direcionado. Contudo, os objetos intencionais nunca são os mesmos no pensamento, mas eles sempre se apresentam de alguma maneira à mente.

Crane (2001) argumenta esse ponto segundo a tese de que o conteúdo de todo objeto intencional é apresentado de uma certa maneira ao pensamento, e esse seria o seu aspecto formal [*aspectual shape*]. Um estrangeiro pode pensar sobre São Petersburgo; um veterano de guerra já idoso se lembra de Leningrado, enquanto um passageiro viajando pelo norte europeu observa pela janela do avião uma grande cidade à beira do mar báltico; seja como for, um mesmo objeto intencional pode ser diferentemente

figurado no pensamento (exemplo de Nes, 2008, p. 204). Todavia, tanto a direcionalidade quanto o aspecto formal introduzem dois novos critérios igualmente relevantes: a direcionalidade com que estados mentais se voltam para coisas além deles mesmos pode se referir a objetos que não são de todo atuais, enquanto o aspecto formal nos diz que estados intencionais são sensíveis à substituição de termos ou descrições que especificam os objetos intencionais em questão.

Por exemplo, ainda que “Leningrado” contextualmente remeta ao mesmo objeto referido por “São Petersburgo”, seja qual for a maneira pela qual o veterano de guerra se lembra de Leningrado, ele na verdade está se lembrando de um estado de coisas que já não mais existe (ao menos, tanto o nome quanto o ambiente da cidade simplesmente mudaram radicalmente). Igualmente, não se segue da verdade de:

(1) O veterano de guerra se lembra de Leningrado.

Que disso se segue que:

(2) O veterano de guerra se lembra de São Petersburgo.

Segundo Crane (2001, p. 21), a razão por trás das generalizações existenciais poderem falhar em contextos intencionais se justifica pelo fato de que os objetos aos quais os estados mentais se referem podem não só não serem atuais, mas também não existir de todo. Um sujeito, por exemplo, pode desejar reaver um amigo que faleceu, enquanto um outro pode ter a mais absoluta certeza de que ele está fugindo do abominável homem das neves. Naquele exemplo específico, o veterano se lembra de um estado de coisas que não é atual, por fatores de certo extrínsecos à sua memória (no caso, o fim da União Soviética levou a cidade a mudar de nome e de regime, no caso), tal que:

ii. Estados intencionais podem ser direcionados ou voltados a objetos não-atuais ou de todo não-existentes.

Igualmente, a falha da substituição de termos co-referenciais *salva veritate* exemplifica o aspecto formal dos estados intencionais. Segundo aquele mesmo exemplo, não podemos dizer que a memória revivida pelo veterano de guerra possui o mesmo objeto intencional que um viajante tem em mente ao observar “uma grande cidade à beira

do báltico”, pois o fato de o veterano se lembrar de Leningrado não implica que ele está se lembrando de São Petersburgo, ou de uma grande cidade à beira no báltico, ainda que esses termos designem um só e mesmo objeto (no caso, uma metrópole russa). Esse critério é sobretudo semântico, pois, nesses casos, podemos atribuir um valor de verdade ao conteúdo proposicional dos objetos intencionais em questão. Nesse aspecto, o modo como essas atitudes proposicionais se apresentam não pode ser o mesmo nos dois casos sem alterar a sua verdade. Se tratando de intenções, portanto, elas são sensíveis a contextos que interferem no valor de verdade dessas afirmações, tal que:

iii. Estados intencionais são sensíveis à maneira como o objeto intencional é apresentado.

Contudo, certos estados não-mentais parecem compartilhar os mesmos critérios de direcionalidade e aspecto formal anteriormente exemplificados nesses casos paradigmáticos de intencionalidade. A título de exemplo podemos supor que, de modo geral, toda atração é uma atração de uma ou outra coisa. Para cada estado de atração, podemos seguidamente perguntar o que exatamente é atraído por esse estado de atração. Seja qual for a resposta a essa pergunta, certamente estamos nos referindo ao objeto de atração em questão. Igualmente, todo objeto que é atraído por esse estado "é atraído de uma certa maneira: gravitacionalmente, eletricamente, magneticamente, ou talvez de alguma outra maneira." (Nes, 2008, pp. 206 – 207).

Se afirmamos por exemplo que uma bola de ferro atrai de maneira gravitacional uma barra de metal, então ela a atrai em virtude do fato de que esse objeto possui uma certa massa (digamos); contudo, se a bola de ferro atrai a barra de metal eletricamente, então ela a atrai em virtude de uma certa carga que o objeto possui. A bola de ferro atrai uma mesma barra de metal de duas maneiras distintas dada certas características físicas intrínsecas tanto à bola de metal quanto a barra de ferro.

Contudo, o intencionalista pode objetar que esse exemplo físico geral é consideravelmente limitado pelo próprio critério originalmente proposto, isso por três razões: é certo que, por um lado, é possível argumentar que o estado não-mental (digamos, uma bola de ferro) que atrai uma barra de metal não pode atrair uma barra *que não está lá*. Ao contrário dessas instâncias não-mentais, frases que relatam estados mentais não passam o teste da generalização existencial, pois tal, como no exemplo anterior, um veterano de guerra pode se lembrar de Leningrado sem que com isso que se lembre de

São Petersburgo. No exemplo físico anteriormente aludido, a generalização existencial não se aplica. Se supormos simplesmente que por “barra de metal” nós significamos a mesma extensão que um objeto ferromagnético, por exemplo “um cilindro metálico”, então dois termos que compartilham da mesma estrutura física podem ser substituídos de maneira que o valor de verdade é preservado nos dois casos, tal que a verdade de:

(3) A bola de ferro atrai a barra de metal

É equivalente à verdade de que:

(4) A bola de ferro atrai um cilindro metálico.

Segundo um certo entendimento geral de propriedades, se dizemos de um objeto que ele instancia a propriedade de ser feito de ferro, então qualquer barra de ferro que for exposta a altas temperaturas deve ter a capacidade de se expandir. Similarmente, se supomos que uma bola de ferro atrai gravitacionalmente ou eletricamente uma barra de metal, ela atrai qualquer objeto que satisfaça os requisitos físicos dessa atração, seja ela uma barra de metal, um cilindro metálico, ou qualquer outra coisa ferromagnética distinta que compartilhe ou se assimile de alguma maneira a essa manifestação em termos de estrutura física. Por exemplo, uma barra de ferro exposta a altas temperaturas se expande seja qual for a fonte de calor em questão. Isso parece implicar que estados não-mentais não formam objetos intencionais únicos, ao menos não em um sentido “mental” do termo, pois processos não-mentais não se voltam para estados de coisa em particular tal como os estados mentais, mas para qualquer coisa que cumpra os requisitos de um determinado processo físico. Mais além, se dizemos de uma “barra de metal” que ela é “feita de ferro”, esses termos são co-referenciais, pois ainda que linguisticamente eles sejam apresentados de maneira distinta, o valor de verdade não é alterado de um caso a outro no caso da atração.

A princípio, essas três objeções parecem excluir o paralelo estabelecido inicialmente entre estados intencionais e exemplos não-mentais, pois 1) propriedades físicas só manifestam relações atuais entre objetos existentes ou tipos naturais; 2) termos co-referenciais que compartilham ou se assemelham em termos de propriedade equivalem em valor de verdade, e 3) propriedades físicas tão somente não formam objetos intencionais únicos tal como nos pensamentos, pois qualquer coisa distinta que



por acaso compartilhe (ou se assemelhe a) uma mesma base física se encaixa no perfil causal de um processo físico: uma bola de ferro atrai uma barra de metal ou um cilindro metálico, mas ela própria não atrai uma barra de metal em específico, nem ela atrai um cilindro metálico particular, nessa acepção, mas qualquer coisa que venha a ser ferromagnética em geral.

A nosso ver isso ainda não exclui todos os casos físicos em questão. Contrário ao que foi objetado, se porventura nós especificarmos mais detidamente nosso entendimento de propriedades de modo a incluir aqueles casos em que não só propriedades são identificadas nesses processos, mas também o comportamento dos seus portadores, então também devemos levar em consideração suas disposições.

Anteriormente, a objeção inicial se deteve em um entendimento geral de propriedades, segundo a tese de que propriedades físicas não-mentais não servem de exemplos interessantes para os critérios previstos na tese de Brentano, isso pelas objeções já citadas. Todavia, se levarmos em consideração a ontologia por trás da disposicionalidade do não-mental, nós podemos observar a reprodução de certas características normalmente tidas como únicas ao mental em exemplos físicos ordinários. Isso pode ser expresso na questão de como uma disposição pode adquirir uma disposição ulterior.

Processos naturais simples envolvem não só o comportamento de certos fenômenos físicos, mas também a aquisição de novas disposições. Por exemplo, um grão de sal é solúvel em água, mesmo que esse grão se encontre em um planeta distante em que a água nunca sequer existiu; quando a água congela, o gelo passa a ter a disposição de ser quebrável, ou o vidro, quando derretido em altas temperaturas, passa a adquirir uma nova disposição, a maleabilidade (Martin, 2008, p. 142). Não é preciso um grande esforço de abstração para imaginar o caso de uma simples garrafa de vidro que, no curso de toda a sua existência, nunca foi quebrada, mas que, não obstante, terminou sendo derretida em uma usina de reciclagem (exemplo de Martin, 2008, p. 51). Seja quais as infinitas possibilidades com que podemos imaginar essa garrafa sendo quebrada, nesse caso específico essa manifestação nunca chegou a ocorrer, ainda que, de um ponto de vista intuitivo, podemos dizer da garrafa de vidro que ela é “frágil”, dada uma certa constituição física sua, e que ela não deixou de ser frágil até o instante em que ela foi derretida e se tornou “maleável”.

Similarmente, nem todas as manifestações possíveis de uma entidade são manifestadas em um certo momento. É dito de um pedaço de ouro que ele é capaz de ser

derretido em uma certa temperatura, bem como ser dissolvido em *aqua regia*, mas essas duas manifestações específicas não se dão simultaneamente, mas são manifestações seletivas para certos contextos determinados que levam em conta fatores que não se restringem ao ouro tão somente. Mais além, podemos mesmo imaginar um caso em que uma substância é solúvel em um solvente que nunca sequer existiu, talvez por uma escassez de materiais necessários, digamos (Martin, 2008, p. 59). Esse exemplo não foge muito da realidade, talvez porque a realidade sempre excede a figuração que fazemos dela. Segundo Martin (2008), disposições sempre excedem aquilo que elas estão fazendo no momento. Dada uma hipótese realista desses exemplos, se especulamos a ontologia que subjaz esses eventos ordinários, é possível dizer que a propriedade em questão possui uma direção para uma manifestação, e que é da essência do poder causal essa "prontidão" [*readiness*] ou direcionalidade [*directedness*] para esses estados de coisas.

Tal como afirma Molnar (2003, p. 60), o poder é uma propriedade para um certo comportamento atribuído ao portador dessa propriedade, e essas propriedades-poderes possuem um objeto para o qual elas se voltam ou estão orientadas. De maneira similar aos estados intencionais (i), é constitutivo do poder causal a direcionalidade para estados de coisa além dele próprio, tal que essa direcionalidade é essencial não só para a aquisição da manifestação específica do poder em questão, mas (em teoria) ela é também responsável por individuar o poder causal das demais propriedades. A direcionalidade para esses estados de coisa é tão essencial ao poder quanto a sua manifestação, diz Molnar. A questão crucial se resume no fato de que uma disposição pode produzir certas manifestações, mas dentre essas manifestações existe a possibilidade da aquisição de uma nova disposição que não está implicada na primeira, mas para a qual ela é essencialmente direcionada.

Segundo Martin (2008, p. 52), estados intencionais causam certa perplexidade visto que eles se voltam para estados de coisa que não são atuais ou nem sequer existem: eu posso nutrir um desejo de rever um amigo que já faleceu, de visitar um país que não existe, ou ter a crença de que sou caçado pelo abominável homem das neves. Igualmente, estados intencionais não só apresentam direcionalidade para esses estados de coisa, mas também apresentam seletividade [*selectiveness*]: um veterano de guerra se lembra de Leningrado, mas isso não implica que o objeto intencional para o qual o seu pensamento se volta seja São Petersburgo. Contudo, segundo a hipótese disposicionalista, a direcionalidade e a seletividade para o não-atual ou mesmo para o não-existente são

características pervasivas não só dos estados mentais, mas da disposicionalidade de todas as entidades, mentais ou não-mentais, como no caso da maleabilidade do vidro que nunca foi derretido, ou do solvente hipotético que nunca sequer existiu. Isso certamente deve nos lembrar do (ii).

Não obstante, mesmo nesses casos não-atuais ou em casos não-existentes, podemos supor que existe algo nesses objetos que de algum modo fundamenta ou garante a verdade dessas afirmações, a saber, suas propriedades intrínsecas. Segundo aspectos que não fogem dos critérios anteriormente descritos, exemplos disposicionais não só podem sofrer falhas de generalização existencial (uma garrafa de vidro pode nunca se quebrar), como também de substituição de termos co-referenciais. O ouro, por exemplo, pode ser derretido ou dissolvido, mas essas manifestações não só são direcionadas como seletivas para estados de coisa distintos. A nosso ver, isso novamente nos leva a reconsiderar a natureza das propriedades mesmas caso esses exemplos se comprovem. Tomando um exemplo de Molnar (2003, pp. 64 – 65), se analisamos a sentença:

(5) O ácido tem a capacidade de tornar esse papel tornassol vermelho.

Isso não implica que

(6) O ácido tem a capacidade de tornar esse papel tornassol na cor do cartão postal dos Correios.

De um ponto de vista intuitivo, se tomamos o caso (5) e (6), o fato da cor vermelha do papel tornassol ser idêntica à cor do cartão postal dos Correios parece em um primeiro momento preservar a verdade dessas duas afirmações, semelhante ao que se deu em (3) e (4). Nesse último exemplo, a bola de ferro atrai não só uma barra de metal em específico, mas ela atrai também outras tantas barras não especificadas, como um cilindro metálico, digamos, desde que ele seja ferromagnético. Seja qual for a barra especificada, a substituição desses termos em uma sentença preserva a verdade. Contudo, segundo o critério disposicional de propriedades não pressuposto em (3) e (4), devemos negar que os termos “vermelho” e “a cor do cartão postal dos Correios” são co-referenciais no caso (5) e (6). Não é difícil imaginar situações em que a cor do cartão postal seja uma cor diferente do vermelho, tal que (5) não implica (6).

Mudar a cor do cartão postal certamente é algo que está no poder dos Correios, mas não é um poder do ácido propriamente dito, pois a conexão que se dá entre essas duas coisas é puramente arbitrária. Se por um lado “o poder de tornar a cor do papel tornassol vermelha” se refere a um poder intrínseco do ácido, por outro lado “o poder de tornar o papel tornassol na cor do cartão postal dos Correios” é um predicado que não corresponde a nenhuma propriedade-poder real em específico (Molnar, 2003, p. 65). Nesse caso, só poderíamos supor que esse predicado se aplica ao ácido em virtude tanto do poder causal presente no ácido, quanto no contexto contingente em que os Correios optarem por atribuir essa cor específica aos seus cartões postais. De maneira geral, a capacidade do ácido tornar o papel tornassol vermelho é uma capacidade *seletiva* para certos estados de coisas (como mudar a cor do papel tornassol) e não para outros (mudar a cor do papel tornassol para a cor de um certo cartão postal). Se isso se comprova no contexto da capacidade identificada no ácido, então, semelhante aos estados intencionais, a substituição desses termos co-referenciais não preserva a verdade nos dois casos, tal que, de maneira idêntica ao (iii), disposições não-mentais são igualmente sensíveis à maneira como o objeto ao qual elas se voltam é apresentado, de modo paralelo aos estados intencionais.

Independentemente da analogia que é estabelecida entre esses casos físicos e os estados intencionais, esses critérios são importantes para demarcar o disposicional se adotamos uma visão realista sobre essas propriedades. Se aceitamos a hipótese do realismo sobre disposições, isso significa atribuir a essas propriedades um “elemento mental” que explica as relações internas que se dão entre essas propriedades, como a “direcionalidade” e a “seletividade” com que as disposições se voltam a estados de coisa por vezes não-atuais ou mesmo não-existentes. Não obstante, intuitivamente há diferenças notáveis entre as disposições físicas e os estados mentais que fogem da analogia que foi montada, o que pode justificar uma certa atitude indiferente por parte do intencionalista que lida com essas objeções de assimilação.

Tim Crane (2008, p. 216) chega a responder posteriormente a essa polêmica. A seu ver, o argumento que é alavancado consiste na tese de que caracterizar “a intencionalidade em termos de direcionalidade a um objeto e aspecto formal não excluem certos fenômenos paradigmaticamente não-mentais” de serem intencionais, como no caso das disposições físicas. Tendo por critério a tese de Brentano, a direcionalidade é atribuída tão somente aos fenômenos mentais, e não a coisas não-mentais, como no caso da atração magnética e das disposições. Uma atitude indiferente a essa questão seria definir

simplesmente que a direcionalidade e o aspecto formal só se aplicam ao que é apresentado a estados mentais, de tal modo que atribuir intencionalidade a alguma coisa só é possível em termos explicitamente mentais (Nes, 2008, p. 207). Contudo, isso torna a tese intencionalista trivialmente suficiente para o mental, pois ela pressupõe de antemão a persistência de termos mentais como “crenças”, “desejos” e “intenções” para estabelecer essa demarcação, já que ela própria não consegue distinguir o físico do mental se utilizando tão somente do conceito de direcionalidade.

A princípio Crane concorda que a tese pode ser de fato trivializada se levarmos em consideração a extensionalidade de termos co-referenciais. Para Dretske (1981, pp. 75 – 76), por exemplo, objetos físicos são intencionais na medida em que propriedades distintas coextensivas não podem descrever uma só e mesma coisa sem que a substituição de uma pela outra comprometa a verdade da afirmação: em um exemplo adaptado de Dretske (1994, p. 470), eu posso acreditar que ursos polares vivam na Ártico sem acreditar que eles vivam no Polo Norte. O mais correto seria dizer que essa característica não é restrita às sentenças, mas a fenômenos passíveis de serem atribuídos relações nomológicas. Portanto, tudo o que não pode ser substituído em termos co-referenciais *salva veritate* exhibe também um aspecto formal [*aspectual shape*]. Bússolas são sensíveis a polos magnéticos terrestres sob certos aspectos e não outros, como por exemplo apontar na direção do polo norte; contudo, a bússola nada diz sobre as andanças dos ursos polares que vivem no Polo Norte (supondo, nesse exemplo de Dretske, que o polo norte magnético aponte para o Polo Norte). Para o objetor da tese intencionalista, esse resultado nos convida a providenciar uma distinção interessante de intencionalidade que não seja assimilada a esses exemplos não-mentais.

Contudo, para Crane esse resultado não chega a ser uma objeção: a seu ver, é sabido que exemplos coextensivos de intencionalidade não são suficientes para reportar nada inerentemente mental. Segundo Crane (2008, p. 216), a "intencionalidade de um relato não é suficiente para que isso seja um relato de intencionalidade", pois ao contrário desses exemplos coextensivos, a intencionalidade pressupõe sujeitos que representam o mundo: é "a noção de representação [...] que distinguirá a intencionalidade dos outros fenômenos". Dito de maneira direta, a seu ver disposições não representam, não em um sentido interessante da palavra; o mesmo pode ser dito sobre relações causais, pois o efeito ou a manifestação não está para a causa assim como a representação para a mente, tal que disposições não representam suas manifestações: "a solubilidade não representa a dissolução, a fragilidade não representa a quebrabilidade, e nem a atração gravitacional

representa o que é atraído." (Crane, 2008, p. 216). Isso vale também para posições como a de Dretske (1981) que tentam lidar com a intencionalidade como um "sintoma" de uma estrutura informacional subjacente que a fundamenta.<sup>4</sup> Crane (2008, p. 217) conclui que a noção de representação se mostra suficiente para excluir esses casos disposicionais como intencionais. A seu ver, o critério é salvaguardado, uma vez que a direcionalidade e o aspecto formal passam a ser tidos como essencialmente representacionais, ao contrário desses exemplos físicos.

Existem duas dúvidas imediatas a serem levantadas sobre essa resposta. A primeira delas questiona o fato de que, se a representação na proposta de Crane é o que faz o trabalho real de figurar os objetos intencionais que se apresentam à mente (e como eles se apresentam), então qual o papel da direcionalidade nessa consideração? Se interpretamos diretamente o que está sendo dito, a intencionalidade é indissociável do conceito de representação. No caso específico das disposições (e talvez do naturalismo de maneira geral), talvez esse não seja um problema de representação, mas de ontologia. Mesmo no caso de supormos que a presença da representação nos casos mentais demarca o mental do físico (tal como afirmou Crane), essa resposta parece fugir da questão, pois, se a crítica feita anteriormente estiver certa, então nesse caso a intencionalidade parece não contribuir de maneira suficientemente relevante para demarcar o mental além do trabalho que já é feito pelo lado epistêmico, no caso, pela representação. Mais além, a persistência da representação no caso mental não elimina nem a analogia estabelecida entre os casos físicos, nem a analogia originalmente estabelecida para com as disposições se o realismo dessas propriedades é plausível. Se esse for o caso, temos boas razões para pensar (*contra* Crane) que a direcionalidade não é suficiente para demarcar o mental se aceitamos a validade desses exemplos disposicionais.

---

<sup>4</sup> Para Dretske (1980, p. 285), se supormos que a extensionalidade de termos co-referenciais é tudo o que é implicado quando falamos de estados, atividades ou processos como *intencionais*, então não há necessidade de naturalizar a intencionalidade, pois, a seu ver, ela já é algo pervasivo à realidade como um todo, mental ou física. Posteriormente Dretske (1995, p. 472) insinua que a pergunta foi feita errada, pois sistemas intencionais não se apresentam agora como um problema em especial. Se temos em vista uma receita para fazer o nosso "bolo mental", a intencionalidade não é o ingrediente principal, por assim dizer, bem como não altera o "tamanho" ou a "forma" do bolo: a seu ver, o bolo que estamos tentando fazer não se resume meramente a um sistema que exhibe *intencionalidade*, pois ela é uma característica pervasiva do mundo físico.

## Objetos intencionais únicos

Ainda que tenhamos um conhecimento adequado sobre o debate travado em torno do intencionalismo, é certo que, tal como mostra Moran (2013), se nos perguntamos exatamente sobre a tese que Brentano originalmente formulou, vemos que ela é muito mais peculiar do que aqueles que a advogam hoje em dia percebem; para aqueles que são alheios ao contexto histórico dessa tese, o fundo Cartesiano que antecede as reflexões desenvolvidas por Brentano pode passar totalmente despercebido. É muito comum a tendência com que filósofos contemporâneos 'ejetam' Brentano em uma discussão que lhe é totalmente alheia, a saber, a de se a intencionalidade pode ser 'naturalizada' (Moran, 2013, p. 321). O que complica essa apropriação moderna é que Brentano "era um cético ou, no mínimo, um realista indireto em relação à percepção." Na visão de Brentano, só podemos inferir a existência de objetos externos *derivadamente*, tendo antes por objeto experiências internas, dados sensíveis da percepção.

A consequência mais radical de naturalizar o intencional é concluir que a intencionalidade não demarca o mental se levarmos em consideração tão somente as "marcas do mental" aludidas por Brentano, pois, se tratando dos fenômenos mentais, algo mais precisa ser dito, seja em termos semânticos, em termos de representação ou critérios que identifiquem a realidade mental na natureza mesma da consciência. Ao que tudo indica, tanto o programa naturalista quanto a hipótese disposicionalista compartilham uma insatisfação para com as limitações da tese de Brentano em endereçar certas questões que concernem o naturalismo de maneira geral, uma problemática que, de certa maneira, só faz sentido dentro da interpretação naturalista já perpetrada dentro do próprio intencionalismo.

Se a hipótese disposicionalista estiver correta, ela nos leva a questionar de maneira generalizada a suficiência da intencionalidade demarcar o mental. Chisholm (1967, p. 203) já havia reconhecido que a dificuldade que os adeptos da tese de Brentano enfrentam não é tanto mostrar que fenômenos psicológicos são intencionais, mas sim mostrar que fenômenos físicos não apresentam igualmente intencionalidade.

Segundo um interesse científico, nós podemos reportar qualquer comportamento verbal ou não-verbal que caia no escopo de uma atitude proposicional. A preocupação mais imediata de Quine (1960, p. 198) é dar um significado científico à intencionalidade das atitudes proposicionais.

Mesmo os estímulos mais singelos são sensíveis à referência indireta se forem traduzidas a sentenças observacionais, segundo Quine. Por exemplo, quando dizemos que "ele acredita que há um coelho ali", isso pode ser interpretado como uma sentença que diz que o sujeito, se questionado, responderia uma sentença similar que tem para ele o sentido de que "há ali um coelho". Para Quine, de um ponto de vista comportamental isso nada mais seria dizer que o sujeito foi afetado de um estímulo cujo significado pode ser remontado ao que uma sentença como "há um coelho ali" significa para nós, e que esse sujeito igualmente tem conhecimento de como usar a sentença cujo estímulo tem esse significado para ele. De maneira similar, de um ponto de vista comportamental isso vale para qualquer disposição não-linguística discriminatória atribuída a uma coisa, como por exemplo no caso de um animal, digamos, um cão, que vê que "há um coelho ali". O cão não é dotado de linguagem (ao menos de uma linguagem humana), mas certamente ele "sabe" que há um coelho se ele chega a observar um.

Desse modo, no mais das vezes nos vemos atribuindo crenças, desejos e intenções a criaturas que não possuem a capacidade do discurso. De um ponto de vista empírico, nós podemos reportar qualquer comportamento que subjaz a atribuição de atitudes proposicionais, para seguidamente especular livremente quais as causas e efeitos desse comportamento. Fora isso, não há lugar para as atitudes proposicionais. Se, contudo, o idioma intencional não pode ser reduzido a um vocabulário não-intencional pautado em estímulos e comportamento, então isso dá vasão a um dilema, pois podemos tirar disso duas interpretações bastante distintas.

Por um lado, podemos concluir do caráter não-reducionista do vocabulário intencional a indispensabilidade dessas questões e reconhecer finalmente a "importância de uma ciência autônoma da intenção" (Quine, 1960, p. 202), como defende o intencionalista. Nesse caso, a intencionalidade é irreduzível a qualquer base disposicional que indistintamente discrimina comportamento, visto que o intencional se restringe à maneira como os pensamentos se comportam. Para Quine, aceitar a indispensabilidade do idioma intencional significa aceitar que objetos intencionais são objetivamente válidos para os sujeitos da intenção, mas, todavia, essas intenções não são redutíveis à totalidade das disposições discursivas.

Contudo, a exclusividade do idioma intencional não se traduz imediatamente em um ganho se o comportamento pode ser igualmente endereçado pela mesma semântica identificada na intenção, segundo Quine. Se nós nos limitamos a investigar a "estrutura última da realidade", então, de um ponto de vista científico, diz ele, o esquema mais geral



a ser adotado não seria aquele oriundo dos idiomas intencionais exclusivamente mentais, mas um esquema mais “austero” que admite tanto as disposições quanto o comportamento discriminatório de organismos essencialmente não-verbais.

No que concerne a nossa discussão, Quine implica que a intencionalidade não é suficiente para distinguir a exclusividade do idioma intencional daqueles casos em que podemos discriminar indistintamente comportamento de objetos ou criaturas não-mentais (ou ao menos não dotadas de discurso). Se Quine estiver certo, não existe nenhum propósito científico nos idiomas intencionais tal como defendido pela tese intencionalista. Se radicalizamos essa posição aos casos não-mentais analisados anteriormente, chegamos à conclusão de que a intencionalidade não pode ser aceita como a “marca do mental”, apesar de ela certamente existir.

Remontando ao que foi aludido de início, a tese central do artigo de Martin e Pfeifer (1986, p. 550) é a de que a intencionalidade não cumpre o papel de demarcar o mental se o disposicionalismo for verdadeiro. Na visão deles, nós podemos sentir intuitivamente que há de fato uma diferença radical entre a maneira com que crenças, desejos e intenções apontam ou são direcionados a estados de coisas no mundo ao invés da “mera performance” com que exemplos físicos se voltam a certas manifestações. Contudo, a questão se resume na crítica de que *exatamente esse ponto* não parece ser capturado pela tese de Brentano, pois se é intuitivo que estados intencionais se distinguem de estados disposicionais não-mentais, então a tese falha em providenciar essa distinção intuitiva dispondo tão somente do conceito de direcionalidade. Se esse é o caso, então a demarcação não pode ser feita em termos de “ser direcionado a”, o que nos obriga a identificar a origem dessa distinção em outro lugar, de preferência sob um outro critério. Por essas e outras razões nós temos boas razões para acreditar que o intencionalismo não é compatível com o realismo de disposições se o intencional não demarca o mental.

Contudo, em um ponto central a crítica feita pelo intencionalista a essa hipótese não pode ser facilmente respondida: nós nos referimos à objeção de que disposições não-mentais não formam objetos intencionais únicos tal como os estados intencionais.

Disposições não só são direcionadas como também são “seletivas” para certos estados de coisa determinados, como por exemplo o fato de o ouro ter a capacidade de se dissolver em *aqua regia* ou de ser derretido em uma determinada temperatura dependendo dos elementos recíprocos com que o ouro se relaciona. Igualmente, a água possui direcionalidade para a capacidade de dissolver o sal e não, por exemplo, o ouro; o sal por sua vez possui a direcionalidade (ou a disposicionalidade) de ser solúvel na água, mas

não em *aqua regia* (Martin, 2008, p. 88). Contudo, o ouro não é seletivo para um ácido em particular, nem é seletivo para uma fonte de calor em específico, mas é seletivo para qualquer item que se encaixa nesse perfil causal e que contribua para a aquisição dessas determinadas manifestações.

Originalmente Marfin e Pfeifer (1986) chegaram a dar uma solução provisória que tenta explicar como essa base disposicional (nesse entendimento ontologicamente carregado de disposição) aludida anteriormente explica a experiência de objetos únicos. Segundo eles, disposições não são dotadas de qualidades essenciais atribuídas aos fenômenos mentais, tal como a capacidade para a experiência ou para representar estados de coisas, apesar dessas propriedades nutrirem semelhanças notáveis com a intencionalidade. Em um sentido literal, para eles disposições não “discriminam” ou “detectam” objetos intencionais no mesmo sentido que um sujeito discrimina ou detecta objetos particulares no pensamento. Nesse caso, para eles basta que o critério seja reformulado de maneira que isso nos permita uma caracterização interessante de intencionalidade que não seja igualmente aplicável ao físico. Segundo Molnar (2003, p. 68):

É vital para o caso de Martin e Pfeifer que eles providenciem uma consideração de um processo que (a) permita humanos (ou o que quer que seja que tenha uma mente) formarem objetos intencionais únicos, mas que (b) não seja em princípio aberto para sistemas físicos não-mentais.

A premissa de Martin e Pfeifer é que qualquer caracterização de um estado intencional deve ser sensível a uma discriminação mais básica de propriedades implicada na experiência de objetos particulares únicos. Segundo eles, disposições tão somente não chegam a esse nível de complexidade, pois elas são “seletivas” apenas para estados de coisa de um determinado tipo [*kind*], mas disposições não entram em detalhe sobre *o que* em específico satisfaz as suas manifestações. Em um exemplo tomado de Molnar (2003), se a água é um solvente para o sal, então ela tem a capacidade de dissolver qualquer grão de sal, e não “esse” ou “aquele” grão de sal em específico; disposições no máximo discriminam tipos, nunca objetos particulares.

Contudo, se tomamos por exemplo as considerações de Martin e Pfeifer feitas nesse texto, eles próprios admitem uma consideração inconclusiva sobre esse assunto que deixa em aberto tanto o realismo de disposições quanto uma posição afirmativa sobre a

realidade dos fenômenos mentais. Na visão deles, a intencionalidade certamente existe, bem como a realidade da experiência, mas se o realismo de poderes causais for mantido, de alguma maneira o problema da assimilação só pode ser endereçado se reconsiderarmos nosso entendimento sobre o mental:

(...) Nós deveríamos estar preparados para reconhecer a diferença mais óbvia e substancial entre estados intencionais e estados disposicionais não-intencionais, que consiste basicamente [no fato de] que **o experiencial é essencialmente envolvido no primeiro.**

Ter uma crença, uma vontade, um desejo, uma esperança, etc. é, tipicamente, estar em estados disposicionais (...), mas diferindo do não-mental, não-intencional em virtude do tipo de *input* experiencial que ativa tais estados e o tipo experiencial de *output* do estado ativado. O que faz o estado intencional ser o que ele é consistirá nos tipos de *input* experiencial que tendem a ativá-lo e os tipos de *output* experiencial (ou comportamento experiencialmente carregado) que ele tende a produzir - e, claro, **a história é incompleta** (Martin e Pfeifer, 1986, p. 552, trad. nossa; grifos nossos).

Na visão de Martin e Pfeifer (1986), o que diferencia estados mentais de disposições físicas não-mentais é que os primeiros possuem experiência, enquanto os últimos não, mas eles próprios não são muito claros quanto a isso. Nas páginas finais, eles parecem priorizar uma consideração naturalista abrangente que explica de maneira geral o advento da experiência nessa consideração disposicionalista: na visão deles, o uso “extrospectivo” da experiência sensorial inerente aos estados intencionais antecipa objetos ou estados de coisas que não precisam necessariamente existir. Esse uso extrospectivo ocorre quando o sujeito consegue discriminar objetos no mundo físico que não são dados imediatamente na experiência, mas que, não obstante, a capacidade para adquirir estímulo sensorial é uma capacidade básica inerente à sua constituição física. Semelhante aos fenômenos naturais, a capacidade para adquirir uma disposição que não é implicada pela base que a realiza é algo básico não só dos fenômenos mentais, mas também dos fenômenos físicos na natureza:

Essa noção de uma capacidade para adquirir capacidades ulteriores [*further capacities*] é demonstrada no vidro fundido possuindo, ao

contrário de outras coisas, a capacidade de adquirir uma capacidade ulterior de fragilidade sob resfriamento adequado (Martin e Pfeifer, 1986, p. 553, trad. nossa).

Na visão de Martin, processos naturais simples envolvem fenômenos como a aquisição de novas disposições; por exemplo, quando a água congela, o gelo passa a ter a disposição de ser quebrável, ou o vidro quando fundido passa a adquirir uma nova disposição como a maleabilidade. A questão se resume a como uma disposição produz essa nova capacidade de ser frágil sob certas condições que não dependem da água ou do vidro isoladamente (ver Martin, 2008, cap. 11). Nesse sentido, a fragilidade do vidro não é implicada pela maleabilidade do vidro derretido; a quebrabilidade do gelo não é implicada pelo estado líquido da água. Em geral, essas disposições são adquiridas de tal modo que elas não implicam a base que as realizou de início.

Da mesma maneira, o raciocínio de Martin seria que se a aquisição de novas propriedades é um fato básico da natureza exemplificado por disposições ordinárias, então *certamente algo similar* vale para os estados intencionais dotados de experiência, i.é, seres humanos “adquirem” propriedades mentais-experienciais emergentes segundo sua própria constituição física, segundo ele. Nós somos muito céticos quanto a essa solução, mas uma objeção detalhada dela não poderia ser providenciada no presente momento. Não obstante, fora essa noção de “aquisição”, não há nenhuma explicação inteligível de como poderes causais essencialmente não-mentais poderiam servir de base natural para os fenômenos mentais identificados na experiência.

Molnar adota a mesma postura crítica a essa noção de “aquisição”. Segundo Molnar (2003, pp. 68 – 69), o que a solução de Martin e Pfeifer faz é contar uma história de como um agente forma um objeto intencional único tendo por critério dois fatores distintos desempenhados na experiência. Na prática, o que essa solução faz é explicar o surgimento da experiência de um estado intencional explicando o seu processo causal de formação a partir do sensível; por sua vez, o estado intencional é direcionado a um objeto ou estado de coisas único no mundo que não é implicado tendo por referência o fluxo de informação original. Contudo, Molnar (2003) observa que:

Um problema para Martin e Pfeifer surge do fato de que os dois aspectos do processo de formação de representações, tal como descritos por eles, **são grosseiramente desiguais**. O carro-forte [*the load*

*bearers*] na história deles são os elementos estritamente causais (traços de memória, recordação, re-identificação), **e não a consciência da experiência.** (Molnar, 2003, p. 69, trad. nossa; grifos nossos).

Para Molnar, duas coisas estão sendo ditas por eles: por um lado, devemos levar em consideração 1) os processos causais físicos que subjazem a formação de um objeto intencional; por outro lado, devemos providenciar uma explicação de como 2) a discriminação de um objeto intencional único na experiência é possível dentro desse fundo ontológico. Tido como um todo, a seu ver esse processo é "grosseiramente desigual", pois o intencional é dotado de experiência, enquanto o disposicional não.

Apesar de esse ser um pontapé seminal para uma consideração adequada desse problema, se levamos em consideração tão somente o "processo causal" por trás da formação da experiência, podemos concluir que essa solução ainda não explica o advento do mental. Armstrong (2023, p. xxii) já havia argumentado nesse sentido quando ele menciona o caráter inerentemente discriminatório, "intencional" da percepção como uma característica mais básica à ideia de *propósito*.

Para Armstrong (2023/ 1968), as propriedades de um objeto atuam nas capacidades sensoriais em virtude da resposta do organismo à propriedade em questão. Visto que um objeto dotado de uma certa qualidade age no aparato sensorial, e, simultaneamente, o organismo tem uma capacidade reativa em relação a essa propriedade, Armstrong argumenta que temos uma capacidade discriminatória de uma propriedade (e não outras) já no âmbito sensorial, e assim podemos dizer que percebemos. A seu ver, "percepção" e "propósito" são dois conceitos que ou são colocados numa mesma bagagem ou não se relacionam de todo. Por exemplo, se mesmo um bebê é capaz de saber a diferença entre um "bloco verde" e um "bloco azul", então ele também está na posição de "discriminar entre essas duas coisas se assim ele quisesse." (Armstrong, 2023/1968, p. 280 – 281). Os conceitos, antes sequer de serem considerados linguisticamente, dependem de uma base sensorial mais básica de discriminação já a nível das propriedades, segundo Armstrong. Contudo, ele reconhece que a percepção, apesar de nos dar a chave para compreender a natureza do comportamento discriminatório e seletivo da percepção (que, em vários aspectos, lembra a intencionalidade), todavia isso ainda não nos diz nada sobre *o que* de fato impele alguém a tomar uma ação intencional: "a percepção em si mesma não envolve nenhum impulso em direção a tal comportamento diferenciativo [*differentiating*]."

Essa objeção feita por Armstrong se assemelha à mesma objeção feita por Molnar no *Powers*. Para Martin, a representação de um objeto intencional único na experiência envolve dois aspectos, a saber, a identificação de qualidades na percepção e a discriminação de objetos únicos na mente. O primeiro tem a ver com o fluxo de informação que permite o agente criar um objeto único em virtude de uma detecção mais básica de propriedades que já se dá na percepção, como no caso do bebê que escolhe entre um bloco verde e um bloco azul mesmo não tendo nenhum *conceito* do que seja verde ou azul. Esse processo “intencional” pode ser explicado disposicionalmente, segundo ele. No segundo aspecto, contudo, a discriminação de objetos é uma atividade intencional, consciente, ao contrário do que se deu na primeira. Para Molnar (2003, p. 69) só o segundo é uma ação intencional dita consciente, enquanto o primeiro não explica como somos levados a criar um objeto intencional a partir de uma origem física (ou, no caso, não há uma explicação imediata sobre a “ontologia” por trás desse feito em referência às disposições).

Capacidades discriminativas, portanto, não fazem o serviço. Podemos reconhecer, por exemplo, que uma criança que deseja *essa* bola vermelha e nenhuma outra semelhante a “essa bola vermelha em específico” consegue distinguir o objeto ao qual ela nutre um apreço especial de todo ou qualquer objeto semelhante que foge do seu “escopo intencional” (Armstrong, 2023, pp. 280 – 281). Ela pode ser enganada, mas isso não muda a natureza do estado intencional. Contudo, Armstrong reconhece no prefácio d’*A Teoria Materialista da Mente* de 1993 que, ainda que a tese de Martin e Pfeifer sobre a direcionalidade das disposições possa ser de interesse ao materialista, ela traz consigo um problema: mesmo que de maneira gradativa trabalhemos um modelo que vá das disposições mais singelas até termostatos e mecanismos mais complexos que apresentam características muito semelhantes à intencionalidade, mesmo assim isso permanece programa, e não *performance*.

Existe um limite sobre o que percepções discriminativas explicam. A pergunta de como sistemas não-mentais realizam estados intencionais não significa que esses sistemas sejam eles próprios intencionais, em um sentido mental do termo. A princípio, o desafio do naturalismo (muitas vezes não explicitado enquanto tal) se resume a como providenciar uma consideração naturalista da intencionalidade que não leve em conta as limitações da tese de Brentano, mas que não se aplique igualmente ao físico. Na primeira nota do capítulo 4 do *Psicosemântica*, por exemplo, Fodor (1987, n.1, p. 164) deixa em aberto a possibilidade genuína de que uma reconstrução da intencionalidade pode reconhecer

coisas não-mentais que apresentam estados intencionais, ainda que elas não apresentem atitudes proposicionais no sentido pleno da palavra. A pergunta a ser feita é relevante para o naturalismo, pois ela nos leva a questionar como um sistema físico apresenta estados intencionais. Contudo, isso não é o mesmo que perguntar o que significa um sistema físico ser um “sistema intencional”.

Por definição, sistemas intencionais possuem atitudes proposicionais que só se aplicam (tal como Fodor entende) a formas de vida que requerem não só a formação de objetos intencionais que são por definição conceituais, mas requerem também um papel funcional no contexto de uma *linguagem*. Na sua concepção, a totalidade das representações mentais de um organismo constitui uma linguagem subjacente do pensamento, passível de ser investigada em uma psicologia empírica. Entretanto, dizer de um termostato que a tira bimetálica do instrumento “representa” uma determinada temperatura ambiente não conta como um objeção a uma teoria representacional da mente se essa explicação pode ser dada em termos puramente funcionais. Uma teoria que implica que entidades assim são *em si* sistemas intencionais por representarem estados de coisa é uma teoria que refuta a si mesma, na visão de Fodor.

Se Armstrong e Molnar estiverem corretos, então mesmo que seja possível providenciar nessa consideração um modelo naturalista de como formamos objetos intencionais únicos, isso não parece de todo explicado pela ontologia que é proposta. O fato de haver uma distinção “grosseiramente desigual” entre os processos físicos que subjazem a experiência e o advento da experiência propriamente dita (tal como apontado por Molnar) indica uma resposta inconclusiva por parte de Martin e Pfeifer (1986) sobre esse assunto.

Dois aspectos são implicados no processo de formação dos estados intencionais sem, contudo, haver uma compatibilidade entre o que é dito a nível mental e o que é dito a nível ontológico. Antes de uma consideração abrangente sobre esse problema, eles basicamente implicam que duas concepções *distintas e contíguas* de direcionalidade subsistem nessa proposta teórica, com a única diferença de que o mental não se assemelha à direcionalidade física atribuída ao disposicional pelo fato de possuir experiência. Para eles, é um fato “óbvio e substancial” que estados intencionais são dotados de experiência, enquanto disposições físicas são essencialmente não-mentais, mas fora essa consideração, a nosso ver ela se assemelha a uma petição de princípio, ainda mais se levarmos em

consideração que, na visão deles, a analogia das disposições para com elementos mentais se comprova no realismo de poderes causais que eles próprios defendem.

Todavia, a nosso ver algo inusitado está sendo dito para além dessa resposta inconclusiva. Essa “história incompleta”, ou essa analogia “grosseiramente desigual” estabelecida pelo disposicionalismo a nosso ver anuncia um problema mais sério a ser levado em consideração se essa hipótese estiver correta, e em vários aspectos os próprios australianos estavam atentos a isso. Ao que tudo indica, aceitar o disposicionalismo traz consigo uma possível adoção ao pampsiquismo, na visão desses autores:

(...) as caracterizações mais típicas da intencionalidade (...) falham em distinguir estados mentais intencionais de estados físicos disposicionais não-intencionais. Aceitar qualquer uma dessas considerações vigentes significa tomar um caminho rápido para o pampsiquismo! (Martin e Pfeifer, 1986, p. 531, trad. nossa).

Se temos em mente a discussão travada inicialmente por Martin e Pfeifer (1986), o principal argumento levado a cabo é que a formulação tradicional da intencionalidade pode ser trivializada se ela for exemplificada em disposições físicas na mesma proporção em que ela é atribuída a estados mentais. Nesse caso, a assimilação de características mentais a disposições físicas não-mentais implica a insuficiência dos critérios vigentes de intencionalidade, e não a insuficiência do disposicional se essa hipótese for verdadeira. Polemicamente, para esses filósofos a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal. Atribuir poderes causais às coisas significa atribuir um “vínculo ontológico” entre estados de coisas que não é extrínseco aos objetos que os possuem, mas antes se mostra como uma relação constitutiva à identidade do poder causal, se a ontologia dessas propriedades estiver correta. Contudo, admitir isso significa atribuir a esses poderes propriedades normalmente tidas como mentais. Se por um lado o realismo de poderes causais atribui de maneira *não-metafórica* um elemento mental inusitado à definição mesma de poder causal, por outro lado os próprios australianos viram que esse movimento cria um problema de assimilação.

Na visão de Martin e Pfeifer, se supomos que a assimilação de características mentais se comprova em exemplos físicos sabidamente não-mentais, então isso nos obriga a identificar uma outra “marca do mental” que não se aplique igualmente a esses



casos físicos, pois, do contrário, isso seria admitir a verdade do pampsiquismo, segundo eles:

De maneira um tanto irônica, se deixássemos nossa discussão a essa altura, alguém poderia interpretar que [esse] é um argumento para o pampsiquismo, no sentido de que as caracterizações de intencionalidade que discutimos se aplicam a qualquer coisa (mental ou física) que tenha disposições causais. Para alguns, isso pode ser um resultado feliz – para nós isso é uma *reductio ad absurdum* e um convite para procurar em outro lugar uma consideração do intencional. (Martin e Pfeifer, 1986, p. 551, trad. nossa).

Antes de uma objeção ao intencionalismo tão somente, a assimilação de elementos mentais ao disposicional nos impele em última instância a providenciar um outro critério de demarcação que não a tese de Brentano se o realismo de disposições for aceito dentro de uma concepção positiva sobre a realidade mental, pois, do contrário, devemos concluir uma consequência pampsiquista oriunda dessa assimilação, o que por si só é uma redução ao absurdo que obriga o disposicionalista a investigar uma outra “marca do mental”, de acordo com eles.

A consequência pampsiquista é tanto ou mais agravada se levarmos em consideração que não há uma explicação inteligível de como sujeitos conscientes formam objetos intencionais únicos dentro dessa proposta. Por um lado, as disposições por si só parecem completamente incapazes de explicar o advento da experiência envolvida na intencionalidade; por outro lado, a assimilação das disposições a características mentais parece generalizar o intencional a tudo o que existe. Nenhuma dessas saídas parece positiva, pois, de um ponto de vista geral ao que tudo indica um dos lados tem que ceder para abrir espaço para o outro, seja empreendendo um esvaziamento ontológico da disposicionalidade para excluir o elemento mental atribuído às disposições, semelhante a Barker (2013) e Bird (2016), seja empreendendo alguma forma de redução quanto à realidade da experiência, tal como fez mais recentemente Gozzano (2018).

De acordo com Mumford (1999, p. 220), a característica das disposições “apontarem” para as suas possíveis manifestações, apesar de ser uma noção atrativa, não obstante ela não nos autoriza a insinuar uma analogia significativa o suficiente de que essas propriedades possam explicar a natureza da intencionalidade. Assim como Martin

e Pfeifer, Mumford afirma que essa deve ser uma conclusão a ser evitada. Segundo ele, deveríamos encontrar uma resposta alternativa visto que, do contrário, isso se resume a imbuir estados físicos de uma intencionalidade que não lhes é constitutiva, de que coisas não-mentais poderiam ter "propósitos e performar ações", sob o risco óbvio de largar todo o argumento a uma espécie de "animismo" ou "pampsiquismo", segundo Mumford.

Molnar (2003, p. 71), remetendo à iminência do disposicionalismo resultar em algum tipo de pampsiquismo insinua um desafio que ele próprio não chega a responder: o disposicionalista que não é um eliminativista sobre a mente, mas ainda assim simpático à tese intencionalista deve se comprometer a providenciar uma outra demarcação do mental. A seu ver, na história da filosofia só houve duas propostas que se predispuseram a demarcar o mental do físico: a tese de Brentano de que a intencionalidade é a característica essencial aos fenômenos mentais, e outra, mais difusa, empreendida por uma tradição que remonta desde Descartes aos empiristas ingleses de que essa distinção se deve à capacidade de ter consciência.

A nosso ver, nada disso aparenta ser favorável ao disposicionalista, pois todo o apelo traçado pela assimilação entre a intencionalidade e as disposições físicas se resume na ideia de que "os poderes físicos se assemelham de maneira interessante aos estados mentais no que diz respeito à direcionalidade [mental]" (Oderberg, 2017, p. 28). A isso nós voltaremos de maneira mais detalhada posteriormente, mas tendo em vista tão somente essa discussão, devemos ao menos concluir duas coisas: de um lado, Martin e Molnar chegaram a uma consideração inconclusiva sobre a realidade do mental dentro dessa consideração naturalista sobre os fenômenos mentais no mundo físico que, em um primeiro momento, parece não ter sido endereçada por eles. Por outro lado, salvaguardar o disposicional para esses filósofos significa correr o perigo de recair em alguma espécie de pampsiquismo, uma vez que já não existe uma demarcação precisa entre o físico e o mental tendo tão somente o conceito de direcionalidade como um critério exclusivamente mental.

No que concerne a verdade do disposicionalismo, a consequência clara do que estamos tentando dizer é que esses dois programas terminam por não conversarem entre si, pois, seja qual for a resposta que o disposicionalista der ao problema da intencionalidade, ela se revela uma consideração radicalmente diferente daquilo que é defendido pelos adeptos da tese de Brentano, ao ponto de não nutrir nenhuma relação que seja para com ela. Disso podemos tirar algumas conclusões. De um ponto de vista geral, em tese é perfeitamente possível ser simultaneamente disposicionalista e intencionalista.

Contudo, o que o disposicionalista *entende* por intencionalidade e o que o intencionalista *entende* por disposições partem caminhos bastante diversos, tal que essa resposta não pode ser providenciada sem atrito.

Muitas coisas foram implicadas aqui, mas a essa altura parece intuitivo concluir simplesmente que as disposições não conversam pacificamente com o intencionalismo. Segundo esses teóricos, o principal argumento proposto é que uma certa concepção de disposicionalidade implica a atribuição de elementos anteriormente tidos como mentais pelo intencionalismo. Em última instância, a hipótese dos poderes causais nos leva a questionar a suficiência da tese intencionalista como um todo. Paralelamente, contudo, a identificação desses elementos mentais em contextos físicos exemplificados pela ontologia dos poderes tem consequências diretas do ponto de vista de uma ontologia da mente. Na prática, esse argumento funciona de duas maneiras, a nossos ver: ele funciona como um argumento cético de que a intencionalidade pode de fato demarcar o mental, tal como o intencionalista defende, e ele funciona como a denúncia de que, tal como a tese de Brentano é formulada, a tese é trivializada quando assimilada a exemplos físicos não-mentais. Contudo, a própria natureza do “vínculo ontológico” atribuído às disposições é muito problemática.

### 3. OS PROPONENTES DO *REDUCTIO*

De um ponto de vista fisicalista, se levarmos em consideração algumas das justificações dadas pelo naturalismo em defesa da intencionalidade, naturalizar o intencional significa em vários aspectos objetar o caráter não-redutivista da tese original de Brentano, segundo a justificativa de que existem estados de coisa no mundo físico que exemplificam aquela mesma relação que Brentano identificou como exclusiva ao âmbito mental.

Paralelamente ao que é dito pelo naturalismo, de um ponto de vista ontológico, o conceito de poder causal desafia a posição realista em vários aspectos, em especial no sentido de que o conceito de poder traz consigo certos elementos teóricos normalmente atribuídos a fenômenos mentais, como, por exemplo, a *direcionalidade*. De maneira semelhante ao naturalismo, a consequência de aceitar a ontologia das disposições é aceitar o ceticismo de que a intencionalidade demarca o mental, de maneira que podemos generalizar que o disposicionalismo e o intencionalismo não são posições compatíveis (ao menos se aceitamos a “vertente australiana” do argumento).

Contudo, diferentemente do naturalismo, aceitar essa posição realista implica um comprometimento ontológico inédito cuja consequência mais imediata questiona nossas pressuposições sobre o mental. De alguma maneira, aquelas características normalmente tidas como únicas ao mental são assimiladas igualmente a exemplos físicos não-mentais.

Há um aspecto intuitivo que os australianos viram como óbvio de que, ao contrário dos estados intencionais, meras disposições não possuem experiência, e de que toda a problemática em torno do *status* ontológico das disposições se limita a uma especulação sobre a natureza do mundo físico dada a verdade dessa hipótese. O ponto determinante da reflexão de Martin e Pfeifer (1986) e posteriormente de Molnar (2003) é que, de alguma maneira, esses teóricos pensaram que a verdade do disposicionalismo poderia ser compatibilizada com a verdade do fisicalismo, a tese segundo a qual todos os fenômenos naturais (incluindo os mentais) são fenômenos físicos. Contudo, é difícil dizer como meras disposições físicas não-mentais suportam estados intencionais dotados de experiência dentro dessa hipótese fisicalista. Mesmo com a reinvenção australiana do disposicionalismo pós-Ryle, resta ainda elucidar, como já aludido por Chalmers (1996, p.

xi), como a nossa “vida cognitiva interior” se adequa à ordem natural das coisas, mesmo que, de um ponto de vista subjetivo, ambas pareçam tão dessemelhantes entre si. Igualmente, admitir a existência de disposições significa ter que lidar com o elemento mental conflitivo inicialmente atribuído a elas. Tal como diz John Heil (2003):

Mesmo que você concorde que a intencionalidade pode ser baseada na disposicionalidade, você pode se questionar o quão longe isso nos leva no esforço de compreender a mente. Estados mentais de criaturas inteligentes são representacionais, e, talvez, isso poderia ser explicado disposicionalmente. Mas estados mentais podem ser também conscientes. É muito mais difícil ver como a consciência, e, em particular, **o lado qualitativo da consciência** poderia ser acomodado no mundo material. (Heil, 2003, p. 222, trad. nossa, grifo nosso).

Na visão de Molnar e Martin, o fisicalismo poderia ser compatível com a verdade do disposicionalismo desde que fosse providenciado um outro critério para distinguir o mental dentro dessa hipótese. Contudo, apesar de eles aceitarem que a intencionalidade não pode fazer essa demarcação, essa consideração inconclusiva ainda não responde nemo lugar da experiência no mundo físico, nem o que deve ser feito com o elemento mental identificado nas disposições. A literatura das disposições, contudo, não esteve de acordo sobre como formular exatamente esse problema, mas em todos os casos a consequência mais direta a ser evitada é atribuir à causação certas “características antropomórficas” indesejadas.

Observadas mais detidamente, essas objeções servem como uma redução ao absurdo de uma certa concepção de causalidade que atribui *indistintamente* elementos mentais a processos físicos não-mentais, cuja consequência mais indesejada é admitir uma espécie de pampsiquismo, segundo eles. Contudo, raramente essas objeções foram inteiramente argumentadas, nem tampouco é claro se o pampsiquismo é de fato uma opção plausível a ser aceita dentro dessa argumentação e não apenas um espantinho antevisto por eles (como parece ser o caso). De maneira igualmente importante, mesmo que a consequência pampsiquista do argumento causal seja uma possibilidade concreta a ser considerada, não há uma relação óbvia de como o debate sobre disposições físicas nutre alguma relação concreta com o debate contemporâneo em torno do pampsiquismo se levarmos essa possibilidade teórica a sério. Mas o que diz o pampsiquismo, afinal?

Se tomamos por exemplo o materialismo, essa posição pode ser definida como a doutrina de que todo fenômeno concreto no universo é físico. Tal como interpretada contemporaneamente, essa posição é mais uma doutrina ontológica sobre a realidade da mente do que uma teoria sobre a mente propriamente dita. Dizemos que ela é uma posição ontológica porque normalmente ela se baseia na premissa do fechamento causal do físico, segundo a tese de que todos os efeitos são efeitos oriundos de causas originalmente físicas (Papineau, 2001, p. 7). Portanto, o materialismo pode ser definido como a doutrina de que tudo o que possui poderes causais é por sua vez físico, o que inclui os fenômenos mentais.

De maneira semelhante ao materialismo, o pampsiquismo pode ser compreendido como uma certa posição metafísica sobre a realidade da mente no mundo físico, mas ela se distingue sobremaneira do materialismo ao menos em um aspecto. Podemos admitir que a natureza do físico e a natureza da mente são dois temas importantes para a filosofia de modo geral. Contudo, o pampsiquismo encontra-se em uma “intersecção” desses dois conceitos, pois, segundo essa hipótese, a mente é um elemento constitutivo da existência: o pampsiquismo “é a um só tempo uma concepção de mente e uma concepção da realidade” (Skrbina, 2017, p. 3). Isso significa que a realidade tal como constituída a nível fundamental é essencialmente mental, segundo essa hipótese. Nesse sentido, o pampsiquismo pode ser definido como a hipótese de que os constituintes básicos do universo possuem (ou são dotados) de propriedades mentais.

Igualmente, o pampsiquismo se segue de algumas premissas relativamente intuitivas que, se tidas isoladamente, são mais plausíveis do que a sua negação, ainda que a plausibilidade do pampsiquismo seja uma questão à parte, segundo Nagel (1979, p. 181).

A primeira delas se refere aos constituintes básicos do universo. Todo organismo vivo é um organismo material tão complexo quanto os demais sistemas que habitam o universo. Podemos dizer que esses organismos são constituídos por um número indefinidamente grande de partículas arranjadas de determinada maneira. Antes delas nos constituírem, essas partículas habitaram uma trajetória em grande parte inanimada até chegarem até nós de uma maneira ou de outra (talvez o copo de leite que eu tomei pela manhã trouxe consigo um fragmento estelar, e agora essa poeira estelar faz parte de mim, digamos).

Qualquer coisa se fragmentada a nível fundamental pode ser reconstituída em um organismo vivo semelhante ao nosso se supormos a premissa de que a matéria é suficiente para formar os constituintes nessa composição. Contudo, dizer que a mente em um sentido

geral nada mais é do que um arranjo de átomos ou neurônios não significa que a ciência física basta para apreender o fenômeno mental, nem tampouco significa supor simplesmente que todo fenômeno mental pode ser em última instância reduzido a um fenômeno físico, segundo uma concepção geral fisicalista. Supor isso seria supor que aquilo que a ciência nos informa sobre a natureza do físico é suficiente para nos informar sobre a natureza do mental. Em um sentido intuitivo podemos dizer que o encefalograma certamente registra as correntes elétricas de um determinado cérebro, e que os nossos pensamentos nada mais são do que essas correntes elétricas (em termos de identidade), mas é estranho dizer que esse aparelho captura um pensamento em específico, ou mesmo uma qualidade da percepção, como “o odor do orvalho pela manhã” ou “o cheiro do café”.

Se o materialismo estiver correto, de um ponto de vista ontológico os estados e eventos mentais nada mais são do que esses processos eletroquímicos no cérebro; contudo, o registro desses fenômenos físicos nada nos diz sobre os fenômenos mentais em questão de um ponto de vista qualitativo. Isso significa que existe um limite sobre o que a ciência nos informa sobre a natureza do mental. Podemos conjecturar como Nagel (1979, p. 183) que, apesar das propriedades da física constantemente serem expandidas pela investigação científica, todas elas são explicadas tendo por referência uma base familiar de fenômenos conhecidos, como a gravitação, a valência, campos eletromagnéticos etc. Contudo, nenhuma das propriedades descobertas pela física se revela como uma propriedade mental dotada de elementos experienciais tal como nós percebemos na experiência. Podemos nos referir à segunda premissa do pampsiquismo como o não-redutivismo. Segundo essa premissa, a dimensão qualitativa da experiência não é implicada pelas propriedades físicas tão somente, pois não existe nada na natureza do físico que implique uma qualidade experiencial específica, como por exemplo o odor do orvalho ou o cheiro do café pela manhã.

Se a dimensão qualitativa da experiência é constitutiva dos estados mentais, mas ela própria não pode ser inferida tendo por referência arranjos de átomos ou neurônios tão somente, nem o estruturalismo da ciência pode apreender o que são esses fenômenos mentais apenas pela observação de fenômenos físicos, então devemos supor que a experiência é um elemento mais básico do que se supôs inicialmente pelo fisicalismo. Podemos nos referir a essa premissa como o princípio de não-emergência: a experiência não emerge de maneira inteligível de sistemas que são essencialmente *não-mentais*. Se a experiência não pode ser implicada de maneira inteligível por nenhuma propriedade física que seja, então os constituintes fundamentais do mundo físico devem possuir

propriedades não-físicas, tal que a emergência das propriedades mentais percebidas na mente se segue da combinação desses constituintes físicos dotados de experiência (ou proto-experiência). Portanto, visto que todo ou qualquer organismo vivo pode ser composto dessa mesma matéria, então toda matéria deve possuir propriedades mentais, segundo essa hipótese (Nagel, 1979, p. 182).

Supor que existe uma séria incompatibilidade entre o físico e o mental diz mais sobre a nossa compreensão do mundo físico do que a nossa compreensão sobre a natureza do mental, pois, tal como nós percebemos o mundo, a experiência é um fator ineliminável do mundo físico, de modo que não existe nada inerentemente conflitivo na natureza do físico que incompatibiliza a ideia de que a experiência é essencialmente um fenômeno físico (Strawson, 2008, p. 54).

Por fim, essa hipótese traz uma implicação ontológica importante: se os constituintes fundamentais da matéria possuem de maneira pervasiva elementos experienciais (tal como a hipótese pampsiquista defende), então existe um limite do que a ciência empírica pode conhecer, pois as propriedades intrínsecas do mundo físico são propriedades qualitativas (ou categóricas) dotadas de experiência e que não são apreendidas pela física tão somente. Isso implica que a única dimensão que a ciência física pode conhecer são os poderes causais oriundos de sistemas físicos não-mentais, e não a natureza categórica intrínseca dos fenômenos físicos dotada de experiência (ou proto-experiência). Certamente muito mais merece ser dito sobre o pampsiquismo para além desse contexto introdutório (algo que iremos fazer em outro contexto), mas essas premissas tidas como um todo constituem o corpo dessa hipótese, a nosso ver. Igualmente, se tidas isoladamente, todas essas premissas são mais plausíveis do que a sua negação. Contudo, se compararmos o que é dito por essas premissas com a implicação original que foi feita pelos australianos, no mínimo elas tem muito pouco a ver entre si.

Basicamente, o teórico das disposições está dizendo que providenciar uma ontologia realista das disposições nos encaminha a um pampsiquismo se isso significa atribuir indistintamente propriedades mentais a disposições físicas não-mentais. Por outro lado, segundo a interpretação contemporânea do pampsiquismo são as propriedades categóricas ou qualitativas que justificam a existência do mental na natureza intrínseca do universo. Contudo, mesmo que o disposicionalismo negue ou diminua a presença das propriedades categóricas na sua consideração (digamos, em um pan-disposicionalismo), essa solução não nos leva exatamente para uma recusa do pampsiquismo segundo esse



argumento, pois providenciar uma ontologia realista das disposições igualmente implica uma consequência pampsiquista se isso significa admitir o realismo de disposições. Isso nos coloca em uma situação estranha.

Isso significa que essas posições possuem ideias muito distintas sobre a natureza das propriedades mesmas, pois o disposicionalismo não pressupõe de imediato que exista um “dualismo de propriedades”, por exemplo, tal que disposições são propriedades inteiramente isoladas de propriedades categóricas.<sup>5</sup> Certamente isso pode parecer estranho, mas é certo que a essa altura estamos lidando com um argumento distinto de pampsiquismo. Segundo Hedda Mørch (2018):

Baseado na literatura recente sobre o pampsiquismo, o pampsiquismo e o disposicionalismo talvez pareçam fundamentalmente opostos. Contudo, na literatura sobre o disposicionalismo e poderes causais, **o pampsiquismo normalmente surge de uma maneira surpreendentemente inusitada.** Aqui, muitos filósofos veem o pampsiquismo não como uma consequência potencial de *rejeitar* o disposicionalismo em favor do categorialismo, mas ao invés disso como uma **consequência potencial** de *aceitar* o disposicionalismo. Ou seja, o pampsiquismo aparece como parte de um suposto *reductio*, uma (aparentemente "desastrosa") consequência de aceitar o disposicionalismo, juntamente com **o realismo sobre poderes causais** em geral. (Mørch, 2018, p. 1078 - 1079, trad. nossa; grifos nossos).

Segundo Hedda Mørch (2018), a consequência pampsiquista no contexto do disposicionalismo se origina não por uma defesa inusitada das propriedades categóricas (ou qualitativas), mas como uma consequência direta de aceitar o realismo sobre poderes causais. Essa consequência se origina, portanto, de uma reflexão sobre causalidade. A partir disso podemos cogitar tal como fez Mørch (2019) a hipótese inusitada de que

---

<sup>5</sup> Segundo as formulações mais tradicionais do pampsiquismo, existe um limite empírico sobre o que a ciência física pode conhecer. Segundo essa hipótese, a física só alcança os poderes causais que o seu estruturalismo consegue descrever, enquanto as propriedades intrínsecas do mundo físico são constituídas por propriedades categóricas. O pampsiquismo defende uma espécie de dualismo de propriedades, portanto. Isso parece relevante, pois Alter e Nagasawa (2015, pp. 427 – 428) reconhecem que o contraste categórico- disposicional cria um empecilho para a hipótese pampsiquista, pois se considerarmos alternativamente que todas as propriedades nada mais são disposições, tal como o pan-disposicionalismo defende, ou se supomos que elas são redutíveis a uma base categórica, semelhante ao que foi defendido por Armstrong, negar esse contraste complica a distinção categórico-disposicional necessária para defender a hipótese pampsiquista, em suma.

estamos na verdade lidando com um argumento alternativo de pampsiquismo, contrário às formulações tradicionais dessa tese, algo que deve ser mais bem explicitado.

Na literatura das disposições, a consequência pampsiquista foi vista como uma *redução ao absurdo*, pois a analogia das disposições a elementos mentais foi interpretada como uma consequência danosa tanto à concepção de causação quanto à concepção de mente. Historicamente, o conceito de causa foi tido como suspeito pela sua conexão com a agência. Russell (1912, p. 9) por exemplo era da opinião de que a importância de remover "a analogia com a volição humana" do conceito de causa se justifica pela emergência de uma nova imagem científica do mundo que não leva em conta as considerações filosóficas errôneas que esse conceito traz consigo.<sup>6</sup> Contudo, é certo que a analogia da causalidade com a volição ou mesmo com a intencionalidade destoa sobremaneira do que normalmente é argumentado pelo pampsiquismo contemporaneamente.

Segundo Mørch (2019, p. 269), tradicionalmente o pampsiquismo foi defendido segundo dois principais argumentos, sendo um deles um argumento oriundo da filosofia da mente, de que o pampsiquismo é a posição que melhor integra a consciência no mundo físico (visto que ela evita problemas tradicionais tanto do dualismo quanto do materialismo), e um argumento ontológico, segundo a tese de que a natureza da experiência é constituída ou identificada em propriedades categóricas do mundo físico que não são apreendidas pelo estruturalismo da física tão somente. Segundo a hipótese pampsiquista, a natureza intrínseca das propriedades categóricas é dotada de propriedades fenomênicas ou experienciais que explicam a constituição dos fenômenos mentais no mundo físico, segundo o princípio de que a emergência da mente tal como ela é constituída na natureza não deveria ser um mistério. O princípio de não-mistério se opõe a argumentos de filosofia da mente que por qualquer razão estabelecem um abismo ou um "*gap*" ontológico entre o físico e o mental. Contudo, Mørch nota que historicamente o pampsiquismo também foi defendido por um terceiro argumento pautado tanto na natureza dos agentes causais que existem no mundo físico quanto em considerações sobre a *observabilidade* da causação.

---

<sup>6</sup> Apesar de Russell não tirar essa consequência explicitamente, Hedda Mørch (2019, p. 274) parece ser da opinião que, para Russell, a analogia por trás da consequência pampsiquista constitui a raiz de várias falácias no que tange o conceito de causalidade, ainda que Russell posteriormente endosse essa tese em outro contexto que não a causação explicitamente.

Um certo estranhamento conceitual se nos apresenta quando tentamos lidar com esse argumento. Além da dificuldade de que estamos lidando com um argumento alternativo ao pampsiquismo, a própria literatura das disposições não está de acordo nem sobre o que seria exatamente esse argumento, nem em como devemos formulá-lo, ou sequer o que ele deve responder em geral. Mesmo em uma leitura detida, não há uma concordância clara por parte desses autores sobre pontos essenciais que facilitariam sobremaneira identificar o que exatamente o argumento causal do pampsiquismo deveria endereçar, afinal.

Para Mørch (2019), ainda que esse argumento não tenha alcançado a atenção que deveria em tempos recentes, de maneira geral ele pode ser descrito como um argumento (da experiência) da causação, independentemente de qual seja a sua formulação. Colocamos “experiência” entre aspas pois, como iremos ver, o argumento aparece ao menos em duas formas na literatura, sendo uma delas uma versão “epistêmica” e uma versão “metafísica”, apesar dessas distinções serem apenas um formalismo nosso, pois existem posições que de maneira especulativa levam em conta os dois casos descritos, por exemplo as considerações de William James (1912/ 2022) sobre a experiência da atividade. Não obstante, se por um lado esse argumento alternativo não teve a sorte de achar muitos defensores, por outro lado foram inúmeros os seus críticos. Na literatura disposicionalista, esse argumento aparece na forma de uma redução ao absurdo ou um *modus tollens*, segundo a tese de que, se aceitar o realismo de poderes causais implica um pampsiquismo, então essa consequência por si só nos obriga a rejeitar o que é dito por uma das premissas. Ou seja, se o realismo de disposições traz essa consequência, então a implausibilidade dessa implicação em tese nos leva a reconsiderar a concepção de causação a ser defendida. Em todos os casos que iremos analisar, defender a plausibilidade das disposições para esses autores depende da negação da consequência pampsiquista se o realismo de poderes causais for mantido, ainda que por vezes seja difícil identificar em que forma esse argumento aparece exatamente, visto que o objeto de crítica a que esse argumento se propõe endereçar varia drasticamente de autor para autor.

Tendo por base as considerações recentes de Mørch (2019, pp. 274 & 275) sobre esse assunto, podemos identificar aos menos três importantes proponentes na literatura das disposições que tomaram o pampsiquismo como uma forma de redução ao absurdo. Das três considerações desses autores, duas delas se restringem a argumentar (semelhante a Russell) contra uma certa concepção errônea de causalidade, enquanto a terceira traz essa mesma redução ao absurdo para o contexto da filosofia da mente.

No que se refere às duas primeiras, tanto Madden e Hare (1971) quanto Armstrong(1997, cf. Ellis, 2002) argumentam que devemos evitar uma certa concepção de causalidade que insinua ou atribui uma “volição” ao mundo físico, e de que essa consequência pampsiquista por si só atesta a implausibilidade de uma determinada visão “reificada” sobre poderes causais. Madden e Hare (1971, p. 23) chegam a nomear essa visão reificada de poderes como um “dilema inferencial”, pois a hipótese realista de poderes causais parece exigir do teórico a atribuição de elementos mentais a esses poderes de modo a dar sentido ao vínculo ontológico que subjaz as relações causais no mundo físico.

No que se refere ao terceiro argumento, contudo, tanto Martin e Pfeifer (1986) quanto posteriormente Molnar (2003, cap. 3) argumentam o pampsiquismo não só no contexto da causalidade, mas também no âmbito da filosofia da mente. Em última instância, eles aceitam a verdade da analogia (ou uma resposta positiva ao dilema inferencial, no caso). De um ponto de vista ontológico é necessário atribuir aos poderes causais um elemento mental para lidar conceitualmente com a sua natureza peculiar, por assim dizer; contudo, eles negam a *consequência* pampsiquista que essa analogia traz consigo, pois, na visão deles, não deveríamos traçar uma implicação pampsiquista que estabelece uma identificação literal do disposicional para com o conceito de mente, pois isso seria por si só uma redução ao absurdo que nos obriga a reformular uma outra concepção sobre o mental que não leve em conta a assimilação do mental para com o físico (não-mental).

De alguma maneira, esses autores pensaram que o fisicalismo poderia ser compatibilizado com essa visão realista de disposições. Tendo em vista esse contexto, apesar da diferença notável de uma formulação para a outra, de alguma maneira o fio condutor dessas objeções reside no *status* ontológico ao redor dos poderes causais, em como devemos compreender essas propriedades e quais consequências devem ser evitadas caso essa hipótese seja verdadeira, em suma. A nosso ver, aceitar o realismo de poderes obriga o teórico a aceitar certos comprometimentos não antevistos que talvez ele ou ela não estejam preparados para tomar, e nesse ponto a crítica aos poderes causais está correta. A seguir, vamos explorar detidamente cada uma das considerações alavancadas pelos proponentes desse argumento, para em seguida tecer uma consideração sobre cada um deles.

## *O Dilema Inferencial de Madden e Hare*

Em um texto seminal de Madden e Hare (1971), eles argumentam uma concepção não-redutivista de poder causal que se distancia sobremaneira da concepção regularista de causação presente no Humeísmo em favor de uma versão positiva dessas propriedades no discurso da causação. Contudo, na visão deles, isso implica seguidamente excluir de questão certas consequências que historicamente tornaram essa posição no mínimo implausível.

A princípio, Madden e Hare (1971, p. 19) criticam o Humeísmo na medida em que essa posição nos direciona a uma espécie de atomismo epistêmico, a tese segundo a qual cada evento particular é um evento fechado em si mesmo que mantém apenas uma relação extrínseca para com outros tantos eventos particulares, e de que (por sua vez) toda relação de causa e efeito é uma relação entre eventos particulares distintos. Contudo, contrário a esse atomismo, se dizemos que um objeto como um fio possui a propriedade de “ser feito de cobre”, então todo ou qualquer fio que instancia essa propriedade é por sua vez um bom condutor elétrico. O fato do fio “ser feito de cobre” e o fato dele “ser um bom condutor elétrico” não são eventos separados entre si (fora, claro, nessa abstração) se a manifestação do segundo é diretamente implicada da natureza do primeiro.

Nesse aspecto, há boas razões para supor que o pressuposto atomista por trás da ideia de que a causação se origina da conjunção constante de eventos na percepção é falso; contudo, essa objeção não elimina o fato de que temos experiência dessas relações causais, segundo eles. Madden e Hare (1971, p. 20) portanto sugerem duas interpretações distintas da filosofia de Hume. Por um lado, Hume questiona o fundamento que subjaz a evidência de qualquer existência real ou questão de fato para além do registro empírico de conjunções constantes de eventos. A seu ver, a evidência que temos sobre as questões de fato só pode ser identificada na relação de causa e efeito, segundo a tese de que a única evidência que temos dessas relações causais se justifica na experiência de que certos eventos se seguem de outros (E, 4.1.6). Hume afirma que temos um “registro subjetivo” dessas relações causais, mas ele se mantém cético de que temos conhecimento dessas relações para além dessas sequências regulares de eventos.

Segundo Madden e Hare, Hume conclui disso que não existem relações causais necessárias, e essa seria a interpretação “positivista” do seu argumento; contudo, na visão

deles podemos também tirar uma interpretação cética (ou epistêmica) desse argumento, pois nesse caso poderíamos dizer que Hume apenas estabelece a relevância da experiência em justificar a crença de que existem relações causais necessárias na natureza. Segundo essa interpretação, portanto, existem limites epistêmicos para o que podemos conhecer, mas isso não significa não que existam relações causais necessárias na natureza. Madden e Hare ficam com a interpretação cética, mas negam a interpretação positivista do argumento Humeano, pois na visão deles defender a existência de poderes causais significa defender a hipótese de que podemos ter experiência de poderes agindo na natureza.

Ao contrário de Hume, Madden e Hare defendem que existe uma necessidade implícita no conceito empírico de causa, o que inclui não só noções comuns de causação, mas também noções científicas desse conceito. Segundo eles, essa necessidade conceitual "longe de ser naturalmente estipulativa e convencional, reflete uma característica dos próprios sistemas físicos." (Madden e Hare, 1971, p. 14). Para eles, o fato de que temos experiência direta de poderes causais se comprova em exemplos muito ordinários, como no vento que dobra a árvore, na onda que bate na orla, no machado que corta a madeira, ou em qualquer outro exemplo cuja necessidade causal é atestada mediante conceitos como "dobrar", "bater", "cortar" etc. Se negássemos que ao invés disso não temos uma experiência irreduzível de poderes causais, i.é, de que essa experiência não corresponde a nenhuma realidade necessária na natureza, então viveríamos em um mundo estranho em que além das relações de causa e efeito poderem simplesmente ser abstraídas em eventos particulares totalmente distintos, elas também poderiam ser destituídas dos poderes que lhe são atribuídos. Se fosse o caso de que da avalanche não se segue um rastro de destruição, ou de que do vento não se segue que as árvores dobrem, ou de que do fio de cobre não se segue que ele é um bom condutor elétrico, então esses particulares deixariam de ser essencialmente o que eles são e teríamos de atribuir esses poderes a outras coisas (Madden e Hare, 1971, p. 18).

Contudo, fora os casos observados na experiência ordinária em que é possível estipular esquemas conceituais que atribuem poderes causais à realidade física, a causalidade por sua vez não é nada de real por si só. Para Madden e Hare, de modo que o princípio da percepção direta sobre poderes causais seja uma proposta plausível, eles são do ponto de que devemos evitar uma série de equívocos que fizeram com que os filósofos de outrora caíssem em sérios desastres metafísicos e epistêmicos. O primeiro desses erros está na *reificação* do termo abstrato "causa". Na visão deles, a "causa" não deveria ser

percebida como um termo que se refere a um vínculo ontológico que liga os objetos uns aos outros, pois a necessidade causal por si mesma não é um poder causal que tem uma existência própria, mas ela só se aplica à relação suficiente que se dá entre objetos percebidos na experiência. Na visão deles, isso pode ser exemplificado pela execução do rei Carlos I da Inglaterra (Madden e Hare, 1971, p. 22, trad. nossa):

O carrasco tinha um bom olho, um braço forte, e um machado afiado, e ele decepou a cabeça do Rei. Brandir o machado de maneira a fazer esse contato em específico (necessariamente) levou [*caused*] o Rei a perder sua cabeça. Essa necessidade, contudo, não consistiu em um vínculo ontológico entre os eventos que os unem (...). Antes [ela] reside na situação concreta, na força usada para brandir o machado, na precisão do machado, o ângulo de queda, e o contato com uma substância resistente. (...) A necessidade causal não é nada *em geral*; é precisamente a relação necessária suficiente entre objetos e eventos descobertos pelos experimentos da ciência e as experiências do dia a dia.

Semelhante ao Humeano, Madden e Hare não negam que temos experiência da causação, mas negam que a causalidade corresponda a qualquer realidade em si mesma. Contudo, o mesmo equívoco que reifica a causalidade como um vínculo que liga os objetos entre si também tem relação direta com outra consequência (na visão deles) indesejada. Se no caso anterior o equívoco reside na referência indevida a um “vínculo ontológico” que supostamente existiria entre os objetos (i.é, a causalidade não possui uma existência própria na forma de um poder causal, mas só enquanto um processo causal percebido na experiência), no caso de agora Madden e Hare negam a hipótese de que só podemos ter experiência direta de poderes causais em contextos volitivos, como no caso da agência. Para eles, o equívoco não reside no fato de que temos experiência da nossa própria agência, mas eles rejeitam a visão de que poderes causais só podem ser experienciados nesses contextos volitivos. Se aceitamos essa hipótese, seríamos levados a admitir um pampsiquismo (Madden e Hare 1971: 23, trad. nossa):

É de suma importância evitar o que gostamos de chamar de “dilema inferencial” [*inferencial predicament*], porque nos envolvermos nele nos força inevitavelmente ao pan-psiquismo e ao animismo, um

desastre não mitigado aos olhos da grande maioria dos filósofos contemporâneos.

(...) O dilema inferencial surge ao considerar os contextos volitivos como os únicos em que o poder causal é diretamente percebido e, em seguida, projetar tal poder experienciado em objetos e eventos, a fim de dar sentido às necessidades causais no mundo físico.

Madden e Hare atribuem a consequência do pampsiquismo a um certo realismo indevido de poderes causais: a consequência de aceitar um certo entendimento realista sobre poderes nos leva, no contexto da volição, a um pampsiquismo. Isso se dá pelo fato de que, para que a doutrina da percepção direta defendida por eles seja plausível (de que a experiência é suficiente para atestar a realidade de poderes causais), devemos evitar simultaneamente duas consequências metafísicas que nos levam a esse equívoco não mitigado, a saber, a exclusão do conceito reificado de causalidade e a exclusão do dilema inferencial. O dilema inferencial se origina quando tomamos a volição como o único contexto em que podemos dizer que poderes causais são diretamente percebidos, de maneira que projetamos esse poder para objetos e eventos de modo a fazer sentido das relações causais no mundo físico. Negar a consequência pampsiquista é negar o critério que introduz esse elemento mental indevido ao conceito de poder causal, visto que:

A melhor, e talvez única, maneira de evitar o dilema inferencial e a sua consequência pan-psíquica é rejeitar a premissa de que alguém está diretamente consciente do poder causal apenas em contextos volitivos (Madden e Hare 1971: 25, trad. nossa).

Na visão de Madden e Hare (1971), a plausibilidade de que existem poderes causais depende simultaneamente da exclusão de um certo tipo de argumentação (na visão deles, falaciosa) que afirma que só temos percepção direta de poderes causais em contextos volitivos. Segundo Madden e Hare, uma maneira de rejeitar essa premissa é mostrar que não é claro como o conceito de causalidade pode ser aplicado a contextos mentais volitivos. Por exemplo, a suposição de que um motivo pode ser remontado como a causa das ações intencionais não é ela própria muito clara. Segundo eles, ao invés de nos comprometermos com o modelo que atribui determinadas causas como as causas que levam um sujeito a tomar uma ação, tal que “x causou y a fazer z”, podemos dizer



simplesmente que “y decidiu fazer z”, tal que “y” se refere apenas a uma noção de sujeito sem a intervenção de uma causa x.

Contudo, o ponto principal é que, independentemente de qual seja o modelo construído para essa finalidade, devemos ter em mente que “a noção de causa envolvida nesses contextos é invariavelmente caracterizada como uma subespécie de ‘causa’ significativamente diferente da subespécie que inclui objetos físicos e eventos.” (*Idem*, p. 25). Eles não detalham a razão por trás dessa distinção, mas duas coisas podem ser implicadas: se queremos evitar o dilema inferencial, devemos terminantemente separar contextos mentais de contextos físicos. Em outras palavras, mesmo que seja o caso que é válido falar de causas ao tratar, por exemplo, de ações intencionais, não obstante essa noção de “causa” é peculiar a uma subespécie de causas diferente da subespécie que inclui objetos e eventos físicos, em suma.

A consequência de responder negativamente ao dilema inferencial restringe sobremaneira a aplicabilidade do conceito de poder causal: poderes causais não se estendem ao mental, ao menos não de maneira inteligível que providencie uma noção generalizada de “causa” que se aplica igualmente a casos mentais intencionais e a casos físicos, nem a noção de poder causal deve ser generalizada tão somente em contextos volitivos. Portanto, se a plausibilidade de uma visão não-Humeana de poderes está em jogo, a exclusão da consequência pampsiquista parece válida, na visão deles.

## Duas objeções de Armstrong ao realismo de disposições

Se por um lado levarmos em conta que a virada ontológica do realismo de propriedades nas últimas décadas gerou consequências diretas na maneira como abordamos os mais variados problemas de filosofia, por outro lado um projeto metafísico voltado para as disposições sofre sérias dificuldades que devem ser propriamente enfrentadas, a começar pela maneira como definimos a natureza dos poderes causais, algo que por si só é motivo de intensa disputa. Talvez tenha sido Armstrong (1997, cf. Ellis, 2002)<sup>7</sup> quem tenha argumentado de maneira mais veemente contra o realismo de

---

<sup>7</sup> O artigo de Armstrong intitulado *Two problems for essentialism* (bem como a resposta de Brian Ellis a esse texto) foram apresentados na conferência anual da *Australasian Association for the History*,

disposições, não porque poderes causais não existam na sua concepção, mas devido a todos os problemas que defender uma ontologia dos poderes traz consigo.

De modo geral, Armstrong dá corpo a uma versão específica do argumento causal referido anteriormente por Hedda Mørch (2019), cujas implicações ele formula detalhadamente por meio de duas objeções ao disposicionalismo. Primeiramente, para Armstrong (cf, Ellis, 2002, p. 168) o disposicionalismo parece exigir a postulação de propriedades cujas identidades dependem de uma “direcionalidade” para estados de coisa não-atuais que serviriam como suas manifestações. Se a existência dessas propriedades é afirmada, então devemos ser claros quanto aos nossos compromissos teóricos, diz Armstrong. Essa mesma objeção dá forma a uma segunda: aparentemente afirmar a existência de poderes causais introduz na natureza do mundo físico uma espécie de relação “Meignoniana” para com o não-atual.

Do ponto de vista do realismo de propriedades, objetos físicos possuem propriedades reais, e é uma tarefa da ciência e não simplesmente da semântica providenciar um catálogo do que seja essas propriedades. Se existem propriedades reais, isso é uma questão em última instância ontológica, e não meramente de atribuição convencional. O caso central para o disposicionalismo, contudo, se resume na hipótese de que propriedades reais basicamente são *poderes*. Em um certo sentido, elas são poderes para afetar e para serem afetados reciprocamente por outros objetos, sem a necessidade de qualquer consideração ulterior além da postulação dessas propriedades-poderes se essa hipótese estiver correta. Para Armstrong, o disposicionalista afirma que os verdadeiros agentes causais do mundo são poderes desse tipo, e essas propriedades fundamentam a necessidade causal metafísica. Por si só esse resultado é muito promissor, mas definir a ontologia dos poderes causais é uma tarefa bastante complexa na visão de Armstrong (cf, Ellis, 2002, p. 168), pois se tidas detidamente "essas propriedades-poderes são criaturas muito estranhas [*very strange beasts*]".

Suponhamos então que um desses objetos possui um desses ditos poderes, e que esse poder não está sendo manifesto no momento. Para o adepto da hipótese disposicionalista, isso significa que a propriedade contém em si mesma uma "referência" para uma manifestação que não está ocorrendo no momento. Nesse caso, é certo dizer que a propriedade possui uma direção especial para com essa manifestação não-atual, e

---

*Philosophy and Social Studies of Science* em Melbourne, em junho de 2001; ambos os textos aparecem no Apêndice da edição de Ellis, 2002, pp. 167 - 176. De agora em diante nós iremos nos referir a esse texto de Armstrong em referência ao apêndice do livro de Ellis.

que é da essência desse poder causal essa "prontidão" [*readiness*] ou direcionalidade [*directedness*] que em última instância identifica a propriedade-poder.

Tal como afirma Molnar (2003, p. 60), o poder é uma propriedade para um certo comportamento atribuído ao portador dessa propriedade, e essas propriedades-poderes possuem um objeto para o qual elas se voltam ou estão orientadas, por assim dizer. É constitutivo do poder causal a direcionalidade para estados de coisa não-atuais, tal que essa direcionalidade é essencial não só para a aquisição da manifestação específica do poder causal, mas em teoria ela é também responsável por individuar o poder causal das demais propriedades. A direcionalidade é tão essencial ao poder quanto a sua manifestação, diz Molnar.

Em um sentido realista, disposições aparentam ser de fato entidades muito estranhas, "elas parecem envolver entidades ou estados de coisas que nem sempre existem", a saber, "suas manifestações" (Bird, 2007, p. 205). Mesmo que essas manifestações não se deem, ainda assim as disposições parecem como que inteiramente voltadas a elas. Isso, contudo, parece insinuar que a essência dessas propriedades envolve tanto um caráter "intencional" quanto um caráter "Meignoniano", diz Bird.

No que concerne a acusação de Meinongianismo de Armstrong, ao menos o disposicionalismo pode ser defendido. Segundo Ellis (2002), o que diferencia determinadamente o realismo de disposições de uma proposta de cunho *regularista* (tal como a Humeana) é o fato de que, no regularismo, estabelecer uma relação causal nada mais é do que identificar sequências regulares de eventos, de modo que essa relação concerne muito mais ao padrão de comportamento de certos objetos do que a sua natureza intrínseca, essencial; no essencialismo, o que conta agora como primário é a referência que é feita aos poderes envolvidos no processo causal, segundo Ellis. Nesse aspecto, Armstrong está correto, pois nessa hipótese propriedades reais são basicamente poderes. Mas chegamos a um ponto determinante que deve ser avaliado mais detidamente:

[...] se poderes causais são disposições em se envolver [*to engage*] em processos causais de vários tipos, então para definir os poderes causais de um objeto nós devemos especificar os tipos de processos causais em que eles poderiam se envolver. [...] O aspecto característico de todos os **poderes causais objetivos** – poderes que podem muito bem ser intrínsecos aos objetos mesmos – deve ser que suas manifestações

devem sempre ser eventos que pertençam a tipos naturais [*natural kinds*] (B. Ellis, 2002, p. 49, trad. nossa; grifo nosso).

Poderes são constitutivos de objetos se eles pertencem a tipos naturais, segundo Ellis. Se queremos definir os poderes causais que integram objetivamente determinado processo causal, devemos estabelecer quais os processos causais em que esses poderes estão envolvidos. Uma maneira de definir esses processos causais é definindo os eventos relevantes do processo (as causas e os efeitos) para então estabelecer qual relação causal vigora entre esses eventos. Se essa relação é objetiva (isso é, se ela independente de classificações e sistemas de crenças humanos), isso só poderia se dar pelo fato de que os objetos envolvidos nesses processos causais na verdade suportam tipos naturais [*natural kinds*]; as características essenciais que definem esses processos causais são, portanto, independentes da mente [*mind-independents*], pois a existência de poderes causais não depende da sua observabilidade ou manifestação, mas antes eles existem objetivamente na natureza e podem ser discriminados linguisticamente em propriedades. Em referência à objeção específica de Meinongianismo lançada por Armstrong, talvez seja possível simplesmente evitá-la afirmando que disposições não se voltam ou apontam para estados de coisas não-atuais em um sentido que implica o *não-existente*, mas antes que essa relação se dá entre dois termos ou eventos objetivamente determináveis, ainda que *não-atuais*.

Mesmo no caso de, como Martin (2008, p. 59), supormos uma substância que é capaz de ser solúvel em um solvente que nunca existiu, não obstante as propriedades oriundas desse caso hipotético permaneceriam as mesmas se supormos que as propriedades permanecem as mesmas nesse mundo. Mesmo se, por exemplo, imaginarmos tal como muitos exploradores espanhóis fizeram no passado que existe de fato uma cidade inteiramente ornada de ouro puro no meio de uma floresta tropical, *no nosso mundo* o ouro possui a capacidade de ser derretido em certas temperaturas ou dissolvido em *aqua regia*, tal que, se El Dorado existisse, muito provavelmente o ouro de El Dorado manteria todas essas disposições consigo. De maneira mais polêmica, certamente podemos dizer que unicórnios não existem, mas supondo que unicórnios possuem chifres pontiagudos, eles seriam capazes de estourar um balão (Heil, 2003, p. 221).

Se essa hipótese estiver correta, a relação causal que se dá entre dois eventos específicos de um processo qualquer (entre um poder e a sua manifestação, digamos) não se dá entre eventos particulares “não-existentes”, mas entre tipos naturais determináveis de eventos, segundo Ellis. De um ponto de vista ontológico, um poder causal nada mais é do que a relação entre um objeto que instancia essa propriedade e o tipo natural de processo que ela engendra (Ellis, 2002, p. 172). Isso parece eliminar a acusação de Meinongianismo no nível dos determináveis; contudo, o “elemento mental” identificado no fato dos poderes causais “apontarem” para o não-atual persiste, ainda que nessa significação “determinável”, diz Armstrong. Se esse elemento intencional é indissociável do conceito de poder causal, na visão de Armstrong seria melhor que o teórico aceite a intencionalidade física de Molnar:

Suponha que isso seja permitido. Isso nos livra do Meinongianismo [*Meinongianism*] em um único ponto. Que avanço isso traz? No nível dos determináveis, o “direcionamento [*poiting*] a não-existentes” dos poderes causais persiste.

Talvez seja possível viver com a intencionalidade física. Isso é o que Molnar estava preparado a fazer (...). (Armstrong cf. Ellis, 2002, p. 169, trad. nossa):

Entretanto, esse realismo não é aceito sem que dificuldades se apresentem ao disposicionalismo. A primeira delas é, como afirma Armstrong (1997, p. 79), a de que “uma disposição concebida pelo disposicionalista é como um fato hipotético congelado [*congealed*]”: dizer de um copo de vidro que ele é frágil é dizer que o copo é *disposto* a quebrar ou se partir se for atingido; dizer de uma liga que ela é elástica é dizer que quando estirada, ela se estica; os exemplos se somam. Armstrong compara isso aos *tickets* inferenciais de Ryle (1949, p. 105), mas, ao invés de estabelecer uma lei que nos permita inferir um estado de coisas a partir de uma afirmação factual a outro estado de coisas, nesse caso o elemento inferencial existe *na natureza* dessas propriedades, uma admissão que Ryle dificilmente aprovaria. Dito de outro modo, o caráter “inerentemente hipotético” implicado pelas disposições é o que as distingue já a nível das propriedades, como diria Place (2000, p. 96).

Se esse é o caso, devemos (semelhante a Ryle) levar em conta nessa consideração realista o caso determinante de uma disposição que não é manifesta, ou o que exatamente explica esse caráter “inerentemente hipotético” dessas propriedades. Se essa hipótese

estiver correta, então o realista deve explicar como esse “caráter hipotético” pode ser explicado tendo por referência tão somente a natureza dessas propriedades. Se por hipótese essa característica é intrínseca a essas propriedades, então parece que a única maneira de explicar a essência dos poderes causais é recorrendo a uma “direcionalidade física” que explica como poderes causais adquirem estados de coisa ulteriores. Para Armstrong, precisamente esse movimento é questionável:

Isso deve nos lembrar da *intencionalidade* dos estados e processos mentais, a característica que Brentano tomou como a marca distintiva do mental, isso é, de serem direcionados a objetos ou estados de coisas que não precisam existir. **Essa intencionalidade do mental indubitavelmente existe.** Mas, para fisicalistas como eu, isso apresenta um problema imediato [*prima facie*]. Se o mental tem intencionalidade, e se, como Brentano pensou, ela é também ontologicamente irreduzível, então existe algo aqui que parece falsificar o Fisicalismo. Fisicalistas sobre a mente se encontram, portanto, [empenhados no] no esforço de tentar providenciar alguma consideração ontologicamente redutivista da intencionalidade do mental. Mas se disposições e poderes irreduzíveis são admitidos para as coisas *físicas*, então a intencionalidade, a intencionalidade irreduzível, aparece em tudo o que existe.

Isso não é questionável? **Isso não assimila o físico ao mental, ao invés do inverso?** (Armstrong, 1997, p. 79, trad. nossa; grifos nossos).

Armstrong toca em um ponto crucial que resume sua objeção ao realismo de poderes como um todo. Novamente, suponhamos que um objeto qualquer possui um desses ditos poderes, e que esse poder não está sendo manifesto no momento. Para o adepto da hipótese realista, isso significa que a propriedade contém em si mesma uma "referência" para uma manifestação que não está ocorrendo no momento. Segundo Armstrong, isso certamente nos faz lembrar da intencionalidade, a direcionalidade com que a mente se volta a objetos e estados de coisas no mundo.

De acordo com o intencionalismo, a direcionalidade é o que confere uma unidade subjacente ou essência aos fenômenos mentais, e que, a princípio, não é redutível a nada que seja físico: ela demarca o mental. Contudo, de acordo com o realista disposições

“apontam” ou são “direcionadas” para estados de coisa não-atuais. A disposição é atual, ela tem uma referência essencial para uma manifestação, que, contudo, não precisa acontecer. O vidro é frágil sem nunca precisar ter sido quebrado para que isso seja afirmado, por exemplo; para Armstrong (1997, p. 79), isso parece implicar que a ontologia dos poderes causais envolve um elemento mental que explica a direcionalidade física das disposições. Se as disposições são tão irreduzíveis quanto os estados intencionais nessa acepção, então a consequência do realismo de poderes é generalizar indistintamente a intencionalidade a tudo o que existe.

A consequência aludida por Armstrong lembra a uma mesma distinção já feita por Searle (1992, p. 79). Segundo Searle, a intencionalidade intrínseca é um fenômeno que humanos e animais possuem devido à sua constituição biológica. Essa intencionalidade não é extrínseca à sua natureza. Tanto no caso humano como para os animais, é um fato natural que ficamos com sede, ou com fome, que sentimos medo de certas coisas, dentre outras. Todos esses estados são estados intencionais desses seres. Contudo, certamente é bastante conveniente se utilizar da intencionalidade para fazer sentido de sistemas não-mentais que não os possuem. Para usar exemplos semelhantes ao de Searle, podemos por exemplo dizer de um termostato que ele "percebe" a temperatura ambiente, ou que um velocímetro "observa" a velocidade do medidor, ou que um carburador "sabe" enriquecera mistura interna da gasolina. Essas atribuições não são danosas se percebidas como meras exemplificações, segundo Searle, pois a intencionalidade descrita nesses exemplos é uma intencionalidade metafórica [*as-if intentionality*]. Atribuir esse tipo de intencionalidade a fenômenos não-mentais significa conceder propriedades intencionais a elas: essas formas de intencionalidade são válidas na mesma proporção em que elas são derivadas de agentes humanos dotados de intencionalidade intrínseca (Searle, 1992, p. 80). Contudo, se passamos a tratar sistemas essencialmente não-mentais como imbuídos de intencionalidade intrínseca, então é certo dizer, segundo Searle, que:

... [Q]ualquer tentativa de negar a distinção entre intencionalidade intrínseca e a metafórica [*as-if*] enfrenta uma **reductio ad absurdum** geral. Se você nega a distinção, então acaba que tudo no universo tem intencionalidade. Tudo no universo segue leis da natureza, e por isso tudo se comporta com certa regularidade, e por isso tudo se comporta *como se* [*as-if*] estivesse seguindo uma regra, tentando realizar determinado projeto, agindo de acordo com certos desejos etc. Por

exemplo, suponha que eu deixe cair uma pedra. A pedra *tenta* chegar ao centro da terra, porque ela *quer* chegar ao centro da terra (...). O preço de negar a distinção entre intencionalidade intrínseca e a metafórica, em suma, é um absurdo, porque ela torna tudo no universo mental (Searle, 1992, p. 81, trad. nossa; grifo nosso).

Segundo Searle, interpretar de maneira literal a intencionalidade metafórica de sistemas não-mentais significa enfrentar uma redução ao absurdo em que tudo no universo em última instância é mental. Para Armstrong (1997), o mesmo pode ser dito no caso das disposições.

De maneira semelhante à conclusão original de Madden e Hare (1971), aceitar a “reificação” de poderes causais leva a um dilema inferencial, pois a única maneira de fazer sentido dessas propriedades é atribuindo a elas elementos mentais que explicam sua ontologia intrigante. De um modo geral, Armstrong não está errado em fazer essas objeções, pois a nosso ver elas são extremamente pertinentes para como essa discussão deve se seguir. Armstrong basicamente diz que se o disposicionalista admite que os poderes são os verdadeiros agentes causais do mundo físico, então ele tem que se comprometer com as consequências que aceitar o realismo de poderes traz consigo, a principal delas sendo aceitar a tese da intencionalidade física de Molnar.

A nosso ver a colocação de Armstrong está correta, pois defender o elemento mental das disposições parece ser exatamente o movimento a ser feito se uma consideração realista sobre os critérios de identidade dos poderes causais deve ser mantida. Dito de outro modo, se supomos que a hipótese do realismo de poderes entende que a identidade do poder causal necessita da atribuição desse “elemento intencional” intrínseco que em última instância explica a sua natureza não-atual, então a única maneira de fazer sentido dessas propriedades nessa acepção realista é atribuindo a elas uma espécie de “intencionalidade física”, como defendeu Molnar (2003, cap. 3), pois esse conceito parecer o único que explica satisfatoriamente uma ontologia dos poderes que estabelece critérios não-epistêmicos de identidade para essas propriedades.

Obviamente, isso tem implicações diretas em como poderes causais devem ser pensados. Supondo ao contrário do realista que a observabilidade do poder causal deve ser priorizada, então a objeção de Armstrong pode ser excluída, já que os critérios de identificação dessas propriedades são em última instância *epistêmicos*, e não metafísicos, como por exemplo em uma análise condicional feita por Ryle ou qualquer outra interpretação que leve em conta fatores não-ontológicos para complementar essa



explicação, tal como defendido por Psillos (2006), Marmodoro (2009) e Borghini (2009). Contudo, essa solução certamente entra em conflito com o entendimento realista de que poderes causais são não só suficientes para explicar relações causais, mas são também intrínsecos aos objetos que os possuem, visto que, nessa concepção, poderes existem independentemente de serem percebidos ou não por agentes humanos: se referir à “manifestação” do poder é um equívoco, pois disposições independem de critérios epistêmicos de observabilidade, como diria Molnar (2003, p. 60). Contudo, se como o realista supomos a tese segundo a qual a existência de poderes causais independe de critérios epistêmicos, então nesse caso Armstrong está correto no fim das contas, pois a única maneira de explicar a não-observabilidade dos poderes é aceitando a analogia das disposições para com o mental. Para Armstrong, no melhor dos casos o realista de poderes deve se comprometer com a intencionalidade física de Molnar, independentemente de quais consequências isso tenha para a sua concepção de mente; no pior dos casos, isso nada mais prova do que uma redução ao absurdo que nos leva a reconsiderar essa concepção específica de causalidade.

## O conceito positivo de poder causal

Anteriormente, Madden e Hare (1971) argumentaram que a plausibilidade do realismo de poderes causais depende simultaneamente da exclusão do que eles chamam de dilema inferencial, a tese segundo a qual só teríamos percepção direta de poderes causais em contextos volitivos. Na visão deles, o dilema inferencial não se origina da experiência da agência tão somente (isso é uma questão à parte), mas se origina na maneira com que a experiência da causação concebida no âmbito mental é “projetada” para objetos e eventos naturais de modo a fazer sentido das relações causais que operam no mundo físico. A raiz do dilema inferencial se origina na reificação de certos elementos mentais ao conceito de causação. Portanto, eles atribuem a consequência do pampsiquismo a um certo realismo indevido de poderes causais, pois o resultado de aceitar esse entendimento reificado sobre poderes nos leva, na analogia com a volição, à

generalização de características mentais ao conceito mesmo de poder que nos obriga a reavaliar esse conceito. A mera consequência pampsiquista nos leva a limitar o escopo do que o realismo de poderes pode responder, segundo eles.

Igualmente, Armstrong (1997) argumenta que o realismo de poderes causais traz consigo sérias dificuldades quando levamos em consideração o que aceitar uma ontologia dos poderes realmente significa. A seu ver, se a existência dessas propriedades é aceita, então no mínimo devemos ser claros quanto aos compromissos teóricos que estão sendo admitidos, diz Armstrong. Ao nos questionarmos sobre o que torna um poder causal a propriedade que ela é, de um ponto de vista realista isso significa dizer que a propriedade possui uma direção essencial para um estado de coisas não-atual, no caso, a sua manifestação; em última instância é a direcionalidade do poder causal para a sua manifestação que a identifica enquanto propriedade-poder, segundo Molnar (2003, p. 60). Contudo, se aceitamos que poderes causais são intrínsecos aos objetos que os possuem, isso independentemente de quaisquer outros fatores não-disposicionais envolvidos nessa consideração (como por exemplo a percepção dessas propriedades), então a única maneira de identificar essas propriedades dentro desse critério metafísico é atribuindo a elas um elemento mental.

Se esse é o caso, então o disposicionalista deve se comprometer com a tese da intencionalidade física, tal como fez Molnar. De maneira geral, o que isso prova de modo mais imediato não é a falsidade de uma certa concepção sobre o mental (para Armstrong, a intencionalidade do mental certamente existe), mas a falsidade de uma certa concepção sobre a causalidade que assimila no mundo físico esse elemento mental.

Apesar de diferenças marcantes entre um argumento e outro, seja pelo ponto de partida teórico, seja pelo respectivo objeto de estudo tratado, os argumentos formulados por Madden e Hare (1971) e Armstrong (1997) se assemelham radicalmente em um ponto determinante: de alguma maneira, a reificação do conceito de causa que admite um "vínculo ontológico" essencial entre objetos no mundo físico só pode ser um conceito inteligível se fazemos referência a elementos mentais que explicam esse vínculo. Na visão deles, essa reificação é levada a cabo pelo realismo de poderes, seja pela analogia com a volição, seja na analogia para com a intencionalidade; contudo, em ambos os casos, o dilema inferencial permanece o mesmo, pois essa posição é levada a admitir que a única concepção positiva de poder causal que podemos ter deve insinuar na essência dessas propriedades um elemento mental que em última instância não só as identifica *qua*

propriedades-poderes, mas em última instância explica os processos causais no mundo físico.

Se as colocações de Armstrong (1997) contra o realismo de disposições estiverem corretas, então a analogia inferencial apontada por Madden e Hare (1971) deve ser aceita no caso da causalidade, pois, do contrário, uma ontologia de poderes simplesmente não faz sentido sem fazer menção a elementos mentais. Do contrário, seríamos levados a admitir (contra o realista de poderes) a intervenção de critérios não-disposicionais para a identidade do poder causal (condicionais, frases de redução, leis, ou sejam eles quais forem). Em outras palavras, o que a analogia inferencial conclui é que o realismo de poderes causais levado a cabo deve admitir a assimilação de características mentais a objetos na natureza de modo a fazer sentido de processos causais no mundo físico, isso independentemente de qual consideração deva ser feita sobre o mental. Enquanto uma crítica da causalidade, Armstrong não está errado a nosso ver.

Curiosamente, contudo, a atribuição de elementos mentais a poderes causais não chega a sofrer uma objeção séria por Martin e Molnar, pois de certa maneira eles aceitam a consequência prevista por Armstrong de que o conceito de poder causal exige a assimilação de características mentais. Na visão deles, a analogia se comprova no caso dos poderes causais, pois a ontologia dos poderes parece de fato envolver uma espécie de "intencionalidade física", a direcionalidade com que poderes causais essencialmente se voltam ou apontam para as suas manifestações. No caso, eles dão uma resposta positiva ao dilema inferencial, pois o conceito de poder causal envolve esses elementos mentais. Todavia, ao menos em um ponto fundamental Martin e Molnar discordam de Armstrong sobre o que o argumento falsifica exatamente. Polemicamente, o que a analogia prova na visão deles não é a falsidade dessa concepção específica de causalidade, visto que, se poderes causais possuem de fato essa natureza intrigante, então providenciar uma resolução para essas propriedades permanece um problema para a ontologia. Antes, o que a analogia prova é a falsidade de uma certa concepção sobre o mental, a saber, a tese de que a intencionalidade demarca o mental do físico no caso de exemplos físicos não-mentais assimilarem características antes compreendidas como unicamente mentais.

Se por um lado tanto a objeção de Madden e Hare (1971) quanto a de Armstrong (1997) se limitaram a refutar uma certa concepção (na visão deles errônea) sobre a causalidade, por outro lado o problema da assimilação tem implicações inusitadas para a filosofia da mente para além da aceitação do dilema inferencial específico ao caso da causalidade, pois mesmo que a analogia seja verdadeira no caso dos poderes causais, não

há uma explicação clara de como essa posição articula tanto o seu realismo de poderes quanto uma posição favorável à realidade do intencional. Ao contrário das considerações feitas anteriormente, esse problema é totalmente inédito, pois agora o que é questionado não é a suficiência dessa concepção de causalidade, mas como devemos pensar o mental caso ela seja verdadeira.

Se prestarmos atenção em como a consequência pampsiquista foi interpretada pelos principais proponentes do *reductio* no debate travado em torno das disposições (em especial entre os australianos), ela pode ser interpretada dentro de alguma versão do argumento causal aludido por Hedda Mørch (2019), segundo a tese de que algo específico na ontologia dos poderes causais exige do teórico atribuir a essas propriedades certos elementos normalmente tidos como mentais, e de que essa atribuição gera consequências indesejadas para a concepção de mental a ser defendida. Isso significa que uma resposta positiva sobre uma certa concepção de causação não autoriza uma resposta positiva sobre a realidade do mental no mundo físico se isso implica um pampsiquismo, segundo esses autores. Em outras palavras, a verdade da analogia das disposições para com o intencional não implica a verdade da identidade entre o físico e o mental se isso implica um pampsiquismo, em suma. Contudo, isso deixa muito mais perguntas do que respostas. A nosso ver, a resposta inconclusiva de Martin e Molnar sobre esse assunto nos leva a um dilema inferencial inédito se a hipótese realista das disposições se aplica igualmente ao contexto mental. O que queremos dizer com isso deve ser explicado.

Se nossa interpretação estiver correta, por um lado podemos interpretar que esses teóricos deram uma resposta positiva ao dilema inferencial de Madden e Hare (1971), visto que, de fato, o conceito de poder causal é verdadeiramente apreendido tendo por referência elementos mentais que capturam a sua natureza peculiar. Por outro lado, esses teóricos negam que o dilema inferencial baseia ou fundamenta uma concepção positiva de mente no mundo físico, pois afirmar isso seria na visão deles adentrar um pampsiquismo. Dito assim, essa formulação se revela estranha, pois devemos concluir que duas coisas distintas e contíguas estão sendo ditas: os australianos dão uma resposta afirmativa para o dilema inferencial no contexto da causação, mas simultaneamente negam a consequência do dilema inferencial no contexto mental, e, de alguma maneira, eles defendem que o fisicalismo e o disposicionalismo podem ser compatíveis entre si desde que a concepção de mente seja reformulada se aquela hipótese for verdadeira. Isso parece plausível? Segundo Hedda Mørch:

Martin e Pfeifer apenas tomam isso como uma *reductio* de uma certa consideração sobre a intencionalidade. Eles pensam que o disposicionalismo pode ser compatível com o fisicalismo se a nossa consideração da intencionalidade for revisada (Mørch, 2019, p. 275).

A nosso ver, o problema crucial a ser enfrentado não é o conceito de causalidade propriamente dito (esse conceito por si só já é bastante polêmico se defendido em termos independentes), mas como a visão “reificada” de poderes causais se aplica igualmente a contextos mentais sem por isso afirmar a consequência pampsiquista no processo, supondo, claro, que o disposicionalismo seja uma posição interessante para abordar o fenômeno mental. Contudo, tal como o problema é presentemente formulado, ele reintroduz o dilema inferencial no caso mental, pois independentemente da concepção positiva de poder causal a ser defendida, ela não só não se aplica de maneira inteligível à realidade da experiência (segundo Molnar), como também aceitar essa concepção positiva de poder causal nos leva igualmente a entreter a consequência pampsiquista do argumento causal, segundo os australianos.

## O *Reductio* de Molnar

Apesar de termos apontado de início a três versões do argumento causal, na verdade existe uma quarta versão desse argumento que não foi nem identificado pelo texto de Mørch (2019), nem pela literatura filosófica precedente, mas que certamente foi formulado por Molnar no capítulo 3 do *Powers*. Até então, nós havíamos discutido o texto de Molnar a par com o texto original de Martin e Pfeifer (1986); contudo, em certos aspectos a problemática introduzida por ele se distingue sobremaneira de como esse problema foi formulado anteriormente pela literatura, a tal ponto que isso nos obriga a explorá-lo mais detidamente, ainda que para além da letra de Molnar. Por ironia, das versões desse argumento, a nosso ver a de Molnar é a mais interessante, mas interpretar qual a tese de Molnar em específico é uma tarefa por si só complexa, visto que ele próprio disse muito pouco sobre isso. Talvez a única coisa que garante a certidão da interpretação que faremos aqui é justamente o contexto de toda leitura que fizemos anteriormente.

É válido notar que o *Powers* de George Molnar é um livro *póstumo*, o que por si só nos indica que, em um certo sentido, devemos ter alguma precaução sobre o que Molnar nos deixou tendo por parâmetro tão somente a letra do texto. O problema a ser enfrentado é interpretar uma tese que, por um lado, ao menos já estava bastante consistente nos manuscritos que Molnar havia deixado, mas que, por outro lado, no que concerne certos pontos alavancados por ele ao longo da obra, claramente o que vemos é que eles não foram explorados até o final pelo autor uma vez que tomamos o trabalho de analisá-los mais detidamente, nem tampouco podemos nos perguntar qual seria a posição de Molnar referente a eles a não ser simplesmente especular. A intencionalidade, e, sobretudo, a experiência aparecem no *Powers* como uma dessas tópicas. Contudo, pelos relatos de Armstrong e Mumford (que, no caso, editou e introduziu a obra), temos fortes indícios de que Molnar nos deixou uma teoria virtualmente bem-acabada no que se refere à sua ontologia, de maneira que, ao menos nisso, podemos ter algum grau de certeza para onde Molnar queria chegar com ela. Mas do que se trata esse livro, afinal?

De maneira muito resumida, o *Powers* é uma obra de metafísica analítica que perpassa diversos assuntos de ontologia contemporânea, muitos dos quais Molnar desejava aplicar a uma variabilidade de tópicas, como no caso da causalidade, das disposições, da intencionalidade etc., mas que, devido ao seu falecimento repentino, permaneceu um projeto inacabado. Como afirma Armstrong no prefácio dessa obra, de maneira semelhante a C. B. Martin, Molnar se voltou à causalidade e às disposições como os elementos centrais para o discurso do ser. Entretanto, nossa atenção se volta em especial ao capítulo 3 da obra, que trata sobretudo da noção de *direcionalidade*; mais especificadamente, nós nos voltamos justamente a uma das teses mais polêmicas do *Powers*, a de que existe algo semelhante a uma ‘intencionalidade física’, um conceito cuja origem já viemos introduzindo ao longo desse trabalho, mas que ganha uma conotação metafisicamente carregada que se destaca sobretudo pela maneira com que Molnar apreende esse problema no contexto do seu programa teórico. Ele próprio é bastante claro quanto a isso. Mesmo que tenhamos um conhecimento modesto da literatura intencionalista pós-Brentano, no que concerne o seu ponto mais crítico ela se resume na tese de que a intencionalidade distingue ou discrimina o mental do físico pela maneira com que estados mentais se voltam ou apontam para objetos ou estados de coisas; a intencionalidade é, portanto, o que confere uma unidade subjacente aos fenômenos mentais. A intencionalidade pode ser definida como a direcionalidade com que estados

intencionais se voltam para os seus objetos, e segundo o intencionalismo ela “demarca o mental”.

Todavia, tal como Molnar entende, disposições são propriedades orientadas para algum comportamento, "usualmente dos seus portadores", que em vários aspectos se assemelham à intencionalidade de Brentano. Isso quer dizer que essas propriedades físicas possuem um objeto ao qual elas se voltam ou estão direcionadas. Esse objeto é dito como a 'manifestação' da disposição, e estar orientado a uma manifestação particular é constitutivo da propriedade disposicional ou poder causal. Contudo, os objetos aos quais essas propriedades se voltam, por serem chamados de manifestações, não devem ser vinculados com a significância epistêmica que o conceito traz consigo: segundo Molnar (2003, p. 60), elas são direcionadas para objetos que existem independentemente da experiência humana e não precisam ser manifestados. Para Molnar, a ontologia não afunda no epistêmico, por assim dizer. Nessa acepção, a direcionalidade é antes de tudo o conceito seminal do disposicional.

Contudo, mesmo que isso seja verdade no caso das disposições, não há uma resposta clara de como isso se aplica ao mental. No texto original de Martin e Pfeifer (1986), era vital para a verdade da posição deles providenciar uma consideração disposicionalista sobre os processos físicos que subjazem a formação de objetos intencionais únicos da consciência, mas que não fosse a princípio aberto para sistemas físicos não-mentais (Molnar, 2003, p. 69). Entretanto, de modo semelhante ao que se deu anteriormente, duas concepções diferentes diametralmente opostas de 'direcionalidade' subsistem na interpretação de Molnar, uma física e outra mental. Diferentemente de Martin e Pfeifer, contudo, Molnar formula esse problema de outra maneira:

Alguém poderia dizer que o meu argumento a favor da IF [Intencionalidade Física], em vez de minar a Tese de Brentano, apenas mostra que muito mais coisas são mentais do que normalmente se supõe. Estender o domínio da intencionalidade da esfera reconhecidamente mental para o que normalmente é tido como estados e propriedades puramente físicos é provar, segundo o objetor, que Tales afinal estava certo em atribuir uma alma ao magneto. *Reductio*. É claro que essa resposta retém sua força ao assumir a exatidão da Tese de Brentano, e assim pressupõe uma petição de princípio [*begs the question*] contra a posição que eu estou colocando. Não obstante, **a acusação de pampsiquismo** levanta um ponto importante na minha

opinião. Ela mostra que aquele que não é um **eliminativista sobre o mental**, mas que rejeita a Tese de Brentano, está sob a obrigação de substituí-la por *um outro critério de demarcação*. Na história da filosofia só houve duas propostas sérias para distinguir o mental do físico. Uma apela para a intencionalidade, tal como Brentano e os seus precursores medievais. A outra, remontando desde Descartes, Locke, e os empiristas britânicos, se utiliza da **capacidade para a consciência**. Por um silogismo disjuntivo **eu favoreço a última**, apesar de reconhecer que essa posição possui suas próprias dificuldades distintas (Molnar, 2003, 3.5.3, p. 70 – 71, trad. nossa; grifos nossos).

Muito é dito aqui, mas a nosso ver a própria posição de Molnar é como que “velada” nesse trecho. Semelhante aos demais australianos, Molnar aceita que a consequência pampsiquista deve ser evitada; entretanto, diferentemente do que foi dito por eles, o pontocrucial alavancado por Molnar é que aceitar a realidade das disposições não deveria nos encaminhar em direção a um eliminativismo sobre o mental.

Molnar parece dizer que, se adotamos um ponto de vista favorável à realidade da experiência, e ao mesmo tempo adotamos um ponto de vista favorável ao realismo de disposições, então aquele que não toma o realismo de poderes como um argumento *eliminativista* sobre o mental deve providenciar um outro critério de demarcação condizente com esse realismo. Essa parece ser uma interpretação distinta dos demais proponentes do *reductio*, pois, a seu ver, a real redução ao absurdo oriunda da assimilação do disposicional com o intencional não advém do conceito “pan-psíquico” de causa, mas do fato dessa consideração ameaçar eliminar a experiência do mundo físico.

Para nós é difícil traduzir de maneira direta o que Molnar está dizendo em uma tese concreta a ser defendida, mas é certo que Molnar tem um entendimento bastante específico sobre o que aceitar o pampsiquismo significa. Estranhamente, para Molnar assimilar *indistintamente* a realidade da experiência a fenômenos físicos não-mentais equivale a um pampsiquismo (contrário ao que poderíamos entender hoje em dia como pampsiquismo). Segundo a interpretação de Molnar nós deveríamos interpretar o pampsiquismo como uma espécie de eliminativismo sobre o mental. Semelhante a Martin e Pfeifer (1986), Molnar concorda que o fisicalismo poderia ser compatível com o realismo de disposições, segundo a tese geral de que todos os fenômenos mentais são em última instância fenômenos físicos; contudo, defender isso não seria viável se a verdade do disposicionalismo implica um eliminativismo sobre o mental ao aceitarmos uma visão



*pan-psíquica* sobre a causalidade que generaliza indistintamente a realidade mental a todo ou qualquer processo físico não-mental. Se por um lado a tese de Brentano não pode distinguir o mental do físico se a verdade do realismo de poderes for aceita, todavia isso não nos impede de sermos realistas sobre a experiência, segundo ele.

Independentemente da maneira específica com que Molnar interpreta o pampsiquismo, na visão dele afirmar a assimilação indistinta entre o mental e o físico não implica eliminar a realidade da experiência em favor de processos físicos não-mentais, em suma. Mesmo se negamos de um ponto de vista conceitual essa interpretação específica sobre o pampsiquismo (a nosso ver, isso não torna a problemática de Molnar menos interessante), ainda assim é válido dizer que aceitar o disposicional não deveria por si só eliminar o mental, e talvez mesmo o pampsiquista concorde com essa tese se isso significa conceder um lugar privilegiado à experiência. Essa parece ser em geral a principal posição de Molnar sobre esse assunto, e a nosso ver ela não está errada.

Uma outra razão que podemos dar em favor da interpretação de que essa parece ser realmente a tese de Molnar contra o *reductio* é o fato de que ele defende a realidade da experiência em um outro contexto importante, mais especificadamente na disputa de se existem qualidades físicas [*physical qualia*].

Filósofos comumente distinguem propriedades disposicionais de propriedades categóricas. As propriedades disposicionais de um objeto são aquelas que conferem um poder particular ao seu possessor; já as propriedades categóricas são aquelas que não são disposicionais. Contudo, segundo a Visão Limite [*The Limit View*], todas as propriedades físicas são ao mesmo tempo tanto qualitativas (ou categóricas) quanto disposicionais. Isso significa que tanto o caráter disposicional quanto o caráter qualitativo geral de um objeto depende das propriedades que esse objeto possui, bem como das relações que o objeto sustenta dada essas propriedades. Por exemplo, podemos discriminar de uma bola “feita de ferro” que ela é “redonda”, e que essa forma específica é uma propriedade categórica da bola. Igualmente, podemos dizer dela que ela é “esférica”. Entretanto, a forma específica da bola (bem como as suas demais propriedades) concede a ela uma aparência particular, bem como a dispõe se comportar de uma maneira determinada: podemos dizer que ela pode rolar, ou refletir a luz de determinada maneira, ou qualquer outra coisa que caia no escopo do que é atribuído a esse objeto.

Nessa visão, nenhuma propriedade é puramente qualitativa, nem puramente disposicional, pois o disposicional e o qualitativo não podem ser inteiramente abstraídos como ingredientes inteiramente distintos, mas o qualitativo é tão intrínseco quanto o

disposicional, segundo Martin e Heil (1999, p. 46). Defender a verdade dessa tese não se mostra importante no contexto. O que nos interessa é como Molnar responde ao problema das qualidades físicas. A seu ver, a Visão Limite das propriedades últimas é uma objeção direta à plausibilidade do pan-disposicionalismo, a tese segundo a qual todas as propriedades físicas nada mais são do que disposições. Contudo, ainda que o pan-disposicionalismo acarrete sérios problemas, como por exemplo o regresso que essa tese cria pelo fato de disposições adquirirem indefinidamente outras disposições,<sup>8</sup> isso não implica a verdade de que exista *qualia* a nível fundamental.

Nós aceitamos a existência de qualidades [mentais] porque essa aceitação nos é imposta na experiência. Basta lembrar o imediatismo, a urgência e, acima de tudo, a *intromissão* [*intrusiveness*] do que é qualitativo na percepção e na sensação para ver que não há nada de “teórico” sobre as qualidades reveladas na experiência (embora *possa* haver algo teórico em como localizamos as ditas qualidades secundárias). **A tarefa de encaixar as qualidades da experiência consciente nas nossas melhores teorias é repleta de dificuldades,**

---

8 O ‘pan-disposicionalismo’ ou o ‘monismo disposicional’ é a hipótese segundo a qual todas as propriedades são em última instância poderes causais. Em tempos recentes essa hipótese sofreu críticas severas. A principal objeção a essa posição é a de que ela causa um regresso bastante óbvio, pois se todas as propriedades nada mais são do que disposições, então as próprias manifestações dessas disposições são capazes de adquirir disposições ulteriores, que por sua vez são capazes de adquirir outras disposições, que por sua vez *ad infinitum*. Tomando um exemplo de Psillos (2006, p. 139 – 140), suponhamos que um objeto possui uma certa disposição ordinária, por exemplo, um vaso de vidro possui a disposição de ser *frágil*. Essa disposição pode ser definida pela referência essencial que ela faz à sua manifestação em questão, tal que o objeto possui o poder F para  $\Phi$ . A identidade de F é o poder para  $\Phi$ . Contudo, o ponto determinante que justifica a atribuição de uma disposição como a fragilidade ao vaso de vidro reside no fato de que ela não está sendo manifesta no momento. Suponhamos então que o poder F nada mais é do que a capacidade Q para adquirir  $\Phi$  em um determinado contexto. Se o pan-disposicionalismo estiver correto, então a capacidade Q para adquirir  $\Phi$  também é por definição um poder causal. Mas se Q é igualmente um poder, então essa capacidade é direcionada a uma manifestação que não é atual. Já que Q não é atual, então ela deve possuir uma outra capacidade R para adquirir uma manifestação se o pan-disposicionalismo estiver correto, e assim por diante, *ad infinitum*. Portanto, conclui Psillos, se o poder F possui não só Q, mas um número indefinido de capacidades para adquirir um número também indefinido de manifestações, então devemos postular uma sequência infinita de poderes causais somente para explicar a razão de F não estar sendo manifestado no momento. Isso tem consequências sérias pois, se a identidade do poder causal é estabelecida pela direcionalidade do poder a uma manifestação, então a intromissão do regresso nos faz perder de vista a referência ao poder ordinário em questão. Segundo Psillos (2006), o regresso só é impedido se não-poderes são postulados nessa história, i.é, propriedades que não são elas próprias poderes. De maneira geral, nós estamos de acordo com Psillos, pois é certo que as propriedades físicas incluem propriedades estruturais que não são elas próprias disposições. De maneira mais enfática, defender o disposicionalismo não implica defender alguma forma de pan-disposicionalismo ou monismo de poderes. Segundo nosso entendimento, posições de cunho disposicionalista a princípio defendem a hipótese de que as disposições ou poderes são os principais agentes causais no discurso científico do mundo físico, e são a eles que nos referimos quando falamos de causalidade, e não que os poderes são os *únicos* agentes que existem, em suma.

**mas a existência de qualia psicológicos é claramente indiscutível.** Por outro lado, os *qualia* físicos não são itens em boa posição ontológica. Na verdade, não temos boas razões para acreditar na sua existência. (...) [A]o nível dos constituintes fundamentais da matéria, estamos lidando exclusivamente com sub-observáveis. Nenhuma qualidade das partículas fundamentais nos é dada na experiência. Consequentemente, precisaríamos de alguma razão ampliativa para acreditar na existência dos *qualia* físicos (Molnar, 2003, p. 178, trad. nossa; grifo nosso).

Se levarmos em consideração tanto a realidade da experiência defendida por Molnar quanto o contexto do *reductio* inicialmente discutido, Molnar defende que aceitar a realidade do disposicional não implica atribuir *de maneira indistinta* elementos mentais ao mundo físico se isso significa eliminar a realidade da experiência. Segundo Molnar, nós devemos negar o pampsiquismo se isso significa assimilar indistintamente a realidade da experiência a fenômenos essencialmente não-mentais. Dessa forma, podemos definir o verdadeiro *reductio* não como uma concepção de causalidade que introduz no mundo físico elementos mentais (isso para Molnar é perfeitamente aceitável); o verdadeiro *reductio* é tomar isso como justificativa para eliminar a realidade da experiência, como se somente disposições não-mentais bastassem para endereçar problemas de filosofia da mente; isso para Molnar é inaceitável. De alguma maneira, a nosso ver Molnar acreditou que a verdade do disposicionalismo poderia ser compatível para com uma posição favorável em relação à realidade da experiência. Contudo, ele próprio nunca chegou a responder qual relação inteligível pode ser estabelecida entre o físico e o mental nessa consideração. Independentemente disso, sua problemática não é por isso menos importante. A nosso ver Molnar estabelece as diretrizes de como o disposicionalismo deve responder ao mental, segundo o princípio de que aceitar a realidade das disposições não deveria por isso implicar um eliminativismo sobre o mental. Podemos definir de maneira criativa a tese implícita de Molnar nesses termos:

**Tese de Molnar:** a verdade da Analogia estabelecida entre o disposicional e o intencional não implica a verdade da Identidade entre o físico e o mental se isso significa generalizar *indistintamente* a realidade da experiência a todo ou qualquer contexto *não-mental*, pois, do contrário, aceitar esse “pampsiquismo” significa uma redução ao absurdo que nos encaminha em

direção a um eliminativismo sobre o mental.

Contudo, Molnar não é muito claro sobre qual posição ele defendeu no *Powers*, pois podemos interpretar que ele defendeu simultaneamente tanto a Analogia quanto a Identidade no caso que ele estabeleceu em favor da “intencionalidade física”. Em um texto recente, Bauer (2022, p. 82) também parece compartilhar da interpretação de que Molnar desenvolveu duas concepções distintas de intencionalidade física no *Powers*, mas que ele próprio não chegou a explicitar diretamente qual das duas ele endossou de fato. Bauer diz que há duas versões distintas da intencionalidade física (chamemos a tese de INF, para manter o termo de Bauer): a INF (Identidade) e a INF (Analogia). A INF (Identidade) diz que a direcionalidade atribuída às disposições é idêntica à direcionalidade atribuída aos fenômenos mentais; Place (1999a) mais tarde chega a defender essa posição. Por outro lado, a INF (Analogia) afirma somente que há semelhanças claras entre a direcionalidade física e a direcionalidade mental, mas elas não são de todo idênticas. Nesse caso, ambos esses conceitos de direcionalidade diferem em grau, mas "permanecem suficientemente similares para sustentar uma tese metafísica interessante." (Bauer, 2022, p. 84). Contudo, Bauer nota que Molnar simultaneamente dá voz a essas duas teses:

Por exemplo, Molnar (2003, p. 61) parece expressar apoio à INF (Analogia) quando ele diz que a intencionalidade física "é em aspectos fundamentais análoga à intencionalidade mental" e "que algo *muito semelhante* à intencionalidade é uma característica pervasiva e ineliminável do mundo físico." Contudo, ele também afirma que "a direcionalidade [*directedness*] das disposições para as suas manifestações é a direcionalidade das propriedades intencionais." (Molnar, 2003, p. 81). Penso que esta última é a maneira correta de interpretar a posição de Molnar, e examinar o porquê [nos] ajuda a revelar que a INF (Identidade) deveria ser a visão padrão [a ser aceita]. A razão aparente para Molnar afirmar a INF (Analogia) e não a INF (Identidade) é que estados mentais intencionais são em alguns casos conscientes ou representacionais, enquanto estados de intencionalidade física não são nem representacionais, nem conscientes (2003, p. 81). Contudo, já que por vezes eles coincidem na intencionalidade mental, a intencionalidade física só pode ser análoga, [mas] não idêntica, à

intencionalidade mental." (Bauer, 2022, p. 83, trad. nossa; adaptações nossas).

Apesar de Molnar ter favorecido a INF (Analogia), Bauer (2022) não acredita que a presença da consciência no caso da intencionalidade mental seja um impedimento para admitir a verdade da INF (Identidade), pois, segundo ele, se afirmamos a identidade desses dois conceitos de direcionalidade apenas tomando por critério as marcas do mental analisadas por Martin e Pfeifer (direcionalidade, inexistência intencional, etc.), então devemos concluir que a intencionalidade não pode distinguir o mental do físico visto que (dada a verdade dessa hipótese) os poderes causais satisfazem todas as marcas do mental analisadas pela literatura. Place (1999a) igualmente diz que se a tese de Brentano não demarca o mental da direcionalidade física identificada nas disposições, então a intencionalidade é a marca do disposicional, não do mental.

Segundo Bauer (2022), ao invés de distinguir o mental do físico, a consciência e a intencionalidade são fenômenos “justapostos” à direcionalidade das disposições. Se esse é o caso, nós somos levados a concluir que a identidade da direcionalidade mental com a direcionalidade física é a visão padrão a ser aceita dessa tese.

No que se refere ao argumento cético de que a intencionalidade não pode ser a marca do mental se o realismo de disposições for verdadeiro, essa parece ser uma interpretação correta, a nosso ver. Se a realidade peculiar das disposições de fato apresenta características normalmente atribuídas a estados mentais, então aceitar o realismo de disposições implica *negar* a tese de Brentano de que a direcionalidade é exclusiva ao âmbito mental. Contudo, o argumento de Bauer não parece convincente em vários aspectos, pois mesmo que seja estabelecida a identidade entre o disposicional e o intencional pelo fato de que, *em um sentido fundamental*, a direcionalidade das disposições é *análoga* à intencionalidade mental, não obstante a razão principal que levou Molnar a negar terminantemente a identidade entre o físico e o mental foi precisamente o fato de que, diferentemente das disposições físicas, a consciência é uma característica essencial no caso da intencionalidade mental, enquanto disposições são essencialmente não-mentais, a seu ver.

Em segundo lugar, o que Bauer quer dizer por identidade não fica claro nesse contexto, ao menos no que se refere à sua interpretação do texto de Molnar. No que tange o texto do Powers, a principal tese defendida por Molnar pode ser resumida na hipótese de que a direcionalidade física é a característica essencial que confere uma identidade à

propriedade-poder, e isso Bauer (2022, p. 85) reconhece seguidamente. Contudo, a identidade estabelecida no contexto da propriedade-poder não implica que há uma identidade entre o físico e o mental, a nosso ver. Ao que tudo indica, Molnar nega terminantemente essa identidade específica, ainda que a direcionalidade física seja um elemento pervasivo e ineliminável do mundo físico, segundo ele. Como interpretar Molnar, então?

Mesmo se interpretamos que em algum sentido metafísico a direcionalidade das disposições para as suas manifestações é em muitos aspectos idêntica à direcionalidade das propriedades intencionais (segundo a tese de que as disposições são uma base natural pervasiva do fenômeno intencional), Molnar dá claros sinais de que a INF (Identidade) é impedida justamente pela presença da consciência no caso dos estados intencionais. Se esse é o caso, a identidade estabelecida pela assimilação não basta, pois ainda não há nessa consideração uma explicação inteligível de como o intencional (experencial) e o disposicional (não-mental) se relacionam entre si: se por um lado o problema da assimilação nos fornece o argumento cético de que a intencionalidade não pode ser a “marca do mental”, ainda assim isso não garante que as disposições possam fazer o trabalho feito pela experiência se não há uma explicação inteligível de como essas duas coisas conversam entre si. A nosso ver, o argumento de Bauer (2022) pode se tornar falacioso no sentido de que estabelecer uma assimilação interessante entre o intencional e o disposicional não prova (ao menos nessa formulação) que há de fato uma identidade entre o físico e o mental, pois, se a intencionalidade física é um elemento pervasivo do mundo físico, tal como afirmou Molnar, o mesmo não pode ser dito sobre a consciência.

Afirmar indistintamente a INF (Identidade) é uma redução ao absurdo se isso implica eliminar o mental, segundo Molnar. Contrário à interpretação de Bauer, portanto, a presença da consciência no caso da intencionalidade mental é um fato determinante que nos impede de afirmar pura e simplesmente a identidade entre o físico e o mental tendo por critério apenas a assimilação entre o disposicional não-mental e o intencional, e essa parece ter sido a posição concreta de Molnar sobre esse assunto.

Argumentar que a existência da direcionalidade física de disposições não-mentais comprova a identidade entre o físico e o mental é bastante falacioso, a nosso ver. Apesar de Molnar não ter sido claro no *Powers* sobre qual das duas concepções ele endossou,

claramente ele defendeu uma posição favorável à realidade da experiência que o obrigou a manter uma resposta inconclusiva sobre esse assunto.

Molnar monta um caso em favor da intencionalidade física e é relativamente bem-sucedido nesse empreendimento, mas ele não chega a responder qual relação inteligível pode ser estabelecida entre a experiência que se dá no âmbito cognitivo e as disposições não-mentais. De maneira semelhante a Martin e Pfeifer, Molnar termina com uma concepção inconclusiva em que duas concepções contíguas de intencionalidade subsistem nessa teoria sem uma explicação inteligível de como elas se relacionam entre si, ou ao menos de como o disposicional poderia ser uma base natural para esses fenômenos se ele próprio é tido tanto como essencialmente não-mental, como também dotado de elementos mentais que justificam a sua assimilação com o mental.

Polemicamente, a nossa hipótese nesse trabalho se resume a afirmar que é exatamente *essa* consideração inconclusiva que nos fornece uma importante chave de leitura para criticar o disposicionalismo segundo os seus próprios fundamentos.

Se levarmos em consideração o cerne do dilema inferencial inicialmente introduzido, a nosso ver essa resposta inconclusiva dá origem a uma outra faceta do dilema inferencial, por assim dizer. Martin e Molnar aceitam a verdade da analogia das disposições para com o intencional. De fato, a natureza peculiar dessas propriedades justifica essa analogia, segundo eles. Porém, isso não implica a verdade da identidade entre o físico e o mental se isso significa aceitar um pampsiquismo, segundo eles.

Se nossa interpretação sobre as considerações de Madden e Hare (1971) e Armstrong (1997) tiver sido correta, a assimilação de características mentais ao conceito de causalidade cria um sério problema para o disposicionalista se ele deseja falar do mental. Devemos recordar que o dilema inferencial se origina na maneira com que o "vínculo ontológico" entre relações causais concretas só pode ser explicado fazendo referência a conceitos mentais. De maneira geral, a raiz do dilema inferencial reside na reificação de elementos mentais ao conceito mesmo de causação. Contudo, a versão "metafísica" do argumento interpretado por Martin e Pfeifer (1986) e posteriormente por Molnar (2003) se distingue sobremaneira de como o problema foi argumentado anteriormente pela tradição, pois, na visão deles, o dilema inferencial é aceitável do ponto de vista da causação; contudo, esse mesmo dilema traz sérios riscos a uma certa concepção sobre a mente.

Basicamente, até o advento da problemática tratada por eles, essa questão não tinha nenhuma relação específica com o mental, apesar desses argumentos orbitarem uma

determinada consequência “pan-psíquica” a ser evitada. Isso se dá pelo fato de que a consequência pampsiquista conjecturada por esses filósofos não foi interpretada como uma opção alternativa plausível a ser aceita, mas como uma redução ao absurdo de uma certa concepção de causalidade defendida pelo disposicionalismo, a saber, de que disposições possuem um elemento mental intrínseco que explica a identidade dessas propriedades.

De um ponto de vista interpretativo, o problema da assimilação cria sérios desentendimentos conceituais para o disposicionalista, pois a natureza intrigante dos poderes causais exigiu desses teóricos a atribuição de propriedades antes tidas como mentais ao conceito de poder causal. Por outro lado, esse movimento acaba por reintroduzir de maneira inusitada problemas clássicos de filosofia da mente nesse debate sobre propriedades, pois uma consequência direta da desavença teórica imposta pela introdução da intencionalidade no debate tradicional das disposições é que isso nos leva a reconsiderar nossa concepção sobre o mental se os poderes causais são mantidos na nossa ontologia.

Em outras palavras, o diálogo entre a tese intencionalista e a emergência teórica dessas propriedades físicas acaba por desencadear um forte atrito no conceito seminal de direcionalidade [*directedness*], instrumentalizado por ambas essas perspectivas teóricas. Se as disposições apresentam de fato um elemento mental presente no próprio conceito dessas propriedades, e, de maneira mais óbvia, supomos a verdade da hipótese realista de que os poderes causais são os agentes causais centrais do mundo físico, então ao menos o teórico das disposições deveria explicar de maneira inteligível como ele lida com esse elemento mental conflitivo na sua consideração realista sobre o mental (supondo, claro, que ele ou ela *queiram* falar do mental) sem que essa peculiaridade não entre em conflito com a filosofia da mente a ser defendida. Essa pergunta parece bastante plausível, pois essa não é uma questão de todo exigente, além de conversar com a proposta original de Molnar e Martin, diga-se de passagem. Contudo, nenhum deles dá uma resposta conclusiva sobre esse problema.

Se prestarmos atenção, os disposicionalistas, ao identificarem que o elemento mental conflitivo gera um problema de assimilação, passaram a se questionar por uma outra “marca do mental”. Na visão deles, um outro critério para o mental deveria ser investigado de maneira que a intencionalidade não fosse assimilada igualmente ao não-mental das disposições. Contudo, de maneira não crítica, duas concepções realistas diferentes e contíguas de 'direcionalidade' subsistem nessa interpretação, com a diferença



de que apenas a direcionalidade distintiva do mental não chega a ser capturada pela formulação da tese de Brentano, enquanto a 'direcionalidade física' é satisfeita pelo disposicional.

Em uma interpretação literal, dois conceitos distintos e diametralmente opostos de direcionalidade passam despercebidos nessa consideração sem nutrir qualquer relação substancial entre si, pois até o momento não há uma explicação inteligível de como os fenômenos mentais são explicados pelas disposições. A *desanalogia* entre o que a ontologia diz, por um lado, e o que o conceito de mente diz, do outro, não parece ter sido endereçada tanto nas considerações fornecidas pelos australianos quanto pela crítica recente desse tema, em suma.

Visto que os australianos aceitam o argumento cético de que a intencionalidade não pode ser a marca do mental se o disposicionalismo for aceito, a maneira mais direta de endereçar esse problema não é reconsiderando o intencionalismo, mas antes de tudo lidando diretamente com o elemento mental conflitivo que foi introduzido nas disposições: se aceitamos que a direcionalidade física estabelece a essência da propriedade-poder, tal como os australianos defenderam, então o que isso significa para a concepção de mental a ser defendida, especialmente do ponto de vista de uma ontologia da mente? Contudo, tanto Molnar quanto Martin e Pfeifer chegaram a uma resposta inconclusiva sobre esse assunto, de modo que eles mesmos não podem providenciar um parâmetro de como responder esse problema sem admitir a assimilação indistinta entre o físico e o mental. Segundo nossa interpretação, essa resposta inconclusiva dá origem a uma versão inusitada do dilema inferencial original, pois, ao que tudo indica, aceitar a verdade do disposicionalismo implica um pampsiquismo no conceito de mente.

Já que a intencionalidade não pode demarcar o mental nessa consideração, então devemos identificar na tradição filosófica um outro parâmetro de maneira que essa questão possa ser adequadamente respondida. Contudo, apesar da resposta inconclusiva de Molnar sobre esse assunto, a nosso ver Molnar (2003, p. 71) formula as diretrizes com que esse problema deve ser respondido: aceitar a realidade das disposições não deveria nos encaminhar em direção a um eliminativismo sobre o mental se isso significa identificar indistintamente a experiência para com disposições físicas não-mentais. Esse fisicalismo é falso e deve ser negado, se Molnar estiver correto. Portanto, se tanto o realismo de poderes causais quanto a realidade do intencional e da experiência forem mantidos, então o parâmetro a ser explorado deve levar em conta tanto o problema da

assimilação (ou seja, o que significa defender que as disposições possuem propriedades mentais), bem como o lugar da intencionalidade e da experiência nessa consideração.

Se somos realistas sobre disposições e, ao mesmo tempo, acreditamos que elas podem fornecer uma consideração interessante sobre o mental, então devemos endereçar diretamente o elemento mental conflitivo que dificulta o diálogo entre essas posições. Contudo, na ausência de qualquer perspectiva de que esse problema possa ser respondido seja pelo intencionalismo, seja pelo disposicionalismo tão somente, ao invés de buscarmos uma resolução desse problema na promessa de uma “marca da mental” alternativa, tal como Molnar e Martin acreditaram, somos obrigados a buscar na literatura filosófica um outro parâmetro que nos permita identificar quais alternativas são viáveis se de fato o disposicionalismo pode endereçar o mental.

Polemicamente, talvez esse parâmetro possa ser identificado dentro do mesmo argumento causal aludido por Mørch (2019). Se por um lado os proponentes do *reductio* adotaram a versão “negativa” desse argumento, segundo a interpretação de que aceitar o realismo de disposições leva o teórico a um pampsiquismo, diferentemente dessa formulação podemos identificar um exemplo claro na literatura em que o argumento causal do pampsiquismo foi defendido positivamente, mais especificadamente, por William James (1912), mas com a diferença crucial de que, para ele, o conceito de causalidade aplicado ao mental não chega a criar um “dilema inferencial” como no caso dos australianos. A sua resposta a esse problema é pragmática: James estabelece os princípios pelos quais devemos nos comprometer se adotamos uma posição favorável tanto à realidade da experiência no mundo físico quanto da causação. Se, contudo, *essas coisas nada tem a ver entre si*, então, a seu ver, o discurso da causalidade pode ser legitimado em termos independentes ao que é especulado no âmbito da ontologia da mente. Contudo, se não é justo dizer que a existência de processos físicos simplesmente elimina a realidade da experiência, então a experiência deve ser algo mais básico do que se pensa normalmente, e talvez a opção *pan-psíquica* ignorada pelos australianos deva ser interpretada de maneira muito mais séria do que se pensou. Isso nós veremos no capítulo seguinte.

## 4. O PARÂMETRO DE WILLIAM JAMES

Comparado a outros textos tardios mais conhecidos de William James publicados nos *Ensaio sobre o Empirismo Radical* de 1912, talvez o ensaio intitulado “*The Experience of Activity*” não tenha sido tão popular.<sup>9</sup> Contudo, não por isso ele é menos importante: na verdade, a nosso ver James estabelece nesse texto um importante parâmetro que esclarece sobremaneira muito do vínhamos discutindo até então no contexto das disposições.

Nesse pequeno ensaio, James investiga a fundo as implicações *práticas* que certas perspectivas filosóficas sobre a natureza da causalidade e da agência devem levar em conta ao lidar com o problema da atividade. De maneira geral, James quer tanto esclarecer as razões por trás da controvérsia em torno das diferentes noções de atividade discutidas pela literatura, quanto estabelecer a quais princípios devemos nos comprometer se adotamos uma posição radical em relação à realidade da experiência no mundo físico. Segundo ele próprio, esse ensaio não é uma resposta definitiva a esse problema, mas um estudo sobre as consequências que devemos estar preparados a tomar se nos comprometemos tanto com a realidade da causação quanto da experiência no mundo físico, em suma. Se nossa exposição for bem-sucedida, então conseguiremos mostrar que a discussão que James desenvolve nesse ensaio estabelece um parâmetro inusitado para a problemática inconclusiva de Molnar que havíamos discutido anteriormente.

Ainda que o nosso interesse específico nesse texto invariavelmente exija uma leitura detida de alguns dos principais pontos que são colocados ali, isso não se traduz em uma exegese da obra de James como um todo, apesar de, não obstante, sermos obrigados a especificar em certos momentos detalhes do seu pensamento que não se limitam a esse texto, nem tampouco à obra de James tão somente, visto a abrangência e a proliferação dos temas ali tratados. Nossa leitura, portanto, se concentra em um ponto em específico: identificar no texto de James um parâmetro que nos permita repensar quais consequências teóricas devemos levar em consideração se aceitamos a verdade tanto do disposicionalismo quanto da experiência segundo a tese implicada por Molnar, a saber, a tese de que aceitar a realidade do disposicional não deveria implicar um eliminativismo sobre o mental.

---

<sup>9</sup> Fora algumas exceções, todas as citações subsequentes aos *Ensaio* farão referência a esse texto.

Inicialmente, o primeiro passo para responder a questão de se temos experiência da atividade<sup>10</sup> consiste em identificar o que temos em mente quando falamos de atividade, independentemente do que possa ser feito desse conceito uma vez tendo chegado a um acordo sobre ele (James, 1912, p. 63). Essa questão, contudo, se mostra confusa, pois, tal como descreve James, não havia na literatura do seu tempo uma concordância sobre qual problema estava sendo endereçado, ou mesmo o que exatamente deveria ser respondido pelo conceito de atividade. James adota uma posição crítica diante da literatura do seu tempo, pois para ele devemos antes nos perguntar sobre quais as consequências pragmáticas a serem tiradas dessa problemática uma vez tendo sido identificado os agentes reais responsáveis pela atividade. Sobretudo, devemos tirar as devidas consequências do que a defesa de uma concepção afirmativa sobre a realidade da experiência acarreta sobre o nosso entendimento da atividade tal como ela se dá no mundo físico. Essa a nosso ver parece ser a principal pergunta feita por ele. James (1912, p. 61) vê isso como uma oportunidade para colocar em prática a hipótese do empirismo radical.

Por empirismo radical William James tem em mente a sua visão de mundo [*Weltanschauung*] particular sobre a hipótese empirista. Pessoalmente ele diz que ao menos em um aspecto determinante a sua concepção de empirismo se destaca do entendimento usual dessa tese, o que em última instância justifica o epíteto de "radical". Ao contrário de um tipo Humeano de empirismo em que cada evento particular é percebido como um evento específico que não tem uma relação essencial com outros estados de coisa (uma posição que James se refere como uma "filosofia mosaico", ou uma "filosofia de fatos plurais"), aceitar o empirismo radical significa que não existe nenhum elemento nessa filosofia que não seja diretamente experienciado, nem qualquer elemento que seja experienciado deve ser excluído dessa filosofia. Segundo James:

---

<sup>10</sup> Pela maneira como William James (1912) articula essas questões ao longo do texto, ele não trata como temas distintos a experiência oriunda de estados intencionais da questão *metafísica* sobre a natureza da causalidade. Dito de outro modo, o problema ontológico sobre a natureza da causalidade não é a seu ver uma problemática independente daquela tratada pela filosofia da mente em torno do problema da agência, pois o que está sendo discutido é a causalidade mental. A seu ver, a causalidade não pode ser um princípio ontológico inimaginável que destoa sobremaneira da vida mental, mas ela própria deve ser percebida como intimamente ligada à maneira como experienciamos a atividade oriunda desses processos mentais. James, contudo, se mantém pragmático sobre essas questões, pois ele basicamente se limita a dizer que uma posição radicalmente favorável à realidade da experiência nos obriga a supor que a causalidade que subjaz os processos físicos-mentais não se distingue qualitativamente da atividade percebida pelo sujeito da experiência no contexto da volição. Se por um lado não existe nada inerente à natureza do mundo físico incompatível com a ideia de que exista experiência, por outro lado nós não temos evidência de que existe nada de "não-experiencial" na natureza (Strawson, 2008, p. 4). Contudo, se existem agentes causais que saem do escopo da experiência, essa permanece uma questão válida em termos independentes, mas a isso não deveríamos dar o nome de "atividade", diz James.

Para tal filosofia, as relações que conectam as experiências devem elas próprias ser relações experienciadas, e qualquer tipo de relação experienciada deve ser considerada tão “real” como qualquer outra coisa no sistema. Os elementos podem de fato ser redistribuídos, a colocação original das coisas ... corrigida, mas um lugar real deve ser encontrado para cada tipo de coisa experienciada, seja termo ou relação, no arranjo filosófico final. (James, 1912/2022, *A World of Pure Experience*, p. 16, trad. nossa).

Para James, a experiência é tão real quanto os processos físicos que a engendram, tal que, segundo a premissa alavancada pelo empirismo radical, a experiência é um aspecto constitutivo da natureza que sempre deve ser levada em conta nos juízos que fazemos do mundo físico. No *Experience of Activity*, James (1912, p. 62) identifica três importantes pontos envolvidos na discussão sobre a natureza da agência que, no curso desse debate, foram agregados de maneira irrefletida em um só e mesmo assunto, sendo um deles uma pergunta de cunho psicológica, e mais duas questões subsequentes, uma metafísica e outra epistêmica:

- 1) A questão psicológica se pergunta se seria correto dizer que nós temos percepção da nossa própria atividade. Se isso se comprova, ao que exatamente a atividade se assemelha, e como e quando seria correto dizer que temos experiência da atividade?
- 2) Subsequentemente podemos tirar disso uma questão metafísica: se nós temos experiência da nossa própria atividade, existe então um *fato da atividade*? Atestar a existência desse fato faz alguma diferença prática sobre o entendimento intuitivo que temos da nossa própria atividade mental? Dito de outro modo, se a atividade de agentes reais tem um papel causal determinante na atividade mental intencional (se é que eles fazem alguma coisa), qual a implicação prática disso?
- 3) Por último, há uma questão de cunho epistêmico: de onde nós tiramos conhecimento dessa atividade? Pela introspecção tão somente ou por alguma outra fonte de informação? Quais consequências pragmáticas podemos tirar disso, uma vez tendo sido identificado os agentes reais responsáveis pela atividade?

James começa dizendo que, se o conceito de atividade deve ter algum significado que seja, então ao menos o objeto (o tipo original ou o modelo) ao qual a palavra se refere deve residir em algum tipo de experiência concreta que pode ser endereçada enquanto tal. Isso James justifica pela aplicação da hipótese do empirismo radical anteriormente citada. O primeiro passo a ser tomado, portanto, deve ser identificar na experiência o que é referido como atividade. Seja qual for a natureza dessa atividade, é a ela que nos referimos dentro dessa consideração, diz James. Entretanto, o que deve ser feito da atividade, se existem agentes reais mais básicos que passam despercebidos pela experiência ou mesmo qual a natureza desses agentes (supondo que esses agentes repercutem alguma influência no nosso entendimento da atividade), essas são questões que devem ser endereçadas posteriormente.

Independentemente de se existe um “fato da atividade”, ou de se esse fato é determinante para o entendimento da atividade, o mais óbvio para James é que, contrário a todas essas especificações preliminares, somos intuitivamente levados a afirmar que o conceito de atividade não se limita à experiência tão somente, mas que, em um sentido geral, a atividade é afirmada a qualquer coisa que *acontece*, sem maiores distinções. Nesse sentido geral, intuitivo, qualquer coisa que acontece *simpliciter* conta como uma experiência de atividade (James, 1912, p. 63). Entretanto, se nos limitamos a responder afirmativamente a distinção feita em (1), a saber, de se temos de fato experiência da atividade, então das três questões discriminadas ao menos essa pode ser atestada diretamente pela própria existência da experiência, afirma James.

James reforça esse ponto segundo um exemplo hipotético; chamemos ele de “argumento do mundo inativo”: imaginemos agora um mundo alternativo em que todo processo natural falha em produzir algo novo, tal que esse mundo só pudesse ser descrito negativamente pelo sujeito da experiência por frases como ‘nada acontece’, ‘nada muda’, ‘nada procede’ etc. Tendo em vista esse contexto, seríamos obrigados a descrever esse mundo como ‘inativo’. Contudo, se supormos que, ao invés de experienciar passivamente a inexistência de processos causais nesse mundo inativo experienciássemos a conjunção constante de eventos que se dão no próprio fluxo de pensamento do sujeito, tal que pudéssemos, pela própria experiência, indicar corretamente que uma mudança está ocorrendo de fato, então esses eventos constituiriam um conteúdo único da experiência que não é implicado pela existência do mundo inativo tão somente, pois, nesse caso, “ao menos deveríamos sentir nossa própria vida subjetiva”, diz James (1912, p. 63), mesmo no caso do sujeito atestar continuamente a permanência de um mundo inativo. A nossa

própria reação a esse mundo monótono contaria como a única coisa experienciada que sofre alguma *mudança*.

O exemplo hipotético de James implica que o que *acontece* de fato não se limita indistintamente ao mundo das coisas tão somente, mas é estendido também para as percepções que fazemos delas, pois mesmo que as operações causais observadas fracassassem, a mudança ainda poderia ser sentida pelo próprio fluxo da experiência consciente desses eventos. As percepções que temos das coisas são tão básicas quanto a existência desses processos causais, e, em um sentido mais fundamental que a existência desses processos, nós sabemos exatamente o que é a experiência *apenas pelo fato de termos experiência*: segundo Strawson (2017, p. 3), existe um aspecto fundamental (mesmo em um sentido primitivo) em que nós temos um bom entendimento geral do que seja a experiência apenas pelo fato de termos experiência. Igualmente, James quer dizer com isso que a percepção de eventos constitui um conteúdo único da experiência que não é redutível simplesmente à existência de processos causais naturais. A experiência, portanto, não é um fator a ser excluído de questão, argumenta James, mas é um aspecto constitutivo da natureza do mundo, de como as coisas essencialmente *são* para os agentes originais ou sujeitos conscientes da atividade, e que esse aspecto fundamental da experiência não pode ser removido da maneira como os agentes percebem o mundo, sejam eles quais forem.

Tendo em vista às três distinções iniciais traçadas por James, essa é uma resposta positiva à questão de cunho epistêmico feita na (3), pois, de fato, não só nós temos percepção da atividade *qua* sujeitos da experiência, em resposta à (1), mas essa percepção se justifica também como um conhecimento, pois nós temos um bom entendimento do que seja a atividade apenas por termos experiência da atividade. Isso contudo ainda deixa em aberto quais as consequências disso no que se refere à questão metafísica introduzida na (2). O importante a essa altura é ressaltar desde início que, para James, a experiência é em última instância *o* fato natural fundamental, independentemente de quais outros agentes causais existam na natureza, e o fato de a experiência ser um fator constitutivo de como agentes humanos percebem o mundo físico estabelece um parâmetro essencial para como devemos refletir a natureza da causalidade se adotamos essa posição afirmativa em relação à realidade da experiência na atividade, em especial no que concerne o problema da causação mental.

Contrário àquele mundo hipotético, “no mundo atual que nos é dado”, diz James (1912, p. 64), ao menos uma parte dessa atividade é direcionada, acompanhada de um

certo desejo ou direcionamento. Se dificultamos a atividade incluindo resistências, disso se segue que ela ou supera a resistência ou sucumbe diante dela. Se ela resiste, é dito que ela tende a uma certa ação; se ela não resiste, ela padece; concomitantemente, a experiência de resistência oriunda desse esforço acompanha a atividade. Essas experiências complexas dão origem à noção de agentes distintos, bem como à noção de eficiência causal, diz James. Contudo, pela intuição inicial, a atividade é atribuída a tudo o que acontece, ora a um agente físico, ora a um agente mental, seja ela uma atividade sem propósito ou direcionada, diz James. Se limitamos nossa consideração à linguagem da atividade que atribui a agentes distintos ‘esforço’, ‘resistência’, ‘tendência’, e que, de maneira idêntica, atribui a esses agentes poderes que insinuam um ‘desejo’ ou ‘propósito’ nessas ações, em suma, se essa linguagem se limita a uma linguagem da “volição”, então não há nessa linguagem uma distinção relevante que distinga a atividade que é atribuída ora a um agente físico, ora a um agente mental, pois, em ambos os casos, o que é atribuído permanece o mesmo do ponto de vista da experiência.

A nosso ver parece que James quer dizer que, independentemente do fato de considerarmos a nós mesmos os “agentes originais” ou “sujeitos” dessa atividade (segundo um ponto de vista privilegiado pela experiência), ou de atribuirmos posteriormente atividade a agentes não-mentais (segundo o panorama intuitivo original que atribui atividade a tudo o que acontece sem distinções), do ponto de vista da experiência, em ambos os casos o que é atribuído permanece o mesmo, seja a um agente físico, seja a um agente mental.

Isso claramente pode ser objetado, pois parece não haver nessa consideração uma distinção entre os processos causais objetivos (não-mentais) que se dão no mundo físico daqueles casos em que a atividade é percebida tão somente pelo sujeito da experiência, pois James trata ambas essas noções como uma só e mesma coisa: ao que tudo indica, James não parece distinguir de maneira nenhuma os agentes físicos responsáveis pela causação real daqueles agentes que são sujeitos dotados de experiência. Em resposta a essa objeção, isso parece ser exatamente o ponto que James quer endereçar. Em última instância, James raciocina que se a única maneira de conhecermos a atividade é por meio da experiência, segundo a hipótese do empirismo radical, então algo muito semelhante à atividade mental deve proceder nos processos físicos ditos “não-mentais”, sejam eles quais forem:



O sujeito da experiência [*experiencer*] de tal situação possui tudo o que a ideia [de atividade] contém. Ele sente a tendência, o obstáculo, a vontade, a tensão [*strain*], o triunfo, a desistência passiva, assim como ele sente o tempo, o espaço, a rapidez ou intensidade, o movimento, o peso e o calor, a dor e o prazer, a complexidade, ou quaisquer que sejam os caracteres remanescentes que a situação pode envolver. Ele perpassa tudo o que pode ser imaginado onde a atividade é prevista. **Se nós supomos atividades que vão para além da nossa experiência, é em formas assim que devemos supô-las, ou então dar-lhes outro nome;** visto que a palavra ‘atividade’ não tem **nenhum conteúdo imaginável** que seja além dessas experiências de processo, obstrução, esforço, tensão, ou desprendimento, os *qualia* fundamentais tais como são da vida que nos foi dada conhecer (James, 1912/2022, p. 65, trad. nossa, grifos nossos).

O ponto central de James é que não há nenhum conteúdo imaginável no conceito de atividade salvo aquele oriundo da experiência: se existe de fato atividade (se o conceito apreende um conteúdo concreto, diz ele), então *é em formas assim* que ela se apresenta na experiência: o conceito de atividade não possui nenhum conteúdo imaginável fora essas experiências de ‘tendência’, ‘obstrução’, ‘esforço’ etc. Visto que a experiência da atividade é indissociável do conteúdo único que experiência traz consigo na forma de sensações, percepções, em suma, de toda miríade de *qualia* que “são da vida que nos foi dada conhecer”, como diz James, então supor que a atividade se estende para além desses exemplos dados na experiência nos leva a cogitar a hipótese de que essas atividades se dão em formas *muito semelhantes* àquelas atribuídas à vida mental, mesmo se levamos em conta exemplos de atividade que tipicamente consideraríamos “não-mentais”. Contudo, se objetamos que a atividade não se limita a esses casos de experiência, de que, de fato, existe atividade não-mental, então, para James, isso nada mais seria do que argumentar que existe atividade independentemente da experiência. Se isso se comprova, então devemos dar a isso outro nome que não faça referência aos *qualia*. James reforça esse mesmo ponto em sequência:

Não importa quais atividades possam realmente existir nesse nosso extraordinário universo, é impossível para nós concebermos que qualquer uma delas seja vivida ou autenticamente conhecida de outra forma que não nessa forma dramática de algo que mantém [*sustaining*]

um propósito percebido [*felt*] contra obstáculos percebidos, e superando e sendo superado [por eles]. O que “manter” significa aqui é claro para qualquer pessoa que tenha vivido através da experiência, mas a mais ninguém; assim como 'alto', 'vermelho', 'doce' significam alguma coisa apenas para seres com ouvidos, olhos e línguas. O *percipi* [o percebido] nesses originais de experiência é o *esse* [a essência]; a cortina é a imagem. Se houver algo escondido em segundo plano [*background*], isso não deve ser chamado de atividade, mas deve ter outro nome. (James, 1912/ 2022, p. 65, trad. nossa).<sup>11</sup>

A nosso ver, James quer dizer com isso que a experiência concreta à qual a palavra ‘atividade’ se refere não sai (não pode sair) do escopo do sujeito da experiência, de como a experiência da atividade aparece para o sujeito, pois tudo o que a ideia contém se resume a essas sensações de ‘resistência’, ‘superação’, ‘colapso’ etc. que se dão indissociavelmente na forma da percepção, tal que “*existe* atividade completa na sua primeira e original intenção.” (James, 1912, p. 65).

Supondo que as descrições de atividade se limitam a um enquadramento familiar pautado em termos como ‘esforço’, ‘resistência’, ‘tendência’, e se atribuímos poderes causais que insinuam ‘intenção’, ‘direção’ e ‘propósito’ tanto a agentes físicos quanto a agentes mentais, então a noção intuitiva inicial que atribui atividade a tudo o que acontece se comprova, pois, se tratando da experiência da atividade, ‘nós’ somos os agentes originais de ‘tendências’, ‘esforços’, ‘resistências’ etc., bem como os detentores dos poderes causais a quem são atribuídos ‘direções’ e ‘propósitos’, não porque não exista uma distinção entre agentes físicos e mentais, mas porque essas experiências de atividade são as únicas coisas que nós, *qua* sujeitos da experiência, temos acesso. Dito de outro modo, não existe para James um mundo em que a atividade não envolva experiência, pois nós não somos constituídos “de outra forma que não nessa forma dramática” feita de “ouvidos, olhos e línguas.” Portanto, a intuição inicial que generaliza a atividade a tudo o que acontece se comprova no sentido de que não existe um mundo em que a atividade

---

<sup>11</sup> No matter what activities there may really be in this extraordinary universe of ours, it is impossible for us to conceive of any one of them being either lived through or authentically known otherwise than in this dramatic shape of something sustaining a felt purpose against felt obstacles and overcoming or being overcome. What ‘sustaining’ means here is clear to anyone who has lived through the experience, but to no one else; just as ‘loud’, ‘red,’ ‘sweet,’ mean something only to beings with ears, eyes, and tongues. The *percipi* in these originals of experience is the *esse*; the curtain is the picture. If there is anything hiding in the background, it ought not to be called activity, but should get itself another name.

exista independentemente da percepção se nesse mundo ‘nós’ somos os agentes originais ou sujeitos da experiência.

Essencialmente, se a hipótese do empirismo radical estiver correta, então a experiência de atividade (juntamente com todas as características e qualidades que ela traz consigo) é a única atividade que nos cabe conhecer. Em outras palavras, independentemente de quais forem os agentes reais responsáveis pela causação para além do que é percebido na experiência, qualquer um que descreve a atividade usando termos como ‘resistir’, ‘superar’, ‘sucumbir’ etc. nada mais descreve uma *experiência* de atividade. Se supomos atividades para além da experiência, devemos supor que elas compartilham alguma semelhança com essas formas encontradas na percepção, diz James. Contudo, se supomos a hipótese de que existem de fato outros processos ou agentes causais que passam ao largo dessa experiência familiar de atividade, então a eles deve ser dado outro nome, pois isso nada mais seria argumentar que existe atividade independentemente da realidade da experiência, conclui James.

Mas isso não é tão simples. Se supormos que existam causas que subjazem a experiência, e que essas causas são (de um ponto de vista fisicalista) *mais reais* do que as ações intencionais, então o real papel explicativo é atribuído a essas causas, e não à experiência. Contudo, para James é muito contraintuitivo imaginar um mundo em que os agentes reais da atividade são concebidos em formas que não levam em conta a existência da experiência, mas essa parece ter sido a interpretação em voga da sua época. A seu ver, deveria nos causar espanto descobrir que são muitos os que negam sinceramente a realidade da experiência, mais especificadamente, negam que a atividade real não pode ser exercida pelo sujeito da experiência tão somente, mas, ao invés disso, ela é exercida por fatores dotados de *mais realidade* que aquela encontrada na percepção, tal que a atividade sentida nada mais é do que um “sinal superficial” da atividade real que é operada (James, 1912, p. 66). Nas palavras de James:

Tudo isso é tão obviamente verdadeiro que poderíamos ficar surpresos ao descobrir que tantos dos escritores mais hábeis sobre o assunto negam categoricamente que a atividade que vivemos nessas situações é real. Simplesmente sentir-se ativo não é ser ativo, na visão deles. Os agentes que aparecem na experiência não são agentes reais, as resistências não resistem realmente, os efeitos que aparecem não são efeitos de todo. É evidente a partir disso que a mera análise descritiva de qualquer uma de nossas experiências de atividade [*activity-*

*experiences*] não conta a história toda, que ainda há algo a ser dito *sobre* elas que levou escritores tão competentes a conceber (...) uma atividade *an sich* [em si] (...) [que, se] comparada com quem realmente faz esse trabalho, toda essa atividade fenomenal é apenas uma farsa ilusória. (*op. cit.*, pp. 65 – 66, trad. nossa.).

James não suspeita as razões que levam alguém a afirmar que, na verdade, os "fatos da atividade" não residem no sujeito da experiência, por exemplo em certos eventos neurais no cérebro responsáveis por realizar fenômenos mentais. Ao invés disso, ao que tudo indica o estranhamento de James se questiona sobre o que nos leva a negar a existência da experiência em virtude da existência desses processos físicos.

Na visão dele, se aceitamos a premissa do empirismo radical, então só podemos supor que existem atividades reais se elas são de alguma maneira "imediatamente vividas" (James, 1912, p. 69). Se a consequência traçada por James for em última instância negada, a saber, de que a natureza da causalidade não é idêntica à maneira como experienciamos ela na atividade, então James simplesmente supõe que a esse conceito de causalidade deve ser dado outro nome. Se existe de fato uma causalidade que opera para além das aparências de atividade, então a investigação em torno dos verdadeiros agentes causais que existem na natureza se justifica de maneira independente ao problema da causação mental.<sup>12</sup>

Em outras palavras, investigar os agentes reais responsáveis pelas relações causais que operam no mundo físico não se revela um problema questionável, pois essa investigação, se analisada de maneira independente, ela própria é bastante válida, segundo James; o problema está em supor que, se os agentes reais da causação (sejam eles quais forem) são suficientes para explicar toda ou qualquer relação causal que exista, incluindo aquelas oriundas de fenômenos mentais, então a experiência não tem qualquer papel determinante na efetivação dessa atividade, mas é ela própria apenas um "sinal superficial" de uma atividade que opera independentemente de sujeitos, percepções, etc., em suma, independente de sujeitos da experiência. Segundo essa hipótese, a experiência não pode ser ela própria a causa real da atividade, pois as percepções não possuem

---

<sup>12</sup> James não entra no mérito nesse texto sobre a ontologia dos agentes causais (ainda que, para ele, essa seja uma questão relevante), mas ele se limita à constatação (que responde sua suspeita) de que nós não temos evidência de nada na natureza que seja não-experiencial. James (1911, p. 216) parece justificar esse mesmo ponto em outro contexto quando ele diz que "mesmo que nossos atos-de-vontade [*will-acts*] possam revelar a natureza da causalidade, onde exatamente os fatos da causação estão localizados pode ser um problema adicional."

nenhum poder causal por si mesmas, mas apenas como uma consequência de processos físicos subjacentes. Se comparada a essa atividade real que opera no “*background*”, toda a atividade fenomênica percebida não passa “de uma farsa ilusória.” (James, 1912, p. 66). A experiência, portanto, não possui nenhum papel causal por si mesma nessa visão, pois ela própria é dotada de menos realidade que os processos causais reais responsáveis por manifestar esses fenômenos mentais.

Talvez o texto de James não ajude de um ponto de vista expositivo, mas o mesmo ponto pode ser argumentado contemporaneamente de outra maneira sem perda de sentido.

O cerne da suspeita de James é o que exatamente nos leva a duvidar que a experiência existe. Sem exagero Strawson (2008, p. 6) se refere a essa dúvida como uma das coisas mais estranhas que já aconteceram na história da filosofia, ou mesmo na história do pensamento, mas de alguma maneira ela tem íntima relação com o entendimento que se tem do mundo físico. Normalmente, na filosofia da mente isso pode ser referido como o fisicalismo ou materialismo, a visão de que não só os fenômenos mentais, mas tudo o que existe efetivamente no universo é físico. Se o materialismo estiver correto, dizer que a mente em um sentido geral nada mais é do que um arranjo de átomos ou neurônios parece ser uma posição plausível a ser defendida. Contudo, afirmar a verdade do materialismo não deveria nos levar à consequência de que a experiência não existe. Não só os fenômenos físicos estudados pela ciência são fenômenos naturais, mas a existência da experiência é também o fenômeno natural mais certo de que podemos ter conhecimento. Uma posição realista sobre a experiência é o ponto de partida obrigatório para qualquer posição que se diz naturalista, simplesmente porque a experiência é o ponto de partida para qualquer teoria realista sobre a existência. Segundo Strawson (2008, p. 7), a experiência é o ponto de partida de qualquer teoria que se diz naturalista porque a experiência é o dado natural fundamental. Se levarmos a sério o que James e Strawson dizem, somos levados a desconfiar de qualquer posição materialista que advogue a realidade de fenômenos mentais tomando por base processos físicos essencialmente não- experienciais como o ponto de partida correto para uma consideração abrangente da mente. A nosso ver, eles não estão errados.

Ao menos podemos identificar como chegamos a essa estranha conclusão eliminativista. De maneira muito semelhante a Strawson (2008, p. 7), podemos estabelecer o argumento correto a ser defendido, e em todos os aspectos idêntico ao

argumento de William James (1912).

Suponhamos como James que existam agentes causais para além da experiência, digamos, agentes tidos como essencialmente não-experienciais, tal que é difícil compreender como a experiência pode ser possível dado o fato de que o mundo físico é essencialmente não-experiencial. Nesse caso, o não-experiencial é um problema legítimo a ser endereçado pelo naturalismo, mas a existência do experiencial não chega a ser um problema, simplesmente porque ela é atestada a todo momento pelo simples fato de termos experiência.

Contudo, ainda que a investigação sobre o não-experiencial seja legítima, nós não estamos na posição de questionar como a experiência pode ser possível dada existência de fenômenos naturais tidos como essencialmente não-experienciais. Nesse caso, nós seríamos levados a questionar como a experiência pode ser um fenômeno físico dado o que nós sabemos sobre o físico? (Strawson, 2008, p. 54). Se a relação entre esses dois não se mostra de todo inteligível, então somos levados a crer falsamente que a existência do não-experiencial põe em dúvida a existência da experiência.

Paralelamente a isso, se como James (e Strawson) admitimos uma posição favorável à realidade da experiência, então, visto que a experiência existe, devemos pôr em dúvida não a experiência, mas como a existência do não-experiencial é possível dada a relação íntima entre o experiencial e o não-experiencial. De modo semelhante a James, nós somos levados a duvidar primeiro a existência do não-experiencial.

Nessa acepção, portanto, se somos realmente materialistas, então a experiência é um fenômeno físico, de modo que ela nada mais é do que “neurônios disparando”. Contudo, isso não implica que a experiência pode ser explicada tão somente pela física ou pela neurologia. Se fenômenos experienciais são basicamente fenômenos físicos, então é certo dizer como Strawson (2008, p. 56) que *existem mais coisas* nos neurônios e no mundo físico que a neurologia ou a física podem conceber tão somente.

James avalia que o raciocínio por trás do eliminativismo se origina de duas crenças, “a crença de que a causalidade deve ser exercida na atividade [mental], e um interesse em como a causalidade é feita.” (James, 1912, p. 69). Visto que há significativa divergência sobre como essas duas coisas podem ser endereçadas (ou sequer se elas podem ser endereçadas dentro de uma mesma consideração ontológica), devemos antes nos perguntar quais consequências pragmáticas que podemos tirar disso uma vez tendo sido identificado os agentes reais responsáveis pela atividade (sejam eles quais forem). James parece afirmar algo nesse intuito quando ele diz que:

A questão De quem é a atividade real? equivale, portanto, à questão Quais serão os resultados concretos? [O] interesse [por essa questão] é dramático; como essas coisas vão funcionar? Se os agentes são de um tipo, um caminho; se forem de outro tipo, podem funcionar de maneira muito diferente. **O significado pragmático das diversas alternativas, em suma, é grande. Não há mera diferença verbal qual opinião adotamos.**

Mas veja, é a velha disputa que voltou! Materialismo e teleologia; ações elementares de curta duração que se resumem “às cegas”, ou ideais há muito previstos que com esforço entram em cena (*op. cit.*, p. 68, trad. nossa; grifo nosso).

A nosso ver chegamos a um ponto determinante. Segundo Hedda Mørch (2014, p. 70), todo o argumento de James é motivado por um pragmatismo sobre a significância que é dada à experiência, ao que James chama de empirismo radical. Se reinterpretamos o que James disse, a questão “a quem ou ao que pertence a atividade real” equivale à questão de “quais as consequências pragmáticas uma vez que nossa hipótese se mostra verdadeira”. Se essa questão tem alguma validade, ela não se resume a simplesmente afirmar que tipos de agentes causais existem (pois é certo que podem ser vários, como neurônios, ideias, poderes causais etc.), mas antes no significado pragmático inerente às diversas alternativas que estão em jogo: o que significa aceitar que uma dessas alternativas é verdadeira dentro da nossa hipótese?

Para James, se interpretamos que a investigação sobre a natureza da causalidade se limita a quais coisas são os verdadeiros agentes causais no mundo físico, então esse é um problema metafísico em vários aspectos legítimo, pois ele se justifica independentemente de qual relação estabelecemos entre essa investigação e o mental. Em várias partes do texto James aponta para essa mesma interpretação, segundo a pergunta de que, se existem agentes causais para além da experiência de atividade, então devemos especificar essa problemática a uma discussão que não faça referência ao mental, pois basta que especifiquemos nessa acepção o conceito de “atividade” como algo essencialmente não-experiencial. Portanto, se existem de fato agentes causais no “*background*” da experiência, então a isso não devemos dar o nome de atividade, pois a atividade envolve termos exclusivamente mentais (no sentido de envolver essencialmente o experiencial). Contudo, se adotamos uma posição afirmativa em relação à realidade da experiência,

então o significado pragmático dessa alternativa nos obriga a levar em consideração o lugar da experiência na nossa concepção de causação. Novamente, a legitimidade dessa questão não se resume ao fato de postularmos ou não quais agentes causais verdadeiramente existem, mas de como a natureza desses agentes deve ser compreendida na posição a ser adotada, especialmente se levamos em conta a realidade da experiência dentro dessa consideração.

Esse é a nosso ver o ponto determinante da reflexão nesse ensaio, pois ele estabelece um parâmetro crucial que qualquer posição verdadeiramente realista sobre a experiência deve seguir se ela admite (semelhante a James) que a experiência é um aspecto constitutivo não só do conceito de mente, mas ela própria o dado natural fundamental. A única coisa que James se limita a dizer ao longo de todo esse ensaio é que, se adotamos uma posição afirmativa em relação à realidade da experiência (o que ele chama de “empirismo radical”), segundo a tese de que a experiência tem um papel ativo no mundo, então devemos concluir que o conceito de causalidade aplicado ao mental não pode ser constituído de outra maneira que exclua do conceito a realidade da experiência. Portanto, o ponto determinante que estamos tentando retirar do texto de James se resume na consequência pragmática de quais resultados devemos levar em conta para a nossa hipótese se aceitamos alguma dessas alternativas como verdadeira, seja ela a alternativa que investiga os verdadeiros agentes causais no mundo físico, seja ela uma alternativa que investiga a natureza do mental.

Se tomamos o esforço de recapitular certos pontos defendidos por James anteriormente, vemos que a experiência é um elemento tão básico quanto a existência de processos causais objetivos. A percepção tanto de eventos quanto de qualidades mentais constitui o conteúdo único da experiência que não é redutível à existência de processos naturais tão somente, mas ela própria é um elemento irreduzível do mundo físico, segundo James. Não obstante, no que toca a suficiência causal do mental, de maneira muito direta James (1911, p. 218) diz que a filosofia não deveria “assassinar” [*butcher*] a vida perceptiva de maneira a tornar o conceito de causação mais compreensível. A seu ver, o fluxo perceptivo da nossa vida mental tal como ela se apresenta a nós nos oferece exemplos compreensíveis de causação, ainda que James deixe em aberto quais coisas constituem os verdadeiros agentes causais no mundo físico. Portanto, visto que a experiência constitui um elemento fundamental irreduzível da vida mental, se adotamos uma posição materialista sobre a natureza da mente, devemos generalizar essas instâncias



de atividade a todo ou qualquer processo causal no mundo físico, tal que James conclui em outro contexto que:

Se tomássemos estas experiências como o tipo [de coisa que a] causalidade realmente é, teríamos de atribuir [tanto] a casos de causalidade para além da nossa vida, [bem como] aos casos físicos também, uma íntima [*inwardly*] natureza experiencial. Em outras palavras, deveríamos ter de adotar uma filosofia dita “pan-psíquica”. (James, 1911, p. 218, trad. nossa).

Em um sentido literal, isso quer dizer que, se supomos atividades para além da experiência (em um sentido experiencial de atividade), devemos então supor que elas compartilham alguma semelhança constitutiva com as formas que encontramos na percepção. Em um sentido igualmente literal, se saímos do escopo enviesado de que ‘nós’ somos os agentes centrais ou sujeitos da experiência nesse mundo e admitimos de maneira idêntica que a experiência é um fato natural pervasivo do mundo físico, então outros milhares de agentes são igualmente admitimos dentro dessa história.

Suponhamos por um momento que células nervosas são agentes causais para certa atividade, segundo um exemplo de James (1912, p. 68). A atividade dessa célula certamente tem uma distância muito limitada, mal alcançando a célula vizinha; contudo, se supomos que existe atividade na célula em uma acepção literal do termo, certamente o ‘esforço’ que ela exerce deve também ser ‘experienciada’ pela célula em um certo sentido (digamos, seu “ponto de vista”). De maneira radical, para James não existe um mundo em que a atividade exista de maneira independente à percepção se nesse mundo ‘nós’ somos os agentes originais ou sujeitos da experiência, independentemente se por ‘nós’ significamos nossa constituição *qua* seres humanos ou ‘nós’ enquanto células nervosas no cérebro, por exemplo, ou qualquer outra coisa que tomemos por agentes originais ou sujeitos da experiência a que atribuímos atividade real. Ao menos em um sentido antropológico, ‘nós’ *enquanto* humanos dotados de um ponto de vista dramaticamente enviesado pela percepção não temos conhecimento do que seja a atividade a não ser pela vivência da nossa própria experiência.

Isso, claro, traz consequências não antevistas, pois não é óbvio que agentes como células são agrupados de tal maneira que as ações delas *qua* sujeitos de experiência são diretamente congruentes com as “minhas intenções”, ainda que exista um significado intuitivo de que os meus estados intencionais sejam um resultado direto da atividade de

células, em um sentido geral materialista. Com isso nós queremos dizer simplesmente que não há um sentido intuitivo em dizer que as ações combinadas de vários agentes podem “agregar” conjuntamente em uma só e mesma intenção, apesar de ser intuitivo dizer que estados mentais nada mais são do que processos neurofisiológicos. Aceitar uma posição assim gera consequências incontornáveis, como o problema da combinação, mas não entraremos nisso aqui.<sup>13</sup>

O ponto central que queremos endereçar é que, se admitimos o significado intuitivo de que a atividade (em um sentido experiencial de atividade) é generalizada a todo ou qualquer agente físico que exista, então é certo que gostaríamos de crer que tanto a atividade que se dá a nível mental “macroscópico” quanto a atividade que se dá a nível celular “microscópico” são reais, diz James (1912, p. 68); de maneira mais direta, gostaríamos de imaginar que não existem dois níveis de causalidade distintos operando ora em um nível subjacente, ora em um evento mental subjetivo, mas que ambas são realocadas em uma mesma atividade real. Segundo James (1912):

[...] onde quer que esteja a origem da causalidade real, tal como em última análise conhecida “verdadeiramente” (nos processos nervosos, se preferir, que causam nossos sentimentos de atividade, bem como nos movimentos que estes parecem provocar), **uma filosofia da experiência pura** não pode considerar a causação real como dotada de nenhuma outra *natureza* além daquela que parece estar em ação mesmo nas nossas experiências mais errôneas. Exatamente o que aparece ali é o que *entendemos* por operação [*working*], embora mais tarde possamos aprender que o operar não estava exatamente ali. Sustentar, perseverar, se empenhar, se esforçar com afinco ao longo do caminho, se deter, e finalmente alcançar nossa intenção – isso é ação, isso é efetivação na

---

<sup>13</sup> Dizemos que o problema da combinação é um problema incontornável para o pampsiquismo pois mesmo que seja admitido que exista experiência a nível fundamental, não há uma explicação clara de como as experiências de entidades físicas individuais, tais como células, prótons ou quarks combinam de maneira suficientemente inteligível para dar forma a uma experiência humana única. A exposição mais conhecida desse problema foi formulada por William James (1890, p. 24 – 25) nos *Princípios da Psicologia*. Ali James argumenta que a agregação de várias experiências “não adquire” uma nova experiência ulterior. Mesmo se tomamos (pelo exemplo de James) um número indefinido de unidades elementares e combinemos eles da maneira mais detida possível, ainda assim cada uma dessas unidades permanece uma experiência individual, ignorante do que se passa com as outras unidades dessa combinação. Nesse caso, haveria milhares de experiências individuais, mas nenhuma experiência individual emergente dessa combinação poderia ser dedutível dessa agregação tão somente. Isso é um problema sério para a hipótese pampsiquista, mas aqui não nos cabe defendê-la, mas tão somente defender o argumento pragmático lançado por James (1912), segundo a tese de que, se a causalidade deve ser exercida na experiência, e a experiência é o fato mais básico de que temos notícia, então *algo muito semelhante à experiência* deve existir nos processos físicos que engendram a atividade mental.

única forma em que, dado uma filosofia pura da experiência [*pure experience-philosophy*], o seu paradeiro em qualquer lugar pode ser discutido. Eis a criação em sua primeira intenção, eis a causalidade em ação. Tratar isto de imediato como a superfície ilusória nua de um mundo **cuja causalidade real é um princípio ontológico inimaginável** escondido em profundezas cúbricas, é, para o modo de pensar mais empírico, apenas animismo numa outra forma. (*op. cit.*, p. 70, trad. nossa; grifos nossos).

Não é do nosso interesse argumentar se James era pampsiquista ou não, ainda que isso certamente seja relevante em outros contextos. Igualmente, tal como nós interpretamos, não há uma preocupação imediata de James em defender uma posição de cunho pampsiquista (ainda que, de fato, ele venha a tirar essa conclusão ao final do texto). Antes, James faz algo muito mais interessante do que argumentar o pampsiquismo pura e simplesmente: a nosso ver o que James fez foi estabelecer uma espécie de “parâmetro” para toda ou qualquer investigação metafísica que leve em conta quais os verdadeiros agentes causais nós admitimos na nossa teoria, e de maneira mais fundamental, qual o lugar da mente nessa consideração uma vez que adotamos uma posição afirmativa em relação à realidade da experiência. Se supomos a hipótese abrangente de que a causalidade deve ter alguma influência nas ações intencionais que percebemos na nossa própria atividade, então a causalidade não é um “princípio ontológico inimaginável”, externo à atividade mental, mas é ela própria *essa experiência*, de maneira que somos levados a concluir que “*existe* atividade completa na sua original e primeira intenção”, como diz James (1912, p. 65).

Contudo, se é válido dizer que o problema ontológico sobre a natureza da causalidade é uma problemática independente daquilo que é tratado pela filosofia da mente em torno da agência ou da intencionalidade, então a consequência prática de defender isso é que essa questão não se estende ou não se aplica a essa problemática. Em outras palavras, se nos limitamos tão somente a investigar quais agentes causais existem no mundo, i.é, se admitimos na nossa teoria que em realidade são as disposições (digamos) os verdadeiros agentes responsáveis pelas relações causais no mundo físico, mas todavia negamos que elas sejam “essencialmente mentais”, então, tomando o critério de James, “devemos dar a isso outro nome” que não atribua elementos mentais a essas propriedades, ou simplesmente excluir de questão a possibilidade de que esses dois assuntos sejam tratados de maneira equivalente. No mínimo, essa investigação se limita

a uma discussão sobre a natureza da causalidade, mas ela própria não se estende para o mental, ao menos não de maneira inteligível que nos permitiria defender uma hipótese abrangente entre o que é dito pela ontologia e o que é dito pela experiência.

Diferentemente dos australianos James não chega a se deparar com um dilema,<sup>14</sup> pois se adotamos uma postura “duplamente realista”, digamos assim, tanto sobre a realidade da causação quanto a realidade da experiência, talvez a única posição que consiga integrar de maneira bem-sucedida o mental no mundo físico seja uma visão *pan-psíquica* da matéria no fim das contas, e essa é de fato a conclusão de James sobre esse assunto.

---

<sup>14</sup> Dizemos isso em crítica a uma constatação de Madden e Hare (1971, p. 24), segundo a qual James foi pego no dilema inferencial [*inferential predicament*] por ele aceitar apenas os casos volitivos como os únicos casos em que podemos dizer que estamos diretamente conscientes de poderes causais. Contudo, segundo eles James não chegou a traçar a consequência pampsiquista, pois, ao ver que ele não podia rejeitar a premissa do empirismo radical e incapaz de desenvolver uma premissa limitada, James foi incapaz de resolver esse dilema. A nosso ver, não há dilema algum na letra de James, pois ele é bastante específico sobre em que situação deveríamos traçar essa consequência: segundo ele, se a causalidade é percebida na experiência de atividade, então ela não é um princípio ontológico inimaginável, mas algo constitutivo dos estados mentais, tal que o pampsiquismo é a única posição condizente com a experiência humana no mundo físico.

## 5. UM DILEMA PARA O DISPOSICIONALISMO

Chegamos a um ponto determinante. Suponhamos por hipótese que é válido dizer que o problema ontológico em torno da causalidade se estende ou se aplica a problemas de filosofia da mente, e que, nessa consideração, são as *disposições* os verdadeiros agentes responsáveis pelas relações causais no mundo físico; de um ponto de vista prático, o que isso significa para essa hipótese? Se o argumento pragmático de William James (1912) tal como nós o interpretamos é válido, toda a questão se resume a quais compromissos teóricos uma posição assim deve tomar: se adotamos uma visão favorável à realidade da experiência, e, ao mesmo tempo, levamos em consideração a realidade de certos agentes causais no mundo físico, o que admitir essas duas coisas significa para a nossa hipótese? Qual o significado prático de aceitar ambas as alternativas como verdadeiras?

Em um sentido geral, os termos com que essa problemática deve ser discutida já se encontram suficientemente estabelecidos se nossa exposição tiver sido correta até o momento. Para Armstrong (1997), defender o realismo de poderes específico de Molnar e Martin significa se comprometer com a tese da "intencionalidade física", a tese segundo a qual poderes causais contém em si mesmos uma "referência" para uma manifestação que não está ocorrendo no momento, e que o "vínculo ontológico" que as disposições apresentam em referência às suas manifestações se justifica pelo fato dessas propriedades possuírem direcionalidade para esses estados de coisas.

Se essa hipótese estiver correta, isso significa basicamente duas coisas. Em primeiro lugar isso significa que o conceito positivo de poder causal envolve atribuir a essas propriedades elementos mentais pervasivos que em última instância caracterizam sua natureza peculiar. Em segundo lugar, defender isso implica dar uma resposta positiva a dilema inferencial mencionado originalmente por Madden e Hare (1971). De fato, defender a existência de poderes implica uma visão "pan-psíquica" se isso significa generalizar certas características mentais ao mundo físico como uma forma de dar sentido a essas propriedades. A direcionalidade exemplifica uma certa concepção de causalidade que identifica nos poderes os verdadeiros agentes causais por trás de processos naturais

no mundo físico; nesse caso, a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal, segundo o disposicionalismo.

Ao menos no contexto da causalidade, defender o realismo de disposições significar uma resposta positiva ao dilema inferencial original. Todavia, o fato de o conceito de poder assimilar características antes tidas como mentais nos leva a questionar se esse entendimento do mundo físico não gera um problema de assimilação, pois afirmar essa concepção de causalidade ainda não implica afirmar a identidade entre o físico e o mental, supondo que essa hipótese aborde o mental. Se tomamos seriamente a problemática de Martin e Molnar, isso significa que dar uma resposta positiva ao dilema inferencial não significa dar uma resposta positiva à consequência pampsiquista do argumento causal aludida pela tese da intencionalidade física: se supormos que o dilema inferencial implica não só a assimilação de elementos mentais ao conceito de causalidade (tal como foi defendido por eles), mas também implica a identificação literal do mental ao físico, então o último caso o dilema inferencial deve ser negado, mas não necessariamente no primeiro. Isso precisa ser explicado.

Dito de outro modo, dar uma resposta positiva ao dilema inferencial no caso da causalidade significa apenas que a existência dos poderes causais exige uma conceitualização inédita por parte do teórico de modo a tornar essas propriedades inteligíveis dentro de uma ontologia. Isso parece plausível, e não há nada de inerentemente errado nesse projeto metafísico. Contudo, se paralelamente supormos que dar uma resposta positiva ao dilema inferencial significa em contrapartida dar uma resposta positiva a uma identificação *literal* do mental à natureza intrínseca das propriedades fundamentais, então devemos dar uma resposta negativa ao dilema inferencial, segundo Martin e Molnar.

Segundo eles, aceitar a realidade das disposições (nessa visão metafisicamente carregada) não significa afirmar indistintamente a identidade entre o físico e o mental, pois, se essa assimilação indevida se comprova, então isso por si só nos obrigaria a identificar uma outra “marca do mental”, pois, do contrário, afirmar essa identidade nada mais é do que uma redução ao absurdo. Contudo, duas posições conflitivas estão sendo ditas em resposta ao dilema inferencial. Por um lado, esses teóricos dão uma resposta positiva ao dilema original; contudo, eles negam que aceitar essa visão realista de propriedades implica afirmar a identidade entre o físico e o mental. Podemos definir o problema no seguinte:

O Dilema Inferencial (Analogia) no contexto das disposições diz basicamente que a analogia estabelecida entre o intencional e o disposicional se justifica em termos ontológicos, segundo a tese de que a natureza peculiar dos poderes causais exige a atribuição de elementos mentais como uma forma de dar sentido a essas propriedades em uma visão realista. Todavia, no contexto da filosofia da mente o Dilema Inferencial (Identidade) diz basicamente que a analogia estabelecida entre o intencional e o disposicional implica a identidade entre o físico e o mental se isso significa generalizar o mental indistintamente a tudo o que existe. Segundo Martin, Pfeifer, e Molnar, a *analogia* não deveria implicar a *identidade*.

De alguma maneira, esses teóricos foram inibidos de traçar a consequência pampsiquista dessa tese. Martin e Molnar aceitam a realidade da experiência, e eles aceitam que a formação de estados intencionais únicos envolve consciência, mas eles negam que as disposições físicas explicam essa característica essencial dos estados mentais. Contudo, aceitar simplesmente uma posição favorável à realidade da experiência no contexto da filosofia da mente não exclui o elemento mental anteriormente introduzido na ontologia, a nosso ver. Nesse caso, o disposicional não pode ser uma base natural para fenômenos mentais como a intencionalidade e a consciência se o elemento mental conflitivo permanece intacto nessa consideração, pois não há uma explicação inteligível entre o que é dito pela ontologia e o que é dito pelo mental.

O ponto determinante do dilema inferencial é que, se passarmos de uma discussão sobre a natureza da causalidade (Analogia) para uma discussão sobre a natureza do mental (Identidade), o que vemos é que o teórico das disposições não pode ter o mesmo comprometimento ontológico que ele tem para com os poderes causais se isso significa em última instância admitir uma concepção de mente que leve em conta a possibilidade concreta de identificar o mental no mundo físico. Nesse caso, uma das premissas tem que ceder para dar lugar à outra se o pampsiquismo deve ser evitado nessa consideração.

Ao que tudo indica, o conceito de poder causal é sobrecarregado. De alguma maneira o teórico das disposições aceita que fenômenos mentais são fisicamente realizados e, ao mesmo tempo, o teórico aceita que é ao menos possível providenciar uma distinção substancial entre a direcionalidade apresentada pelas disposições e a direcionalidade mental dos estados intencionais dentro de uma posição materialista não-conflitiva, basicamente. Como se não bastasse, o teórico ainda por cima deseja manter

um certo realismo sobre a experiência, de maneira que o eliminativismo não chega a ser uma opção, tal como concluiu Molnar. Mas então como exatamente essa posição explica o mental dentro dessas duas considerações antagônicas, afinal?

Façamos um interlúdio. Se somos atentos à diligência com que o teórico das disposições tentou evitar a consequência pampsiquista da assimilação original, então o propósito teórico *adicional* de falar sobre o mental parece algo totalmente inédito, pois o disposicionalista simplesmente parece “sobrecarregar” as disposições nessa consideração: ele ou ela querem ao mesmo tempo desenvolver um conceito interessante de poder causal que assimila certas características mentais a poderes *sabidamente não-mentais*, por um lado, e ele ou ela querem defender que esses mesmos poderes causais (sabidamente não-mentais) servem de base natural para o nosso entendimento sobre o mental! Esse ponto é determinante e deve ser enfatizado, pois, se esse é o caso, como então querer que esses mesmos poderes que foram colocados em dúvida pelo teórico falem agora de propriedades mentais, afinal? Como, em suma, esses poderes podem responder a problemas de filosofia da mente se o "elemento mental conflitivo" identificado nessas propriedades permanece o mesmo, intacto?

Se supormos que as disposições apresentam de fato um elemento mental presente no próprio conceito de poder causal, e, de maneira mais óbvia, supomos também a verdade da hipótese realista de que os poderes são os agentes causais centrais nessa consideração, então ao menos o teórico das disposições deveria explicar de maneira inteligível como ele lida com esse elemento mental conflitivo na sua consideração realista sobre o mental sem que a peculiaridade dos poderes causais não entre em conflito com a filosofia da mente a ser defendida (supondo, claro, que ele ou ela queiram falar do mental).

Se levarmos a sério o que esses filósofos disseram, a necessidade de uma outra "marca do mental" comprova simplesmente que eles chegaram a uma consideração inconclusiva sobre como a ontologia que eles defendem conversa de maneira inteligível com uma posição realista sobre os fenômenos mentais. Por essas e outras razões, a controvérsia da “intencionalidade física” não se limita a uma mera curiosidade filosófica como se pensou, pois a permanência do elemento mental conflitivo das disposições não poderia ser interpretada de maneira literal como os australianos de fato o fizeram sem que isso não surtisse efeito direto na consideração sobre o mental a ser feita, e a nosso ver foi exatamente isso que aconteceu nessa discussão, ao menos é isso que queremos argumentar nessa dissertação.



Se nossa interpretação estiver correta, uma resposta inconclusiva a esse problema radicaliza o dilema inferencial, por assim dizer, pois duas respostas conflitantes foram ditas pelo disposicionalista. Se, como Molnar (2003, pp. 71 & 178), adotamos uma posição favorável à realidade da experiência, então aceitar o realismo de disposições não deveria nos encaminhar em direção a um eliminativismo sobre o mental se isso significa generalizar indistintamente a realidade da experiência a todo ou qualquer comportamento não-mental. Contudo, aceitar a realidade das disposições parece nos levar exatamente a essa conclusão se essa posição basicamente diz que a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal, pervasivo a todos os fenômenos físicos, segundo essa hipótese. Ao que tudo indica a única maneira de sair desse dilema é ceder alguma das premissas se a hipótese realista for verdadeira, seja ou deflacionando os poderes causais de modo que o elemento mental possa ser removido dessas propriedades, seja incluindo de alguma maneira a possibilidade de defender uma visão positiva sobre a realidade da mente simpática ao pampsiquismo, contra o que foi argumentado. A nosso ver, esse ponto pode ser reforçado pelo critério que havíamos identificado em William James (1912).

Se é válido dizer que o problema ontológico em torno da causalidade é uma problemática importante independentemente do que é dito no contexto da filosofia da mente, então a saída mais óbvia para o realismo de disposições é admitir que essa questão não se estende ou não se aplica de todo ao mental. Segundo essa hipótese, se as disposições são os verdadeiros agentes causais no mundo físico, mas elas também são tidas como essencialmente não-mentais, então devemos seguir James e dizer que “devemos dar a isso outro nome” que não atribua de maneira literal elementos mentais aos poderes, ou simplesmente excluir a possibilidade de que há uma relação inteligível entre o que é dito pela ontologia e o que é dito no âmbito mental. Nesse caso, a analogia não implica a identidade entre o físico e o mental, simplesmente porque a analogia se aplica tão somente a uma concepção metafórica de causalidade. Se essa opção significa não eliminar a experiência, então ela parece viável, e há quem a defenda.

Bird (2007, 2016) por exemplo é contrário à ideia de que a discussão ontológica em torno das disposições se aplica pacificamente ao mental, isso por duas objeções. Mesmo que a hipótese disposicionalista seja bem-sucedida em explicar propriedades fundamentais, esse sucesso não se estende de maneira inteligível para as propriedades ditas *não-fundamentais*, tais como os fenômenos mentais. A questão mais simples a se fazer contra a hipótese de que as disposições podem ser uma “base natural” para a intencionalidade é nos questionarmos como essas propriedades não-fundamentais são

supervenientes às propriedades fundamentais, e se as características identificadas nas primeiras podem ser identificadas nas últimas (Bird, 2016, p. 379).

Segundo esse raciocínio, podemos fazer uma objeção mais severa. Se o disposicionalista defende que a tese de Brentano não é suficiente para demarcar o físico do mental (segundo sua própria interpretação), então é difícil enxergar o porquê de salvaguardar o intencional. A intencionalidade é indesejável para o disposicionalista no sentido de que a ela precisaria ser explicada em termos fisicalistas que não são eles próprios intencionais, enquanto a direcionalidade atribuída às disposições é constitutiva da essência das propriedades fundamentais. Segundo essa própria hipótese, a inexistência das manifestações é uma questão genuína para o disposicionalista se esse realismo se comprova, mas não a intencionalidade, pois a inexistência não é uma condição suficiente para o intencional (Bird, 2007, p. 205 - 206). Nesse caso, a intencionalidade não só não é explicada tendo por referência essas propriedades, como também a intencionalidade não é um problema imediato para o teórico das disposições se ele aceita a verdade dessa hipótese. O que é questionado por Bird, portanto, se resume à relevância do problema intencional para a hipótese disposicionalista. Se existem poderes causais, a problemática específica em torno deles independe do que é dito pela tese de Brentano, tal que ela não chega a ser um problema.

Ao que tudo indica, o teórico não quer excluir o elemento mental conflitivo, pois, a seu ver, a direcionalidade física é seminal para o seu conceito de poder causal. O nosso teórico, novamente, não quer eliminar a literalidade da analogia que ele estabeleceu, visto que disposições de fato possuem essa característica se a hipótese dele estiver correta. Contudo, se o elemento mental persiste no próprio conceito de disposição aceito por ele, então o teórico não pode simplesmente estabelecer uma distinção inteligível entre o físico e o mental sem antes providenciar uma consideração de como isso conversa com a sua concepção de mente.

Se insistimos na busca de uma solução positiva ao problema colocado por Molnar, nós devemos afirmar o parâmetro originalmente estabelecido por James de que o realismo sobre a experiência nos obriga a admitir um único nível de causalidade, contrário à consequência inconclusiva de Molnar. Antes de qualquer especulação de se uma "marca do mental" alternativa é um movimento interessante (nós particularmente somos muito céticos quanto a essa possibilidade), uma posição disposicionalista sobre o mental deve de início negar terminantemente a consequência inconclusiva deixada por Molnar. Não existem dois níveis de causalidade se admitimos na nossa ontologia que os únicos agentes

reais da causação são disposições fisicamente realizadas. Se supormos que, tal como foi originalmente enfatizado por Martin e Pfeifer (1986, p. 552), a diferença essencial que distingue os estados intencionais das disposições ‘não-mentais’ se resume ao fato de que crenças, desejos e intenções são dotados de experiência (a “diferença mais óbvia e substantiva” entre esses dois é que estados intencionais essencialmente envolvem experiência, segundo eles), então o problema não reside propriamente nas disposições *per si*, mas na incapacidade de a experiência ser assimilada dentro de uma concepção fisicalista de mundo que considera o físico como essencialmente *não-mental*.

De maneira enfática, nos parece um movimento estranho tomado por Martin e Molnar supor que, depois de tantos esforços para defender a centralidade das disposições no discurso da causação, devemos por fim negar o papel dessas propriedades no discurso do mental no instante em que não conseguimos inserir a experiência nessa visão de mundo. Essa é uma colocação inusitada da nossa parte, pois até agora vínhamos tratando precisamente das decorrências ‘animistas’ advindas do problema da assimilação. O ponto que gostaríamos de enfatizar agora é que, independentemente de o realismo de disposições trazer consigo essa dificuldade teórica de supor no mundo físico certos elementos mentais (como a direcionalidade, por exemplo), supor ao invés disso que o mundo físico é essencialmente não-mental é uma afirmação bem mais séria do que supor que o mundo físico traz consigo características mentais, pois isso retoma uma antiga objeção desferida contra concepções materialistas de mundo de que a mente não poderia ter surgido de um mundo inteiramente físico, se compreendemos a definição de ‘físico’ como essencialmente não-mental. Se as questões tradicionais de filosofia da mente, como a experiência, a intencionalidade ou mesmo a causação mental podem ser endereçadas dentro dessa posição, então ao menos deve haver uma relação inteligível entre o disposicional e o mental, em suma.

Visto que Martin e Molnar negam a plausibilidade de que o elemento mental identificado nas disposições seja um elemento mental *genuíno*, pois, para eles, disposições físicas não são de todo psíquicas em um sentido estrito, então eles chegaram à conclusão de que o problema da assimilação obriga essa posição a encontrar a raiz de mental em outro lugar (em uma outra "marca do mental", no caso). O resultado mais óbvio que se nos apresenta é que eles mesmos derrotam a possibilidade do disposicionalismo endereçar o mental tendo por critério uma ontologia de propriedades físicas (não-mentais) tão somente, ao menos isso parece claro a essa altura. Se esse é o caso, contrário ao que foi especulado, podemos tirar uma conclusão negativa do problema

da assimilação, de que disposições *não são aplicáveis* ou *não se estendem* a questões de filosofia da mente se elas se limitam ao não-mental, tal como eles disseram.

Não obstante, se o disposicionalismo não é inteiramente excluído de falar do mental, mas ainda assim essa posição nega a consequência pampsiquista aludida pelo problema da assimilação, então a única maneira “naturalizar” a intencionalidade nesse contexto é providenciar uma consideração inteligível que leve em conta tanto o elemento intencional atribuído às disposições fundamentais quanto a dimensão não-fundamental dos fenômenos mentais. Se existe de fato um elemento mental conflitivo presente nos poderes causais que exige do teórico providenciar uma outra “marca do mental” que distinga o mental do disposicional; se supormos que o mental, em suma, não pode ser simplesmente assimilado ao *não-mental-das-disposições*, então o teórico deve ou explicar uma distinção inteligível entre o físico e o mental dentro de uma posição materialista (se o materialismo pode ser defendido nesses termos), ou excluir o elemento mental conflitivo que foi introduzido nas disposições. Portanto, se cabe ao disposicionalismo defender um materialismo, então essa defesa deve estar de acordo sobre a “direcionalidade física” que foi insinuada nas disposições, em suma. A nosso ver a opção materialista está excluída a não ser que seja providenciado uma resposta definitiva ao elemento conflitivo que foi introduzido.

## 6. A INTENCIONALIDADE COMO A MARCA DO DISPOSICIONAL

A dificuldade central que se nos apresenta agora é que a tese da 'intencionalidade física' de Ullin Place (um termo cunhado por Molnar, mas que ele pessoalmente nunca usou) não só tem motivações distintas que a tornam bastante idiossincrática em relação aos desenvolvimentos levados a cabo por Molnar e Martin, mas em especial o fato de que ela não nunca foi apresentada explicitamente enquanto tal, mas abordada de maneira difusa ao longo de vários dos seus textos,<sup>15</sup> o que faz com que a interpretação da intencionalidade feita por Place seja uma apropriação muito específica ao seu programa filosófico dentro do contexto do realismo ontológico australiano do qual ele fez parte: pelo fato de juntar tantos elementos que a princípio parecem conflituosos entre si (disposicionalismo, behaviorismo, intencionalidade, teoria da identidade, etc.), ela se apresenta antes como uma interpretação importante dentro do Ryleanismo em favor do realismo de entidades, e, paralelamente, como uma interpretação bastante particular da significância explicativa da tese de Brentano dentro do contexto das disposições.

Se somarmos a isso o fato de Place nunca ter publicado um livro em vida, de que vários dos seus artigos terem sido publicados em revistas fora do radar filosófico, e, em especial, a maneira geral como ele articula esses elementos a princípio tão desconexos, tudo isso acabou tornando a tese de Place um tanto inacessível, e não muito foi feito até então para interpretá-la mais a fundo para além dos textos em que ele diretamente abordou esses assuntos, que, se tidos isoladamente, ao fim e ao cabo nos dizem muito pouco.

A nossa única objeção, como veremos, é que a tese pode ser muito mal interpretada se perdemos de vista aonde exatamente Place queria chegar com ela. Nós tentaremos aqui apresentar uma exposição mais ou menos coesa dessa tese não somente tendo como parâmetro os seus principais artigos, mas tendo em vista também seus manuscritos não-publicados, isso de maneira a dar luz à articulação interna de uma proposta que, sob esse novo contexto, surpreendentemente nos revela uma dimensão pouco explorada dentro do disposicionalismo, mas que, sobretudo, nos indica um percurso em comum traçado pelas reflexões de Molnar e Martin sobre o assunto.

---

<sup>15</sup> Vários dos manuscritos não publicados a que recorreremos nessa pesquisa foram disponibilizados por Thomas Place, responsável pela herança intelectual de Ullin Place. Para mais, ver: <<https://utplace.uk>>.

## A Teoria de Dois-Fatores

Talvez tenha sido Jerry Fodor (1987, p. 97) quem tenha explicitado melhor os termos com que a pergunta é colocada pelo fisicalista. Mesmo que a física venha a completar o catálogo das propriedades últimas e irreduzíveis das coisas, o mesmo não poderia ser dito da intencionalidade: "ela simplesmente não vai tão fundo." Contudo, é difícil para Fodor sustentar um realismo sobre o intencional sem admitir no processo uma posição até certo ponto reducionista. Se o conteúdo semântico [*aboutness*] e o intencional são propriedades reais das coisas (visto que estados mentais fazem parte do mundo), isso se deve a uma identidade mais básica ou mesmo uma superveniência para com propriedades que não são elas mesmas nem semânticas, nem intencionais.

Para Fodor, normalmente a contraposição mais clara a esse realismo intencional se dá em virtude da intuição ontológica de que "não há lugar para categorias intencionais em uma visão de mundo fisicalista; de que a intencionalidade não pode ser *naturalizada*." Se esse é o caso, a pergunta que Fodor formula consiste em como um sistema físico pode ter estados intencionais sem por isso admitir que esses sistemas sejam eles mesmos intencionais, o que, a seu ver, seria absurdo.

De maneira semelhante à questão formulada por Fodor, U. T. Place (1988) se pergunta como um sistema físico pode produzir estados no cérebro que, ao serem considerados em si mesmos, não se assemelham de todo ao que poderia ser descrito a nível comportamental, como uma 'crença' ou 'intenção'. De fato, se supormos um cérebro visto em um exame de ressonância (digamos), podemos dizer que vemos ocorrências nas imagens tiradas do cérebro, mas não há nada ali que se assemelhe a um pensamento. Para Place, a desanalogia entre essas duas coisas se apresenta de maneira mais óbvia se, ao seguir os passos de materialistas como Armstrong (1968), sustentamos "que estados mentais no geral e atitudes proposicionais em particular são idênticos a características desconhecidas na microestrutura do cérebro" (Place, 1988, p. 209).

Nos primórdios da identidade-mente cérebro, Place (1956) havia argumentado algo bastante semelhante. Se supormos que um sujeito reporta a experiência interna de ver a cor de uma maçã, podemos dizer que esse sujeito está afirmando uma ocorrência interna de um objeto que é vermelho. A experiência da cor vermelha contudo, não tem lugar algum no mundo físico. Mesmo que um sujeito observe diretamente a 'vermelhidão' da maçã, não existe nada no ambiente que corresponda a essa experiência específica tal como ela é experienciada na mente desse sujeito, nem tampouco existe nada no cérebro que

corresponda à essa experiência, simplesmente porque processos cerebrais não são o tipo de coisa em que conceitos como “cor” podem ser apropriadamente aplicados. Na verdade, não existe nada que nos leve a pensar que as qualidades tidas na experiência devam ser idênticas àquelas propriedades identificadas nos processos físicos cerebrais.

Visto que crenças e intenções não se assemelham de todo à microestrutura do cérebro, não deveríamos estender ou aplicar a teoria da identidade a esses estados mentais, na visão de Place (1988). Se por um lado não há maiores dificuldades na sugestão de que eventos mentais tais como sensações ou imagens mentais sejam idênticos a eventos no cérebro, se tentamos imaginar que tipo de estado físico deveria consistir em uma coisa como 'a crença de que vai chover amanhã', a resposta a essa pergunta é nula. A seu ver, de um ponto de vista materialista estados mentais são de fato causalmente dependentes de uma microestrutura física, mas não por isso idênticos a ela. Tido desse modo, o que se nos apresenta é um problema aparentemente insolúvel para o fisicalismo em explicar como "a intencionalidade, que é uma característica proeminente dos estados mentais pode, eventualmente, ser interpretada como uma propriedade da microestrutura do cérebro" (Place, 1988, p. 209).

Fodor (1987), que havíamos citado aqui de início, é do ponto de que deve haver um elemento subjacente na estrutura física do cérebro que em última instância explica como estados intencionais e as suas propriedades são realizados simbolicamente, o que ele atribui a uma "linguagem do pensamento"; para Place, contudo, a intencionalidade só aparenta ser de início um mistério insolúvel se nós aceitamos os termos que o intencionalista coloca a questão. A seu ver, o problema pode ser inteiramente contornado [*side-stepped*] se, por um lado, negamos que dimensões inteiras da vida mental apresentam de fato intencionalidade, como no caso dos eventos mentais (nessa consideração, idênticos a eventos físicos no cérebro), enquanto aquelas instâncias que de fato apresentam intencionalidade, como no casos dos estados mentais, não são coisas-mentais [*mind-stuff*] dotadas de uma natureza própria, irreduzível, mas, no fundo, disposições causalmente dependentes da microestrutura física do cérebro, de modo que a intencionalidade é "invariavelmente atribuída ao estado mental ou disposição envolvida no evento mental ao invés do estado mental enquanto tal." (Place, 1988, p. 209). Mas isso deve ser mais bem explorado, pois tem a ver com a maneira como Place posteriormente compreende essas questões em matéria de ontologia.

Mesmo que Place de fato tenha sido um precursor da teoria da identidade mente-cérebro, ele mesmo não endossava essa concepção ao conceito de mente de maneira

generalizada como fez Armstrong (1968), e isso ele menciona em vários contextos. Na sua teoria, a identidade só compreende fenômenos mentais tidos como eventos mentais, mas não chega a se estender para os estados mentais, como crenças e desejos. Place (2000) admite uma da identidade restrita a eventos mentais (como sensações, imagens, dores), enquanto estados mentais, apesar de serem realizados no cérebro, são distintos dessa base física. Ao desdobramento do materialismo de que todos os eventos e estados mentais nada mais são do que processos físicos no cérebro ele se opôs categoricamente. A essa posição ele deu o nome de teoria de dois-fatores (*Two-Factor Theory*). De acordo com essa posição, Place compreende um entendimento materialista de certos tipos de fenômenos mentais, enquanto, para os estados mentais, Place (2000, p. 92) adotava uma espécie de behaviorismo disposicionalista, segundo a concepção de que o behaviorismo como o ponto de partida para reflexões sobre psicologia e linguagem.

Isso, claro, nutre implicações ontológicas. Place defende a hipótese de que disposições não são idênticas à base categórica que as realiza, mas dependem causalmente dela, e isso ele argumenta em diferentes contextos, cuja finalidade mais imediata não se restringe a uma interpretação metafísica das disposições, mas sobretudo a uma interpretação disposicional do comportamento: remontando Ryle, Place mantém essa distinção como uma forma de esclarecer o “caráter hipotético” dessas propriedades que em última instância fundamenta o comportamento futuro de alguém (Place, 2000, p. 91). Essa concepção nega, sobretudo, uma *solução unitária* do mental, segundo ele. Contudo, a teoria de dois-fatores que vemos no âmbito mental tem o seu correspondente em dualismo sobre as propriedades fundamentais. Se temos em perspectiva a posição de Place sobre o mental por inteiro, o raciocínio dele nos parece bem mais plausível. Place basicamente defende uma concepção não unitária do mental cujo correspondente metafísico se traduz por um dualismo de propriedades. Se por um lado eventos mentais como experiências e sensações nada mais são do que eventos idênticos a ocorrências na microestrutura do cérebro; por outro lado, estados mentais como crenças, desejos e intenções nada mais são do que disposições mentais, em suma.



## Qual a significância explicativa da intencionalidade nessa tese?

Se tomamos o que foi dito anteriormente, isso traz consigo certas implicações. Segundo a tese intencionalista, a direcionalidade é o que confere uma unidade subjacente aos fenômenos mentais: ela demarca o mental. Contudo, uma consequência da análise bifatorial é que, se exigimos que a intencionalidade deva ser explicada pela própria natureza dos estados mentais (que são, nesse caso, disposições), então a categoria do 'mental' promovida pela tese intencionalista implica uma unidade que não se comprova empiricamente, segundo Place, e, se existe de fato algo semelhante à “direcionalidade mental” como diz a tese de Brentano, em última instância ela é *física*, não ‘algo-mental’. Basicamente, o ponto importante promovido por Place (1996a, pp. 91 - 92) é que não há nada de subjacente que corresponda ao conteúdo ou à essência da direcionalidade que a tese intencionalista identifica como propriamente mental; se a intencionalidade deve ter de fato um conteúdo, o mais plausível é que esse conteúdo seja algo físico, no caso, *disposições*.

Place, contudo, nunca chega a clarificar exatamente o que ele tem em mente ao afirmar que a intencionalidade deva ter um 'conteúdo'. A interpretação mais plausível disso aparece em uma resposta que ele faz ao texto de Mumford (1999). Tendo por contexto o que foi dito até então, ao menos ele se mostra bastante consistente quanto às razões que o fizeram se subscrever a essa tese. Isso existe de nós uma interpretação criativa, mas que conversa precisamente com o que Place quis dizer. A nosso ver, muito da reflexão não formulada de Place equivale a uma consideração já feita por Rorty (1979). Basicamente, o intencionalista prontamente afirma que o mental não pode ser reduzido ao físico, ainda que a intencionalidade seja realizada fisicamente. Não obstante, o oposto de "mental" é o "físico", enquanto o oposto de "imaterial" é o "material". Pela opinião do intencionalista simpático a alguma forma de naturalismo, o 'mental' e o 'imaterial' não podem ser sinônimos, ou ao menos o adepto dessa tese não gostaria de assimilá-los como sinônimos, uma vez que ele concorda com alguma espécie de naturalismo. Mas como então dois conceitos distintos possuem sinônimos opostos? (Rorty, 1979, p. 20).

Tal como afirma Tartaglia (2008, p. 333), o desafio que Rorty coloca é que a concepção de intencionalidade de Brentano vista como "uma característica fenomenologicamente manifesta" foi abandonada pela literatura contemporânea em favor de uma concepção naturalista de intencionalidade não prevista inicialmente pela sua tese,

de tal modo que, paralelamente, a consequência mais direta disso é que a intencionalidade não pode mais servir como a “marca do mental”.

De maneira mais direta, nós não podemos agrupar todos esses fenômenos ou estados que nós intuitivamente classificamos como 'mentais' *qua* fenômenos e estados intencionais se nós não pudéssemos dizer que alguns deles são de fato intencionais. Contudo, a objeção do eliminativista é que não podemos dizer que esses estados mentais são de fato intencionais sem pressupor o intermédio da teoria intencionalista dizer que eles são intencionais. Se supormos polemicamente certos estados não podem ser explicados como intencionais pela sua própria natureza, então a identificação ulterior da sua intencionalidade não os justifica como mentais, mas apenas como uma definição extrínseca desses estados. Por exemplo, seja qual for a natureza compartilhada por um evento mental como a dor ou um estado mental como a crença, se não existe nenhuma similaridade que seja perceptível entre esses dois fenômenos mentais, então a intencionalidade compartilhada por elas não decorre das suas respectivas manifestações, mas sim da tese intencionalista dizer que ambas são intencionais. Portanto, se existem fenômenos mentais que não compartilham a direcionalidade, então essa não poderia ter sido a razão de classificarmos esses fenômenos como mentais. Em todo caso, "se uma simples reflexão sobre a dor não revela que a dor é intencional, então a intencionalidade não pode ser a razão das dores serem agrupadas juntamente com as emoções, desejos, crenças etc." (Tartaglia, 2008, p. 334).

Tido de outro modo, o que é exigido do adepto da tese de Brentano é que a intencionalidade é uma categoria relevante que unifica o mental *a partir da análise dos próprios estados mentais*. Contudo, nessa consideração, a tese intencionalista é impedida de levar a cabo uma apropriação abrangente que unifique fenômenos de natureza contrastante em uma categoria unitária que os classifique como mentais. No fim das contas, a motivação por trás dessa classificação é teórica, não empírica. Por exemplo, se supormos que a única maneira de podermos saber a intencionalidade da dor é através da teoria que prescreve que a dor envolve a direcionalidade do cérebro relativo à parte do corpo que sofreu o dano, então não parece ter sido a intencionalidade da dor *simpliciter* que me levou a classificá-la como mental, mas tão somente o que a teoria disse dela (*idem, ibidem*).

Uma objeção que se nos apresenta em favor da tese intencionalista é que se a experiência fenomênica providencia uma espécie de conteúdo intencional, então reconhecer o caráter fenomênico da experiência significa também reconhecer a sua

intencionalidade, isso independentemente de ela ser (como quer Rorty) um termo *ad hoc* estipulado entre esses dois fenômenos. Mesmo assim, segundo Tartaglia não seria possível remontar uma similaridade relevante que seja compartilhada tanto pelas sensações quanto pelos estados intencionais que nos leve a classificá-los igualmente como 'mentais'. Do contrário, se supormos que a própria sensação física como a dor possui intencionalidade, então seríamos levados a cogitar que a própria sensibilidade apresenta essa direcionalidade, contrário ao que a tese de Brentano diz sobre isso. Na verdade, esse é precisamente o ponto que Place quer defender. Se estamos falando de disposições mentais, explicar a intencionalidade desses estados pressupõe tão somente disposições.

No espírito do argumento de Place, isso nada mais seria postular duas ordens de coisas: por um lado, não pôde ter sido a intencionalidade da dor pura e simplesmente que me levou a classificá-la como mental, visto que elas só são dores *qua* eventos mentais. Por outro lado, se dores são de fato caracterizadas como estados mentais, isso se deve ao fato delas apresentarem de uma intencionalidade que lhes é própria. Para Place, o último cria uma interpretação de segunda-ordem ilusória que não se comprova fisicamente, visto que, a seu ver, os estados mentais já fazem esse serviço, por assim dizer. Contudo, a maneira como a teoria prescreve que dois fenômenos mentais contrastantes podem ser fixados de acordo com uma natureza que eles a princípio não parecem compartilhar permanece sendo uma crença enraizada no discurso filosófico de que há de fato uma conexão conceitual substancial entre os fenômenos mentais tal que podemos defender uma concepção unitária do mental. No espírito das considerações de Place, não há uma marca que unifique os fenômenos mentais, e de certa forma uma concepção dual sobre a mente é plausível.

Podemos ver, portanto, que ele se opõe ao cerne da tese intencionalista de duas maneiras, ainda que uma delas só de maneira implícita apareça no argumento: por um lado, a intencionalidade nada mais é do que uma unidade nominal, extrínseca ao conceito de mente, segundo Place (1996a, p. 92). Semelhante a Rorty (1979, p. 22), a única razão para colocarmos juntos fenômenos mentais contrastantes como dores e crenças é “a nossa recusa em chamá-los de físicos”. Por outro lado, justamente aquilo que há de mais essencial à tese de Brentano também é negado, pois, de maneira mais enfática, a direcionalidade não é um critério que por si só distingue o mental do físico, mas deve ser explicada pela própria natureza dos estados mentais, que são, como vimos, disposições. Portanto, Place nega os dois principais elementos que dão corpo à tese de Brentano.

No contexto da ontologia, contudo, Place faz uma implicação muito específica. A seu ver, se existe de fato algo semelhante à direcionalidade mental, tal como pensou Brentano, então muito provavelmente ela é explicada tendo por referência disposições físicas, ao contrário do que a tese intencionalista defende. Se essa interpretação estiver correta, *a intencionalidade não é a marca do mental, mas do disposicional*.

Nesse contexto, podemos ter finalmente uma compreensão bastante clara a que ponto Place quer chegar: ele quer ‘colocar de lado’ o problema da intencionalidade por inteiro (nas suas palavras, *side-stepping the problem of intentionality*), liquidando de uma vez por todas o problema filosófico da relação mente-corpo de modo a abrir caminho para que a neurofisiologia e as ciências cognitivas tomem o lugar prioritário nesses assuntos. Para Place, toda questão em torno da intencionalidade nada mais se resume do que o papel de afirmações disposicionais em juízos causais, mas de maneira nenhuma específica ao problema da relação mente-corpo. Se, entretanto, esse problema não foi liquidado até então, isso se deve ao fato de que, ao menos nesse caso, o filósofo permanece um especialista nesses assuntos. Em referência ao ‘*Is consciousness a brain process?*’ de 1956, Place comenta:

Eu não espero que os filósofos estejam de acordo com essa maneira de contornar [*side-stepping*] **o problema da intencionalidade**, assim como [não espero que] os filósofos dos anos cinquenta e sessenta estejam de acordo com a minha disputa de que a tese [segundo a qual] a consciência é um processo cerebral é uma hipótese científica empírica, mesmo [para] aqueles como Smart, que em geral eram bem-dispostos à posição materialista. A razão para isso é que os meus objetivos ao apresentar a tese, em primeiro lugar, **eram e são** diametralmente opostos aos interesses dos filósofos neste assunto. Pois o que eu estava tentando fazer era **eliminar** o emaranhado de objeções filosóficas que, a meu ver, impediam a pesquisa empírica em neurofisiologia e psicologia fisiológica destinada a descobrir **a natureza física da consciência** e sua localização no cérebro. **Esse objetivo requer a liquidação efetiva do problema mente/corpo como uma questão filosófica** para que ela possa ser entregue como uma questão empírica a ser resolvida pelo neurocientista (Place, 1988, pp. 210 – 211, trad. nossa; adaptações nossas; grifos nossos).

Deixando por um momento de lado todas as implicações ontológicas que possam advir disso, se nos atentamos somente ao que foi dito, vemos então que duas coisas estão sendo implicadas: primeiro, não pode haver nessa consideração um elemento subjacente aos fenômenos mentais responsável por unificá-los em uma "marca do mental": eventos mentais não são intencionais, enquanto estados mentais são basicamente disposições, e não coisas-mentais. Contudo, no que concerne aquelas instâncias que de fato apresentam intencionalidade, essa característica é “invariavelmente atribuída” ao estado disposicional envolvido no processo mental, e não a algo distinto e irreduzível a ele.

Se nós nos voltamos à discussão ontológica em torno das disposições, o principal ponto que Place tira do texto de 1986 de Martin e Pfeifer é que a direcionalidade afirmada pela tese de Brentano não pode *por si só* ser um critério que distingue o mental do não-mental. Se, contudo, admitimos que esse fenômeno existe de fato, então muito provavelmente ele é um fenômeno físico, e não uma coisa-mental [*mind-stuff*]. Isso é um desenvolvimento importante, porque Molnar e Martin aderem à tese da direcionalidade física, apesar de raramente ela ter sido explicitada enquanto tal. Na ordem explicativa, digamos assim, as disposições satisfazem esse 'aspecto mental' atribuído aos estados intencionais de apontarem para estados de coisas não-atuais, enquanto, no âmbito do comportamento, a intencionalidade nada mais é do que o caráter hipotético com que estados mentais discriminam estados de coisas não-atuais; disso, Place conclui que "a marca do mental" na verdade é a "marca do disposicional", pois só as disposições dão “conteúdo” à direcionalidade que a tese de Brentano postula.

Martin e Pfeifer (1986, p. 531) já haviam aludido ao fato que as caracterizações típicas de intencionalidade "falham em distinguir estados mentais intencionais de estados disposicionais físicos, não-intencionais". Isso, contudo, cria um problema de assimilação, na visão deles, pois não há mais uma distinção relevante entre o físico e o mental nessa consideração. Para Place (1999a, p. 225), duas medidas podem ser tomadas para contornar esse problema. Podemos insistir, por um lado, que a intencionalidade *é o que quer que seja* que distingue o mental do não-mental, sem maiores pormenores. Entretanto, nesse caso, a caracterização fica destituída de qualquer conteúdo, visto que a tese intencionalista falha em capturar a essência dos fenômenos mentais que não seja igualmente assimilada às disposições. Por outro lado, se a intencionalidade nada mais é do que um termo técnico que confere uma unidade nominal a esses fenômenos, então o mais simples é concluir que a intencionalidade é a marca não do mental, mas do disposicional, visto que, nesses dois casos, o único partido que circunscreve um conteúdo

ou uma essência à direcionalidade é o fisicalismo; do contrário, corremos "o risco de esvaziar o conceito de intencionalidade de todo o seu conteúdo".

Pelo curso do argumento de Place, e pelas mesmas citações que ele faz a Wittgenstein (citações essas que Rorty também recorre), a crítica de Place é que a intencionalidade formulada pelos adeptos da tese de Brentano é só um termo técnico que significa *seja lá o que for* que distingue o mental do físico, mas nada de substancial, “empírico”. Nesse sentido, o que fica claro é que ele concorda com a tese do Rorty de que, de fato, não existe uma unidade subjacente ou essência dos fenômenos mentais (i.é, a tese não passa de um *ad hoc* por assimilar fenômenos mentais contrastantes de maneira extrínseca), o que em última instância se justifica na sua própria teoria pelo fato dele priorizar uma solução não-unitária do mental. Já que a intencionalidade não cumpre um papel explicativo fundamental que não já não seja explicado pelo físico, na prática, isso se assemelha a uma eliminação do intencional, e isso é confirmado pelo fato dele literalmente “contornar” o problema da distinção mente-corpo, tal como ele havia feito no texto de 1988. A nossa preocupação mais imediata não é se Place elimina a intencionalidade propriedade dita. Se a tese de Brentano é trivializada por exemplos físicos, isso é uma consequência de aceitar o realismo de disposições. Contudo, essa conclusão pode se tornar problemática se ela elimina também a experiência no processo de defender a tese da intencionalidade física.

Ao fim e ao cabo Place não descarta a ideia de que a consciência seja um processo físico no cérebro, ao mesmo tempo em que ele aceita a tese da “intencionalidade física”. É crucial para Place defender uma concepção não-unitária do mental. Isso se deu pelo fato de que, no curso do seu pensamento, ele manteve uma interpretação restrita da teoria da identidade mente-corpo relativo aos eventos mentais, enquanto todos os estados mentais são, essencialmente, disposições. Contudo, filósofos ainda assim priorizam uma concepção unitária de mente, segundo a tese de que a intencionalidade confere uma unidade subjacente aos fenômenos mentais que termina por caracterizá-los *qua* estados mentais. A seu ver, contudo, o problema pode ser inteiramente contornado [*side-stepped*] se, por um lado, negamos que dimensões inteiras da vida mental apresentam essa característica, como no caso dos eventos mentais, enquanto aquelas instâncias que aparentam apresentar intencionalidade, como no caso dos estados mentais, não são estados intencionais dotados de uma natureza própria, irreduzível, mas são, no fundo, disposições causalmente dependentes da microestrutura física do cérebro que nos permite admitir a intencionalidade como uma dimensão específica do papel causal,

‘discriminativo’ das capacidades psicológicas em explicar o comportamento humano. Portanto, se mesmo as disposições físicas não-mentais satisfazem as “marcas do mental”, e a consciência nada mais é do que um processo físico no cérebro, podemos concluir (segundo Place) que o filósofo não tem lugar prioritário nessas questões, e que nem a intencionalidade nem a consciência são problemas restritos à filosofia responder. Se a mente tem algum conteúdo que seja, esse conteúdo é físico, em suma.

## 7. A EMERGÊNCIA COMO UM FATO NATURAL

Se nossa interpretação estiver correta, Martin e Molnar dão uma resposta positiva ao dilema inferencial no contexto da causalidade. A nosso ver, Armstrong (1997) está correto em dizer que aceitar a verdade do realismo de disposições significa se comprometer com a tese da “intencionalidade física” de Molnar, segundo a interpretação de que, se supormos que disposições são tão irreduzíveis quanto os estados intencionais, então isso significa atribuir a elas certos elementos mentais. Em um certo sentido, isso se justifica por bases independentes de um ponto de vista ontológico, dada a peculiaridade das disposições. Nesse caso, a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal, não do intencional, como se pensou.

Todavia, Martin e Molnar *negam* que a consequência pampsiquista do dilema inferencial se estende ou se aplica ao caso mental. Na visão deles, dar uma resposta positiva à analogia no contexto da causalidade não significa dar uma resposta positiva à identidade entre o físico e o mental. Visto que não há uma resposta conclusiva sobre esse assunto, se supormos que o disposicionalismo pode endereçar o mental como os australianos pensaram, então no mínimo uma resposta plausível a esse problema deve estar de acordo sobre o que fazer com o “elemento mental conflitivo” que foi introduzido nas disposições.

Ao menos, isso nos dá liberdade para explorar na literatura quais outras respostas foram dadas a essa problemática. A nosso ver uma resposta possível a esse problema pode ser identificada no livro seminal de C. B. Martin, *The Mind in Nature*, pouco explorado no curso dessa discussão, mas que conversa intimamente com as questões introduzidas pelo dilema inferencial inicialmente exposto, visto que Martin originalmente contribuiu para formular o problema da assimilação no contexto das disposições. Contudo, formular exatamente qual a hipótese de Martin e quais os argumentos específicos em favor dela é para nós difícil, visto a densidade desses temas.

Basicamente, todo o argumento de Martin se resume a defender a hipótese de que a existência de características tipicamente identificadas no âmbito mental depende de uma existência *mais básica* que se dá ao nível das propriedades fundamentais, e de que uma



consideração conclusiva sobre a natureza dessas propriedades fundamentais pode em última instância esclarecer certos problemas recorrentes de filosofia da mente, como no caso da intencionalidade ou mesmo da experiência. Uma vez que a ontologia a ser defendida for corretamente esclarecida, o resultado mais prático dessa hipótese promete desmistificar certas perplexidades que poderiam ser facilmente apreendidas caso nos preocupássemos mais detidamente com o fundo natural que baseia os fenômenos mentais. Martin e Heil (1999) parecem ser desse ponto quando eles dizem que:

Nós acreditamos que a filosofia da mente – e provavelmente a filosofia como um todo – precisa de uma infusão de seriedade ontológica.

... filósofos da mente devem passar menos tempo se detendo sobre epículos para teorias recorrentes e mais tempo examinando os *truth-makers* potenciais para as suas teorias. Isso exige substituir uma dependência excessiva em exercícios técnicos pela busca mais arriscada da ontologia fundamental (Martin e Heil, 1999, p. 35, trad. nossa).

A nosso ver, talvez a melhor maneira de enfrentar a problemática que vínhamos discutindo ao longo desse trabalho seja dialogar com alguns dos pontos defendidos por Martin no contexto de uma ontologia da mente, independentemente da concepção específica de Martin sobre as propriedades fundamentais ou tantas outras opiniões sobre uma variabilidade de assuntos que não nos concerne aqui discutir. Nesse caso, devemos antes nos questionar como a ontologia de Martin explica o advento do mental dentro de uma consideração disposicionalista, em suma.

Talvez, o principal *insight* feito por Martin é que uma investigação sobre a ontologia das propriedades restringe [*constrains*] ou limita a questão empírica sobre quais propriedades em particular existem em determinado mundo, sejam elas físicas ou mentais:

Uma ontologia de propriedades restringe a questão empírica [sobre] quais propriedades em particular existem (ou existiriam, ou poderiam existir) no domínio material (que inclui as entidades “teóricas”) e **no domínio mental** (Martin e Heil, 1999, p. 48, trad. nossa; grifo nosso).

Isso significa que um entendimento correto do mental deve começar por um entendimento correto sobre quais propriedades existem no mundo, segundo Martin. Igualmente, isso significa uma mudança radical sobre como problemas de filosofia da mente são apropriados.

Segundo o intencionalismo, na ordem da explicação os estados intencionais aparecem primeiro como os protagonistas das ações propositadas: nessa concepção, crenças, desejos e intenções são “primitivos”; segundo o disposicionalismo, contudo, são as disposições que constituem a base complexa que torna a intencionalidade algo sequer concebível. Nesse sentido, elas aparecem primeiro na ordem da explicação. Ao tomar crenças e desejos como elementos primitivos dotados de intencionalidade própria, o representacionalismo da tese intencionalista toma a ordem e o conteúdo dos estados mentais de maneira invertida (Martin, 2008, p. 8), o que, em última instância, recai em uma ideologia do intencional.

Se temos por objetivo caracterizar de maneira fisicalista o mental, precisamos primeiro providenciar uma consideração sobre o *não-mental*, o que inclui uma concepção distinta de direcionalidade que não começa pela representação, mas por processos físicos básicos que exemplificam naturalmente esse fenômeno, por mais estranho que isso possa parecer. Tal como Martin interpreta essa questão:

Esse volume equivale a uma tentativa de mostrar que o “mistério” da direcionalidade mental é em grande parte uma consequência de uma má metafísica. O propósito central deste livro é, de certa forma, duplo: primeiro, desenvolver um modelo ontológico absolutamente geral da realidade; segundo, retornar ao “problema” do mental com uma fundamentação ontológica correta. (Martin, 2008, p. 177, trad. nossa).

Se esse é o caso, isso significa que deveríamos primeiro entrar de acordo sobre as principais doutrinas metafísicas que existem para só então poder falar de filosofia da mente? Nós compartilhamos a opinião de John Heil (2008) de que não. Se a filosofia da mente envolve de fato questões de cunho metafísico, o que é exigido é que ao menos ela seja consciente de si mesma, mesmo que isso nos obrigue a pensar modelos teóricos alternativos: se a intencionalidade pode se exemplificada pela disposicionalidade, então

pensar a mente no mundo físico tem implicações muito distintas se essa hipótese é verdadeira.

Tendo em vista essas considerações, podemos identificar ao menos três principais pontos defendidos por Martin (2008) que exemplificam uma possibilidade palpável a ser estudada se queremos evitar tanto o problema da assimilação originalmente descrito quanto providenciar uma ontologia da mente condizente com o realismo de disposições, e são elas:

- 1) Em vários aspectos sistemas não-mentais se assemelham à direcionalidade e à seletividade encontradas no âmbito mental, de maneira que, segundo essa hipótese, o disposicional é seminal para uma reflexão naturalista da intencionalidade.
- 2) De um ponto de vista ontológico, essa semelhança se justifica pelo fato de que, a nível fundamental, o disposicional é tão intrínseco quanto o qualitativo, segundo a tese da *Visão Limite*. Igualmente, a existência de propriedades mentais depende da existência de propriedades mais básicas que explicam sua existência.
- 3) A aquisição de novas disposições é um fato natural *básico* que se aplica tanto a disposições físicas não-mentais quanto à aquisição de capacidades mentais dotadas de experiência. Se essa possibilidade teórica não é um absurdo, então a emergência pode ser considerada uma explicação normal, e não um completo mistério (Martin, 2008, p. 133 – 134).

Cada um desses pontos pode ser defendido em termos independentes que não concernem a filosofia da mente tão somente; contudo, se a hipótese de Martin estiver correta, todos eles em conjunto fornecem uma apropriação abrangente de como deveríamos considerar os fenômenos mentais no mundo físico dentro de uma hipótese favorável à realidade tanto do disposicional quanto das propriedades reais.

## Direcionalidade física

Se nos voltamos para o primeiro ponto, Martin defende que a direcionalidade e a seletividade para o não-atual ou mesmo para o não-existente é um elemento pervasivo não só de estados mentais, mas da disposicionalidade de todas as entidades, mentais ou não-mentais.

Isso pode ser exemplificado pelo princípio de não-observabilidade de Cartwright (2007), ou a ambiguidade [*two-sidedness*] que os poderes apresentam: existe uma diferença entre a ocorrência de uma disposição e a sua manifestação. Atribuir uma disposição a um objeto não significa que o objeto esteja revelando no momento sua propensão para um comportamento em específico. Defender a existência de poderes causais significa justamente defender a capacidade intrínseca que uma disposição tem de realizar aquilo mesmo que ela não está fazendo no momento (Martin, 2008, p. 142). Em outras palavras, todo o ponto por trás da postulação de poderes causais implica que essas entidades não estão manifestando tudo aquilo que elas podem manifestar em um determinado momento.

Isso quer dizer duas coisas. Em primeiro lugar, admitir a existência de poderes no mundo físico significa admitir que essas propriedades se voltam para estados de coisas que vão além delas próprias. Em segundo lugar, poderes causais apontam ou são direcionados de maneira não-metafórica para estados de coisa não-atuais, no caso, suas manifestações.

Se aceitarmos a ambiguidade como uma característica seminal apresentada pelas disposições, dizer que existe uma distinção entre o disposicional e o comportamento atribuído ao portador dessa propriedade significa dizer também que disposições permanecem *atuais*, ainda que suas manifestações não o sejam. Podemos defender isso remontando a objeção à doutrina Megárica feita por Molnar (2003, p. 97): não é nem intuitivo nem plausível dizer que objetos perdem e ganham disposições gratuitamente. Se disposições são adquiridas (ou perdidas), deve existir uma explicação plausível no “histórico causal” dessas entidades que explique esse fato. Portanto, se disposições não-manifestas não contam como um critério *contra* a inexistência dessas propriedades, então não é o caso que todas as manifestações possíveis de uma entidade são manifestadas em um certo momento, e isso é uma característica determinante dessas propriedades.

Segundo Martin (2008), o disposicional sempre excede aquilo que a propriedade está fazendo no momento. Por exemplo, podemos dizer de um pedaço de ouro que ele é

capaz de ser derretido a uma certa temperatura, bem como ser dissolvido em *aqua regia*, mas essas duas manifestações específicas não ocorrem simultaneamente, pois elas são manifestações *seletivas* para certos contextos determinados que levam em conta fatores que não se restringem ao ouro tão somente. O fato de o ouro ter a capacidade de se dissolver em *aqua regia* bem como de ser derretido em uma determinada temperatura depende simultaneamente dos elementos recíprocos com que o ouro se relaciona. Similarmente, a água possui direcionalidade para a capacidade de dissolver o sal, e não, por exemplo, o ouro; o sal por sua vez possui a direcionalidade (ou a disposicionalidade) de ser solúvel na água, mas não em *aqua regia* (Martin, 2008, p. 88).

Dada uma hipótese realista desses exemplos, se especulamos a ontologia que subjazesses eventos ordinários, é possível dizer que a propriedade em questão possui uma direção para uma manifestação, e que é da essência do poder causal essa "prontidão" [*readiness*] ou direcionalidade [*directedness*] para esses estados de coisas. Se mesmo propriedades tão ordinárias apresentam essas características, então somos levados a interpretar que aquelas marcas apontadas pela tese de Brentano como as "marcas do mental" são satisfeitas igualmente pelo disposicional. Se essa hipótese estiver certa, a direcionalidade é a marca do disposicional, e não do mental, como se pensou (Crane *et al.* 1996, p. 8).

Isso tem consequências diretas para a concepção de mental a ser defendida. Se o disposicional fundamenta a intencionalidade, então o que o teórico das disposições diz sobre o intencional se distingue sobremaneira do que o intencionalismo historicamente defendeu dessa tese, pois a direcionalidade passa a ser o conceito seminal de poder causal, segundo essa proposta. Igualmente, isso nos leva a um forte ceticismo quanto à suficiência da tese de Brentano: a intencionalidade não é uma característica irreduzível dos estados mentais tão somente, mas se mostra como um elemento pervasivo do mundo físico. No mínimo, essas duas propostas não são compatíveis entre si no que concerne pressupostos fundamentais. Se existe intencionalidade mental, e se ela é explicada de maneira naturalista, então temos boas razões para pensar que ela não pode ser um completo mistério se aceitamos a realidade do disposicional, em suma.

## A falácia fenomenológica

Isso nos leva ao segundo ponto defendido por Martin. Segundo ele, o disposicional é tão fundamental quanto o categórico. Podemos distinguir propriedades disposicionais de propriedades categóricas. As propriedades disposicionais de um objeto são aquelas que conferem um poder particular ao seu possessor; já as propriedades categóricas são aquelas que não são disposicionais. Segundo a Visão Limite [*The Limit View*] de Martin e Heil (1999, p. 46), propriedades físicas são tão qualitativas quanto disposicionais. Isso significa que tanto o caráter disposicional quanto o caráter qualitativo geral de um objeto depende das propriedades que esse objeto possui, bem como das relações causais que o objeto sustenta dada essas propriedades.

Segundo essa hipótese, podemos discriminar de uma bola “feita de ferro” que ela é “redonda”, e que essa forma específica é uma propriedade categórica da bola. Igualmente, podemos dizer dela que ela é “esférica”. Entretanto, a forma específica da bola (bem como as suas demais propriedades) concede a ela uma aparência particular, bem como a dispõe a comportar de uma maneira determinada: podemos dizer que ela pode rolar, ou refletir a luz de determinada maneira, ou qualquer outra coisa que caia no escopo do que é atribuído a esse objeto. Contudo, mesmo que por hipótese sistemas não-mentais apresentem tanto qualidades quanto disposições, isso ainda não diz muito sobre os fenômenos mentais caracteristicamente experienciais, pois é difícil dizer como a consciência pode ser acomodada pacificamente no mundo físico, especialmente no que concerne o lado qualitativo da experiência (Heil, 2003, p. 222). Essa talvez seja a parte mais delicada dessa proposta.

Segundo o defensor dos *qualia*, a dimensão qualitativa da experiência não é implicada pelas propriedades físicas tão somente, pois não existe nada na natureza do físico que implique uma qualidade experiencial específica, como por exemplo o “odor do orvalho” ou o “cheiro do café pela manhã”. Certos teóricos como Frank Jackson (1982) chegaram a defender que isso falsifica qualquer proposta materialista que assimile o mental ao físico. Nada no físico captura o odor de uma rosa, logo, *o fisicalismo é falso*.

O argumento epistêmico de Jackson é bastante conhecido. Maria (digamos) é uma cientista brilhante que por qualquer razão foi trancada em um laboratório todo pintado de preto e branco, e, no caso, foi incumbido a ela investigar o mundo a partir de um monitor igualmente preto e branco. Maria se especializa na neurofisiologia da visão

e ela aprende tudo o que pode ser descoberto pela ciência sobre a cor se utilizando de uma variabilidade de técnicas e instrumentos. Ela obtém toda a informação que se pode adquirir não só dos processos neurofisiológicos que subjazem a experiência, mas ela também aprende a partir de relatos que chegam a ela, como a cor do tomate, do céu, bem como discriminar termos como ‘vermelho’, ‘azul’ etc. Um belo dia, Maria sai do laboratório preto e branco, o que ela vê? Ela aprende algo novo? Segundo Jackson (1982, p. 130), é bastante óbvio que, dado esse contexto, ela aprende algo novo ao experienciar o mundo (digamos, ela vê que o céu é azul, ou vê que o pé de tomate no quintal ao lado é vermelho). Nesse caso, devemos ser levados a admitir que o conhecimento de Maria era incompleto, apesar de toda aquela informação oriunda do físico que ela aprendeu; logo, claramente existe algo que excede o que o fisicalismo diz sobre a experiência, tal que devemos concluir que o fisicalismo é falso.

No que se refere à experiência, Jackson não está errado, a nosso ver. De um ponto de vista materialista, podemos dizer que a mente em um sentido bastante geral nada mais é do que um arranjo de átomos ou neurônios no cérebro. Contudo, isso não significa supor diretamente que todo fenômeno mental pode ser em última instância reduzido a um fenômeno físico. Em um sentido intuitivo podemos dizer que visualizamos um determinado cérebro em um exame de ressonância (digamos, o meu cérebro), e que os meus pensamentos nada mais são do que ocorrências *no meu* cérebro, mas é estranho dizer que o exame captura um pensamento em específico, ou mesmo uma qualidade da percepção, como “o odor do orvalho pela manhã” ou “o cheiro do café”. Se um técnico observa a minha experiência de sentir o odor de café no consultório (digamos) através da ressonância, o técnico observa tão somente ocorrências no meu cérebro, mas nada observado ali se assemelha ao odor do café em específico. Portanto, apesar de ser correto dizer intuitivamente que os pensamentos nada mais são do que atividade cerebral, não obstante é estranho dizer que as experiências nada mais são do que ocorrências no cérebro. Contudo, certas coisas devem ser objetadas do argumento de Jackson.

A nosso ver, do ponto de vista da experiência, a tese de Jackson é válida, mas não a consequência que ela traça. Seria correto dizer que o fato de Maria experienciar algo novo não implica que essa experiência seja uma ocorrência material no cérebro dela? Isso implica um fato não-material inédito, ou mesmo que ela não experencia propriedades? Nada disso é muito claro (Heil, 2003, p. 225).

Por um lado, é certo é dizer que há uma desanalogia óbvia em dizer que a experiência característica do odor do café se assemelha à imagem que um técnico observa

em um exame de ressonância, digamos. Nesses termos, essa identificação é errônea. Contudo, uma objeção séria a ser feita é nos questionarmos a razão de ser exigido que essas duas coisas devam ser idênticas. Uma razão ruim para supor que experiências não são processos físicos no cérebro é observar que as qualidades na experiência nada tem a ver com ocorrências no cérebro, pois não há nada que diga que essas coisas devam ser idênticas entre si.

Por exemplo, segundo Elizabeth Anscombe (1965, p. 58), eu posso pensar em um homem sem pensá-lo como dotado de qualquer altura em específico; contudo, não é possível desferir um golpe em um homem que não seja dotado de uma altura específica, simplesmente porque não existe um homem sem uma altura específica. A possibilidade dessa indeterminação nos leva a cogitar que, quando penso em um determinado homem, nem toda descrição verdadeira dele equivale à descrição sob a qual eu o penso, visto que a descrição do pensamento não necessariamente equivale à existência real do homem. O mesmo pode ser dito de qualidades na experiência, a nosso ver.

Nem toda descrição verdadeira na experiência equivale à existência de uma coisa. Podemos dizer que um tomate é redondo e vermelho. Ao experienciar um tomate, eu observo que ele é redondo e vermelho; contudo, a experiência propriamente dita não é nem redonda, nem vermelha (Heil, p. 2003, p. 223). Nesses dois exemplos, não há nada que determine exatamente que as descrições de experiências e propriedades devam ser idênticas entre si. Devemos, portanto, distinguir propriedades essenciais de experiências de propriedades de objetos. Tomates são esféricos e vermelhos, mas a experiência visual ela mesma não é esférica e nem vermelha. Isso implica que o fato da experiência possuir essas qualidades (ou ser descrita de maneira diferente das propriedades experienciadas) não implica que a experiência dessas qualidades não seja um fenômeno físico.

Para salientar esse ponto, podemos remontar a falácia fenomenológica de U. T. Place (1956). Podemos dizer (semelhante a Place) de um sujeito que, ao reportar uma experiência como a da ‘vermelhidão’ de uma maçã, esse sujeito está afirmando uma ocorrência interna de um objeto que é vermelho. Nesse caso, é óbvio que estamos lidando com uma experiência que não tem lugar algum no mundo físico. Mesmo que um sujeito observe diretamente a ‘vermelhidão’ da maçã, não existe nada no ambiente que corresponda a essa experiência específica tal como ela é experienciada na mente desse sujeito, nem tampouco existe nada no cérebro que corresponda à essa experiência, simplesmente porque processos cerebrais não são o tipo de coisa em que conceitos como “cor” podem ser apropriadamente aplicados. Na verdade, não existe nada que nos leve a



pensar que as qualidades tidas na experiência devam ser idênticas àquelas propriedades identificadas nos processos físicos.

A força dessa falácia vem de um argumento epistêmico, pois, se existe um abismo entre verdades fenomênicas e verdades físicas, é certo então que o *gap* epistêmico [*epistemic gap*] entre esses dois se traduz em um *gap* ontológico, tal que, como consequência, o materialismo é falso. O anti-fisicalista afirma que, uma vez que o físico não contribui em nada para a explicação dos *qualia*, e os *qualia* por sua vez são propriedades distintas do físico, então o fisicalismo é falso. Segundo essa falácia, o caráter qualitativamente distinto dos fenômenos mentais nos permite traçar distinções qualitativas em matéria de ontologia. Isso a nosso ver não parece plausível, simplesmente porque descrições distintas não implicam entidades distintas.

A falácia fenomenológica se estende também para as propriedades. Segundo essa falácia, já que a capacidade de discriminar coisas no ambiente depende da experiência que fazemos delas, devemos concluir, portanto, que essas descrições são primariamente descrições de experiências, enquanto essas experiências somente de maneira secundária são descrições de propriedades físicas no mundo.

Isso nos parece falso, pois isso seria supor que inferimos propriedades de objetos a partir da experiência de objetos, quando na verdade o que se dá é o inverso: a discriminação de propriedades fenomênicas depende de uma discriminação mais básica já a nível das propriedades físicas. Tal como afirma Armstrong (2023/ 1968), o caráter qualitativo em volta das propriedades fenomênicas não seria possível se não tivéssemos um discernimento mais básico já no âmbito da sensibilidade que nos permite “atravessar” essas nuances a nível das propriedades mesmas, isso mesmo antes da aquisição da linguagem. Acredito que não há uma maneira menos direta de dizer isso. Por exemplo, mesmo um bebê é capaz de separar, distinguir, ou mesmo discriminar estados de coisas distintos antes de sequer adquirir a capacidade ulterior de discernir essas coisas proposicionalmente na experiência (ou ter desejos, crenças e intenções sobre o que ela sensivelmente detecta ou discrimina). Se tomamos seriamente o que está sendo discutido, vemos nisso uma detecção intrínseca mais básica de propriedades que já se insinua na percepção (Armstrong, 2023, p. 280).

Em outras palavras, a falácia reside na tese de que a introspecção dos *qualia* discerne propriedades distintas na experiência que não são físicas, e que essa distinção é relevante em matéria de ontologia. Contudo, descrições distintas de objetos não implicam entidades distintas, e a discriminação de propriedades depende de uma discriminação

mais básica no âmbito das propriedades. Portanto, temos boas razões para crer que os *qualia* não falsificam o fisicalismo, ao menos no que concerne esses pontos.

## Adquirindo uma disposição ulterior

Mesmo que estabeleçamos uma relação íntima entre as qualidades discriminadas fisicamente e as qualidades percebidas na experiência, segundo a interpretação de que as qualidades oriundas da experiência não implicam *propriedades psíquicas irreduzíveis*, ainda assim é pouco plausível que as qualidades oriundas da experiência nada mais são do que qualidades neurológicas.<sup>16</sup> Mesmo que de um ponto de vista materialista a experiência nada mais seja do que um processo no cérebro, isso não implica que as qualidades da experiência possam ser *explicadas* pelas qualidades de processos cerebrais.

Isso nos leva para o terceiro ponto. Se as propriedades da experiência não podem ser explicadas tão somente em referência às propriedades físicas, devemos em tese levar a sério a possibilidade do emergentismo, de acordo com esses teóricos.

Segundo Heil (2012, p. 239), uma coisa é afirmar que a emergência no mundo físico não é possível; outra coisa é desistir da ideia de emergência por completo. Essa parece ser também uma opinião aceita por Martin. A emergência de propriedades inusitadas não precisaria ser algo absurdo se pudéssemos explicar a emergência em exemplos factuais na natureza, segundo eles. Podemos identificar emergência, por exemplo, a nível fundamental: pósitrons são produzidos por interações entre partículas que não são elas próprias pósitrons. De maneira idêntica, podemos supor que a experiência tal como a concebemos nada mais é do que um resultado de um entrelaçamento quântico oriundo do sistema nervoso de criaturas conscientes (Heil, 2012, pp. 239 – 240).

Devemos ao menos definir o que nós entendemos por emergentismo. A ideia central por trás do conceito de emergência é a ideia de que sistemas progressivamente complexos passam a exibir propriedades que transcendem as partes constituintes que a originaram. Talvez a ideia central seja a ideia de “predição” ou “implicação”. Propriedades resultantes são aquelas que podem ser previstas de uma certa microestrutura física; propriedades emergentes, contudo, não são tão previsíveis assim. Isso traz um sentido epistêmico e um sentido metafísico. Uma propriedade é dita “inusitada” quando ela não pode ser implicada

---

<sup>16</sup> Me refiro aqui à objeção de Max Black referida por J. J. C. Smart (1959, p. 148).

pela base que a gerou, no sentido de termos conhecimento de como ela se originou; em um sentido metafísico, contudo, uma propriedade é dita nova quando ela traz consigo poderes causais não implicados na base que a gerou (Kim, 1999, p. 7 – 8). A princípio, as propriedades oriundas da consciência não parecem ser implicadas tão somente em referência a propriedades físicas.

Uma coisa é dizer que existe emergência a nível fundamental, ou ao menos que uma concepção de emergência é inteligível se aplicada a processos físicos naturais; contudo, outra coisa é dizer que a ideia de emergência se aplica igualmente a um certo grupo de propriedades, como no caso da intencionalidade ou a experiência. Nosso interesse aqui é bastante restrito: Martin se volta sobretudo à hipótese de se disposições físicas conseguem explicar a emergência de poderes mentais inusitados dentro de uma proposta naturalista plausível. Mais especificadamente, nosso interesse aqui se volta sobretudo a se a hipótese emergentista no contexto das disposições consegue explicar de maneira inteligível a realidade dos fenômenos mentais dentro de um realismo sobre propriedades que evita o problema da assimilação aludido pela consequência pampsiquista anterior.

O argumento de Martin se resume basicamente a dizer que, se a emergência é inteligível em casos físicos, e se adotamos uma posição materialista em relação à realidade da mente, então, *mutatis mutandis*, a emergência de propriedades mentais não é um mistério, pois ela não é um mistério nesses exemplos físicos. Portanto, se a noção de emergência se comprova no caso das propriedades fundamentais, então a questão de como o mental emerge de uma base física se torna uma questão trivial, em tese. Contudo, se supormos que essa posição é plausível, então a explicação metafísica de como processos físicos adquirem propriedades é acompanhada também de uma consideração alternativa sobre a natureza da causalidade que não aquela implicada na ideia de emergência.

Dizemos que uma consideração alternativa sobre a causalidade é necessária pois a doutrina da emergência é normalmente associada à ideia de que existe “causação vertical”. Não basta que uma propriedade emergente possua poderes causais distintos, mas é exigido dessa propriedade que ela exerça influência tanto em um nível subjacente quanto em um nível emergente, independentemente de quantos ou quais níveis de realidade sejam postulados. A ideia de que poderes causais surtem influência descendente [*downward*] ou ascendente [*upward*] implica a ideia de que exista uma certa hierarquia de domínios que confere sentido a “níveis de realidade” que dependem de mais ou menos

complexidade, de propriedades que habitam um nível maior ou menor, ou qualquer coisa que articule uma concepção de mundo estratificado em camadas (Kim, 1999, p. 19).

Podemos dizer simplesmente que a ideia mais contestável de emergência é a ideia de que não só existem níveis de realidade, mas também dimensões distintas de causalidade, tal que o "trabalho causal" é feito várias e várias vezes dependendo de cada nível do ser postulado: não só uma microestrutura é responsável por realizar certas propriedades, mas essas propriedades devem ter um papel causal determinante nos demais níveis do ser, segundo o emergentismo. De um ponto de vista geral, macro-propriedades nada mais são do que complexos de propriedades mais simples; contudo, não deveríamos supor que isso implica que existam níveis de realidade que se relacionam causalmente entre si, seja na microestrutura física, seja novamente nas macro-propriedades (Martin, 2008, p. 130). O trabalho causal das propriedades não deveria ser feito duas vezes se só existe uma só e mesma realidade. Nesse caso, a emergência não deveria envolver níveis de realidade. Contudo, dizer isso não significa para Martin dizer que o mundo físico não possa originar propriedades inusitadas. A seu ver, não existe nada na realidade que comprove a ideia de que propriedades identificadas no efeito devem ser encontradas na causa. A crença medieval de que o efeito deve ter tanta perfeição quanto a causa é uma crença deturpada que elimina toda novidade e surpresa no nível do ser, quando, em realidade, a emergência é um fato natural básico dos fenômenos físicos:

A doutrina medieval (ou uma deturpação dela) de que todas as perfeições (propriedades intrínsecas) no efeito devem estar presentes na causa não é uma verdade auto-evidente. Se fosse verdade, o mundo não seria apenas monótono, mas *absoluta* e *uniformemente* monótono. A emergência pode não ser algo ruim, nem mesmo algo teórico ou explicativamente ruim. As propriedades físicas emergentes podem ser englobadas, com sorte, em termos de leis gerais. Isso, no entanto, não as torna menos ontologicamente emergentes (Martin, 2008, p. 130, trad. nossa).

É estranho dizer que existam níveis de realidade, mas não é estranho dizer que exista emergência, pois isso é atestado pela própria existência de fenômenos físicos. Na visão de Martin, processos físicos naturais simples envolvem fenômenos como a aquisição de novas disposições. Por exemplo, quando a água congela, o gelo passa a ter

a disposição de ser “quebrável”, ou o vidro quando fundido em altas temperaturas passa a adquirir uma nova disposição como a “maleabilidade”. A questão se resume em como uma disposição produz essa nova capacidade de ser frágil sob certas condições que não dependem da água ou do vidro isoladamente (Martin, 2008, cap. 11). Em geral, essas disposições são adquiridas de tal modo que elas não implicam a base que as realizou de início. Nesse sentido, a fragilidade do vidro não é implicada pela maleabilidade do vidro derretido; a quebrabilidade do gelo não é implicada pelo estado líquido da água, mas essas disposições são “adquiridas” dado certos elementos recíprocos que conjuntamente manifestam essa propriedade inusitada.

Na visão de Martin (2008, p. 36), a emergência de propriedades inusitadas de um todo complexo não precisa ser um completo mistério se oferecemos um modelo de como esses processos ocorrem, e talvez essa seja a sua proposta mais inusitada para essa questão. Se ao invés de admitir a emergência pura e simplesmente admitíssemos um modelo recursivo que explica a aquisição de novas disposições, então isso poderia igualmente ser generalizado para o caso mental, a seu ver.

Portanto, o raciocínio de Martin poderia ser resumido na tese de que, se a aquisição de novas propriedades é um fato natural básico exemplificado por disposições ordinárias, então *certamente algo muito similar* vale para os estados intencionais dotados de experiência, tal que seres humanos “adquirem” propriedades mentais-experienciais emergentes segundo sua própria constituição física, segundo ele.

Por um lado, sistemas não-mentais em vários aspectos assimilam características mentais, segundo uma concepção realista sobre disposições. Por outro lado, disposições nunca se dão fora do contexto de outras disposições. Isso é mais bem expresso na questão de como uma disposição pode adquirir uma disposição ulterior. Martin propõe uma metafísica que explique a causação como o resultado recíproco da inter-relação de propriedades (algo que Martin chama de parceiros disposicionais). Como disposições nunca estão em contextos unilaterais que produzem por si mesmas certas manifestações, tanto as manifestações quanto a capacidade de aquisição de novas disposições só podem ser tidas como uma contribuição recíproca por parte das demais disposições envolvidas sob certas condições.<sup>17</sup> Se tratamos de uma nova disposição, as condições mudam, e os

---

<sup>17</sup> Para Martin, parceiros disposicionais não devem ser pensados como conjuntamente *causando* uma manifestação (o que seria uma espécie de reformulação do modelo causa-efeito); a “parceria disposicional” é idêntica à “manifestação mútua”, sem sucessão temporal. Martin (2008, p. 51) dá o exemplo imaginário de um quadrado formado pela junção de duas tiras de papel triangulares: podemos ter a junção das tiras

parceiros disposicionais envolvidos já são outros. Que o vidro tenha de sofrer temperaturas extremas para fundir e ser moldado pelo vidreiro pode sim ser tomado como uma causa adequada para o surgimento de uma capacidade como 'fragilidade', mas os elementos envolvidos na produção do vidro (como o calor extremo das fornalhas) não são elementos recíprocos desse novo estado disposicional, nem explicam a direcionalidade [*directedness*] dessa nova disposição (isso é, seu conteúdo).

Um novo estado de coisas dotado de qualidades e disposições pressupõe elementos disposicionais recíprocos não implicados no estado anterior. Isso por si só garante um modelo recursivo pautado em como os contextos em que uma disposição está envolvida, suas interações e reações mútuas contribuem como elementos integrantes para a produção de manifestações mútuas ou a aquisição de novas disposições.

Nesse sentido, é estranho dizer que existam níveis de realidade, mas não é estranho dizer que exista emergência. Se essa possibilidade não é por si só um absurdo, então o universo não precisa ser uma realidade monótona e previsível, mas antes uma fonte de coisas sempre inusitadas, tal que a emergência poderia ser considerada uma explicação normal, e não um completo mistério como se supôs, segundo Martin. Se queremos fazer justiça ao que Martin disse, a proposta dele para responder adequadamente ao problema da emergência das propriedades mentais é não só fornecer uma ontologia de quais propriedades existem no mundo, mas que relações elas nutrem entre si, o que, em última instância explica a emergência de propriedades mentais em um mundo qualitativamente similar a essas propriedades.

---

como causas da manifestação do quadrado, mas isso só seria uma forma estranha de dizer que, na verdade, a junção das tiras é a manifestação do quadrado. A parceria disposicional recíproca e a mútua manifestação são idênticos, ainda que possam ser abstraídos e tidos como “disposições” e “manifestações”. Certa atenção foi dada a esse modelo em tempos recentes, mais especificadamente por Anna Marmodoro, Mumford e Anjum. Para mais, ver Jacobs, 2017, capítulos 5 e 6.

## 8. UMA CRÍTICA ÀS POSIÇÕES MATERIALISTAS

Em um primeiro momento, a nosso ver o mais certo é dizer simplesmente que, mesmo que o disposicional e o intencional compartilhem características notáveis, de uma maneira ou de outra a maioria dos realistas sobre poderes argumentaram que o pampsiquismo poderia ser evitado. Nos casos que observamos, basicamente esses teóricos aceitam a verdade da analogia no contexto da causalidade, ou seja, eles aceitam que o disposicional pode ser positivamente compreendido pelo conceito de ‘intencionalidade física’ de Molnar (2003); contudo, eles negam a consequência pampsiquista que essa tese acarreta, segundo a tese alternativa de que a verdade da analogia estabelecida entre o intencional e as disposições é suficiente para montar um caso em favor da tese de que certas características presentes nos fenômenos mentais não são um mistério como se pensou, mas são elementos pervasivos do mundo físico. Se os fenômenos físicos compartilham de características mentais, então os fenômenos mentais não são um mistério, em suma.

Não é do nosso interesse imediato defender a verdade dessa ou daquela posição materialista, ou mesmo defender (de maneira mais direta) que o conceito de disposição tal como defendido pelos australianos se aplica pacificamente ao mental. Apesar de relevante, essas são questões secundárias em vista do problema colocado. A nossa principal pergunta continua sendo como o disposicionalismo endereça o ‘elemento mental conflitivo’ identificado nas disposições no contexto do materialismo que essa própria posição defende. Isso significa que temos interesse especial pela suficiência das posições materialistas defendidas pelos australianos em providenciar uma consideração interessante sobre os fenômenos mentais condizente com os seus compromissos teóricos.

Isso novamente nos coloca questões que exigem uma certa criatividade interpretativa da nossa parte, visto que elas foram pouco exploradas em tempos recentes. Se colocarmos de lado o fato de que Molnar (2003) deu uma resposta inconclusiva a esse problema, ao menos foi possível identificar outras duas respostas materialistas condizentes com o realismo de disposições.

A nosso ver, das considerações materialistas que foram dadas por U. T. Place (1988) e C. B. Martin (2008), ao que tudo indica os australianos não chegaram a

responder a esse problema de maneira contundente ao realismo que eles próprios defenderam. Afirmar isso exige de nós uma exposição mais detida, mas ela condiz com muito do que vínhamos discutindo até aqui.

A nossa principal crítica a essas considerações é uma crítica que os próprios australianos fizeram contra a intencionalidade. Por um lado, é intuitivo para Martin e Molnar afirmar que estados intencionais são dotados de experiência, enquanto meras disposições não o são, mas na visão deles a tese de Brentano não captura essa crença intuitiva, pois ela falha em demarcar os estados intencionais de exemplos físicos não-mentais, segundo eles. Contudo, ainda que a crítica feita à tese de Brentano no contexto da causalidade contribua como uma forma de aumentar a plausibilidade da hipótese disposicionalista, a nosso ver isso não se traduz em um ganho imediato para uma hipótese materialista, pois aceitar essa visão “reificada” de disposições cria um problema de assimilação que não parece ter sido endereçado facilmente pelos principais proponentes desse debate, visto que, nessa consideração, não há de imediato uma explicação inteligível de como disposições físicas não-mentais explicam fenômenos mentais. Contudo, mesmo no caso delas explicarem, isso cria problemas factuais na concepção materialista a ser defendida.

Por exemplo, é crucial para Place (2000) defender uma concepção não-unitária do mental, algo que posteriormente ele conceituou nos termos de uma teoria “bifatorial”. No curso do seu pensamento, por quatro décadas Place manteve uma interpretação restrita da teoria da identidade mente-corpo no que se refere a eventos mentais qualitativos como as experiências (a consciência nada mais é do que um processo cerebral), enquanto os estados mentais são, essencialmente, disposições. A seu ver, o problema em torno da intencionalidade pode ser inteiramente contornado [*side-stepped*] se, por um lado, negamos que exista intencionalidade nos eventos mentais e se, no caso dos estados mentais, a direcionalidade dos estados intencionais nada mais é do que o caráter hipotético com que esses estados discriminam comportamento não-atual; disso, Place conclui que “a marca do mental” na verdade é a “marca do disposicional”, pois só as disposições dão “conteúdo” à direcionalidade que a tese de Brentano postula.

Dessa forma, o problema da intencionalidade pode ser reduzido ao papel explicativo de afirmações disposicionais em juízos causais, mas de maneira nenhuma a intencionalidade é específica ao problema da relação mente-corpo: Place aceita a hipótese de que disposições ordinárias satisfazem as “marcas do mental”. Contudo, Place interpreta isso de outra maneira. A seu ver, analogia entre o intencional e o disposicional



serve não só como um conceito interessante para pensar as disposições, mas também como um argumento interessante para defender a identidade entre o físico e o mental.

A nível das propriedades fundamentais, a teoria de dois-fatores de Place corresponde a um dualismo de propriedades que afirma que o elemento crucial do disposicional é a *direcionalidade*, a característica notável apresentada por estados mentais de serem voltadas para o não-atual. Place toma isso em um sentido literal, e conclui que, se existe de fato algo semelhante à “direcionalidade”, então ela é essencialmente física, não ‘algo-mental’: é precisamente pelo fato do não-atual ser uma característica intrínseca das disposições que elas providenciam uma base natural ou *truthmaker* para todos os juízos causais, nomológicos ou contrafactuais que possam ser ditos desses fenômenos. A direcionalidade não é a marca do mental, mas do disposicional, segundo ele.

Para Place, a intencionalidade não tem um papel significativo nas considerações a serem feitas sobre o mental, seja por sua concepção não-unitária sobre a mente, seja pelo papel das disposições físicas nessa consideração, o que torna essa posição (de maneira semelhante à Rorty) uma espécie de *eliminativismo* em relação à intencionalidade: a intencionalidade nada mais é do que o aspecto transitivo com que as disposições se voltam para um certo número de objetos ou estados de coisas, mas ela por si só não tem papel causal explicativo nenhum que já não seja feito por essas propriedades. Contudo, Place (1988) generaliza esse entendimento sobre o intencional para a consciência. Se o realismo de disposições em tese comprova que essas entidades satisfazem as “marcas do mental”, então a seu ver isso serve de argumento para a liquidação do problema mente-corpo, incluindo a consciência: investigar a natureza da mente no mundo físico significa entregar essas questões ao neurocientista.

A nosso ver, isso cria um problema bastante sério. De um ponto de vista ontológico podemos defender que a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal. Place e os demais australianos concordam com isso. Contudo, Place entende essa hipótese como um argumento eliminativista: se todas as características mentais podem ser descritas por meras disposições físicas, então podemos efetivamente liquidar a relação mente-corpo como um problema filosófico. Ainda que isso seja interessante no que se refere ao conceito de disposições, Place generaliza isso também para a experiência.

O argumento de Place de que a intencionalidade é a “marca do disposicional” compreende que uma análise do fenômeno mental só é possível em termos não-mentais dotados de mais realidade que os termos mentais estudados pela filosofia. No caso, esses fenômenos nada mais são do que disposições físicas ou eventos mentais; contudo, ainda

que isso seja válido no caso das disposições (estados intencionais nada mais são do que disposições), no caso específico da experiência afirmar que ela pode ser exemplificada por termos completamente não-experienciais é basicamente negar a sua existência, a nosso ver (ver Strawson, 2008, p. 54, nota. 6).

Place evita de maneira bem-sucedida o problema do pampsiquismo na sua hipótese não-unitária de mente, mas no processo de eliminar a intencionalidade ele ejeta o problema da experiência por inteiro. A nosso ver, eliminar o problema da intencionalidade não deveria eliminar a relevância da experiência. Nós concordamos com Molnar (2003) de que a verdadeira redução ao absurdo não é aceitar a tese de que existe direcionalidade física, mas sim tomar isso como um motivo para eliminar o mental do mundo físico. Se a tese da “intencionalidade física” serve a esse propósito, ela deveria ser terminantemente negada no contexto mental, a nosso ver.

Contudo, manter uma posição favorável à realidade da experiência não contribui tanto para elucidar uma posição materialista condizente com o realismo de disposições. A posição de Martin (2008) basicamente se resume a defender que uma consideração conclusiva sobre as propriedades fundamentais em última instância desmistifica certas perplexidades em matéria de filosofia da mente que poderiam ser facilmente compreendidas caso nos preocupássemos com o fundo natural que baseia os fenômenos mentais. Martin dá a entender essa ideia no fim do *Debate*:

A explicação de Martin sobre a disposicionalidade é considerada seminal para uma ilustração gradualista e naturalista da evolução do mental a partir do não-mental. (Crane *et al.*, 1996, p. 191, trad. nossa).

Mais tarde, de maneira ainda mais enfática (Op. cit., p. 297):

A disposicionalidade, sugerimos, providencia os ingredientes para uma concepção plausível das mentes e dos seus conteúdos. Com a sua projetividade embutida [*built in projectivity*], a disposicionalidade nos parece precisamente o tipo de característica a ser observada nas explicações de nossas vidas mentais. (trad. nossa).

A tese de Martin é basicamente que a emergência de propriedades de um todo complexo não é um mistério desde que ofereçamos um modelo condizente com esses processos no mundo físico. O raciocínio de Martin se reduz à tese de que, se a aquisição

de novas propriedades é um fato natural básico que mesmo disposições ordinárias manifestam, então certamente *algo muito similar* vale para os estados mentais dotados de experiência: mentes humanas “adquirem” disposições mentais da mesma maneira que processos naturais “adquirem” propriedades ulteriores, como a água que, dada uma relação recíproca de esfriamento, adquire a capacidade de “quebrabilidade”, ou o vidro que, quando derretido em altas temperaturas, manifesta a disposição de ser “maleável”. A emergência de propriedades inusitadas é, portanto, um fato natural básico, segundo Martin.

Isso parece plausível? Se queremos fazer justiça ao argumento lançado por Martin, talvez o enfoque esteja no modelo recursivo a ser defendido. Se supormos por hipótese um modelo ontológico que explica a aquisição de novas disposições, então, em tese, o advento da experiência não é um completo mistério. Martin defende um modelo de causalidade alternativo para defender essa hipótese.

O conceito de aquisição é um conceito próprio à ontologia holística e imanentista de Martin (2008) que em tese explica (dentre outras coisas) a emergência de propriedades inusitadas. Digo “holístico” pois disposições, a seu ver, nunca são vistas fora do contexto de outras disposições; digo “imanentista” no sentido de que as relações causais são o produto de relações entre elementos recíprocos que conjuntamente *adquirem* uma disposição ulterior. Martin exclui da sua ontologia as relações causais transitivas para dar lugar prioritário à *imanência*, o que causa uma série de complicações teóricas que não nos cabe explorar no momento. Ainda assim, esse modelo pode ser facilmente explicado por exemplos físicos: a água no estado de solubilidade tem intrinsecamente a disposição física de adquirir uma disposição ulterior, por exemplo, de fragilidade presente no gelo dado um contexto reciprocamente determinado.

Martin (2008, p. 51) dá o exemplo imaginário de um quadrado formado pela junção de duas tiras de papel triangulares: podemos considerar a junção das tiras como “causas” da manifestação do quadrado, mas isso por si só seria uma forma estranha de dizer que, na verdade, a junção dos triângulos nada mais é do que a manifestação do quadrado. A “parceria” recíproca entre dois elementos e a sua mútua manifestação são idênticos entre si, ainda que possam ser abstraídos em triângulos ou quadrados. De maneira similar, relações entre elementos recíprocos adquirem conjuntamente uma manifestação que não é implicada pela junção desses elementos tão somente, mas é uma propriedade nova. Por exemplo, a “fragilidade” do gelo não é implicada pela “solubilidade” presente na água, mas é um estado de coisas adquirido dado um

determinado contexto (como a água estar em estado sólido em um *freezer* ou na Sibéria, digamos). Por hipótese, se a emergência é um fato natural no mundo físico, então ela também vale para o mental. Para Martin, a noção de aquisição explica certos aspectos importantes da vida mental que não são inteiramente circunscritos pela redução a uma base física.

Novamente, isso parece plausível? Esse modelo recursivo explica de fato a emergência da experiência? A nosso ver não. Independentemente da aplicabilidade do modelo causal imanentista de Martin, em todos os aspectos o argumento é idêntico a um argumento já feito por Popper contra o pampsiquismo.

Popper (1977, p. 69) critica a pressuposição pampsiquista de que, de alguma forma, a mente sempre existiu na matéria. O fato de que a matéria habitou uma trajetória em grande parte inanimada antes de sequer surgirem formas de vida dotadas de experiência é um fato trivial, segundo Popper. Igualmente, o fato de que uma longa história evolutiva precedeu a existência de processos mentais é igualmente trivial. Contudo, insistir (semelhante ao pampsiquista) que deve haver algo de mental a nível fundamental para que a explicação desses processos mentais seja inteligível é uma forma equivocada de argumentar, a seu ver, pois isso seria pressupor processos físicos *em si* dotados de experiência.

Por exemplo, o fato de cristais e outros sólidos possuírem a disposição de solidez sem que essa propriedade esteja presente no líquido antes da cristalização é uma característica ordinária dos líquidos e sólidos. Segundo Popper, mesmo processos físicos triviais explicam a aquisição de propriedades inusitadas não pressupostas pela base que as criou. Nesse caso, as disposições exemplificam o processo pelo qual podemos identificar um "salto" de qualidades inusitadas a partir de uma base antecedente, mas sem por isso sermos levados a admitir a sua *pré-existência* nesses exemplos físicos. De maneira semelhante, apesar da mente do bebê se desenvolver de um estado pré-mental para a autoconsciência do adulto, não há necessidade de postular qualidades mentais presentes no alimento do bebê para explicar a sua constituição. Esse elemento pré-psíquico atribuído à matéria é uma solução gratuita, segundo Popper.

Dessa maneira, Popper conclui que nós temos conhecimento de fenômenos físicos emergentes, no sentido de que certas propriedades inusitadas são adquiridas sem que a propriedade em questão estivesse presente ali anteriormente. Se isso se comprova, então o mesmo raciocínio vale para o contexto mental, pois não precisaríamos (em tese)

admitir a pré-existência de propriedades mentais a nível fundamental se o fato de disposições adquirirem outras propriedades se mostra um fato trivial da natureza.

Em todos os aspectos, o argumento de Martin (2008) é idêntico ao argumento feito por Popper (1977) contra o pampsiquismo no seguinte sentido: existe emergência bruta na matéria, tal que, se podemos comprovar emergência bruta em exemplos físicos não-mentais, então algo muito similar deve ocorrer a nível mental.

Tido em termos independentes, o próprio argumento é estranho. Basicamente, o argumento diz que a emergência bruta de propriedades inusitadas não é um mistério, pois podemos identificar exemplos de emergência em exemplos disposicionais, como a “solidez” que emerge radicalmente de um líquido quando ele é esfriado, ou a “maleabilidade” que emerge radicalmente do vidro quando ele é derretido. Logo, a emergência radical não é de todo um milagre. Igualmente, existe uma diferença de complexidade entre um bebê e uma criança, tal que não é necessário postular que as partículas fundamentais presentes no alimento da criança são dotadas de elementos psíquicos ou proto-experienciais, pois a matéria não-mental integrada no organismo do bebê suporta consciência. Logo, a emergência bruta é claramente possível, e ela se estende para o mental.

Compreendido nesses termos, esse argumento se limita a dizer que, se *deve* acontecer, logo, *acontece*. Isso nos parece uma “petição de princípio ao extremo.” (Skrbina, 2017, p. 324).

Ao menos, no que concerne a problemática em torno do papel explicativo das disposições em contextos mentais, nossa objeção à hipótese de Martin (2008) é bastante clara: independentemente de se é possível imaginar um “modelo causal recursivo” que explique a aquisição de propriedades inusitadas a partir de complexas relações recíprocas, em essência o argumento de Martin é idêntico à emergência bruta defendida por Popper (1977), pois não há uma explicação inteligível de como propriedades mentais como a experiência podem emergir de uma base essencialmente não-mental. Obviamente, Martin assim como os demais australianos admitem que o mundo físico é dotado, por exemplo, de direcionalidade, e que isso se assemelha em vários aspectos a características identificadas a nível mental; não obstante, Martin não admite a possibilidade de que justamente essas características no mundo físico exemplifiquem qualidades mentais, pois isso a seu ver é um absurdo.

Novamente, ainda que a crítica inicial feita à tese de Brentano aumente a plausibilidade da hipótese disposicionalista, ao que tudo indica isso não se traduz em uma

posição favorável para uma hipótese materialista da mente que a deixe em melhor estado, por assim dizer. Place por exemplo se satisfaz em manter uma solução eliminativista para o problema da mente segundo a tese de que eventos mentais são idênticos a eventos no cérebro, enquanto o comportamento oriundo de crenças, desejos e intenções é capturado em uma análise condicional, visto que elas nada mais são do que disposições físicas. Place (1988) portanto aceita que o disposicional é a “marca do mental”, mas no processo ele elimina a experiência. Martin por sua vez defende uma visão de mundo em que a emergência de propriedades inusitadas não precisa ser um completo mistério, como se, semelhante a uma antiga crença medieval, toda perfeição do efeito deve já ser encontrada na sua causa primeira. Nós concordamos com Martin que, no que concerne processos naturais, admitir algum grau de emergência é inevitável. Igualmente, nós somos simpáticos à ideia de que disposições apresentam aquela mesma direcionalidade identificada por Brentano no que concerne o realismo. Contudo, na medida em que essa emergência permanece bruta, a explicação de como estados físicos apresentam experiência permanece sem explicação. Ao fim e ao cabo, ao defender a emergência de fenômenos mentais a partir do não-mental, essa explicação naturalista reintroduz novamente um mistério de como essas duas coisas se relacionam entre si.

A nosso ver, entre admitir a possibilidade de pampsiquismo e admitir seja um eliminativismo, seja a emergência bruta de propriedades mentais, talvez as últimas sejam uma consequência bem mais indesejável que a primeira de um ponto de vista explicativo. Nesse caso, se tanto o eliminativismo quanto a emergência bruta falham em providenciar uma explicação compreensível condizente com os fenômenos mentais, então deveríamos levar a opção pampsiquista a sério, contrariamente ao que foi argumentado pelos australianos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma concepção realista sobre poderes traz consigo sérias dificuldades para o disposicionalista que devem ser endereçadas seja em uma consideração sobre o mundo físico, seja em uma consideração sobre o mental. A nosso ver, essas dificuldades se justificam não exatamente pela intuição de que poderes causais existem, mas pelo comprometimento ontológico inusitado que essas propriedades trazem consigo.

Se aceitamos a objeção inicial feita à doutrina Megárica, então não é intuitivo e nem plausível dizer que disposições são adquiridas e perdidas apenas na medida em que elas são exercidas ou deixam de ser exercidas: existe um sentido intuitivo de que disposições são perenes aos objetos que os possuem; igualmente, temos boas razões para pensar que, se objetos ganham ou perdem propriedades, certamente isso tem uma explicação plausível que pode ser endereçada pela existência desses fenômenos naturais. Existe, portanto, uma distinção relevante entre a aquisição de uma disposição e a sua manifestação, pois disposições existem independentemente de elas serem manifestas. É difícil pensar um mundo em que não existam poderes, capacidades e disposições. Contudo, se a objeção ao argumento Megárico comprova os absurdos que aquela antiga doutrina foi levada a admitir, isso ainda não entra no mérito sobre o que significa defender uma ontologia dos poderes causais.

Da mesma forma que afirmar a realidade de propriedades ainda não nos diz qual a sua natureza, a distinção mais óbvia que podemos fazer é separar a relevância do discurso disposicional do comprometimento ontológico implicado por essas propriedades. O que significa defender um realismo de disposições? E, de maneira mais enfática, o que significa defender que essas propriedades são interessantes para o discurso do mental?

Se por um lado há teóricos que abraçaram a não-observabilidade do disposicional de bom grado, por outro lado devemos dar atenção especial ao que significa dizer que disposições são atuais, ou, de maneira mais enfática, devemos explicar a peculiaridade estranha com que atribuímos disposições para coisas que podem nunca sequer manifestá-las, mas que, não obstante, se voltam de maneira essencial para essas manifestações. Portanto, duas principais perguntas resumem a questão em torno das disposições: o que exatamente torna o poder causal a propriedade que ele de fato é, e, no que concerne a sua ontologia, o que os poderes fazem quando eles não estão sendo manifestos?

De um ponto de vista ontológico, disposições nada mais são do que propriedades, mas a perplexidade epistêmica ainda persiste, pois se elas podem permanecer escondidas uma vida inteira, como então sequer começar a falar delas? (Borghini, 2009, p. 215).

Certamente, Cartwright (2007) já havia dito que as disposições humanas são paradigmas de disposições físicas: elas são atuais aqui e agora, *ready-to-go*, apesar de nunca serem manifestas, de maneira semelhante a estados intencionais, como crenças, desejos e intenções.

A noção de poder desafia o realismo em vários aspectos, em especial no sentido de que o seu conceito implica elementos teóricos normalmente atribuídos a fenômenos mentais. Ainda que uma parte considerável da literatura tenha dado uma resposta positiva à existência de poderes causais, tal como fizeram Mumford (1999), Ellis (2002), Psillos (2006), Marmodoro (2009, e Borghini (2009), na visão deles o ‘elemento mental’ atribuído às disposições deve ser interpretado ou como um instrumento metafórico que individua essas propriedades, ou simplesmente como um recurso teórico interessante que dá sentido à ontologia dessas propriedades. Apesar da alusão ‘pan-psíquica’ que foi implicada, não há de início nenhuma relação óbvia entre o que é discutido no contexto dessas propriedades não-mentais e as discussões travadas no contexto da filosofia da mente.

Contudo, essa característica peculiar levou certos teóricos, na sua maioria australianos, a identificarem que a característica peculiar das disposições se voltarem para estados de coisas não atuais é na verdade a característica essencial dessas propriedades: na visão deles, a direcionalidade para estados de coisa não-atuais é a característica seminal dos poderes causais; *ela demarca o disposicional*. Em outras palavras, o ‘intencional’ próprio aos estados mentais segundo a tese de Brentano é o que nessa hipótese distingue o disposicional já a nível das propriedades mesmas, segundo os realistas. Mas isso cria um problema de assimilação inusitado, como vimos, visto que, se existe direcionalidade física, tal como esses teóricos defenderam, então parece não haver uma distinção clara entre o físico e o mental dentro dessa posição.

Por um lado, por mais que exista uma diferença intuitiva entre os estados intencionais dotados de experiência e as disposições físicas não-mentais, a principal crítica de Martin e Pfeifer (1986) e posteriormente Molnar (2003) à tese de Brentano é que ela não demarca essa distinção intuitiva tão somente pelo conceito de direcionalidade, pois, na visão deles, a tese falha em distinguir estados intencionais de exemplos físicos não-mentais de maneira não-trivial tendo tão somente esse conceito por critério; por outro



lado, os australianos falharam em um primeiro momento em providenciar uma explicação inteligível de como estados mentais e disposições subsistem em uma teoria consistente, isso devido a duas razões: a princípio, não há uma explicação inteligível de como essas duas coisas se relacionam entre si, e, de maneira mais grave, se disposições físicas satisfazem as “marcas do mental”, então uma resposta inconclusiva a essa questão nos levaria a identificar o mental no mundo físico, o que, na visão deles, é uma redução ao absurdo que nos obriga a identificar outro critério para demarcar o mental.

Aceitar a tese da “intencionalidade física” de Molnar significa dar uma resposta positiva para o dilema inferencial originalmente formulado por Madden e Hare (1971). O dilema inferencial nos diz que a única maneira de dar sentido a um “vínculo ontológico” que existe independentemente na natureza é atribuindo aos poderes causais propriedades mentais. Martin, Molnar e Place dão uma resposta positiva a esse dilema, pois, na visão deles, a direcionalidade é o conceito seminal de poder causal. Contudo, ainda que a defesa dos poderes não envolva admitir indistintamente o mental no mundo físico, a consequência mais imediata de aplicar ou estender os poderes causais para discussões de filosofia da mente é reintroduzir essa possibilidade pampsiquista.

A hipótese de que disposições podem falar do mental não é inusitada. Desde Ryle (1949), disposições são importantes artefatos teóricos não só para o nosso entendimento do físico, mas também do mental. Contudo, o advento do realismo trouxe dificuldades inusitadas que não podem ser endereçadas tão somente pela atribuição de disposições, como vimos. Visto que há de fato um elemento mental nos poderes causais que a literatura recente parece não ter dado a devida atenção, nossa objeção se limita a apontar que, se trazemos o realismo de disposições para a nossa concepção de mental, ao menos temos de estar de acordo sobre o que fazer com o elemento mental conflitivo dessas propriedades. A isso nos referimos anteriormente como o problema da assimilação. Nossa objeção, portanto, é bastante simples: visto que o realismo de disposições ou poderes causais traz consigo a característica intencional de que essas propriedades se voltam a estados de coisa não-atuais, então qualquer teoria do mental que traga consigo essas propriedades deve ao menos providenciar uma consideração que exclua o problema da assimilação, ou ao menos esclarecer suficientemente a definição de poder causal de tal modo a excluir esse elemento conflitivo da sua teoria de maneira que ele não se aplique igualmente ao mental.

Da maneira como o problema foi colocado, a resposta que os australianos deram a essa questão foi no mínimo inconclusiva. Por um lado, eles defenderam exaustivamente

a centralidade das disposições no discurso da causação, segundo a tese de que essas propriedades de fato envolvem conceitos mentais que explicam sua natureza peculiar; todavia, eles terminantemente negaram que disposições físicas são essencialmente mentais. Se por um lado eles aceitam a verdade da analogia entre o disposicional e o intencional, por outro lado eles negam qualquer identidade entre esses dois. Nesse caso, o propósito teórico adicional de falar sobre o mental surge como algo totalmente inédito, pois como disposições sabidamente não-mentais poderiam servir de base natural para o nosso entendimento sobre o mental nessa colocação? De maneira mais enfática, como o conceito “reificado” de poder pode responder a problemas de filosofia da mente se o “elemento mental conflitivo” atribuído a essas propriedades permanece o mesmo, inalterado? Tido dessa maneira, essa questão simplesmente não parece fazer sentido.

Se não há de início qualquer resposta conclusiva por parte dos australianos a esse problema, podemos ao menos identificar dois importantes critérios de como a questão pode ser formulada dentro do próprio argumento causal do pampsiquismo. Diferentemente dos principais proponentes do *reductio* ao argumento causal, muitas delas revisitadas recentemente por Hedda Mørch (2019), Molnar (2003, p. 71) interpreta que a verdadeira redução ao absurdo não consiste na possibilidade teórica de que os poderes causais envolvem conceitos mentais (se essa hipótese demonstra ser uma questão ontológica sobre a natureza peculiar dessas propriedades, ela pode ser defendida em termos independentes); a seu ver, a verdadeira redução ao absurdo é se utilizar do conceito de poder como um argumento eliminativista sobre a mente. Ainda que ele nunca tenha explicitado formalmente essa tese, na visão de Molnar a verdade da analogia estabelecida entre o disposicional e o intencional não deveria implicar a identidade entre o físico e o mental se isso significa generalizar indistintamente a mente ao não-mental. De alguma maneira, a seu ver o disposicionalismo poderia ser compatível com a verdade do materialismo, mas defender essa hipótese não deveria implicar um eliminativismo sobre o mental, em suma.

Ao contrário das posições argumentadas pelos australianos, William James (1912) dá uma resposta positiva ao argumento causal do pampsiquismo. Em pontos marcantes, a constatação de Molnar conversa com uma hipótese já antevista por James. Suponhamos que é válido dizer que o disposicional poderia ser uma base natural para os fenômenos mentais, como pensaram os australianos, e que, nessa consideração, são as disposições os verdadeiros agentes causais no mundo responsáveis por engendrar diversos processos

físicos. De um ponto de vista prático, o que defender a existência desses agentes causais significa para a hipótese a ser defendida?

Tal como nós interpretamos James, se reduzimos toda essa problemática aos compromissos teóricos a serem adotados, podemos retirar disso um argumento pragmático. Se supormos que as disposições são os agentes causais centrais no mundo físico, e, de alguma maneira, essas propriedades têm direta influência sobre como experienciamos as ações intencionais, então não pode existir dois níveis de causalidade simultâneos operando ora no físico, ora no mental. Para James, a causalidade não é um princípio ontológico inimaginável, mas ela própria é exercida nas ações mentais. Ou essas duas coisas vem junto, ou elas não se relacionam de todo, segundo James, e a nosso ver ele está correto. Apesar de aceitarmos a formulação de Molnar, nós devemos negar terminantemente sua consideração inconclusiva sobre esse assunto se ela admite dois conceitos simultâneos de direcionalidade.

Contudo, se a investigação em torno dos verdadeiros agentes causais no mundo físico se mostra uma questão que em nada conversa com a intencionalidade percebida no âmbito mental, então “devemos dar a isso outro nome”, segundo nossa interpretação do argumento de James. No mínimo, a investigação em torno dos poderes causais se limita a uma discussão sobre a natureza da causalidade, mas ela própria não se estende para o mental, ao menos não de maneira inteligível que nos permitiria defender uma hipótese materialista condizente ao que é dito pela ontologia e o que é dito pela experiência. Do contrário, se toda essa consideração chega a uma resposta inconclusiva, mas, não obstante, aceitamos a hipótese de que disposições são importantes para a filosofia da mente, então deveríamos considerar seriamente a possibilidade antevista pelo pampsiquismo na ausência de outras opções viáveis.

Ao que tudo indica, o que a necessidade de uma outra “marca do mental” comprova é que esses teóricos chegaram a uma resposta inconclusiva sobre como a ontologia que eles defendem conversa de maneira inteligível com uma posição realista sobre o mental. Ao menos nesse aspecto, a controvérsia da “intencionalidade física” não se limita a uma mera curiosidade filosófica como se pensou, pois a permanência do elemento mental conflitivo das disposições não poderia ser interpretada de maneira literal como os australianos de fato o fizeram sem que isso não surtisse efeito direto na consideração do mental a ser defendida.

Ao contrário de uma posição materialista ordinária, o disposicionalismo está em uma situação mais delicada, pois essa posição admite a literalidade de que os agentes

causais que ela postula são dotados de características mentais, no caso, as disposições. Nesse caso, se supormos que as disposições possuem centralidade no discurso sobre o mental, então ao menos essa posição realista deve demonstrar a primazia das disposições em uma versão materialista dessa posição que exclua a possibilidade de pampsiquismo.

O esforço da nossa argumentação nesse trabalho não se limitou a explicitar o dilema inferencial no contexto da causação, mas também a explorar a plausibilidade das alternativas estudadas pelos australianos em torno desse problema no contexto do materialismo. Tanto a hipótese de Place quanto a de Martin excluem de maneira bem-sucedida a possibilidade de pampsiquismo dentro das suas respectivas considerações sobre a ontologia da mente; contudo, a nosso ver isso não implica que as posições materialistas defendidas por esses filósofos fiquem em um estado melhor do que a hipótese pampsiquista que eles negaram.

Tida literalmente, a tese de U. T. Place é a de que a intencionalidade é a marca do disposicional, e não a marca do mental, como havia pensado Brentano. Essa interpretação ele atribui sobretudo como uma conclusão da tese originalmente defendida por Martin e Pfeifer. Place, de fato, interpreta o artigo de Martin e Pfeifer de 1986 de maneira bastante peculiar. De um ponto de vista contextual, é bom notar que Place era um psicólogo, que, por várias razões, escreveu bastante sobre filosofia, e, a seu ver, o artigo nada mais prova do que uma confirmação clara semelhante a uma contestação de caráter eliminativista já feita por Rorty (1979), de que a intencionalidade não é nada de subsistente por si só, no sentido desses fenômenos mentais atestarem uma realidade inteiramente distinta do físico. De maneira mais direta, Place implicitamente aceita a tese de Rorty de que não existe uma unidade subjacente aos fenômenos mentais que nos permita admitir a intencionalidade como uma dimensão distinta ao papel causal das capacidades psicológicas em explicar o comportamento humano. Em um certo sentido, ele não se mostra muito sensível ao ‘aspecto fenomênico da mente’ que nunca é completamente exaurido ou capturado pelo comportamento: para ele, o problema se resume a como a ideia de intencionalidade (veja, a *ideia*) surge ou emerge de uma base disposicional complexa fisicamente constituída. Dada a tradição Ryleana da qual ele se insere, todos os estados mentais são por natureza disposicionais, tal que o intencional não chega a ser uma questão para ele (1988, p. 208; 1996a, p. 116).

Place (1999) interpreta que, se a direcionalidade o conceito seminal de poder causal segundo a hipótese realista, então ela é a marca do disposicional, e não do mental como se pensou. Contudo, ele toma isso como uma justificativa não só para excluir o problema

filosófico da intencionalidade, mas também como uma maneira de eliminar a experiência em favor de uma teoria não-unitária da mente. Place evita o pampsiquismo, mas no processo ele elimina o mental em favor de processos não-mentais.

Martin (2008), por sua vez, conjectura que o discurso do mental exige uma investigação mais básica sobre a ontologia das propriedades fundamentais, de tal modo que um esclarecimento sobre a sua natureza última providenciaria um entendimento melhor dos fenômenos mentais, como por exemplo o comportamento discriminativo da intencionalidade ou mesmo o advento da experiência no mundo físico. Martin trabalha detidamente um modelo recursivo capaz de explicar de maneira inteligível a aquisição de propriedades inusitadas a partir de interrelações causais recíprocas oriundas de bases complexas. A seu ver, se a emergência é inteligível em exemplos físicos não-mentais, então de maneira muito similar isso se aplica igualmente ao mental. A nosso ver, ainda que o modelo em si seja uma novidade bastante interessante do ponto de vista de um conceito alternativo de causalidade, nós não vemos como ele explica a emergência. Em todos os aspectos, o argumento de Martin é idêntico ao de Popper (1977): se existe emergência bruta na natureza, então, certamente, *algo muito semelhante* deve se dar no âmbito mental. Nesses termos, isso nos parece uma petição de princípio.

Se por um lado podemos negar o eliminativismo por bases independentes, por outro lado a emergência não é uma hipótese inteiramente derrotada, especialmente se temos em vista o problema da combinação, seja no contexto do emergentismo, seja no contexto do pampsiquismo. Se nós nos voltamos às propriedades, a combinação de certos elementos recíprocos de fato adquire poderes sistêmicos que não são implicados pelas partes que o constituíram. A ‘maleabilidade’ do vidro é uma propriedade intrínseca do vidro adquirida após ele ter sido derretido. Esses poderes são inusitados na medida em que eles não são pressupostos pelos componentes não-líquidos desse material. No caso da experiência, contudo, não há uma explicação inteligível de como experiências individuais de entidades separadas poderiam combinar de maneira tal para dar forma a uma experiência humana única. Segundo James (1890, p. 24 – 25), mesmo se supormos um número indefinido de unidades elementares (digamos, neurônios ou células) tal que elas combinam da maneira mais detida possível, ainda assim cada uma dessas unidades permanece uma experiência individual, ignorante do que se passa com as outras unidades dessa combinação.

Certamente, explicar como a experiência adquire poderes sistêmicos inusitados a partir de uma base complexa exige admitir um certo grau de emergência, visto que o problema da combinação é incontornável à hipótese pampsiquista. Contudo, o que é

exigido dessa hipótese é que a emergência seja ao menos metafisicamente inteligível nesses casos: a aquisição de propriedades mentais é oriunda de uma combinação que possui propriedades similares à propriedade que emergiu. Talvez Strawson (2006, p. 250) diga isso de maneira mais direta quando ele afirma que a emergência ininteligível *oriunda-do-experiencial* não é de perto tão ruim como a emergência ininteligível *oriunda-do-não-experiencial*. O problema, portanto, não está na emergência de poderes sistêmicos inusitados, mas na hipótese de que essa emergência é *bruta*. Nesse aspecto, temos boas razões para objetar Martin (2008) nesse quesito.

Pela interpretação que fizemos, nenhuma das considerações providenciadas pelos australianos foi inteiramente satisfatória em endereçar o mental, e a permanência desse problema deveria ser seriamente considerada por toda ou qualquer pessoa que lida seriamente com o realismo de disposições dentro de uma proposta favorável à realidade da experiência. Dentre as considerações que foram feitas, talvez a de Molnar (2003) seja a única que se aproximou mais perto de como o problema deveria ser respondido: a seu ver, aceitar a realidade das disposições não deveria nos encaminhar em direção a um eliminativismo sobre a experiência, pois concluir isso nada mais é do que uma redução ao absurdo. Talvez no fim das contas esse problema possa ser abordado de uma outra maneira. Talvez, o que a realidade das disposições prova é que existe mais mente no mundo físico do que se supôs na tradição, mas os próprios australianos não estavam preparados para tomar esse passo adiante, mesmo que eles tenham sido favoráveis a essa intuição. Contudo, dizer isso seria adotar outra concepção sobre o mundo físico.

A nosso ver a formulação feita por Molnar é a formulação correta desse problema, ainda que inconclusiva. Contudo, se insistimos na ideia de que a natureza do mundo físico é essencialmente não-mental, como se supôs, então nesse caso não há necessidade alguma de identificar outra “marca do mental” que exclua o problema da assimilação, pois basta que neguemos essa concepção não-garantida sobre a natureza do físico. Talvez o problema não esteja na concepção “conflitiva” de poder causal, mas no nosso entendimento sobre o não-mental, que é sobretudo uma posição ontológica em relação ao mundo físico. De qualquer forma, tal como esse problema foi formulado, a posição realista defendida pelos australianos não consegue articular esses problemas tendo tão somente essa concepção limitada sobre a natureza do físico, algo que contradiz a própria intuição que fez esses teóricos admitirem que existe no mundo físico elementos mentais.

Se por outro lado a consequência pampsiquista do dilema inferencial não pode ser aceita dentro do disposicionalismo, então nesse caso o debate em torno da causalidade

não se aplica ao mental, mas é uma investigação à parte que concerne às propriedades fundamentais do mundo físico. Se supormos que de fato a investigação em torno da ontologia dos poderes é uma investigação legítima, então ela se justifica em termos independentes que não levam em conta a filosofia da mente. Em todo caso, a nosso ver o disposicionalista sofre uma escolha que remete ao dilema inferencial original: ou ele ou ela desistem das suas aspirações explicativas no âmbito da filosofia da mente e se contentam com uma investigação sobre a causalidade, ou essa posição é levada a admitir que existem mais coisas mentais no mundo do que se supôs de início.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Alter, T. & Nagasawa, Y. What is Russellian Monism? Em: Nagasawa, Y. (ed.) (2015). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. New York: Oup Usa, pp. 422 - 451.

Anscombe, G. E. M. (1965). The intentionality of sensation: A grammatical feature, pp.55 - 75. Em: Noe, A. & Thompson, E. (eds.) (2002). *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*. MIT Press.

Armstrong. D. M. (2023/ 1968). *A Materialist Theory of the Mind* (1st ed.). New York: Routledge.

\_\_\_\_\_. (1997). *A World of States of Affairs*. New York: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1999). *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Westview Press.

Bauer, W. A. (2022). *Causal Powers and the Intentionality Continuum*. New York: Cambridge University Press.

Barker, S. (2013). The Emperor's New Metaphysics of Powers. *Mind*, 122(487), 605–653.

Bensusan, H. & de Pinedo, M. (ca. 2011). Priority monism, physical intentionality and the internal relatedness of all things. [Manuscrito não-publicado].

Borghini, A. (2009) Dispositions and Their Intentions. Em: Gregor Damschen, Robert Schnepf, & Karsten Stüber (Eds.), *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*, pp. 204–219. Berlin: DeGruyter.

Bird, A. (2007). *Nature's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press

\_\_\_\_\_. (2016). Overpowering: How the Powers Ontology Has Overreached Itself. *Mind*, 125(498), 341–383.

Cartwright, N. What makes a capacity a disposition? Center for Philosophy of Natural and Social Sciences.



- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm R. M., “Intentionality”, Em: Eduard. P. (Ed) (1967) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, vol. 4, pp. 201–204.
- Crane, T. *et al.* (Org.) (1996). *Dispositions: A Debate*. New York: Routledge.
- Crane, T. (1998). Intentionality as the mark of the mental. Em: CRANE, T. (2014). *Aspects of Psychologism*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, pp. 91 – 110.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2006). Brentano’s Concept of Intentional Inexistence. Em: CRANE, T. (2014). *Aspects of Psychologism*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, pp. 25 – 39.
- \_\_\_\_\_. (2008). Reply to Nes. *Analysis* 68: 215–18.
- Dretske, F. (1980). The intentionality of cognitive states. *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1):281-294.
- \_\_\_\_\_. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, MA: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). If You Can’t Make One, You Don’t Know How It Works. *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1):468-482.
- Ellis, B., *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism*. Chesham: Acumen, 2002.
- Fodor, J. (1987). Boden, Margaret A. (Ed). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press.
- Gozzano, S. (2018). The Dispositional Nature of Phenomenal Properties. *Topoi* 39 (5):1045-1055.
- Heil, J. (2003). *From an Ontological Point of View*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2004) Review of Powers: A Study in Metaphysics, by George Molnar. *Journal of Philosophy*, 101, pp. 438–43.
- \_\_\_\_\_. (2012). *The Universe as We Find It*. Oxford, GB: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Modes and Mind*. Em: Francesco Orilia & Simone Gozzano (eds.), Tropes, Universals and the Philosophy of Mind. Berlin: De Gruyter, pp. 13-30.

Hume, D. (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Jacobs, J. D. (ed.) (2017). *Causal Powers*. New York, NY: Oxford University Press.

Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32 (April):127-136.

James, W. (1890). 'The Principles of Psychology' (excerto). Em: Nagasawa, Yujin (ed.) (2015). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. New York: Oup Usa.

\_\_\_\_\_. (1911). *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York, London, Bombay and Calcutta: Longmans, Green & Co.

\_\_\_\_\_. (1912/2022). *William James, Essays in radical empiricism: a critical edition*. Lanham: Lexington Books. Editado por H. G. Callaway.

Kim, J. (1999). Making sense of emergence. *Philosophical Studies* 95 (1-2):3-36.

Madden E. H. & Hare P. H. (1971) The powers that be. *Dialogue* 10(1):12–31

Marmodoro, A. (2009) Do Powers Need Powers to Make Them Powerful? *History of Philosophy Quarterly* 26(4): 337–352.

Martin, C. B. & Pfeifer, K. (1986). Intentionality and the non-psychological. *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (4):531-54.

Martin, C. B. & Heil, J. (1999). The ontological turn. *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1):34–60.

Martin, C. B. (2008), *The Mind in Nature*. Oxford: O.U.P.

Molnar, G. (2003), *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford: O.U.P.

Moran, D. (2013). Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present. *International Journal of Philosophical Studies* 21 (3):317-358.

Mørch, H. H. (2014). "Panpsychism and Causation: A New Argument and a Solution to the Combination problem." Diss. University of Oslo.

\_\_\_\_\_. (2018). Does Dispositionalism Entail Panpsychism? *Topoi* 39 (5):1073-1088.

\_\_\_\_\_. (2019). The Argument for Panpsychism from Experience of Causation. Em: Seager, W. (ed.), *The Routledge Handbook of Panpsychism*. Routledge.

Mumford, S. (1999). Intentionality and the Physical: A New Theory of Disposition Ascription. *The Philosophical Quarterly*, 49(195), 215–225.

Mumford, S. & Anjum, R. L. (2011). *Getting Causes From Powers*. Oxford, GB: Oxford University Press. Edited by Rani Lill Anjum.

\_\_\_\_\_. (2018). *Causation in Science and the Methods of Scientific Discovery*. Oxford: O.U.P.

\_\_\_\_\_. Mutual Manifestation and Martin's Two Triangles. Em: Jacobs, Jonathan D. (ed.) (2017). *Causal Powers*. New York, NY: Oxford University Press.

Nagel, T. (1979). Panpsychism. Em: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nes, A. (2008). Are only mental phenomena intentional? *Analysis* 68: 205–15.

Oderberg, D. S. (2017). Finality revived: powers and intentionality. *Synthese* 194 (7):2387-2425.

Papineau, D. (2001). The rise of physicalism. Em: Carl Gillett & Barry M. Loewer (eds.). Cambridge University Press.

Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process. *British Journal of Psychology* 47 (1):44-50.

\_\_\_\_\_. (1988). Thirty years on – is consciousness still a brain process? *Australasian Journal of Philosophy* 66 (2):208-19.

\_\_\_\_\_. (1996a). Intentionality as the Mark of the Dispositional. *Dialectica*, 50: 91–120.

\_\_\_\_\_. (1996c) Summary of Dispositions: A Debate. [Manuscrito Não-publicado].

Acesso em:

<https://utplace.uk/pdf/1996b%20Summary%20of%20Dispositions%20A%20Debate.pdf>

\_\_\_\_\_. (1999a) Intentionality and the Physical: A Reply to Mumford. *Philosophical Quarterly* 49 (195):225-231.

\_\_\_\_\_. (1999b). Vagueness as a mark of dispositional intentionality. *Acta Analytica*, 14(23), 91-109.

\_\_\_\_\_. (1999c). Intentionality naturalized: dispositions and quotations [Manuscrito Não-publicado]. Acesso em: <https://utplace.uk/bibliography/#place-1999g>

\_\_\_\_\_. (2000). The two-factor theory of the mind-brain relation, pp. 90 – 103. Em: Graham, George & Valentine, Elizabeth R. (eds.) (2004). *Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Popper, K. R. & Eccles, J. C. (1977). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Springer.

Psillos, S. (2006). What Do Powers Do When They Are Not Manifested? *Philosophy and Phenomenological Research* 72 (1):137-156.

\_\_\_\_\_. (2009). *Knowing the Structure of Nature. Essays on Realism and Explanation*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009.

Quine, W.V.O. (1960/2013). *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Raimondi, A. (2021) Crane and the mark of the mental. *Analysis*, 81 (4), pp. 683 –693.

Reale, G. (2015). *Metafísica de Aristóteles I*. São Paulo: Loyola.

Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.

Russell, B. (1912). ‘On the Notion of Cause’. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 13: 1–26.

Ryle, G. (2009/1949). *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. New York: Routledge.

Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press. Edited by Ned Block & Hilary Putnam.

Skrbina, D. (2017). *Panpsychism in the West*, revised edition. Cambridge, MA: MIT Press.

Smart, J. J. C. (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68 (April):141-56.

Strawson, G. (2006). Panpsychism? Reply to commentators with a celebration of Descartes. *Journal of Consciousness Studies* 13 (10-11):184-280.

\_\_\_\_\_. (2008). *Real Materialism: And Other Essays*. Oxford, GB: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2017). *The Subject of Experience*. Oxford, GB: Oxford University Press.

Tartaglia, J. (2008). Intentionality, Consciousness, and the Mark of the Mental: Rorty’s Challenge. *The Monist* 91 (2):324-346.