

## **Contra a síndrome da casa tomada: ciência, filosofia e naturalismo dialético**

Victor Ximenes Marques<sup>1</sup>

**RESUMO:** Retrospectivamente, a história da filosofia moderna parece ser a história de uma retirada, de sucessivos recuos frente aos avanços das ciências da natureza. Primeiro, entrega-se o mundo inanimado para a física, depois a vida para a biologia. O último refúgio da filosofia passa então a ser o próprio ser humano, mas também este reduto encontra-se agora sobre constante ataque pelas ciências cognitivas. O resultado prático não poderia deixar de ser a marginalização progressiva da filosofia, conforme sua pretensão de universalidade vai sendo paulatinamente desmoralizada pela própria estratégia reativa que adotou. Sugerimos que já é hora de romper o contrato moderno, segundo o qual a ciência fica com as pedras e as filosofias com as almas. Nesse sentido, tratamos de explorar a continuidade de vida e espírito, uma vez que o ponto crítico do dualismo moderno é o corpo vivo. Só um naturalismo pós-mecanicista pode dar conta de abarcar a teleologia, a intencionalidade, experiência subjetiva. Passa agora a ser trabalho conjunto da ciência e da filosofia a elaboração rigorosa, consciente e sistemática dessas novas bases, aliando a crítica conceitual ao esforço construtivo de formular um modelo metafísico potencialmente universal e empiricamente plausível frente ao que já foi alcançado em termos de capacidade explicativa pelas ciências particulares.

### **A armadilha**

Quando Descartes primeiro articulou seu agora célebre dualismo de substância é certo que não gozasse do distanciamento suficiente para notar a ingrata contribuição que fazia à armadilha na qual a filosofia acadêmica foi progressivamente se enredando. A fim de preparar o terreno para a livre investigação dos fenômenos da natureza pela emergente ciência moderna, com seus esquemas causais mecanísticos, mas preocupado em reservar ainda um espaço, intocável, para a liberdade humana, Descartes optou pela via de realizar uma cisão conceitual profunda entre o

---

<sup>1</sup>Mestre em Filosofia (UFC), Doutorando em Filosofia (PUCRS)

objetivo e o subjetivo. A solução foi separar, de um lado, uma substância extensa, a matéria física inerte que pode ser medida e cujo comportamento pode ser precisamente matematizado a fim de fornecer previsões quantitativas, e do outro a substância pensante, livre, qualitativamente caracterizada. Segundo a perspectiva da bipartição, o mundo físico, essencialmente inanimado, não possuiria em si valor ou significado, que residiriam inteiramente no espírito. Tal mundo incluiria a totalidade da natureza, isso é, o domínio de investigação das novas ciências naturais, e por conseqüência também os nossos corpos, mas não *nós mesmos*, seres humanos, uma vez que somos, na realidade, essencialmente espírito. De acordo com o dualismo, a identidade que atribuímos a uma entidade que merece a denominação de *pessoa* não é dada, portanto, por seu corpo, que é mera matéria morta, mas por aquilo que necessariamente transcende esse corpo – e assim transcende igualmente o alcance da ciência. O ser humano torna-se então uma espécie de “fantasma na máquina”, pura essência desencarnada, absolutamente distinta do corpo, e que, ao contrário desse, simplesmente não pertence à natureza. O sujeito, por assim dizer, está irremediavelmente do lado de fora.

O dualismo moderno se expressa mais uma vez na cisão entre ser e dever-ser. Consolida-se então um acordo tácito entre as disciplinas acadêmicas, caracterizado pela seguinte divisão do trabalho: as ciências falam do mundo, e as humanidades (onde foi se acomodar a filosofia, já deslocada de seu antigo posto de “mãe das ciências”) da cultura, do significado, das normas.

Retrospectivamente, a história da filosofia, e de maneira especial a história da filosofia moderna, pode ser vista como a história de uma longa retirada, de sucessivos recuos frente aos avanços e investidas das sempre triunfantes ciências da natureza. Primeiro, entrega-se o mundo inanimado para a física. Depois, a vida para a biologia. O refúgio da filosofia passa então a ser o próprio ser humano. Contudo, também este reduto encontra-se agora sobre constante ataque, como demonstra as incursões relativamente bem sucedidas das ciências cognitivas nos mais diversos fenômenos da vida mental. O resultado prático não poderia deixar de ser a marginalização progressiva da filosofia, à medida que sua pretensão de universalidade foi sendo paulatinamente desmoralizada pela própria estratégia reativa que decidiu adotar. Eduardo Luft<sup>2</sup> dá a essa situação o ilustrativo nome de “síndrome da casa tomada”: a filosofia vai gradualmente perdendo, ou abdicando, da autoridade sobre os “cômodos” da casa, deixando aos cuidados

---

<sup>2</sup> Devo ao professor Luft não apenas o título do presente trabalho, mas também muitas das intuições aqui exploradas. Considero essas páginas o primeiro esboço de um longo esforço sistemático a ser realizado em colaboração.

exclusivos das ciências positivas o trabalho de conceitualização dos domínios do ser, até que o seu domínio próprio é reduzido a uma ínfima porção do cosmos. Com a autoridade abalada por sucessivos recuos, é sua própria existência como uma disciplina com algum substantivo a dizer que se encontra agora sob ameaça.

A atitude padrão, ao menos no interior da tradição da filosofia continental, parece ser de aceitar as velhas regras do jogo – e mesmo reafirmá-las – segundo as quais a ciência fica com as pedras e a filosofia com as almas: “sim, é verdade que as ciências têm feito um ótimo trabalho com o mundo exterior, mas nunca poderão dar conta do Si!” – exclamam os filósofos em um misto inocultável de fé e ansiedade, refugiados na suposta impenetrabilidade do Eu. Fica evidente, contudo, o caráter defensivo desse movimento, que entrega todo o universo de objetos com a esperança de reter para si ao menos a interioridade do sujeito. Contudo, até mesmo o castelo do significado já se encontra também sitiado pelos batalhões das ciências cognitivas. Como faz questão de alertar Cirne-Lima (2003; p. 24), logo depois de constatar que as ambições da filosofia contemporânea ficaram reduzidas à ética e análise de linguagem: “a filosofia e os filósofos que se cuidem, pois se as coisas continuarem assim, a Linguística lhes vai tirar das mãos a análise da linguagem e a etologia lhes arrebatará a ética”.

Que esse seja o caso, não é necessariamente motivo para lamentações. Nada é imune à investigação científica, e a atuação conjunta da psicologia empírica, da neurociência, da inteligência artificial, da antropologia biológica já estão nos dando, e certamente continuarão as nos dar (em quantidade e qualidades crescentes) nova compreensão da mente humana, da natureza do pensamento, das bases biológicas da linguagem e do comportamento moral. A julgar pela tendência histórica, fica claro que toda resistência, ainda que heroicamente realizada sob a bandeira de um humanismo romântico, é tragicamente fútil, pois não há como impedir o progresso: se a filosofia tiver qualquer pretensão de assegurar a última porção do cosmos que ainda lhe resta, se verá obrigada a uma guerra defensiva permanente com as ciências cognitivas, uma estratégia quase certamente fadada ao fracasso. O problema é que em meio ao vertiginoso progresso das áreas especializadas pode ficar negligenciado o trabalho de síntese sistemática, de tecer a diversidade de “fios” de saber em uma trama global e coerente, que foi historicamente o papel da filosofia. Mas o humanocentrismo da filosofia contemporânea a impede de enxergar

'*the big picture*', e a compromete com um dualismo antiquado em descompasso marcante com o melhor e vibrante do pensamento científico.

À filosofia, se não deseja se ver rapidamente reduzida ao estatuto de auto-ajuda acadêmica ou consultoria ética especializada, ou, na melhor das hipóteses, um depósito de velhas ideias, que já tiveram seus dias de glória antes de ascender à plena irrelevância<sup>3</sup>, só resta reconhecer as bases problemáticas sobre as quais se deu a moderna divisão intelectual do trabalho, tomar consciência do erro que foi se encastelar na subjetividade humana, e efetuar um ousado retorno às próprias coisas.

É com a proposta de uma filosofia “orientada aos objetos” que Graham Harman tem feito um chamado a que a filosofia “redescubra sua vocação global”, retomando a investigação metafísica a respeito do mundo não humano:

From Kant onward, natural science is granted a total monopoly on such issues, while philosophy cowers in the slum of human-world interaction, desperately fighting off the incursions of cognitive science with the mixed emotions of contempt and fear. (Harman, 2010)

Como Harman observa ao tratar do tópico da causalidade, a intromissão da filosofia em assuntos que dizem respeito ao mundo natural não é mais considerada aceitável. Mesmo uma tentativa de sistematização especulativa é tida como intromissão imprudente em um domínio no qual a filosofia não possui qualquer legitimidade – e sobre o qual nada mais tem a dizer. Ao contrário de denunciar os pressupostos modernos que sustentam o esvaziamento do projeto filosófico, com a conseqüente inviabilização de uma filosofia sistemática que inclua uma tematização conseqüente e abrangente da natureza, boa parte dos filósofos ainda prefere se agarrar aos termos do contrato kantiano e defender o monopólio filosófico sobre a esfera normativa. É essa postura cômoda, mas precária, que é o alvo da crítica de Harman:

---

<sup>3</sup> Cirne-Lima (2003; p. 7), em termos ainda mais duros, faz um prognóstico semelhante: “*Cavete, philosophi!* Filósofos, tenham cuidado, pois no ritmo e na direção que as coisas vão, Filosofia deixará de existir como ciência e sobreviverá apenas como um tipo subdesenvolvido e ruim de poesia, ou pior ainda, como um tipo retrógrado de literatura de auto-ajuda”.

In philosophy, we now feel most comfortable when dealing with the limited sphere of human-world interplay. We dare not venture outside, partly through fear that the sciences might strike back and invade philosophy's humanized ghetto, reducing the mind to a brain and all things to narrowly physical interactions. (Harman, 2010)

O que Harman ataca é precisamente a postura defensiva para a qual chamávamos atenção, que entrega o cosmos inteiro às ciências para se trancar na cidadela do humano, que por sua vez passa agora a ser o tópico exclusivo da filosofia. Harman faz questão de enfatizar que uma vez que a autoridade epistêmica para tratar da vasta maioria da realidade é monopolizada pelas ciências naturais, restando apenas uma ilha de significado que passa a ser o único domínio legítimo e próprio da filosofia, então não vai demorar muito para que esse último espaço ainda não colonizado esteja cercado por todos os lados de cientificismo agressivo, reclamando, com razão, que também o ser humano faz parte da natureza e que a esfera humana é igualmente passível de abordagem científica. Ao filósofo só resta, caso prefira manter-se na armadilha, uma resistência conservadora, fundada sobre uma ontologia idealista.

Hans Jonas já havia observado que o dualismo é uma posição inerentemente instável, que serve de transição do animismo antigo a o materialismo eliminativista. O trabalho do dualismo foi retirar da esfera física todo e qualquer conteúdo espiritual, destilando uma matéria pura e sem vida como absolutamente distinta do Eu, e, em contrapartida, um Eu igualmente puro e abstrato, inteiramente desencarnado e livre de elementos mundanos:

Essa separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. (Jonas, 2004, p. 24)

Em seu desenvolvimento lógico, a equivalência soma=sema (o corpo é o túmulo da alma) se generaliza: o universo inteiro é sema, e o ser humano é uma exceção solitária. O dualismo, no entanto, prepara o terreno para o “predomínio ontológico da morte”, completando a dissolução do panvitalismo original. Pois o monismo metodológico das ciências naturais expande a extensão de validade dos modelos mecanísticos para toda a realidade existente, por fim abarcando também o

próprio homem: agora a hipótese abrangente, como nos lembra Jonas, é o pan-mecanismo. E se a ciência optou pelo monismo mecanicista, restou à filosofia refugiar-se na alternativa abstratamente oposta, considerando o sujeito, a linguagem, o pensamento, a moral, enfim, todo o campo dos assuntos “espirituais” que reserva para si, como algo que magicamente transcende o mundo, imune, portanto, a explicações naturais, e exigindo um tratamento normativo, e não causal. Os objetos da filosofia, desprovidos de uma história natural, é como se caíssem do céu. Mas o idealismo abstrato que garante sua independência é igualmente o que impõe sua alienação fundamental com respeito às ciências, resultando em distanciamento crescente e incompreensão mútua. É óbvio, no entanto, que a nossa época assumiu as ciências naturais como modelo paradigmático de conhecimento, e dado o considerável progresso alcançado nessa área, que se demonstra também como avanço tecnológico, é fácil ver por quê. Ao alienar-se da ciência a filosofia contribui, paradoxalmente, para a sua própria irrelevância.

### **Uma nova aliança**

No entanto, o próprio progresso das ciências naturais fez com que, localmente, a própria cosmovisão pan-mecanística começasse a ser posta em questão. A suspeita de que algo está faltando ganha espaço e força conforme as ciências biológicas adquirem maior centralidade. É precisamente ao voltar-se sobre a vida, sobre o corpo, sobre os aspectos naturais relacionados à subjetividade, que os pressupostos metafísicos da ciência moderna tornam-se tanto mais visíveis quanto mais frágeis. O corpo orgânico, como adiantava Jonas, sinaliza a crise da ontologia materialista moderna. A vida parece oferecer uma teimosa resistência ao mecanismo, e ao tentar naturalizar o corpo a ciência se viu progressivamente forçada a espiritualizar a matéria. Tomar o sujeito como objeto, como objetivamente encarnado, nos conduz a considerar também a possibilidade de subjetividade para o que é objetivo. É precisamente aí que se encontra o espaço para o reencontro entre ciência e filosofia, a partir da abertura para reproblematicar o conceito mesmo de natureza.

O biólogo Francisco Varela, por exemplo, ao defender o projeto de naturalização da fenomenologia reconhece que a própria ciência não sairá intacta desse processo, e destaca a

natureza traumática de tal encontro com um objeto marcado por uma ontologia subjetiva, o que em última instância obrigaria à ciência rever sua própria auto-compreensão:

But for my purpose I claim that the scientific study of mind has also led science into an inevitable transformation due to the very singularity of the scientific study of mind: the mirror image of finding the constitutive side of the mental in the "positive" ground of biology. Nobody will deny that taking into serious account first-person accounts such as phenomenological descriptions is not a challenge for science: it is an earthquake that puts its own traditional self-image and self-understanding into question. (Varela, 2004)

E o epicentro desse terremoto, pode-se dizer, é o corpo vivo, pois é aí que encontramos a efetiva coincidência de interioridade e exterioridade. Um naturalismo generalizado, capaz de abarcar a teleologia, a intencionalidade, a interioridade (experiência subjetiva), terá que ser um novo naturalismo, assentado sobre novas bases. Passa agora ser trabalho conjunto da ciência e da filosofia a elaboração rigorosa, consciente e sistemática de tais novas bases, aliando a crítica conceitual das bases antigas ao esforço construtivo de formular um modelo metafísico potencialmente universal e empiricamente plausível frente ao que foi alcançado em termos de capacidade explicativa pelas várias ciências particulares.

Vale frisar que o enriquecimento do naturalismo a partir de uma concepção de vida centrada na sua dualidade objetivo-subjetivo já era a motivação por trás do organicismo da filosofia dialética de Hegel. Ao analisar o organicismo de Hegel, Frederick Beiser chama atenção para o fato de que a absolutização da categoria do mecanismo resulta ou no fisicalismo reducionista, que parece negar a realidade do sujeito, ou no dualismo que postula o sujeito como um transcendente, fora da natureza:

If we adopt only a mechanical model of explanation, we have only two options regarding the human sciences: either we admit that the mind falls outside nature, so that it is inexplicable and mysterious; or we stress that it falls within nature, so that the mind turns out to be really only a complicated machine. In other words, we are either dualists or materialists. But if dualism limits naturalism, materialism seems to deny the *sui generis* characteristics of the mind. There is no third option: no naturalistic explanation of human action that does justice to its distinctive qualities and yet upholds the continuity and unity of nature. (Beiser, 2005, p. 85)

É por isso que para Hegel *vida* é uma categoria mais universal que *mecanismo*. A intuição central de Hegel é que uma ontologia baseada no conceito de vida pode nos tirar desse dilema. A vantagem do paradigma organicista é reconhecer a unidade e continuidade da natureza, assim como nossa inclusão nela, sem postular forças transcendentais ou substâncias misteriosas, incoerentes com o resto do nosso quadro racional de compreensão da objetividade. É simultaneamente naturalista e não-reducionista, ao incorporar o subjetivo sem apelar para o místico. Nós somos parte da natureza, mas a natureza não é aquele amontoado de matéria estúpida e inerte. Só assim torna-se possível dar conta da dualidade do real sem cair em um dualismo. Trata-se de um projeto de um “monismo diferenciado”, que deixa espaço para a heterogeneidade do ser e para a emergência de fenômenos como a vida orgânica e a consciência.

Há, portanto, uma estreita ligação entre o organicismo dialético de Hegel e a tese da continuidade entre vida e espírito defendida por Jonas (e hoje enfatizada pelos herdeiros de Varela, os teóricos da enação como Evan Thompson<sup>4</sup>). A vida, como fenômeno geral, serve de ponto crítico que permite dissolução do dualismo absoluto, sem contudo nos fazer recair em uma totalidade indiferenciada:

Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade, mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser, de onde surgem como lados diferentes de sua realidade ou fases de seu vir-a-ser. (Jonas, 2004, p. 26)

Superar (dialeticamente) a dualidade sem, contudo, suprimi-la, era precisamente a pretensão de Hegel. E a chave para essa superação se encontra exatamente onde Jonas esperaria encontrá-la: na realidade do corpo vivo.

### **Um novo papel para a filosofia**

À luz de tudo o que foi levantado, sugere-se espontaneamente também uma concepção distinta da tarefa da filosofia, uma vez que ela rompa a clausura de seu humanocentrismo. A filosofia contemporânea se viu, sobretudo, enfocada em oferecer contra-exemplos ou refutações técnicas a teorias pretensamente universais. Muitas vezes, o trabalho do filósofo se viu reduzido a procurar por falhas, buracos lógicos e ambigüidades nos argumentos de outros filósofos, ou a

---

<sup>4</sup> Ver Thompson (2007): “Mind in Life; Biology, Phenomenology and the Sciences of mind”.

registrar e repetir as opiniões de pensadores anteriores. Há certamente espaço também para essa atividade de avaliação crítica, mas ela não deve nos distrair da exigência mais construtiva do projeto filosófico: lançar luz sobre nossa compreensão do mundo, fabricar conceitos que tornem nossa percepção da realidade mais clara, e, em suma, montar, com a melhor de nossa teoria, um panorama global coerente.

Richard Rorty foi em cima da questão em seu pronunciamento à Associação Americana de Filosofia em 1996: “For [many philosophers] ‘doing philosophy’ is primarily a matter of spotting weakness in arguments, as opposed to hoping that the next book you read will contain an imaginative, illuminating, redescription of how things hang together.”<sup>5</sup>

Formular uma redescrição esclarecedora de como as coisas se encaixam é o grande desafio da filosofia, a altura de sua “vocação global”. Demanda não apenas intuição, imaginação e ousadia especulativa como também disposição para o diálogo constante com as diversas áreas do saber. Não se trata mais, como no dogmatismo, de fundamentação absoluta e definitiva, mas de um esforço contínuo de síntese, que dispensa o *a priorismo* puro para se alimentar de empiria – e que precisa se alimentar de empiria para continuar vivo. A metafísica se torna uma hipótese. E o desafio é a cada momento pintar um quadro geral que seja o mais plausível e coerente com o que se tem disponível. Mas a crítica não tem hora para acabar.

A chave para sairmos da armadilha da estratégia defensiva, que tem suas raízes no dualismo moderno, está na retomada de um projeto sistemático de filosofia, que inclua, em diálogo com as ciências contemporâneas, uma robusta e ambiciosa filosofia da natureza. Desde uma perspectiva naturalista, uma filosofia da natureza suficientemente imaginativa pode bem servir de ontologia geral. Embora não seja fácil afirmar que cara essa ontologia deva ter para atender com sucesso as pretensões de universalidade de uma filosofia sistemática, é plausível considerar que ela acabe se revelando uma versão atenuada da proposta de Hegel: uma dialética deflacionária, que seja ambiciosa o suficiente, sem, contudo, ser totalitária<sup>6</sup>. O que envolve, entre outras coisas, dissolver a barreira entre o objetivo e o subjetivo, reconhecendo que já na natureza está presente a idealidade, ou, por outro lado, que a realidade objetiva em algo se parece com o Eu. Tal pansiquismo redivivo, uma espécie de animismo iluminista, parece estar em frontal desacordo com a tradição da ciência moderna (já que subverte o que a ciência considerava ser sua

---

<sup>5</sup> Richard Rorty, "Comments on Marjorie Grene's A Philosophical Testament," apresentado na Western Division APA meetings, Seattle Washington, 1996.

<http://ucispace.lib.uci.edu/bitstream/handle/10575/748/GRENE.pdf?sequence=1>, 4-5

<sup>6</sup> Para uma proposta promissora nessa direção, ver Luft (2010).

missão fundamental), estranhamente, contudo, é coerente com as intuições mais radicais da ciência contemporânea.

A nova dialética, ao passo que se mantém fiel à pretensão de universalidade e sistematicidade, ancorada em um princípio universalíssimo minimalista, abre mão de qualquer dogmatismo para abraçar o falibilismo característico das ciências naturais, e se mantém em um constante esforço, aberto, de interpretar o mundo real e deixar-se surpreender pela experiência. Mas faz isso identificando padrões comuns e analogias nas diversas ciências particulares, quebrando as rígidas separações entre as disciplinas e contribuindo para tecer uma teia de consiliência. O resultado é uma ontologia naturalista universal, ainda que indefinidamente passível de modificações, integrando a experiência subjetiva na existência objetiva, integrando o ser humano no contexto de uma efetividade e de uma história que o precede e o excede, livrando-o assim do peso de ser uma solitária exceção no universo.

#### **Referências:**

BEISER, Frederick. **Hegel: the routledge philosophers**. New York: Routledge, 2005.

CIRNE-LIMA, Carlos. Causalidade e auto-organização. In: CIRNE-LIMA, Carlos, ROHDEN, Luiz (ed.). **Dialética e Auto-organização**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

HARMAN, Graham. Time, Space, Esence, and Eidos: A New Theory of Causation. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, v. 6, n. 1, 2010.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.

LUFT, Eduardo. ONTOLOGIA DEFLACIONÁRIA E ÉTICA OBJETIVA: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. **Veritas**, v. 55, n. 1, p. 52-120, 2010.

THOMPSON, Evan. **Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VARELA, Francisco. La réduction phénoménologique à l'écoute de l'expérience.

**Intellectica**, v. 2, n. 39, p. 189-197, 2004.