

A recusa da subjetividade: idéias preliminares para uma crítica do naturalismo*

(The refusal of subjectivity: preliminary ideas for a critique of naturalism)

Carlos Roberto Drawin**

Resumo

O presente artigo procura abordar criticamente o “naturalismo”, aqui considerado como vasta e influente corrente do pensamento contemporâneo, com fortes implicações ideológicas, que nega a consistência científica de noções como “subjetividade” e “mente”. Com esse propósito, argumentamos contra o “naturalismo” em quatro níveis: o ético, o epistemológico, o antropológico e o ontológico. Nossa abordagem procura, assim, estabelecer uma argumentação preliminar, visando uma crítica mais detalhada e profunda do reducionismo fisicalista.

Palavras-chave: Naturalismo; Subjetividade; Reduccionismo; Problema mente-corpo; Ciência; Filosofia.

NATURALISMO E IDEOLOGIA

A proposição de um tema tão abrangente e complexo, como o que busca relacionar “ciência” e “subjetividade” é, certamente, uma temeridade. Talvez fosse mais prudente abordar algum tópico específico de epistemologia das “Ciências Humanas”, como, por exemplo, o estatuto das proposições universais em domínios que exigem uma abordagem de tipo idiográfica ou que possuem um pólo clínico; ou a questão da relação entre o princípio de causalidade e a crença no determinismo; ou, ainda, uma discussão acerca da legitimidade das explicações teleológicas e assim por diante. Todos esses temas

* Texto recebido em mar./04 e aprovado para publicação em maio/04.

° O texto-base deste artigo foi apresentado no “XIV Congresso Brasileiro de Medicina Psicossomática”, realizado em Belo Horizonte, entre 28 de abril e 2 de maio de 2004.

** Psicólogo, psicanalista, professor assistente IV no Departamento de Filosofia da UFMG, mestre em Filosofia pela UFMG, doutorando em Filosofia pela UFMG.

já seriam demasiadamente difíceis, mas, ainda assim, seriam mais facilmente delimitáveis e contariam com o auxílio de uma bibliografia específica. O tema a que nos propusemos, no entanto, é excessivamente vago, o que exige alguns esclarecimentos prévios quanto à sua escolha e ao método de abordá-lo.

A escolha do tema foi determinada por uma opção crítica, a de intervir polemicamente em determinado contexto psicossocial, que conta com forte presença na mídia e com beneplácito de uma mentalidade largamente difundida. Consideramos como *mentalidade* – sem entrar nas intrincadas discussões de epistemologia histórica, suscitadas pelo termo *mentalidade* (FALCON, 2002) – um conjunto, bastante indefinido e implícito de crenças, de representações coletivas e de práticas culturais, que configura um referencial imaginário, uma imagem de mundo (*Weltbild*), dotada de poderosa força axiogênica. Assim, uma mentalidade, com seus contornos imprecisos e sem enraizamento socioeconômico bem determinado, pode ser mais ou menos receptiva a uma intervenção ideológica (VOVELLE, 1982; BURKE, 2000). Esta, a ideologia, apesar da proliferação luxuriante de suas definições, pode ser considerada, em sua acepção negativa e restrita, como o uso – mais explícito, sistemático e que opera com um conteúdo de compreensão relativamente fácil, mas revestido de forma racional – de idéias e representações, que contribuam para a legitimação de uma ordem social e política (MANNHEIM, 1968; THOMPSON, 1995). O termo que deve ser aqui ressaltado é “uso”, de modo que algumas crenças e idéias possam ser usadas em diferentes contextos e com diferentes objetivos e funções de legitimação. Assim, por exemplo, a doutrina dos Direitos Humanos, embora possua certa autonomia conceptual, pode ser utilizada como programa de um movimento social engajado numa luta pela democratização de um país, mas também como estratégia de despolitização de conflitos sociais.

Ora, no último quartel do século XX, sobretudo no que podemos designar como a “década do interregno”, que transcorreu entre o fim do século XX (1991) e o início do século XXI (2001), difundiu-se amplamente a idéia de que os processos históricos haviam ultrapassado determinado “limiar epocal” (*Epochenschwelle*) e, por isso, multiplicaram-se expressões que assumiam a idéia de fim, de término de uma época: da sociedade industrial, da arte, da ideologia, da filosofia. Mas, nelas, nada fazia recordar a intensa aura de pessimismo que cercava a crítica cultural (*Kulturkritik*) centro-européia, quando, após a Primeira Guerra Mundial, “se fez sentir a eclosão traumática do novo século”. O “fim” que se anunciou nada tinha a ver com o “decadentismo” spengleriano, com o “messianismo revolucionário” lukácsiano (VILLEGAS, 1996), com o “redencionismo” judaico (LÖWY, 1988), nem mesmo com o sentimento premonitório, anterior a tudo isso, do “alegre apocalipse” vienense (SCHORS-

KE, 1988). Ao contrário, o que se encerrava, sem melancolia e sem milenarismos, era um tempo vergado sob o peso de ideais excessivos, sobrecarregados de sentido transcendental, como Sujeito, Razão, História, Progresso. O pequeno, mas emblemático ensaio de Lyotard (1979), proclamava, no começo dos anos 80, a oração fúnebre dos grandes relatos, das estruturas metanarrativas que legitimaram e enquadraram a modernização oitocentista. O féretro, porém, nada tinha de sombrio, pois era, antes, um convite à dança nietzschiana, ao prazer lúdico proporcionado pelos “jogos de linguagem” e pela experimentação estética.

O que se viu não foi, entretanto, um presente jubiloso, projetado num futuro sem advento (*futur sans l'avenir*) e não mais hipotecado pelas responsabilidades da utopia (TAGUIEFF, 2000; DRAWIN, 2003). O que emergiu, para além do imaginário individualista, foi, ao contrário, a dominação ilimitada de um dispositivo sistêmico submetido à lógica férrea do capital. Como contraponto, foi essa mesma lógica que possibilitou ao nosso olhar uma expansão ilimitada, o descortino surpreendente do mundo virtual e da navegação sem destino no “ciberespaço”. Dominação e expansão que podem ser metaforizadas através da figura de um observador, com seus sentidos imensamente potencializados, mas aprisionado naquela “jaula de ferro” (*stahlhartes Gehäuse*), que, como Max Weber previu, caracterizaria a racionalização do domínio sobre o mundo (WEBER, 1971, 1983; MITZMAN, 1976; SEIDMAN, 1987).

Tal metáfora também ilustra essa relação imaginária do indivíduo com o sistema, que se traduz na crença de que a racionalidade tecnocientífica – nela incluídos todos os imperativos econômicos e administrativos necessários à sua maximização conquanto força produtiva – encontra-se a seu serviço e que quase tudo, graças à magia da técnica, estaria ao seu alcance: a saúde do corpo, o equilíbrio do espírito, a intensidade e diversidade dos prazeres, enfim, a plena realização de sua individualidade. Essas crenças, bastante indefinidas e confusas, nas quais convergem idéias muito díspares e nas quais encontram-se amalgamados tanto o individualismo do *homo psychologicus* quanto o pragmatismo taumatúrgico da tecnociência, constituem o pano de fundo, a mentalidade propícia para uma ideologia que advoga o caráter insuperável do “sistema”. Dentro dele tudo é possível – viver indefinidamente e gozar sem limites –, mas, para além dele, nada é possível e, por isso, o fim da história coincide com a instauração do real, a eliminação da transcendência coincide com a virtualização da imanência e, em conseqüência, a única alternativa ao sistema seria a de uma destruição total, de um apocalipse ecológico. Desse modo, como observou Žižek, retomando Jameson:

Ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... (ZIZEK, 1996)

O nosso século, abandonando as utopias, os ideais e as vãs esperanças do século passado, teria elaborado o terrível trauma ocasionado por sucessivas guerras, revoluções e genocídios, supostamente atribuíveis às ilusões ideológicas, recorrendo à uma verdadeira paixão pelo real (ZIZEK, 2003). A ironia de tudo isso, porém, é que a ideologia não é uma dimensão ideal superposta à realidade social, que a refletiria como uma imagem distorcida, e que poderia ser, em princípio, eliminada. A ideologia não é um epifenômeno, mas é, ao contrário, uma função real conquanto imaginária, isto é, ela é intrínseca a uma realidade social que a produz, num sentido positivo ou negativo, como uma impossibilidade de realização. Ou, em outras palavras, a ideologia é uma propriedade inerente à lógica de uma sociedade que só pode projetar no imaginário a contradição que ela mesma não pode resolver, seja quando a afirma para, então, negá-la, pretendendo já tê-la resolvido, seja quando a nega para, então, afirmá-la, como sendo insolúvel (JAMESON, 1996). Assim, a liberdade pode ser afirmada como um ideal para ser negada na realidade, para que se a considere como já tendo sido realizada na sociedade que a idealizou, ou pode ser negada como uma realidade para ser afirmada no ideal, mas como pura idealidade impossível de ser realizada. E, por isso, paradoxalmente, a paixão pelo real é uma forma de imaginação da realidade, quando ela é concebida como definitivamente livre de todos os fantasmas ideológicos e inteiramente aderida às suas próprias possibilidades reais e que são simultaneamente técnicas e individualistas. Não podemos, como acostumamos a ouvir, tornar o mundo justo e feliz, mas podemos ser justos e felizes nesse mundo mesmo, tal como ele é e utilizando dos recursos por ele disponibilizados. Podemos buscar meios e técnicas para expressar a nossa insatisfação para com a sociedade, de modo que essa expressão, viabilizada pelos meios e técnicas postos à nossa disposição, de nada adiantem para pensarmos a nossa sociedade, mas sirvam, e muito bem, para a nossa auto-realização como indivíduos (BAUMAN, 2001).

Devemos, portanto, perguntar: por que só seria possível pensar um “além” do sistema como “fim do mundo” ou “colapso da natureza”? Porque, e esta seria uma resposta intencionalmente simples, o sistema se concebe como natureza, e a natureza é concebida como esgotando o real ou, se quisermos, o ser humano, após vaguear longamente pelas brumas da religião e do misticismo, da teologia e da metafísica, finalmente se deparou com a sua verdade, a de seu

ser natural, cuja única especificidade consistiria em conhecer, por meios naturais, os mecanismos também naturais que o governam. E essa seria, somos advertidos, a condição necessária para a nossa felicidade individual, pois só conhecendo os mecanismos “reais”, “naturais” que nos tornam angustiados ou tristes, agressivos ou insatisfeitos é que poderíamos superar tais vicissitudes, e o indivíduo, que somos nós, poderia tornar-se “si mesmo”, ou seja, um indivíduo despossuído de subjetividade e de história e inteiramente coincidente com o seu ser biológico.

Por isso, o golpe de misericórdia a ser assestado nas ilusões filosóficas seria o da naturalização da epistemologia (KITCHER, 1998; KORNBLITH, 1998). Ora, esse modo de pensar naturalista, aparentemente tão óbvio, padece, não obstante, de uma estranha circularidade – claramente apreendida pelo pensamento transcendental e por seus desdobramentos idealistas –, uma vez que ele pressupõe que o conhecimento, como função natural, venha a conhecer a si mesmo como não-conhecimento, ou seja, como um simples substrato material (HABERMAS, 1982; BICCA, 1997). Mas o que importa aqui ressaltar é que essas concepções, que poderíamos denominar genericamente como naturalismo, são perfeitamente adequadas ao contexto psicossocial que procuramos esquematicamente apresentar.

Desse modo, o naturalismo não se apresenta como uma “filosofia” ou como uma “interpretação”, mas como a única posição compatível com os resultados da ciência e, portanto, eludindo as suas pressuposições; apresenta-se como um estrito compromisso com a objetividade, como uma atitude que, sendo lúcida e sem nada conceder ao *sacrificium intellectualis*, assume as duras verdades ensinadas pela ciência. A palavra ciência é fetichizada e passa a gozar de uma autoridade inquestionável, já que não poderia haver nenhuma instância racional “além” ou “acima” da ciência, com base na qual poderia ser feita uma crítica da ciência, assim como se faz uma crítica da religião, das artes ou da literatura. Assim, a “ciência-fetichismo”, por um lado, não pode ser questionada, uma vez que remete a um tipo de saber infranqueável ao não-especialista, ao não-pesquisador, mas, por outro lado, exatamente por seu anonimato e por sua abstração metodológica, ela goza de poder social ainda maior, aquele que tudo penetra como um rumor, como uma opinião difusa, que não se legitima na assunção de uma doutrina ou de um argumento, mas que é automaticamente coonestada por sua eficácia, por seu poder utilitário. (LURÇAT, 1995; LÉVY-LEBLOND, 1996)

O naturalismo pretende gozar dessa autoridade e, em nome dela, rejeita a consistência racional de teorias que incluem referentes, tais como “subjetividade” ou “mente”, classificando-as como ficções antropomórficas ou como resíduos filosóficos que não resistem à análise científica.

Tendo, ainda que rapidamente, justificado a escolha do tema, mas já o desenvolvendo em seu conteúdo, gostaria de indicar, em poucas palavras, o meu método de exposição. No que se segue, gostaria de expor de maneira sumária e algo dogmática, por se limitar a uma demarcação preliminar, algumas idéias críticas acerca da recusa naturalista da subjetividade. Para que a apresentação dessas idéias não fique excessivamente caótica, vou apresentá-las em quatro níveis que se ordenam numa espécie de hierarquia, que vai do nível mais simples de ser compreendido ao mais complexo. Simplicidade e complexidade que não se referem propriamente ao tema, ao conteúdo a ser abordado, mas à forma da exposição, a minha maior ou menor facilidade em desenvolver um ou outro tipo de argumentação. Vou denominar esses níveis como: Ético, Epistemológico, Antropológico e Ontológico. Mas, em relação aos dois últimos, vou limitar-me a observações muito sintéticas.

O ARGUMENTO NO NÍVEL ÉTICO

Os filósofos gregos – de modo especial Aristóteles – compreenderam que o fazer (*poiesis – poiein*) e o agir (*praxis – prattein*) são estruturalmente diferentes em seus objetivos. E, por isso, engendram formas diferentes de conhecimento, já que a “técnica ou o saber técnico” (*poietiké episteme*) e a “ética” (*praktiké episteme*) não se confundem e não se superpõem, uma vez que a finalidade que anima a técnica é a fabricação e a perfeição do objeto produzido, enquanto a finalidade da ética é a auto-realização e a perfeição do sujeito agente (ARISTÓTELES, 1970, 2002). Ora, Aristóteles – demonstrando tanto o caráter racional, quanto a conceptualidade própria da Ética – foi o mais importante pensador da Antigüidade no âmbito da Filosofia Moral e exerceu, também, profunda influência na tradição escolástica, sobretudo de orientação tomista. De modo semelhante, embora num contexto espiritual muito diferente, Immanuel Kant, o maior pensador da Ética na Modernidade, também mostrou que a Razão se diferencia em esferas autônomas e irreduzíveis entre si: a Razão Teórica, a Razão Prática e a Razão Estética e Teleológica (*Urteilkraft*), de modo que a fundamentação crítica da ciência e da ética não são similares, uma vez que o conceito de liberdade culmina todo o sistema da razão (KANT, 2003; HÖFFE, 1986).

A alusão aos dois eminentes pensadores – ainda que sem apresentar os seus intrincados argumentos – visa autorizar a idéia de que os problemas éticos não podem, por princípio, ter uma solução técnica e, em conseqüência, a racionalidade tecnocientífica, por seus extensivos e intensivos efeitos sociais, deve ser

submetida a uma instância externa, a do juízo moral e da discussão ética. Essa é a prática que se difundiu internacionalmente através dos comitês de ética em pesquisa com seres humanos e, desse modo, em pesquisas na área biomédica, por exemplo, apesar de sua consistência metodológica, de seu possível valor cognoscitivo e de sua utilidade na área da saúde – isto é, apesar de serem cientificamente consistentes e socialmente relevantes – devem ser também avaliadas segundo critérios éticos, como, por exemplo, o consentimento livre e esclarecido dos participantes e, sobretudo, pela exigência de que os sujeitos das pesquisas devem ser sempre tratados como fins em si mesmos e jamais como meios para o avanço do conhecimento. Há, muitas vezes, um conflito entre os pesquisadores e os comitês de ética e, certamente, alguns deles decorrem de problemas administrativos, mas eles se originam, em última instância, da polarização, da aceitação ou da recusa, entre aqueles dois tipos de racionalidade: a tecnocientífica e a ética.

Ora, apesar de alguns esforços contemporâneos visando à naturalização da ética, numa perspectiva evolucionista, eu creio que a racionalidade ética impõe que os indivíduos sejam tratados, apesar dos muitos fatores condicionantes, como dotados de uma vontade livre e que essa liberdade implica que os indivíduos humanos possuam relativa compreensão reflexiva, acesso a decisões autônomas e possibilidade de realizar algumas ações autodeterminantes (KANE, 2002). Portanto, que eles não sejam inteiramente determinados por condições internas ou externas, ou seja, que haja neles – exatamente em função dessa interação complexa e dessa sobredeterminação causal – uma instância de discernimento, escolha e livre causação, que poderíamos definir, por tratar-se de um atributo especificamente humano, como subjetividade (VAZ, 1991, 2000; GUIBERT-SLEDZIEWSKI; VEILLARD-BARON, 1988).

A negação da subjetividade, em nome da ciência, comporta gravíssimas conseqüências éticas e, a meu ver, ameaça não apenas a própria sobrevivência física da espécie, mas também a qualidade da vida humana individual (dignidade) e social (justiça), uma vez que a vida só pode ser considerada como verdadeiramente humana por exigir um contínuo processo de subjetivação e de inserção histórica. Pois os dois termos – subjetividade e historicidade – referem-se a fenômenos correlatos, se considerarmos que, se a história é um campo de tensão entre os limites e as possibilidades do ser humano, é o espaço da “ação possível”, então é também e, por excelência, o “campo da subjetividade”, na medida em que podemos definir, sumária e negativamente, a subjetividade como uma instância do humano que resiste a deixar-se objetivar ou a coisificar-se.

Entretanto, na última década, a tese do “fim da história” encontrou a sua versão mais simples na ideologia do economicismo, isto é, na idéia de que não

há possibilidade de interferir na economia, porque ela segue leis inexoráveis e não desejos ingênuos ou sonhos utópicos. Desse modo, a ideologia do economicismo postulou a ciência de uma “economia naturalizada”, e as leis econômicas passaram a ser concebidas como se fossem leis quase naturais. Em correlação com o “fim da história”, surgiu a idéia complementar do “fim da subjetividade”, que encontrou a sua versão mais simples na ideologia do biologismo, isto é, na idéia de que a ciência impõe a identidade entre o que é “real” e o que é “material”, entre o humano e o biológico, de modo que todos os fenômenos abrangidos por termos como mental, psíquico, subjetivo, mas também cultura, linguagem, pensamento, são redutíveis a explicações biológicas e, em última instância, “fiscalistas”. Poderíamos dizer que o economicismo e o biologismo são duas versões, mais ou menos simples, do “naturalismo” ou de uma concepção monista, materialista e reducionista da realidade.

O ARGUMENTO NO NÍVEL EPISTEMOLÓGICO

É mais difícil resumir o argumento epistemológico, por isso limito-me a esquematizá-lo de modo bem tosco. Se o surgimento da ciência moderna no século XVII pode ser considerado como uma revolução, é porque não se limitou a introduzir novo método – o da observação sistemática e da experimentação controlada –, mas porque colocou em questão a concepção filosófica realista e o modo de pensar cosmocêntrico. Ou seja, a revolução científica, através dos seus maiores pensadores – Descartes, Leibniz, Kant, etc. – produziu uma filosofia da subjetividade. Em outras palavras, a subjetividade não só não foi eliminada, como foi posta como fundamento da objetividade científica, seja por meio de sua interpretação filosófica como uma realidade substancial, uma *res cogitans*, com Descartes, seja como uma instância transcendental, como a atividade sintética do pensamento (*Ich denke*), com Kant (JORLAND, 1981; DRAWIN, 1995).

A partir da segunda metade do século XIX, a consolidação da pesquisa científica e a pretensão hegemônica da racionalidade tecnocientífica levaram à formulação do programa positivista, cuja tese central é a da eliminação da fundamentação filosófica, isto é, a sua exclusão do campo da racionalidade ou, como escreveu um ensaísta francês, a ciência atingida por sua própria vertigem, a do poder, esqueceu o seu desígnio originário para a verdade (TROTIGNON, 1986). Mas o objetivismo positivista é, em sua negação da filosofia, uma filosofia ingênua e pré-crítica, cujo caráter insustentável se evidencia, por excelência, no campo da psicologia.

A trajetória de Freud foi, nesse sentido, exemplar: partindo das concepções da escola fisicalista de Berlim, do forte empirismo típico de um neuroanatomista, respaldado no desenvolvimento do método anátomo-clínico em ascensão na Faculdade de Medicina de Viena, ele foi levado, apesar dele mesmo, a reintroduzir a subjetividade num plano metapsicológico (ASSOUN, 1983; DRAWIN, 2003). O distanciamento de seus pressupostos empiristas não decorreu de uma viragem filosófica, mas emergiu de sua prática, como forma de acolher e compreender a ineludível experiência subjetiva que ele encontrou na clínica, no momento em que, desamparado de um bom arsenal terapêutico, ele se pôs a escutar os seus pacientes e os deslocou da posição do *pathos*, de objeto do saber médico, para a posição da *práxis*, de sujeito do processo analítico.

Ora, não é possível acompanhar aqui as vicissitudes do programa positivista e de seu critério empirista. Mas podemos dizer que o empirismo – aparentemente associado ao materialismo –, acabou levando ao seu oposto, o idealismo subjetivista. Nesse caso, não só a subjetividade seria reinserida no campo da ciência na forma do idealismo subjetivista, mas a própria objetividade científica estaria ameaçada. Por esses impasses, o empirismo foi, em grande parte, abandonado e a epistemologia passou a orientar-se numa direção “pós-empirista”, isto é, na direção da sociedade, da linguagem e da história. A ciência deixou de ser concebida como o resultado lógico, inferencial de observações neutras e passou a ser concebida como uma construção social e lingüística, que atravessa momentos de consenso paradigmático e de rupturas e revoluções teóricas (D’AGOSTINI, 2000).

Quanto os outros dois níveis argumentativos – que são ainda mais complexos de apresentar em sua trama conceptual – limito-me simplesmente a enunciá-los.

○ ARGUMENTO NO NÍVEL ANTROPOLÓGICO

Se a ciência é uma construção social e lingüística e não uma imagem objetiva daquilo que o mundo realmente é, então nós deveríamos não apenas complementar mas suplementar a epistemologia com uma “antropologia do conhecimento”. Ou seja, mostrar que a ciência está enredada num sistema altamente complexo de crenças, um sistema que é, por princípio, não verificável e não falsificável, mas que, ao contrário, é o *background* com base no qual estabelecemos as nossas verificações e falsificações. Se assim for, então fica abalada uma convicção que está profundamente enraizada numa imagem da ciência que, como vimos, está amplamente difundida: a de uma radical incompatibilidade en-

tre a ciência e os seus métodos de comprovação científica e a crença e seus conteúdos de convicção subjetiva. Haveria nessa contraposição a identificação de ciência com objetividade e de crença com subjetividade. Se podemos associar com alguma facilidade “subjetividade” e “psicologia”, então as crenças tendem a ser “psicológicas” e a psicologia, no sentido popular ou ingênuo, aproxima-se perigosamente das crenças. Assim sendo, a ciência deveria perseguir um ideal fisicalista segundo o qual a proposição “[Eu] estou sentindo dor”, formulada em primeira pessoa, deveria ser substituída pela proposição “há [não-Eu] estimulação nas fibras C”, formulada em terceira pessoa. Ou, como diz John Searle, os “estados mentais” são postulados como idênticos aos “estados cerebrais” (SEARLE, 1995, 2000).

Se radicalizarmos essa proposição filosófica, que é da ordem dos pressupostos, da identidade entre “estados mentais” e “estados cerebrais”, então concluiríamos por alguma interpretação materialista da relação corpo-mente (*mind-body problem*) – a teoria da identidade ou o materialismo eliminativo –, segundo o qual nossas crenças sobre a existência da mente seriam uma espécie de “teoria primitiva”, uma “psicologia popular” (*Folk Psychology*), arraigada em crenças comuns e carentes de sustentação científica. Assim, a afirmação psicológica “eu estou triste porque sinto que minha vida é vazia”, poderia ser substituída com proveito, por ser cognitivamente superior e tecnicamente eficaz por algum tipo de explicação científica com base em conhecimentos acerca do funcionamento objetivo do sistema nervoso, como, por exemplo, dos mecanismos de recaptação da serotonina e outros (JACOB, 1988; LYCAN, 2002).

Mas, na perspectiva de uma “antropologia do conhecimento”, o ser do homem (*Dasein*), cuja estrutura consiste em interrogar o seu próprio ser, implica que ele não pode pensar fora de si mesmo, daí o limite de todo reducionismo objetivante (HEIDEGGER, 2001). É o que os gregos denominavam, em sentido amplo, como *Logos*: a dizibilidade analógica do mundo, isto é, o ser humano não pode pensar fora da razão e a razão é, como propunha Aristóteles, *panta noein*, uma abertura transcendental, uma abertura para a totalidade das coisas (NAGEL, 1996, 2001). Assim, é o sujeito, que é gerado numa trama discursiva, que fala acerca de seu corpo ou que constrói uma ciência do sistema nervoso. Desse modo, poderíamos dizer ironicamente, com Edgar Morin, que o neurocientista sabe muito acerca de neurônios e de neurotransmissores, mas estes nada sabem acerca do neurocientista e, o que é ainda mais grave, nada sabem acerca de si mesmos (MORIN, 1996). Ou se quisermos formular, de modo muito simplista e evocando uma frase célebre e controvertida de Heidegger, mas que é, sem dúvida, magnífica em sua concisão: “Os neurônios não pensam”. Isso significa que a subjetividade é um estado irreduzível a qualquer ou-

tro estado e que a linguagem auto-referencial é inerente ao ser humano, na medida em que a sua experiência é mediatizada pela dimensão simbólica e reflexiva da cultura.

O ARGUMENTO NO NÍVEL ONTOLÓGICO

Acredito que ideologias como o “biologismo” e o “fiscalismo” não só expressam interesses muito fortes presentes em nossa época, a época da máxima extensividade e intensividade do sistema capitalista, mas remete – daí a enorme pregnância de sua forma racional – a um conjunto de crenças consideradas como evidentes. Em seu cerne, há diversas pressuposições filosóficas e dentre elas eu gostaria de ressaltar duas crenças intimamente relacionadas:

- A primeira consistiria em afirmar que a “ciência” seria o único acesso possível à realidade, para, em seguida, definir a ciência de acordo com um modelo fortemente reducionista de “objetividade epistemológica”. Somente as proposições consistentes com o “fiscalismo”, as proposições enunciadas em terceira pessoa, seriam aceitáveis.
- A segunda consistiria em afirmar a íntima correspondência entre a “objetividade epistemológica” e a “objetividade ontológica” para, desse modo, estabelecer que toda realidade é física ou material. Logo, a subjetividade ou o psiquismo não seriam reais, não possuiriam um estatuto ontológico.

Duas objeções, que não pretendo desenvolver ou matizar, mas apresentar de maneira bem “tosca”, podem ser feitas a essas pressuposições:

- A primeira é que uma pressuposição na forma da proposição “Todo x é p ”, na qual o predicado “ p ” alcança uma extensão máxima tende a uma brutal simplificação que parece levar à insignificância. Desse modo, a afirmação “toda realidade é material” perde a complexidade e a extraordinária riqueza fenomênica da experiência humana e arrisca tendencialmente a não significar nada.
- A segunda é que ninguém – nem mesmo os físicos – sabem o que é “matéria”, o que não é, a não ser na “física popular”, uma idéia mais clara ou mais facilmente definível do que “mente”. Se a definirmos como aquilo a que temos acesso empírico, então ela se converte em percepção, ou seja, é convertida num brutal subjetivismo, como ocorre na tese lapidar de Berkeley, que reduz toda “matéria” a “percepção” (*esse est percipi*), se a definirmos como “exterioridade” então também cometemos uma violência lógica, pois não há um nexos racional entre “materialidade” e “exteriorida-

de”. Afinal, os espíritos, os demônios e os anjos, sempre foram concebidos como existentes numa exterioridade, num espaço fora de nossas mentes e essa crença só seria descartável como primitiva, se pudéssemos definir de modo mais claro ou científico o que é matéria e nela incluir a “exterioridade”, o que nos parece levar a uma “petição de princípio”. Se a definirmos como átomos ou como partículas irreduzíveis, então nos restaria estabelecer qual o estatuto do “vazio” onde movimentariam os átomos, e que, por definição, não poderia ser átomo, ou seja, matéria. (MOULINES, s/d; BONJOUR, 1998)

Ora, essas observações sumárias não têm outro objetivo senão assinalar as muitas dificuldades que cercam uma idéia aparentemente tão simples como “matéria” e, por meio dessa problematização, propor que uma ontologia, que uma teoria da realidade que incluísse a “mente” ou a “subjetividade” não seria fruto de uma compreensão pré-científica e ingênua do mundo.

Gostaria de defender, portanto, a idéia de que a realidade é extraordinariamente complexa, é pluridimensional, e que a “subjetividade” faz parte da realidade, possui um estatuto ontológico. A crença na “mente” não seria uma “teoria primitiva” num sentido epistemologicamente pejorativo, uma ilusão da “psicologia popular”, mas seria uma “experiência primigênia”, enraizada na realidade mesma da vida e que, por isso, a linguagem “mentalista” ou “subjetivista” é rigorosamente imprescindível para a descrição e compreensão do mundo e que seria, portanto, racionalmente legítima. Desse modo, a pesquisa psicológica, e mesmo a idéia de uma causalidade psíquica, não seria menos racional do que a pesquisa genética ou biomolecular e que, portanto, apesar de suas extremas dificuldades conceituais, a própria idéia de um “campo psicossomático” – como um espaço cognitivo transdisciplinar que busca apreender a interação de “realidades” como o “corpo” e o “psíquico” – possui enorme valor heurístico na preservação de uma concepção aberta e complexa do conhecimento. E, do mesmo modo, na clínica, a escuta dos nossos pacientes e o esforço em compreender a sua trama fantasmática não é uma concessão que se faz a um “saber menor” ou a uma “prática marginal”. A linguagem não é apenas uma superfície, a espelhar a banalidade do mundo, mas, como assinalou Heidegger, “pertencendo à vizinhança mais próxima do humano”, não seria “ela mesma o abismo?” (HEIDEGGER, 2003). E, afinal, o que restaria a nós, em nosso desamparo e finitude, senão mergulharmos nas profundezas insondáveis desse abismo que somos nós mesmos?

Abstract

The present article tries to establish a critical approach about *naturalism* – here considered as a large and influent stream of contemporary thought with strong ideological implications – which denies the scientific consistency of notions like “subjectivity” and “mind”. With that purpose we argue against *naturalism* in four different levels: ethical, epistemological, anthropological and ontological. So, our approach intends, to establish a preliminary argument that aims a future critical exposition, more detailed and profound, of reductionist physicalism.

Key words: Naturalism; Subjectivity; Reductionism; Body-mind problem; Science; Philosophy.

Referências

- ARISTÓTELES. *L'éthique a Nicomaque*. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1970. t. 2.
- ARISTÓTELES. *Metafísica II*. São Paulo: Loyola 2002.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BONJOUR, L. Contra a epistemologia naturalizada. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 8, n. 2, p. 171-202, 1998.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- D'AGOSTINI, Francesca. *Analíticos y Continentales*. Madrid: Cátedra, 2000.
- DRAWIN, Carlos R. O futuro da psicologia: compromisso ético no pluralismo teórico. In: BOCK, Ana M. Bahia. *Psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 55-72.
- DRAWIN, Carlos R. Psicanálise e subjetividade moderna. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Coimbra, v. 59, n. 2, p. 339-364, 2003.
- DRAWIN, Carlos R. O destino do sujeito na dialética da modernidade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 71, p. 489-511, 1995.
- FALCON, Francisco. *História cultural*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- GUIBERT-SLEDZIEWISKI, Elizabeth; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Dir.). *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

- HEIDEGGER, Martin. **Sein und zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.
- JACOB, Pierre. O problema da relação do corpo e da mente hoje: ensaio sobre as forças e as fraquezas do funcionalismo. In: ANDLER, Daniel. **Introdução às ciências cognitivas**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1998. p. 273-302.
- JORLAND, Gérard. **La science dans la philosophie**. Paris: Gallimard, 1981.
- KANE, Robert (Ed.). **The Oxford handbook of free will**. New York: Oxford University Press, 2002.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KITCHER, Philip. O retorno dos naturalista. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 8, n. 2, p. 27-108, 1998.
- KORNBLITH, Hilary. Naturalismo: metafísico e epistemológico. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 8, n. 2, p. 147-169, 1998.
- LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc. **La Pierre de Touche: la science à l'épreuve...** Paris: Gallimard, 1996.
- LURÇAT, François. **L'autorité de la science**. Paris: Éd. Du Cerf, 1995.
- LYCAN, William G. Filosofia da mente. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 165-196.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MORIN, Edgar. **O método III: o conhecimento do conhecimento/1**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.
- MOULINES, Ulises. **Por que no soy materialista**. México: Critica, 1977.
- NAGEL, Thomas. **Uma breve introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NAGEL, Thomas. **Uma visión de ningún lugar**. México: FCE, 1996.
- SEARLE, John. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SEARLE, John. **Mente, linguagem e sociedade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SEIDMAN, Steve. **Le libéralisme et la théorie sociale en Europe**. Paris: PUF, 1987.
- THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TROTIGNON, Pierre. **Le coeur de la raison**. Paris: Fayard, 1986.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2**. São Paulo: Loyola, 2000.
- VOVELLE, Michel. **Idéologies et mentalités**. Paris: Maspéro, 1982.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1983.
- WEBER, Max. **Économie et société**. Paris: Plon, 1971.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!** São Paulo: Boitempo, 2003.

ZIZEK, Slavoj. Introdução: o espectro da ideologia. In: ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 7-38.