UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVID GONÇALVES BORGES

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO DUALISMO METAFÍSICO ALMA-CORPO DE RENÉ DESCARTES

VITÓRIA
2010

DAVID GONÇALVES BORGES

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO DUALISMO METAFÍSICO ALMA-CORPO DE RENÉ DESCARTES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Arthur Octavio de Melo Araujo

VITÓRIA
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Borges, David Gonçalves, 1984-
B732c A crítica contemporânea ao dualismo metafísico alma-corpo de René Descartes / David Gonçalves Borges. – 2010.
84 f.

Orientador: Arthur Octavio de Melo Araujo.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Dualismo. 3. Filosofia da mente. 4. Filosofia moderna. I. Araujo, Arthur Octavio de Melo. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

DAVID GONÇALVES BORGES

A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO DUALISMO METAFÍSICO ALMA-CORPO DE RENÉ DESCARTES

Dissertação submetida ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 02 de Dezembro de 2010.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Arthur Octavio de Melo Araujo
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Claudia Pereira do Carmo Murta
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Kleber Bez Birolo Candiotto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Em qualquer trabalho de longa duração, é extremamente difícil redigir os agradecimentos. Em um afazer curto, pontual, aqueles que mais o influenciam e que possuem a maior contribuição em sua realização estão diretamente envolvidos na sua execução. O mesmo não ocorre em um trabalho longo. A empreitada se torna parte do seu próprio realizador, confunde-se com ele. Tudo o que afeta aquele que está envolvido na jornada passa a afetar sua tarefa. A contribuição não vem apenas quando algo é dito a respeito do trabalho. Pode vir na forma de incentivo, entusiasmo, distração ou, até mesmo, na forma de uma reprimenda. Em alguns casos, uma pessoa pode inadvertidamente contribuir para a tarefa fazendo algo que desperte uma idéia naquele que a executa. Por essa vicissitude surpreendente, a lista de agradecimentos acaba se tornando imensa – porém, absolutamente necessária. Não me deterei em formalidades, tampouco discorrei sobre a contribuição de cada um. Serei propositadamente enigmático ao mencionar alguns nomes. Algumas das pessoas citadas podem nem estar cientes de que colaboraram com esse trabalho. Corro o risco de ser injusto e omitir nomes. Mas sei – e recordarei – qual foi a contribuição de cada um.

Portanto, agradeço a Adelino, Adolfo, Adriano Moreira, Adriano Beraldi, Alexandre Cirne, Alexandre Santana, Alexandre Villegas, Ana, Ana Rita, André, Andrei, Antônio, Arthur, Beatriz, Bernardo, Brunella, Carla, Carlos José, Carmen, Cedric, Cláudia Murta, Cláudia Paiva, Cristina, Daniel Morelo, Daniel Pretti, Daniel Silva, Danilo, Deli, Djavam, Donato, Edebrande, Edilézia, Elaine, Elimário, Emilio, Ernesto, Fabrício, Felipe Souza, Felipe Cola, Felipe Fernandes, Fernanda Scarpino, Fernanda Tatagiba, Fernando Fernandes, Fernando Pessoa, Filicio, Flavia, Gabriel Caio, Gabriel Riva, Gabriela, George, Gibran, Guilherme Barros, Guilherme Pires, Gustavo Caverzan, Gustavo Lima, Gustavo Scopelli, Guto, Harlen, Hellen, Holly, Iran, Ivan, Jairo, Janaína, Joana, João, João Paulo, Jorge, José Emilio, José Pedro, Joselaine, Juliana, Kahren, Karina, Leandro, Leonardo Machado, Leonardo Sussu, Lilian, Luana, Luciana Lanna, Luciana Molina, Luiza, Maikon, Mara, Marcel, Marco Borges, Marco Rodrigues, Marcony, Marcos Fernandes, Maria Avelina, Maurício, Nicolas, Otacílio, Paulo César, Pedro Moreno, Rafael Pimenta, Rafael Rodrigues, Renan, Renato Borges, Renato da Silva, Ricardo, Robson, Rodrigo, Sebastião, Sérgio, Soraya, Stéfano, Tairon, Thiago Borges, Thiago Denicoli, Vinícius, Vitor Anequim, Vitor Hugo e a muitos outros que contribuíram, direta ou indiretamente, com este trabalho.

“A natureza é pródiga, e exatamente como cada macho produz esperma suficiente para repovoar a Terra, assim também temos muito mais neurônios do que precisamos para uma existência de caça e extrativismo. Acredito que o fenômeno do excesso de neurônios – em oposição, digamos, ao dos polegares opostos – é a chave para compreender como saímos da caça-extrativismo e produzimos filosofia, ciência, tecnologia, neuroses, publicidade, etc. Mas não deveríamos nunca esquecer quem somos; e, por sermos como somos, é um erro admitir que tudo o que existe é compreensível aos nossos cérebros”.

John R. Searle.

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito a investigação a respeito das concepções contemporâneas sobre a mente, usando como referência filosófica René Descartes – o pensador que inaugura as inquirições sobre o tema com suas obras "Meditações Metafísicas" e "Tratado das Paixões da Alma". A pesquisa procurou identificar as principais implicações da metafísica cartesiana sobre a filosofia da mente, bem como demonstrar que esta última se constituiu, enquanto área de estudos distinta de outros campos filosóficos, a partir das críticas em relação ao cartesianismo. Na primeira seção é realizada uma ampla exposição do pensamento de René Descartes, com especial ênfase em suas concepções a respeito da "alma" (ou "mente", em termos contemporâneos). Na segunda, são abordadas as primeiras críticas ao dualismo, bem como as objeções contidas nos trabalhos de Gilbert Ryle e Daniel Dennett. Na terceira seção são apresentadas abordagens não-dualistas e não-eliminativistas, tendo como foco os posicionamentos de John Searle e António Damásio. Concluiu-se que filosofia da mente seguiu um desenvolvimento linear, gradual, e, de certo modo, inevitável – neste último caso, tendo em vista principalmente a forma como se originou a partir das categorias postuladas inicialmente por Descartes. Adicionalmente, foi possível concluir que o caminho de maior sucesso e com mais amplo potencial para o avanço das ciências cognitivas reside na união entre dados empíricos e conhecimento filosófico, de forma semelhante à metodologia empregada por Damásio.

Palavras-chaves: Descartes, dualismo, filosofia da mente, filosofia moderna, filosofia contemporânea.

ABSTRACT

This dissertation aimed to research about the contemporary conceptions concerning the mind, using as philosophical reference René Descartes - the thinker who inaugurates the inquiries on the subject with his works "Meditations On First Philosophy" and "Treatise on the Passions of the Soul." The investigation sought to identify the main implications of Cartesian metaphysics on the philosophy of mind, and to show that the latter only became a field of study distinct from other philosophical fields since it started from criticism of the Cartesianism. In the first section an extensive presentation of the thought of René Descartes was prepared, with special emphasis on his views about the "soul" (or "mind" in contemporary terms). The second section addressed the first criticisms on dualism, as well as the objections contained in the works of Gilbert Ryle and Daniel Dennett. The third section presents non-dualistic and non-eliminativistic approaches, focusing on the positions of John Searle and Antonio Damasio. It was concluded that the philosophy of mind followed a linear, gradual, and somehow inevitable development - in the latter case, keeping in mind mainly how it originated from the categories postulated initially by Descartes. Additionally, it was concluded that the path to greater success and wider potential for the advancement of cognitive science is in the union between empirical and philosophical knowledge, similar to the methodology employed by Damasio.

Keywords: Descartes, dualism, philosophy of mind, modern philosophy, contemporary philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 09

2 O PENSAMENTO CARTESIANO..... 12
2.1 FORMULAÇÃO DO PROBLEMA..... 12
2.2 A CONSTITUIÇÃO DO COGITO ATRAVÉS DA DÚVIDA METÓDICA..... 14
2.3 A CARACTERIZAÇÃO DO COGITO E A SEPARAÇÃO ENTRE FÍSICO E MENTAL..... 21
2.4 INVESTIGAÇÃO SOBRE OS MODOS DA *RES COGITANS*..... 25
2.5 A POSTULAÇÃO DAS IDÉIAS INATAS E A TEODICÉIA CARTESIANA..... 29
2.6 A EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E A DISTINÇÃO DEFINITIVA ENTRE ALMA E CORPO..... 35
2.7 A RELAÇÃO ENTRE ALMA E CORPO..... 40

3 CRÍTICAS AO DUALISMO CARTESIANO..... 44
3.1 AS CRÍTICAS DOS CONTEMPORÂNEOS DE DESCARTES..... 44
3.2 O PROGRAMA MATERIALISTA CONTEMPORÂNEO..... 46
3.3 O "FANTASMA NA MÁQUINA" DE GILBERT RYLE..... 49
3.4 A CRÍTICA DE DENNETT E UM MODELO NATURALISTA ALTERNATIVO..... 53

4 A TENTATIVA CONTEMPORÂNEA DE SÍNTESE..... 64
4.1 A CRÍTICA DE SEARLE À FILOSOFIA DA MENTE PRECEDENTE..... 64
4.2 DAMÁSIO E A HIPÓTESE DO MARCADOR SOMÁTICO..... 72

5 CONCLUSÃO..... 80

6 REFERÊNCIAS..... 82

1 INTRODUÇÃO

René Descartes (1596–1650) é, certamente, o mais estudado dentre todos os grandes filósofos do período moderno. De maneira geral, a própria "filosofia moderna" é definida por muitos historiadores como aquela que se desenvolve na Europa, entre os séculos XV e XIX, tendo como principais influências o cartesianismo, a mecânica de Galileu Galilei, a razão teórica de Francis Bacon e as idéias de direito natural e direito civil de Thomas Hobbes. O fato de a obra de Descartes constituir um dos principais elementos da própria definição de "filosofia moderna" demonstra não só a pujança intelectual do autor, mas o escopo da influência exercida por seus escritos ao longo dos séculos seguintes.

Assim como muitos outros pensadores de sua época, o filósofo francês tinha uma ampla gama de interesses. Escreveu sobre a estrutura material do universo; pesquisou física, astronomia, matemática e anatomia; teorizou sobre a natureza e formas de obtenção do conhecimento; especulou sobre a existência de Deus, a condição humana, a natureza da alma e a relação entre mente e matéria. Ainda é possível sentir sua influência sobre os mais diversos campos, desde a teologia e a matemática até a psicologia e as neurociências.

Apesar disso, muitas das posições defendidas originalmente por Descartes são, de um ponto de vista contemporâneo, tidas como inaceitáveis. A despeito da fama e do alcance de seu sistema, a maior parte dos pesquisadores que trabalham nas áreas da filosofia da mente e da epistemologia se posicionam de forma radicalmente anti-cartesiana. De maneira geral, as descobertas científicas ocorridas entre o Século XVII e os dias atuais tornaram uma grande parte da obra de Descartes filosoficamente inadequada[1].

Tal dificuldade, obviamente, não ocorreu de forma súbita ou arbitrária. As especulações cartesianas sobre o conhecimento e a relação entre alma (ou mente) e matéria foram paulatinamente perdendo seu poder explicativo em virtude de novas concepções surgidas na filosofia e nas ciências. Ao separar o psicológico do lógico e o subjetivo do objetivo, Gottlob Frege (1848-1925) não só rejeitava o "psicologismo" na filosofia, como abalava as bases do sistema de Descartes – bem como de qualquer teoria filosófica que buscasse elucidar a natureza dos pensamentos através de representações psicológicas[2]. Edmund Husserl (1859-

---

[1] COTTINGHAM, John. **The Cambridge companion to Descartes.** 10 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 1.

[2] ENGEL, Pascal. **Introdução à filosofia do espírito.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 14.

1938) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951) fizeram observações similares, e este último, através de sua teoria dos "jogos de linguagem", demonstrou que o conhecimento humano só pode operar por maneiras condicionadas social e linguisticamente, derrubando de vez a pretensão cartesiana de encontrar um ponto sólido que servisse de "alicerce" para todo o restante do conhecimento humano, utilizando-se, para a sua obtenção, um método baseado na rejeição de todos os conhecimentos adquiridos anteriormente[3].

As críticas feitas pelos autores contemporâneos que se dedicam ao campo habitualmente chamado de "filosofia da mente" nos países de língua inglesa são ainda mais evidentes, de caráter muito mais direto e com conseqüências peculiares. A rejeição da metafísica e da teoria do conhecimento cartesianas nessa área produziu um grande número de visões e doutrinas adversárias e mutuamente excludentes. Ainda mais notável é o fato de que muitas dessas concepções, que tiveram sua origem na renúncia ao cartesianismo, resultaram em programas de pesquisa importantes em campos empíricos; muitos dos avanços realizados hoje na inteligência artificial, na biologia comportamental, na biologia evolutiva, na neurofisiologia e na psicologia experimental ocorrem a partir da adoção de uma metodologia e/ou uma ontologia derivada de alguma dessas diferentes visões filosóficas. Como era de se esperar, cada novo avanço em uma das áreas citadas contribui para acirrar a disputa entre as concepções filosóficas concorrentes, influenciando o desenvolvimento dos argumentos utilizados pelos seus defensores. Fica assim caracterizado um processo de dupla alimentação: a filosofia influenciando o paradigma científico e as ciências influenciando a filosofia. Portanto, qualquer análise do tema pode não só trazer novas perspectivas para a pesquisa filosófica, mas também produzir novos avanços nas ciências empíricas. E, visto que tal conjuntura surgiu a partir da grande influência exercida pela metafísica de Descartes em nossa concepção do mental, bem como pelos efeitos de sua rejeição, este parece ser o ponto apropriado para iniciar uma discussão sobre o tema.

O principal objetivo deste trabalho, portanto, é realizar um estudo que exponha a concepção dualista de René Descartes sobre corpo e alma, identificando suas implicações sobre a filosofia da mente. Além disso, pretende-se apontar as principais críticas contemporâneas ao pensamento cartesiano, bem como o que decorre delas. As concepções dualista e monista (no sentido em que o termo é usado pela filosofia anglo-americana) serão comparadas, a fim de elucidar suas conseqüências para a metafísica e outros campos do conhecimento. E, com isso, almeja-se esclarecer a influência da concepção cartesiana quanto à natureza da mente na

---

[3] COTTINGHAM, John, op. cit., p. 2.

filosofia contemporânea. Muito do que será exposto se baseia principalmente nos trabalhos de Daniel Dennett, John Searle e António Damásio, embora algumas referências a outros autores tenham se mostrado necessárias (como no caso de Ryle, fundador da filosofia da mente contemporânea).

A dissertação se divide em três partes principais. Na primeira, será contextualizado o pensamento de René Descartes, com a exposição de suas premissas e postulados, o desenvolvimento de seus argumentos, suas conclusões e as conseqüências das mesmas. Uma vez que o pensamento cartesiano é a base sobre a qual todo o restante do trabalho será erigido, esta é a mais longa das seções. Como forma de preservar o encadeamento apresentado nas *Meditações*, a exposição é linear e faz amplo uso de citações diretas, o que pode gerar a impressão de que se trata de um "guia" para a leitura da obra cartesiana com especial atenção às questões que interessam ao restante do estudo. Para as citações foram utilizadas as traduções das obras de Descartes para o português (brasileiro) de J. Guinsburg e Bento Prado Jr., embora no caso das *Meditações* a edição bilíngüe Latim-Português de Fausto Castilho tenha sido consultada para fins de referência (razão pela qual ela não é citada no corpo do texto, mas aparece na bibliografia).

Na segunda seção, serão abordadas as críticas ao dualismo cartesiano, com especial atenção ao fisicalismo, ao funcionalismo e ao behaviorismo. A abordagem busca mostrar como cada concepção derivou de uma precedente, razão pela qual as correntes são apresentadas em sua ordem cronológica de surgimento.

Na terceira parte, será apresentada uma proposta de abordagem não-dualista e não-eliminativista, com base em autores atuais da filosofia da mente. Dividido em duas subseções, o terceiro capítulo se inicia com a crítica de um filósofo às correntes expostas na segunda parte da dissertação e termina com uma tentativa de resolução realizada por um neurocientista.

2 O PENSAMENTO CARTESIANO

2.1 FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Segundo Descartes[4]: "Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda espécie de pensamento em nós existente pertence à alma".

Com esta afirmação, encontrada no início de "*As Paixões da Alma*", sua obra de 1649, René Descartes deixa clara sua visão no que concerne à divisão entre alma e corpo. Com tal divisão inaugura-se uma nova problemática filosófica, freqüentemente chamada, pela filosofia contemporânea, de *problema mente-corpo*. Do mesmo modo, atribui-se à posição defendida por Descartes o rótulo de *dualismo de substância*.

O dualismo de substância caracteriza-se por encarar a mente como algo não-físico e, conseqüentemente, como completamente distinta e independente de qualquer coisa física à qual ela possa estar "conectada" – sendo essa possível conexão geralmente vista como algo de caráter temporário. Aqui, se faz necessário um esclarecimento quanto ao uso de certos termos. A palavra "alma", no sentido em que é empregada por Descartes, tem uma conotação primordialmente *mentalista*. Não se trata de uma espécie de "princípio vital" que anime o corpo físico[5], e sim do conjunto dos pensamentos de um indivíduo[6]. Descartes afirma, como evidenciado na separação radical entre *res cogitans* e *res extensa* nas três primeiras meditações[7], que nós consistimos em uma "mente" ou "alma" incorpórea que se encontra de alguma forma unida com um corpo que faz parte do mundo físico – o "eu" é identificado justamente com a porção não-física desse conjunto. Descartes utiliza os termos "mente" ou "alma" para referir-se ao eu pensante ou consciente, afirmando na Segunda Meditação[8]: "Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa (*res cogitans*), isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão".

E contrapondo-a ao corpo, como visto na Sexta Meditação:

---

[4] DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas.** 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 218.

[5] Idem, Ibidem.

[6] Idem, Ibidem, p. 224.

[7] DESCARTES, René. **Discurso do método; as paixões da alma; meditações.** São Paulo: Nova Cultural, 2004, pp. 252; 258-261; 280-181 (Coleção os pensadores).

[8] DESCARTES, René, loc. cit., p.94.

> Já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa (*res extensa*) e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser e existir sem ele[9].

Certo cuidado é necessário aqui. Apesar da afirmação freqüente de que a filosofia cartesiana se caracteriza por uma ruptura radical com a filosofia que a antecedeu, isso se trata de uma simplificação. Descartes não foi o primeiro dualista da tradição ocidental, e um estudo apurado da história da filosofia revela facilmente um grande número de autores com concepções similares – embora sempre existam, como esperado, divergências com relação a alguns pontos. Porém, como nota Churchland[10]: "O filósofo René Descartes fez mais do que qualquer outro para apresentar uma explicação positiva dessa coisa-mente, e vale a pena examinar suas concepções".

Não por acaso, o dualismo de substância é freqüentemente chamado de *dualismo cartesiano*. Nesse capítulo examinaremos em detalhes o processo de constituição do problema mente-corpo, tomando como ponto de partida a forma como a questão surge nos primórdios da filosofia moderna. Nada mais adequado, portanto, do que utilizar como referência o marco da filosofia moderna.

O dualismo de Descartes é essencialmente *metafísico*, e a separação entre alma e corpo postulada pelo autor tem sua origem no processo de constituição do *cogito* através da dúvida metódica. Porém, há divergências quanto à forma pela qual o *cogito* é formulado nas diferentes obras de Descartes. Alguns dos comentadores mais respeitados, como Gilson[11], Hamelin[12] e Landim[13], afirmam que não há dúvida metafísica no *Discurso do Método*, ao contrário do que ocorre nas *Meditações*. A principal justificativa é a ausência do argumento do "Deus Enganador" no Discurso. Revisionistas, como Forlin[14], afirmam que "Não há diferença essencial, mas meramente de exposição, entre esses dois processos – o que significa dizer que há também dúvida metafísica no Discurso".

---

9 DESCARTES, René, op. cit., p.134.

10 CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência.** São Paulo: UNESP, 2004, p. 26.

11 GILSON, Étienne. **Discours dde La Méthode.** Texte et commentaire. Parins: Vrin, 1987, p. 290.

12 HAMELIN, Octave. **El sistema de Descartes.** Buenos Aires: Losada, 1949, p. 126.

13 LANDIM FILHO, Raul. Pode o Cogito ser posto em questão? **Discurso**, Rev. Dep. Fil. USP, n. 24, 1995.

14 FORLIN, Enéias. **O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, p. 12.

Aqui adotaremos a posição mais aceita – e por este motivo a análise da questão terá como foco a leitura das *Meditações* e das *Paixões da Alma* (esta, por conter vários esclarecimentos quanto ao que é apresentado nas *Meditações*). Algumas referências ao *Discurso do Método* podem se fazer necessárias, a título de complemento, mas a ênfase no caráter metafísico da separação alma-corpo faz com que a apreciação deva, necessariamente, estar centrada nas obras nas quais tais proposições se mostram mais evidentes.

2.2 A CONSTITUIÇÃO DO COGITO A PARTIR DA DÚVIDA METÓDICA

A constituição do *cogito* cartesiano tem início com o processo de dúvida. Como nota Forlin[15],"a dúvida cartesiana não é uma dúvida natural, provocada pela própria experiência, mas consiste em uma dúvida voluntária, gerada por decisão".

Descartes escreve, logo no início das *Meditações*:

> Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências[16].

Tal trecho não deve ser lido levianamente. Descartes afirma que está procurando livrar-se de opiniões e fundamentos falsos a fim de *recomeçar* a "construção" das bases do conhecimento verdadeiro. Descartes entende o conhecimento como algo construído de forma cumulativa, e este acúmulo se dá em uma relação de interdependência – conhecimentos novos se apóiam em antigos – como reiterado pela analogia de que *"a destruição dos alicerces provoca a destruição do edifício"*[17]. Como escreve Cottingham, os "edifícios" que devem ser demolidos são as opiniões pré-concebidas do passado, geralmente aceitas sem crítica[18]. Os "alicerces" do saber se formam muito cedo, e, para Descartes, não se tratam necessariamente de

---

15 FORLIN, Enéias, op cit., p. 17.
16 DESCARTES, René, op. cit., p.85.
17 Idem, Ibidem.
18 COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 40.

conhecimento criteriosamente atingido: as opiniões[19] servem como fundamento para muito do que vem a ser acrescentado posteriormente. O mencionado processo de "acúmulo", no qual conhecimentos novos se baseiam em antigos, faz com que muito do que acreditamos saber contenha falhas (ressalto que somente encarando o conhecimento como algo construído de forma cumulativa é possível crer que a ruptura com seus fundamentos, ou "alicerces", provocaria também a rejeição de todo o restante). Nota-se em Descartes uma tentativa de separar o que é epistemologicamente relevante do que não é, ou seja, uma tentativa de estabelecer um princípio de demarcação.

É igualmente importante notar que a busca de Descartes pelas bases do conhecimento verdadeiro se dá através de um processo de *desconstrução*. Isso se encontra em perfeita concordância com os preceitos estabelecidos pelo autor na segunda parte de seu *Discurso do Método*: a evidência, a divisão ou análise, a dedução ou síntese e a enumeração ou revisão[20]. O próprio *Discurso* serve como confirmação de que para Descartes o conhecimento é erigido de forma cumulativa, como evidenciado pelo seu terceiro princípio (o da dedução)[21]. A desconstrução do "edifício" à qual Descartes se refere na primeira parte de suas *Meditações* é, obviamente, uma aplicação direta de seu critério de divisão ou análise.

Tal desconstrução prossegue, com a formulação do *argumento da falsidade dos sentidos*:

> Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez[22].

E com o *argumento do sonho*:

> Lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões [acreditar em coisas que de fato não estão ocorrendo, como fazem os loucos]. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono[23].

---

[19] O termo "opiniões" é usado pelo próprio Descartes na primeira meditação. Há aqui uma semelhança considerável com a distinção platônica entre *doxa* e *episteme*.

[20] DESCARTES, René, op. cit., p. 37.

[21] "O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros". Idem, Ibidem, p. 38.

[22] Idem, Ibidem, p. 85.

[23] Idem, Ibidem, p.86.

Até esse ponto, Descartes expõe aquilo que pode ser chamado de *dúvida natural*. A dúvida natural é de caráter empírico e psicológico. Sabendo que os sentidos podem ser enganadores, por mais prováveis que sejam as impressões que recebemos deles, há sempre uma chance de que tais impressões sejam errôneas. O mesmo ocorre com o sonho: enquanto dormimos, criamos representações que podem ser convincentes, mas mostram-se falsas uma vez que acordamos.

No entanto, Descartes converte a dúvida natural em *dúvida lógica*, dando a ela o caráter de *dúvida hiperbólica*,[24] e a adota como método para seu processo de busca por um fundamento seguro para o conhecimento:

> Não será necessário, para alcançar esse desígnio [desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito], provar que todas elas são falsas [...], mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas[25].

A dúvida cartesiana difere de outras formas de dúvida natural devido ao seu radicalismo: tudo aquilo que não atender com perfeita adequação ao critério de evidência, conforme apresentado em seu *Discurso*, deve ser considerado falso. Não importa o quão provável seja uma informação obtida pelos sentidos; pelo simples fato de que os sentidos já falharam no passado, em ocasiões distintas, toda e qualquer impressão sensorial é potencialmente enganadora. Devido a essa falibilidade, e à necessidade, colocada anteriormente, de se encontrar algum conhecimento "sólido", nenhuma informação sensorial pode, logicamente, ser levada em consideração. É estabelecido, do ponto de vista lógico, o *direito voluntário* de não se confiar nos sentidos. Assim, Descartes *radicaliza* a dúvida, aumentando seu potencial de desconstrução de forma a torná-la uma *ferramenta* adequada para a tarefa à qual se propôs no início de sua obra. A dúvida torna-se, então, *método* para a realização da empreitada.

Ao formular o argumento do sonho, Descartes aproveita-se de sua colocação original, relativa à falsidade dos sentidos, e a estende para que abarque a própria noção de mundo físico. Com o argumento do sonho, não são apenas as impressões que recebemos de nossos sentidos que são consideradas não-confiáveis. A própria existência dos objetos com os quais interagimos,

---

24 FORLIN, Enéias, op. cit., p. 19.

25 DESCARTES, René, op. cit, p. 85.

os componentes do mundo físico, é colocada em questão. Talvez nada daquilo que se encontre à nossa volta exista *de fato*. A dúvida não está mais centrada na falibilidade do sujeito com relação às suas impressões, mas na falibilidade da crença na existência de um mundo *externo ao sujeito*.

Prossegue-se, então, até uma ponderação sobre a abstração nas representações (o autor cita exemplos relativos ao sonho e à arte), e sobre a necessidade de algo real para se representar algo, mesmo que a representação seja falsa[26]. Um artista, por exemplo, mesmo quando se esforça para criar algo que seja completamente fictício, o faz por composição de formas existentes – como quando se representam animais fantásticos tendo por base características de animais reais. Da mesma maneira, existem coisas que são *simples* e *universais*, e das quais todas as outras coisas (verdadeiras ou falsas) são formadas[27]. Nota-se, novamente, a aplicação dos critérios de análise e evidência, e a busca por um *axioma* sobre o qual possa ser aplicado o critério da síntese.

Segundo Descartes[28], essas coisas "simples e universais" (verdadeiras e existentes) das quais todas as outras são formadas, são:"A natureza corpórea e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes".

Nota-se aqui que a natureza do mundo físico, para Descartes, é essencialmente *geométrica*: o que forma a realidade são as propriedades de figura, extensão, quantidade, grandeza, número, posição no espaço e duração – todas estas propriedades, com exceção da duração, são geométricas, e tradicionalmente, desde Galileu, são chamadas 'qualidades primárias'. E mesmo a duração, com o desenvolvimento da geometria analítica e das possibilidades de novos modelos gráficos criadas por Descartes, pode ser analisada geometricamente (ou, em outros termos, ser "geometrizada"). Deve-se ressaltar que o sistema de coordenadas cartesiano foi desenvolvido em 1637, com base no *Discurso do Método* e na *Geometria*[29]. Ambas as obras são anteriores à publicação das *Meditações*, em 1641.

Essa postura relativa aos elementos "simples e universais" dos quais todas as outras coisas são formadas tem como conseqüência um posicionamento relativo à construção do conhecimento:

---

26 DESCARTES, René, op. cit, p. 86-87.

27 Idem Ibidem, p. 87.

28 Idem, Ibidem.

29 Na segunda parte do *Discurso*, Descartes sugere que pode-se especificar a posição de algo por intermédio de dois eixos que se intersectam. Na outra obra, o autor desenvolve em detalhes o conceito.

> A física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas a aritmética, a geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável[30].

Aqui começa a configurar-se o caráter metafísico da busca cartesiana pelas bases do conhecimento. Descartes não somente está à procura de um fundamento inicial, dado e *auto-evidente*, que sirva como base para todo o restante, mas tal axioma deve ser simples, geral e indubitável. A visão que ele expõe sobre as ciências que possuem algo de "incontestável" mostra um compromisso com a lógica. O que é incontestável nas ciências é aquilo que constitui uma *necessidade lógica* – uma necessidade lógica não possui determinação física, (visto que existe apenas no plano do discurso e da análise formal), estabelece leis gerais e se baseia na simplicidade. Por obrigação de atender a todos esses critérios, o fundamento inicial que é buscado pelo autor não pode ser encontrado na natureza visto que toda a existência do mundo físico foi colocada em dúvida através do argumento da falsidade dos sentidos e do argumento do sonho. Estando, necessariamente, além dos limites do físico e servindo como alicerce para a constituição de tudo o que pode ser conhecido, tal axioma deve ser, por definição, *metafísico*.

Porém, a fim de encontrar um conhecimento de caráter metafísico, é necessário transpor o método utilizado para a sua busca, igualmente, para o terreno metafísico. A dúvida metódica, que até então estava configurada como *hiperbólica* e *de direito*, é, assim, transformada em *dúvida metafísica*.

> Há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem poderá me assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de que todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? [...] pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso[31].

Esse é o terceiro argumento na construção da dúvida enquanto método: o *argumento do deus enganador*. A partir desse ponto, estabelece-se o caráter *universal* que confere à dúvida um estatuto metodológico válido para a obtenção da finalidade a que se propõe. De forma a evitar

---

30 DESCARTES, René, loc.. cit, p.87.
31 DESCARTES, René, loc.. cit, p.87.

as possíveis refutações em relação ao seu argumento sobre um deus enganador, Descartes elabora ainda uma variante do mesmo: o *argumento do gênio maligno*[32]. Com a possibilidade lógica de um deus enganador ou de um gênio maligno há, também, a possibilidade lógica de que absolutamente *tudo* seja falso – inclusive o que é de caráter abstrato. Deste modo, a dúvida cartesiana, agora plenamente configurada, transpõe-se ao terreno metafísico.

Uma consideração importante deve ser feita em relação ao exposto acima. A dúvida cartesiana não deve, de modo algum, ser encarada como uma dúvida *leviana*. Descartes não duvida pelo mero prazer de duvidar, ou para se manter em um estado permanente de incerteza como os céticos mais radicais. Ele radicaliza o processo de dúvida tendo por finalidade encontrar um conhecimento certo; aparentemente, o autor acredita que quanto mais abrangente e poderosa for a dúvida, mais certo será o conhecimento obtido através do seu uso enquanto *método* de investigação. Em suas próprias palavras:

> Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem [referência à primeira meditação], afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo[33] (grifo meu).

Pode-se, então, afirmar que Descartes adere a um *ceticismo provisório*, cuja duração está condicionada à realização de seu projeto: assim que houver encontrado uma primeira certeza, mesmo que tal certeza seja de que não há nada de "exato" no mundo, a dúvida será dissolvida.

Na segunda parte das *Meditações*, Descartes leva seu ceticismo metodológico ao extremo. Não apenas duvida de seus juízos, mas de sua própria existência e da realidade de todas as coisas materiais. No entanto, é justamente essa radicalização da dúvida que o leva à formulação do *cogito*. Não importa o quão extremas as incertezas sejam, o ato de duvidar *em si* já é suficiente para a afirmação da existência do sujeito[34]. Se há a dúvida, fica provada a existência, já que não é possível ação sem *agente*. Mesmo se for possível ser enganado pelo "gênio maligno", fica provada a existência, já que quem ou aquele que sofre o engodo é *objeto* da ação. Em qualquer desses casos, a existência do sujeito dele é uma *necessidade lógica*, tornando-se o ponto de partida sobre o qual se erguerá todo o seu sistema.

---

32 Idem, Ibidem, p.88.
33 DESCARTES, René, op. cit, p. 91.
34 Idem, Ibidem, p.92.

A formulação do *cogito* pode parecer algo simplório, mas tal visão decorre de uma análise apressada. Ao radicalizar a dúvida, elevando-a do plano natural ao lógico por meio da hipérbole e, em seguida, transportando-a ao terreno metafísico com o argumento do deus enganador (bem como sua variante, o argumento do gênio maligno), Descartes não apenas aumenta sua abrangência, como diminui progressivamente a probabilidade de encontrar um juízo falso. É por isso que, com a dúvida metafísica, é possível encontrar uma verdade primeira que servirá de alicerce para a fundamentação de todo o restante – e essa verdade, como conseqüência, também será de cunho metafísico. Uma vez que tal "primeira verdade" (ou, melhor dizendo, o axioma central do sistema cartesiano) consiste justamente na existência do sujeito, o foco da metafísica acaba por ser *transportado* para a experiência em primeira pessoa. A conseqüência direta de tal processo é bem conhecida pelos estudiosos da história da filosofia moderna: o sujeito se torna medida de todas as coisas[35].

Contudo, a afirmação do sujeito ainda não é suficiente para dispersar a dúvida. Foi encontrada a primeira verdade. Porém, visto que a ferramenta utilizada para tanto provou-se útil, é razoável continuar a empregá-la na continuação da pesquisa. Descartes[36] prossegue: *"Mas não conheço ainda bastante claramente <u>o que</u> sou, eu que estou certo <u>de que</u> sou"* (grifo meu).

A investigação prossegue, então, a fim de determinar quais são as reais características do sujeito cuja existência acaba de ser descoberta:

> Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí agora há pouco à natureza corpórea? [...] Não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim. [...] Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo [...]. Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo[37].

É importante notar que os critérios utilizados para a averiguação das proposições permanecem os mesmos estabelecidos inicialmente, e que são defendidos no *Discurso do Método*: a evidência, que consiste em evitar a precipitação na formulação de juízos (daí a importância da

---

[35] Faço aqui um trocadilho proposital com a famosa frase de Protágoras que foi retomada pelos intelectuais da renascença ("o homem é a medida de todas as coisas"). Descartes obviamente não estava desprovido de conexões com pensadores renascentistas que o precederam, tendo recebido influências das mais diversas fontes. Mas o que é necessário ressaltar é como a afirmação do sujeito cartesiano é *radical*, diferenciando-a das realizadas por filósofos de outras épocas.

[36] DESCARTES, René, op. cit, p. 92.

[37] Idem, Ibidem, p.93.

dúvida enquanto método) e a análise, ou seja, a divisão das questões iniciais em partes cada vez menores. Uma vez encontrado o primeiro axioma, a saber, a existência do sujeito, pode-se iniciar a terceira etapa, que consiste no processo de síntese. Ressalto aqui que todos esses processos parecem ocorrer simultaneamente nas *Meditações* – o critério de evidência continua a ser metodicamente empregado durante a repartição dos problemas iniciais em partes menores, bem como durante o processo de "reconstrução" do conhecimento que se inicia assim que é obtida a primeira certeza (o *cogito*).

2.3 A CARACTERIZAÇÃO DO COGITO E A SEPARAÇÃO ENTRE FÍSICO E MENTAL

Nos trechos citados acima se encontra a primeira apresentação da *res cogitans*, ou "coisa pensante", uma das substâncias postuladas por Descartes. E, com base na *primeira certeza*, a existência do *cogito*, as características dessa substância se dão a conhecer: Descartes afirma que uma coisa que pensa é uma coisa que nega, que quer, que não quer e que sente[38]. Desta forma, reintegram-se à "coisa pensante" todos os atributos que anteriormente haviam sido excluídos de sua essência por meio da investigação através da dúvida.

Tais atributos apresentam-se como *modos* da *res cogitans* e sua existência é afirmada por um processo de dedução – baseado não só na factualidade do *cogito*, mas também na análise anterior de quais características podem ser subtraídas da substância pensante e quais não podem, tendo como crivo o critério de evidência. Logo, as características da *res cogitans* constituem a *segunda certeza*, e reitero que esta é obtida através da primeira por meio do já conhecido método defendido por Descartes em seu *Discurso*.

As propriedades de pensar, negar, querer e sentir, conseqüentes da existência do sujeito cartesiano, são, obviamente, *estados mentais*, no sentido contemporâneo da acepção dessa expressão. Com a afirmação da *res cogitans,* o processo de síntese leva automaticamente à afirmação da veracidade da existência de estados da alma, pelo mesmo critério que permite afirmar a verdade do *cogito*: não é possível negar, querer ou sentir sem *ser*. Assim, Descartes demonstra a existência da *res cogitans* pelo mesmo expediente utilizado antes: uma ação sem agente seria logicamente impossível.

---

[38] DESCARTES, René, op. cit, p. 95.

Pelo exposto, fica patente que a concepção cartesiana de "alma", com todas as características mencionadas, é similar ao que chamamos de "mente" no nosso vocabulário atual. No entanto, ao igualar estados mentais com a própria essência da coisa-mente, Descartes resolveu apenas parte do problema. Ainda lhe resta uma parte considerável da investigação. É necessário erigir todo o restante do conhecimento com base na certeza inicial já obtida. Para tanto, é imperativo passar às considerações sobre os objetos físicos.

A realidade do mundo externo e dos objetos físicos permanece em xeque, visto que a incerteza colocada pelo argumento da falsidade dos sentidos e pelo argumento do sonho ainda não foi dissipada. A solução apresentada por Descartes a essa questão é consideravelmente simples:

> Ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos. [...] É muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar[39].

Ao afirmar que as sensações são um tipo de pensamento, a dúvida relativa ao mundo externo diminui de intensidade. Mesmo que os objetos físicos não existam ou que as impressões que recebemos deles sejam falsas, as impressões, tomadas em si, são existentes, uma vez que nada mais são do que uma forma de pensamento e, portanto, parte da *res cogitans*. Da mesma maneira que, a despeito da radicalidade da dúvida, é certo que há um sujeito que duvida, não importa que as impressões sensoriais sejam (ou possam ser) falsas, não se pode duvidar que haja tais impressões. A própria possibilidade de que sejam errôneas serve como garantia da sua existência, visto que apenas algo *existente* pode ser falso. Em outros termos, algo que não exista não pode possuir um *valor de verdade*, independente de qual seja este. E como se pode facilmente observar, Descartes se utiliza aqui do mesmo expediente que já empregou para realizar a descoberta da *res cogitans*.

De forma a esclarecer sua posição, Descartes apresenta uma contraprova. Elaborando um exemplo que posteriormente se tornaria famoso, o autor descreve as características físicas de um pedaço de cera, e como elas se modificam quando este objeto é aproximado do fogo[40]. Ele se pergunta, em seguida, o que conhecia a respeito do objeto em questão – e chega à

---

39 DESCARTES, René, op. cit, p. 95.

40 Idem, Ibidem, p.96.

conclusão de que não se tratava de nada do que notou através do uso dos sentidos, visto que as impressões visuais, táteis, olfativas e auditivas se modificaram e a mesma cera ainda permanece. Descartes chega, então, à conclusão de que não é através da imaginação que concebemos os corpos, mas apenas através do entendimento. Para o autor, as características sensíveis de algo, suas propriedades externas, são passíveis de mudança e podem assumir uma variedade muito grande de formas; porém, a *essência* do objeto analisado pode ser conhecida, através do entendimento.

> O que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta[41].

Isto implica numa *separação* entre as faculdades sensíveis e o intelecto. Tal separação é precursora remota da idéia atual de distinção entre estímulo e organização de estímulos no sistema nervoso central, o que será discutido mais adiante. Descartes ainda fornece um segundo exemplo, citando as pessoas que vê passar pela rua através de sua janela – que poderiam não ser homens, e sim espectros ou seres movidos por molas. No entanto, através do "poder de julgar" compreende que são pessoas de verdade[42]. Descartes faz ainda algo que pode ser considerado um "elogio à psicologia popular"[43] e afirma que, após sua análise da cera, embora possa haver algum erro em seu juízo, não pode concebê-la a não ser através de seu próprio "espírito"[44]. O autor aparenta, nesses trechos, estar realizando um elogio à abstração.

O filósofo aproveita o seu exemplo relativo à cera para reiterar a afirmação da existência do sujeito, através da mesma relação de interdependência entre ação e agente já exposta anteriormente:

> Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, seguir-se-á ainda a mesma coisa, ou seja, que eu sou. [...] Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que

---

41 DESCARTES, René, op. cit, p. 97.
42 Idem, Ibidem.
43 Idem, Ibidem.
44 Idem, Ibidem.

> servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou de qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza do meu espírito?[45].

Desta forma, a segunda meditação se encerra com a afirmação de que só concebemos os corpos pela faculdade de entender, e não pela imaginação ou pelos sentidos, e, em vista disso e do fato de que o próprio ato de conceber algo consiste em uma afirmação da existência do sujeito, não há nada mais fácil de conhecer do que o próprio pensamento. Há, aqui, um elogio à introspecção como método filosófico de pesquisa.

A terceira meditação se inicia com uma retomada do que foi dito nas meditações anteriores e uma descrição do que é um sujeito. Fica evidenciado que o ponto de vista de Descartes é mentalista, e os estados e funções da alma (como, por exemplo, os sentimentos e a imaginação) são qualificados pelo autor como "maneiras de pensar"[46]. É afirmado que tais "modos" residem e se encontram no sujeito – que, como vimos anteriormente, é identificado com a *res cogitans*. A coisa pensante é o próprio sujeito; as formas tomadas pelo pensamento são as "maneiras" que essa substância (a *res cogitans*) pode assumir.

Descartes adianta uma questão que seria retomada na filosofia contemporânea sob o nome de *problema do realismo externo*. O autor faz considerações sobre as idéias que possui e que se apresentavam de forma "clara e distinta" em seu espírito, e estabelece a ressalva de que a única coisa de fato clara que se encontra nelas é a sua própria existência – todas as suas idéias a respeito do mundo exterior, como, por exemplo, a existência de astros, podem ser falsas[47]. Isso é uma continuação da investigação a respeito das propriedades da *res extensa* e da possibilidade de existência das coisas materiais; além de uma retomada dos três argumentos dos quais o filósofo se utiliza para estabelecer a dúvida metódica (o da falsidade dos sentidos, o do sonho e o do gênio maligno). Ao afirmar que mesmo idéias falsas são existentes, retoma-se também a noção de que a existência das mesmas fica provada por possuírem valor de verdade e direção de ajuste – idéias relacionam-se ao mundo como descrições deste; independente de serem descrições adequadas ou não, elas precisam existir *em si* para que tal relação se estabeleça.

Certamente Descartes percebeu que sua identificação do sujeito com o *cogito* e o uso da dúvida metafísica como método de investigação poderiam conduzir ao solipsismo cético e à afirmação de que nada existe, a não ser os próprios pensamentos de um dado indivíduo. Na

---

45 Idem, Ibidem, p. 98.
46 DESCARTES, René, op. cit, p. 99.
47 Idem, Ibidem, p.100..

terceira meditação, o autor procura evitar que seja feita essa interpretação de sua obra, iniciando pelo problema do realismo externo – se for possível demonstrar que existe algo *além* do *cogito* individual, o solipsismo cai por terra. Para demonstrar isso, Descartes retoma a questão do deus enganador, e afirma que irá examinar se existe um deus e se este é "embusteiro"[48].

2.4 INVESTIGAÇÃO SOBRE OS MODOS DA *RES COGITANS*

O filósofo inicia uma divisão, aparentemente metodológica, entre *idéias*, *afecções ou vontades*, e *juízos*. As idéias são como as "imagens" das coisas, enquanto as afecções e os juízos contêm algo adicionado a essas imagens – conhecimentos, no caso dos juízos, e paixões, no caso das vontades. As idéias, afecções e juízos são todos existentes e reais, pelo mesmo raciocínio que já foi aplicado anteriormente: independente de se desejar uma coisa ou outra (ou até de se desejar algo que não existe), a vontade existe; independente de se julgar algo de uma maneira ou de outra, o julgamento em si existe[49]. Descartes deixa bem claro que as idéias se relacionam a algo exterior ao sujeito:"Se eu considerasse as idéias apenas como modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar "[50].

Porém, o filósofo estabelece uma tríplice divisão dos "tipos" de idéias: "Destas idéias, umas parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo"[51].

Aqui surge a primeira referência às idéias inatas, característica do pensamento cartesiano. Ao contrário da hipótese de Locke, para Descartes o homem não é uma *tabula rasa*: a capacidade de conceber o que é uma coisa, ou uma verdade, ou um pensamento é da própria natureza do sujeito[52].

O método da dúvida é novamente aplicado na investigação a respeito dos "tipos" de idéias. São expostos dois argumentos contra a suposta adequação das "idéias de fora" aos objetos externos: a incapacidade de se discernir entre falso e verdadeiro (que é uma variação do

---

48 DESCARTES, René, op. cit, p. 100.
49 Idem, Ibidem, p. 101.
50 Idem, Ibidem.
51 Idem, Ibidem.
52 Idem, Ibidem, p. 102.

argumento da falsidade dos sentidos) e a constatação de que a mente também representa quando afastada do objeto (uma variação do argumento do sonho)[53]. Descartes faz considerações sobre a diferença existente entre a representação de algo e o próprio objeto. As idéias não dependem da vontade do sujeito, visto que podem surgir a despeito dele. Segundo o filósofo, os objetos externos produzem uma *inclinação* que o leva a acreditar que os objetos possuem determinadas características, e não uma "luz natural" que o faça conhecer o objeto *em si* [54]. Porém, o fato de não estarem sempre de acordo com a vontade do indivíduo não exclui a possibilidade de que o mesmo possa produzir, por sua própria conta, idéias – sem o "auxílio" de coisas exteriores. De fato, Descartes afirma que tal autonomia na produção de idéias é uma faculdade do sujeito[55].

Essas ponderações são importantes porque permitem uma divisão entre as idéias que são formadas com base na influência recebida de objetos externos ao sujeito e aquelas produzidas de forma "autônoma". De fato, Descartes vê com muito ceticismo as impressões recebidas pelos sentidos, atribuindo maior importância aos conceitos elaborados pelo raciocínio puro[56].

Esses elementos compõem a crítica cartesiana ao senso comum, composta por três argumentos: o primeiro, a impossibilidade de se confiar em um instinto pretensamente "natural" (como os sentidos); o segundo, a impossibilidade de se confiar na independência das idéias em relação à vontade, o que leva à conclusão ordinária de que as idéias têm origem em algo exterior ao sujeito; a terceira, de que, mesmo que uma idéia tenha origem em algo exterior, daí não resulta, necessariamente, que ela lhe seja semelhante. A "via do senso comum" fica afastada, visto que o juízo sobre a origem de algo (X como causa de Y) não corresponde a um juízo sobre seu valor objetivo (X se assemelha a Y)[57]. O propósito da eliminação da "via" do senso comum é o de, por exclusão, se encontrar uma maneira segura de se atingir o conhecimento – com a sua exclusão, torna-se necessário continuar a pesquisa somente a partir das idéias; a questão que se segue naturalmente é se há idéias sobre as quais não se pode deixar de reconhecer seu valor objetivo.

Descartes[58]. enuncia, então, a diferença entre os "graus de ser ou de perfeição" das idéias:

---

53 Idem, Ibidem.

54 DESCARTES, René, op. cit, p. 102.

55 Idem, Ibidem.

56 Idem, Ibidem, p. 102-103. Importante notar a referência às diferentes concepções sobre o sol, advindas dos sentidos e da astronomia.

57 Idem, Ibidem, pp. 102-103. Especial atenção às notas de rodapé 58 a 61.

58 Idem, Ibidem, p. 103.

> Considerando-as [as idéias] como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.

A diferença quantitativa entre os "graus de ser" presentes nos conteúdos das idéias é o que permitirá a aplicação do princípio de causalidade:

> É coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde um efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?[59].

O princípio de causalidade possui duas conseqüências, conforme o próprio Descartes coloca: a primeira é a de que o nada não pode produzir coisa alguma; a segunda é o *princípio da não-inferioridade da causa* – o "mais perfeito" não pode ser conseqüência do "menos perfeito". O autor afirma que a idéia de uma pedra ou a idéia do calor não podem estar no sujeito sem que tenham sido colocadas nele por alguma causa que contenha tanta "realidade" quanto aquela que é concebida no calor ou na pedra[60].

Descartes considera todas as idéias como obras do espírito, e a natureza das mesmas não requer nenhuma outra realidade formal a não ser aquela que recebe do pensamento. Aqui se faz necessário certo esclarecimento quanto aos termos utilizados pelo filósofo. Para o autor, uma idéia pode ser considerada por dois pontos de vista: como uma determinada modificação na consciência ou a partir de seu conteúdo representacional. O primeiro aspecto é a "realidade formal" de uma idéia, enquanto o segundo é a sua "realidade objetiva" [61]. Visto que a idéia é apenas um *modo* da consciência, ela não necessita de nenhuma realidade formal a não ser aquela que já existe no próprio pensamento, do qual ela é apenas uma *maneira* ou uma *forma*. Por outro lado, seu conteúdo representacional (ou sua "realidade objetiva") deve ter uma causa externa[62]. Pode-se, então, dizer que o espírito é causa das idéias de modo geral (as idéias enquanto idéias), enquanto a realidade (ou os objetos exteriores) são causas das idéias em específico (isto é, dos seus conteúdos representacionais).

---

59 DESCARTES, René, op. cit, pp. 103-104.
60 Idem, Ibidem, p. 104.
61 COTTINGHAM, John, op. cit, p. 138.
62 DESCARTES, René, loc.. cit, p. 104.

Uma possível objeção consiste em dizer que uma idéia pode provir de outra, e esta de outra, em uma regressão interminável. No entanto, para Descartes, tal regressão não pode ser realizada *ad infinitum*: eventualmente se chegará a uma primeira idéia, "cuja causa seja como um padrão ou um original"[63]. Com base nisso, o autor chega a um novo princípio:

> A luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito. [...] concluirei que, se a realidade objetiva de alguma das minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é causa desta idéia[64].

Novamente, se faz necessário um adendo de forma a esclarecer o uso de certos termos. De acordo com Cottingham, Descartes parece defender um modelo de causalidade em que as causas transmitem propriedades a seus efeitos – desta forma, os efeitos extraem suas características das causas que os originaram[65]. Por isso, caso seja possível encontrar uma idéia que não esteja "nem formal, nem eminentemente" no sujeito, esta deverá ter como causa algo *externo* ao próprio sujeito. Na terminologia escolástica da qual Descartes[66] se utiliza nestes trechos,

> possuir algo 'formalmente' significa possuí-lo em sentido literal e estrito, de acordo com a sua definição; possuir algo 'eminentemente' é, por outro lado, possuí-lo de forma mais elevada ou excelente, por se estar gozando, nesse caso, de um grau superior de perfeição[67].

Por isso, caso seja possível encontrar uma idéia que não tenha o sujeito como causa formal nem eminente, o solipsismo fica provado como falso. Visto que as idéias das coisas materiais possuem o próprio *cogito* como causa de sua realidade formal (apesar de sua realidade objetiva *poder* advir dos objetos externos), elas ainda não são suficientes para a completa rejeição dos argumentos da dúvida, do sonho, e do gênio maligno. Deste modo, questões como o problema do realismo externo ou o solipsismo cético só podem ser resolvidas de

---

63 DESCARTES, René, op. cit, p.105.
64 Idem, Ibidem.
65 COTTINGHAM, John, op. cit, p. 28.
66 Idem, Ibidem, p.32.
67 Idem, Ibidem.

maneira cabal, sem deixar margem a dúvidas, caso seja possível provar que há, no sujeito, uma idéia que tenha algo externo como causa formal ou eminente.

Descartes passa, então, à consideração sobre as idéias que possui. Quatro classes de idéias que são examinadas a fim de verificar se alguma delas pode ser externa ao sujeito, e todas são eliminadas. Em primeiro lugar, Descartes elimina as idéias de realidades "animadas" (animais, anjos, homens, etc.); depois, são excluídas as idéias das qualidades sensíveis corpóreas; em seguida, uma primeira classe de idéias sobre as coisas corporais (substância, duração, número); finalmente, excluem-se a segunda classe das idéias das coisas corporais – os atributos que pertencem aos objetos (extensão, figura, movimento)[68]. Resta, então, uma única idéia – a de Deus – que Descartes descreve como uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual ele próprio e todas as coisas que existem foram criadas e produzidas[69].

2.5 A POSTULAÇÃO DAS IDÉIAS INATAS E A TEODICÉIA CARTESIANA

Descartes procede, então, à prova de que a idéia de Deus não provém de si mesmo, sendo, portanto, externa. Segundo o autor, as características citadas são "grandes" demais para que possam ter a ele mesmo como origem; a idéia de infinitude não pode vir de um ser finito, por exemplo. Para o filósofo, não seria possível conhecer a própria imperfeição sem um processo comparativo: é necessária, para que o sujeito se entenda como um ser imperfeito, a idéia de um ser mais perfeito que ele[70]. Da mesma forma, a idéia de algo infinito não pode advir da simples "oposição" à idéia de finitude, por conter "mais realidade" do que esta última; e, adicionalmente, mesmo que se possa afirmar que deus não existe, para Descartes, não é possível fingir que tal idéia não representa algo de real[71]. E destes pontos decorre, necessariamente, a existência de Deus.

Este é o ponto em que Descartes postula a idéia de Deus como uma *idéia inata*, que é de natureza distinta das *idéias adventícias* (adquiridas) e das que são construídas pela alma. Tal distinção será retomada posteriormente. Com argumentos adicionais em defesa da idéia

---

68 DESCARTES, René, op. cit, pp.105-107.
69 Idem, Ibidem, p. 107.
70 Idem, Ibidem.
71 Idem, Ibidem, p. 108.

"externa" de um Deus infinito e perfeito, o autor ainda afirma que essa noção pode ser concebida mesmo sem ser compreendida, já que é da natureza do infinito que o finito (ou seja, o sujeito) não possa compreendê-lo ou abarcá-lo[72]; também considera se, visto que o conhecimento individual se expande progressivamente, é possível que "as perfeições" atribuídas a Deus se encontrem no sujeito em potência, e por isso tal idéia possa derivar da que o indivíduo faz de si – a resposta é negativa, visto que, para o filósofo, Deus possui tais características em ato, e não em potência (como é o caso do sujeito na hipótese)[73]. O resultado é a reafirmação de que a idéia de Deus foi colocada no sujeito pela própria divindade (*"como a marca do operário impressa em sua obra"*)[74]. Descartes também atribui a Deus sua criação e conservação, conforme pode ser observado nos parágrafos seguintes[75].

Uma vez de posse da noção de que Deus existe, e de que ele é um ser perfeito, o autor afirma que o mesmo não pode ser embusteiro, como hipotetizado nos argumentos do deus enganador ou do gênio maligno. Todo embuste, segundo Descartes, deriva de uma carência (que por sua vez é uma forma de imperfeição). Seria um contra-senso imaginar que um ser perfeito tenha necessidade de enganar a alguém[76].

No início da quarta meditação, Descartes afirma que irá desviar o pensamento das coisas sensíveis e voltar-se para as inteligíveis. O autor estabelece uma "escala" de conhecimentos, afirmando que o espírito humano é mais conhecido do que as coisas corporais, e Deus, por sua vez, é mais bem conhecido do que ambos os anteriores[77].

O filósofo percebe em si mesmo a capacidade de julgar e afirma que, se utilizá-la como é preciso, nunca poderá se enganar. Ele passa então à consideração de hipóteses que expliquem os erros de julgamento. A primeira delas: visto que a própria divindade não é embusteira, os equívocos se devem ao fato de o homem estar "a meio caminho" entre o ser supremo (Deus) e o não-ser (o nada) [78]. Tal formulação é bastante similar à visão platônica sobre *doxa* e *episteme*, conforme colocado na *República*: o verdadeiro conhecimento, perfeito (que para Platão é o conhecimento das formas) equivale ao ser, enquanto a ignorância equivaleria ao não-ser (já que não se pode conhecer o que não existe, e ignorar algo significa a não-

---

72 DESCARTES, René, op. cit, p.108.
73 Idem, Ibidem, pp.108-109.
74 Idem, Ibidem, p. 112.
75 . A noção de criação e de conservação defendida por Descartes está em plena concordância com o que ele expõe em seu tratado de física, *Le monde*, e nos *Princípios da filosofia*. No entanto, este não é tema pertinente à presente dissertação; razão pela qual recomendo a leitura complementar de tais obras para os que se virem interessados pelo tema. Idem, Ibidem, pp.109-112.
76 Idem, Ibidem, p. 112.
77 Idem, Ibidem, p. 115.
78 Idem, Ibidem, p. 115.

existência de relação epistêmica com o objeto) – a opinião, ou *doxa*, estaria a meio caminho entre ser e não-ser[79].

Com essa formulação, Deus estaria desculpado dos erros humanos, visto que eles não são de responsabilidade divina, mas originados na própria natureza humana – imperfeita por definição. No entanto, Descartes rejeita essa conjectura ao encarar os erros não como uma "carência" de algo, mas como uma *imperfeição positiva* – os equívocos não são meramente carência de conhecimento, mas uma carência ou ignorância que é *tomada como verdade*. Há um deslocamento da questão: um Deus perfeito não poderia ter criado uma criatura com faculdades "falhas", passíveis de carências. E, como criador, sempre desejará o melhor para a sua criatura; por isso, devemos nos questionar se é melhor para o homem que seja afetado por equívocos[80].

Descartes recorre, então, a dois argumentos metafísicos. O primeiro diz respeito à incompreensibilidade de Deus: visto que a natureza da divindade é incompreensível por definição, uma vez que esta é "mais perfeita" e, por assim dizer, "mais ampla" que o entendimento humano (obviamente limitado), pode ser que nossos erros sejam bons sem que nós nos apercebamos disso[81]. O segundo recurso metafísico diz respeito a uma observação holística do conjunto das obras divinas: uma coisa que poderia, isolada, ser entendida como imperfeita (como é o caso do homem) pode, quando encarada como parte do universo e em permanente relação com o restante da criação, ser perfeita[82]. Neste ponto o problema do realismo externo é novamente abordado. Descartes[83] escreve:

> E, embora, desde que me propus a tarefa de duvidar de todas as coisas, eu tenha conhecido com certeza apenas a minha existência e a de Deus, todavia também, já que reconheci o infinito poder de Deus, não poderia negar que ele não tenha produzido muitas outras coisas, ou, pelo menos, que não as possa produzir, de forma que eu exista e seja colocado no mundo como parte da universalidade de todos os seres.

A existência de uma realidade externa ao sujeito é afirmada com um recurso à perfeição divina; visto que Deus *poderia* criar todas as coisas que percebemos como parte do mundo, não há razão para duvidar que *de fato o tenha feito*. Assumindo-se que as coisas exteriores

---

79 PLATÃO. **A República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. Págs. 257-264 (477a-480a).

80 DESCARTES, René, op. cit, p.116.

81 Idem, Ibidem, p.117.

82 Idem, Ibidem.

83 Idem, Ibidem.

existam, o sujeito está constantemente relacionando-se com elas; uma vez que tudo o que existe é obra divina, a idéia de "perfeição" só pode dizer respeito à totalidade da criação – e não a cada um dos seus componentes isolados.

No que diz respeito às possíveis causas dos erros, Descartes afirma que eles dependem de duas causas: o poder de conhecer e o poder de escolher (ou seja, o livre-arbítrio)[84]. Tais poderes são derivados, respectivamente, das faculdades do entendimento e da vontade. O autor afirma que o entendimento apenas concebe as idéias das coisas que podem ser negadas ou afirmadas, e que, portanto, nele não pode ser encontrado erro algum; mesmo quando não se possui a idéia de algo no entendimento, isto não implica em uma imperfeição[85]. Quanto a este ponto, é necessário um aparte: "não possuir idéia de algo" é equivalente a um "conteúdo mental vazio" ou "idéia vazia" (ou, melhor ainda, idéia nenhuma); isto não se qualificaria como imperfeição por poder ser classificado como mera *ignorância*, ou seja, *não-ser*. O "nada" não pode ser imperfeito, visto que não é nada. Quanto à vontade, ela é "tão vaga e tão extensa" que não pode ser contida em quaisquer limites e, portanto, também é perfeita[86].

Para Descartes, a vontade e o entendimento atuam em conjunto. Por isso, a indiferença é identificada como o mais baixo grau de liberdade: só estamos indiferentes em relação a algo quando não possuímos conhecimento suficiente sobre aquilo para estarmos mais inclinados a um curso de ação do que a outro. A indiferença se assemelha, então, mais a uma "carência no entendimento" do que a uma "perfeição na vontade"[87]; caso tivéssemos um mínimo de conhecimento sobre determinado objeto ou situação, possuiríamos automaticamente uma inclinação a determinada forma de agir. A não-inclinação, ou indiferença, só pode ocorrer quando não conhecemos nada (ou conhecemos muito pouco) acerca daquilo.

O autor conclui sua exposição da seguinte forma:

> De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como necessário e não é possível que nisso me engane[88].

---

84 DESCARTES, René, op. cit, p.117.
85 Idem, Ibidem.
86 Idem, Ibidem, p. 118.
87 Idem, Ibidem, p. 119.
88 Idem, Ibidem.

Uma solução é apresentada para a origem dos enganos: a vontade é muito mais ampla e extensa do que o entendimento, então não a contemos nos mesmos limites, estendendo-a a coisas que não entendemos. E, sendo a vontade indiferente com relação ao que não compreendemos, ela se perde com muita facilidade – o que resulta em erro[89]. Como escreve Cottingham:

> O problema do erro toma enorme vulto na metafísica cartesiana [...]. Descartes se debate com um problema epistemológico análogo ao que intrigava os teólogos antigos – como um deus benevolente pode permitir o mal em sua criação: se fomos criados por um deus perfeito, que é fonte de toda verdade e não pode ser causa de erro algum, então como é possível que tantas vezes nos enganemos em nossos juízos? A resposta que Descartes dá é que a fonte do erro está na vontade, que 'se estende com mais amplidão que o intelecto'. O intelecto é, em si, um instrumento concedido por deus que, até onde pode alcançar, está livre de erro: tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro. Mas por causa da nossa natureza finita há muitas coisas que nosso intelecto não percebe claramente. Em tais casos, é necessário suspendermos o juízo; em vez disso, entretanto, a vontade, que tem um vasto alcance, muitas vezes se interpõe e admite uma proposição, ainda que a evidência não seja clara[90].

A indiferença da vontade não abrange somente as coisas das quais o entendimento não possui conhecimento algum, mas também todas aquelas que ele não descobre com perfeita clareza no instante em que a vontade decide a respeito delas[91]. Os erros derivam de um mau uso do livre-arbítrio: ao se afirmar ou negar algo sobre o que não possuímos plena clareza, mesmo acertando no julgamento, isso só pode ocorrer por acaso; um bom uso do livre-arbítrio seria evitar emitir um parecer sobre algo a respeito do que não possuímos plena certeza[92]. Dessa forma, Deus é isentado de responsabilidade pelos erros humanos, já que estes só ocorrem pelo uso insensato de capacidades que são, em si, perfeitas, e que foram colocadas no homem já em seu estado perfeito – o que é mais um sinal da bondade divina e de que Deus não pode ser a fonte dos equívocos. No raciocínio de Descartes, enquanto a vontade estiver contida nos limites do entendimento, não ocorrem enganos de nenhuma natureza[93]. E, visto que as capacidades que permitem a obtenção de conhecimento são originadas no ente divino, "toda concepção clara e distinta [...] deve ter necessariamente Deus como seu autor"[94].

---

89 DESCARTES, René, op. cit, p.119.
90 COTTINGHAM, John, op. cit, p. 58.
91 DESCARTES, René, loc. cit, p. 119-120.
92 Idem, Ibidem, p.120.
93 Idem, Ibidem, p.122.
94 Idem, Ibidem.

Na quinta meditação Descartes procura demonstrar a natureza da matéria como extensão, e fornece mais um argumento em favor da existência de Deus. Os atributos matemáticos da matéria (como o comprimento, a largura, a profundidade e a duração) são considerados noções "claras" e "evidentes", e, por isso, existentes[95]. No entanto, aqui, Descartes estabelece a distinção entre existência e essência:

> Quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito[96].

O raciocínio aqui é simples. Uma idéia é uma modificação do pensamento, mas também possui um conteúdo representacional. A existência de algo diz respeito à adequação do conteúdo da idéia ao mundo externo; a "essência" diz respeito às características da coisa enquanto coisa (como, por exemplo, aos três ângulos que um triângulo possui – é impossível separar essa característica da própria noção de "triângulo"). Assim, a separação entre existência e essência só pode ocorrer no nível das idéias: um objeto existente já contém a sua essência. Porém, um objeto não existente, mas que pode ser representado (como, digamos, um cavalo alado) possui uma essência, ainda que o mesmo não exista fora do pensamento.

Tal separação é fundamental para que seja formulado o argumento ontológico a favor da existência de Deus. Descartes se pergunta se é possível conceber a "essência" de Deus (ou seja, suas características fundamentais) sem associar ao mesmo a existência. A resposta é negativa: visto que a idéia de Deus diz respeito a um ser que contém todas as perfeições possíveis, subtrair-lhe a existência seria um contra-senso – visto que, na visão do autor, isto tornaria Deus imperfeito: "Não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas"[97].

Para o autor, a existência é inseparável da idéia de Deus, visto que constitui uma "perfeição"; assim, seria um contra-senso afirmar que um Deus perfeito pode ser imaginado, mas não existe. Desta forma se configura o *argumento ontológico* em prol da existência divina. Deus é colocado no mesmo plano das verdades matemáticas, com uma diferença fundamental no

---

95 DESCARTES, René, op. cit, p.123.
96 Idem, Ibidem, p. 124.
97 Idem, Ibidem, p. 125.

sentido lógico: estas podem ser imaginadas mesmo que não possuam existência, enquanto aquele não pode. Descartes parte disso para afirmar a relação de dependência entre um e outro no que se refere ao conhecimento: visto que a divindade é a única coisa cuja essência está irrevogavelmente ligada à existência, dela depende a garantia da certeza das verdades matemáticas[98]. Com isso temos certeza absoluta de que as propriedades das essências são propriedades das coisas e de que Deus existe e é eterno por ser *necessário*[99].

A existência das coisas materiais é abordada com mais cuidado na sexta meditação. O autor inicia afirmando a possibilidade da existência das mesmas, enumerando como razões: 1) que elas são objeto de demonstração da geometria (e esta, por ser uma ciência matemática, é confiável); 2) que as concebe de forma clara e distinta; 3) que Deus pode produzi-las; 4) que não contradizem nada do que foi encontrado como conhecimento seguro até então; 5) que a faculdade de imaginar pode nos persuadir da existência das coisas materiais[100]. A faculdade de imaginar, aqui mencionada, é entendida como mera aplicação da faculdade de conhecer o corpo, "intimamente presente", e, por isso, existente[101].

2.6 A EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E A DISTINÇÃO DEFINITIVA ENTRE ALMA E CORPO

O tópico central da sexta e última meditação é a existência das coisas materiais e a distinção real entre a alma e o corpo no homem. No primeiro parágrafo Descartes retoma o problema da existência das coisas materiais e reconhece a possibilidade de sua existência; nos três parágrafos seguintes é realizado um exame da imaginação. Aqui, é de fundamental importância a distinção ontológica entre imaginação e entendimento: enquanto o entendimento ou intelecção é uma faculdade puramente cognitiva, que poderia funcionar sem qualquer substrato físico, a imaginação é a aplicação da faculdade cognitiva a um corpo[102]. De acordo com Cottingham[103]:

---

98 DESCARTES, René, op. cit, p.127.
99 Idem, Ibidem, p. 128.
100 Idem, Ibidem, p. 129
101 Idem, Ibidem, pp. 129-130.
102 COTTINGHAM, John, op. cit., p.82.
103 Idem, Ibidem, p.83.

> Descartes resume bem a distinção entre as duas faculdades em carta a Mersenne, em julho de 1941: 'tudo o que concebemos sem uma imagem é uma idéia da mente pura, e tudo o que concebemos com uma imagem é uma idéia da imaginação'. (...) De um modo geral, o fato de que a faculdade da imaginação, assim como a sensação, envolve operações corporais, além das mentais, levou Descartes a considerá-la como uma fonte de conhecimento em certo sentido contaminada, particularmente no que diz respeito às meditações metafísicas. Pois o objetivo da metafísica é afastar a mente dos sentidos para que possam florescer as percepções puras do intelecto.

Nos termos cartesianos, é necessária uma *"particular contenção de espírito"*[104]para imaginar, a qual não é necessária para conceber. O autor afirma que a virtude de imaginar "não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito"[105]. A conclusão é de que ela depende de algo diferente do espírito, que provavelmente é o corpo. Neste ponto, a existência do corpo se configura como hipótese, tida por Descartes como provável. No entanto, ainda não é possível afirmar a existência do mesmo com certeza absoluta.

O autor prossegue com uma recapitulação das meditações anteriores, retomando os motivos de seus "prejuízos" – as coisas que considerava verdadeiras por tê-las recebido dos sentidos, e que depois foram postas em dúvida. A argumentação, aqui, segue o mesmo padrão encontrado na primeira meditação; entretanto, especial atenção é necessária ao trecho onde Descartes afirma que as impressões dos sentidos são "muito mais vivas, mais expressas e mesmo, à sua maneira, mais distintas do que qualquer uma daquelas que eu mesmo podia simular"[106]. A dúvida relativa a essas sensações também é exposta novamente (ou seja, são recapitulados os argumentos da falsidade dos sentidos e do sonho), com menção específica ao exemplo do "membro-fantasma"[107]. Para Descartes:

> Embora as idéias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas diferentes de mim, posto que talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de ter até agora permanecido desconhecida para mim) que seja a causa dessas idéias e que as produza. Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral[108].

---

104 DESCARTES, René, op. cit, p.130.
105 Idem, Ibidem.
106 Idem, Ibidem, p. 132.
107 Idem, Ibidem, p.133.
108 Idem, Ibidem.

Não se trata mais de voltar aos "prejuízos" eliminados pela dúvida; mas também não se trata de recusar todos os dados sensíveis de maneira geral, sem analisá-los à luz da certeza da existência divina. Para o autor, sabendo que todas as coisas concebíveis de forma "clara e distinta" podem ser produzidas por Deus exatamente como são concebidas, é suficiente que se possa conceber uma coisa de forma clara sem outra para atingir a certeza de que se trata de duas coisas diferentes[109]. Esse raciocínio é usado para reiterar a distinção entre alma (ou pensamento) e corpo: a partir do conhecimento da existência do sujeito que pensa e como se nota que nenhuma outra coisa pertence ao mesmo a não ser o próprio pensamento, conclui-se que, mesmo com a possibilidade de que haja um corpo ao qual a alma está ligada, esta é *"inteira e verdadeiramente distinta"* deste último[110].

As faculdades de pensar e de sentir são consideradas como dependentes do *cogito*, visto que sem elas *"posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro"*[111], mas não é possível concebê-las sem o *cogito*. Portanto, estas faculdades contêm alguma forma de intelecção – mas há o indicativo de que são distintas da natureza do sujeito[112].

Descartes inicia uma distinção dos modos da substância extensa e da substância pensante, que é fundamental para a prova da existência das coisas materiais, exposta posteriormente. O autor reconhece a existência de outras faculdades, como a de mudar de lugar, de colocar-se em diferentes posturas e outras semelhantes. Como as faculdades já mencionadas (sentir e imaginar), estas não podem ser concebidas ou existir sem ligação com alguma substância. No entanto, obviamente não estão associadas à substância pensante – devendo obrigatoriamente estar ligadas à substância corpórea[113]. De maneira similar, a faculdade passiva de sentir (ou seja, de receber idéias das coisas sensíveis) seria inútil sem a existência de outra faculdade, ativa, que fosse capaz de formar as idéias das coisas. Como essa hipotética faculdade ativa não pressupõe o pensamento e como as idéias das coisas são freqüentemente formadas a despeito da vontade do sujeito, é necessário que ela exista em uma substância diferente da *res cogitans*. Restam como possibilidades apenas a substância divina e a corpórea. E como Deus não pode ser enganador e os sentidos freqüentemente conduzem ao equívoco, resta apenas a *res extensa*. Fica então estabelecida a existência do corpo[114].

---

109 DESCARTES, René, op. cit, p.134.
110 Idem, Ibidem.
111 Idem, Ibidem.
112 Idem, Ibidem.
113 Idem, Ibidem.
114 Idem, Ibidem, p. 135.

Recapitulando: as coisas corpóreas existem porque: a) há faculdades que não podem existir somente através da *res cogitans*, e necessitam de um corpo; b) há idéias que são representadas contra a vontade do sujeito, ou seja, não dependem da *res cogitans*; c) os "dados dos sentidos" necessitam de uma causa formal e de uma causa efetiva; d) Deus não é embusteiro, então ele não pode ser a origem dos dados sensíveis (que podem ser enganadores). As coisas corpóreas "claras e distintas" são objeto de estudo da geometria especulativa, enquanto as coisas particulares dentro dos dados sensíveis são tidas como "duvidosas e incertas", mas passíveis de conhecimento (através da correção dos erros)[115], justamente por Deus não ser embusteiro.

Quanto à confiabilidade dos dados sensíveis, há ainda um recurso adicional à soberania divina. Segundo o autor, tudo o que a natureza ensina contém alguma verdade. A natureza é identificada ou com o próprio Deus, ou com a ordem e a disposição das coisas conforme estabelecidas por ele. Visto que não há nada que a natureza ensine de forma mais nítida do que o fato de que possuímos um corpo, não há razão para duvidar de que isto é verdadeiro[116]. Descartes prossegue, explicando com nitidez sua concepção no que toca à relação existente entre corpo e alma: segundo ele, os sentimentos de dor, fome, sede e similares mostram que o indivíduo não somente está "alojado" em seu corpo (lembrando que o sujeito é identificado com os processos e operações mentais), mas que, além disso, está "conjugado" com ele, "misturado", compondo um único todo[117].

Tal colocação tem sido o alvo de inúmeras interpretações errôneas ao longo da história. Cottingham comenta a respeito:

> A afirmação de uma tal unidade, em face da insistência anterior na oposição total entre mente e matéria, é admirável; os indícios para a afirmação, como a passagem citada deixa claro, é a natureza da nossa experiência sensorial. (...) Isso sugere que a experiência sensorial não é parte da minha natureza na qualidade de res cogitans, mas antes pertence a mim, na medida em que sou uma criatura dotada de um corpo – um ser humano. Tal é confirmado pelo tratamento que Descartes dá à sensação, considerando-a um modo 'especial' de consciência e 'não um constituinte necessário de minha própria essência, isto é, da essência da minha mente'. (...) Os intérpretes modernos do sistema cartesiano tenderam, muitas vezes, a ignorar a introdução dessa terceira categoria da sensação, lado a lado com o pensamento e a extensão. Com efeito, o termo 'dualismo cartesiano', assim como hoje é utilizado, aglomera todas as formas de consciência sob a simples categoria do mental. Descartes, entretanto, esforça-se para traçar uma distinção tripla, que ele se recusa de forma explícita a reduzir a uma simples dualidade. Em sua correspondência com Elizabeth

---

115 DESCARTES, René, op. cit, p.135.
116 Idem, Ibidem, p. 136
117 Idem, Ibidem.

> acerca da questão da relação entre mente e corpo, defende não duas mas três 'noções primitivas[118].

Logo, para Descartes, o ser humano é uma amálgama entre duas substâncias incompatíveis – o corpo, entendido como algo mecânico, e a alma, completamente incorpórea. O "eu" distingue-se por completo do corpo, estando identificado com a porção não-física do conjunto, e nossa porção biológica é, em certo sentido, praticamente irrelevante[119].

Prosseguindo em seu raciocínio, o autor afirma a realidade das coisas sensíveis com base na sua recém-adquirida certeza da existência de seu próprio corpo. Como "a natureza ensina" que há muitos corpos e recebemos impressões destes, não há motivo para duvidar que tais corpos existam[120]. Entretanto, é necessário clarificar os termos utilizados: por "natureza", Descartes afirma estar se referindo somente à mistura entre alma e corpo, e por "ensinamentos", somente aquilo que é demonstrado pelos sentidos. O conhecimento verdadeiro, puro, seria obtido somente através da alma[121].

A partir da idéia de que o corpo é divisível (e similar a uma máquina), enquanto a alma é indivisível[122], Descartes afirma que esta última não recebe imediatamente as impressões de todas as partes do corpo de maneira simultânea, mas somente do cérebro[123], através de um sistema de nervos que funciona como um feixe de fios que parte da periferia para o centro – devido a isso, independente do ponto do nervo onde se inicia o estímulo, este chegará sempre ao mesmo ponto[124]. Os possíveis enganos do corpo se devem a essa configuração nervosa, que não invalida a tese da bondade divina por ser um "mal mínimo": caso fosse de outro modo, seríamos muito mais propensos a erros[125]. É justamente graças a essa configuração que os *sentidos* "significam mais ordinariamente o verdadeiro do que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo"[126]. E, visto que é possível usar mais de uma faculdade sensível para examinar a mesma coisa, além da possibilidade de se utilizar adicionalmente a memória e o entendimento, dispomos de meios para evitar os erros ao máximo[127].

---

118 COTTINGHAM, John, op. cit., p.144.
119 Idem, Ibidem, p. 143.
120 DESCARTES, René, op. cit, p. 136.
121 Idem, Ibidem, p.137.
122 Idem, Ibidem, p.139.
123 Idem, Ibidem.
124 Idem, Ibidem, p. 140.
125 Idem, Ibidem, p.141.
126 Idem, Ibidem.
127 Idem, Ibidem.

Ao final desta meditação, a dúvida postulada na primeira parte da obra é rejeitada como "hiperbólica e ridícula" [128]. O argumento da falsidade dos sentidos já se encontra rejeitado por terem sido descobertas as causas dos erros; o argumento do deus enganador ou gênio maligno já foi há muito descartado, tendo em vista a impossibilidade lógica de que um Deus perfeito seja embusteiro. Por fim, o argumento do sonho é abandonado com um recurso à faculdade da memória: a memória não liga as coisas nos sonhos como o faz durante a vigília, o que torna possível discernir com clareza os dois estados[129]. Há, então, uma possibilidade real de se adquirir conhecimento através da razão e dos sentidos, embora Descartes advirta que nós, homens, estamos sujeitos a falhas freqüentes no que se refere a coisas particulares, devido à necessidade de se formular juízos antes de analisar as coisas com cuidado o suficiente[130].

2.7 A RELAÇÃO ENTRE ALMA E CORPO

Para clarificar as posições de Descartes, no que se refere à relação entre alma e corpo, é indispensável o exame de sua última obra, "As paixões da alma", escrita em 1649. Este tratado foi escrito para a princesa Elizabeth, em resposta a um pedido de esclarecimento sobre como uma coisa imaterial, como a alma, poderia exercer e receber influência de algo material, o corpo.

Como é explicado na Sexta Meditação, as propriedades de extensão e de pensamento são mutuamente excludentes: para o autor, o pensamento pode ser concebido sem um corpo de forma clara e distinta, já que nenhuma das características essenciais que o definem exige a existência de um corpo[131]. A "alma" é completamente identificada com as operações mentais e estas, por sua vez, com o próprio indivíduo (*"Que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa"*[132]). O corpo, por outro lado, se define pela presença de faculdades que não existem na alma, tais como a de mudar de lugar, de postura, e similares[133]. Em "As Paixões da Alma" as diferenças entre essas duas substâncias são ressaltadas: Descartes afirma que o corpo age continuamente contra a alma[134], que tudo o que há em nós e que também existe em objetos

---

128 DESCARTES, René, op. cit, p. 142.
129 Idem, Ibidem.
130 Idem, Ibidem.
131 Idem, Ibidem, p. 134.
132 Idem, Ibidem, p. 95.
133 Idem, Ibidem, p.134.
134 Idem, Ibidem, p.217.

inanimados deve ser atribuído apenas ao corpo[135] e que tudo o que há em nós e que não pode ser concebido como pertencendo a um corpo é parte da alma[136] e que é errôneo acreditar que é a alma que anima e confere movimento ao corpo[137].

Foram tais colocações que fizeram com que os historiadores da filosofia atribuíssem a Descartes o rótulo de "dualista". Tal dualismo é de caráter metafísico não só por postular a existência de uma substância imaterial (a alma), mas devido aos argumentos que são utilizados para sustentá-lo; o primeiro e mais fundamental deles é a afirmação (encontrada na quarta parte do *Discurso* e retomada na segunda parte das *Meditações*) de que a capacidade de duvidar de que se possui um corpo, enquanto é impossível duvidar da própria existência, estabelece a prova de que o sujeito é "Uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material"[138].

Em "As Paixões da Alma" é estabelecida uma distinção entre "ações da alma" e "paixões da alma", sendo as ações tudo aquilo que vem da alma e parece depender unicamente dela, e as paixões tratam-se de percepções ou conhecimentos que são recebidos por ela[139]. Tais paixões podem ser divididas entre aquelas que são formadas diretamente pela alma[140] e outras que são formadas nela sem qualquer envolvimento da vontade, por impressões recebidas de fora, através do corpo. Estas, por sua vez, põem ser de três tipos: as percepções sensoriais de objetos que estão fora de nós[141], as impressões causadas pelo próprio corpo e que se relacionam à auto-percepção (fome, sede, etc.)[142] e as percepções da própria alma (alegria, tristeza, etc.)[143]. É a esse terceiro tipo que Descartes faz referência no título de sua obra e sobre o qual discorre em detalhes. Tais paixões dividem-se em seis tipos "primitivos" – admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza[144]. Para Descartes, todas as emoções possíveis para um ser humano são variações destes tipos principais ou combinações entre elas. Existe, aqui, uma relação com a fisiologia: as paixões são "causadas, mantidas e fortalecidas"

---

135 DESCARTES, René, op. cit, p.217.
136 Idem, Ibidem.
137 Idem, Ibidem, p. 218.
138 Idem, Ibidem, p. 47. Argumentação similar pode ser encontrada na Segunda Meditação, p.95.
139 Idem, Ibidem, p. 224.
140 Idem, Ibidem.
141 Idem, Ibidem, p. 225.
142 Idem, Ibidem, p.226.
143 Idem, Ibidem.
144 Idem, Ibidem, p.244.

por distúrbios no coração, no sangue e no sistema nervoso[145]. Não é possível dominar as paixões apenas pelo uso da vontade, visto que não podemos, por meio da vontade, influenciar diretamente a fisiologia de nossos corpos; porém, é possível cultivar hábitos que nos permitam diminuir ou modificar o efeito das paixões[146].

Como se vê, a separação radical entre alma e corpo cria uma dificuldade: como explicar a interação entre as duas substâncias, visto que uma delas não possui qualquer componente material? A explicação proposta por Descartes apela à glândula pineal. Em sua teoria do sistema nervoso, Descartes aponta esta glândula como o local onde a alma exerce maior influência sobre o corpo[147], afetando e alterando o curso dos "espíritos animais", elementos físicos que servem como veículo de transmissão de informação (papel hoje atribuído aos impulsos elétricos; a explicação cartesiana mostra imensa similaridade com o conceito de neurotransmissores, criado séculos mais tarde)[148]. Isto se aplica a seres humanos – quanto aos animais, Descartes admite que eles possuem reações similares às nossas, embora unicamente sensitivas, mas não admite que eles possuam paixões ou consciência de qualquer tipo[149].

Em linguagem contemporânea, a concepção cartesiana poderia ser descrita como uma forma de interacionismo. Como nota Cottingham, Descartes repetidamente sugere que tanto a alma possui poderes causais sobre o corpo quanto que este último possui poderes causais em relação à alma[150]. Descartes aponta um grande número de mecanismos pelos quais essas relações causais poderiam ser explicadas, mas, na visão de Cottingham, pouco faz para resolver de maneira conclusiva a questão central, a saber, de como uma substância inteiramente não-física pode ter poderes causais sobre um corpo físico e vice-versa[151]. É válido ressaltar que Descartes via o ser humano como uma espécie de "mistura" entre o corpo e a alma (à qual Cottingham chama de "amálgama desconfortável"[152]), como podemos ver pelo que é exposto no § 24 da sexta parte das Meditações: "A natureza me ensina [...] que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe

---

145 COTTINGHAM, John, op. cit., p.131. Cottingham cita apenas o artigo 46 das "Paixões da Alma" como exemplo, mas colocações que detalham esse suposto mecanismo fisiológico das "paixões" se iniciam no art. 70 e podem ser encontradas até o final da obra.

146 DESCARTES, René, op. cit, p. 237.

147 Idem, Ibidem, pp. 228 -229.

148 Idem, Ibidem, pp.218-222.

149 Idem, Ibidem, p.266.

150 COTTINGHAM, John, loc. cit., p.117.

151 Idem, Ibidem, p. 118.

152 Idem, Ibidem, p. 143.

estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”[153].

E no art. 30 das Paixões: “É necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo, e que não pode propriamente dizer que ela esteja em qualquer de suas partes com exclusão de outras”[154].

É a essa “mistura” que compõe os seres humanos que Descartes atribui a origem das sensações[155] e da imaginação[156]. Uma *res cogitans* pura seria dotada apenas de intelecto e volição, enquanto uma criatura puramente material não teria qualquer experiência, funcionando como um autômato mecânico[157]. Quando ambas estão unidas, temos um fenômeno distinto, a experiência sensorial, que não se deve apenas a qualquer das duas substâncias isoladamente. Os intérpretes atuais do sistema cartesiano freqüentemente ignoram esta terceira categoria, aglomerando todas as formas de consciência sob a égide do puramente mental. Mas a “união substancial”, termo usado pelo próprio Descartes, representa uma categoria própria, distinta e irredutível[158].

---

153 DESCARTES, René, op. cit, p.136.
154 Idem, Ibidem, p. 228.
155 Idem, Ibidem, pp.134 e 136.
156 Idem, Ibidem, p.130 e 134.
157 COTTINGHAM, John, op. cit., p.144.
158 Idem, Ibidem.

3 CRÍTICAS AO DUALISMO CARTESIANO

As idéias de Descartes, conforme expostas no primeiro capítulo, receberam diversas críticas; e não só por parte de intelectuais da mesma época do filósofo francês, mas ainda nos dias de hoje muitos autores dedicam-se a analisar o tema expondo argumentos contrários ao dualismo de substância.

3.1 AS CRÍTICAS DOS CONTEMPORÂNEOS DE DESCARTES

As *Meditações* foram publicadas com a inclusão de seis conjuntos de objeções, juntamente com as respostas de Descartes a estas. As primeiras objeções são de autoria de Johannes Caterus (teólogo); as segundas, de Mersenne (editor e amigo de Descartes, teólogo e filósofo); as terceiras, de Thomas Hobbes (filósofo); as quartas, de Antoine Arnauld (teólogo e lógico); as quintas, de Pierre Gassendi (filósofo); as sextas são de autoria de vários autores, e foram reunidas por Mersenne[159]. Há ainda um sétimo conjunto de objeções, de autoria do jesuíta Pierre Bourdin, que foram incluídas na segunda edição das *Meditações*[160]. Para o presente estudo, os pontos de maior relevância foram levantados nas quartas e quintas objeções (respectivamente, as de Arnauld e Gassendi).

Arnauld chama a atenção para alguns possíveis problemas com a tese de Descartes a respeito da incorporeidade da mente e sua distinção em relação ao corpo. A dúvida sistemática, que leva à formulação do *cogito*, parece de fato mostrar que o pensamento não pode estar separado da essência do sujeito. Porém, isso não demonstra necessariamente que a essência do "eu" consiste *somente* em pensar, excluindo-se todo o restante. Descartes reconhece que sua argumentação no *Discurso do Método* é insuficiente, mas tudo o que faz para tentar aprimorá-la nas *Meditações* é alegar que possui uma concepção "clara e distinta" (e, conseqüentemente, assinalada por Deus) de si mesmo como coisa pensante, sem extensão. Arnauld assinala que, mesmo estando Deus por trás das nossas percepções, a capacidade de perceber com clareza X sem Y não implica que Y seja de fato distinto de X. Alguém sem conhecimento de geometria poderia ser capaz de perceber "claramente" algumas das

---

[159] COTTINGHAM, John, op. cit., p.129. Ver também ROVIGHI, Sofia. **História da filosofia moderna.** 4ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 66.

[160] Idem, Ibidem.

propriedades de um triângulo retângulo, sem perceber que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos; igualmente, o encadeamento do raciocínio de Descartes está sujeito à possibilidade de que lhe tenha passado desapercebido que o corpo é, em realidade, essencial para o pensamento. Descartes utiliza como argumento suplementar que o corpo é divisível, enquanto o pensamento não o é. No entanto, mesmo que o pensamento seja, de fato, indivisível, não decorre daí, necessariamente, que a coisa ou substância que pensa também o seja[161].

Gassendi objeta, quanto à concepção de ciência de Descartes, que erraria ao confundir os objetos da geometria pura (que são artificiais) com as realidades do mundo físico (concretas); na concepção de Gassendi, a geometria inclui uma série de coisas que não podem existir na realidade, como o ponto e a linha. Dessa forma, pode-se questionar se as características que Descartes atribui à natureza corpórea podem, de fato, ser reduzidas aos termos da geometria[162].

Há ainda uma dificuldade mais séria ao sistema cartesiano. Como já foi colocado anteriormente, como é possível explicar a interação entre as duas substâncias (alma e corpo), visto que uma delas não possui qualquer componente material, enquanto a outra é puramente matéria? A sugestão dada por Descartes em sua última obra, que alude à glândula pineal e aos "espíritos animais" como agentes de mediação entre as duas substâncias, é muito pouco eficaz no que se refere à dissolução do problema fundamental. Sendo os "espíritos animais" e a glândula pineal entes físicos, permanece a questão de como a alma, não-física e imaterial, pode interagir com estes. Cottingham comenta a respeito:

> A tarefa de prover uma explicação detalhada de todos os itens da terceira categoria, aquela que se refere à união substancial entre mente e corpo, é abordada detidamente na obra do Descartes maduro, As paixões da alma (1649). Mas, embora esse trabalho forneça um manancial de detalhes fisiológicos e psicológicos sobre as circunstâncias em que surgem os apetites, as emoções e as paixões, pouco se procura, ali, dissolver a dificuldade filosófica fundamental sobre como duas substâncias estranhas uma à outra podem unir-se para tornar possíveis tais eventos[163].

---

161 COTTINGHAM, John, op. cit., pp. 115-116.
162 Idem, Ibidem, p. 107.
163 Idem, Ibidem, p.117.

3.2 O PROGRAMA MATERIALISTA CONTEMPORÂNEO

Embora, como visto anteriormente, os filósofos do séc. XVII já notassem as dificuldades do sistema cartesiano, foi com a "virada linguística" do início do séc. XX que a crítica ao dualismo tomou seu caráter decisivo. A expressão "virada lingüística" ("linguistic turn") foi popularizada por Richard Rorty (1931-2007) embora tenha sido cunhada, como o próprio Rorty afirma, por Gustav Bergmann (1906-1987), filósofo do círculo de Viena. Em essência, a "virada lingüística" é usado para caracterizar a visão de que a linguagem constitui (ou ajuda a constituir) a realidade, o que se opõe à intuição tradicional de que palavras funcionam como rótulos ligados a conceitos. Embora o termo seja associado a diversos autores e movimentos filosóficos com grandes diferenças entre si, inclusive cronológicas, todos compartilham a característica de oposição ao que Lyotard (1924-1998), Foucault (1926-1984) e Derrida (1930-2004) classificaram como "cerne metafísico" da noção ocidental de razão, que contribuiu para a opressão (política *e* cultural) em nome da identidade e da totalidade[164]. Em outras palavras: no pensamento filosófico tradicional, metafísico, no qual Descartes está inserido, palavras *descrevem* conceitos e estão subordinadas a estes. Após a "virada lingüística", palavras são compreendidas como *parte essencial* da formação de conceitos. Embora pareça algo superficial à primeira vista, as conseqüências filosóficas são profundas.

Em *Pseudoproblemas na Filosofia*, um ensaio curto, porém fundamental para a "virada lingüística", Rudolph Carnap (1891 - 1970) afirma que algumas teses da metafísica tradicional são destituídas de significado e derivam de um mau uso da linguagem[165]. Para o autor, a epistemologia tem por objetivo a formulação de um método para justificar cognições[166], mas tal justificação é relativa: "Justifica-se o conteúdo de uma certa cognição relacionando-a aos conteúdos de outras cognições que se supõem serem válidas. Assim, um conteúdo é 'reduzido' a outro, ou 'epistemologicamente analisado'"[167].

Isso se assemelha bastante à colocação cartesiana de que conhecimentos novos se apóiam em antigos (e, por isso, de acordo com Descartes, para se desfazer dos "prejuízos", seria necessário derrubar os "alicerces" de todo o "edifício do conhecimento", conforme já citado).

---

164 WILSON, Daniel; HOLUB, Robert. **Impure reason: dialectic of enlightenment in Germany**. Detroit: Wayne State University Press, 1991, p. 8.

165 CARNAP, Rudolph. Pseudoproblemas na filosofia. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Coletânea de textos de Moritz Schlick e Rudolph Carnap.** São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 143-169.

166 Idem, Ibidem, p. 143.

167 Idem, Ibidem.

No entanto, as semelhanças se encerram aí. Carnap aplica a análise epistemológica quando afirma que todo conhecimento heteropsicológico (ou seja, o conhecimento dos estados internos de outros sujeitos) retrocede até o reconhecimento de um evento físico[168], visto que o primeiro (o heteropsicológico) se refere a uma parte epistemologicamente secundária do segundo (o físico)[169]. Para Carnap, existem apenas três maneiras de se adquirir conhecimento a respeito dos estados conscientes ou inconscientes de outro sujeito: através de relatos do próprio sujeito, através da observação de seu comportamento ou por meio de inferências baseadas na relação entre o caráter do sujeito e as influências externas que atuam sobre ele. Em todos os casos, há ligação com a percepção de fatos físicos[170]. No primeiro, é indispensável para o conhecimento que se compreendam as palavras ou que seu significado possa ser suposto. No segundo, há o componente sensorial da percepção (ver a expressão facial do outro, por exemplo). No terceiro, é realizada uma inferência a partir das circunstâncias físicas conhecidas. Há, portanto, uma dependência lógica entre o heteropsicológico e as ocorrências físicas percebidas, visto que só podemos inferir estados psicológicos de outros sujeitos a partir da observação de ocorrências físicas e da análise das suas inter-relações com circunstâncias, também físicas, conhecidas previamente[171].

A primeira conseqüência desta dependência lógica é a de que os objetos culturais (entidades ou processos culturais) são epistemologicamente secundários em relação ao heteropsicológico, e este, por sua vez, é secundário em relação ao conhecimento do mundo físico – o que nos lembra, por exemplo, a "Teoria dos Três Mundos" de Karl Popper. Visto que o reconhecimento dos objetos físicos depende da percepção, pode-se extrair, como segunda conseqüência, que ele depende do conhecimento autopsicológico (de si mesmo), sendo secundário em relação a este último. Logo, em ordem de importância, pode-se organizar o conhecimento em: 1) objetos autopsicológicos; 2) objetos físicos; 3) objetos heteropsicológicos; 4) objetos culturais[172].

Para Carnap, o significado de um enunciado se encontra no fato de que ele expressa um estado de coisas concebível (embora, não necessariamente existente). Se um enunciado não expressa algo concebível, é destituído de significado – não sendo um enunciado a não ser em aparência[173]. A necessidade de que o conhecimento sobre objetos culturais e

---

168 CARNAP, Rudolph, op. cit, p.155.
169 Idem, Ibidem, p. 152.
170 Idem, Ibidem.
171 Idem, Ibidem, pp. 152-153.
172 Idem, Ibidem, pp.155-156.
173 Idem, Ibidem, p. 156.

heteropsicológicos esteja baseado no conhecimento que se tem sobre objetos físicos leva à necessidade de que enunciados sejam testáveis por experimentação ou se baseiem em experiências passadas (que não podem mais ser testadas, mas mesmo assim possuem um conteúdo empírico)[174]. As teses do realismo e do idealismo se tornam, então, pseudoproblemas, enunciados desprovidos de significado, justamente por não se basearem em experiências prévias e nem poderem ser testadas. Nas palavras do próprio autor:

> Dois geógrafos, um realista e um idealista, que são enviados com o fim de verificar se uma montanha que se supõe existir em algum lugar da África é somente lendária ou se realmente existe, chegarão ao mesmo resultado (positivo ou negativo). [...] Chegarão ao mesmo resultado não apenas sobre a existência da montanha, mas também sobre suas outras características. [...] Em todas as questões empíricas há unanimidade. [...] Há desacordo entre os dois cientistas somente quando eles não mais falam como geógrafos mas como filósofos. [...] Então diz o realista: 'esta montanha que nós dois descobrimos não só tem as propriedades geográficas afirmadas, mas é, também, além disso, real'; e diz o 'fenomenalista' (uma subvariedade do realismo): 'a montanha que descobri funda-se em algo real que não podemos conhecer em si mesmo'; o idealista por outro lado diz: 'ao contrário, a montanha em si não é real, somente nossas (ou no caso da linha solipsista do idealismo: 'somente minhas') percepções e processos conscientes são reais'[175].

Nenhum dos opositores procura fundamentar sua tese empiricamente, e nem poderiam fazê-lo caso quisessem. Eis o motivo pelo qual são destituídas de significado – não chegam a ser ambas falsas, mas nenhuma das duas é um problema em primeiro lugar, não podendo se alegar a falsidade ou a veracidade de qualquer uma delas. Essa simples objeção põe por terra as teses centrais do sistema cartesiano que se baseiam quase inteiramente em oposições duais não testáveis: objeto vs. percepção (de um sujeito), conteúdo representado pelas idéias vs. idéias enquanto "coisas em si"; realidade física do corpo vs. realidade não-física da mente, e assim sucessivamente. Até mesmo o método empregado por Descartes, para fundar sua metafísica do sujeito, torna-se passível de reavaliação, visto que a primeira certeza, o cogito, foi atingida através da negação hipotética (embora não-testável, e posteriormente dissolvida pelo próprio Descartes por um meio igualmente não testável) de toda a realidade física. Os termos empregados por Descartes não estavam descrevendo (ou rotulando) objetos ou conceitos que possuíssem existência independente (como "alma", por exemplo), e sim gerando seus próprios objetos, criando falsos problemas de cunho metafísico, como a própria relação entre alma e corpo.

---

174 CARNAP, Rudolph, op. cit, pp.158-159.

175 Idem, Ibidem, p.162.

3.3 O "FANTASMA NA MÁQUINA" DE GILBERT RYLE

No que se refere à relação entre a mente imaterial, não-física, e o corpo, é válido citar a obra *The Concept Of Mind*[176], do filósofo britânico Gilbert Ryle (1900-1976). Para este autor, Descartes deixou como um de seus principais legados filosóficos um "mito" que até hoje continua a distorcer discussões sobre o tema[177]. Durante uma breve exposição das principais idéias de Descartes, Ryle comenta sobre a aparente "bifurcação" estabelecida entre o físico e o mental para o indivíduo:

> It is costumary to express this bifurcation of his two lives and of his two worlds by saying that the things and events which belong to the physical world, including his own body, are external, while the workings of his own mind are internal. This antithesis of outer and inner is of course meant to be construed as a metaphor, since minds, not being in space, could not be described as being spatially inside themselves. But relapses from this good intention are common and theorists are found speculating how stimuli, the physical sources of which are yards or miles outside a person's skin, can generate mental responses inside his skull, or how decisions framed inside his cranium can set going movements of his extremities. Even when 'inner' and 'outer' are construed as metaphors, the problem how a person's mind and body influence one another is notoriously charged with theoretical difficulties. […] The actual transactions between the episodes of the private history and those of the public history remain mysterious, since by definition they can belong to neither series[178].

Segundo Ryle, a teoria cartesiana e suas variações – todas agrupadas por ele sob o rótulo de "doutrina oficial" – são inteiramente falsas. E ainda de acordo com Ryle, trata-se de um 'erro de categoria', em que se representam os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo lógico (ou agrupamento de tipos) quando, na verdade, pertencem a outro. Um erro de categoria, em linguagem filosófica, ocorre quando uma propriedade é erroneamente associada a algo que não pode possuir tal propriedade. O autor cita dois exemplos especialmente elucidativos. No primeiro, é mostrado a um visitante um visitante em Oxford ou Cambridge um grande número de bibliotecas, campos esportivos, museus, departamentos científicos e escritórios administrativos, e o visitante questiona, ao final da visita, onde está a universidade. O erro reside na pressuposição, feita pelo visitante, de que "universidade" se encontra na mesma categoria que os demais itens, a saber, "locais" ou "estruturas físicas", ao invés da

---

176 Infelizmente, ainda não traduzida para o português. Por este motivo, e visando manter a integridade textual, todas as citações a essa obra serão mantidas no idioma original.

177 RYLE, Gilbert. **The concept of mind.** Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 8.

178 Idem, Ibidem, p. 12.

categoria "instituições", à qual realmente pertence[179]. Erro similar seria cometido por uma criança observando o desfile de uma divisão onde, após ter visto a passagem de diversos batalhões, baterias, esquadrões, e assim sucessivamente, pergunta inocentemente quando irá passar a divisão. A marcha não consiste em uma parada de batalhões, baterias, esquadrões *e* uma divisão, e sim de batalhões, baterias e esquadrões *de* uma divisão[180].

De acordo com Ryle, a representação de uma pessoa como um "fantasma em uma máquina" deriva de uma série aparentemente simples de equívocos, dentre os quais ele cita os seguintes: como os pensamentos, sentimentos e ações propositais de uma pessoa não podem ser descritos puramente nos termos da física, química e fisiologia, presume-se que devem ser descritos em idiomas contrapartes. Como o corpo humano é uma unidade complexa organizada, assume-se que a mente humana deve ser outra unidade complexa organizada, embora seja feita de algo diferente e organizada de maneira diferente. Ou ainda, se o corpo humano, como qualquer outra parcela de matéria, é um campo de causas e efeitos, então se pressupõe a mente deve ser outro campo de causas e efeitos, embora estas não sejam mecânicas[181]. Ou seja: a teoria não erra nos detalhes, mas está corrompida desde seu princípio, por ser derivada de uma série de erros de categoria[182].

Segundo Ryle, a principal causa destes erros parece ser a que se segue: quando Galileu demonstrou que seus métodos de descoberta científica eram adequados para prover uma teoria mecânica que pudesse cobrir cada objeto presente no espaço, Descartes se viu em um conflito. Como um homem de gênio científico, sentiu-se compelido a endossar a mecânica, mas, como um homem religioso e moral, ele não podia aceitar, como Hobbes aceitava, que a natureza humana difere de um relógio apenas em grau de complexidade. Para Descartes, o mental não podia ser apenas uma variedade do mecânico[183]. Como conseqüência, Descartes e os filósofos que o sucederam buscaram uma rota de escape: uma vez que o vocabulário que descreve condutas mentais não deve ser interpretado como significando a ocorrência de processos mecânicos, deve ser visto como algo que descreve processos não-mecânicos; como as leis da mecânica explicam movimentos no espaço como os efeitos de outros movimentos no espaço, outras leis devem explicar alguns dos processos não-espaciais de mentes como os efeitos de outros processos não-espaciais de mentes. A diferença entre os comportamentos humanos ou outros que descrevemos como "inteligentes", e comportamentos que descrevemos como "não-

---

179 RYLE, Gilbert, op. cit., p.16.
180 Idem, Ibidem, pp.16-17.
181 Idem, Ibidem, p. 18.
182 Idem, Ibidem, p. 16.
183 Idem, Ibidem, p.18.

inteligentes", deve estar na sua causação. Então, enquanto alguns movimentos dos membros e da língua de um ser humano são efeitos de causas mecânicas, outros devem ser efeitos de causas não-mecânicas – em outras palavras, alguns dos movimentos são causados pela matéria, enquanto outros pela mente[184].

As diferenças entre o físico e o mental foram, então, representadas como diferenças dentro do mesmo conjunto estrutural. Mentes são "coisas", mas um tipo diferente de "coisas" em relação aos corpos. Processos mentais são causas e efeitos, mas de um tipo diferente das causas e efeitos relacionados ao movimento dos corpos, e assim por diante[185]. É com base nesta análise que Ryle atribui à teoria cartesiana o rótulo de "para-mecânica"[186].

Além da questão essencial da interação, há ainda um problema decorrente da observação empírica. Até onde temos conhecimento por meio das neurociências, quando o cérebro é afetado de alguma forma (através de fármacos, por exemplo), a consciência e os demais fenômenos mentais também são afetados. Churchland se refere a essa dificuldade aludindo à *dependência neural* dos fenômenos mentais:

> A tentativa do dualista (de substância) de traçar uma nítida distinção entre as capacidades 'mentais' únicas, próprias da mente não-material, e as capacidades meramente mediadoras do cérebro sugere um argumento que está muito próximo de uma completa refutação do dualismo (de substância). Se realmente existe uma entidade distinta, na qual o raciocínio, as emoções e a consciência têm lugar, e se essa entidade depende do cérebro unicamente para as experiências sensoriais, como entrada de dados, e para execuções da vontade, como saída, então seria de se esperar que a razão, a emoção e a consciência fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou às patologias resultantes da manipulação ou de danos ao cérebro. Mas, de fato, é exatamente o oposto que ocorre. [...] A vulnerabilidade da consciência aos anestésicos, à cafeína e a algo tão simples quanto uma pancada forte na cabeça mostra sua dependência muito estreita com relação à atividade neural no cérebro. Tudo isso faz plenamente sentido se a razão, as emoções e a consciência forem atividades do próprio cérebro. Mas faz muito pouco sentido se elas forem puramente atividades de alguma outra coisa[187].

Como, então, solucionar tal impasse? Seria necessário dissolver o dualismo, rejeitando a hipótese para-mecânica enquanto se mantém uma consistência teórica com poder explicativo suficiente para dar conta de todos, ou, ao menos, grande parte, dos fenômenos mentais conhecidos (entre os quais se encontram os problemas da dependência neural, do livre-arbítrio e da interação entre corpo e mente, já mencionados acima).

---

184 RYLE, Gilbert, op. cit., p.19.
185 Idem, Ibidem.
186 Idem, Ibidem.
187 CHURCHLAND, Paul, op. cit, pp. 45-46.

Ryle propõe que, sendo o dualismo derivado de um conjunto de erros de categoria, ele não passa de uma série de mal-entendidos com relação ao uso da linguagem. Esta concepção é profundamente influenciada pelas críticas à metafísica realizadas pelos autores do círculo de Viena, em especial Carnap, citado anteriormente, que em seu artigo intitulado *Psychology in Physical Language,* vai mais além e defende que toda sentença da psicologia pode ser formulada em uma linguagem física[188]. Provavelmente inspirados por esta idéia, os teóricos do behaviorismo filosófico[189], inclusive Ryle, defendem que:

> Falar sobre emoções, sensações, crenças e desejos não é falar sobre episódios espirituais interiores, mas um modo abreviado de falar sobre padrões de comportamento, potenciais ou reais. Em sua forma mais radical e simples, o behaviorismo filosófico afirma que toda sentença sobre estado mentais pode ser parafraseada, sem perda de significado, numa longa em complexa sentença sobre que comportamento observável iria resultar se a pessoa em questão estivesse nesta, naquela ou em outra circunstância observável[190].

Portanto, de acordo com o behaviorismo filosófico, não se deve conceber os termos mentais como designando objetos ou coisas, mas como designando *propriedades disposicionais do comportamento*. Tais propriedades disposicionais podem ser expressas por meio de um conjunto de enunciados condicionais contrafactuais[191]. Por exemplo: "João crê que vai chover é verdadeiro se, e somente se, estando presentes as circunstâncias A, João levasse o guarda-chuva; estando presentes as condições B, se vestisse com uma capa; estando presentes as condições C, calçasse botas... (e assim por diante)". Como a lista de circunstâncias é aberta, há uma pluralidade de condições que dão significação a "João crê que vai chover".

No entanto, esta análise deixa patente a seguinte objeção: é impossível se especificar comportamentos da maneira descrita acima sem aludir a outros estados mentais. João não vai levar o guarda-chuva a menos que *creia* que existam guarda-chuvas; ele não irá calçar botas a menos que *deseje* fazê-lo, e assim sucessivamente. Há ainda o risco de circularidade: João não *desejará* calçar botas a menos que *creia* que chove, por exemplo. Desta maneira, o poder explicativo da tese behaviorista é insuficiente para dar conta dos fenômenos mentais cuja explicação se pretende.

---

188 CARNAP, Rudolph, op. cit, p. 39.

189 O "behaviorismo filosófico" ou "lingüístico" não deve ser confundido com o behaviorismo metodológico da psicologia.

190 CHURCHLAND, Paul, op. cit, p. 49.

191 ENGEL, Pascal. **Introdução à filosofia do espírito.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.31.

3.4 A CRÍTICA DE DENNETT E UM MODELO NATURALISTA ALTERNATIVO

Talvez um dos mais ilustres críticos atuais do sistema cartesiano e formulador de uma teoria alternativa da mente que se coloca além do behaviorismo filosófico, embora possua certa influência desta corrente, seja o filósofo americano Daniel Dennett (1942 -) – tido como um dos principais popularizadores da corrente conhecida como "funcionalismo". Churchland afirma:

> De acordo com o funcionalismo, a característica essencial que define todo tipo de estado mental é o conjunto de relações causais que ele mantém com (1) os efeitos do meio ambiente sobre o corpo, (2) com outros estados mentais e (3) com o comportamento corporal. (...) Enquanto o behaviorismo esperava definir cada tipo de estado mental exclusivamente em termos de entradas de dados do meio ambiente e saídas comportamentais, o funcionalista nega que isso seja possível. Para o funcionalista, a caracterização adequada de quase todos os estados mentais envolve uma referência não-eliminável a uma série de estados mentais com os quais o estado mental em questão está conectado em termos causais, e, assim, uma definição reducionista exclusivamente em termos de entradas e saída é totalmente impossível[192].

Pascal Engel fornece uma explicação um pouco mais completa:

> Segundo o behaviorismo, o organismo é uma 'caixa negra' e o comportamento (outputs ou saídas) é função do estado do sistema e dos estímulos que recebe (inputs ou entradas). [...] A solução funcionalista consiste em tirar partido destes fatos, 'abrindo' de certa forma a 'caixa negra', para nela introduzir um conjunto de dados intermédios ou de outras 'caixas' que, respectivamente, ocupam funções e têm comportamentos próprios. [...] Um agente faz uma ação A porque crê que p, deseja que q, e crê que fazendo a obterá q. Mas o fato dele crer que p depende do fato de ele perceber r, ou de se lembrar de t, o fato de ele desejar que q depende de outros desejos, e de outros estados mentais, e assim sucessivamente. A idéia funcionalista é que esse conjunto de dados, tomado em sua totalidade, desempenha papel causal determinado e que eles têm uma função global, ao mesmo tempo em que são funções uns dos outros[193].

Nesta concepção, estados mentais são identificados por seu papel funcional, e entendidos como realizados em múltiplos níveis. O cérebro é um sistema físico complexo que recebe "entradas" de dados e as converte em comportamentos observáveis ("saídas"). Uma vez que estados mentais não estão limitados a um meio em particular, a estrutura física do sistema não

---

192 CHURCHLAND, Paul, op. cit, pp.. 67-68.

193 ENGEL, Pascal, op. cit., p.38.

é relevante – e sim a compreensão de como opera o sistema cognitivo estudado. Em tese, outros sistemas físicos que executassem suas funções de maneira análoga à nossa também poderiam ser dotados de consciência. Em uma analogia bastante usada, não faz diferença se existem válvulas feitas de chumbo, ferro, aço ou plástico: todas executam a mesma função de maneira semelhante – sendo, portanto, funcionalmente análogas[194].

Dennett chama ao modelo tradicional do mental de "teatro cartesiano", e coloca sua própria hipótese, a dos "esboços múltiplos", como alternativa, em franca oposição à primeira. Para o autor, teóricos tendem a pensar em sistemas perceptuais como provendo "entrada" de dados a alguma arena central, que por sua vez provê "controle" ou "direção" a sistemas relativamente periféricos que controlam movimento corporal. Este tipo de explicação, segundo Dennett, ainda pressupõe que, escondido em algum lugar obscuro do cérebro, há um "teatro cartesiano" – um local onde "tudo se junta" e a consciência acontece[195].

O "teatro cartesiano" é uma figura metafórica de como a experiência consciente deve estar no cérebro, e surge quando o dualismo cartesiano é parcialmente rejeitado, dando origem ao que o autor chama de "materialismo cartesiano". O "materialismo cartesiano" seria a visão de que há uma linha de chegada crucial ou uma fronteira em algum lugar no cérebro, marcando um local onde a "ordem de chegada" dos estímulos se igualaria à "ordem de apresentação" dos mesmos na experiência, porque *o que acontece lá* é aquilo de que o sujeito está consciente[196]. Para Dennett, embora muitos teóricos afirmem que rejeitam uma idéia tão obviamente ruim, o imaginário produzido por ela continuamente retorna para "assombrar" a visão das pessoas sobre a consciência – sejam cientistas ou leigos[197].

De acordo com o autor, onde quer que haja uma mente consciente, há um ponto de vista[198]. Esta é uma das idéias mais fundamentais que temos a respeito de mentes (ou a respeito da consciência). Uma mente consciente é um observador que tem um ponto de vista, que toma para si um subgrupo limitado de toda a informação que há disponível em uma particular seqüência (aproximadamente) contínua de tempos e espaços no universo[199]. O cerne da crítica de Dennett ao que resta do cartesianismo consiste na afirmação de que, embora o materialismo de um tipo ou de outro seja visto quase como unanimidade nos dias de hoje, até

---

194 A idéia de isomorfia funcional, apresentada aqui, não é de fato de Dennett, mas remonta aos trabalhos de Hilary Putnam.

195 DENNETT, Daniel. **Consciousness explained.** London: Penguin Books, 1993, p.39.

196 Idem, Ibidem, p. 107

197 Idem, Ibidem.

198 Idem, Ibidem, p.101.

199 Idem, Ibidem.

mesmo os materialistas mais sofisticados se esquecem de que, uma vez descartada a fantasmagórica *res cogitans*, não resta mais lugar para um centro das funções cognitivas, nem mesmo para qualquer centro funcional no cérebro[200].

Segundo o modelo dos esboços múltiplos, que Dennett propõe como alternativa ao "teatro cartesiano", todas as variedades de pensamento, percepção ou atividade mental são realizadas pelo cérebro por processos paralelos de interpretação e elaboração de entradas de dados sensoriais – a informação que entra no sistema nervoso fica sob contínua "revisão editorial"[201].

Para Dennett, o materialismo cartesiano sugere a seguinte imagem subterrânea: sabemos que a informação se movimenta pelo cérebro, sendo processada por vários mecanismos em várias regiões. Nossas intuições sugerem que nossos fluxos de consciência consistem em eventos ocorrendo em seqüência, e que a qualquer instante cada elemento na seqüência pode ser classificado ou como já tendo ocorrido "na consciência" ou como não tendo ocorrido "lá" ainda. E se este é o caso, então, aparentemente, os veículos de conteúdo se movendo pelo cérebro devem se comportar de forma semelhante à de carros sobre trilhos; a ordem pela qual eles passam por determinado ponto será a ordem na qual eles "chegam" ao teatro da consciência e, por conseguinte, "se tornam conscientes"[202]. O autor afirma que, por outro lado, a tarefa do cérebro é guiar o corpo que ele controla através de um mundo de condições mutáveis e surpresas súbitas, devendo, portanto, coletar informações desse mundo e usá-las rapidamente para "produzir futuro" – ou seja, extrair antecipações. Este é o erro fundamental com formas de compreender ou analisar a mente que ainda possuem débito com a teoria cartesiana do mental: em uma concepção "clássica" – seja ela o dualismo ou o "materialismo cartesiano", para utilizar um termo do próprio autor – o cérebro não é tão eficiente na sua tarefa de representar os eventos que ocorrem no mundo[203]. Imaginando-se que o cérebro não possui um "centro", e levando-se em consideração que a comunicação entre as diversas regiões cerebrais é relativamente lenta (um impulso neural viaja centenas de vezes mais devagar do que o som ou a luz, por exemplo), o encéfalo não dispõe de uma janela de tempo muito extensa para realizar tal "antecipação". Há análises perceptuais que estariam fora dos

---

200 DENNETT, Daniel. op. cit., p.106.
201 Idem, Ibidem, p.111.
202 Idem, Ibidem, p.144.
203 Idem, Ibidem.

limites físicos do maquinário neural caso não existissem estratégias antecipatórias que se alimentam de redundâncias nas "entradas" de dados[204].

Nós, seres humanos, fazemos julgamentos de simultaneidade e seqüência de elementos da nossa própria experiência, alguns dos quais expressamos. Portanto, em algum ponto ou pontos no nosso cérebro deve-se passar da temporalidade das representações para a representação de temporalidade. Visto que não há "alguém" "dentro" de nossos cérebros para realizar este tipo de julgamento – nenhum homúnculo ou teatro cartesiano – o que importa é a maneira pela qual estes conteúdos são utilizados ou incorporados nos processos que estão controlando nosso comportamento. O que importa não são as propriedades temporais do que é representado, mas as propriedades temporais *representadas*, o que é determinado por como elas são "tomadas" pelos processos subseqüentes do cérebro[205].

Tais posições partem da concepção evolucionista adotada por Dennett. O cérebro, como todas as demais estruturas do corpo humano, evoluiu por um longo processo de "tentativa-e-erro", no qual certas configurações neurais que conferiam vantagem competitiva ao animal que as portava foram gradualmente sendo selecionadas e mantidas. O cérebro humano é um produto desta história evolutiva, não tendo sido especificamente "construído" ou "designado" para um fim específico – no caso, a consciência. Ao contrário: a consciência seria um subproduto, um acidente de percurso causado pela execução, em paralelo, de diversas funções que já tiveram ou têm relevância em termos de sobrevivência e *fitness*. Esta é uma das principais vantagens da proposta dos esboços múltiplos: a hipótese se encontra em perfeita harmonia com o principal paradigma da biologia atual, que não pode ser ignorado por nenhum estudioso que se proponha a lançar luz sobre um fenômeno que, ao que tudo indica, é essencialmente biológico.

Para sua exposição, Dennett aplica uma analogia retirada do campo da inteligência artificial e da informática: a consciência humana é melhor compreendida como uma "máquina virtual" implementada na "arquitetura paralela" de um cérebro que *não foi* especialmente "projetado"[206] para esta atividade[207].

---

204 Idem, Ibidem.

205 DENNETT, Daniel. op. cit., p.166.

206 É necessário ressaltar que o uso do termo "projetado", assim como o de todas as demais palavras de similar teor, é sempre estritamente metafórico. Visto que não há nenhuma "inteligência superior" ou "observador externo" controlando o processo evolutivo, não há, em absoluto, a menor possibilidade que qualquer estrutura ou manifestação biológica de um organismo tenha surgido com uma finalidade ou propósito. A ausência de uma inteligência externa que direcione o processo evolutivo é uma das bases do pensamento evolucionista, e foi um

Esclarecendo a definição: uma estrutura que possui "arquitetura paralela" executa diversas funções simultaneamente. Na verdade, trata-se de um conjunto de estruturas menores, cada uma das quais responsável pelo desempenho de uma gama limitada de funções (ou, até mesmo, de uma única função). Estas estruturas executam suas respectivas funções simultaneamente. Em sistemas computacionais de arquitetura paralela, diversos processadores ou unidades atuam em conjunto, dividindo o processo de resolução de um dado problema em tarefas menores, que são resolvidas e executadas de maneira coordenada e/ou simultânea pelas diferentes unidades de processamento, acelerando a resolução do problema proposto inicialmente. No caso do cérebro, a comparação é óbvia: as "unidades de processamento" seriam as diferentes áreas funcionais, tais como o córtex motor, a área de associação visual, o córtex visual, a área de Wernicke, a área de Broca, e assim sucessivamente. As diferentes áreas do cérebro executam suas funções simultaneamente, "em paralelo", de maneira constante. O problema da dependência neural dos processos mentais, citado anteriormente e ao qual Churchland alude, é levado em consideração: uma lesão em determinada área (por exemplo, a área de Wernicke) pode comprometer determinadas funções do organismo (como, no caso do exemplo, a compreensão da linguagem) sem, no entanto, afetar outras (digamos, a visão). Portanto, o modelo de Dennett é, em princípio, coerente com dados recentes da neurobiologia a respeito de lesões encefálicas.

Nas palavras do próprio autor, nós não temos experiência direta do que ocorre em nossas retinas, nossos ouvidos ou na superfície de nossa pele. O que experimentamos é o resultado de muitos processos de interpretação (ou "processos editoriais"). Os fluxos de atividade que ocorrem nas diversas partes de nosso cérebro tomam representações relativamente isoladas e "cruas", e as transformam em representações aprimoradas, revisadas e coligadas[208]. Uma vez que determinada "observação" de algo tenha sido feita por uma porção especializada do cérebro, o conteúdo da informação, então fixado, não precisa ser "enviado" a nenhum outro lugar para uma nova discriminação[209]. Esta concepção, na qual a discriminação de algo não precisa levar a uma representação subseqüente daquilo que já foi discriminado, é conseqüência da eliminação do "teatro cartesiano".

Porém, tais fixações de conteúdo, distribuídas temporal e espacialmente no cérebro, não marcam o início da experiência consciente relativa aos conteúdos. O autor afirma que sempre

---

dos principais motivos que levaram à resistência de certos grupos religiosos radicais em relação à Teoria da Evolução por meio da Seleção Natural, já na época de seus proponentes iniciais (Darwin e Wallace).

[207] DENNETT, Daniel, loc. cit., p. 210.

[208] DENNETT, Daniel, op. cit., p.112.

[209] Idem, Ibidem, p.113.

é uma questão aberta se um conteúdo em particular aparecerá como um elemento da experiência consciente, e, segundo ele próprio, é um erro questionar "quando" um dado conteúdo se tornará consciente (o que levaria à pressuposição de um teatro cartesiano). Estas "discriminações de conteúdo" distribuídas pelo cérebro resultam, ao longo do tempo, em algo *similar* a um fluxo ou seqüência narrativa, que podem ser compreendidos como estando sujeitos a contínua edição por muitos processos distribuídos pelo cérebro, edição esta que se estende indefinidamente pelo futuro. Tal fluxo de conteúdos é apenas similar a uma narrativa devido à sua multiplicidade: em qualquer momento há múltiplos "esboços" e fragmentos de narrativa em diversos estágios de editoração, em diversas partes do cérebro[210]. Devido aos supra-citados fluxos de informação e à analogia com "narrativas", Dennett chama a consciência de "máquina joyceana"[211], em alusão ao escritor irlandês James Joyce (1882-1941), que se tornou famoso pelo estilo literário conhecido como "fluxo de consciência" – um modo narrativo que busca retratar o ponto de vista do indivíduo fornecendo o equivalente literário dos processos de pensamento do personagem, normalmente através de um monólogo interior ou da combinação entre tal monólogo e seus atos.

Tendo em vista o descrito acima, o modelo dos esboços múltiplos torna a memória crucial – de fato, a fixação de algo na memória é um dos "critérios", se é que podemos chamar assim, para a experiência consciente[212]. Visto que há, constantemente, múltiplos esboços e fragmentos de narrativas ocorrendo simultaneamente no cérebro, estes fluxos podem ser "sondados", precipitando as narrativas. Se alguém retarda o processo de sondagem por muito tempo – como, por exemplo, aguardando até o dia seguinte – a narrativa pode ter sido inteiramente reconstruída racionalmente, até que muitos de seus traços iniciais tenham sido adulterados, ou até mesmo esquecidos por completo. Se a sondagem ocorrer muito cedo, pode-se conseguir informações sobre o momento em que determinadas discriminações são efetuadas no cérebro, mas ao custo de interromper o que teria sido o fluxo normal da consciência[213]. Em ambos os casos, a diferença reside no quão cedo se exige que o organismo reaja às informações que está obtendo constantemente do meio; quão cedo o seu fluxo de consciência é "avaliado" pela memória, por assim dizer. A vantagem desta concepção é evitar que se considere que há uma única narrativa ou possibilidade de narrativa realizada pelo organismo, a "versão canônica" dos fatos segundo aquele sujeito[214]. A desvantagem reside no

---

210 DENNETT, Daniel, op. cit., p.113.
211 "Joycean machine", no original. Idem, Ibidem, p.220.
212 Idem, Ibidem, p.113.
213 Idem, Ibidem.
214 Idem, Ibidem.

fato de que permanece obscuro como o processo de "sondagem" é iniciado pelo organismo quando este ocorre de forma voluntária (ou seja, quando efetivamente *decidimos pensar a respeito de algo* ou *considerar determinada questão*). Vale ressaltar que, a partir do que se pode deduzir da obra de Dennett, é o próprio sistema que processa tal sondagem, sendo o avaliador de seus próprios estados em um processo paralelo e distribuído – o que livra o autor da objeção, um tanto quanto óbvia, de que a idéia de "sondagem" do fluxo de consciência remete, novamente, a um processo centralizado (e, conseqüentemente, ao "teatro cartesiano" e à postulação de um "homúnculo").

Justamente devido ao papel da memória no modelo dos esboços múltiplos, Dennett defende que a consciência humana é, em si mesma, um imenso complexo de *memes* ou, mais precisamente, efeitos de memes sobre o cérebro[215]. O termo "meme" foi cunhado inicialmente pelo biólogo Richard Dawkins (1941 -) em seu best-seller "*O Gene Egoísta*", equivalendo, para a memória, algo similar ao que o gene representa na genética. Dawkins utiliza o termo para se referir a qualquer entidade cultural que possa ser considerada auto-replicante por um observador. Para Dennett, a partir do momento em que o cérebro humano, dotado de sua plasticidade natural, é "redesenhado" após o nascimento por meio da linguagem (tornando-se, assim, um cérebro "Swahili, Japonês ou Inglês"[216]), passa a ser literalmente parasitado por memes[217]. Estes replicadores são, de modo aproximado, idéias – não as idéias simples colocadas por Locke e Hume, como a idéia de vermelho, de redondo, de quente ou de frio – mas idéias complexas, tais como: a roda, vestir determinadas roupas, vingança, alfabeto, calendário, a Odisséia, cálculo, xadrez, evolução por seleção natural, impressionismo, "Greensleeves" (a música) e assim sucessivamente[218]. Memes são unidades de transmissão cultural[219], da mesma maneira que genes são unidades de transmissão de características bioquímicas. Dawkins cita como exemplos músicas, idéias, frases de efeito, modas e maneiras de se construir utensílios, dentre outros[220]. Da mesma maneira que genes se propagam saltando de um organismo a outro através de esperma ou ovos, memes se propagam na memesfera[221] saltando de um cérebro a outro através de um processo de imitação: se um

---

215 DENNETT, Daniel, op. cit., p.210.
216 Idem, Ibidem, p.200.
217 Idem, Ibidem.
218 Idem, Ibidem, p.201.
219 Idem, Ibidem, p.202.
220 DAWKINS, Richard. **The selfish gene.** Oxford: Oxford University Press, 1976, p.206.
221 "Memesfera" é o termo normalmente usado pelos tradutores de língua portuguesa em equivalência tanto em relação a "meme pool" quanto em relação a "memosphere", sendo estes dois termos utilizados alternadamente por Dawkins. "Meme pool" é uma alusão direta a "gene pool", termo que designa os genes que

cientista ouve ou lê a respeito de algo que considera uma boa idéia, ele a passa adiante para seus colegas e alunos, menciona o assunto em seus artigos e palestras, e assim sucessivamente. Se a idéia se tornar aceita pode-se dizer que ela se propagou, espalhando-se de um cérebro a outro[222].

Dennett segue à risca o que é recomendado por Dawkins em sua obra, e toma o conceito de meme de maneira literal: para ambos os autores, a "evolução" de memes não é apenas metaforicamente análoga à evolução biológica ou genética, mas obedece às leis de seleção natural com exatidão. Genes e memes seriam apenas diferentes replicadores, se utilizando de meios diferentes em taxas diferentes. Da mesma maneira que genes de animais terrestres não poderiam ter surgido sem que as plantas tivessem anteriormente preparado o caminho para tal (criando uma atmosfera rica em oxigênio), a evolução dos memes não poderia ter se iniciado sem que a evolução dos animais tivesse providenciado uma espécie (a humana) cujos cérebros servissem de substrato para a transmissão dos mesmos[223]. Isto, obviamente, leva à inevitável questão sobre "quem está no comando" – nós ou nossos memes. Dennett não aborda o tema, e afirma que esta questão não possui uma resposta simples, visto que a consciência humana é fruto tanto da seleção natural quanto da evolução social[224].

Um meme depende, necessariamente, de um meio para sua propagação. Livros, gravações, discursos, e assim sucessivamente (normalmente através da linguagem, seja oral ou escrita, no papel ou codificada magneticamente, e assim sucessivamente). Porém, ferramentas, construções e invenções também podem ser meios para a propagação de memes – uma carroça com rodas radiais não leva apenas produtos de um local a outro, mas também a *idéia* de uma carroça construída desta forma[225]. Se todos os meios físicos que carregam um determinado meme são destruídos, aquele meme se extingue junto com eles[226]. O reaparecimento de um determinado meme após sua extinção não é impossível, da mesma maneira que o reaparecimento de certas configurações genéticas pode ocorrer mesmo após um determinado gene ter desaparecido – porém, isso é altamente improvável, em ambos os casos.

---

normalmente fazem parte de uma população, e que não possui equivalente em português (sendo, com freqüência, utilizado no original por biólogos).

222 DAWKINS, Richard, op. cit., p.206.

223 DENNETT, Daniel, op. cit., p.202.

224 Idem, Ibidem, p. 202-203.

225 Idem, Ibidem, p.204.

226 Idem, Ibidem.

Como genes, os memes possuem duração indeterminada. Mas, da mesma forma, dependem da existência de uma cadeia contínua de veículos físicos[227].

Segundo Dennett, o refúgio de que todos os memes dependem em atingir é a mente humana, mas a mente humana é, em si, um artefato criado quando memes reestruturam um cérebro humano para torná-lo um habitat melhor para memes[228]. O que os memes providenciam em troca é uma enorme quantidade de vantagens para o organismo (como, por exemplo, ampliar sucesso reprodutivo[229]), com um ou outro caso acidental de "cavalo de tróia" (memes que geram desvantagens ao organismo)[230]. Alguns memes chegam a auxiliar a subseqüente implementação de outros memes – como o meme para "educação", por exemplo[231].

Em suma, de acordo com o autor as mentes humanas são, em amplo grau, uma criação dos memes, e estes desempenham um papel crucial na determinação de *quem* ou *o que* somos. Não há, na visão de Dennett, a possibilidade de uma mente "independente" que lute para se proteger de memes externos ou perigosos; o que há é uma tensão constante entre o imperativo biológico dos genes e os imperativos dos memes – e seria tolice se aliar aos genes[232]. A nossa existência enquanto "nós", o que somos enquanto pensadores – e não o que somos enquanto organismos – não é independente de nossos memes. A evolução através destes tem o potencial de fornecer grandes contribuições ao maquinário cerebral, em uma velocidade muito superior à da evolução biológica/genética; a evolução cultural permite aos indivíduos adquirir, através da transmissão de cultura, truques de sobrevivência que foram criados por outros indivíduos que nem mesmo são seus ancestrais genéticos, de maneira tão poderosa que a cultura provavelmente eliminou quase todas as demais pressões seletivas[233].

Apesar da pesada influência que o autor demonstra possuir dos campos da inteligência artificial e da informática (bem como das ciências computacionais de modo geral), Dennett parece evitar dizer com todas as letras a óbvia analogia de que o cérebro seria equivalente ao nosso *hardware* biológico, enquanto os memes seriam o *software* instalado nele através da cultura. Este conjunto formaria o que é chamado rotineiramente de "mente" ou "consciência". Em realidade, a idéia de "consciência" surge porque o cérebro, com seu processamento em paralelo de informações, simula um processamento serial – ou seja, eventos acontecendo de

---

227 Idem, Ibidem, p.205.
228 DENNETT, Daniel, op. cit., p. 207.
229 Idem, Ibidem, pp.203-205.
230 Idem, Ibidem, p.207.
231 Idem, Ibidem.
232 Idem, Ibidem.
233 Idem, Ibidem, p. 208.

maneira linear, um de cada vez. Para o filósofo, a consciência humana é uma inovação recente demais em nossa história evolutiva para estar ligada diretamente[234] no nosso maquinário inato, ou seja, o cérebro, além de ser um produto da evolução cultural e ter sua "implantação" no início da infância[235].

Em resumo, não haveria um único e definitivo "fluxo de consciência", mas sim múltiplos canais nos quais circuitos cerebrais especializados tentam, de forma paralela e em pandemônio, realizar suas diversas funções, criando múltiplos esboços enquanto o fazem. A maior parte desses esboços fragmentários de "narrativa" possuem papéis de vida curta na modulação da atividade corrente, mas alguns são promovidos a outros papéis funcionais, em sucessão. Esta serialidade não está conectada diretamente à configuração do cérebro, mas é efeito de uma sucessão de coalizões entre os diversos sistemas especialistas[236].

Os especialistas "mais básicos" são parte de nossa herança animal. Eles não se desenvolveram para executar ações peculiarmente humanas, como ler e escrever, mas para evitar predadores, reconhecer rostos, coletar alimento e outras tarefas essenciais. Eles são freqüentemente usados de maneira oportunista para outros papéis, para os quais seus talentos originais servem de maneira aproximada. O resultado não se torna confuso apenas porque as tendências impostas a toda essa atividade são também, por sua vez, produto de reengenharia – realizada por microhábitos de pensamento que são desenvolvidos pelo indivíduo, parte deles resultado da auto-exploração e parte resultante da cultura. Milhares de memes, a maioria deles nascidos pela linguagem, mas também "imagens" sem palavras associadas e outras estruturas informacionais, tomam residência no cérebro, moldando suas tendências e tornando-o uma mente[237].

Um adendo deve ser feito neste ponto. Dennett estabelece a 'atitude intencional' como critério para se determinar se um sistema (natural ou artifical) possui consciência ou não. Nas suas próprias palavras:

> Uma coisa é tratar um organismo, ou qualquer de seus muitos subsistemas, como um sistema intencional rudimentar que aproximada e irrefletidamente busca de forma inegável seus objetivos sofisticados, e outra muito diferente é imputar-lhe uma consideração reflexiva sobre o que está fazendo. Nosso tipo de pensamento reflexivo é uma invenção evolutiva muito recente[238].

---

234 No original: "hard-wired".
235 DENNETT, Daniel, op. cit., p. 219.
236 Idem, Ibidem, pp.253-254.
237 Idem, Ibidem, p.254.
238 DENNETT, Daniel. **Tipos de mentes.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 50.

E complementa:

> As macromoléculas originais auto-replicantes tinham razões para fazer o que fizeram, mas nenhuma idéia vaga sobre isto. Nós, em contraste, não apenas sabemos – ou pensamos que sabemos – nossas razões; nós as articulamos, as discutimos, as criticamos e as compartilhamos. Elas não são apenas as razões pelas quais agimos; são as razões para nós[239].

Quando se refere à intencionalidade, Dennett discorda do ponto de vista difundido por Searle (1932 –) e pelos adeptos de seu naturalismo, que prega a divisão entre dois tipos distintos: *intencionalidade intrínseca* e *derivada*. A intencionalidade intrínseca se refere aos nossos pensamentos, crenças, desejos, e assim sucessivamente, sendo a fonte da intencionalidade derivada – que, por sua vez, é a intencionalidade existente em artefatos representacionais (como, por exemplo, uma carta: os signos da escrita sobre uma folha de papel não possuem intencionalidade intrínseca, mas "tomam de empréstimo" as intenções que obtêm do agente que a escreveu)[240]. Dennett rejeita esta distinção, argumentando que a intencionalidade humana também pode ser entendida como derivada. A intencionalidade dos estados cerebrais seria resultante dos processos internos do sistema que os produz (ou seja, o cérebro), a partir do papel que esse sistema desempenha no controle das atividades complexas do corpo[241]. O autor classifica, portanto, a intencionalidade intrínseca ("metafisicamente original") de "ilusão", e completa seu argumento afirmando que, sendo os seres humanos o resultado complexo e tardio de um processo evolutivo que possui os tipos mais grosseiros de intencionalidade, toda a nossa intencionalidade é derivada destes tipos "grosseiros" fundamentais, supostamente menosprezados por Searle dentro da qualificação de "intencionalidade do tipo *como se*"[242]. As diferenças entre os dois autores serão abordadas em detalhes no próximo capítulo.

---

239 DENNETT, Daniel, op. cit., p. 50.
240 Idem, Ibidem, p.51-53.
241 Idem, Ibidem, p. 53.
242 Idem, Ibidem, p. 55.

4 A TENTATIVA CONTEMPORÂNEA DE SÍNTESE

4.1 A CRÍTICA DE SEARLE À FILOSOFIA DA MENTE PRECEDENTE

Em *A redescoberta da mente*, John Searle estabelece, logo no início da obra, que seus objetivos principais são criticar e superar as tradições dominantes no estudo da mente (as quais ele entende como a tradição "dualista" e a "materialista"), bem como "colocar uma pá de cal" na teoria de que a mente é um programa de computador (uma alusão direta a Dennett)[243].

Para Searle, há características no mundo que são intrínsecas, ou seja, existem independentemente de qualquer observador. Por exemplo, a massa de um objeto – se todos os seres humanos desaparecessem, aquele objeto ainda teria a mesma massa. Há, por outro lado, características que dependem de observadores – como a função para a qual aquele mesmo objeto é utilizado. O autor afirma que:

> Uma tendência dominante na filosofia da mente e na ciência cognitiva tem sido supor que a computação é uma característica intrínseca do mundo e que consciência e intencionalidade são de alguma forma suprimíveis, tanto em favor de outra coisa quanto pelo fato de serem relativas ao observador, ou redutíveis a algo mais básico, como a computação. [...] Essas hipóteses estão exatamente invertidas: consciência e intencionalidade são intrínsecas e não-suprimíveis, e a computação – exceto nos poucos casos em que a computação está sendo efetivamente executada por uma mente consciente – é relativa ao observador[244].

Portando, para o filósofo de Berkeley, todas as tentativas "materialistas" de se analisar a mente falham em abordar o problema inicial (a consciência), suprimindo-o. Tal supressão se deve a um temor em relação ao cartesianismo, que é, como visto anteriormente, incompatível com o conhecimento que as ciências naturais produziram sobre o mundo nos últimos séculos (ironicamente, este temor também é apontado por Dennett como a origem do "materialismo cartesiano"). Nas palavras de Searle: [245]

---

243 SEARLE, John. **A redescoberta da mente.** São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 1.
244 Idem, Ibidem, p.4.
245 Idem, Ibidem, p.9.

> Os dualistas de propriedades pensam que o problema mente-corpo é espantosamente difícil, talvez completamente insolúvel. Os materialistas concordam com que, se a intencionalidade e a consciência realmente existem e são irredutíveis a fenômenos físicos, então de fato haveria um difícil problema mente-corpo, mas eles pretendem 'naturalizar' a intencionalidade, e talvez também a consciência. Por 'naturalização' de fenômenos mentais, eles entendem sua redução a fenômenos físicos. Pensam que admitir a realidade da irredutibilidade da consciência e outros fenômenos mentais leva ao comprometimento com alguma forma de cartesianismo, e eles não vêem como tal enfoque pode se tornar compatível com o quadro completo de nosso mundo científico.

Para o autor, existe um "terror" de se cair no dualismo cartesiano, devido à falência desta tradição e ao absurdo de se supor que existem duas substâncias ou propriedades no mundo, a mental e a física. Por isso relutamos em reconhecer quaisquer fatos que soem "cartesianos", por medo de, com seu reconhecimento, sermos obrigados a adotar toda a metafísica cartesiana que os acompanha[246].

Searle acredita que tal comportamento se deve ao vocabulário que herdamos com a tradição cartesiana, sendo que este vocabulário traz consigo um determinado conjunto de categorias, que nos deixa historicamente condicionados a raciocinar sobre os problemas da filosofia da mente nos termos destas categorias. As oposições aparentes entre "físico" e "mental", "corpo" e "mente", "materialismo" e "mentalismo", "matéria" e "espírito" deixam implícita a tese de que um fenômeno não pode satisfazer a ambos os termos simultaneamente[247]. Para Searle, a consciência é uma propriedade emergente do cérebro, no mesmo sentido em que "solidez" seria uma propriedade emergente de moléculas de H_2O quando estas estão em uma estrutura cristalina. A consciência é uma propriedade mental *e* física do cérebro, no mesmo sentido em que solidez ou liquidez são propriedades de sistemas de moléculas. O fato de uma característica ser mental não implica, necessariamente, que ela não seja física[248].

O autor afirma ainda que é um erro supor que a ontologia do mental é objetiva – os fenômenos mentais estão essencialmente relacionados à consciência, e a consciência é essencialmente subjetiva. Portanto, a ontologia do mental é uma ontologia de primeira pessoa[249]. Para Searle, existe uma confusão entre o sentido epistemológico e o sentido ontológico da distinção entre subjetivo e objetivo. Epistemicamente, tal distinção se refere a diferentes graus de independência de asserções em relação a preconceitos, valores pessoais, pontos de vista e emoções; o ideal de objetividade epistêmica expressa uma meta que "vale a

---

246 SEARLE, John, op. cit., p. 23.
247 Idem, Ibidem, p. 25.
248 Idem, Ibidem, p.25-26.
249 Idem, Ibidem, p. 34.

pena", ainda que possivelmente seja inalcançável. Ontologicamente, a distinção objetivo/subjetivo determina categorias diferentes de realidade empírica[250]. Este é, para Searle, um dos erros fundamentais da filosofia da mente como conhecemos hoje: ao se tratar os fenômenos mentais por uma perspectiva de terceira pessoa, as características fundamentais para a distinção entre fenômenos mentais e não-mentais é deixada de fora. Nas palavras do próprio autor:

> Se, por exemplo, você tentar tratar crenças como fenômenos que não têm conexão essencial com a consciência, então é provável que acabe adotando a idéia de que elas possam ser definidas unicamente em termos de comportamento externo (behaviorismo), ou em termos de relações de causa e efeito (funcionalismo), ou de que elas não existam de modo algum (materialismo eliminativo), ou que o debate sobre crenças e desejos deva ser apenas interpretado como uma maneira de falar (a atitude intencional). O absurdo máximo é tratar a própria consciência independentemente da consciência, isto é, tratá-la unicamente a partir de um ponto de vista de terceira pessoa. Isto leva à concepção de que a consciência como tal, como eventos fenomênicos 'internos', 'privados', não existe realmente[251].

Uma vez que constitui um erro supor que a ontologia do mental é objetiva, é igualmente errôneo acreditar que uma ciência da mente deveria se ocupar apenas de comportamento objetivamente observável. O autor elabora um raciocínio metodológico interessante: visto que os fenômenos mentais são essencialmente relacionados à consciência, e visto que a consciência é subjetiva, segue-se que a ontologia do mental e, em essência, uma ontologia de primeira pessoa. Numa suposta prática investigativa se estudam outras pessoas pelo simples motivo de que a maior parte da pesquisa não se refere ao seu autor, mas o que se busca atingir com a investigação é o ponto de vista de primeira pessoa:"Quando estudamos <u>ele</u> ou <u>ela</u>, o que estamos estudando é o <u>eu</u> que é ele ou ela. E esta não é uma questão epistêmica"[252].

Portanto, metodologicamente falando, Searle parece defender que se devam estudar sujeitos "externos" (outras pessoas), a partir do ponto de vista daquele(s) que o(s) estuda(m) (logo, um ponto de vista de terceira pessoa) e, com isso, tentar obter conhecimento a respeito do que há em comum entre os diferentes atores envolvidos (os diversos observadores e sujeitos da pesquisa), obtendo assim informações que possam ser usadas para explicar os processos comuns a todos eles, incluindo os próprios observadores (ou seja, obtendo informações sobre o que ocorre "em primeira pessoa").

---

250 SEARLE, John, op. cit., p. 32.
251 Idem, Ibidem, p. 33
252 Idem, Ibidem, p. 33.

Searle afirma ainda que, para a "crise da tradição", parece metafisicamente intolerável que devesse haver entidades "privadas", irredutivelmente subjetivas, no mundo. Também parece ser epistemologicamente intolerável que haja uma assimetria entre o modo como cada homem conhece seus fenômenos mentais e o modo como as pessoas de fora os conhecem. A solução que tem sido apresentada até então consiste em *reescrever a ontologia em termos da epistemologia e da causação*[253]. A "tradição" filosófica cria, então, a falsa dicotomia e a necessidade de se escolher entre "introspecção" e "comportamento".

Embora a concepção acima seja motivo de grande parte da polêmica envolvendo o trabalho de Searle, é importante ressaltar que outros pontos, que não costumam receber a mesma atenção por parte dos catedráticos da área, são ainda mais radicais e surpreendentes. O autor defende, por exemplo, que a "solução" tradicional para o famoso "problema de outras mentes" está errada desde o seu fundamento:

> Se você pensar por um momento sobre como sabemos que cães e gatos são conscientes, e que computadores e carros não são conscientes [...], verá que a base de nossa certeza não é o 'comportamento', mas antes uma determinada concepção causal de como o mundo funciona. [...] O princípio a partir do qual 'resolvemos' o problema de outras mentes [...] não é: mesmo-comportamento-portanto-mesmos-fenômenos-mentais. Este é o velho erro cultuado no teste de Turing. Se esse princípio estivesse correto, todos teríamos que concluir que os rádios são conscientes porque exibem comportamento verbal inteligente. Mas não tiramos qualquer conclusão deste tipo, porque temos uma 'teoria' sobre como os rádios funcionam. O princípio a partir do qual 'resolvemos o problema de outras mentes'é: mesmas-causas-mesmos-efeitos e causas-relevantemente-similares-efeitos-relevantemente-similares. Naquilo que diz respeito ao conhecimento de outras mentes, o comportamento <u>sozinho</u> não tem interesse para nós; é antes a <u>combinação do comportamento com o conhecimento dos sustentáculos causais do comportamento</u> que forma a base de nosso conhecimento[254].

O autor ainda ressalta que mesmo a concepção citada acima parece fazer "concessões demais" à tradição, visto que sugere que em nossa relação cotidiana com o mundo estamos ocupados "solucionando o problema de outras mentes", o que não é verdade. Exceto em casos extraordinários, o problema não costuma aparecer da maneira ou com a freqüência sugerida[255]. Temos um "pano-de-fundo"[256] teórico que nos permite lidar de uma maneira com pessoas e de outra com rádios e, exceto em situações excepcionais, não formulamos uma

---

253 SEARLE, John, op. cit., p.35.
254 Idem, Ibidem, p.36.
255 Idem, Ibidem, pp.36-37.
256 "Background", no original.

hipótese que explique por que tratamos pessoas como conscientes e rádios como inconscientes[257].

Em resumo, Searle[258] defende que

> As questões epistêmicas não são mais fundamentais para a compreensão da natureza da mente do que para o entendimento da natureza dos fenômenos estudados em qualquer outra disciplina. [...] A pergunta 'Como se pode verificar a existência dos fenômenos' não deve ser confundida com a pergunta: 'Qual é a natureza dos fenômenos cuja existência é verificada?' A questão crucial não é: 'Sob que condições atribuiríamos estados mentais a outras pessoas?', mas antes: 'O que é que as pessoas efetivamente têm quando têm estados mentais?' 'O que são fenômenos mentais', e não 'Como tomamos conhecimento deles, e como eles funcionam causalmente na vida do organismo?' [...] A epistemologia do estudo do mental não determina sua ontologia mais do que a epistemologia de qualquer outra disciplina determina sua ontologia. Pelo contrário, no estudo da mente, como em qualquer outro lugar, todo o problema da epistemologia é alcançar a ontologia preexistente.

Outro ponto polêmico defendido pelo autor é o de que comportamento ou relações causais para comportamento *não são* fundamentais para a existência de fenômenos mentais. De acordo com o filósofo, os processos cerebrais são suficientes para qualquer estado mental, e a ligação entre esses processos cerebrais e o sistema nervoso motor é uma conexão neurofisiológica contingente. Por isso é possível ter estados mentais sem o comportamento, bem como comportamento sem estados mentais[259].

Mas, apesar de tais divergências em relação aos seus colegas serem radicais, o centro do embate entre Searle e os demais filósofos da mente é geralmente estabelecido como localizado na sua posição a respeito da divisão de categorias resultante do sistema cartesiano. Ao contrário de Dennett, que acredita que boa parte dos erros no estudo da mente derivam do "materialismo cartesiano" – uma aberração criada ao se descartar (com justiça) o dualismo original sem abandonar completamente a noção de um "local" onde a consciência está situada – Searle considera que a terminologia e o linguajar que usamos está corrompido e "viciado" desde o princípio. De acordo com o autor, se somos educados em nossa cultura tendemos a acreditar que as noções de "físico" e "mental" devem esgotar tudo o que existe; entendemos inclusive os objetos físicos como que "por exclusão" em relação ao que é mental. Porém, nas palavras do próprio filósofo:

---

257 SEARLE, John, op. cit., p.37.
258 Idem, Ibidem, pp.37-38.
259 Idem, Ibidem, p.38.

> Se você pensar sobre problemas de balança de pagamentos, sentenças não-gramaticais, razões para suspeitar da lógica modal, minha habilidade para esquiar, o governo do estado da Califórnia, e tentos marcados em jogos de futebol, estará menos inclinado a pensar que tudo deve ser categorizado ou como mental ou como físico. Da lista que forneci, quais itens são mentais e quais são físicos?[260].

Se considerarmos correta a opinião de Searle, há "pelo menos" três coisas erradas com nossa concepção tradicional de que a realidade é física. Em primeiro lugar, a terminologia é organizada em torno de uma falsa oposição entre "físico" e "mental", duas categorias que deveriam esgotar a classificação de tudo o que existe. Em segundo, o "físico" em termos cartesianos (entendido como *res extensa*) é ultrapassado até mesmo como questão de física, à luz do que sabemos sobre a realidade física atualmente. Elétrons, por exemplo, não seriam enquadrados na concepção cartesiana de "físico", visto que não possuem extensão (sendo entendidos como pontos de massa/energia). Fótons, com sua dualidade onda/partícula, seriam igualmente difíceis de acomodar nesta classificação. Quanto ao terceiro ponto, considerado pelo autor como o mais relevante,

> É um erro muito profundo supor que a questão crucial para a ontologia seja: 'Que espécies de coisas existem no mundo?', em oposição a: 'Quais devem ser as circunstâncias no mundo para que nossas afirmações empíricas sejam verdadeiras?[261].

Como já parece óbvio, todos os autores contemporâneos desde Ryle consideram o dualismo falso, rejeitam o sistema cartesiano e tentam estabelecer suas teorias a respeito do mental partindo de uma refutação do cartesianismo. Porém, neste ponto, Searle se diferencia dos demais por *considerar o monismo e o materialismo como formas de dualismo*.

> A conclusão é esta: uma vez que você se dê conta da incoerência do dualismo, você também pode ver que o monismo e o materialismo estão igualmente errados. Os dualistas perguntaram: 'Quantos tipos de coisas e propriedades existem?', e contaram dois. Os monistas, confrontando-se com a mesma questão, chegaram somente a um. Mas o erro verdadeiro foi realmente começar a contar. Monismo e materialismo são definidos em termos de dualismo e mentalismo, e já que as definições de dualismo e mentalismo são incoerentes, o monismo e o materialismo herdaram essa incoerência. É comum considerar o dualismo como tendo duas versões; dualismo de substâncias e dualismo de propriedades; mas a estas quero adicionar uma terceira, que chamarei de 'dualismo de conceitos'. Esta concepção consiste em considerar os conceitos dualistas muito seriamente, isto é, consiste no ponto de vista de que, em algum sentido relevante, 'físico' implica 'não-mental' e

---

260 SEARLE, John, op. cit., p. 41.

261 Idem, Ibidem.

> ‘mental’ implica ‘não-físico’. Tanto o dualismo tradicional quanto o materialismo pressupõem o dualismo conceitual definido dessa forma. (...) O materialismo é, portanto, em certo sentido, a mais fina flor do dualismo[262].

A posição do autor a respeito da formulação do problema, a saber, que sua aparente “impossibilidade” de solução é conseqüência da terminologia empregada, aparece de forma recorrente em diversas obras. Em *Liberdade e Neurobiologia*, Searle[263] diz que

> A partir do momento em que conseguirmos superar essa pressuposição – segundo a qual o mental e o físico ingenuamente concebidos são mutuamente exclusivos –, penso que temos então a solução para o problema tradicional da relação entre mente e corpo. Eis o que acontece: todos os nossos estados mentais são causados por processos neurobiológicos que se produzem no nosso cérebro, em um nível superior ou sistêmico. Assim, ao sentir uma dor, essa dor é causada pelas seqüências de encadeamentos neuronais, e a realização da experiência de dor se situa no âmbito do cérebro.

Em *Intencionalidade*, uma obra que antecede ambas as supra-citadas, Searle afirma que ninguém jamais chegou às posições mais comuns no estudo da mente hoje (como o behaviorismo, o funcionalismo ou a atitude intencional) após um exame atento dos fenômenos que se encontram sob escrutínio (considerando, por exemplo, seus próprios estados mentais)[264]. Porém, é ainda mais relevante sua colocação de que outro fenômeno biológico nunca seria tratado da mesma forma, com as pesquisas se iniciando da negação de sua existência.

> Se alguém estivesse fazendo um estudo das mãos, dos rins, ou do coração, simplesmente presumiria a existência das entidades em questão, para então prosseguir com o estudo de sua estrutura e função. Ninguém pensaria em dizer, por exemplo, ‘Ter mãos é apenas estar disposto a certos tipos de comportamento tais como pegar’ (behaviorismo manual), ou ‘As mãos podem ser definidas inteiramente em termos de suas causas e efeitos’(funcionalismo manual), ou ‘Para um organismo, ter mãos é simplesmente estar em um certo estado computacional com os tipos corretos de inputs e outputs (funcionalismo manual de máquinas de Turing), ou ‘Dizer que um organismo tem mãos é apenas adotar uma certa postura em relação a ele (a postura manual)[265].

---

262 SEARLE, John., op. cit, p. 42.
263 SEARLE, John. **Liberdade e neurobiologia.** São Paulo: UNESP, 2007, p. 13.
264 SEARLE, John. **Intencionalidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 364.
265 Idem, Ibidem, pp.364-365.

O filósofo de Berkeley chama isso de "atitude antimentalista", e alega que todas as posições citadas foram concebidas primariamente para evitar o dualismo, e não tanto para adequarem-se aos fatos. Segundo Searle, esta tendência se baseia no pressuposto implícito de que, a menos que os fenômenos mentais (concebidos ingenuamente) possam, de alguma forma, ser eliminados, passamos a ter uma classe de entidades extrínseca ao domínio da ciência autêntica – o que leva ao problema, insolúvel, de relacionar tal classe de entidades ao mundo real, composto por objetos físicos[266].

O autor propõe que os fenômenos mentais sejam vistos como tão reais quanto quaisquer outros fenômenos biológicos, visto que são *causados por* e *causam* outros fenômenos biológicos[267]. Ou, em outra formulação, que são *causados pelas* operações do cérebro e *realizados na* estrutura cerebral e no resto do sistema nervoso central[268].

O suposto problema mente-corpo é deslocado, então, para a questão dos *níveis de descrição*: dois fenômenos podem estar relacionados tanto pela causação quanto pela realização, desde que isso ocorra em níveis de descrição diferentes[269]. Um dos exemplos dados por Searle, tendo sido, de acordo com o próprio autor, escolhido por sua "banalidade", é do das propriedades físicas da água:

> Não se pode dizer de nenhuma molécula individual que a mesma seja molhada, mas tanto se pode dizer que as propriedades líquidas da água são causadas pelo comportamento molecular como se pode dizer que são realizadas no conjunto de moléculas. [...] Causadas por: a relação entre o comportamento molecular e as características físicas superficiais da água é claramente causal. Se, por exemplo, alterarmos comportamento molecular, causamos uma alteração nas características superficiais; obtemos gelo ou vapor, dependendo se o movimento molecular for suficientemente mais lento ou mais veloz. Além disso, as próprias características superficiais da água funcionam causalmente. Em seu estado líquido, a água é molhada; derrama-se, é possível bebê-la ou banhar-se nela, etc. Realizadas em: a liquidez de um balde d'água não consiste em algum tipo de suco adicional secretado pelas moléculas de H_2O. Quando descrevemos tal substância como líquida, estamos apenas descrevendo essas mesmas moléculas em um nível de descrição mais elevado que o das moléculas individuais. A liquidez, embora não epifenomênica, é realizada na estrutura molecular da substância em questão[270].

Portanto, quando falamos de desejos, crenças e demais estados mentais, nada mais fazemos do que descrever em um nível "macroscópico", por assim dizer, eventos que se realizam na

---

266 SEARLE, John, op. cit., p. 365.
267 Idem, Ibidem, p.366.
268 Idem, Ibidem, p.367.
269 Idem, Ibidem, p.369.
270 Idem, Ibidem, p.368.

estrutura subjacente (o cérebro), em um nível inicialmente "microscópico" (as descargas elétricas e interações químicas entre neurônios), mas cujas conseqüências podem ser observadas em diversos níveis de descrição distintos.

O próprio autor assinala, entretanto, que a solução para a questão filosófica da relação mente-corpo apenas transfere o problema para o campo da neurobiologia[271]. As questões sobre como o cérebro atua e sobre como os estados mentais se produzem nele continuam em aberto, pelo menos em um primeiro momento.

4.2 DAMÁSIO E A HIPÓTESE DO MARCADOR SOMÁTICO

Infelizmente, o que Searle deixa em aberto (a maneira pela qual o cérebro atua e produz estados mentais) é uma questão ainda não bem compreendida pela neurobiologia. Entretanto, o neurologista António Damásio (1944 –) obteve algum progresso em hipotetizar um mecanismo que explique parte do comportamento humano através de uma amálgama entre as teorias fornecidas por Searle e Dennett, devidamente ancorada em dados empíricos observáveis.

Após observar alguns de seus pacientes com lesões cerebrais e estudar exemplos históricos similares – como o célebre caso de Phineas Gage, um operário americano que sobreviveu após ter o cérebro perfurado por uma barra de metal em 1848, sem seqüelas aparentes a não ser no seu comportamento social – Damásio[272] chegou à conclusão de que: A observância de convenções sociais e regras éticas previamente adquiridas poderia ser perdida como resultado de uma lesão cerebral, mesmo quando nem o intelecto de base nem a linguagem mostravam estar comprometidos.

Obviamente, se trata de mais um exemplo do fenômeno já descrito anteriormente, rotulado costumeiramente por "dependência neural". Porém, o que chama a atenção nos casos estudados por Damásio é que poucas ou nenhuma outra função foi comprometida. Especificamente, no caso de Phineas Gage, apenas o comportamento social parece ter sido afetado.

---

[271] SEARLE, John, op. cit., p.14.

[272] DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes.** 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 30-31.

> Involuntariamente, o exemplo de Gage indicou que algo no cérebro estava envolvido especialmente em propriedades humanas únicas e que entre elas se encontra a capacidade de antecipar o futuro e de elaborar planos de acordo com um ambiente social complexo; o sentido de responsabilidade perante si próprio e perante os outros; a capacidade de orquestrar deliberadamente sua própria sobrevivência sob o comando do livre-arbítrio[273].

Damásio estabeleceu como um dos objetivos de suas pesquisas a busca por correlações entre lesões em determinadas áreas do cérebro e perturbações comportamentais ou cognitivas[274]. A partir do estudo de pacientes com lesões no córtex pré-frontal, pôde verificar a existência de uma relação entre disfunções emocionais – mais especificamente, a aparente ausência de emoções – e alterações na capacidade de tomada de decisão[275]. Talvez o mais interessante nos casos estudados por Damásio seja o fato de que seus sujeitos de pesquisa apresentavam resultados absolutamente normais (e, algumas vezes, até acima da média) quando submetidos a testes cujo objetivo era avaliar a atenção, a memória, a inteligência e a linguagem em seus níveis mais básicos[276].

Com base em suas observações, o neurocientista elaborou uma explicação teórica sobre o mecanismo de tomada de decisão presente na maioria das pessoas, e que se encontrava prejudicado em seus pacientes. Segundo Damásio, a escolha de uma decisão qualquer (ou seja, um curso de ação) que diz respeito a um problema pessoal típico, com o sujeito devidamente inserido em seu meio social (complexo, mutável e incerto), requer dois elementos: 1) amplo conhecimento de generalidades e 2) estratégias de raciocínio que operem sobre este conhecimento[277]. O primeiro item comporta fatos sobre objetos, pessoas e situações do mundo externo, bem como fatos e mecanismos relacionados com a regulação do organismo como um todo. O segundo item, as "estratégias de raciocínio", diz respeito a objetivos, opções de ação, previsões de resultados futuros e planos para implementação de objetivos em variadas escalas de tempo[278]. O conhecimento "geral" depende de vários sistemas cerebrais, e não de uma única região, sendo que esses sistemas encontram-se relativamente separados entre si – quanto a esse ponto, é importante destacar o seguinte trecho da obra de Damásio, que poderia, de maneira descuidada, ter sua autoria erroneamente atribuída a Dennett:

---

273 DAMÁSIO, António, op. cit., p. 31.
274 Idem, Ibidem, p.78.
275 Idem, Ibidem, p.78-79.
276 Idem, Ibidem, p.79. Ver também relato sobre "Elliot", p. 58-76.
277 Idem, Ibidem, p. 109.
278 Idem, Ibidem

> Uma grande parte de tal conhecimento é reunida sob a forma de imagens não num único, mas em muitos locais do cérebro. Embora tenhamos a ilusão de que tudo se reúne num único teatro anatômico, dados recentes sugerem que tal não é o caso. É provável que a ligação entre as diferentes partes da mente provenha da relativa sincronia de atividade em locais diferentes[279].

De acordo com o autor português, o referido conhecimento só pode ser recuperado de forma distribuída e parcelada, a partir de muitos sistemas paralelos. Portanto, a operação de estratégias de raciocínio exige a retenção ativa de representações referentes a um grande número de fatos, em exposição paralela, por um período relativamente extenso de tempo (vários segundos).

> As imagens sobre as quais nós raciocinamos (imagens de objetos específicos, ações e esquemas relacionais; imagens de palavras que ajudam a traduzir tudo isso sob a forma de linguagem) não só devem estar 'em foco' – algo que é obtido pela atenção – como devem também ser 'mantidas na mente' – algo que é realizado pela memória de trabalho em alto nível[280].

Adicionalmente, Damásio ressalta que o cérebro não recebe apenas sinais do restante do corpo, como, em alguns setores, recebe sinais de outras porções de sua própria estrutura, que por sua vez também recebem sinais do corpo[281]. Organismos complexos, como os seres humanos, não se limitam a gerar respostas externas a estímulos (o que conhecemos como "comportamento"), mas também geram respostas internas, algumas das quais constituem "imagens" visuais, auditivas e somatossensoriais. Estas imagens, por sua vez, são vistas por Damásio como "a base para a mente"[282].

Sobre o uso do termo "mente", é válido esclarecer o que o autor procura significar quando aplica o mesmo:

> O fato de um dado organismo possuir uma mente significa que ele forma representações neurais que se podem tornar imagens manipuláveis num processo chamado pensamento, o qual acaba por influenciar o comportamento em virtude do auxílio que confere em termos de previsão do futuro, de planejamento desse de acordo com essa previsão e da escolha da próxima ação[283].

---

279 DAMÁSIO, António, op. cit., p. 110.
280 Idem, Ibidem.
281 Idem, Ibidem, p. 114.
282 Idem, Ibidem, p. 114-115.
283 Idem, Ibidem, p.116.

Portanto, podemos ver que Damásio associa a "consciência" à noção de *tomada de decisão*, bem como a planejamento em diferentes escalas de tempo, criação de possibilidades de interação com o meio e seleção de cursos de ação – sendo todas as etapas do processo interligadas. O mais relevante, contudo, é que todos os processos descritos são intencionais; o que coloca, novamente, a intencionalidade como característica diferencial para a atribuição do "mental" a um determinado sistema; porém, a intencionalidade, neste contexto, não é tratada de maneira generalista: a preocupação é com uma gama limitada das muitas formas possíveis de intencionalidade.

Também é digno de nota que a visão de Damásio é completamente naturalista e procura se encaixar na biologia evolutiva. O "processamento em paralelo" descrito por ele, bastante similar ao defendido por Dennett, teria evoluído por meio de seleção natural devido ao seu papel como facilitador de sobrevivência. Este é o ponto onde as emoções se relacionam à tomada de decisão:

> Os processos da emoção e dos sentimentos fazem parte integrante da maquinaria neural para a regulação biológica, cujo cerne é constituído por controles homeostáticos, impulsos e instintos. [...] Se a regulação biológica elementar é essencial para a orientação do comportamento pessoal e social, então o design do cérebro que provavelmente prevaleceu na seleção natural poderá ter sido aquele em que os sistemas responsáveis pelo raciocínio e pela tomada de decisão permaneceram intimamente associados àqueles que estavam relacionados com a regulação biológica, dado o papel que desempenham na sobrevivência[284].

A função mais importante do cérebro seria a de obter e organizar informações sobre o que se passa no restante do corpo, sobre o que se passa no próprio cérebro e sobre o meio ambiente que circunda o organismo[285]. Todas estas funções se relacionam à sobrevivência do organismo. As emoções estão inseridas neste contexto, fornecendo ao organismo flexibilidade de resposta que tem como base interações com o meio ambiente já ocorridas na história do organismo[286]. Damásio "naturaliza" as emoções, retirando delas o estatuto quase metafísico e imaterial que lhes foi atribuído desde Descartes, muitas vezes de maneira inconsciente. De fato, ele as descreve da seguinte maneira:

---

284 DAMÁSIO, António, op. cit., pp. 109 e 110-111.
285 Idem, Ibidem, p. 116.
286 Idem, Ibidem, p. 160-162.

> A emoção é a combinação de um processo avaliatório mental, simples ou complexo, com respostas dispositivas a esse processo, em sua maioria dirigidas ao corpo propriamente dito, resultando em um estado emocional do corpo, mas também dirigidas ao próprio cérebro (núcleos neurotransmissores no tronco cerebral), resultando em alterações mentais adicionais[287].

Ou, em outras palavras, a formação de encadeamentos entre "imagens" mentais diversas, que geram uma resposta fisiológica nos diversos órgãos do corpo, incluindo o próprio cérebro, o que tende a alterar esse mesmo encadeamento e a manutenção (ou não) da resposta fisiológica associada[288].

Tais encadeamentos, respostas e percepções fazem a atenção convergir para os resultados conseqüentes de uma determinada ação possível, atuando como um sinalizador que afeta a inclinação do organismo a selecionar ou rejeitar um determinado curso de ação[289]. Ou seja, em todas as ocasiões em que um determinado organismo precise escolher um curso de ação, as emoções atuam como um "filtro" que reduz significativamente o número de alternativas a serem avaliadas. A análise "racional" de custos e benefícios toma lugar posteriormente, após a redução drástica do número de alternativas[290]. Como o próprio autor coloca:

> Os marcadores somáticos são um caso especial do uso de sentimentos gerados a partir de emoções secundárias. Essas emoções e sentimentos foram ligados, pela aprendizagem, a resultados futuros previstos de determinados cenários. Quando um marcador-somático negativo é justaposto a um determinado resultado futuro, a combinação funciona como uma campainha de alarme. Quando, ao contrário, é justaposto um marcador-somático positivo, o resultado é um incentivo[291].

Os marcadores somáticos, obviamente, não "tomam decisões por conta própria", assim como nem sempre surgem na consciência de forma explícita, podendo atuar de maneira velada[292]. Esta abordagem também pode ser usada para explicar comportamentos que trazem conseqüências imediatas negativas, mas que possuem conseqüências positivas no futuro:

> Sem o prelúdio de dias potencialmente melhores, como seria possível aceitar o dentista, o jogging ou o ensino universitário? Por meio da mera força de vontade, poder-se-ia contrapor, mas nesse caso como explicar a força de vontade? Ela se

---

287 DAMÁSIO, António, op. cit., pp. 168-169.
288 Idem, Ibidem, p. 164-168.
289 Idem, Ibidem, p. 205.
290 Idem, Ibidem.
291 Idem, Ibidem, p. 206.
292 Idem, Ibidem.

> baseia na avaliação de uma perspectiva, e a avaliação pode nem sequer ter lugar se a atenção não for devidamente canalizada tanto para as dificuldades imediatas quanto para os êxitos futuros, tanto para o sofrimento agora como para a compensação futura. [...] a força de vontade é uma metáfora para a idéia de escolher de acordo com resultados a longo prazo e não a curto prazo"[293].

Os marcadores somáticos desenvolvem-se com o aprendizado. Damásio alega que nascemos com a "maquinaria neural" que é necessária para a criação de estados somáticos (ou seja, físicos) em resposta a determinadas categorias de estímulos; tal processo é chamado pelo autor de "maquinaria das emoções primárias"[294]. Tal maquinaria é a mesma que integra disposições que ligam situações sociais a respostas somáticas adaptativas. Isso significa que a maioria dos marcadores somáticos são fruto da socialização e do aprendizado, e surgem pela associação de certas categorias de estímulos a certas categorias de estados somáticos[295].

> Os marcadores-somáticos são, portanto, adquiridos por meio da experiência, sob o controle de um sistema interno de preferências e sob a influência de um conjunto externo de circunstâncias que incluem não só entidades e fenômenos com os quais o organismo tem de interagir, mas também convenções sociais e regras éticas[296].

A idéia por trás do funcionamento de tal mecanismo é demasiadamente simples: homeostase. Qualquer organismo tende a evitar estados que lhe sejam percebidos como "desagradáveis" e a buscar estados percebidos como "prazerosos". Qualquer situação com a qual um ser humano se defronte carrega consigo certo número de reações fisiológicas – ainda que minúsculas e quase imperceptíveis – que podem ser interpretadas, pelo próprio organismo, como "agradáveis" ou "desagradáveis". Estes são os marcadores somáticos; a seleção de possíveis cursos de ação e os diferentes níveis de planejamento a curto, médio e longo prazo surgem como conseqüência da necessidade básica do organismo em sustentar/repetir ou evitar/encerrar aquela reação.

> A base neural para o sistema interno de preferências consiste, sobretudo, em disposições reguladoras inatas com o fim de garantir a sobrevivência do organismo. Conseguir sobreviver coincide com conseguir reduzir os estados desagradáveis do corpo e atingir estados homeostáticos, isto é, estados biológicos funcionalmente equilibrados. O sistema interno de preferências encontra-se inerentemente

---

293 DAMÁSIO, António, op. cit., p. 207.
294 Idem, Ibidem, p. 209.
295 Idem, Ibidem.
296 Idem, Ibidem, p.211.

> predisposto a evitar a dor e procurar o prazer, e é provável que esteja pré-sintonizado para alcançar esses objetivos em situações sociais[297].

A formulação teórica de Damásio não apenas oferece uma nova perspectiva ao estudo da mente, inserindo no contexto algo que é freqüentemente ignorado pelos principais pesquisadores da área (o pensamento não-proposicional, como é o caso de algumas reações emocionais – notadamente aquelas que Damásio classifica como "emoções primárias"[298]) e, além disso, explicando os mecanismos cerebrais através de uma formulação plausível não só em termos neurofisiológicos e anatômicos, mas também em termos evolutivos. Seu grande mérito, no entanto, reside em não cair no mesmo erro de Dennett; a saber, o de descrever as possibilidades de processamento do cérebro e como se dá o "fluxo" de informações relacionado a elas ao mesmo tempo em que deixa de lado o aspecto mais importante da consciência, a experiência em primeira pessoa. O próprio ato de eleger a tomada de decisão e as faculdades associadas a esta capacidade como componentes essenciais da consciência demonstra a preocupação do autor em não incorrer no mesmo reducionismo já visto nas correntes "clássicas" do estudo da mente. Em suas próprias palavras:

> Reside aqui o centro da neurobiologia, tal como a concebo: o processo por meio do qual as representações neurais, que são modificações biológicas criadas por aprendizagem num circuito de neurônios, se transformam em imagens nas nossas mentes; os processos que permitem que modificações microestruturais invisíveis nos circuitos de neurônios (em corpos celulares, dentritos e axônios, e sinapses) se tornem uma representação neural, a qual por sua vez se transforma numa imagem que cada um de nós <u>experiência como sendo sua</u>[299] (grifo meu).

Damásio supera, portanto, as dificuldades apontadas na incisiva crítica de Searle, como o uso que é feito atualmente de uma distinção confusa entre objetivo/subjetivo e a eliminação da experiência em primeira pessoa (esta última, apontada por Searle como o aspecto mais característico da consciência). Na realidade, Damásio parece fazer uma amálgama coerente entre os pontos de vista do funcionalista Dennett e do naturalista Searle, notórios adversários – sua explanação sobre "sentimentos de fundo"[300] parece ter pesada influência da concepção de "pano-de-fundo" deste último autor[301], embora, obviamente, trate de algo mais basal. Sua

---

297 DAMÁSIO, António, op. cit., p. 211.
298 Idem, Ibidem, p. 160.
299 Idem, Ibidem, p.116.
300 Idem, Ibidem, p.180-185.
301 SEARLE, John, op. cit., p.195-221.

exposição sobre o funcionamento dos "circuitos" neurais é, por outro lado, visivelmente funcionalista[302].

Entretanto, parte do sucesso de Damásio ao sintetizar as diferentes correntes existentes na filosofia da mente pode ser atribuído à sua abordagem. Há uma clara tentativa de evitar termos excessivamente vagos (que podem, ocasionalmente, ser qualificados como "metafísicos") e fornecer descrições exatas sempre que possível – sua concepção de "consciência", por exemplo, não se baseia na intencionalidade "em geral" (como muitos autores fazem), mas é restrita a *uma forma* de intencionalidade, a capacidade de tomada de decisão[303]. O autor também procura evitar sectarismos, aproveitando o que há de melhor em cada corrente – em sua obra vemos, em diferentes momentos, a noção de comportamento externo como indicativo para a presença de estados mentais (behaviorismo lógico)[304], descrições de "circuitos" neurais que influenciam outros arranjos neurais (funcionalismo)[305] e críticas ao cartesianismo e às conseqüências do uso de seu "vocabulário" no estudo da mente[306]. Mais importante, porém é a forma como Damásio ancora suas posições em observações empíricas e procura fornecer suposições testáveis (ao menos em princípio). É difícil, portanto, estabelecer se *O Erro de Descartes* tem por objetivo apresentar uma nova proposta em filosofia da mente, realizar divulgação científica ou sugerir, em linguagem leiga, uma nova teoria científica. Qualquer que seja o caso, a metodologia empregada por Damásio pode ser de bastante utilidade caso se torne de uso corrente dentro da filosofia da mente e das ciências cognitivas.

---

302 DAMÁSIO, António, op. cit., p.156-196. Prestar especial atenção às ilustrações apresentadas nas páginas 162, 167, 176, 187 e 194, e à sua semelhança com esquemas funcionalistas.

303 Idem, Ibidem, pp. 116 e 197.

304 Idem, Ibidem, p.115-117.

305 Idem, Ibidem, p. 156-196.

306 Embora todo o livro trate deste tema, destaco a mais incisiva das críticas, na qual o autor se refere à nossa "herança cultural infeliz": Idem, Ibidem, p.64.

5 CONCLUSÃO

Podemos concluir, portanto, que a filosofia da mente constituiu-se enquanto campo de estudo distinto de outras áreas da filosofia a partir da crítica à metafísica do sujeito elaborada por Descartes no séc. XVII. Descartes pode facilmente ser considerado o primeiro "filósofo da mente", ainda que tal expressão não fosse empregada em sua época: seus escritos tinham como questões primárias a ontologia dos estados mentais (o que são estados mentais), a caracterização do que se pode chamar de "pensamento" (o que distingue "mental" de "não-mental"), a epistemologia do mental (como, por exemplo, a refutação ao solipsismo) e que método podemos usar para conhecer a mente. Quanto ao método, cabe ainda ressaltar que Descartes procurava se utilizar de dados empíricos da ciência de sua época, ainda que muitas de suas especulações tenham se mostrado falsas nos séculos seguintes.

A filosofia da mente seguiu um caminho linear e, de certo modo, praticamente inevitável: a crítica inicial ao sistema cartesiano, em especial à sua metafísica, deixou como legado uma distinção de categorias difícil de ser abandonada, em grande parte devido à aparente solidez do encadeamento lógico-argumentativo empregado pelo autor. O raciocínio de Descartes, por mais contestado que tenha sido pelos intelectuais que foram seus contemporâneos, era de fácil aceitação para boa parte da sociedade (e ainda o é). Era inevitável que, onde o fundamento metafísico cartesiano falhou, outros fundamentos foram buscados. E, sob influência do giro lingüístico do início do século XX e ainda sob os efeitos da onda de cientificismo que encontrou sua maior proeminência em meados do século XIX, o behaviorismo lógico se constituiu como uma alternativa à visão cartesiana, substituindo a fundamentação metafísica do primeiro por algo publicamente observável e considerado logicamente à prova de falhas.

Entretanto, o behaviorismo lingüístico não foi capaz de dar conta de todo o fenômeno que buscava explicar, e com isso surgiram outras correntes no estudo da mente. Como abordado anteriormente nesta dissertação, o funcionalismo (em especial o funcionalismo conforme defendido por Dennett) tentou se constituir como alternativa, explorando e estabelecendo relações com outras áreas de estudo (em especial diversos campos de pesquisa científica). Porém, ao negar o caráter *pessoal* da experiência consciente com receio de cair em algum tipo de cartesianismo, o funcionalismo, assim como o behaviorismo lógico antes dele, falhou em sua tentativa.

O ‘naturalismo biológico’ de John Searle, mais uma etapa no estudo da mente humana, buscou sintetizar o que existia de acertado nos campos anteriormente citados, além de formular uma teoria nova que fosse condizente com fatos amplamente reconhecidos a respeito da mente humana e com a forma como entendemos o processo científico hoje. Porém, sua maior contribuição à filosofia da mente foi como crítica: a explicação de Searle sobre o como se dá o funcionamento da mente humana ainda possui muitas lacunas, mas sua ampla exposição de contra-argumentos em relação às formulações feitas por autores que o precederam serviu para mostrar as deficiências de cada uma das outras correntes, fortalecendo a área estudada com um contraponto que se mostrou não apenas proveitoso, mas absolutamente necessário.

Finalmente, Damásio, embora não seja normalmente tratado pelo epíteto de “filósofo da mente” (e sim pelo de neurocientista), teve sucesso em unir os acertos dos autores que o precederam com os dados mais recentes da neurobiologia, evitando também muitos erros de seus precursores. Embora o objeto de pesquisa inicial de Damásio tenha sido demasiado pequeno para as costumeiras pretensões de universalidade que são tão comuns aos filósofos, sua forma de proceder foi um sucesso em todos os níveis: ao elaborar a hipótese do marcador somático, foi possível lançar luz em diversas outras questões que também fazem parte do estudo da mente. E sua metodologia mostra o futuro das ciências cognitivas de um modo geral – não caberá mais aos cientistas estudar fenômenos isolados, assim como não será papel dos filósofos “amarrar as pontas soltas” do conhecimento com teorias a respeito de descobertas com as quais sequer possuem intimidade. Apenas com a união entre o que conhecemos de mais avançado nas ciências médicas, nas ciências humanas e na filosofia podemos ter esperança de elucidar os mistérios da consciência.

6 REFERÊNCIAS

CARNAP, Rudolph. Psychology in Physical language. In: CHALMERS, David (Ed.). **Philosophy of Mind:** Classical and Contemporary Readings**.** New York: Oxford University Press, 2002, p. 39-44.

CARNAP, Rudolph. Pseudoproblemas na filosofia. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Coletânea de textos de Moritz Schlick e Rudolph Carnap.** São Paulo: Abril cultural, 1980. Págs. 143-169.

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência.** São Paulo: UNESP, 2004.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **The Cambridge companion to Descartes.** 10ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes.** 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAWKINS, Richard. **The selfish gene.** Oxford: Oxford University Press, 1976.

DENNETT, Daniel. **Consciousness explained.** London: Penguin Books, 1993.

_____**.Tipos de mentes.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas.** 3ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Meditações sobre a filosofia primeira.** Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilíngüe latim-português. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

ENGEL, Pascal. **Introdução à filosofia do espírito.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FORLIN, Enéias. O **papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

GILSON, Étienne. **Discours dde La Méthode.** Texte et commentaire. Parins: Vrin, 1987.

HAMELIN, Octave. **El sistema de Descartes.** Buenos Aires: Losada, 1949.

LANDIM FILHO, Raul. Pode o Cogito ser posto em questão? **Discurso**, Rev. Dep. Fil. USP, n. 24, 1995.

ROVIGHI, Sofia. **História da filosofia moderna.** 4ed. São Paulo: Loyola, 2006.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind.** Chicago: University of Chicago Press, 1949.

SEARLE, John. **A redescoberta da mente.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Intencionalidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Liberdade e neurobiologia.** São Paulo: UNESP, 2007.

WILSON, Daniel; HOLUB, Robert. **Impure reason:** dialectic of enlightenment in Germany. Detroit: Wayne State University Press, 1991.