

O PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES

*Carmem Almeida Portela**

*Raimundo Portela Filho***

RESUMO

Abordagem do problema mente-corpo em Descartes. Apresenta-se inicialmente um exame do dualismo cartesiano. Em seguida expõem-se alguns corolários e algumas objeções a tal dualismo. Finalmente, formulam-se algumas considerações finais.

Palavras-chave: Descartes. Dualismo Substancial. Dualismo Interacionista. Filosofia da Mente. Problema Mente-Corpo.

ABSTRACT

Approach of mind-body problem in Descartes. Firstly, an examination of cartesian dualism is presented. Then, some corollaries and some objections to such dualism are shown. At last, some final considerations are drawn.

Key-words: Descartes. Substance Dualism. Interactionist Dualism. Philosophy of Mind. Mind-Body Problem.

1 INTRODUÇÃO

A filosofia da mente tem tido um desenvolvimento vertiginoso sobretudo a partir do final da década de 40 do século XX. Considera-se, embora com uma certa arbitrariedade, que a obra instauradora do surgimento da filosofia da mente contemporânea é o livro *The Concept*

* Especialista em Filosofia.

** Mestre em Filosofia.

of Mind (O Conceito de Mente), de autoria do filósofo inglês Gilbert Ryle (1900-1976), publicada em 1949.

Pode-se sustentar que as transformações ocorridas nessa área da filosofia desde essa data até agora foram maiores que as ocorridas nos dois mil anos que a antecederam.

Tal revolução na filosofia da mente é o resultado da articulação de múltiplos desenvolvimentos que se iniciaram com a introdução de novas metodologias de análise filosófica e prosseguiram com o aparecimento de novos domínios científicos como a neurofisiologia, a psicologia cognitiva, a ciência da computação e a inteligência artificial. O desenvolvimento dos computadores, por exemplo, proporcionou um interessante modelo de comparação para uma reflexão filosófica renovada a respeito de questões como a da natureza da mente, dos estados de consciência e dos processos cognitivos.

Costa (2005, p. 8) caracteriza a filosofia da mente da seguinte maneira:

A filosofia da mente consiste em reflexões conjecturais acerca de estados (eventos, processos, disposições) mentais, que em conjunto constituem o que chamamos de mente.

[...] Daí surgem questões como: Qual a natureza dos estados mentais? Como eles se relacionam com o cérebro? São os estados mentais estritamente biológicos, ou computadores seriam em princípio também

capazes de tê-los? Havendo um eu unificador dos estados mentais, em que ele consiste? O que são estados de consciência? Como conhecemos os nossos estados mentais e os de outras pessoas?

Pode-se asseverar que o problema mais debatido na filosofia da mente é o da relação mente-corpo, da natureza do mental e de sua relação com o corpo.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) propôs, pela primeira vez na modernidade, a existência de uma descontinuidade essencial entre mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*) ou entre o mental e o físico. Com efeito, a partir de sua filosofia – o cartesianismo –, a questão da separação entre matéria e pensamento torna-se um problema filosófico. O cartesianismo estabelece tal problema levando em consideração uma prova filosófica na qual Descartes supõe que podemos deduzir, numa cadeia de raciocínios consistentes, que corpo e alma são duas substâncias distintas, cujas propriedades são inconciliáveis.

Descartes, a partir do cogito, instituiu essa cadeia de raciocínios dedutivos, ou seja, ele assume como certeza inabalável a proposição “Penso, logo existo”, apesar de não ter dito o que é pensar nem o que é existir. Podemos duvidar se o mundo existe ou se $3+5=8$, entretanto não podemos duvidar que duvidamos, isto é, não podemos duvidar que pensamos ao elaborar as nossas próprias dúvidas, visto que dúvidas são pensamentos. Como pensar que não pensamos seria uma contradição, segue-se que é impossível que isto ocorra, de modo que *Penso*,

logo existo é uma proposição impossível de ser negada.

Partindo dessa proposição ele formula a idéia de que espírito e corpo são radicalmente distintos, estipulando dois argumentos fundamentais: 1- a mente deve ser diferente do corpo na medida em que ela é mais fácil de ser conhecida; 2- substâncias materiais são divisíveis, ao passo que o mesmo não se aplica ao mental.

O primeiro argumento apóia-se no pressuposto de que o espírito é mais fácil de ser conhecido do que o corpo. Assim, Descartes considera que espírito e corpo devem ser diferentes, uma vez que se podemos conhecer uma coisa melhor do que outra, então deve haver diferença entre elas.

O segundo argumento estabelece que o físico e o mental são assimétricos. Pensamentos não são coisas extensas que ocorreriam no espaço. Nesse sentido eles são indivisíveis por oposição a qualquer porção de matéria. Outrossim, não seria possível localizar pensamentos nessa ou naquela parte do espaço, nem mesmo no nosso próprio corpo. Desse modo, no entender de Descartes, indivisibilidade e não-espacialidade são propriedades do mental que o tornam radicalmente assimétrico em relação ao físico.

A partir da obra de Descartes torna-se particularmente problemática a questão da separação entre matéria e pensamento, desde que tal questão envolve saber a possibilidade da relação entre uma alma

imaterial e um corpo físico, assim como a possibilidade de se influenciarem mutuamente, embora sejam radicalmente diferentes. Para exemplificar, como é que a intenção de levantar-me e abrir a janela, que é imaterial, pois ocorre no meu espírito, poderia interagir causalmente com meu corpo, produzindo um movimento nos meus músculos que me faria andar e caminhar até a janela?

Um pressuposto fundamental da filosofia cartesiana é a crença inabalável na verdade do princípio de causalidade, do princípio da causa e efeito, que deve orientar nossos raciocínios e pesquisas científicas. Apoiado na física do século XVII, Descartes acredita que o universo seria um sistema mecânico no qual tudo seria regido pela lei de causa e efeito, inclusive nós mesmos. A impossibilidade de imaginar algum tipo de interação causal entre mente e corpo questionaria o caráter universal do princípio de causalidade, o que fez com que a relação mente-corpo se tornasse um problema.

Apresenta-se aqui um exame do dualismo cartesiano, de alguns de seus corolários, de algumas objeções bem como formulam-se algumas considerações finais fundamentadas na exposição efetivada.

2 O DUALISMO CARTESIANO

Existem dois tipos principais de solução para o problema da relação mente-corpo: o dualismo e o fisicalismo. Aquele sustenta que a mente é distinta e independente do corpo material, ao passo que este, também denominado materialismo, assevera que a mente é ela própria material ou até mesmo que ela não existe.

O interacionismo proposto por Descartes no século XVII foi o tipo de dualismo mais influente, sobretudo na sua obra *Meditações*, publicada pela primeira vez em 1641, composta de seis meditações ou seis capítulos, na qual concebe que a alma e o corpo, o mental e o material compreendem duas classes distintas de substâncias que podem interagir causalmente.

Na primeira meditação o autor não busca estabelecer verdade alguma, mas se desfaz de antigos pré-juízos por intermédio da dúvida, que constitui um dos maiores poderes da razão. Nesse sentido, escreve Descartes (1973a, p. 93) logo no início da primeira meditação:

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.

A dúvida vai destruindo as certezas habituais progressivamente. Pode-se duvidar de tudo, desde aquilo que nos é transmitido pelos sentidos, por nossas sensações, questionando até que ponto elas seriam confiáveis. A dúvida assim colocada em ação distingue-se da dúvida vulgar por ser produzida não por experiência, mas por uma decisão; é hiperbólica, ou seja, sistemática e generalizada, consistindo em admitir como falso o que

é somente duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou.

O célebre argumento do sonho, presente na primeira meditação, estende a dúvida a todo conhecimento sensível, ou pelo menos a seu conteúdo. Como eu poderia distinguir entre sonho e vigília se minhas sensações, quando estou acordado, são tão vívidas como as que tenho quando estou sonhando? Não há qualquer garantia que eu esteja acordado quando penso estar acordado, pois o meu sonho teria o poder de me convencer que eu estaria acordado quando sonho, isto é, quando penso estar acordado eu poderia estar sonhando um sonho no qual tudo se passaria como se eu estivesse acordado. Com efeito, minha experiência interna não basta para me proporcionar algo a partir do qual eu pudesse decidir se estou acordado ou se estou sonhando. Ressalte-se que estudos neurofisiológicos recentes indicam que a atividade cerebral subjacente à produção de experiências visuais sonhadas e experiências que temos durante a vigília é precisamente a mesma.

A dúvida hiperbólica cartesiana constitui a ferramenta da razão para combater o gênio maligno, o qual é um artifício psicológico que, impressionando mais a imaginação, leva o sujeito a tomar a dúvida mais a sério e a colocá-la melhor em sua memória. Neste sentido, assevera Descartes (1973a, p.96-97):

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo.

Na segunda meditação Descartes procura mostrar como a dúvida hiperbólica o conduz ao paradoxo de não poder duvidar sobre a dúvida e daí obter a primeira certeza: *cogito ergo sum* (penso, logo existo). Descartes captou a existência de um eu real, de um eu pensante, de uma substância pensante que, apesar de diferente da matéria, seria algo como uma substância imaterial. Cerca de 300 anos depois, o filósofo contemporâneo Edmund Husserl questionaria se os paradoxos da dúvida teriam provado a existência de uma substância, mesmo que imaterial, ou simplesmente a certeza de existir um pensamento concernente a essa substância.

A terceira meditação é usualmente interpretada como o esforço de Descartes para demonstrar a existência de Deus a partir do *cogito*. Contudo, ela é de fato uma grande reflexão sobre a natureza do infinito, uma tentativa de explicar como de uma mente finita e submetida à finitude de suas próprias experiências, que só vislumbram um mundo finito, poder-se-ia formar uma idéia de infinito. Descartes sustenta que apenas Deus poderia ter colocado em nossa mente a idéia de infinito e que, por conseguinte, o infinito existe. Esse, todavia, continua um problema atual para os cientistas cognitivos contemporâneos, a saber: como é que um cérebro finito

pode gerar algo infinito, como, por exemplo, uma seqüência infinita de sentenças na linguagem natural ou ordinária? A ciência cognitiva contemporânea denomina isto da recursão, entendendo-se por ciência cognitiva o estudo interdisciplinar que busca avançar o entendimento sobre a natureza do pensamento, sendo que as disciplinas que mais têm contribuído para o desenvolvimento da ciência cognitiva são a filosofia, a psicologia, a lingüística, a ciência da computação e a neurociência.

Descartes sugere mais explicitamente seu dualismo metafísico na sexta meditação, ou seja, sua concepção de que o corpo é radicalmente distinto da alma. O mental seria indivisível, já o material seria divisível. Há aqui, pois, uma assimetria ou uma incompatibilidade entre as propriedades características do pensamento e da matéria.

O problema de como relacionar o mental com o físico já aparece na sexta meditação. Por sua vez, na obra *Paixões da Alma* (1973b. Cf. especialmente os artigos 31, 32, 34, 35), publicada pela primeira vez em 1649, Descartes apresenta a glândula pineal como sede da alma. A glândula pineal seria uma espécie de interface entre mente e corpo, de modo que os movimentos físicos do sistema corporal moveriam a glândula que, por seu turno, sensibilizaria a alma. Esta, por intermédio da vontade, levaria a pequena glândula a mover-se, ativando as partes do sistema em direção às ações humanas. Note-se que a mobilidade da glândula é uma das condições básicas que Descartes invoca para considerá-la como sede da alma. No entanto, tal solução nunca foi completamente aceita,

posto que surge a questão seguinte: que tipo de interface seria a glândula pineal se ela teria de ser concomitantemente algo físico e algo mental?

O problema colocado por Descartes parece não ter sido resolvido até hoje. Herdamos dele a necessidade de explicar como é possível a interação entre o físico e o mental.

3 ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DO DUALISMO CARTESIANO

Examinaremos aqui dois corolários resultantes da separação entre mente e corpo estabelecida por Descartes: a inescrutabilidade dos estados subjetivos e a teoria cartesiana da natureza dos autômatos. O primeiro corolário é retomado pela filosofia da mente contemporânea sob o nome de teoria do acesso privilegiado ou acesso direto ao mental, a qual aprofunda ainda mais a existência de propriedades incompatíveis entre o físico e o mental. O segundo corolário fortalece o dualismo substancial, afirmando a impossibilidade de replicação mecânica das atividades mentais humanas.

De acordo com Descartes, a mente não poderia ser um objeto físico. Objetos físicos são extensos, ocupam um lugar no espaço, o que os torna sempre divisíveis, por oposição ao mental que é indivisível. Estados mentais não ocorrem no espaço, são não-espaciais. Da divisibilidade e da espacialidade Descartes infere que os objetos físicos são publicamente observáveis, enquanto os estados mentais são privados. Conseqüentemente, para Descartes, os objetos materiais são espaciais,

extensos e públicos, ao passo que as mentes são não-espaciais, inextensas e privadas.

Os estados mentais são privados no sentido de que não são publicamente detectáveis, são inescrutáveis, eles ocorrem para mim, só eu posso saber o que estou pensando num determinado momento. Tal inescrutabilidade é a base para o argumento do acesso privilegiado ou do acesso direto ao mental. Temos conhecimento do que se passa em nossas mentes, porém o mesmo não ocorre com nossos próprios corpos, ou seja, a mente é mais fácil de ser conhecida do que o corpo.

Conforme o argumento do acesso privilegiado, minha sensação de ter, por exemplo, uma dor de dente, me fornece um conhecimento direto e imediato de que há algo errado com algum dente meu. Um dentista pode tirar um raio-x desse dente e encontrar uma cárie nele. Entretanto, isto não permite que o dentista saiba que estou sentindo dor, a menos que ele me pergunte, visto que é possível ter um dente cariado e, apesar disso, não sentir dor por bom tempo. Destarte, o raio-x não proporciona um acesso direto à sensação de dor, uma vez que esta é propriamente subjetiva e só eu poderia confirmá-la ou não.

O acesso privilegiado seria também infalível. Eu nunca poderia equivocar-me no que se refere àquilo que ocorre em minha mente, embora possa estar errado sobre o que ocorre em meu corpo. Comparemos, por exemplo, os enunciados “Eu estou com dor de cabeça” e “Eu estou

com febre”. Apenas eu posso saber se estou com dor de cabeça ou não. Minha sensação de dor apresenta-se como um conhecimento infalível que tenho a respeito de meus próprios estados mentais. Posso fingir que estou sentindo dor, o que poderia levar outra pessoa a supor que estou com dores, todavia somente eu saberia se estou sentindo realmente alguma dor. Nesse sentido a dor é um estado subjetivo inescrutável. O mesmo já não ocorre com o segundo enunciado. Alguém poderia colocar um termômetro na minha boca e depois de alguns minutos dizer: *Você não está com febre*. E essa pessoa estaria certa. Acontece que a dor é uma sensação subjetiva, um estado mental, ao passo que *ter febre* é um estado do meu corpo ao qual não tenho acesso direto.

Pelo menos alguns dos filósofos da mente contemporâneos que defendem o acesso privilegiado retomam um argumento que já era sustentado por Descartes no seu propósito de apontar a existência de uma assimetria insuperável entre o físico e o mental.

O dualismo cartesiano torna-se ainda mais problemático quando Descartes reflete acerca das semelhanças e diferenças entre autômatos, animais e seres humanos. Para Descartes, replicar o corpo seria condição necessária mas não suficiente para replicar um ser humano. Autômatos nunca teriam estados mentais subjetivos e inescrutáveis, por mais perfeitos que fossem. Nós, seres humanos, seríamos então uma exceção com relação ao materialismo e ao mecanicismo. A esse respeito argumenta Teixeira (2000, p. 37):

Já no século XVII, Descartes prenunciava o que seria o desenvolvimento futuro da robótica e da inteligência artificial e que tipo de consequências esse poderia ter para a sua filosofia. Esse era um tema que causava inquietação nos filósofos de sua época: haveria limites para o mecanicismo? Se a metáfora dos mecanismos e relógios era apropriada para descrever a natureza e os animais, seria ela adequada para explicar a natureza humana?

Uma primeira obra contendo reflexões sobre a natureza e potencialidades dos autômatos foi publicado em 1589 por Bernardino Baldi, abade de Guastalla. Nessa época já existiam alguns autômatos, todos eles bonecos de corda que imitavam algumas atividades humanas. A construção de robôs, ou de autômatos, como eram chamados na época, prosperaria no século XVIII. Alguns desses robôs tornaram-se famosos como, por exemplo, o pato de Vaucanson, provavelmente construído por volta de 1750, malgrado não se saber ao certo se eles de fato foram construídos ou meramente projetados.

Vaucanson dizia que seu pato era um autômato capaz de reproduzir a atividade biológica dessa espécie animal. O pato poderia esticar o pescoço, bicar um grão, engoli-lo, digeri-lo e espeli-lo, imitando a função das vísceras da digestão. No entanto, Vaucanson nunca explicou como a digestão ocorreria.

Outros autômatos célebres teriam sido os três bonecos construídos pelos irmãos Droz na Suíça, por volta de 1733. Um deles seria um escrivão capaz de escrever frases em uma folha de papel, outro seria um desenhista capaz de fazer pelo menos cinco tipos de desenhos e um

terceiro seria uma instrumentista capaz de tocar cinco músicas diferentes. Ademais, esses bonecos tinham a capacidade de mover os cílios, os braços e inclinar o tórax para a frente. Há também registros de uma máquina capaz de jogar xadrez, que teria sido construída pelo barão von Kempelen, no final do século XVIII.

A possibilidade de replicação mecânica de um ser humano chocava-se nitidamente com o dualismo substancial. O pensamento não poderia ser derivado de algum tipo de arranjo material entre peças ou de alguma espécie de disposição orgânica, já que ele não é res extensa. Para Descartes, os animais e os autômatos são destituídos de pensamento. Isto quer dizer muito mais do que a impossibilidade de apresentar capacidades lógico-argumentativas; significa especialmente a impossibilidade de possuir qualquer espécie de estados ou processos conscientes. Os animais seriam organizações da substância extensa que, por mais complexas que fossem, poderiam ser explicadas em termos estritamente mecânicos.

Com o intuito de defender a existência de uma diferença qualitativa e intransponível entre humanos e autômatos Descartes sugere dois testes, a saber: o teste da linguagem e o teste da ação. Se bem que não tenham sido formulados de maneira explícita, tais testes aparecem em vários trechos de sua obra *Discurso do Método* (1973c), publicada pela primeira vez em 1637.

Descartes admitia que entre humanos e animais existe um paralelismo de estrutura fisiológica. Com efeito,

os animais teriam condições orgânicas para passar no teste da linguagem e, se não o fazem, não é devido ao fato de lhes faltarem órgãos. Os papagaios, por exemplo, podem dizer palavras como os seres humanos, conquanto não o façam testemunhando que pensam o que dizem. Todavia, o desempenho lingüístico dos papagaios e homens é distinto e isto não é devido a sua fisiologia. Um papagaio nunca saberia o que está falando, embora tentasse imitar o melhor possível a nossa linguagem. Assim, a linguagem seria mais do que a mera emissão de sons em código e a habilidade física necessária para realizá-la. Poderiam ser construídos autômatos ou robôs capazes de proferir palavras e sentenças, contudo eles estariam na mesma situação do papagaio.

O teste da ação segue o mesmo raciocínio do teste anterior. Seria possível construir um autômato com uma grande quantidade de programas e de sub-rotinas, cada uma delas correspondendo a um tipo de tarefa usualmente realizada por seres humanos. Algumas ações poderiam ser executadas com mais exatidão e mais eficiência pelo autômato, entretanto seriam somente comportamentos automáticos, destituídos de consciência. O autômato nunca seria consciente do que está fazendo. Ele não estaria agindo genuinamente, porém simplesmente executando programas ou sub-rotinas. O autômato não saberia quando e por que passar de um programa ou de uma sub-rotina para outra quando fosse preciso, ele não teria a flexibilidade necessária para mudar o curso de suas ações, isto é, quando fazer uso de um programa em vez de outro. Ele seria, na melhor

das hipóteses, um zumbi bem construído, ou seja, um ser que se comporta como um ser humano que pode partilhar nossa organização funcional e até mesmo nossa constituição neurofisiológica, contudo sem experiências conscientes: Faltaria ao autômato uma racionalidade universal característica dos seres humanos e que não seria reprodutível materialmente. Tal racionalidade universal implicaria consciência, a qual não seria replicável por qualquer tipo de arranjo material.

4 ALGUMAS OBJEÇÕES AO DUALISMO CARTESIANO

Existe uma diversidade de objeções ao dualismo interacionista exposto por Descartes. A principal delas foi formulada por uma contemporânea sua, a princesa Elisabeth da Boêmia. Em uma carta endereçada ao autor das *Meditações* ela indaga: *Como pode a alma do homem, sendo apenas uma substância pensante, determinar os seus espíritos corporais de maneira a realizar ações voluntárias?* Dito de outro modo, como é possível que a substância mental, que não possui extensão nem qualquer propriedade física, seja capaz de interagir causalmente com o corpo, de modo que alguém, por exemplo, faça ele se levantar da cama ao acordar ou retire a mão de perto do fogo? A única resposta aduzida por Descartes foi que certas coisas necessitam ser aceitas como mistério.

Há outras dificuldades com o dualismo cartesiano das quais abordaremos algumas. Um exemplo é que conforme a lei da conservação da energia, a quantidade de energia do universo deve permanecer constante. No

entanto, se alguma energia do mundo material se perde na alma ou esta a introduz no mundo material, tal lei tem que ser revista.

Outro exemplo é o abalo provocado pela teoria da relatividade de Einstein. Segundo esta teoria o tempo deixa de ser tido como um parâmetro abstrato e universal, passando a ser uma quarta dimensão da realidade física. O tempo deixa de ter uma marcha única, objetiva e universal, de modo que passado, presente e futuro passam a depender da posição e do movimento de um observador situado em algum lugar do espaço. O que concebemos por *presente* passa a depender de uma escolha arbitrária de um sistema de coordenadas.

Se não existe tempo independentemente do espaço e se estados mentais ocorrem no tempo, então estes têm que ocorrer no espaço também.

Lockwood (1989) sustenta que a aceitação da teoria da relatividade obriga-nos a aceitar alguma espécie de identidade entre estados mentais e estados físicos, posto que se estados mentais ocorrem no tempo, segue-se que eles têm que ocorrer no espaço, resultando que eles teriam que ser também algum tipo de estado físico, visto que a espacialidade é típica daquilo que é físico.

Por sua vez, o filósofo inglês contemporâneo Gilbert Ryle (1949), da Escola de Oxford, buscou desmascarar o que ele considerou um mito de tipo cartesiano que sustenta a existência de um *fantasma na máquina*, ou seja, de um espírito imaterial *alojado* no corpo. Entretanto, o mental não é, no entender de Ryle, um

objeto especial distinto dos outros, pois os atos mentais ou atos psíquicos são apenas os modos de dispor-se a atuar tendo em vista determinadas circunstâncias. Admitir o contrário implica cometer o que Ryle denomina *category-mistake* (erro categorial), que consiste em atribuir determinado conceito à categoria que não lhe corresponde.

O neurologista Antônio Damásio (1996, p.280) assim caracteriza o que ele denomina o erro de Descartes:

[...] a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderia mexistir independentemente do corpo. Especificamente: a separação das operações da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro.

Damásio (1996, p.281) refere-se também a algumas influências exercidas por esse *erro de Descartes*:

Pode bem ter sido a idéia cartesiana de uma mente separada do corpo que esteve na origem, na metade do século XX, da metáfora da mente como programa de software. De fato, se a mente pudesse ser separada do corpo, talvez fosse possível compreendê-la sem recorrer à neurobiologia, sem nenhuma necessidade de saber neuroanatomia, neurofisiologia e neuroquímica. É interessante e paradoxal que muitos investigadores em ciência cognitiva, que se julgam capazes de investigar a mente sem nenhum recurso à neurobiologia, não se considerem dualistas. A separação cartesiana pode estar também subjacente ao modo de

pensar de neurocientistas que insistem em que a mente pode ser perfeitamente explicada em termos de fenômenos cerebrais, deixando de lado o resto do organismo e o meio ambiente físico e social - e, por conseguinte, excluindo o fato de parte do próprio meio ambiente ser também um produto das ações anteriores do organismo. Protesto, [diz Damásio], contra essa restrição, não porque a mente não esteja diretamente relacionada com a atividade cerebral, pois obviamente está, mas porque essa formulação restritiva é forçosamente incompleta e insatisfatória em termos humanos. [...] A divisão cartesiana domina tanto a investigação como a prática médica. Em resultado, as conseqüências psicológicas das doenças do corpo propriamente dito, as chamadas doenças reais, são normalmente ignoradas ou levadas em conta muito mais tarde. Mais negligenciado ainda é o inverso, os efeitos dos conflitos psicológicos no corpo. É curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o Renascimento. Se o tivesse conhecido, Aristóteles teria ficado irritado com Descartes.

Podemos elencar mais alguns questionamentos ao dualismo cartesiano: se, de acordo com a teoria da evolução, o ser humano evoluiu a partir de espécies inferiores, então quando teria surgido a alma? Como explicar, além disso, que necessitamos de um cérebro tão grande, se uma alma inextensa certamente caberia em um cérebro do tamanho de um grão de ervilha? Como explicar o efeito de drogas e medicamentos na mente? Como explicar que uma doença como a de Alzheimer, que reduz o cérebro até um terço do seu tamanho, tenha

efeitos tão nefastos sobre a atividade mental? Em síntese, com o explicar o papel do cérebro? É sobretudo a partir dos anos 1990, considerados como a *década do cérebro*, que se abrem novas perspectivas para se procurar resolver o problema das relações entre mente e cérebro com o desenvolvimento da neurociência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia da mente firmou-se no século XX, sendo o resultado de um processo milenar que a torna uma disciplina de história curta, contudo de um longo passado, remontando, por exemplo, a Platão (427-347 a.c.) e a Aristóteles (384-322 a.c.). Na filosofia da mente contemporânea articulam-se ciência e reflexão filosófica, pois se reconhece a necessidade de uma investigação interdisciplinar.

É no contexto do problema mente-corpo, o mais discutido no âmbito da filosofia da mente, que se destaca o célebre dualismo cartesiano que propõe a incompatibilidade entre duas substâncias: a *res cogitans* (coisa pensante, pensamento, mente) e a *res extensa* (coisa extensa, corpo, matéria). Descartes nos deixa o problema de procurar encontrar um possível relacionamento entre essas substâncias, que possa manter a existência de alguma espécie de comunicação causal entre mente e corpo. Isto parecia uma tarefa impossível e levou diversos filósofos a buscar reduzir o mundo ou ao físico ou ao mental, assinalando um movimento pendular em direção a essas duas posições reducionistas.

As mais variadas teorias surgiram para tentar solucionar esse problema do dualismo cartesiano, tais como a proposta da existência de uma harmonia preestabelecida entre mente e corpo formulada por Leibniz (1646-1716) ou o ocasionalismo de Malebranche (1638-1715). Leibniz defendeu a possibilidade de haver um paralelismo psicofísico, conquanto não houvesse qualquer contato causal entre o físico e o mental, numa excepcional coincidência de simultaneidades, que seria garantida por Deus. Malebranche considerou que os processos físicos e mentais seriam independentes, porém correlacionadas pela interferência divina. Hobbes (1588-1679) e La Mettrie (1709-1751), por sua vez, sustentaram um monismo materialista em oposição ao dualismo cartesiano.

Tanto a história da filosofia como outras disciplinas que surgiram ao final do século XVIII, como é o caso da psiquiatria, foram influenciadas pelo legado cartesiano de um problema não resolvido e de várias soluções insatisfatórias. Se examinarmos as principais obras de Pinel, o fundador da psiquiatria, verificaremos que ao procurar definir a *doença mental*, ele oscilou em localizá-la seja no âmbito da mente, seja no âmbito do corpo (cf. PINEL, 1801). Caso as perturbações identificadas por Pinel fossem consideradas uma *doença*, seria melhor situá-las no campo da medicina, ou seja, no campo do corpo. Contudo, a idéia de doença mental requeria que nela existisse algum componente que não seria redutível completamente ao âmbito do físico.

Anos mais tarde, quando a psicologia se separou da filosofia para tentar tornar-se uma disciplina independente, a oscilação entre o físico e o mental foi também herdada pela nova ciência da mente que estava surgindo. Wundt, o fundador da psicologia científica, apesar de propor que a psicologia deveria ser o estudo científico da consciência e admitir a independência dessa em relação a sua base neural, não pôde desconhecer os desafios e problemas resultantes da adoção de um paralelismo psicofísico, o que parece ocorrer com quase todas as teorias psicológicas contemporâneas.

O desenvolvimento da psiquiatria e, posteriormente, da psicologia, parece ter desconhecido os trabalhos do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) que, na sua obra *Crítica da Razão Pura*, publicada pela primeira vez em 1781, sugeria que o problema das relações entre mente e corpo seria insolúvel, um caso típico do uso ilegítimo da razão, que resulta de ignorar que nosso conhecimento está restrito aos limites da experiência possível: as formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e as categorias do entendimento. Quando asseveramos que mente e cérebro são a mesma coisa ou, contrariamente, que não o são, esquecemos que não podemos falar nem de mentes nem de cérebros, mas somente de como mentes e cérebros se apresentam para nós, porquanto todas as nossas experiências são modeladas por nosso aparelho cognitivo, inclusive nossas percepções de mentes e de cérebros. Desse modo, ao sustentarmos a equação estados cerebrais = estados mentais, estamos simplesmente formulando um

pensamento sobre o cérebro que o relacionaria com outro pensamento sobre a mente. Não é possível saber o valor lógico dessa equação, já que isto requereria que transcendêssemos nossos próprios pensamentos, que nos situássemos fora de nossos próprios pensamentos, que ultrapassássemos os limites de nossa experiência possível. Há filósofos da mente contemporâneos, como Colin McGinn (1989), que propõem um ponto de vista semelhante, embora não se refiram a esse argumento estabelecido por Kant há mais de 200 anos.

O dualismo, que aparentemente teria triunfado na história da filosofia posterior a Descartes, começou gradativamente a ceder espaço para teorias monistas. Talvez uma das razões mais relevantes para explicar esta mudança tenha sido a teoria da evolução formulada por Charles Darwin no século XIX, da qual se procurou elaborar uma teoria biológica e evolutiva da mente. Darwin advogou a existência de uma continuidade entre os processos mentais dos seres humanos e os dos animais. A mente e outras características físicas dos seres humanos resultariam de um processo evolutivo guiado pela seleção natural e pela adaptação ao meio ambiente.

Aparecem no final do século XIX fortes reações a essa tendência monista, às teorias biológicas ou naturalistas da mente. A história da filosofia inicia uma nova oscilação pendular, dessa vez voltada para o dualismo. Franz Brentano (1838-1917) e Edmund Husserl (1859-1938) escreveram contra a plausibilidade das teorias naturalistas da mente e do monismo materialista. Brentano argumentou que a intencionalidade é a marca distintiva dos estados mentais e que ela é irreduzível a qualquer substrato físico.

O filósofo norte-americano John Searle, nascido em 1932, retoma o tema da intencionalidade (cf. SEARLE, 1995 e 1997) e argumenta que não podemos replicar ou reproduzir nossa vida mental usando computadores, pois sempre faltaria a eles a marca distintiva do mental que é a intencionalidade. Saliente-se que Searle não sustentou a imaterialidade da mente a partir da intencionalidade, mas sim a idéia de que a relação entre símbolos operada pelos computadores digitais seria insuficiente para gerar uma relação intencional autêntica.

Outros filósofos da mente contemporâneos, além de Searle, retomaram o tema da intencionalidade do mental. Há várias tentativas de reduzir a relação intencional a algo físico ou biológico na filosofia da mente a partir do século XX. Esta tem procurado na física e na neurociência elementos e argumentos para infirmar o dualismo, recomendo um direcionamento para a concepção materialista e, portanto, uma nova oscilação pendular na história da filosofia.

Com base no acima exposto, nota-se que o problema mente-corpo tal como colocado pelo dualismo cartesiano teve e tem obtido uma enorme repercussão, gerando intenso debate na filosofia moderna e na filosofia contemporânea, estimulando bastante o desenvolvimento da filosofia da mente, em especial, e da filosofia, em geral.

REFERÊNCIAS

COSTA, C. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COTTINGHAM, J. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

_____. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. **Paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

LOCKWOOD, M. **Mind, brain and the quantum**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

MCGINN, C. Can we solve the mind-body problema? **Mind**.v. 98, p. 349-366, 1989.

PINEL, Ph. **Traité médico – philosophique sur l'aliénation mentale, ou La manie**. Paris: Richard, Caille et Ravier, 1801.

RYLE, G. **The concept of mind**. New York: Barnes & Noble, 1949.

SEARLE, J. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (A 1ª edição inglesa é de 1983).

_____. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (A 1ª edição inglesa é de 1992).

TEIXEIRA, J. de F. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.