

Léo Peruzzo Júnior

Kleber Candiotto

Murilo Karasinski

Organizadores

TENDÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DE FILOSOFIA DA MENTE E CIÊNCIAS COGNITIVAS


PUCPRESS

Léo Peruzzo Júnior
Kleber Candioto
Murilo Karasinski
Organizadores

TENDÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DE FILOSOFIA DA MENTE E CIÊNCIAS COGNITIVAS


PUCPRESS

©2023, Léo Peruzzo Júnior, Kleber Candiotto e Murilo Karasinski
2023, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa por escrito da Editora.

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Reitor

Ir. Rogério Renato Mateucci

Vice-Reitor

Vidal Martins

Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação

Paula Cristina Trevilatto

PUCPRESS

Coordenação: Michele Marcos de Oliveira

Edição: Susan Cristine Trevisani dos Reis

Edição de arte: Rafael Matta Carnasciali

Preparação de texto: Lara Padilha

Revisão: Clarisse Lye Longhi

Capa e projeto gráfico: Rafael M. Hasselmann

Diagramação: Rafael M. Hasselmann

Conselho Editorial

Alex Vicentim Villas Boas

Aléxei Volaco

Carlos Alberto Engelhorn

Cesar Candiotto

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Cloves Antonio de Amissis Amorim

Eduardo Damião da Silva

Evelyn de Almeida Orlando

Fabiano Borba Vianna

Katya Kozicki

Kung Darh Chi

Léo Peruzzo Jr.

Luis Salvador Petrucci Gnoato

Marcia Carla Pereira Ribeiro

Rafael Rodrigues Guimarães Wollmann

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Suyanne Tolentino de Souza

Vilmar Rodrigues Moreira

PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat
Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar
Campus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR
Tel.: +55 (41) 3271-1701
pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva - CRB 9/1191

T291
2023

Tendências contemporâneas de filosofia da mente e ciências cognitivas /
organizadores: Léo Peruzzo Júnior, Kleber Candiotto, Murilo Karasinski.
– Curitiba: PUCPRESS, 2023.
376 p. ; 23 cm

ISBN: 978-65-5385-016-3
ISBN: 978-65-5385-014-9 (e-book)
Vários autores
Inclui bibliografias

1. Filosofia da mente. 2. Ciências cognitivas. 3. Filosofia e ciências
cognitivas. I. Peruzzo Júnior, Léo. II. Candiotto, Kleber B. B. (Kleber Bez
Birolo), 1979. III. Karasinski, Murilo. IV. Pontifícia Universidade Católica do
Paraná.

22-121

CDD 20. ed. – 128.2

SUMÁRIO

Apresentação.....	5
<i>Os organizadores</i>	
Descartes e a questão da consciência.....	11
<i>Claudinei Luiz Chitolina</i>	
Cognição e linguagem.....	67
<i>Luiz Henrique de Araújo Dutra</i>	
O problema mente-cérebro e o fisicalismo contemporâneo: obstáculos teóricos e desafios filosóficos.....	85
<i>Julio César Martins Mazzoni</i>	
O fisicalismo de Smart e a questão da redutibilidade da consciência à matéria	121
<i>Amanda Luiza Stroparo e Léo Peruzzo Júnior</i>	
David Armstrong e o estatuto dos fenômenos mentais	141
<i>Tárik de Athayde Prata</i>	
Inconsistências teóricas relacionadas ao materialismo eliminativo quando analisado à luz da filosofia da mente de Thomas Nagel.....	163
<i>José Aparecido Pereira</i>	
Funcionalismo	181
<i>Max R. Vicentini</i>	

Enativismo, psicologia perceptual e aracnídeos: novos e melhores rumos na filosofia da mente	199
<i>Gabriel Jucá de Hollanda</i>	
O problema da ilusão: uma breve introdução e defesa da teoria ilusionista de Keith Frankish.....	213
<i>Gustavo Leal Toledo e Maria Luiza Iennaco de Vasconcelos</i>	
Qualidades sensoriais e materialismo na filosofia da mente	243
<i>Oswaldo Pessoa Junior</i>	
Fodor e a modularidade da mente: fundamentos e perspectivas	265
<i>Kleber Bez Birolo Candiotto</i>	
Notas sobre o naturalismo biológico de John Searle	281
<i>Maxwell Morais de Lima Filho e José Gladstone Almeida Júnior</i>	
David Chalmers e o mundo zumbi.....	299
<i>Marco Aurélio Sousa Alves</i>	
Andy Clark: a mente que se mistura ao corpo e ao mundo.....	315
<i>Amanda Luiza Stroparo</i>	
Hipercognição, transumanismo e pós-humanismo.....	329
<i>Murilo Karasinski</i>	
<i>Mente incorporada</i>: ciência cognitiva, experiência humana e ambiente	349
<i>Léo Peruzzo Júnior</i>	
Sobre os autores	371

APRESENTAÇÃO

Sabemos que nossos processos cognitivos são responsáveis pela autoconsciência, por integrar-nos uma imagem do mundo, colocar-nos problemas, resolvê-los e, ao mesmo tempo, fomentar um residual de temas metafísicos, éticos, políticos, entre outros. Entretanto, ainda não sabemos de forma segura como tudo isso é possível, pois, ainda ofuscados pela ânsia dualista que dominou a filosofia e o cenário da ciência moderna, o tema da cognição continua excitando o ambiente investigativo. Afinal, seriam os processos cognitivos um tipo de propriedade distinto de tudo aquilo que encontramos na natureza? Deveríamos delimitar nosso recorte epistêmico da cognição a um modelo cerebrocentrista? Ou, então, estaria ela “desavergonhadamente” inserida também no corpo e nos artefatos tecnológicos que a cercam? Essas questões e uma série de outras têm esbarrado, primeiramente, no modo como pensamos o próprio conceito e, na sequência, no tipo de pesquisa que se pode fazer sobre ele. Por isso, o obstáculo latente que filósofos, psicólogos e cientistas cognitivos têm encontrado parece ser aquele de descrever seu *objeto*, se é que podemos chamá-lo assim.

Uma rápida digressão histórica nos mostra que a investigação da cognição é uma coleção de fartas metáforas. Enquanto Descartes, por exemplo, afirmava que o corpo é tudo aquilo que pode ser limitado por alguma figura e que o pensamento é um atributo intrínseco ao sujeito, Hume escreverá que “a mente é um teatro constituído por percepções distintas e sucessivas”. Esse interregno dualista, portanto, calcado naquilo que Putnam considerou uma espécie de “ditadura platônica”, induziu-nos constantemente a pensar que mente e corpo são duas realidades distintas e, quiçá, irreconciliáveis. O interior da pessoa seria acessível apenas ao seu próprio sujeito, sendo sua natureza emancipada de características como extensão, corruptibilidade, entre outras. O fato é que essa imagem de cognição, até o final do século XIX, acabou enfeitando a arquitetura das explicações científicas, inclusive aquelas de caráter biológico.

Admitir, então, que a marca do biológico pudesse englobar nossas presunções metafísicas significou um sério risco à várias ciências, entre as quais estavam a antropologia, a química e psicologia.

O possível colapso que alguns modelos cognitivos não significaram, por sua vez, o abandono e a propositura de outros modelos teóricos. A guinada fenomenológica, por exemplo, atraiu muitos adeptos como um repertório menos agressivo do que os metafísicos do final do século XVIII. É ali que lógicos e matemáticos, por exemplo, tentaram recusar o psicologismo que ainda estava presente na demarcação de seus axiomas. O fato é que mesmo diante do surgimento de um corolário filosófico analítico, a presunção de conciliar mente e corpo parecia pouco avançar.

No final da década de 1940, a explosão crítica dos neopositivistas havia contaminado o cenário filosófico-científico. Uma geração de autores – da física à biologia, da matemática à química, da filosofia à psicologia – haviam concordado que proposições científicas são, em última análise, verificáveis. Assim, o solo de algumas ciências, adubado e regado sob especulações intelectuais, viu-se obrigado a ser responsável pela própria autofagia. Supondo, talvez, que sua agonia e morte prematura logo aconteceriam, uma longa tradição de autores aparecerá com o intuito de demarcar o lócus da investigação científico-filosófica genuína daquela que, assim como denunciado por Carnap, poderia ser dissolvida pelo esclarecido lógico-linguístico de suas teses.

Em 1949, Gilbert Ryle, um filósofo britânico que havia estudado autores como Bolzano, Meinong, Husserl e Heidegger, publica uma das obras que seria considerada pela literatura filosófica um marco contra a velha distinção cartesiana e, conseqüentemente, contra o “fantasma na máquina”. Segundo ele, não há espaço para um problema que fora construído sobre a forma de um erro categorial. Por isso, a filosofia é uma espécie de cartografia, pois está destinada a indicar e traduzir o conhecimento prático em termos cartográficos universais. O escopo desse argumento consiste, como sabemos, na análise do conteúdo psicológico sob a luz da linguagem ordinária. Não há espaço em nossa linguagem para o ofuscamento que temos arrastado da tradição. Nossas categorias mentais – e, neste caso, aquilo que denominamos de mente – não protegem nenhuma abissal forma ou propriedade que não possa transparecer em nossas investigações. Assim, distanciando-se do dualismo cartesiano, Ryle inaugurava uma primeira versão antirrepresentacionista da cognição e habilitava-a para ser pensada no movimento de nossas ações.

O enfraquecimento da abordagem behaviorista, que predominou na pesquisa em psicologia na primeira metade do século XX, abre oportunidade para

APRESENTAÇÃO

novas abordagens que contribuíram para a compreensão de questões como percepção, memória, a natureza e aquisição da linguagem, raciocínio, resolução de problemas e tomada de decisão. Era preciso, portanto, considerar processos intermediários entre estímulo e resposta.

Karl S. Lashley, no simpósio de Hixon de 1948, chamou a atenção para o fato de que a psicologia deveria estudar tópicos que estavam além dos explicados pelas relações de estímulo e resposta, e novos métodos, além da manipulação experimental, deveriam ser adotados. Segundo ele, o cérebro humano, ao contrário das teses behavioristas, não é um órgão passivo, mas um organizador ativo e dinâmico do comportamento planejado: o cérebro humano possibilita o planejamento de atividades complexas como música, esporte, linguagem etc.

A partir de 1956, psicólogos (G. Miller, J. Bruner), cientistas da computação (A. Newell, H. Simon) e linguistas (N. Chomsky) abriram a discussão de espírito cognitivista. Algumas décadas depois, no mesmo espírito, trabalhos interdisciplinares da psicologia da percepção, combinadas com abordagens advindas da filosofia, linguística e da computação, entre outras, cogitaram a viabilidade de construir programas computacionais que “pensassem” e se “comportassem” de maneira inteligente, inaugurando um novo campo denominado Inteligência Artificial. A noção do computador como uma metáfora elaborada por U. Neisser, em 1967, contribuiu conceitualmente para a importante distinção entre hardware e software como base para teorização sobre a mente e suas relações com o cérebro. É nesse cenário que Ullin Place publicara *Is Consciousness a Brain Process?*, em 1956, afirmando que seria possível identificar a consciência com um padrão específico da atividade cerebral. Segundo ele, esta não deveria ser tomada como uma conclusão filosófica de um raciocínio *a priori*, mas uma “hipótese científica razoável”.

Os primeiros êxitos no campo da inteligência artificial exerceram, assim como os relógios e os autômatos um dia, fascínio sobre os investigadores. O computador passa a ser visto como a nova metáfora para o funcionamento da mente e a motivação para a construção de máquinas com a mesma capacidade da inteligência humana ou ainda superior. Forma-se, assim, o computacionalismo. As operações do computador se tornaram referências para explicar a cognição e suas funções, como memória, aprendizagem, linguagem. Nesse sentido, o pensamento é considerado o resultado de um processamento interno, na forma de uma linguagem base ou, como sugerido por Fodor, uma linguagem do pensamento.

Com a construção de computadores mais potentes e avanços em lógica e teoria da informação, surgem duas abordagens a respeito da inteligência artificial. Uma

ênfatiza a criação de programas e se concentra em linguagens de programação, e outra se concentra no hardware mecânico e no componente conceitual humano entendido como software. A primeira forma de abordagem é denominada de IA fraca: os programas inteligentes são entendidos como um meio de teste de teorias de como seres humanos talvez executem operações cognitivas. A segunda é a IA forte, cunhada por Searle em 1980, que concebe o computador como uma mente que possui estados cognitivos dependendo dos programas que portem.

Se a abordagem dominante das ciências cognitivas repousou no objetivismo, sobretudo pela separação entre o sujeito, de um lado, e o objeto, de outro, um enfoque diferente intensificou o debate a partir do final do século XX. Com o avanço da pesquisa em neurociência, linguística, psicologia do desenvolvimento, para citar alguns exemplos, uma nova clareira, agora denominada de cognição incorporada e situada, viria a salientar que a dicotomia entre sujeito e objeto era implausível. Pelo contrário, todo ato cognitivo dependeria, necessariamente, de uma interação fluida entre organismo e ambiente. Nesse sentido, o novo modelo permitiu o abandono da suposição – cujo cerne estava na pergunta, feita por Alan Turing no seminal artigo *Computing Machinery and Intelligence*, se uma máquina poderia pensar – de que a cognição humana poderia ser reproduzida por um processo mecanicista amparado em representações mentais. Com efeito, o desprestígio teórico da representação, consubstanciado, entre outros, no problema de fundo sobre o que, de fato, daria acesso à própria representação, indicou a necessidade do aprofundamento de estudo da relação corpo-ambiente.

Apesar de diferentes enfoques dentro do mesmo arcabouço teórico, as perspectivas da cognição incorporada e situada partem da premissa de que o cérebro é somente um elemento do processo cognitivo, não possuindo mais o protagonismo que as ciências cognitivas clássicas outrora lhe concediam. Organismo e ambiente formam, então, uma unidade inseparável. Em 1991, Varela, Thompson e Rosch, na obra *The Embodied Mind*, propõem o termo *enaction* (em-ação), pelo qual o corpo vivo é um sistema auto-organizante, não apenas um mecanismo que atua e muda o seu estado por conta de inputs e outputs, mas, principalmente, um corpo que se reorganiza para sobreviver, preservando a integridade dos seus limites, mantendo, no processo, um intercâmbio constante com o ambiente. O que se afirma é que mesmo os mais simples materiais de intercâmbio de organismos unicelulares executam ações relevantes para a sua automanutenção, de onde se conclui que tais ações representariam formas de cognição, de mente e até de valores. Atualizando o pensamento de Merleau-Ponty, a proposta permite uma ampliação do horizonte

APRESENTAÇÃO

das ciências da mente, que passa a englobar tanto as experiências humanas vividas quanto as possibilidades de transformação inerentes à experiência humana. Baseando-se em um modelo antirrepresentacionista, essa abordagem salienta que somos seres incorporados no mundo, pois nossas percepções e experiências correspondem a estruturas cognitivas de ação e de comportamento inteligente, os quais não são dados *a priori*, mas, como é necessário enfatizar, são construídos e forjados a partir das restrições do ambiente.

De outro lado, na virada para o século XXI, uma nova possibilidade de cognição incorporada e situada viria a ser proposta por Andy Clark e David Chalmers: a mente estendida. Nesse modelo, torna-se exequível a emergência de ação inteligente em outros substratos que não apenas o biológico, tendo-se como ponto de partida o questionamento sobre onde a mente termina e o resto do mundo começa. Segundo Clark e Chalmers, os limites da cognição ultrapassam os limites dos organismos individuais, tendo em vista que a seleção natural teria permitido o surgimento de um cérebro biológico que prosperou por intermédio da manipulação do meio externo, favorecendo, com isso, uma capacidade de “parasitar” o ambiente local e uma habilidade de redução da sobrecarga de memória. Logo, os processos não estão circunscritos apenas à cabeça dos agentes, pois o mundo faz parte do processo cognitivo. Tal abordagem afirma que tão logo a hegemonia da pele e do crânio seja usurpada, nós poderíamos nos identificar, finalmente, como verdadeiras criaturas do mundo.

O que as propostas de cognição incorporada e situada colocam em debate é a ideia de que o cérebro não é o único responsável pela cognição, eis que a afliência do corpo e do ambiente são essenciais para a percepção e a ação de um organismo. Nos próximos anos, com o desenvolvimento esperado de ferramentas de realidade aumentada, de *deep learning*, *machine learning*, e com as propostas de modificação genética do corpo humano, a filosofia e as ciências cognitivas precisarão continuar, agora em terrenos cada vez mais voláteis, os debates acerca da natureza da mente humana. É possível que, no que se refere à cognição, as perguntas verdadeiramente importantes ainda estejam por ser feitas.

Prof. Dr. Léo Peruzzo Júnior – PUCPR/FAE/FAVI

Prof. Dr. Kleber Candioto – PUCPR

Prof. Dr. Murilo Karasinski – PUCPR

Organizadores

DESCARTES E A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA

Claudinei Luiz Chitolina

Introdução

Há um largo consenso entre os historiadores da filosofia e os filósofos contemporâneos de que devemos a Descartes a origem moderna do conceito de *consciência*. Porém, atribui-se a Descartes não a invenção da palavra *consciência*, mas a invenção de um significado inteiramente novo ou desconhecido pela filosofia antiga e medieval. A inovação introduzida pela filosofia cartesiana consiste em conceber a *consciência* como percepção da mente acerca de seus atos de pensamento. A *consciência* é a percepção que o *cogito* tem de si mesmo e que é resultado de um experimento mental mediante o qual o pensamento revela o “eu” que pensa – fundamento ou princípio do conhecimento. O sentido intelectual e subjetivo atribuído à *consciência* por Descartes traduz o caráter original e revolucionário do *cogito* – lugar e instância da verdade. Assim, a *consciência* intelectual (diferentemente da *consciência* moral, pela qual distinguimos o bem do mal) é caracterizada pela capacidade de distinguir a verdade da falsidade, a aparência da realidade. A instituição do *cogito* constitui, então, o marco inaugural da modernidade filosófica, uma vez que a verdade¹ não é uma imposição de uma instância externa à razão, mas o resultado da busca e da descoberta da própria razão. Pretende-se, nesse sentido, examinar o caráter original e inovador do conceito de *consciência* que podemos extrair da obra² cartesiana, assim como vislumbrar seu alcance e sua atualidade.

De outra parte, a *teoria cartesiana da mente* é vista como a responsável por uma controvérsia filosófica que perdura até hoje e que tem dividido os filósofos

modernos e contemporâneos em cartesianos e anticartesianos. Como veremos, Descartes erigiu do ponto de vista epistemológico um obstáculo intransponível às pretensões explicativas das ciências cognitivas e experimentais (psicologia cognitiva, biologia, neurociências, linguística e inteligência artificial), uma vez que, para o autor das *Meditações*, a consciência é um fenômeno subjetivo (impassível de observação e de verificação em terceira pessoa). A mente é uma *substância pensante* (alma ou espírito) distinta do corpo (que é concebido como uma substância extensa). Ou seja, se mente e corpo são realidades substancialmente distintas, então, podem existir independentemente. O argumento da *distinção real* entre mente e corpo pretende provar que a mente não pertence ao mundo físico (à Natureza), dado que não é extensa – não ocupa lugar no espaço e não está sujeita às leis físicas. Assim, a instituição do *cogito* é a descoberta da natureza metafísica ou imaterial do pensamento, de tal maneira que somente pela inspeção da própria mente é possível ao “eu pensante” se perceber e se conhecer. Portanto, ao conceber a mente como uma substância imaterial, Descartes instaura um interdito que nega à investigação científica (empírica e experimental) a possibilidade de conhecer a origem e a natureza da consciência.

O interdito epistêmico imposto por Descartes à física (e suas derivações) em relação à consciência decorre da descoberta metafísica da natureza imaterial (e subjetiva) do pensamento. Enquanto na física (que é a ciência dos corpos) a verdade é alcançada mediante um procedimento experimental que requer a experiência dos sentidos, na metafísica a verdade é uma descoberta puramente racional – que implica o “desligamento” da mente dos sentidos. Por isso, a física não pode pretender conhecer e explicar fenômenos mentais, porque não são passíveis de experimentos. Ou seja, o problema mente-corpo, porque tem origem metafísica, não pode ser formulado nem resolvido pelos procedimentos e pelo conhecimento da Física (ou das ciências experimentais). Assim, da impossibilidade de se erigir (em termos cartesianos) uma ciência física ou experimental da mente e da consciência decorre o mais intrincado de todos os problemas filosóficos atribuídos a Descartes: o problema que consiste em saber como a mente e o corpo, apesar de serem substâncias distintas (heterogêneas ou de naturezas opostas), podem coexistir e interagir no ser humano. Há, segundo Descartes, um fato irrecusável – uma região da realidade (a união e interação substancial entre mente e corpo) que permanece opaca ou inacessível à razão, porque produz em nós ideias confusas. Experimentamos ou percebemos em nós mesmos a união e a interação substancial entre mente e corpo, mas não podemos compreendê-la e

explicá-la. Ou seja, a razão cartesiana não pode transpor seus próprios limites, mas pode reconhecer sua estrutura operacional e seus objetos de investigação. Ora, tal questão é objeto de críticas e objeções contra Descartes, por isso, continua a desafiar, intrigar e instigar a filosofia da mente e as ciências do cérebro, a fim de encontrar uma explicação (ou solução) para o mais intrincado de todos os problemas filosóficos atribuídos a Descartes: o *problema mente-corpo*³ (que foi denominado pelas neurociências de *problema mente-cérebro*), mas que passou a ser conhecido na literatura filosófica e científica contemporâneas como o *problema da consciência*⁴.

Desse modo, Descartes é frequentemente referido na filosofia da mente contemporânea como o filósofo que formulou e introduziu um problema insolúvel (persistente ou permanente) na filosofia – o *problema mente-corpo*, segundo o qual é impossível pretender compreender e explicar como duas substâncias distintas (mente e corpo) possam estar unidas e interagir reciprocamente. Entretanto, para o autor das *Meditações*, o problema mente-corpo se manifesta apenas para uma mente racional (metafísica ou especulativa) que tudo deseja compreender e explicar. Assim, se, do ponto de vista racional, a relação mente e corpo revela-se ininteligível ou incompreensível (impenetrável para a razão), tal não ocorre no domínio da vida prática (na esfera da ação ou da união substancial), dado que cada ser humano experimenta em si mesmo o profundo e incessante intercâmbio entre estados corporais e mentais. Para Descartes, toda ciência⁵ é conhecimento certo e evidente, i.e., os critérios que fundam a verdade (a certeza ou a evidência) são produtos de ideias claras e distintas. Ora, para não incorrer em contradição ou afrontar a própria razão, Descartes vê-se coagido pela força lógica de seus argumentos a reconhecer e a circunscrever os limites epistêmicos da razão segundo o critério de verdade (a clareza e a distinção). Assim, ao circunscrever o domínio da metafísica à investigação da natureza da mente, o domínio da física à investigação e explicação dos fenômenos naturais e o domínio das ciências particulares (mecânica, medicina e moral) à invenção técnica (pela mecânica) e à investigação dos fenômenos psicofisiológicos (da união e interação entre o corpo e a mente), Descartes distinguiu três domínios diferentes de conhecimento. Ou seja, a coexistência de duas teses aparentemente incompatíveis ou irreconciliáveis (o dualismo substancial e a união substancial entre mente e corpo) no pensamento cartesiano revela a existência de diferentes domínios na filosofia cartesiana: (a) *o domínio da metafísica* (da separação substancial) – do conhecimento teórico – certo e evidente (acerca da natureza da mente e do

corpo) – pelo qual os princípios indubitáveis ou os fundamentos verdadeiros são descobertos e estabelecidos. Nesse domínio, a razão opera sozinha e alcança a certeza e a verdade pela evidência; (b) *o domínio da física* – em que a razão é auxiliada pela experiência (dos sentidos) e pode produzir verdades irrefutáveis acerca do conhecimento dos corpos. A verdade é conhecida totalmente, mas o conhecimento progride por extensão; (c) *o domínio da união substancial* – do conhecimento verossímil ou prático – orientado à ação técnica ou à produção pela mecânica e à ação pela medicina e moral, em que a razão é influenciada pelos sentidos e pelas paixões. Entretanto, intérpretes e adversários de Descartes que ambicionam estender de forma ilimitada os domínios da razão e o progresso da ciência sustentam que o problema mente-corpo deixa entrever uma flagrante contradição ou inconsistência no sistema cartesiano, o que implicaria não apenas reconhecer sua incoerência interna, mas limitar ou restringir o progresso das ciências. Em nossa análise, porém, pretendemos demonstrar que é infundada ou insustentável tal afirmação, uma vez que repousa sobre uma interpretação reducionista e equivocada da teoria cartesiana da mente.

O presente texto contém três seções. Na primeira seção, pretende-se analisar a origem e a natureza da consciência enquanto propriedade ou atributo do *cogito*. Nesse sentido, a consciência nada mais é que o ato de intelecção ou de percepção que o “eu pensante” tem de si mesmo. Para Descartes, o *cogito* (o “eu penso”) se identifica com a intelecção (o espírito, o entendimento e a razão), por isso, o pensamento revela a essência ou a natureza do “eu pensante”. Entretanto, após a descoberta do *cogito* (“sou, existo”), o filósofo indaga: *o que sou?* O que me constitui ou o que é o pensamento? Em sua resposta, o filósofo integra, à noção de pensamento, os atos da imaginação e dos sentidos que tinham sido recusados pelo exercício da dúvida. Embora não *façam parte* da essência ou natureza do ser humano, Descartes dirá que a imaginação e a sensação, à medida que são modos do pensamento (*modi cogitandi*), *pertencem* à sua essência. Na segunda seção, busca-se compreender o caráter irreduzível da mente (e da consciência) em sua relação com a natureza física do corpo. De acordo com o argumento do *cogito*, pensar é uma capacidade (ou poder) que pertence à natureza da mente e não à natureza do corpo, dado que o corpo é constituído de matéria inanimada (destituída de espírito ou de alma) e inconsciente. Ou seja, se a mente é de natureza imaterial, o pensamento não pode ser extraído da matéria nem reduzido a um fenômeno físico ou neurobiológico.

Assim, do caráter inextenso ou inespacial do pensamento, decorre a indivisibilidade (unidade da consciência). O funcionamento do cérebro pode ser

observado e descrito na perspectiva da terceira pessoa, ao passo que a mente só é conhecida para um sujeito em primeira pessoa. O cérebro é o órgão que comanda e regula as funções vitais do composto substancial (do ser humano), mas não é o órgão do pensamento. Ao cérebro competem as funções fisiológicas, ao passo que as funções cognitivas ou psíquicas competem à mente. A terceira seção contém possíveis objeções à teoria cartesiana da mente, assim como possíveis respostas ou contraobjeções cartesianas, a fim de se compreenderem as razões da persistência do *problema mente-corpo*, evidenciando, desse modo, a atualidade da teoria cartesiana da mente. Por exemplo, as Neurociências podem descobrir os correlatos neurais (os mecanismos físico-químicos) da atividade mental, mas o que sabemos é que são incapazes de compreender e explicar a origem e a natureza do pensamento (e da consciência). Sob esse sentido, a teoria cartesiana da mente (que parecia obsoleta ou ultrapassada) segue desafiando filósofos e cientistas, o que evidencia a existência de obstáculos que podem ser vistos como intransponíveis (ou insuperáveis) na tentativa de encontrar uma resposta ou solução para o problema mente-corpo (ou para o problema da consciência).

A descoberta do *cogito*: lócus de origem e sede da consciência

O empreendimento cartesiano levado a cabo nas *Meditações* contém um ambicioso projeto filosófico: descobrir (ou encontrar) um fundamento inabalável para o conhecimento. Descartes constata, no início da primeira meditação das *Meditações*, que suas dúvidas e incertezas sobre o que julgava conhecer exigiam que recomeçasse tudo desde os fundamentos, i. e., a inexistência de um fundamento sólido que pudesse servir de alicerce para a edificação da nova ciência era para o filósofo o problema fundamental da filosofia. Descartes, ao deparar-se com o fato de que tudo o que julgava saber era controverso (incerto ou duvidoso), nutria, porém, a esperança de encontrar algo certo e evidente, a fim de estabelecer a verdade nas ciências. Ora, a suposição de que o conhecimento necessita de um fundamento (de uma base firme ou segura) decorre da ideia de que o mundo físico, assim como o pensamento, tem um princípio causal de origem metafísica, a partir do qual tudo possa ser conhecido e explicado. Nesse afã, Descartes busca, primeiramente, erradicar de seu pensamento ou se desfazer mediante o exercício da dúvida⁶ de tudo o que supunha saber, mas que estava assentado sobre frágeis ou falsos fundamentos. Desse modo, rejeita⁷ como falso tudo o que era duvidoso, a fim de poder estabelecer alguma certeza. Ora, bastaria, para tanto, solapar pela investida demolidora da dúvida os falsos

fundamentos e provocar a ruína de todo edifício do conhecimento. Assim, ao afirmar que é necessário duvidar de tudo se quisermos encontrar um fundamento sólido, o filósofo admite que não se pode estender a dúvida sobre a própria dúvida sem reconhecer que para duvidar é preciso pensar.

Ou seja, o processo de desconstrução instaurado pela dúvida⁸ contém diferentes graus de generalidade e de radicalidade, em que, primeiramente, a faculdade dos sentidos é examinada e refutada. Descartes afirma que, por vezes, os sentidos⁹ nos enganam (fazendo com que as coisas pareçam ser o que não são), e que, por isso, não é prudente confiar inteiramente em quem nos enganou uma vez. A desconfiança ou a dúvida acerca dos sentidos consiste em suspeitar das sensações ou impressões sensíveis enquanto faculdade ou fonte do conhecimento. A rejeição dos sentidos decorre do fato de que as sensações (as imagens sensíveis) nem sempre correspondem à realidade. Ou seja, o mundo pode não ser como parece. Em seguida, Descartes pretende examinar se a faculdade de conhecer poderia pertencer à imaginação. Nesse intento, o filósofo deseja saber como é possível distinguir o sonho (a ficção) da vigília, ou seja, como posso saber se não estou dormindo (sonhando) – uma vez que os mesmos pensamentos me ocorrem quando estou sonhando e acordado (desperto). Ora, Descartes percebe que a imaginação¹⁰ não pode fornecer nenhum critério de distinção entre o sonho e a vigília, por isso, se nos fiarmos na imaginação, o mundo poderia não existir dado que a imaginação cria mundos inexistentes (ficções) – o que impossibilitaria todo conhecimento. Na sequência, o filósofo submete à prova a capacidade da razão¹¹, a fim de saber se é merecedora de confiança. Em vista disso, o filósofo levanta a hipótese do Deus enganador – que consiste em supor que Deus, que é o criador de tudo o que existe (onipotente e bondoso), poderia ter-nos criado de modo que nos enganássemos (sem que nos apercebêssemos) toda vez que raciocinásemos. Ora, sem poder provar a existência de Deus na primeira Meditação das *Meditações* e refutar a hipótese do Deus enganador, o filósofo afirma, entretanto, que, se Deus existir, ele não pode ser embusteiro ou enganador, dado que enganar é evidência de imperfeição. No início da segunda Meditação, Descartes recorda que a hipótese do Deus enganador é contraditória, por isso, pretende testar a capacidade da razão introduzindo a hipótese do gênio maligno¹². Ora, se o gênio maligno me engana, dirá Descartes, não poderá, contudo, fazer com que eu nada seja, porque, para poder me enganar, é preciso que eu exista. Portanto, “sou, existo”¹³.

Assim, ao pretender, no transcurso da Primeira para a Segunda Meditação das *Meditações*, remover de sua mente todo pensamento sem fundamento

racional (incerto ou duvidoso), o filósofo se depara com uma certeza e com uma realidade indubitável: “eu penso, eu existo”, ou seja, a capacidade de pensar é uma realidade irrefutável e irremovível de sua mente, uma vez que a existência dos corpos¹⁴ não tinha ainda sido descoberta. Porém, após a descoberta de sua existência, o *cogito* pretende descobrir o que constitui sua essência ou natureza. Por isso, indaga Descartes: *o que sou eu?*¹⁵ O filósofo responde: sou uma “coisa que pensa”. Mas, insiste Descartes: o que é uma “coisa que pensa”? Em sua resposta, o filósofo afirma que uma “coisa que pensa” é uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina e sente. Embora *sentir e imaginar* sejam modos do pensamento que dependem da união¹⁶ e interação da alma com o corpo, cuja existência não havia ainda sido descoberta, Descartes afirma que sentir e imaginar são faculdades que pertencem ao “eu pensante” mesmo quando as coisas que sinto ou imagino são falsas. A descoberta do *cogito* revela a Descartes que o pensamento é uma realidade indubitável, mas ainda não pode afirmar com absoluta certeza (apenas conjecturar) que os corpos não pensam, dado que o *critério de certeza* (as ideias claras e distintas) requer uma garantia ou um fundamento absoluto.

Desse modo, o argumento do *cogito*¹⁷ descrito na Segunda Meditação das *Meditações*, que constitui o primeiro elemento da tese da *distinção real* entre mente e corpo, pode, a nosso ver, ser assim formulado: sei que existo, porque penso, mas ainda não sei se tenho um corpo, portanto, busco saber se os corpos existem, e, se existem, preciso saber se o corpo que julgo ter faz parte ou constitui minha essência (se necessito do corpo para pensar) ou se pertence à minha natureza. Em outros termos, se não posso duvidar de minha existência, posso, entretanto, duvidar da existência dos corpos mediante as imagens ou ideias que tenho em minha mente provindas dos sentidos e da imaginação. Portanto, a descoberta do *cogito* não permite a Descartes estabelecer um argumento conclusivo sobre a natureza do pensamento, como, p.ex., afirmar que o pensamento é uma coisa incorpórea (inextensa). Se é certo que existo e que sou uma “coisa que pensa”, não é ainda absolutamente certo que o corpo não pensa. Ou seja, no contexto da Segunda Meditação, não é possível negar ou excluir a corporeidade do pensamento, apenas abstrai-la¹⁸. Ao afirmar que só o *pensamento*¹⁹ não pode ser apartado de mim, Descartes pretende, pelo exercício da dúvida acerca dos sentidos e da imaginação, examinar se essas faculdades são fontes indubitáveis do conhecimento, mas conclui pela exclusão dos sentidos e da imaginação. Dito de outro modo, se os sentidos e a imaginação não são confiáveis, então,

será preciso examinar se a ideia de extensão (da natureza corpórea) que é percebida pelo entendimento é distinta da ideia da *natureza pensante* ou se são uma só coisa. Ou seja, é somente no transcurso da Terceira (com as provas²⁰ acerca da existência de Deus) para a Quarta Meditação (com a demonstração das causas do erro) que Descartes pode atestar a total ou absoluta confiança na faculdade do entendimento (do intelecto) e validar o critério das ideias claras e distintas. Disso segue que o que é claro e distinto (ou o que é percebido clara e distintamente) é verdadeiro – existe ou pode existir. O que é racional é real – atual ou possível. A certeza relativa do *cogito* adquire um grau absoluto após as provas acerca da existência de Deus (do soberano criador; ser onipotente, bom e veraz), de modo que a percepção clara e distinta é fonte de verdade. Porém, é somente na Sexta Meditação (com a descoberta dos corpos) que Descartes poderá concluir que mente e corpo são coisas distintas e podem existir separadamente.

A descoberta do *cogito* não é a conclusão de uma demonstração silogística, mas a conclusão de uma percepção que decorre da intuição (evidência racional), por isso, traz consigo a dissolução da dúvida e instaura na ordem das razões a primeira certeza. Descartes pretende, pelo exercício da dúvida, derrotar não apenas os argumentos céticos, mas o empirismo de origem aristotélica e tomista que havia se constituído num obstáculo para o conhecimento. Nesse sentido, o filósofo pretende estabelecer a confiabilidade (e a infalibilidade da razão) quando fazemos dela uso legítimo ou correto. Assim, a descoberta do *cogito* (“penso, logo existo”) coincide, do ponto de vista metafísico, com a descoberta da origem e da natureza do pensamento, isto é, da substância pensante – capaz de perceber-se a si mesmo ou de conhecer-se. O *cogito* revela que não existe *pensamento*²¹ sem um “eu” que pensa, por isso, Descartes é considerado, a um só tempo, o inventor dos conceitos modernos de consciência (de pensamento) e de sujeito epistêmico – o qual passou a ser referido depois de Kant como *sujeito cartesiano*²². Ou seja, a consciência não é um produto da atividade cerebral, mas um fenômeno mental, por isso, é uma prerrogativa humana. Daí que não pode existir diferença de grau de consciência entre o homem e os demais seres vivos. Em termos cartesianos, o pensamento²³ (ou a consciência) não é produto da evolução dos seres vivos (dado que são autômatos naturais compostos apenas de matéria orgânica), ou seja, o ser menos perfeito ou mais simples não pode dar origem ao ser mais perfeito ou complexo.

Descartes atribui ao substantivo latino *conscientia* (de uso corrente no século XVII) um sentido ou significado inteiramente novo em relação ao usual.

O termo *conscientia*, que era usado para se referir ao conhecimento (*scientia* em latim)²⁴ e à capacidade que o *ser humano* tem para distinguir o bem do mal (fazer juízos morais sobre a conduta própria e alheia), adquire em Descartes um significado original – que consiste em conceber a consciência como conhecimento que o “eu pensante” ou o *cogito* tem de si mesmo. Assim, ao descobrir o nexos que vincula a consciência ao “eu” (ao sujeito), Descartes introduz uma inovação semântica ao termo consciência e se distancia de seu uso tradicional. Por isso, no contexto do *corpus* cartesiano, os termos *consciência* e *consciente* são ressignificados, porque estão referidos ao sujeito metafísico (substancial), que é distinto do corpo. A *consciência*²⁵ é a percepção ou o conhecimento que o “eu pensante” tem de si mesmo enquanto pensa, é a percepção intelectual que o “eu” tem de seus atos de pensamento, ou seja, é a atividade intelectual pela qual a mente pode conhecer-se (*cognitione illa interna*), perceber-se a si mesma (ter consciência ou autoconsciência) e perceber o mundo. Desse modo, a consciência que emerge da descoberta metafísica do *cogito* difere da consciência em sentido cognitivo e moral da tradição, porque se constitui como origem, princípio²⁶ ou fundamento do conhecimento. Ou seja, o “eu” do *cogito* é um princípio, porque resulta de uma percepção instantânea ou imediata (intuitiva) da mente – que cada um pode experimentar em si mesmo. Portanto, a consciência intelectual que emerge do *cogito* tem precedência sobre a consciência moral – que julga as nossas escolhas, decisões e ações. A consciência é o próprio pensamento que se pensa ou que tem percepção ou conhecimento de si mesmo. A *consciência*²⁷ se identifica com o *pensamento* enquanto atividade espontânea ou natural; porém, quando a consciência é metafísica, o pensamento retorna sobre si mesmo; nesse caso, percebemo-nos como sujeitos (autores) de nossos pensamentos e de nossas ações. Por isso, cumpre dizer que não sou apenas consciente, mas tenho consciência; não só penso, sinto, imagino e quero, mas sei que penso, imagino e quero. Assim, a compreensão do significado cartesiano do substantivo *consciência*²⁸ e do adjetivo *consciente* implica não apenas identificar e descrever as principais ocorrências²⁹ desses termos na obra de Descartes, mas perceber em que sentido existe uma relação de identidade e de dependência entre a consciência (pensamento) e o “eu” que pensa. Em Descartes, o pensamento (ou a consciência) é um atributo ou propriedade da *res cogitans* (mente, alma ou espírito), do mesmo modo que a extensão é um atributo ou propriedade da matéria.

Entretanto, em Descartes é possível distinguir dois níveis (ou tipos) de consciência: (a) *a consciência intelectual ou cognitiva* e (b) *A consciência moral ou psicofísica*.

A *consciência intelectual ou cognitiva* é fruto da meditação, da inspeção mental³⁰ e da investigação racional, ou seja, da experiência de pensamento “desligada” dos sentidos e das paixões e que se expressa na descoberta do *cogito* – princípio metafísico que funda, dá origem e fundamenta (ordena) todo conhecimento. Sua função é de servir de princípio, i.e., fundar (dar origem) e fundamentar (ordenar) todo conhecimento. É pelo pensamento que o *cogito* (o “eu” que pensa) adquire consciência ou conhecimento de si. A descoberta do *cogito* é, ao mesmo tempo, a descoberta da natureza individual (subjéctiva) e universal (objéctiva) da razão. A consciência intelectual (cognitiva ou racional) tem sua origem e fundamento na *res cogitans* (na substância pensante). Nesse sentido, a consciência é a percepção ou a visão que o pensamento tem de si mesmo, o que implica dizer que a consciência é uma experiência interior (inacessível ao observador externo) e imediata em relação ao próprio pensamento. Descartes identifica, portanto, pensamento (*cogitatio*) e consciência (*conscientia*) à medida que a consciência é o ato pelo qual o pensamento se põe em presença de si mesmo – torna-se consciente de seus próprios atos. Disso decorre que todo ato de pensamento é sempre um ato consciente, dado que pensar é representar, mediante ideias, a realidade ou as coisas externas ao pensamento. A ideia funciona não apenas como um *modo* de pensamento, mas como uma *imagem*³¹ das coisas. É pela ideia que o pensamento adquire consciência ou percepção de seus atos. Assim, ter consciência significa que, em todo ato de pensamento, o sujeito pensante conhece ou tem percepção intelectual de todos os outros modos ou maneiras de pensar (sentidos, memória, imaginação e vontade). Para Descartes, a consciência é uma prerrogativa humana, ou seja, somente o homem é capaz de pensar, porque somente ele possui mente ou alma. É pelo pensamento (consciência, linguagem e ação) que o ser humano se distingue dos seres não-humanos (vegetais, animais e máquinas).

A *consciência moral*³² ou *psicofísica* decorre da união e da interação (intercâmbio) entre mente e corpo, ou seja, entre os estados mentais e corporais e que se manifestam no plano da ação e da conduta humana por meio dos sentidos e das paixões. As provas acerca da existência de Deus rompem com a ameaça solipsista, porque o *cogito* constata que não está só no mundo e que sua existência depende de um soberano criador. “Na Meditação Sexta, o *cogito* descobre que não é um puro espírito, mas que possui um corpo e que compõe com ele um único todo. Ao descobrir o próprio corpo, o *cogito* descobre o mundo (os outros corpos). É como se o sujeito cartesiano readquirisse o que havia perdido na Meditação Primeira, isto é, a *corporeidade*. Por isso, à medida que a consciência se volta para fora à procura de outras realidades,

o pensamento adquire novos modos ou possibilidades” (CHITOLINA, 2017). O *cogito* não é apenas um sujeito metafísico (substancial), capaz de conhecer, mas um espírito encarnado ou incorporado – capaz de sentir e de agir. Descartes distingue a mente ou a substância pensante dos estados mentais (sensações e paixões), que são os modos de pensamento da mente unida ao corpo. Ou seja, o *cogito cartesiano* (que é fruto da separação substancial entre mente e corpo) difere do *homem cartesiano* (do homem inteiro, dotado de corpo e alma). Enquanto sujeito moral, o homem cartesiano não pode prescindir da ação. Porque sou um composto substancial, não posso permanecer indeciso ou irresoluto diante das solicitações da vida que são inadiáveis ou urgentes. Se, do ponto de vista intelectual (do conhecimento), posso suspender os juízos, a fim de encontrar a certeza; no plano da ação ou da vida prática, necessito agir na incerteza. Daí que saber como devo agir em determinada situação pressupõe o conhecimento da natureza humana – que é fruto da união e da interação substancial. Acresce-se a isso o fato de que somos seres sociais – ou seja, existem regras e costumes que se impõem sobre nós, a fim de tornar a vida em sociedade possível. Por isso, a conduta moral não é natural, mas aprendida pelo convívio em sociedade. Por sua vez, a consciência moral é a consciência que se exterioriza, mediante a qual nos percebemos como seres humanos, capazes de agir e de julgar nossa conduta. Em nossas ações, a vontade pode ser comandada pela razão ou pela pelas paixões. Porém, somente quando a vontade é determinada pelo intelecto seremos capazes alcançar o bem supremo e distinguir o bem do mal, dominar as paixões e alcançar a beatitude (felicidade), que é o contentamento do espírito. Somente a liberdade da vontade está sob nosso domínio, por isso, só a firme resolução da vontade torna o ser humano generoso (virtuoso). Ou seja, a consciência moral é a consciência sensível – orientada para a ação, porque visa o que é útil (bom ou benéfico) para o composto substancial e não a verdade.

A natureza imaterial e irredutível da consciência

Em seu projeto fundacional, Descartes pretende edificar uma nova ciência assentada sobre bases sólidas. A física, que é a ciência do movimento dos corpos, procede e depende da metafísica – a ciência dos princípios ou dos fundamentos e que assegura a unidade e a organicidade do conhecimento. A distinção entre *metafísica* e *física* corresponde à distinção que existe entre *mente* e *corpo*. A descoberta da natureza da mente que decorre do argumento da distinção real (substancial) entre mente e corpo é resultado de um experimento metafísico

(mental) sustentado por argumentos racionais. Nesse sentido, a descoberta do *cogito* coincide com a descoberta da natureza da mente e da consciência. Ou seja, o *ser* e o *pensar* se identificam no “eu” pensante. Assim, o autor das *Meditações* afirma ter descoberto (encontrado) não apenas um novo fundamento para o conhecimento, mas um fundamento metafísico – sólido e inabalável – que não pode ser conhecido por meio dos sentidos. Já a descoberta ou a existência dos corpos físicos atestada pelos sentidos (pelo argumento da união substancial) pressupõe o “eu que pensa”³³, o que implica dizer que os corpos físicos possuem uma natureza geométrica. Se, para o conhecimento da existência e da natureza dos corpos, o pensamento (*cogitatio*) está pressuposto, para existirem, porém, os corpos necessitam apenas da extensão³⁴ (*extensio*), de modo que nenhum corpo pensa e nenhum pensamento tem natureza corpórea (física).

Note-se que o conceito de *substância*³⁵ (coisa completa que depende somente de si para existir) – extraído pela via analítica das *Meditações* na investigação das ideias de *res cogitans*, *res infinita* e *res extensa* – funda, para Descartes, a separação ou a cisão ontológica entre mente e corpo, o que implica dizer que nenhum pensamento é corpo e nenhum corpo é pensamento. O pensamento não é uma propriedade da matéria, do mesmo modo que a extensão não é uma propriedade do pensamento. Ou seja, no conhecimento dos corpos físicos, o *ser* e o *pensar* não se identificam, porque todo pensamento é substancialmente independente do corpo e vice-versa. Desse modo, ao distinguir substancialmente a mente do corpo, Descartes tornou possível a física – a ciência dos fenômenos físicos (naturais). Ao reduzir os corpos à matéria e ao movimento (a objetos inanimados), o filósofo afasta o animismo e o obscurantismo de origem aristotélica do horizonte de sua filosofia. Se todos os fenômenos físicos são conhecidos mediante a ação de causas mecânicas ou de leis naturais, então, não é necessário pressupor a ação de forças ocultas ou de formas substanciais como causa do movimento ou da ação dos corpos. Entretanto, a explicação mecanista não pode ser estendida aos fenômenos mentais, dado que a mente não é física (constituída de matéria), mas metafísica (incorpórea ou material), por isso, não está sujeita à ação das leis mecânicas.

O argumento cartesiano da *distinção real*³⁶ (denominado posteriormente de dualismo substancial) estabelece, do ponto de vista metafísico, a completa e total separação e independência entre mente e corpo. Ou seja, se posso conceber clara e distintamente a mente (a substância pensante e inextensa) sem o corpo e se posso conceber clara e distintamente o corpo (a substância extensa e não pensante) sem a mente, então, mente e corpo podem existir separadamente. Entretanto, se mente e

corpo podem existir independentemente, disso não se segue que existam ou devam existir separadamente. Do ponto de vista antropológico ou da natureza humana, a união substancial é um fato atestado por todos, dado que o ser humano é um composto substancial, fruto da união e interação entre mente e corpo. Embora unidos, mente e corpo são coisas distintas e separáveis, substancialmente independentes. Por isso, mente e corpo³⁷ não compartilham entre si nenhum atributo, apesar de existir no ser humano (como atesta a experiência cotidiana) uma profunda comunicação ou interação substancial. A mente é uma substância imaterial (incorpórea e inextensa), ao passo que o corpo é uma substância material ou extensa. Mente e corpo³⁸ são substâncias distintas – coisas completas e independentes.

Entretanto, ao argumento da *distinção real* pelo qual pretende provar a separação substancial entre mente e corpo, Descartes acrescenta o argumento da *união substancial*³⁹, segundo o qual a mente se encontra substancialmente unida ao corpo e interage reciprocamente. As sensações e as paixões atestam que a mente está unida ao corpo e que compõe com ele um único todo ou uma só coisa (*unum quid*)⁴⁰. Entretanto, a coexistência entre mente e corpo constitui um problema teórico denominado pela filosofia da mente contemporânea de *the mind-body problem*, porque excede os limites epistêmicos da razão cartesiana – o critério das ideias claras e distintas. A *união substancial* é um fato irrecusável de nossa experiência cotidiana ou da vida⁴¹ prática, embora tal fato seja obscuro ou ininteligível⁴² para o entendimento puro, dado que não é possível conceber ao mesmo tempo e sob a mesma relação duas coisas como estando separadas e unidas. Se a união substancial se revela ininteligível ou contraditória para nosso entendimento puro, entretanto, dirá Descartes⁴³, podemos *conhecer claramente* as coisas que pertencem à união substancial pelos sentidos. Ou seja, a clareza que advém dos sentidos não é da mesma espécie que aquela que alcançamos com o entendimento. O conhecimento que temos da união substancial não é proposicional, fundado numa evidência racional ou num raciocínio. A experiência da união substancial (nossas sensações e paixões) produz em nós um conhecimento subjetivo (verossímil ou provável) acerca de nossa própria natureza, de modo que não podemos nos equivocar sobre o que sentimos. Porque não é fruto da percepção intelectual, mas de uma noção primitiva diversa da do *cogito*, o conhecimento da *união substancial* funda outra ordem de conhecimento – o conhecimento verossímil, necessário à vida prática.

Por conseguinte, Descartes distingue as coisas que pertencem à *união substancial* (às sensações e às paixões) das coisas que pertencem à *substância imaterial* (à mente) e que são conhecidas somente pelo entendimento. Assim, toda ciência ou

conhecimento consiste em saber distinguir as coisas que pertencem a uma *noção primitiva* das coisas que pertencem a outra *noção primitiva*, dado que são irreduzíveis entre si. Se as percepções dos sentidos (que são obscuras e confusas) não nos permitem conhecer a verdade acerca dos corpos externos, é, entretanto, pelas *sensações* e *paixões* (como, p. ex., fome, sede, dor, prazer, alegria, tristeza, amor, ódio etc.) que conhecemos nossa própria natureza ou a natureza humana (a união e a interação entre mente e corpo). Em relação aos corpos externos, as sensações nos informam sobre as coisas que são úteis (convenientes/cômodas) ou nocivas (inconvenientes/incômodas) ao composto substancial. Ou seja, os eventos, processos e estados mentais são causados por eventos, processos e estados corporais e vice-versa. Assim, se é possível existir a separação substancial (distinção real ou independência de natureza) entre a mente e os demais corpos do universo, não existe, entretanto, uma separação atual (de fato) entre a minha mente e o meu corpo, mas uma separação possível, que ocorre quando o corpo morre. Ou seja, o *ser humano* é um composto substancial, mas, permanece a possibilidade de separação (a separabilidade) entre as duas substâncias. Por isso, a tese do *dualismo substancial* não é incompatível com a tese da *união substancial*, uma vez que a mente e o corpo não se encontram separados no ser humano, embora sejam *separáveis*⁴⁴ ou passíveis de separação.

Portanto, a aparente contradição entre os argumentos da distinção real e da união substancial se desfaz assim que percebemos a mudança de plano ou de domínio no pensamento cartesiano. Na esfera do conhecimento teórico (metafísico), a razão alcança com suas próprias forças a certeza e a verdade, porque opera segundo a lógica das ideias claras e distintas, ao passo que, na esfera do conhecimento prático (das ciências particulares) ou da ação, a mente opera com ideias confusas (prováveis ou verossímeis), por isso, é impossível estabelecer um conhecimento certo e evidente sobre as relações entre mente e corpo. Para Descartes, o ser humano é um caso *sui generis*, porque nele coexistem substâncias distintas⁴⁵ e opostas. Embora substancialmente distintos (de naturezas diferentes), mente e corpo estão unidos e interagem de tal modo que cada um dos seres humanos percebe ou experimenta em si mesmo a profunda união e interação substancial. A teoria cartesiana da mente (e da consciência) se funda sobre a tese do dualismo substancial – a completa separação ou independência substancial entre mente (pensamento) e corpo (matéria), assim como sobre a tese da união e da interação substancial.

Ora, da instituição do *cogito* (assegurada na Segunda Meditação das *Meditações*) e das provas acerca das existências dos corpos (que constituem o argumento da distinção real entre mente e corpo), seguem-se duas consequências

imediatas: (a) a *res cogitans* (a mente) é uma substância imaterial (indivisível). O pensamento é de natureza diversa da matéria, uma vez que a existência dos corpos implica a extensão (o espaço); (b) a *res extensa* (o corpo) é uma substância material (divisível), portanto, não pensa. Ou seja, pensamento e extensão são termos irreduzíveis, isso é, opostos e excludentes. A irreduzibilidade da mente ou do *cogito* decorre de sua substancialidade. A natureza da mente é irreduzível à matéria, porque, pelo argumento do *cogito*, é possível pensar sem o corpo. Assim, a indivisibilidade (ou a imaterialidade) da mente traduz a essência de um sujeito substancial (subsistente), ao passo que a divisibilidade (ou a materialidade) do corpo revela sua essência geométrica (extensa). Portanto, não há pensamento sem um “eu” que pensa, assim como não há extensão sem um corpo. A consciência é irreduzível à matéria (inerte ou orgânica); pensar é propriedade ou faculdade da mente e não do corpo⁴⁶. A natureza da mente consiste em pensar, enquanto a natureza do corpo consiste em ser extenso (em altura, largura e profundidade).

Ora, assim como existem diferentes modos de pensamento (compreender, entender, conceber, querer, imaginar, lembrar, sentir), também existem diferentes modos de extensão (formas e dimensões geométricas). Porque são constituídos de matéria, os corpos ocupam lugar no espaço e são regidos pelas leis físicas – que são universais e invariáveis. Por essa razão, o mundo físico constitui uma ordem natural e imutável. Ou seja, concebido como uma grande máquina (ou mecanismo), o universo se move segundo as leis da mecânica (do impacto, do impulso ou do choque). Assim, a ação das leis físicas sobre os corpos produz um determinismo causal, de modo que é possível prever com algum grau de precisão ou certeza a ocorrência de eventos físicos futuros, uma vez que tais fenômenos são o resultado da matéria em movimento. As leis físicas estabelecem a uniformidade e a regularidade do funcionamento mecânico do mundo físico, de modo que os eventos futuros têm como causa os eventos passados.

Em seu experimento metafísico, Descartes descobre que *pensar*⁴⁷ é uma capacidade ou propriedade da mente, por isso não pode ser extraída (derivada ou originada) do poder da matéria. Porém, do fato que não sou um corpo (nem sou meu cérebro), depreende-se que o *sujeito cartesiano* que emerge da distinção real não se confunde com o *homem cartesiano*⁴⁸ – que é o resultado do composto substancial⁴⁹. O *cogito* resulta do inquérito ou do procedimento instaurado pela dúvida e que se revela como exercício de desligamento da mente dos sentidos ou de *desmaterialização do pensamento*. O *cogito* estabelece que o conhecimento da *substância pensante*⁵⁰ (da mente substancial) precede o conhecimento do mundo

exterior (dos corpos); nada pode ser conhecido sem antes conhecermos aquilo pelo qual é possível o conhecimento (a faculdade da razão). O novo fundamento do conhecimento é, ao mesmo tempo, um novo recomeço (início) na filosofia.

Assim, se a metafísica cartesiana nega ao corpo o poder de pensar, dado que a matéria é uma substância física (destituída de alma ou de mente), o corpo tem, entretanto, o poder de mover outro corpo (pelo impacto ou pela ação mecânica), de sorte que todo movimento implica transporte ou deslocamento de matéria no espaço. Destituída de forças ocultas e de formas substanciais, i.e., desespiritualizada ou destituída de espíritos, a matéria revela-se transparente para a razão, porque se move segundo leis ou causas físicas. Constituídos apenas de partículas extensas e divisíveis, os corpos são, por definição, impenetráveis – ou seja, não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar no espaço. Daí que é impossível a existência de espaço vazio (vácuo), uma vez que é da natureza da matéria ser extensa, ou seja, a noção de corpo pressupõe a noção de extensão⁵¹. A extensão ou a *divisibilidade* da matéria é a propriedade física que impossibilita, do ponto de vista substancial, a emergência do pensamento (e da consciência), uma vez que todo pensamento pressupõe uma unidade indivisível (um “eu que pensa”). Por isso, a matéria é objeto e não o sujeito de pensamento (e de conhecimento).

Em contraste, a mente – porque é uma substância imaterial – é insuscetível à ação das leis físicas. Daí que a tese da *imaterialidade da mente* se apresenta como um obstáculo insuperável para a investigação experimental acerca da origem e da natureza da consciência (e do pensamento). À imaterialidade (incorporeidade ou inespacialidade) da mente, corresponde a indivisibilidade – o “eu penso” – a unidade do pensamento e da consciência. Assim, o “eu” do *cogito* é expressão da unidade substancial que subsiste nos diferentes modos ou atos de pensamento. Em outros termos, os estados, processos e eventos mentais não são estados, processos e eventos físicos. Enquanto o movimento dos corpos é um fenômeno físico, observável e mensurável por um observador externo, o pensamento é um fenômeno subjetivo e privado, passível de experiência, percepção e conhecimento apenas pelo sujeito em primeira pessoa. A exterioridade (objetividade) dos fenômenos físicos contrasta com a interioridade (subjetividade) dos fenômenos mentais. Se a *impenetrabilidade* é a propriedade da matéria que impede que dois corpos ocupem o mesmo espaço, o pensamento, porém, porque é imaterial (inespacial), não tem extensão – é ilocalizável, por isso, pode conceber e conhecer, por meio de ideias, indefinidos objetos. A substancialidade da mente e a indivisibilidade do pensamento demonstram

per se sua natureza imaterial, na medida em que pensar ou conhecer é representar pelo pensamento (mediante ideias) os objetos do conhecimento. A mente, porque é dotada de liberdade (que é uma ação interior da vontade), pode, em suas escolhas e decisões, “mover-se” ou orientar-se numa direção ou noutra. De igual modo, o intelecto pode pensar livremente quando é capaz de intuir ideias (inventar novas formas de pensamento), porque não está determinado pelas leis mecânicas. O *determinismo físico* (mecânico), que é modo de funcionamento da matéria (do mundo físico), difere, portanto, da liberdade ou do indeterminismo do pensamento.

Como vimos, o pensamento é uma atividade da mente – por isso, não ocupa lugar ou espaço – não tem uma existência física, é inobservável ou imperceptível pelos sentidos. Ou seja, a mente é irreduzível ao corpo (ou ao cérebro) – aos mecanismos físicos (neurofisiológicos) que explicam o funcionamento mecânico da matéria orgânica (ou do organismo humano). A mente não pode ser gerada nem explicada pelo corpo. Assim, por exemplo, a ocorrência de uma lesão cerebral – que, em razão de sua gravidade, comprometeria as funções cognitivas (o uso da razão) – constitui uma prova neurofisiológica de que a mente está inextricavelmente unida ao corpo e que existe uma causalidade recíproca entre estados mentais e cerebrais, mas não constitui uma prova de que ocorreu um dano à natureza da mente, dado que a substância imaterial não pode ser danificada. Embora a manifestação do pensamento (e da consciência) possa, nesse caso, estar funcionalmente comprometida pela lesão cerebral, a capacidade de pensar permanece intacta (porque a mente é uma substância imaterial e pensante). As operações mentais dependem, para se manifestar, das condições fisiológicas de funcionamento do cérebro, i.e., dos correlatos neurais da atividade mental, dado que a mente existe no ser humano unida ao corpo. Portanto, é inevitável perguntar: que relação existe entre *cérebro*⁵² e *consciência* na teoria cartesiana da mente? Ora, para Descartes, o cérebro é um órgão responsável por receber e enviar os “os espíritos animais”⁵³ pelo sistema nervoso, isso é, pela interação ou comunicação entre estados mentais e corporais. Assim, um dano ao cérebro é um dano ao sistema nervoso central (a uma região do tecido cerebral ou a um circuito da rede neural) cuja função é comandar as atividades ligadas aos sentidos, à memória e à imaginação. Ou seja, os experimentos da neurociência, que, à primeira vista, poderiam servir de refutação da tese cartesiana (a alma é de natureza imaterial, por isso, é substancialmente distinta do corpo), parecem

demonstrar e corroborar *a fortiori* (com mais força ainda) a tese cartesiana da união e da interação substancial entre mente e corpo.

A tese cartesiana da separação substancial entre mente e corpo se sustenta sobre o argumento da irreducibilidade da mente (do pensamento ou da consciência) aos processos físicos e cerebrais do corpo humano. A descoberta do *cogito* levada a cabo pelo experimento metafísico da Segunda Meditação possibilitou a Descartes afirmar a *imaterialidade da mente*. Ou seja, o *ego* do *cogito* não é um eu pessoal (empírico, psicológico ou gramatical), mas metafísico – instância e origem de todos os pensamentos. O uso por Descartes do dêitico “eu” nas *Meditações* diz respeito ao ente imaterial (ao *cogito*), distinto, portanto, de todo ente material. Ora, dessa tese decorre um problema filosófico que persiste até hoje e que é objeto de intensa controvérsia filosófica, qual seja, o *problema mente-corpo* (conhecido como o *problema da consciência – the hard problem*). Ou seja, como é possível que a mente e o corpo possam interagir, apesar de serem substâncias distintas (ou de naturezas opostas)? Como dissemos, para Descartes, esse problema só se manifesta para a razão, dado que a experiência da união e da interação substancial entre mente e corpo é um fato irrenunciável (ou irrecusável) de nossa existência individual. A consciência é, para Descartes, uma propriedade da mente (que é subjetiva ou privada) – por isso, é inacessível ou inescrutável ao observador externo.

Como vimos, a descoberta do *cogito* cartesiano revela a origem e a natureza intelectual da consciência enquanto fenômeno mental (subjetivo) – isso é, insuscetível à investigação e à observação em terceira pessoa. Ora, assim como a alma não é o princípio da vida do corpo e de seu funcionamento biológico, o corpo também não é a causa ou a origem do pensamento e da consciência. A consciência intelectual (metafísica) que emerge da substância imaterial e incorpórea denominada por Descartes de *mente* (alma ou espírito) é resultado do exercício radical da dúvida (metódica e voluntária) que tudo questiona em vista da conquista da certeza. A consciência intelectual é independente do corpo, das sensações e das paixões; não pressupõe nem implica a interação da mente com o mundo exterior (os corpos). Porém, do ponto de vista da ação, a consciência moral pressupõe a interação mente-corpo – a experiência da união substancial. A natureza da mente circunscreve o domínio da metafísica, que é acessível apenas pela meditação, por isso, só pode ser conhecida pelo próprio sujeito em primeira pessoa. Ora, de acordo com Descartes, a origem e a natureza da consciência, assim como a privacidade (e a imediatividade) dos estados, processos ou eventos mentais constituem um obstáculo epistemológico intransponível para as ciências

experimentais. Ou seja, se, por um lado, a união substancial é objeto de conhecimento de nossa experiência cotidiana, por outro lado, representa um limite ou um problema insolúvel para o entendimento (o problema mente-corpo).

Embora dependa do cérebro para se manifestar, o pensamento não é engendrado (ou gerado) pela atividade cerebral. Entretanto, Descartes concede ao cérebro⁵⁴ um papel determinante na sustentação e na manifestação do pensamento. Os mecanismos de funcionamento cerebral (os circuitos neurais) sustentam bioquimicamente a atividade mental. Apesar de existir uma correspondência entre atividade mental e a atividade cerebral, uma vez que os estados mentais são acompanhados pelos estados cerebrais, o *pensamento* não é produzido ou excitado pelo cérebro. Do funcionamento do cérebro dependem as sensações e a imaginação. Entretanto, disso não decorre que a mente se identifica ou se reduz ao cérebro. A mente está unida ao cérebro (e a todo corpo), mas não é produto da atividade neuronal. Porém, o cérebro comanda o funcionamento neurobiológico de todos os órgãos vitais do corpo mediante um intrincado sistema de comunicação neuroquímica⁵⁵ – que as neurociências começam a desvendar e a conhecer.

Em nosso tempo, a descoberta pelos neurocientistas dos mecanismos de funcionamento cerebral (neuronal) que permite identificar ou localizar as regiões do cérebro que são ativadas ou desativadas quando realizamos determinadas tarefas cognitivas ou físicas (ou quando possuímos determinados estados mentais ou de consciência) não permite, porém, observar,⁵⁶ avistar ou descrever o pensamento, nem dizer o que estamos pensando ou qual é o significado de nossas experiências conscientes. Ao descobrir a correlação entre nossos pensamentos e o padrão de atividade neuronal, as neurociências descobriram a base neurofisiológica da consciência. Ou seja, as imagens neuronais permitem identificar e descrever as funções cerebrais, sem, contudo, poder demonstrar e explicar a origem e a natureza da consciência. Os estados mentais permanecem opacos ou impermeáveis ao observador externo, o qual tem acesso somente aos padrões neuronais da atividade cerebral – que são públicos, externos e observáveis. Se a mente não é o cérebro em funcionamento, ou seja, não é um produto da atividade cerebral, disso não se segue que a consciência possa se sustentar e se manifestar sem o cérebro. Ao cérebro cabe regular as funções dos outros órgãos, a fim de sustentar fisiologicamente o funcionamento vital do corpo, assim como a atividade mental.



Uma rápida digressão histórica nos mostra que a investigação da cognição é uma coleção de fartas metáforas. Enquanto Descartes, por exemplo, afirmava que o corpo é tudo aquilo que pode ser limitado por alguma figura e que o pensamento é um atributo intrínseco ao sujeito, Hume escreverá que “a mente é um teatro constituído por percepções distintas e sucessivas”. Esse interregno dualista, portanto, calcado naquilo que Putnam considerou uma espécie de “ditadura platônica”, induziu-nos constantemente a pensar que mente e corpo são duas realidades distintas e, quiçá, irreconciliáveis. Nosso interior seria acessível apenas ao seu próprio sujeito, sendo sua natureza emancipada de características como extensão, corruptibilidade, entre outras. O fato é que essa imagem de cognição, até o final do século XIX, acabou enfeitando a arquitetura das explicações científicas, inclusive aquelas de caráter biológico. Admitir, então, que a marca do biológico pudesse englobar nossas presunções metafísicas significou um sério risco às várias Ciências, entre as quais estavam a Antropologia, a Química e a Psicologia. [...] Nos próximos anos, com o desenvolvimento esperado de ferramentas de realidade aumentada, de *deep learning*, *machine learning*, e com as propostas de modificação genética do corpo humano, a filosofia e as ciências cognitivas precisarão continuar, agora em terrenos cada vez mais voláteis, os debates acerca da natureza da mente humana. É possível que, em se falando de cognição, as perguntas verdadeiramente importantes ainda estejam por ser feitas.

Autores

Amanda Luiza Stroparo

Claudinei Luiz Chitolina

Gabriel Jucá de Hollanda

Gustavo Leal Toledo

José Aparecido Pereira

José Gladstone Almeida Júnior

Julio César Martins Mazzoni

Kleber Bez Birolo Candiotto

Léo Peruzzo Júnior

Luiz Henrique de Araújo Dutra

Marco Aurélio Sousa Alves

Maria Luiza Iennaco de Vasconcelos

Max R. Vicentini

Maxwell Moraes de Lima Filho

Murilo Karasinski

Osvaldo Pessoa Junior

Tárik de Athayde Prata

