

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ – ICESPI

FRANCISCO DAS CHAGAS LOPES MATOS

FILOSOFIA DA MENTE: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

TERESINA – PI

2014

FRANCISCO DAS CHAGAS LOPES MATOS

FILOSOFIA DA MENTE: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI, como requisito para a obtenção do título de Licenciatura em Filosofia, sob a orientação do professor Dr. Pe. Wellistony C. Viana.

Cód. 5872
100
M435f
Ex. 02

TERESINA – PI

2014

ICESPI - Biblioteca
13166 16/10/19

FRANCISCO DAS CHAGAS LOPES MATOS

FILOSOFIA DA MENTE: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI, como requisito para a obtenção do título de Licenciatura em Filosofia, sob a orientação do professor Dr. Pe. Wellistony C. Viana.

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ – ICESPI

Licenciatura em Filosofia

Conceito_____

Data da aprovação:_____ de _____de 2014

Professor Dr. Pe. Wellistony C. Viana
Orientador

A meus pais (Francisco Rodrigues e Maria Zita), irmãos e irmã (José da Cruz, João Batista, Moisés, Paulo César, Antonio e Maria Helena), sobrinhos(as) e afilhados (as), avós paternos (Manoel Rodrigues e Maria da Paz) e maternos (Raimundo Nonato e Engracia Ferreira), padrinhos (Manoel Moreno e Maria de Jesus) e meus professores (as) e amigos (as). Em especial àquela que mais me incentivou e deu força: Joyce Cardoso de Lira.

AGRADECIMENTOS

A Deus, à minha família, na pessoa de meus pais (Francisco Rodrigues de Matos e Maria Zita Ferreira Lopes Matos), à Diocese de Campo Maior – PI, na pessoa do Exmo. Sr. Bispo Dom Eduardo Zielski, à paróquia Nossa Senhora do Monte Serrat, à prefeitura e câmara municipal de Buriti dos Montes – PI na pessoa de José Walmi e Maria de Lourdes, ao colégio SINOPSE, Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI, aos "amigos e benfeitores do seminário" e aos meus professores(as) e amigos(as) pela orientação competente, e pelos estímulos constantes ao longo desta caminhada. Em especial aos professores: Pe. Domingos Barbosa Filho, Pe. Wellistony Carvalho Viana e Prof. Francisco Soares Filho.

"Tu não encontras os confins da alma, caminhas o quanto caminhares, tão profunda é a sua razão".

(Heráclito)

RESUMO

A filosofia da mente: elementos introdutórios é uma porta de entrada para os estudos filosóficos, pois reedita brevemente alguns elementos e problemas clássicos, situando-os no contexto contemporâneo e da pós-modernidade. Fornecendo uma síntese de maneira acessível ao iniciante e leitor com pouca ou nenhuma preparação em filosofia a ter um contato rápido e direto com estes elementos e problemas fundamentais nas últimas décadas, como: o que é filosofia da mente? a mente, o corpo (cérebro), o fenômeno da consciência, o problema mente-corpo, a identidade pessoal e natureza da ação humana, na qual coexistimos com tecnologias avançadíssimas que mapeiam o cérebro, constroem robôs e depois criam uma psicologia especial para estudá-los, com tecnologias que misturam o homem com silício, tornando-o ciborgue. É nesse mundo de imaginação, povoado de experimentos mentais e paradoxos, que o autor convida para entrar e conhecer, de forma abrangente, os principais temas abordados, nas últimas décadas, por essa disciplina totalmente renovada.

Palavras-chave: Filosofia. Mente. Corpo.

ABSTRACT

The philosophy of mind: introductory elements are a gateway to philosophical studies, as briefly some reissues and classic elements problems, placing them in the contemporary context and postmodernity. Providing an overview of affordable way to beginners and readers with little or no preparation in philosophy to have a fast and direct contact with these elements and fundamental problems in recent decades: what is philosophy of mind? the mind, the body (brain), the phenomenon of consciousness, the mind-body problem, personal identity and the nature of human action in which coexist with higlhy advanced technologies that map the brain, build robots and then create a special psychology to study them with technologies that blend the man with silicon, making it the cyborg. In this world of imagination, populated by thought experiments and paradoxes, the author invites you to come and meet in a comprehensive manner, the main topics addressed in recent decades, for this brand new discipline.

Keywords: Philosophy. Mind. Body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

PARTE I: O QUE É FILOSOFIA DA MENTE? 13

PARTE II: A MENTE.....25

PARTE III: O CORPO (CÉREBRO).....41

PARTE IV: A CONSCIÊNCIA.....56

PARTE V: O PROBLEMA MENTE-CORPO.....101

PARTE VI: A IDENTIDADE PESSOAL.....131

PARTE VII: A NATUREZA DA AÇÃO.....160

CONCLUSÃO.....186

BIBLIOGRAFIA.....188

INTRODUÇÃO

Esta monografia discorre sobre filosofia da mente: elementos introdutórios. Tem por objetivo expor e discutir muito brevemente alguns elementos introdutórios e os principais problemas da filosofia da mente que ajudarão aos iniciantes e leitores com pouca ou nenhuma formação prévia neste campo da filosofia ter um contato rápido e direto com alguns elementos e problemas principais da filosofia da mente contemporânea tais como: o que é filosofia da mente? a mente, o corpo (cérebro), o fenômeno da consciência, o problema mente-corpo, a identidade pessoal e natureza da ação humana.

Nenhuma disciplina filosófica teve tanto desenvolvimento no último século quanto a filosofia da mente. O que teria produzido essa revolução? A resposta é que ela se deu como reflexo de outros desenvolvimentos, que começaram com a introdução de novas metodologias de análise filosófica e continuaram com o surgimento de novos domínios científicos como a neurofisiologia, a psicologia cognitiva e a inteligência artificial. O desenvolvimento dos computadores, por exemplo, forneceu um interessante modelo de comparação para uma renovada reflexão filosófica sobre questões como a da natureza, da mente, dos estados de consciência e dos processos cognitivos.

Daí surgiram 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 consiste? O que são estados de consciência? Como conhecemos os nossos estados mentais e os de outras pessoas?

Há também questões que em parte transpõem as fronteiras da filosofia da mente, como: o que é uma pessoa? Quando dizemos que uma pessoa é a mesma? Ou então: qual é a natureza e estrutura da ação humana? Essas questões parcialmente transpõem as fronteiras da filosofia da mente porque geralmente as pessoas são consideradas entidades não só mentais, mas também corporais, enquanto ações seriam movimentos corporais mentalmente causados.

O objeto material da filosofia da mente não é o espírito ou a mente, mas as teorias que procuram explicar o fenômeno da consciência (teorias psicológicas, cognitivas, neurofisiologia...). Pode-se ver o atual interesse desta disciplina através dos vários campos que ela estuda.

I

PARTE

O QUE É FILOSOFIA DA MENTE?

A *Filosofia da Mente* é um ramo da Filosofia que trata de teorias sobre a *Mente* e dos critérios de separação entre o mental e o não-mental, o fenômeno da consciência, a identidade pessoal, estados e fenômenos mentais, suas propriedades, sua natureza e seu lugar no mundo. Ela consiste em reflexões conjecturais acerca de *estados* (eventos, processos, disposições) *mentais* que, em conjunto, constituem o que chamamos de *Mente*. Eis uma classificação das várias espécies de estados mentais:

1) *Sensações*: dores, coceiras, cócegas, calafrios...
2) *Percepções*: ver, ouvir, tocar, cheirar...
3) *Estados quase-perceptuais*: sonhar, imaginar, alucinar...
4) *Emoções*: amor, ódio, medo, alegria, tristeza, inveja,
5) *Cognições*: crer, saber, entender, pensar, raciocinar, conceber...
6) *Estados conativos*: desejar, querer, intencionar... (COSTA, C. p.8,1962-).

A reflexão acerca da natureza e das propriedades essenciais da mente humana, assim como a análise das principais capacidades cognitivas do sujeito pensante, é tão antiga quanto a Filosofia, pelo menos no sentido de que tanto Platão e Demócrito, quanto Aristóteles, os estóicos ou os Padres da Igreja tinham idéias precisas e teorias aprofundadas sobre *mente*, alma, espírito (expressões estas de modo algum sinônimas e cuja articulação semântica varia conforme varia o quadro teórico global em que estão inseridas).

A expressão "*Filosofia da Mente*", propriamente dita, parece, porém, caracterizar um âmbito específico de discussão, que veio configurar-se sobretudo no contexto da filosofia analítica contemporânea, com base na reflexão sobre uma série de questões, como o da relação entre *mente* e *cérebro* (corpo), da natureza e da arquitetura cognitiva do sujeito, da análise da capacidade representativa da mente humana, do papel de intencionalidade e consciência no pensamento, do estatuto da psicologia do senso comum, das relações entre razão e emoção etc.

Em outras palavras, *qual a relação entre a mente e o corpo vivo?* Este é o problema principal da *Filosofia da Mente* (e provavelmente da antropologia filosófica). Um aspecto particularmente importante desta relação é a questão da *causação mental*: como nossos pensamentos podem afetar o que acontece no mundo descrito com precisão pelas ciências da natureza (física, química, biologia e suas divisões)? Como o fato de querer, por exemplo, levantar meu braço, pode ter como consequência o levantamento de meu braço? Como os fenômenos mentais adquirem a capacidade de representar ou de "ser acerca de algo"? Ou ainda como um sistema físico, um organismo, pode ter e manter estados com conteúdo conceitual provido de propriedades semânticas, estados que são acerca de algo? O que são os conceitos e quais são as condições de posse dos mesmos?

Existem ainda outras questões que são também de importância decisiva para o assunto, como a de se saber como conhecemos nossas mentes (a nossa própria e a dos outros)? Que tipo de organismo (animal) podem ter uma mente e que grau de complexidade isto pressupõe? Uma esponja tem vida mental? Uma muriçoca (pernilongo ou carapanã)? Por que não um mecanismo como computador ou algo mais simples como um termostato?

E, finalmente: a mente pode ser estudada cientificamente, como parte da ordem causal do mundo? Se minha intenção de levantar o braço é um estado neutral e se cada estado neutral depende por lei dos estados anteriores, como posso agir livremente? É a maneira de responder às questões mais fundamentais que acabamos de mencionar que determina as principais correntes da filosofia da mente. Dennett diz que é um filósofo e não um cientista. Para D. Murcho, os filósofos são melhores a fazer perguntas do que a dar respostas [...]. Encontrar melhores perguntas e quebrar velhos hábitos e tradições de formulação de perguntas é uma

parte muito difícil do projeto humano de nos compreendermos melhor a nós e ao mundo. Os filósofos podem contribuir valorosamente para esta investigação, aplicando seu talento, adquirido profissionalmente, de críticos de perguntas.

Do ponto de vista histórico, o horizonte conceitual em que se podem situar essas temáticas remete principalmente à virada imposta por Descartes (1596-1650) à filosofia moderna. É, de fato, no pensador francês que podemos reconhecer tanto o ponto de chegada de uma tradição secular de *interiorização* do sujeito – que de Platão (c. 427-c. 347 a.C.) passa por Agostinho (354-430) e chega à caracterização do pensamento consciente como essência do mental que distingue o *cogito* – quanto o ponto de partida para a subsequente discussão das relações entre *res cogitans* e *res extensa* e sobre a investigações das relações cognitivas subsistentes entre sujeito cognoscente e a realidade conhecida.

Se, para Aristóteles (384-322 a.C.), a *psique* é a forma do corpo, o que permite à matéria dos corpos vivos exercer suas funções vitais, Descartes (1596-1650), movido também pelo objetivo de garantir a liberdade e a autonomia do sujeito em relação ao universo mecanicista e determinista desvendado pela física de Galileu e Newton, considera a *mente* como uma substância imaterial, que no entanto, de um modo misterioso, interage com o corpo. Ele inaugura, assim, o chamado *dualismo interacionista* em *Filosofia da Mente*, posição cuja principal dificuldade consiste exatamente na explicação da interação entre *mente* e *corpo*; a solução de tais dificuldades pode ser buscada tanto na negação da interação (com o *paralelismo psicofísico* de Leibniz (1646-1716), segundo o qual eventos mentais e físicos ocorrem paralelamente, sem interagirem de fato), quanto na negação ou no enfraquecimento do próprio dualismo.

Isto pode ser obtido de dois modos: 1) apontando para um *anti-substancialismo* – moderado, como em Locke (1632-1704): "que considera essencial a *função* desempenhada pela consciência, independentemente da *substância* que a realiza", ou radical como em Hume (1711-1776): "que dissolve num feixe de percepções o sujeito da experiência", ou, enfim, transcendental, com a teoria do "eu puro" de Kant (1724-1804); 2) renunciado ao caráter originário de uma das duas res cartesianas, como ocorre em várias formas de idealismo e materialismo que tentam reduzir toda a realidade a um único tipo de substância, respectivamente espiritual e material.

Se bem que, na origem da moderna reflexão sobre a *Mente* haja posições mais ou menos diretamente ligadas ao ponto de vista dualista, como a de F. Brentano, W. Wundt ou W. James, em sua primeira fase, no século XX a *Filosofia da Mente* logo assume conotações materialistas e naturalistas, também graças ao sucesso do behaviorismo como metodologia dominante de língua inglesa.

O *behaviorismo metodológico* versa sobre a ideia de aceitar como únicos dados para a elaboração teórica os comportamentos observáveis dos sujeitos, excluindo qualquer recurso à introspecção, qualquer referência a eventos internos inobserváveis e qualquer uso de um vocabulário mentalista; o *behaviorismo lógico* (ou filosófico) acrescenta a isso a tese de que as asserções psicológicas *significam* (estão por) comportamentos ou disposições ao comportamento.

A Filosofia, no início do século XX, tinha seguido uma trajetória bastante estranha. A preocupação com a *linguagem* que começou com uma das obras mais importantes de filosofia do século XX, as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Que começa com uma citação de Nestroy: "O progresso parece muito maior do que realmente é". Considerando o desenvolvimento explosivo da *filosofia da mente* no

último meio século, Claudio Costa (1962-) foi tentado a inverter essa frase: "O progresso é realmente muito maior do que parece". Por exemplo: os progressos da neurofisiologia, experimentos com o cérebro, avanços em técnicas neurocirúrgicas que abriram uma perspectiva fantástica: *a de que um dia seria possível realizar um transplante decérebro.*

No estágio atual de nossos conhecimentos (VAZ, H. C. L. 1991-1992), um imenso horizonte de saber envolve o objeto-homem, desdobrando em múltiplas direções e aprofundamento no sentido das explicações fundamentais a pergunta inicial "o que é o homem?" As ciências tais como: antropologia filosófica, a filosofia da mente e da linguagem, ontologia, psicologia e neurologia se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e suas experiências mentais. No qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham construir o discurso filosófico sobre o ser do homem e suas experiências homem-sujeito enquanto sujeito ou constituam antropologia como ontologia. Esses avanços eram tão grandes que atormentavam os filósofos de ontem e desafia os de hoje. E, nos arriscamos, quanto à esteira dos acontecimentos, a acreditar que estamos na frente por não conseguirmos ver mais nada adiante (COSTA. C. 1962-). Encontram-se ecos ou defesas explícitas dessa abordagem nos maiores filósofos ou movimentos analíticos da primeira metade do século XX, como no empirismo lógico, em Quine, Ryle, Wittgenstein e, de modo mais geral, num clima "antimentalista" difuso que dominou até o início dos anos 1960. A gênese da ciência cognitiva que se afirmou como setor disciplinar autônomo por volta dos anos 1970 marca, porém, uma virada porque impõe, em primeiro lugar: a ideia de que a ciência da mente não pode ignorar a *arquitetura interna* dos processos cognitivos; segundo: o uso generalizado de *modelos computacionais* das atividades cognitivas. Este

UFPI Biblioteca
13166 1640149

atividades cognitivas. Este último ponto está na origem do funcionalismo computacional, tese – introduzida por Hilary Putnam – segundo a qual estados ou processos mentais seriam idênticos a estados ou processos computacionais da "mente-cérebro", ou seja, com uma metáfora, a mente é o *software* que "roda" no nosso *hardware* cerebral.

Ao lado dessa visão computacional assiste-se a um renascimento do materialismo da identidade entre *mente* e *cérebro*, já presente na obra de Herbert Feigl e sobretudo na escola australiana de *Filosofia da Mente* (J. J. C. Smart, U. T. Place, D. M. Armstrong). Essa doutrina assume pelo menos duas formas principais: 1) o materialismo da *identidade de tipo* entre eventos mentais e cerebrais, segundo o qual a cada classe de eventos mentais corresponde uma classe de eventos cerebrais (e portanto a psicologia é idealmente redutível à neurobiologia, computacional ou não; 2) o materialismo de *identidade de ocorrência*, que afirma que cada evento mental (individual) é idêntico a um evento cerebral, mas nega que taxonomia da psicologia possa ser traduzida na taxonomia neurobiológica. Reportam-se à tese da identidade de ocorrência tanto a tese da autonomia metodológica e taxonômica da psicologia em relação às ciências neurobiológicas, defendida por Jerry Fodor, quanto o monismo anônimo de Donald Davidson, que julga poder conciliar a eficácia causal e a autonomia do mental (autonomia desta vez entendida como a tese de que os processos psicológicos resistem à subsunção sob leis físicas) com a tese de que existem apenas causas "materiais".

Uma forma mais extrema de materialismo é o *eliminativismo*, que concorda com o dualismo sobre à impossibilidade de reduzir a linguagem mentalista à linguagem fisicalista, mas daí extrai como consequência a vacuidade semântica da primeira: as expressões mentalistas são carentes de referência; a rigor não existem

entidades mentais. Paul e Patricia Churchland estão entre os principais proponentes desse ponto de vista, e dele se aproxima o instrumentalismo de Daniel Dennett, segundo o qual a linguagem mentalista é um instrumento indispensável para nos interpretarmos e interpretarmos os outros, mas não designa nenhuma realidade subsistente em si mesma.

Se não há dúvida de que uma atitude geralmente naturalista domina a reflexão analítica sobre a Mente, por outro lado as várias formas de fisicalismo (a tese de que uma descrição física do mundo seria completa, esgotando o campo daquilo que existe) são vistas com cautela crítica por numerosos autores, como Thomas Nagel e John Scarle, que por vários motivos ressaltam a dificuldade do fisicalismo (tanto na versão funcionalista quanto na identitarista) de explicar a experiência subjetiva em primeira pessoa. O debate sobre a natureza da consciência e de estados qualitativos (*qualia*) é o lugar privilegiado da disputa – em especial por Jaegwon Kim – como chave da compreensão das relações entre físico e mental.

Ao lado das discussões sobre o estatuto ontológico das entidades mentais, o atual debate filosófico sobre a *mente* propõe outras análises (pelas quais na realidade é caracterizado) sobre temas como a intencionalidade (D. Dennett, F. Dretzke, J. Fodor, J. Searle), os modelos neurobiológicos sobre a consciência (elaborados por neurocientistas como F. Crick e G. Chalmers, N. Block), sobre as relações entre racionalidade e emoções (A. Damasio, R. De Sousa), a modularidade da *mente* (Fodor) e a sua decomponibilidade numa série de agentes cognitivos relativamente autônomos (M. Minsky), o inatismo (Fodor, N. Chomsky), o estatuto da psicologia do senso comum (S. Stich), a análise da percepção, da imaginação e da representação. O objetivo dessas reflexões é tanto contribuir para o desenvolvimento da pesquisa empírica, quanto adaptar a imagem tradicional do

homem aos resultados da pesquisa científica, tentando obter uma imagem unitária do sujeito humano.

No último século foi a disciplina filosófica que mais se desenvolveu por causa de seus diversos campos de atuação, abrangências, estudos, influências, teorias e, principalmente, com o projeto de inteligência artificial. Daí o seu atual interesse por diversos estudiosos e filósofos da mente, profissionais ou não. Sua influência abrange diversos campos e estudos como: a metafísica, ontologia e a linguagem. E teorias que tentam explicar o fenômeno da consciência e seus estados mentais tais como: psicológicas, cognitivas, neurofisiologia e as chamadas "ciências do cérebro"...

Como podemos observar, o objeto material da filosofia da mente não é o espírito ou a mente, mas teorias que tentam explicar o fenômeno da consciência, sua natureza ontológica e, sua origem.

> Os filósofos da mente sempre tiveram por objetivo esclarecer questões fundamentais, tais como: O que distingue a mente de outros objetos que estão no universo? Qual a natureza do pensamento? Será o pensamento algo imortal e eterno? Serão mente e cérebro uma só e mesma coisa? Será distinção entre espírito e matéria apenas uma ilusão produzida pela nossa linguagem ou pela nossa cultura? (TEIXEIRA,J. de F. n. 294, 1994).

O que teria produzido essa revolução? A resposta é que ela se deu como reflexo de outros desenvolvimentos, que começaram com a introdução de novas metodologias de análise filosófica e continuaram com o surgimento de novos domínios científicos como a neurofisiologia, a psicologia cognitiva e a inteligência artificial. O desenvolvimento dos computadores, por exemplo, forneceu um interessante modelo de comparação para uma renovada reflexão filosófica sobre questões como a da natureza da *mente*, dos estados de consciências e dos processos cognitivos.

> Daí surgem questões como: Qual a natureza dos estados mentais? Como eles se relacionam com o cérebro? São 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, suas propriedades e os de outras pessoas?
>
> Há também questões que em parte transpõem as fronteiras da filosofia da mente, como: o que é uma pessoa? Quando dizemos que uma pessoa é a mesma? Ou então: Qual a natureza e estrutura da ação humana? Como citado anteriormente, essas questões parcialmente transpõem as fronteiras da filosofia da mente porque geralmente as pessoas são consideradas entidades não só mentais, mas também corporais, enquanto ações seriam movimentos corporais mentalmente causados. (COSTA, C. p. 8 - 9, 1962-).

Todas essas questões sempre foram questões da Filosofia e percorrem toda sua história. Mas, a partir de 1940, elas começaram ganhar uma ênfase especial por parte de alguns filósofos, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos. A década de 40 presenciou grandes transformações científicas e tecnológicas. Os estudos sobre o cérebro tinham avançado muito e já surgiam os primeiros computadores digitais. Falava-se de uma analogia entre computadores e cérebro, e isto forçava os filósofos a refletirem sobre uma afirmação que se tornava cada vez mais frequente entre cientistas: *a de que uma máquina pode pensar*. É claro que tal afirmação tinha ecos mais profundos entre os filósofos. Trata-se de saber, afinal de contas, o que é essa coisa estranha que chamamos de *pensamento*.

Ainda que com inevitável arbitrariedade, podemos situar o marco divisório do surgimento da filosofia da mente contemporânea em 1949, ano em que Gilbert Ryle publicou na Inglaterra o livro intitulado *O conceito de mente*, desafiando as concepções tradicionais. Desta data até os dias de hoje as transformações nessa área da filosofia foram maiores do que as registradas em dois mil anos que as antecederam.

A *Filosofia da Mente* é um novo esforço para retornar os principais temas clássicos que atravessam o pensamento na modernidade, tais como: O que é um

fenômeno mental? O que é a intencionalidade? Como se explica a identidade pessoal? O que é a consciência? Era preciso fazer uma nova tentativa no sentido de determinar a natureza última dos fenômenos mentais com uma reflexão filosófica que mergulhasse novamente em direção ao exame das grandes teorias metafísicas sobre o cérebro humano. Por exemplo: as *relaçõesmente-cérebro*, fenômenos físicos e fenômenos mentais, a natureza da *mente*, a identidade pessoal, a natureza da ação e a tentativa de reduzir o mental ao físico ou para sustentar que a mente nada tem a ver com o cérebro. E o seu método está ligado ao ontológico.

> Por exemplo: se os estados mentais forem fenômenos físicos, então o método empírico é o mais adequado; se for metafísico, então outros métodos, como o reflexivo e o analítico (Wittgenstein), devem ser usados. O método *analítico* constitui naquele de analisar a linguagem referente a estados mentais para *esclarecer* possíveis problemas. Daí que a filosofia da mente pertence à *Filosofia analítica*, enquanto constitui uma análise das várias teorias acerca destes problemas.
> Novas disciplinas entraram no campo, como: cibernética, inteligência artificial, psicologia cognitiva, neurofisiologia etc. Isto criou uma verdadeira interdisciplinaridade da Filosofia da Mente. Tudo isso gerou as chamadas *Mind Sciences*. Destes métodos parece ser consenso que o fenômeno da consciência foge ao reducionismo empírico, isto é, a uma análise em terceira pessoa (objetiva), pois deve considerar a perspectiva em primeira pessoa (subjetiva). (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Veremos agora algumas das principais concepções e problemas que em seu conjunto constituem a *filosofia da mente*. Concepções: *dualista, monista, materialista, idealista, comportamentalista, funcionalista, interpretacionista e eliminativista da natureza da mente*. Problemas: *O que é exatamente a mente? O que é o fenômeno da consciência? O que é o problema mente-corpo? O que é a identidade pessoal? Qual a natureza da ação humana? E a intencionalidade do mental?* Que serão explicadas e definidas nas partes seguintes na medida do possível...

Resumindo: podemos dizer que a *Filosofia da Mente* trata de teorias, critérios e reflexões sobre a separação entre o mental e o não-mental. Trata de saber quais

são as condições necessárias pra se dizer algo como sendo "mental ou não". Se processos e estados mentais (*qualia*) são apenas "funções", tipo *software* em um *hardware*? Poderia uma máquina reproduzir a consciência, sentimentos e desejos? Isto é, com subjetividade, vontade, crenças, sentimentos, dores e prazeres, capazes de tomar decisões livres, independentes de uma programação? A consciência não é mais que um complexo sistema de impulsos eletroquímicos ou ela não se deixa fabricar artificialmente, porque é produto de um desenvolvimento biológico? Daí sua importância e influência no projeto da Inteligência Artificial. Para Dennett, a filosofia da mente pode ser diferente, integrando: uma atividade criativa, uma discussão aberta de ideias, uma integração das artes, das ciências e das humanidades num pensamento criativo e rigoroso, límpido e responsável, desafiando ao leitor para pensar por si nestas ou noutras questões... É clara sua interdisciplinaridade.

II

PARTE

A MENTE

O QUE É A MENTE?

OU

O QUE É, EXATAMENTE, A MENTE?

A palavra "*Mente*" vem do latim: *Mens, is.* E pode ser aplicada em contextos mais ou menos similares como exemplo: alma, espírito, faculdade intelectual e inteligência etc. De tal maneira que uma análise *contextualista* de seu significado pode revelar qual o núcleo de sentido da palavra "*Mente*" e como pode ser *modulado* nesses contextos. O resultado poderá ajudar a encontrar uma resposta aceitável à pergunta seguinte: "o que é a mente?" Como ex.: *Mente* pode significar:

Lista A:

> 1. O mesmo que *intelecto*;
> 2. O mesmo que espírito: conjunto das funções superiores da alma, intelectoe vontade;
> 3. O mesmo que doutrina. Nesse sentido, diz-se (ou melhor, dizia-se, porque esse significado é antiquado) "Mente de Aristóteles" para designar a doutrina de Aristóteles sobre um assunto qualquer (ABBAGNANO, N. 1901-1990).

Lista B:

> 1. Alma e espírito;
> 2. Parte incorpórea, inteligente ou sensível do ser humano; pensamento e entendimento. P. ex.: *uma ideia lhe veio à mente;*
> 3. Memória e lembrança. P. ex.: *Tem sempre em mente os conselhos da mãe*;
> 4. O desenvolvimento intelectual, a faculdade intelectiva; inteligência e mentalidade. P. ex.: *A alta mente de Einstein*;
> 5. Faculdade, ato ou modo de compreender algo ou de criar na imaginação; concepção, imaginação e percepção. P. ex.: *A mente dos artistas*;
> 6. Intenção, plano e propósito. P. ex.: *era sua mente viajar nas férias* (HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. e FRANCO, F. M. M. 1915-1999).

Todos nós temos uma noção de senso comum sem a qual nem poderíamos entender o sentido da palavra "*Mente*" e usá-la corretamente. Mas o que entendemos por "*Mente*"? Essa noção de senso comum reúne, sob o mesmo guarda-chuva, coisas diversas, unidas por laços familiares nem sempre muito fortes como: mental, mentalidade, mentalismo, mentalizar, mentir, mentar. Traduzindo estes termos temos:

> 1. **Mental**: relativo a mente, que tem lugar ou que se realiza no espírito, no pensamento. P.ex.: *os conceitos de mental*; que se processa na mente, no intelecto, sem manifestação escrita ou oral. P. ex.: *cálculo mental e*

leitura mental; que recorre às faculdades intelectuais, ao funcionamento do cérebro. P. ex.: *esforço mental, cansaço mental e poder mental*; relativo a ou afetado por desordem ou desequilíbrio da mente. P. ex.: *problema mental e doente mental*; na psiquiatria: que diz respeito ao psiquismo, às características psíquicas de um indivíduo. P.ex.: *saúde mental*; - espiritual e intelectual.

2. **Mentalidade**: a) estado, qualidade daquilo que é mental, do que caracteriza os processos e atividades da mente. P. ex.: *esforço da mente*; b) conjunto das manifestações de ordem mental (crenças, maneira de pensar, disposições psíquicas e morais), que caracterizam uma coletividade, uma classe de pessoas ou um indivíduo, mente e personalidade. P. ex.: *a mentalidade do povo brasileiro, a dohomem do campo é execrável: que mente!* c) o desenvolvimento intelectual, a faculdade intelectiva, inteligência, pensamento. P.ex.: *a alta mente de Galileu*; d) conjunto de crenças e hábitos do espírito que informam e comandam o pensamento de uma coletividade, comuns a cada membro dessa coletividade etc.; e) poder ou capacidade mental e inteligência.

3. **Mentalismo**: a) Filosofia: doutrina segundo qual a mente é a realidade fundamental; b) Linguística: doutrina que considera ser a língua, antes de tudo, um estado da mente, que preexiste e existe independentemente de sua manifestação no comportamento (mentalismo chomskiano); c) Psicologia: teoria que considera os processos conscientes oriundos da introspecção como os verdadeiros dados da psique;

4. **Mentalizar**: a) conceber ou operar (algo) na mente; criar na imaginação; fantasiar, idealizar, imaginar. P.ex.: *um futuro melhor*; b) elaborar mentalmente (algo); arquitetar, idealizar, imaginar, inventar. P. ex.: *um projeto*; *a maneira de contornar umasituação*; c) delinear (- se), tornar (- se) presente na mente. P. ex.: *sofria quandomentalizava o filho ausente*; *a terrível tragédia mentalizava-se sem que ele a pudesse evitar*; d) incutir (uma verdade, pensamento, necessidade etc.) à mente de (alguém ou de si mesmo); persuadir (-se), conscientizar (-se). P. ex.: *as escolas devemmentalizar nos alunos o espírito de civilidade*; *mentalizar(-se) da importância de umfato*; e) dirigir com firmeza o pensamento para (algo); concentrar-se em. P.ex.: *mentalizou bem as tarefas antes de executá-las.*

5. **Mentir:** a) dizer ou afirmar ser verdadeiro aquilo que se sabe que é falso. P. ex.: *mentir a idade, mentir a alguém, uma pessoa que não sabementir*; b) não corresponder a aquilo que se espera, falhar, faltar, errar. P. ex.: *o livro mentiu em muitas coisas, os fatos não mentem*; c) não revelar, esconder, ocultar. P. ex.: *mentiu (lhe) a verdadeira condição*; d) faltar a dever e compromisso. P. ex.: *mentir à palavra dada*; e) deixar de ser legítimo ou verdadeiro, degenerar-se e adulterar-se. P. ex.: *um bom vinho não mente.* É sinônimo de enganar.

6. **Mentar** (pouco usado): a) trazer à mente, à memória de alguém ou de si mesmo; recordar (-se), relembrar (-se) ou mentar o passado. P. ex.: *a disposição do filho mentava-lhe seus tempos de menino*; b) fazer mensão de; ementar, mencionar, relembrar. P. ex.: *mentar, em missa conventual, pessoas que faleceram*; c) elaborar, criar na mente; arquitetar, bolar, inventar. P. ex.: *mentar um plano* (HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. e FRANCO, F. M. M. 1915-1999).

A palavra *Mente* não é um termo de espécie natural e não parece designar algo que seja bem unificado ou homogêneo. Os vários usos que herda da sua correspondente em latim, são vinculados por laços familiares às vezes pouco

A palavra *Mente* não é um termo de espécie natural e não parece designar algo que seja bem unificado ou homogêneo. Os vários usos que herda da sua correspondente em latim, são vinculados por laços familiares às vezes pouco rígidos. Se estudarmos etmologicamente o radical da palavra "*Mente*" vamos ver que ele estrutura as palavras "mentira", "mentiroso", etc.

> Por isso, para André Leclerc (UFC/CNPq, 2010): muitos filósofos da mente começam a tratar do assunto sem se preocupar muito em delimitá-lo e defini-lo, pressupondo um conceito de mente que, pelo menos inicialmente, é o conceito de senso comum. Mas logo a tendência a arregimentar a linguagem e o conceito de *Mente* se manifesta, afastando-o de suas raízes (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2010).

É preciso recuperar este solo primitivo e nele elaborar uma noção de *Mente* bem mais unificada, usando um método de análise lógico-linguística inspirado em Wittgenstein, Austin e nos contextualistas atuais. É difícil imaginar algo mais íntimo do que nossa própria vida mental ou nossa mente; ela é tão íntima na verdade que a tentação é grande de reduzir o *que somos* a ela. O pensamento é o único atributo "que não pode ser separado de mim" (Descartes). Como algo tão íntimo pode ser tão pouco conhecido e se tornar fonte de tanta perplexidade?

Durante séculos, os filósofos tentaram responder às questões: O que é a mente? Ou, o que é, exatamente, a mente? O que caracteriza os fenômenos mentais? O que distingue a *Mente* de outros objetos que estão no universo? E qual é a sua natureza, ou melhor, qual é a natureza dos fenômenos mentais? Qual a natureza do pensamento? Será o pensamento algo imortal e eterno? Será *Mente* e cérebro uma só e mesma coisa? Será distinção entre espírito e matéria apenas uma ilusão produzida pela nossa linguagem ou pela nossa cultura? O mesmo ocorre com quase todas as religiões que conhecemos. Todas elas se referem à *Mente,* às vezes como "espírito" ou como "alma" – algo que teria propriedades especiais e que continuaria subsistindo mesmo após a nossa morte.

> Na verdade, falar de "mente" ou de "fenômenos mentais" ainda é uma coisa que nos causa tanta estranheza quanto falar de **OVINIs** ou da existência de criaturas extraterrestres. A mente sempre foi um enigma, talvez pelo fato de os fenômenos mentais serem invisíveis e inacessíveis para nós. A ciência de que dispomos até hoje não parece ter auxiliado muito na tentativa de encontrar uma resposta para essas questões. A Psicologia quer fazer uma ciência da mente, desenvolveu testes e teorias acerca do funcionamento mental do homem e de alguns animais. Mas os psicólogos nunca chegaram a um consenso sobre *o que é* a mente e sobre *o que* eles estão falando. Há não muito tempo havia psicólogos que nem sequer reconheciam a existência da mente ou dos fenômenos mentais, embora se declarassem estudiosos de Psicologia. Estranhas criaturas, que nem sequer sabiam que sonhavam! (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

Não pretendo fornecer um catálogo completo de todas as implausíveis concepções materialistas em voga na filosofia contemporânea e na ciência cognitiva, mas relacionarei somente meia dúzia segundo John Searle (1997) para dar uma ideia da questão. O que esses enfoques têm em comum é uma hostilidade em relação à existência e ao caráter mental de nossa vida mental ordinária. De uma maneira ou de outra, todos eles tentam depreciar fenômenos mentais ordinários como crenças, desejos e intenções, e colocar em dúvida a existência de características gerais do mental, como a consciência e subjetividade. Vejamos, agora, cada uma das seis teorias inverossímeis da mente:

> 1ª. O mais radical: "os materialistas eliminativos", ou seja, os estados mentais não existem de modo algum. A ideia é que, contrariamente a uma opinião amplamente aceita, na verdade não existem quaisquer fatos, como exemplo: crenças, desejos, esperanças, medos etc. Versões primeiras dessa concepção foram propostas por Feyerabend (1963) e Rorty (1965).
> 2ª. Utilizada frequentemente para dar sustentação ao materialismo eliminativo, é a asserção de que a psicologia popular é – com toda a probabilidade – simplesmente e inteiramente falsa. Este enfoque foi desenvolvido por P. M. Churchland (1981) e Stich (1983).
> 3ª. O "funcionalismo": defende que não há nada de especificamente *mental* nos chamados estados mentais. Estados mentais consistem inteiramente nas relações causais entre si, entre os *inputs* e os *outputs* do sistema do qual fazem parte. Essas relações causais poderiam ser reproduzidas por qualquer sistema que tivesse as propriedades causais corretas. Assim, um sistema feito de pedras ou latas de cerveja, se tivesse as relações causais corretas, deveria ter as mesmas crenças, desejos etc. que nós temos, porque tudo o que existe são crenças e desejos. É a concepção mais influente e amplamente defendida e que chega até a construir uma ortodoxia contemporânea.
> 4ª. A "inteligência artificial" ou "funcionalismo de computador": é implausível, e, na verdade, a mais famosa e amplamente aceita do presente catálogo, é o ponto de vista de que um computador poderia ter – na verdade deve ter – pensamentos, sentimentos e entendimento unicamente em

> virtude de implementar um programa de computador apropriado com os *inputs* e *outputs* apropriados.
> 5ª. A "atitude intencional" é outra forma de incredibilidade porque nega o nosso mental de "crença" e "desejo", "medo" e "esperança" etc. como uma representação efetiva dos fenômenos intrinsecamente mentais, mas, mais propriamente, apenas como um modo de dizer. É simplesmente um vocabulário útil para explicar e prognosticar o comportamento, mas não para ser tomado literalmente, como se remetesse a fenômenos psicológicos reais, intrínsecos, subjetivos. Os adeptos deste ponto de vista consideram que o uso do vocabulário de senso comum é uma questão de assumir uma "atitude intencional" em relação ao sistema.
> 6ª. A consciência não existe. A dúvida ou a negação sobre a existência da consciência como normalmente a consideramos – como fenômenos de sensibilidade e percepção internos, íntimos e subjetivos – na verdade não existe. É uma concepção radical. Esse enfoque quase nunca é desenvolvido explicitamente. Poucas pessoas se dispõem a vir a público afirmar que a consciência não existe. Recentemente, porém, tornou-se comum que autores redefinam a noção de consciência, de modo a esta não mais referir-se a estados conscientes efetivos, isto é, estados mentais de primeira pessoa, internos, subjetivos, qualitativos, mas, ao contrário, a fenômenos de terceira pessoa, publicamente observáveis. Tais autores apresentam crer que a consciência existe, mas, na verdade, acabam por negar sua existência (SEARLE, J. p. 12-16, 1997).

Por outro lado, nos últimos anos, presenciamos um imenso desenvolvimento da Neurofisiologia e das chamadas "ciências do cérebro". Mas será que essas ciências podem nos ajudar a encontrar uma resposta para tais questões? Podemos até imaginar um neurocirurgião abrindo a cabeça de alguém e examinando seu cérebro: certamente ele verá muitas células nervosas, mas nunca verá uma ideia, um sentimento ou uma emoção. Talvez esta seja uma maneira de caracterizar a natureza dos fenômenos mentais: eles são invisíveis. Mas seráesta uma boa caracterização?

Para João de F. Teixeira, em 1994: os átomos também são invisíveis. Entretanto, seria difícil dizer que os átomos, por exemplo, são fenômenos mentais apenas porque não podemos observá-los. A diferença estaria no fato de que os átomos são invisíveis, mas isto não significa que um dia eles não *possam serobservados*. Através de um supermicroscópio eletrônico, que poderia ser construído no futuro – quem sabe? O mesmo não ocorreria com os fenômenos

serobservados. Através de um supermicroscópio eletrônico, que poderia ser construído no futuro – quem sabe? O mesmo não ocorreria com os fenômenos mentais. Assim, parece absurdo que um dia, mesmo com um supermicroscópio eletrônico, poderemos observar uma ideia, um sentimento ou uma emoção.

Um neurofisiólogo ou um estudioso das "ciências do cérebro" poderia objetar dizendo: "É claro que eu só observo células nervosas quanto abro a cabeça de alguém. Não posso observar ideias, sentimentos ou emoções da mesma maneira que o físico não pode observar a 'massa', 'aceleração' ou 'gravidade'". Isto não quer dizer que o estudo da *Mente* não possa ser feito a partir do cérebro. Mas, ao fazermos esta afirmação, um neurofisiólogos não pode esquecer de uma diferença fundamental: que a "massa", a "aceleração" e a "gravidade" podem ser medidas. Mas, não teria nenhum sentido dizer que um dia poderemos "medir uma ideia", estabelecer a "quantidade de alegria" ou "emoção" que sentimos por exemplo ao recebermos uma notícia boa ou má, ou ao descobrir que nosso bilhete de loteria foi premiado.

Às vezes, falamos de coisas que nos dão mais ou menos alegria, mas isto está longe de ser uma medida das emoções, pensamentos, ou, mesmo, das nossas ideias, sejam elas positivas ou negativas, boas ou ruins. Seria realmente estranho pensar que um dia poderíamos ter uma escala para medir alegrias, ideias, pensamentos, sentimentos ou emoções. Por exemplo: hoje, minha alegria está no nível 1,8; depois de alguns copos de vinho, cerveja ou cachaça ela poderia chegar no nível 3,6. A alegria que sinto quando encontro o bilhete de loteria premiado não é maior nem menor do que aquela que sinto quando a menina que eu paquerava há meses me dá um beijo: elas são alegrias *diferentes*.

Por exemplo: Se digo que tenho febre, alguém pode colocar um termômetro sob o meu braço e, após alguns minutos, afirmar: "não, você não tem febre, o termômetro marca apenas 36,5 graus". Mas se digo: "estou com dor de cabeça", ninguém, excetoeu, pode saber se estou mentindo ou dizendo a verdade. Alguém pode dizer e fingir que está com dor de cabeça: somente essa pessoa saberá se o que diz é verdade ou não.

A inacessibilidade dos fenômenos mentais torna-os essencialmente *subjetivos* ou *privados*, para usar o jargão filosófico. Mas, será isto suficiente para manter a afirmação de que a *Mente* nada tem a ver com o cérebro? Tenho uma dor de cabeça e tomo uma aspirina; se a dor passa, em que local terá atuado a aspirina? Na *Mente* ou no cérebro? A dor pode ser algo privado e inacessível, mas como pode uma substância química influir na *Mente*? Não parece claro que indivíduos com grandes porções de seus cérebros danificados em acidentes perdem igualmente grande parte de suas atividades mentais? *Mente* e cérebro podem ser coisas distintas, mas certamente estão ligados de alguma maneira. O problema é saber como é possível se dar esta ligação – este é um problema para o filósofo da *Mente* resolver.

> Ora, se não podemos observar uma ideia, um sentimento ou uma emoção, porque são imateriais, isto equivale a dizer que pensamentos não podem ser destruídos: só podemos destruir coisas que estão no mundo. Seria possível aniquilar criaturas e seus cérebros, mas não ideias e pensamentos. Dessa suposição originou-se a concepção de que a mente (ou a alma) seria imortal e que persistiria no tempo, após a desintegração do corpo. Tudo se passa como se alguém dissesse: é possível destruir tudo o que é triangular, mas você nunca poderá destruir a ideia de triângulo. Foi com base num argumento parecido com este que alguns filósofos sustentaram, durante muito tempo, a imortalidade da mente (ou da alma).
>
> Mas serão a persistência no tempo e a indestrutibilidade características exclusivas dos fenômenos mentais? Será que alguém, alguma vez, conseguiu destruir um pedaço de matéria? "Nada se cria, tudo se transforma". Nem mesmo uma bomba atômica pode destruir um pedaço de matéria; ela pode, no máximo, *transformá-la*. A indestrutibilidade não seria, assim, uma característica exclusiva da *Mente* (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

O que é mental, afinal? Começamos com uma lista (LECLERC, A. UFC/CNPq, 2010):

> 1) As percepções externas das coisas e pessoas que identificamos e que nos cercam constantemente, e também as percepções "internas" (às vezes dizemos que "percebemos" coisas na imaginação, percebemos uma distinção, etc.);
> 2) As sensações de cores, texturas, timbres, etc., e as sensações que acompanham cada um de nossos movimentos e que chamamos de "propriocepções"; as dores e prazeres de várias intensidades que, infelizmente ou por nosso bem, sentimos constantemente. É o domínio dos *qualia*, características qualitativas das experiências conscientes, presentes também nas percepções;
> 3) As imagens mentais que acompanham atividades (mentais) como imaginar algo (existente ou inexistente), se lembrar, antecipar, etc.;
> 4) Atitudes proposicionais ou estados providos de conteúdo conceitual que podemos ter pontualmente ou durante certo tempo, a título de disposição, como acreditar que a Seleção brasileira ganhou a Copa do Mundo de 2002, ter a intenção de viajar para a China daqui a dois anos, desejar casar com a Rainha de Tebas, etc.;
> 5) O domínio das emoções: sentir medo, recear, criar coragem, ficar triste ou alegre, "se emocionar", sentir vergonha ou orgulho;
> 6) Atos ou operações como conceber, julgar, decidir, deliberar, raciocinar, ordenar, se lembrar, etc.; Termina aqui? É claro que não.
> 7) Disposições, em geral, além das atitudes proposicionais já mencionadas: capacidades (como reconhecer os rostos), habilidades (falar uma língua, dirigir um carro, adicionar, dividir, multiplicar mentalmente, etc.), ou ainda ter senso de humor, ser honesto ou mentiroso, ser fumante, gostar da música de Handel, saber tocar piano, etc. (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Moral da história... Para A. Leclerc 2010 (VIANA, W. C. Slides e aulas, 2014): chamamos de "mental" e colocamos na mesma cesta por exemplo: uma coceira nas costas e a disposição a afirmar que a força é igual ao produto da massa pela aceleração; uma dor intensa e a crença tranquila e despreocupada de que um nêutron é uma partícula de carga zero; a percepção de uma cor (um tomate arredondado bem maduro e vermelho) e a alegria causada pela vitória de nosso time favorito; um orgasmo e uma deliberação sobre o melhor presente a comprar para o aniversário de seu filho... Um termo de espécie natural?

Nossas mentes são o produto da evolução, mas o termo "*Mente*" não é, aparentemente, um termo de espécie natural que designa algo bem unificado. É preciso um pouco de paciência e trabalho conceitual para chegar a uma noção mais bem unificada. Aqui, como em muitos outros casos em filosofia e nas ciências, a tentação é grande de arregimentar um pouco a linguagem para avançar numa

direção mais bem definida. É importante resistir um pouco, pelo menos inicialmente, a esta tentação para compreender melhor o conceito mais comum de *Mente.*

A arregimentação causa problemas, como exemplo: Descartes teve que excluir as mentes dos animais; os behavioristas têm que excluir certas atividades mentais; os intencionalistas têm problemas ao incluir as experiências sensórias; o funcionalismo e seu "inessencialismo" da consciência. O núcleo de sentido, por exemplo: "caminhar" é igual a "locomover-se com as pernas na posição apropriada"; "café" é igual ao "produto resultante da secagem, torrefação, e moagem da fruta do cafeeiro"; "*Mente*" é igual a? O que procuramos destacar como característica mais central do conceito comum de *Mente* é: as capacidades ou habilidades de representar, ou indicar algo, para um sujeito consciente situado.

A organização dessas capacidades ou habilidades depende do sujeito consciente, pelo menos em parte. Por exemplo: Bebês têm uma mente, mas demoram para adquirir as habilidades que supõem a posse de atitudes proposicionais; Neste caso, a tese de Brentano pode ser restabelecida para as sensações e, de modo geral, para a "mente fenomenal", simplesmente admitindo que a co-variação causal é uma forma de intencionalidade "natural", ou mais primitiva, que indica ou informa sobre mudanças (normalmente rápidas e bruscas) internas do organismo. "Para um sujeito consciente situado", isto é, um sujeito de experiências conscientes, que pode trazer à consciência experiências passadas, estados e eventos possuídos em momentos anteriores, isso não quer dizer que essas experiências, estados e eventos permaneçam tais quais em algum lugar chamado "inconsciente", como um peixinho que vai da superfície às profundezas e de volta. As experiências conscientes sempre representam mudanças internas do

organismo e do mundo ao nosso redor a partir de um certo ponto de vista, numa certa perspectiva, numa situação específica.

Para John Heil, as questões filosóficas fundamentais referentes à *Mente* continuam a ser questões metafísicas e ontológicas. Por isso, sua abordagem difere daquelas que realçam as ligações entre a filosofia da mente e vários domínios empíricos: psicologia, neurociência e inteligência artificial. Lowe é, a meu ver, um dos poucos filósofos contemporâneos cujos pontos de vista sobre a *Mente* e o seu lugar na natureza refletem uma profunda consideração pela ontologia.

Um estudo aprofundado da natureza *Mente* exigirá tempo e compreensão de várias concepções como: dualista, materialista, monista, comportamentalista, funcionalista, interpretacionista e eliminativista da natureza da *Mente*. Que não é o objetivo desta monografia. Mas, apenas descrevê-la à luz de alguns filósofos da mente como um dos elementos introdutórios da filosofia da mente. Existem dois pontos de vista para compreender a *Mente*: um ponto de vista popular que considera que a *Mente* é apenas o cérebro. O outro é que a *Mente* é constituída por rotinas de *software* correndo em *hardware* neurológico. Mas, se formos tentados a seguir estes dois pontos de vista, teremos também de enfrentar a tarefa de reconciliar características familiares de experiências conscientes com as características aparentemente muito diferentes do cérebro e das suas operações. Por isso, John Heil (2001) nos oferece uma concepção alternativa da *Mente* fundamentada numa descrição metafísica dos conteúdos do mundo. Entretanto, faz-se necessário uma visita guiada às descrições mais proeminentes da natureza da mente, incluindo a dualista, idealista, fisicalista, materialista, monista, comportamentalista, funcionalista, interpretacionista e eliminativista, a par da contribuição crítica das orientações sobre o assunto.

O problema da consciência, amplamente considerado por John Heil (2001) é a principal via para a nossa compreensão da *Mente*. Frequentemente perguntavam a John Searle (1997): "Mas como você poderia estudar a consciência *cientificamente*? Como poderia haver uma *teoria*?" Para John McDowell (2005) é difícil para a filosofia moderna traçar um quadro satisfatório do lugar que as mentes ocupam no mundo. Entre os estudantes de espiritualidade e de intelectualidade há um debate polêmico acerca da utilidade ou inutilidade da *Mente*. Por um lado, uns dizem que a *Mente* não serve para nada, por outro lado há outros que dizem que a *Mente* é tudo. Quem está com razão: os espiritualistas ou os racionalistas? Por exemplo: Dennett apresenta uma abordagem naturalista ao problema de saber o que é uma mente. Qual é o problema? O problema é compreender como pode o pensamento ser um produto da natureza. Claro que o pensamento pode ser o produto de uma alma sobrenatural criada por Deus. Mas isso também em nada nos ajuda a compreender os processos mentais: é só uma maneira de declarar que isso é território proibido ao pensamento. Mas compete à filosofia quebrar estes tabus, e continuar a pensar quando a religião nos diz para parar de pensar. Hoje, sabemos bastante sobre a evolução dos seres vivos no nosso planeta. A abordagem de Dennett integra o que sabemos acerca das origens biológicas dos seres humanos na questão de saber o que é o pensamento.

Holisticamente, sabemos que temos três tipos de mentes: externa, intermediária e interna. As mentes externa (sensual) e intermediária estão a serviço do Ego, Eu, Mim Mesmo e trabalham a serviço do Centro Intelectual Inferior. A mente externa (sensual) ou a razão subjetiva trabalha com as informações recolhidas dos cincos sentidos e das experiências sensoriais. Na mente intermediária, ficam todos os tipos de crenças religiosas e dogmas. Obviamente, os

dados fornecidos pelas religiões são absorvidos pela mente intermediária. E a mente interna (interior) funciona a serviço da consciência, do Centro Intelectual Superior e da cognição direta do nosso Real Ser Interno. E funciona com os fatos e dados recolhidos que a consciência do interior do Ser lhe proporciona. Immanuel Kant, o filósofo, faz uma distinção entre a crítica da razão subjetiva e a crítica da razão pura. As verdades que só podem ser percebidas pela mente interior jamais poderiam ser demonstradas à mente sensual. Mas nós não vamos continuar aqui com esta discussão. Deixemos para uma próxima oportunidade.

Mas ainda podemos falar de mente desencarnada, emergente, encarnada universal, teoria do feixe (*Hume*) e mente (*teorias*). Vejamos muito brevemente cada uma delas:

> 1) **Mente desencarnada**: A mente que continua a possuir qualidades mentais tais como sentir, pensar, perceber, querer, sem encarnar-se ou encontrar-se num corpo;
> 2) **Mente emergente**: Na *teoria.* A mente é aquela qualidade que emerge da organização particular (estrutura) dos elementos que constituem as formas vivas;
> 3) **Mente encarnada universal**: O universo está dotado de uma mente cósmica que funciona como princípio operativo de ordem e de mudança. É o intelecto universal em todas as coisas;
> 4) **Mente**: teoria do feixe (*Hume*): A mente nada mais é do que um feixe ou coletânea de percepções que se sucedem com incrível rapidez e estão num movimento e fluxo contínuos. Não é uma substância: é um feixe de experiências que ocorrem em sucessão desde o nascimento até a morte. É a série que constitui o feixe e é este que constitui a "mente" ou o "se". Eventos em cada feixe relacionam-se por características tais como a semelhança de percepção, a contiguidade de experiências no tempo e no espaço, a regularidade da sucessão entre percepções e a memória.
> 5) **Mente** (teorias): 1. O dualismo extremo: as substâncias mente e corpo são distintas e separáveis, dotadas de características totalmente diferentes. O corpo é o templo ou a cadeia da alma. A alma é um agente eterno e imaterial que age sobre o corpo e, assim agindo, produz efeitos mentais tais como pensar, sentir, querer, imaginar, lembrar etc. A mente (ou as manifestações da alma) é uma substância totalmente dessemelhante à matéria (ou ao corpo) que permanece através das mudanças do corpo e é dotada de funções não-materiais, tais como: a) a autodireção; b) pensar, sentir, desejar etc. Também é dotada de características não-materiais, tais como: a) a intangibilidade; b) não ocupar espaço; c) ser indestrutível; d) ser criada e colocada num corpo por um Ser Supremo; e) ser imortal; 2. O monismo extremo: A mente (estados mentais) e o corpo (estados físicos) são uma e a mesma realidade (GILES, T. R. 1937-).

Para satisfazer filósofos e cientistas, até o trabalho do lexicógrafo não ajuda muito, simplesmente porque recapitula o uso comum que o português herdou do latim "*mens*", por sua vez extremamente diversificado. *Mens* significa: princípio pensante, espírito, alma, inteligência, razão, pensamento, ideia, consciência, intenção, caráter, sentimento e paixões. O português praticamente repete o latim, destacando, como o inglês *mind*, a memória ou a lembrança ("ter em mente"). Nas listas que foram fornecidas anteriormente encontramos *estados, eventos, atos ou atividades e disposições* que consideramos como pertencendo ao domínio do "mental"; são elementos constituindo o que chamamos de "*mente*". Filósofos sempre procuraram uma propriedade comum a todos esses fenômenos. A questão da *unidade* da consciência e dos fenômenos mentais preocupa os filósofos da mente pelo menos desde Descartes e, mais recentemente, Brentano.

A ideia de *perspectiva* tem tido, por exemplo: um papel importante. Uma criatura provida de mentalidade percebe e sente o todo de certo ponto de vista. A unidade desta perspectiva em primeira pessoa parece central para a problemática da *identidade pessoal*. Os elementos mencionados nas listas inicialmente ou durante toda essa parte têm certas características notáveis. Todos os nossos estados, atos ou eventos mentais são (ou podem se tornar) *conscientes*; muitos (senão todos) têm característica de serem acerca de algo, eles *representam* ou são *intencionais*; todos têm características de ser *subjetivos*, de precisar de um portador.

Noutras palavras, *qual a relação entre a mente e o corpo vivo*? Este é o problema fundamental da filosofia da mente (e provavelmente da antropologia filosófica). Um aspecto particularmente importante desta relação é a questão da *causação mental:* como nossos pensamentos podem afetar o que acontece no mundo descrito com precisão pelas ciências da natureza (física, química, biologia e

suas divisões)? Como o fato de querer, por exemplo, levantar meu braço, pode ter como consequência o levantamento de meu braço? Como os fenômenos mentais adquirem a capacidade de representar ou de "ser acerca de algo"? Ou ainda como um sistema físico, um organismo, pode ter e manter estados com conteúdo conceitual provido de propriedades semânticas, estados que são acerca de algo? O que são os conceitos e quais são as condições de posse dos mesmos?

Outras questões são também de importância decisiva para o assunto, como a de saber como conhecemos nossas mentes (a nossa própria e a dos outros)? Que tipos de organismo (animal) podem ter uma mente e que grau de complexidade isto pressupõe? Uma esponja tem vida animal? Uma muriçoca, pernilongo ou carapanã? Por que não um mecanismo como computador ou algo mais simples como um termostato? Qual o caráter social da mente?

> Apesar de nossa arrogância moderna sobre o quanto sabemos, apesar da certeza e universalidade de nossa ciência, no que diz respeito à *Mente* estamos caracteristicamente confusos e em desacordo: Há sentenças invisíveis lá dentro! (a linguagem do pensamento). Há um programa de computador lá dentro! (cognitivismo). Há somente relações causais lá dentro! (funcionalismo). Não há nada lá dentro! (eliminacionismo), E assim por diante, de modo deprimente. Tentamos descobrir de que forma os seres humanos poderiam assemelhar-se a nossos modelos computacionais, em vez de tentar decifrar como a mente humana consciente efetivamente funciona. Frequentemente perguntam-me: "Mas como você poderia estudar a consciência *cientificamente*? Como poderia haver uma *teoria*?" Não acredito que haja um caminho simples ou único para a redescoberta da mente. Isto, porém, equivale apenas a dar o primeiro passo no caminho de volta para a mente. Alguma diretrizes rudimentares são: Primeiramente, devemos parar de dizer coisas que são obviamente falsas. A aceitação sincera deste princípio poderia revolucionar o estudo da mente. Em segundo lugar, devemos nos lembrar continuamente do que sabemos com certeza. Por exemplo, sabemos com certeza que dentro de nossos crânios existe um cérebro; algumas vezes este é consciente, e processos cerebrais causam a consciência em todas as suas formas. Em terceiro lugar, devemos perguntar a nós mesmos, continuamente, quais fatos reais no mundo se presume que correspondam às afirmações que fazemos sobre a mente. Não importa se "verdadeiros" significa que corresponde aos fatos, porque "corresponde aos fatos" não significa corresponde aos fatos, e qualquer disciplina que vise a descrever como é o mundo visa a esta correspondência. Se você faz esta pergunta continuamente a si mesmo, levando em conta a compreensão de que o cérebro é a única coisa lá dentro, e que o cérebro causa consciência, creio que chegará aos resultados que atingi neste capítulo, e, na verdade, a muitos dos resultados

> a que cheguei neste livro: A Redescoberta da Mente (SERLE, J. p. 353-355, 1997).

E finalmente: a *Mente* pode ser estudada *cientificamente*, como parte da ordem causal do mundo? Se minha intenção de levantar o braço é um estado neural e se cada estado neural depende por lei dos estados anteriores, como posso agir livremente? É a maneira de responder às questões mais fundamentais que acabamos de mencionar que determina as principais correntes da filosofia da mente.

III

PARTE

CORPO

O QUE É O CORPO?

E

O QUE É O CÉREBRO?

A palavra *Corpo* tem sua etimologia no grego (σωμα) e no latim (*corpus*). Ambas apresentam duas concepções básicas para compreendermos o termo: *Corpo*. A primeira concepção: *Corpo* em geral é qualquer objeto possível da ciência natural. E segunda, que é a mais antiga e difundida: considera o *Corpo* como instrumento da alma. Essa terceira parte versará sobre essas duas concepções de *Corpo*. E, somente no final da mesma diremos alguma palavra resumidamente sobre o que é o *Cérebro*.

Como já notava Aristóteles (384-322 a.C.), tudo o que pertence à natureza é constituído por *Corpo* e grandezas, por coisas que têm *Corpo* e grandeza ou princípios das coisas que os têm. A definição mais antiga e famosa de *Corpo* é a dada pelo próprio Aristóteles: "*Corpo* é o que tem extensão em qualquer direção"; e que "é divisível em qualquer direção". Por "qualquer direção", Aristóteles entende altura, largura e profundidade: o *Corpo* que possui essas três dimensões é perfeito na ordem das grandezas.

Tal definição permaneceu constante por muitos séculos. Foi aceita pelos estóicos que acrescentaram a solidez, e por Epicuro (341-270 a.C.), que acrescentava a *impenetrabilidade*. A tradição escolástica também a reproduz, como por exemplo: Tomás de Aquino (*S. Th.* I, q. 18, a. 2). E Descartes (1596-1650) só faz resumir essa tradição com sua definição de *Corpo* como *substância extensa*. Diz: "A natureza da matéria ou do *Corpo* em geral não consiste em ser dura, pesada, colorida ou qualquer outra coisa que afete nossos sentidos, mas apenas em ser uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade" (*Princ. Phil.* II, 4). Essa definição não tem nada de novo em relação à tradicional, assim como não têm nada de novo as definições de Espinosa (1632-77), que a reproduz (ESPINOSA, *Et.* I, 15, escol.), e de Hobbes (1588-1679).

Só Leibiniz (1646-1716) inova o conceito de *Corpo*. Ele distingue o "*Corpo* matemático", que é o espaço e contém só as três dimensões, do "*Corpo* físico", que é a matéria e contém, além de extensão, "resistência, densidade, capacidade de encher o espaço e impenetrabilidade: devido a esta última, um *Corpo* é forçado a ceder ou a deter-se quando sobrevém outro corpo" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 53). Por essa noção de *Corpo*, Leibniz é levado a negar que o *Corpo* seja "substância": o que nele há de real é apenas a capacidade (*vis*) de agir e de sofrer uma ação (ibid. ed. Erdmann, p. 445). Esta última definição atribuída por Sexto Empírico a Pitágoras (*Adv. math.* IX, 366).

Mas, com o significado que Leibniz (1646-1716) lhe confere, abriu caminho para a elaboração do conceito científico de *Corpo* como "massa", como ocorreu na física newtoniana: por ser a relação entre força e aceleração, a massa pode ser expressa em termos de "capacidade de agir e de sofrer uma ação", segundo a definição de Leibniz. Seguindo essa linha de desenvolvimento, que vai da física de Leibniz à física clássica e daí a noção de *Corpo,* que conduzà de *campo*. Para a física contemporânea, um *Corpo* é somente "certa intensidade do campo" (EINSTEIN-INFELD, *The Evolutionof Physics*, III; trad. it. p. 253).

Para Nicolas Abbagnano (1901-1990), a filosofia, porém, não seguiu de perto essa evolução sofrida pela noção de *Corpo* no domínio da física. No mundo moderno e contemporâneo, ela nos oferece as seguintes alternativas:

> 1ª. A alternativa idealista, para a qual os *Corpos* são "representações", "percepções", "ideias", ou complexos de tais coisas. Essa alternativa, introduzida por Berkeley (1685-1753) e aceita por Hume (1711-1776), foi a mais difundida na filosofia moderna e domina até hoje a filosofia contemporânea. Por maior que seja sua importância nessas filosofias, essa alternativa não é importante do ponto de vista da própria noção de *Corpo*, por implicar, simplesmente, a inexistência dos *Corpos*, eliminando assim o problema.
>
> 2ª. A alternativa, que consiste em considerar os *Corpos* como *utensílios*, instrumentos ou meios que o homem utiliza no mundo, caracterizando-os, assim, em termos de possibilidade de ação e de reação

> que oferecem ao homem. Essa alternativa é própria da filosofia contemporânea, na qual foi induzida pelo existencialismo e pelo instrumentalismo americano. Com esse significado, porém, a noção de *Corpo* identifica-se com a de coisa, sendo mais comumente designada com esse termo (ABBAGNANO, N. p. 246, 1901-1990).

A concepção mais antiga e difundida de *Corpo* é a que o considera o instrumento da alma. Ora, todo instrumento pode receber apreço pela função que exerce, sendo por isso elogiado ou exaltado, ou então pode ser criticado por não corresponder a seu objetivo ou por implicar limites e condições. Essas duas possibilidades se alternaram na história da filosofia segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), que nos mostra tanto a condenação total do *Corpo* como túmulo ou prisão da alma, segundo a doutrina dos órficos e de Platão (c. 427-c. 347 a.C.), quanto à exaltação do *Corpo* feita por Nietzsche (1844-1900): "Quem está desperto e consciente diz: sou todo *Corpo* e nada fora dele" (*Also sprach Zarathustra*, I, *Os odiadores do Corpo*).

Na primeira tendência, o mito da queda da alma no *Corpo*, exposto por Platão (c. 427-c. 347 a.C.) em *Fedro*, é retomado pela patrística oriental, especialmente por Orígines (c. 185-c. 253). Foi reproduzido por Scotus Erigena (séc. IX) nos primórdios da escolástica. Também essa concepção pressupõe a noção de instrumentalidade do *Corpo*, como exemplo: no estado da queda, devido ao pecado, a alma tem necessidade do *Corpo*, cujos serviços lhe são indispensáveis. Mas, obviamente, a mais completa e típica formulação da doutrina da instrumentalidade é a de Aristóteles (384-322 a.C), para quem o *Corpo* é "certo instrumento natural" da alma, assim como o machado é o instrumento de cortar, ainda que o *Corpo* não seja semelhante ao machado, pois "tem em si mesmo o princípio do movimento e do repouso" (*De an.* II, 1, 412 b 16).

O materialismo, assim como não implica necessariamente a negação da substancialidade da *alma*, tampouco implica a negação da instrumentalidade do *Corpo*; mesmo que a alma seja corpórea, o *Corpo* pode ter função instrumental em relação a ela. Assim pensava Epicuro (341-270 a.C.), que atribuía ao *Corpo* a função de preparar a alma para ser causa da sensação. Assim também pensavam os estóicos, para os quais a alma é aquilo que *domina* ou, de vários modos, utiliza o organismo físico. Não é diferente a concepção de *Corpo* no materialismo de Hobbes (1588-1679), que, afirmando que "o espírito nada mais é que um movimento em certas partes do *Corpo* orgânico" (*III Objections contre les méd. cartésiennes*, 4), reconhece com isso a instrumentalidade do *Corpo* em relação a esse "movimento", que é a alma. Nem mesmo o materialismo mais grosseiro do século XIX, para o qual a alma seria um produto do cérebro assim como, por exemplo, a bílis é produto do fígado e a urina o é dos rins, que obedece a esquema interpretativo diferente: o cérebro, como o fígado e os rins, continua sendo um instrumento para a produção de alguma coisa.

No extremo oposto, o espiritualismo, por exemplo, dos neoplatônicos, também admite a doutrina da instrumentalidade: "Se a alma é substância", diz Plotino (205-270), "será uma forma separada do *Corpo*, ou melhor, *aquilo que se serve* do *Corpo*". A doutrina da instrumentalidade domina toda a filosofia medieval. Diz Tomás de Aquino: "A finalidade próxima do *Corpo* humano é a alma racional e suas operações. Mas a matéria existe em vista da forma, e os instrumentos existem em vista das ações do agente" (S. Th. I, q. 91, a. 3). Exceção a essa doutrina é a teoria da "forma de propriedade", típica do *agostinismo* medieval, que consistia em atribuir ao *Corpo* orgânico uma forma própria ou substância independente. Mas o abandono

definitivo do conceito da instrumentalidade do *Corpo* só ocorreu com o dualismo cartesiano.

Crê-se comumente que a consequência da separação instituída por Descartes (1596-1650) entre alma e *Corpo*, como duas substâncias diferentes, foi o estabelecimento da independência da alma em relação ao *Corpo*. Na verdade, sua primeira consequência foi estabelecer a independência da alma em relação à alma: ponto de vista que, antes de Descartes, nunca se apresentara. Com efeito, a instrumentalidade do *Corpo* supõe que este nada pode fazer sem a alma, do mesmo modo como, por exemplo, o machado não serve para nada se não é empunhado por alguém. Mas o reconhecimento de que a alma e o *Corpo* são duas substâncias independentes implica, como diz Descartes, que "todo o calor e todos os movimentos que existem em nós pertencem só ao *Corpo*, portanto não dependem absolutamente do pensamento".

Desse novo ponto de vista, o *Corpo* é visto como uma máquina que se move por si. "O *Corpo* de um homem vivo", diz Descartes (1596-1650), "difere tanto do corpo de um morto quanto um relógio ou outro autômato", por exemplo: uma máquina que se mova sozinha e contém em si o princípio corpóreo dos movimentos para os quais foi projetada, juntamente com todos os requisitos para agir, difere do mesmo relógio ou da mesma máquina quando estes estão avariados ou quando o princípio de seu movimento deixa de agir. Essa afirmação da realidade independente do *Corpo* como autômato não é tanto uma tese metafísica quanto uma tese metodológica, que prescreve a direção e os instrumento das indagações voltadas para a realidade do "*Corpo*". Foi exatamente nesse sentido que agiu historicamente a tese cartesiana, fornecendo, durante muito tempo, o pressuposto teórico das investigações científicas sobre os corpos vivos.

Do ponto de vista filosófico, porém, o dualismo cartesiano tinha a desvantagem de criar um problema desconhecido da concepção clássica de *Corpo* como instrumento: o problema da relação entre alma e corpo. A concepção clássica, na verdade, já com a definição do *Corpo* como instrumento da alma, e da alma como forma ou razão de ser corpo, resolvia a seu modo esse problema, pois na realidade essas definições nada mais são que soluções postuladas para o problema. Mas com o dualismo entre alma e *Corpo*, o problema vinha à tona com toda a sua crueza. Como e por que as duas substâncias independentes se combinam para formar o homem?

E como o homem, que, sob certo aspecto, é uma realidade única, pode resultar da combinação de duas realidades independentes? A filosofia moderna e contemporânea elaborou, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), quatro soluções para esse problema:

1ª. A primeira delas consiste em negar a diversidade das substâncias e em reduzir a substância corpórea à substância espiritual. Foi o que fez Leibniz (1646-1716), ao conceber o *Corpo* vivo como um conjunto de mônadas, substâncias espirituais agrupadas em torno de uma "enteléquia dominante", que é a alma do animal (*Monad.* § 70). Desse ponto de vista, "o *Corpo* é um agregado de substâncias e não é, ele próprio, uma substância" (*Op.* ed. Erdmann, p. 107). Só a alma é substância. Essa solução de Leibniz serve de modo para numerosas outras apresentadas pela filosofia moderna e contemporânea, sobretudo pelas correntes do espiritualismo. A expressão clássica desse ponto de vista pode ser encontrada em Microcosmo, de Lotze.

Podem ser consideradas variantes dessa mesma solução as doutrinas de Schopenhauer (1788-1860) que identifica o *Corpo* com a vontade, ou seja, com o

que ele julga ser o número ou a substância do mundo, cuja representação é o fenômeno. Diz ele: "Meu *Corpo* e minha vontade são uma coisa só. Ou: o que chamo de meu *Corpo* como representação intuitiva chama-o minha vontade enquanto estou cônscio dela, de modo absolutamente diferente, não comparável a nenhum outro. Ou: meu *Corpo* é a objetividade de minha vontade. Ou: prescindindo do fato de que meu *Corpo* é representação, ele não é senão vontade" (*Die Welt*, I, § 18).

Bergson (1859-1941), por sua vez, retomando parcialmente a antiga tese, afirma que "nosso *Corpo* é um instrumento de ação e somente de ação"; não contribui diretamente para a representação e em geral para a vida da consciência: serve apenas para selecionar imagens com vistas à ação, para possibilitar a percepção que consiste nossa seleção. Mas a consciência, que é memória, não depende dele (*Matière et mémoire*, aspec. Résumé et conclusion; ed. de Genebra, pp. 232 ss.). Naturalmente, o último resultado dessa análise de Bergson é a redução do *Corpo* à percepção, assim como da consciência à memória, ou seja, a negação de qualquer realidade própria do *Corpo*.

Ao lado dessas soluções ao problema do dualismo, registra-se também a atitude contrária, típica do materialismo, que reduz a substância espiritual à corpórea, e isso já em Hobbes (1588-1679): radicais as consequências extraídas por La Mettrie (*L'homme machine*, 1748) e por d'Holbach, para quem o homem "é um ser *puramente físico*" (*le vrai... système...*, 1774, I).

2ª. A segunda solução, muito próxima da primeira, considera o *Corpo* como um *signo* da alma. Essa é realmente a doutrina bastante antiga que Platão (*Crat.* 400 b) atribuiu aos órficos: mas a sua preponderância ocorreu no romantismo. Hegel (1770-1831) diz: "A alma na sua corporalidade, totalmente formada e assumida, está

como sujeito único *per se*; e a corporalidade é, de tal modo, a exterioridade como predicado no qual o sujeito se reconhece somente a si mesmo. Essa exterioridade não representa a si mesma, porém a alma; e é o *signo* dela" (*Enc.* § 411). Desse ponto de vista o *Corpo* é a "manifestação exterior" ou a "realização exterior" da alma: exprime a alma na real, mas apenas "simbólica". Resquícios dessa concepção podem ser encontrados em todas as doutrinas que vêem no *Corpo* um conjunto de fenômenos expressivos.

3ª. A terceira solução consiste em negar a diversidade das substâncias, mas não a diversidade entre alma e *Corpo* e, por conseguinte, em considerar a alma e o *Corpo* como duas manifestações de uma mesma substância. Espinosa (1632-1677) conferiu forma típica a essa solução, considerando a alma e o Corpo como modos ou manifestações dos dois principais atributos da Substância divina única: pensamento e extensão. "Entendo por Corpo - disse ele – um modo que, de certa maneira, exprime a essência de Deus considerado como algo extenso" (*Et.* II, def. 1). Portanto, "a ideia de Corpo e o Corpo, ou seja, a mente e o Corpo formam um único e mesmo indivíduo que é concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão" (*ibid.* II, 21, esc.).

Obviamente essa doutrina implica que a ordem e a conexão dos fenômenos corpóreos correspondem perfeitamente à ordem e à conexão dos fenômenos mentais e que, portanto, reconhecendo a ordem e a conexão de uns, é possível justificar a ordem e a conexão dos outros. Por essa vantagem que parece oferecer, e pelo fato de excluir a possibilidade de mesclar e confundir as duas séries de fenômenos, assumindo, por exemplo, como causa de um fenômeno corpóreo um fenômeno mental ou vice-versa, a doutrina de Espinosa serviu de modelo à doutrina do paralelismo psicofísico que presidiu a formação da psicologia científica moderna

e serviu de hipótese de trabalho para a própria psicologia até algumas décadas atrás.

4ª A quarta solução consiste em considerar o *Corpo* como uma forma de experiência ou como modo de ser vivenciado que, todavia, tenha um caráter específico, ao lado de outras experiências ou modos de ser. Os precedentes dessa solução são as doutrinas de Schopenhauer e Bergson, mencionadas a propósito da 1ª. solução. Mas enquanto tais doutrinas ainda têm ressonâncias idealistas e implicam a redução do *Corpo* a espírito, a hipótese de que ora tratamos não tem significado idealista e evita tais reduções. Essa solução encontrou forma típica na fenomenologia de Husserl, segundo o qual o Corpo é a experiência que se torna isolada ou individualizada após sucessivos atos de redução fenomenológica.

> Na esfera daquilo *que me pertence* (da qual se eliminou tudo o que remete a uma subjetidade estranha), o que chamamos de *natureza* pura e simples já não possui o caráter de ser objetivo e por isso não deve ser confundido com um estrato abstraído do próprio mundo ou do seu significado imanente. Entre os Corpos dessa natureza reduzida ao que me pertence um encontro com o meu próprio Corpo, que se distingue de todos os outros por uma particularidade única: é o único Corpo que não é apenas um Corpo, mas é o meu Corpo; é o único Corpo no interior do estrato abstraído, recortado por mim no mundo, com o qual coordeno, de acordo com a experiência e de modos diversos, campos de sensação; é o único Corpo do qual disponho de modo imediato, assim como disponho dos seus órgãos" (*Cart. Med.* § 44).

Dessa maneira, o *Corpo* é considerado uma experiência viva, ligada a possibilidades humanas bem determinadas. De maneira análoga, o fisiologista Kurt Goldstein distinguiu espírito, alma e *Corpo* como processos distintos mas conexos, que adquirem significado e relevo apenas nessa conexão. Na realidade, tais processos são comportamentos diversos do organismo vivo. O *Corpo* é sobretudo "uma imagem física determinada e multiforme" que pode ser descrita como um fenômeno de expressão ou como um conjunto de atitudes ou como fenômenos que dizem respeito a todos os órgãos possíveis. Se o espírito é o *ser* do organismo, mais

precisamente o seu ser-no-mundo, conjunto de atitudes vivenciadas, a alma é o seu *ter*, isto é, sua capacidade cognitiva; e o *Corpo* é o devir, que não temos e não somos, mas que acontece em nós. Esse devir é essencialmente um "debate com o mundo", através do qual o homem acumula experiências e forma capacidade (*Der Aufbau desOrganismus*, 1927, pp. 206 ss.).

Desse ponto de vista, o *Corpo* não passa de comportamento, ou melhor, de elemento ou condição do comportamento humano. Semelhante a essa concepção é a doutrina de Sartre, segunda a qual o *Corpo* é a experiência daquilo que é "ultrapassado" e "passado". "Em cada projeto do *Para-si*, ou seja, da consciência", em cada percepção, o *Corpo* está presente: ele é o passado imediato a aflorar ainda no presente que lhe foge. Significa que ele é, ao mesmo tempo, ponto de vista e ponto de partida: um ponto de partida que sou e que ao mesmo tempo ultrapasso em direção àquilo que tenho de ser" (*L'être et le néant*, 1945, pp. 391-2).

Merleau-Ponty (1908-61) trouxe à tona, com toda a clareza, as teses implícitas nesse ponto de vista. O *Corpo* não é um objeto, uma coisa. "Quer se trate do *Corpo* alheio, quer trate do meu, não tenho outro modo de conhecer o corpo humano a não ser vivenciando-o, ou seja, assumindo por conta própria o drama que me invade e confundindo-me com ele". Mas essa vivência do próprio *Corpo* não tem nenhuma relação com o "pensamento do *Corpo*" ou com a "ideia de *Corpo*" que formamos por reflexão, através da distinção entre sujeito e objeto. Essa vivência nos revela um modo de existência "ambígua": se pensarmos em *Corpo* como um feixe de processos em terceira pessoa, por exemplo como "visão", "modalidades", "sexualidade", perceberemos que essas funções não estão ligadas entre si e com o mundo externo por uma relação de causalidade, mas que se fundem e confundem num único drama.

Por outro lado, observa Merleau-Ponty (1908-61), Descartes já distinguira o *Corpo* concebido para os usos da vida do Corpo concebido pelo intelecto (*Phénoménologie de la perception*, p. 231; cf. DESCARTES, Opera, III, p. 690). É de se observar que essa redução, tão característica da filosofia contemporânea, do *Corpo* a um comportamento ou a um modo de ser vivenciado, não tem nenhum significado idealista: não implica a negação da realidade objetiva do próprio Corpo ou sua redução a espírito, ideia ou representação. Ao contrário, essa interpretação da noção de *Corpo* acentuou a objetividade da esfera de fenômenos em que o *Corpo* consiste: esfera de fenômenos que ela buscou definir em termos de possibilidade de experiência ou de verificação, segundo uma orientação fundamental da filosofia contemporânea em relação à realidade em geral.

Entre outros precedentes que podem ser indicados para a solução do *Corpo* vivenciado, recordamos: Feuerbach que, embora com perspectiva diferente, reivindicava a capacidade e as necessidades concretas do homem; Condillac (*Traité des sensations*, 1754, II, V) e Maine de Biran (*Essai...*,1812, III), que evidenciaram a particularidade da percepção interior do próprio Corpo, à qual o sujeito o reconhece como "seu".

Além disso, contribuíram para o *Corpo* como vivência a psicologia da forma, a psicanálise (cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, 1945, III e V) e os "progressos da ciência", para o papel central assumido pelo observador (cf. SARTRE, *L'être et le néant*, 1943, III, II).

Marcel criticou a ideia do *Corpo* objeto e do *Corpo* instrumento. O meu *Corpo* não pode ser um objeto porque é constantemente percebido como próprio (cenestesia) por parte do sujeito. Será preciso dizer, então, que "sou meu *Corpo*" (*Journal métaphysique*, 1927, p. 252) e que existir equivale a "estar encarnado". Meu

Corpo não é sequer um instrumento, mas o "instrumentista", ou seja, o que me permite utilizar qualquer instrumento (*Du refus à l'invocation*, 1940, p. 29).

Por fim, a vivência do *Corpo* é importante tanto para o conhecimento dos outros "eus" (cf. HUSSERI, *Ideen*, II, II, IV) quanto para a dialética das relações interpessoais (v. OUTRO, PROBLEMA DO; AMOR). Nessa perspectiva, há ambiguidades, positivas e negativas, da existência.

Para o *Corpo* fica evidente o involuntário e a alteridade (Ricoeur), a sexualidade, por exemplo, Deleuze-Guattari e a diferença sexual; a relação com o trabalho, o poder (Horkheimer-Adorno, Foucault) e com as fantasias sociais (Bernard); ou, ainda, o nexo com a antropologia (Gehlen) e a pessoa (Melchiorre). Contra a "equivalência" da tradição, Galimberti (Il *corpo*, 1983) retoma a "ambivalência" e o "desafio simbólico" do *Corpo*; para Nancy (*Corpus*, 1992) o *Corpo* é o último "peso" do Ocidente.

Segundo a tradição agostiniana da escolástica (*Agostinismo*) a forma de *corporeidade do Corpo* é a realidade que o *Corpo* possui como corpo orgânico, independentemente de sua união com a alma, e que o predispõe a tal união. Essa é a definição dada por Duns Scot (*Op. Ox.* IV, q. 3; *Rep. Par.* IV, d. 11, q. 3). Trata-se de uma noção característica do agostinismo e usada na polêmica contra o aristotelismo, para o qual o *Corpo*, como matéria, é potência e portanto não tem substancialidade ou forma.

Para Thomas R. Giles (1937-), *Corpo*: o objeto que se percebe pelos sentidos. É dotado de extensão (quantidade) e ocupa um espaço limitado. E na relação: *Corpo* e alma, ele afirma que, algumas teorias filosóficas realçam a unidade. Outras optam pelo dualismo, ao passo que outras ainda optam pela mútua oposição. O espiritualismo, por exemplo, só admite a existência do *Corpo* a título de

manifestação de uma única realidade, a espiritual. Para o paralelismo psicofísico, trata-se de dois modos de uma mesma realidade única manifestar-se, o eu.

A relação entre ambos, Aristóteles explica através da teoria hilemórfica, e afirma que se trata de duas substâncias incompletas, porém unidas de tal maneira que constituem uma só e única substância. A alma (a forma) determina, enforma o corpo (a matéria).

Na *Filosofia da Mente,* o *Corpo* e o *Cérebro* são duas realidades físicas diferentes e distintas, mas complementares, uma interagindo com a outra e vice-versa. Não são apenas uma realidade conceitual ou um problema de linguagem. São realidades concretas. Uma necessita da outra para continuar existindo e, para compreendermos os fenômenos mentais. Sem essa realidade física, material e ontológica os fenômenos mentais seriam praticamente impossíveis de ser estudados empiricamente ou de qualquer outra forma. Como por exemplo: *o problema mente-corpo ou*, segundo João F. Teixeira (1994): *o problema mente-cérebro*. Este último menos usado. Mas, nem por isso, deixa de ser uma linguagem mais atualizada para alguns estudiosos da *Mente* e das ciências cognitivas ou do cérebro para falarem de um único e mesmo problema: o da *relação mente-corpo*, da natureza do mental e de sua relação com o corpo, ou seja, com o *cérebro*.

Às vezes, falam de *um* se referindo ao *outro*. Mas, ambos se referem à mesma realidade material, física e ontológica. Para distinguir da realidade espiritual e imaterial: metafísica. Como exemplo: alma, consciência, mente, sentimentos, dor, sonhos etc. Quando falamos de *uma* (o *Corpo*) pensamos na *outra* (o *Cérebro*). E, às vezes, nos perguntamos: elas são uma e a mesma realidade? Ou a mesma coisa? É claro que não. Elas não se confundem uma com a outra, e nem é possível fundir uma na outra. Para os estudiosos e filósofos da *Mente,* elas se referem à

realidade material, física e ontológica. Simplesmente isto, nada mais. Mas cada uma tem as suas particularidades e complexidades. Não confundir: *Corpo* é *Corpo*; *Cérebro* é *Cérebro*. Apenas na filosofia da mente, ciências cognitivas e do cérebro se referem a *uma* ou a *outra* para tratar de uma mesma realidade física-material e ontológica.

Mas, o que é mesmo o *Cérebro*? Segundo Antônio Houaiss, Mauro S. Villar. e Francisco M. M. Franco (1915-1999), sua etimologia vem do latim: *cerébrum*. É sinônimo de inteligência ou sinonímia de *inépcia*, como exemplo: falta de inteligência, incapacidade, etc. Na *anatomia geral* é a parte do sistema nervoso central situada na caixa craniana dos vertebrados e que recebe estímulos dos órgãos sensoriais, interpretando-os e correlacionando-os com impressões armazenadas, a fim de acionar impulsos motores que, essencialmente, controlam todas as atividades vitais. Nos humanos, é também o órgão do pensamento, dos sentimentos, da memória e da imaginação. Em sentido *figurado*: é a capacidade intelectual; inteligência; indivíduo que lidera intelectualmente; cabeça, como exemplo: *o cérebroda equipe*. E para a metafísica é a sede da inteligência, do poder, da decisão, como exemplo: *o Estado-Maior é o cérebro das decisões estratégicas*.

IV

PARTE

A CONSCIÊNCIA

O QUE É A CONSCIÊNCIA?

OU

O QUE É O FENÔMENO DA CONSCIÊNCIA?

É o mais importante *conceito* da filosofia da mente. E o seu principal problema na atualidade: o problema da *Consciência*. Etimologicamente tem sua origem no grego: συνείδησις e do latim: *Conscientia*. Em que consiste o problema da *Consciência*? Consiste em tratar de forma objetiva algo do mundo subjetivo. Ou seja, em geral, é a possibilidade que tem cada um de dar atenção aos seus próprios modos de ser e às suas próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem. Essa possibilidade é a única base de fato sobre a qual foi edificada a noção filosófica de *Consciência*. Platão (c. 427-c. 347 a. C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), que não tiveram esse segundo conceito, conheceram e descreveram o primeiro.

É isso possível? Pelo menos para muitos estudiosos, filósofos e pesquisadores da *mente*, ciências cognitivas e do cérebro etc.... sim. Comoexemplo, segundo Antônio Houaiss, Mauro S. Villar e Francisco M. M. Franco(1915-1999): "*conscientia* significa conhecimento, consciência e senso íntimo". Para Claudio Costa (1962-), ele é coextensivo ao conceito de *Mente* no sentido de que todos os seres que possuem *Mente* devem ser ao menos capazes de *Consciência*, como exemplo: uma pessoa que dorme possui mente e não está consciente, mas é capaz de consciência. Considere, também, o exemplo: o caso de seres vivos primitivos, como protozoários, anêmonas, insetos: eles estão aquém tanto da mentalidade quanto da consciência. Ninguém fala da mente de uma anêmona, nem que ela é consciente. Por outro lado, geralmente consideramos que os animais superiores são dotados de *Mente*, o que equivale dizer que são também admitidos como capazes de algum nível de *Consciência*. E, para Searle, *Consciência* é como o estar acordado, atento ao mundo ao redor.

Podemos definir a *Consciência*? Perguntavam para Searle: "Mas como você poderia estudar a consciência *cientificamente*? Como poderia haver uma *teoria*?

Embora ouça um coro a dizer que não, creio que sim, posto que todos nós sabemos perfeitamente o que queremos dizer com a apalavra *Consciência"*.

O uso filosófico desse termo tem pouco ou nada a ver com o significado comum de consciência, de estar ciente, ou seja, consciente dos próprios estados, percepções, ideias, sentimentos, volições etc. Por exemplo: quando se diz que um homem "está consciente" ou "tem consciência", se não está dormindo, desmaiado, nem afastado, por outros acontecimentos, dá atenção a seus modos de ser e suas ações. Desse modo, a expressão estar consciente para Nicolas Abbagnano(1901-1990) é comumente empregada no sentido de *Consciência em geral* ou *comum*; seu uso filosófico, porém, corresponde ao termo "consciência teórica e moral": daí, por exemplo, "espírito consciente" significar a atitude de auto-reflexão interior.

Para Searle, ser consciente é estar acordado, atento, percebendo o mundo. Segundo ele, a *Consciência* começa quando acordamos, dura o dia inteiro e volta a desaparecer quando caímos em um sono sem sonhos, ou quando, por exemplo, somos anestesiados ou morremos. Trata-se, aqui, da consciência no sentido mais amplo possível, aquela na qual até mesmo um camundongo, por exemplo, pode ser considerado consciente. Ele distingue esse sentido de autoconsciência, que se restringe quase só aos humanos.

A estratégia investigável de Searle no que concerne à *Consciência* é a de selecionar e analisar as características mais próprias da mente consciente, tais como: a) *qualia* (qualidades fenomenais). O que são *qualia*? Não há definição para os *qualia*. Pode-se falar de átomos da *Consciência*? Segundo uns, diz Wellistony C. Viana (*Slides e aulas*, 2014) que é a mínima parte consciente, uma experiência vivida, chama-se *quale* ou *qualia*. Como exemplo, quando uma pessoa leva um soco no olho e fica vendo estrelas, elas são *qualia*; e quando ela arde de paixão, essa

ardência é feita de *qualia*. Mas, como explicar a um cego de nascença o que é a cor vermelha? O que podemos dizer é que os *qualia* são direta e imediatamente dados à *Consciência*. São subjetivos, privados, não se pode errar sobre eles. Um mesmo dado objetivo pode ter vários *qualia* em diferentes sujeitos. Sensações e emoções conscientes, por exemplo são, pois, qualidades fenomenais. Searle, contudo, vai além e sugere que os "sentimentos qualitativos" pervadem toda a *Consciência*, inclusive estados cognitivos-intencionais, como exemplo: pensamentos e crenças. O pensamento, por exemplo, de "dois mais dois são quatro", diz ele, soa diferente de "deux et deux fait quatre". E "dois mais dois é cento e oitenta e quatro" soa estranho. Por conseguinte, pensamentos também possuem *qualia*.

b) *subjetividade ontológica* que não implica necessariamente subjetividade epistemológica. É uma concepção errônea achar que uma implica na outra, sugere ele. E que por causa disso tudo o que é subjetivo é irresgatável para a ciência. Ora, as duas são independentes. Há coisas, por exemplo, que são ontologicamente objetivas, mas epistemologicamente subjetivas e vice-versa. Considere, por exemplo, as avaliações acerca do governo do presidente Jucelino Kubitcheck. Embora a qualidade do seu governo seja algo objetivo, a sua avaliação epistêmica é subjetiva e incerta, pois falta consenso. Por outro lado, a avaliação de um estado mental, como exemplo, uma intensa dor abdominal relatada por pacientes com pancreatite aguda é epistemologicamente objetiva, embora seja um estado ontologicamente subjetivo. O mesmo se dá com a *Consciência*: o fato de ela ser um fenômeno ontologicamente subjetivo não a torna epistemicamente subjetiva. Por isso, ela pode ser objeto de investigação científica.

c) a *unidade*, que Kant (1724-1804) chamava de "unidade transcendental da apercepção", quando a consciência se presenta sob a forma de um campo unificado.

Todos os meus estados mentais conscientes vêm ligados a uma subjetividade única que os acompanha.

As características acima apresentadas são as mais importantes, mas ainda há outras. Como exemplo: a intencionalidade, mesmo que nem todo estado consciente seja intencional. Outras características, por exemplo, o humor, a distinção entre centro e periferia, prazer e desprazer, situação, atividade e passividade, estrutura gestáltica e a presença de um eu unificador da experiência.

Searle também discute as duas principais abordagens da *Consciência*, que são a de *blocos de construção*, como exemplo, a aproximação da *Consciência* somando as consciências parciais e, a de *Consciênciaanalítica* a partir da totalidade da *Consciência*. Ele prefere a última. Para mostrar a vantagem dessa abordagem, ele constrói a seguinte experiência em pensamento. Uma pessoa, por exemplo, acorda em quarto escuro, sentindo apenas o peso de seu corpo. Mesmo assim, ela tem um completo campo de consciência. Se a porta se abre, a luz se acende, ela ouve sons... então não parece que uma nova consciência foi criada, como a abordagem dos blocos de construção prevê, mas que o campo pré-existente foi modificado, ou seja que *calombos* e *afundamentos*, por exemplo, se formam no campo. A natureza da *Consciência* parece, pois, privilegiar a abordagem de *campo de consciência*.

Consciência em geral segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990) foi um termo empregado pela primeira vez por Kant (1724-1804) para indicar o complexo das "*funções lógicas*" comuns a todas as consciências empíricas, não obstante as diferenças individuais de consciências (Crít. R. Pura, § 20). A *Consciência em geral*, portanto, é idêntica àquilo que Kant chama de *apercepção pura*, ou simplesmente *Consciência*, em *Antropologia* (I, § 7, Anotação, 1798), também chamada de

"*Consciência discursiva ou reflexa*". Esse termo reaparece com mais frequência em *Prolegômenos* (1783). "Como fundamento do juízo de experiência está a intuição da qual tenho *Consciência*, isto é, a percepção (perceptivo)", que é toda oriunda do sentido. Mas, em segundo lugar, concorre também o juízo (que é só do intelecto). Ora, esse juízo pode ser de duas espécies, conforme eu confronte simplesmente as percepções e as ligue em uma *Consciência*, na *Consciência* de meu estado, ou as una numa *Consciênciaem geral* (Prol. § 20).

Também, segundo Gademer, podemos falar de uma *Consciência dedeterminação histórica* para indicar a determinação da história sobre a *Consciência*. Em outras palavras, "*Consciência da determinação histórica*" como traduz Vattimo, representando um tipo de *Consciência* que é, e ao mesmo tempo se *sabe*, exposta aos *efeitos* da história, ou seja, um tipo de *Consciência* que, vivendo-se como historicamente determinada, teoricamente levou a sério, em antítese à insuficiente "consciência histórica" dos historiadores, a *influência* que a história exerce sobre ela na forma de tradições e prejulgamentos.

E, ainda, podemos falar de uma *Consciência feliz* que é uma das mais famosas figuras da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (1770-1831), segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990). Porque representa a sua interpretação da filosofia medieval. Nela, Hegel vê o desembocar do *ceticismo* e do *estoicismo*, enredados na contradição de afirmar e negar, que querem manter como dois termos exteriores, conseguindo apenas criar uma "briga de crianças teimosas, em que um diz *a* quando o outro diz *b*, para dizer *b* quando o outro diz *a*". A contradição própria do ceticismo torna-se dramática na Idade Média, como oposição entre duas *Consciências*, uma *imutável*, que é a divina, e outra *mutável*, que é a humana. Esse contraste constitui a

Consciência infeliz, que é "a *Consciência* de si como da essência duplicada e ainda totalmente enredada na contradição".

A infelicidade da *Consciência* consiste, pois, no fato de que a *Consciência* não se reconhece como unidade dessas duas *Consciências* e, por isso, não se identifica com a *Consciência* imutável. A *devoção* é a primeira tentativa de superar a contradição, subordinando a *Consciência* mutável à imutável, da qual a primeira pretende receber tudo de presente. O ápice da devoção é o *ascetismo*, em virtude do qual a *Consciência* reconhece a infelicidade e a miséria da carne e tende a libertar-se dela, unificando-se com a *Consciência* imutável (Deus). Mas com essa unificação termina o ciclo da *Consciência* infeliz porque, reconhecendo-se como *Consciência* imutável, a *Consciência* reconheceu-se por aquilo que é, isto é, como espírito ou "Sujeito Absoluto". Essa figura exprime bem o princípio da filosofia hegeliana, segundo o qual a realidade é a *Consciência* racional infinita, donde *Consciência* "pacificada" ou "feliz" é só aquela que se reconheceu como totalidade da realidade.

Um termo que é importante ser lembrado aqui é o de *consciencialismo,* que foi criado por Külpe (*Die Realisierung*, 1912) para indicar a doutrina que reduz a realidade a objeto de consciência. Nesse sentido, esse termo equivaleria a idealismo. É mais comum falar-se hoje de *Consciência* com referência a doutrinas que tomem a consciência como ponto de partida da filosofia, isto é, que considerem como tarefa ou método da filosofia a introspecção, a reflexão sobre si mesmo, a reflexão interna ou a experiência interna: coisas estas que significam toda *Consciência*.

Vejamos duas listas (A e B) que nos ajudarão a compreender melhor o significado e o sentido do termo *Consciência* na linguagem de ontem e de hoje.

Depois seguiremos pelos labirintos da história moderna e contemporânea até os tempos atuais sem esquecer os primeiros e antigos pensadores, como: Platão, Aristóteles, Plotino, etc. *Consciência* é: Primeira lista: lista A:

1. O centro e ponto focal da percepção, dos sentimentos e do conhecimento;
2. O autoconhecimento exigido pela capacidade de auto-reflexão;
3. É dotada de modos irredutíveis: níveis, aspectos, capacidades e dimensões, tais como o conteúdo (imagens, sensações, percepções, emoções, cognições), a qualidade, intencionalidade, atenção, intenção, memória etc.
4. Caracteriza-se por ser única, individual, unidade, continuidade no tempo, privacidade, intencionalidade e auto-reflexão;
5. A sua ativação é intuitiva ou imediata, isto é, não envolve nenhum processo de argumentação ou de raciocínio: é urgente, ou seja, implica um sentimento de obrigação e seguir os seus comandos;
6. A soma total das respostas aos estímulos internos e externos, respostas estas reforçadas pela aprovação social. Só se infringem com dificuldade, o que resulta em conflitos interiores;
7. Às vezes, é sinônimo da mente enquanto centro ou ponto de referência de sentimentos, de percepção e do conhecimento;
8. Denota uma relação entre o objeto conhecido e o sujeito que conhece;
9. A relação entre a atividade de conhecer e o conteúdo conhecido;
10. Os atuais estados da pessoa tais como ocorrem e de que ela é ciente: a dor, os ciúmes, uma imagem, um conceito;
11. A capacidade de identificar simbolicamente estados mentais (Veja: *introspeção*). (GILES, T. R. p. 26, 1937-).

Segunda lista: lista B:

1. Sentimento ou conhecimento que permite ao ser humano vivenciar, experimentar ou compreender aspectos ou a totalidade de seu mundo interior;
2. Sentido ou percepção que o ser humano possui do que é moralmente certo ou errado em atos e motivos individuais. P. ex.: *agiu conforme suaconsciência ou estar em paz com a consciência*;
3. Sistema de valores morais que funciona, mais ou menos integradamente, na aprovação ou desaprovação das condutas, atos e intenções próprias ou de outrem. P.ex.: *aquilo que lhe feriu a consciência*;
4. Conjunto de ideias, atitudes, crenças de um grupo de indivíduos, relativamente ao que têm em comum ou ao mundo que os cerca. P. ex.: *consciência de classe*;
5. Conhecimento, convicções, discernimento, compreensão. P. ex.: *tinha aconsciência do dever cumprido*;
6. Entendimento acerca de ou interesse por determinado tema ou ideia, especialmente por problemas sociais e políticos. P. ex.: *o despertar da consciênciaameríndia*;
7. O ser humano, tomado como ser pensante ou espiritual; alma, espírito, mente. P. ex.: *apelamos às consciência deste país*;
8. **Ética**: faculdade, princípio ou propriedade (inata ou, para a teologia antiga, de implantação divina) acima da qualidade moral dos atos e motivos de uma pessoa, a qual funciona como juízo do *certo*, associado ao Bem, e do *errado*, associado ao Mal;

9. **Filosofia**: faculdade por meio da qual o ser humano se percebe daquilo que se passa dentro dele ou em seu exterior; no *cartesianismo*, a vida espiritual humana, passível de conhecer a si mesma de modo imediato e integral, estabelecendo dessa maneira uma evidência irrefutável de sua própria existência e, por extensão, da realidade do mundo exterior. Na reflexão contemporânea calcada em Nietzsche (1844-1900) e na psicanálise, faculdade aperceptiva de alcance restrito, já que a dimensão pulsional ou passional do ser humano é refratária a qualquer tentativa de controle ou conhecimento que se pretenda integral e absoluto;
10. **Medicina:** estado do sistema nervoso central que permite a identificação precisa, o pensamento claro e o comportamento organizado; estado apresentado por um indivíduo de posse de suas faculdades (ver, ouvir, pensar etc.). P. ex.: *perder a consciência*;
11. **Psicologia**: nível da vida mental do qual o indivíduo tem percepção (ao contrário dos processos inconscientes); fase subjetiva de uma parte dos processos físicos especialmente dos processos perceptivos que se produzem no sistema nervoso; fase subjetiva de uma parte dos processos físicos especialmente dos processos perceptivos que se produzem no sistema nervoso;
12. **Psicanálise**: mesmo que consciência psicológica e, consciência coletiva social. Segundo Émile Durkeim (sociólogo francês, 1858-1917), conjunto das representações, aspirações e crenças comuns, criações ou manifestações coletivas. É irredutível à soma das consciências individuais, que a forma por agregações mútuas; conjuntos dos conhecimentos e valores que todos os membros do grupo detêm: ***consciência de classe, filosofia e sociologia*** em Hegel (1770-1831), processo originado no âmbito subjetivo e volitivo, autônomo em relação a quaisquer condicionamentos objetivos, por meio do qual um indivíduo se conscientiza de seu pertencimento a uma classe social e econômica; por extensão no marxismo em geral e especialmente em Lukács (1885-1971), processo pelo qual uma determinada classe social adquire consciência de sua existência e posição no processo social e econômico global e pode, desta maneira, lutar de forma unificada por seus interesses; ***consciência linguística*** na ***linguística saussuriana***, faculdade que tem o falante de utilizar sua língua com sentimento justo dos valores e das regras da mesma; ***consciência psicológica na psicanálise***: conjunto dos dados da experiência individual que se oferece ao conhecimento imediato; consciência; ***alargar a consciência:*** mesmo que abrir a cabeça; ***com consciência:*** segundo as regras da consciência da probidade; honestamente, lealmente, em sã consciência, p. ex.: *agir com consciência*; ***em sã consciência:*** mesmo que COM CONSCIÊNCIA; ***perder a consciência***: perder os sentidos, desmaiar; ***pôr a consciência em almoeda*** (*no sentido figurado*): abrir mão dos seus escrúpulos, da sua honradez, para quem pagar mais; vender-se, corromper-se; ***por desencargo de consciência:*** para não ter futuramente arrependimento, remorso, problemas de consciência, p. ex.: *por desencargo de consciência trancou à chave o revólver do marido*; ***recobrar a consciência***: voltar a si, recobrar os sentidos; ***tomar consciência***: perceber com clareza a importância, a gravidade, o perigo etc.; compreender , conscientizar-se. ***Etimologia***: **latim**: *conscientia (ae)*: conhecimento, consciência, senso íntimo. ***Sinônimo/variante***: ver sinonímia de *prática* e *sapiência* e antonímia de *ardil* e *ignorância*. **Antônimo**: desconsciência, inconsciência; ver também de ardil sinonímia de *ardil* e *ignorância* (HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. e FRANCO, F. M. M., 1915-1999).

O significado que esse termo tem na filosofia moderna e contemporânea, embora pressuponha genericamente essa acepção comum, é muito mais complexo: é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, "interior" ou "espiritual", pela qual ele pode conhecer-se de forma imediata e privilegiada e, por isso, *julgar-se* de forma segura e infalível. Trata-se, portanto, de uma noção em que o aspecto *moral* – a possibilidade de autojulgar-se – tem conexões estreitas com o aspecto *teórico*, a possibilidade de conhecer-se de modo direto e infalível. Mesmo do ponto de vista histórico, os dois aspectos desse significado foram-se determinando paralelamente. Ou seja, esse termo é usado para indicar a *Consciência* em seu significado mais geral, distinto do significado restrito e específico de *Consciência* como *Consciência clara e distinta*, ou *Consciência reflexa*. Assim, para Husserl (1859-1938), a *Consciência em geral* é vivência. Para Jaspers (1883-1969), é a *subjetividade* como condição de todos os objetos possíveis. "Como Consciência em geral, sou a subjetividade, pela qual os objetos subsistem como realidade dos objetos e universalmente válidos" (*Phil.* I, p.13).

O cristianismo e o neoplatonismo elaboraram o *pari passu* (ABBAGNANO, N. 1901-1990), ou seja, a noção da relação puramente privada do homem consigo mesmo, na qual o homem se desliga das coisas e dos outros e "retorna para si mesmo", dando testemunho de si e criando uma indagação puramente "interior", na qual possa conhecer-se com absoluta verdade e certeza. A determinação histórica do conceito de *Consciência*, portanto, é correlativa à de *esfera de interioridade*, como um campo específico no qual seja possível realizar indagações ou buscas que digam respeito à realidade última do homem e, com muita frequência, ao que nela se revela, ou seja, Deus mesmo ou um princípio divino. Portanto, o termo *Consciência*, nesse sentido, significa não só a qualidade de estar ciente de seus próprios

conteúdos psíquicos, como as percepções externas ou atos autônomas do espírito. Mas, também, a atitude de "retorno para si mesmo", de indagação voltada para a esfera de interioridade.

O uso filosófico da noção de *Consciência* supõe o reconhecimento da realidade dessa esfera e da sua natureza privilegiada. É só por existir uma esfera de interioridade, que é uma realidade privilegiada, de natureza superior ou, de qualquer forma, acessível ou mais indubitável para o homem, que a *Consciência* constitui um instrumento importante de conhecimento e de orientação prática.

Ora, não parece, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990) que a filosofia clássica da Grécia tenha reconhecido a realidade privilegiada da interioridade espiritual. A noção que, na filosofia de Platão (c. 427-c. 347 a.C.), mais se aproxima da relação da alma consigo mesma é a definição de opinião (ou pensamento em geral) como "diálogo interior da alma consigo mesma". Porém, o mais notável nessa definição é o fato de utilizar a linguagem para definir o pensamento, mais precisamente a linguagem para perguntar e responder. Portanto, como diálogo, a privilegiada é a linguagem, não a interioridade da alma.

Além disso, Platão (c. 427-c. 347 a.C.), quando quer refutar em *Filebo* a tese de que o bem consiste no prazer, argumenta que isso reduziria a vida humana. Apresenta, como exemplo, a vida de molusco fechado na casca. Por isso, ele enumera os elementos ou aspectos da vida que, nesse caso, faltariam ao homem, como: lembrança do prazer fruído; opinião verdadeira, que é saber que se está sentindo prazer; e raciocínio, que permite a previsão do prazer futuro. Assim, segundo Platão (c. 427-c. 347 a.C.), o que constitui aquilo que chamamos de *Consciência* no sentido de conhecimento dos nossos estados nada mais é que a

lembrança, opinião e raciocínio, ou seja, o conjunto das atividades cognitivas em geral.

E, é quase supérfluo observar que, quando Platão insiste no fato de que alguns processos como no caso do juízo, que se vale do "é" ou do "não é", não podem ser atribuídos a outro órgão senão à alma, que indaga por si só sobre o que há de comum nas sensações, não faz referência a uma esfera de interioridade, mas pretende insistir na independência dos processos racionais em relação aos dados sensíveis. "Alma só, por si" é contraposta à alma que sofre as impressões sensíveis e depende delas.

Em Aristóteles (384-322 a.C.), não se encontra uma noção sequer de interioridade espiritual. Por um lado, ele atribui a *Consciência*, como o estar ciente das próprias percepções sensíveis, aos sentidos, de tal modo que, por exemplo, sentir que se vê pertence ao sentido da visão, assim como sentir que se ouve, ao sentido da audição. Não é possível que estar cônscio de ver pertença a outro sentido que não o da visão, pois, nesse caso, haveria uma série infinita de órgãos sensíveis, como por exemplo: o sentir que se sente... que se vê. Por outro lado, a noção de "pensamento do pensamento", com que ele define a vida de Deus, nada tem que ver com a interioridade da consciência. Exprime somente a exigência de que o pensamento, que, para o homem, pode ter como objeto até as piores coisas, em Deus só tenha por objeto o que há de mais excelente: o próprio pensamento.

O reconhecimento de uma realidade interior privilegiada só existe nas filosofias que assumem como tema a oposição entre "interioridade" e "exterioridade", as que assumem a tarefa de afastar o homem das relações com as coisas e com os outros homens, com a natureza e com o mundo histórico-social a fim de torná-lo "sábio" para o qual essa relação é indiferente. Isso ocorre na filosofia pós-

aristotélica, a partir do estoicismo. Sabemos que Crisipo já insistia na distinção entre o pensamento e a *Consciência* do pensamento.

Essa distinção, com a qual também começa o uso da palavra *Consciência* em sentido específico, passa a ser lugar-comum da pregação moral do estoicismo e depois se torna tema dominante e central da filosofia neoplatônica; esta acentuou a separação entre o homem e o mundo, elaborando, portanto, como fazia o cristianismo, paralelamente, a noção de testemunho interior privilegiado. Fílon utiliza a noção de *Consciência* com o mesmo sentido do moral que se observa em *Eclesiastes* (Ecl 10, 20) e nas *Epístolas* de S. Paulo (Rm 2,15; 13,15; 2Cor 4,2; 5,11).

Segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), nestas, significa testemunho moral autônomo, manifestação direta da lei ou de alguma verdade ao homem. Mas a elaboração decisiva da noção de *Consciência* é obra de Plotino (205-270). Nele, aparece claramente a diferença e, às vezes, a oposição entre o estar cônscio, como certa qualidade dos conteúdos psíquicos, que Plotino (205-270) chama de *co-sensação* ou *co-sequência*, e o "retorno para si mesmo" ou o "retorno para a interioridade" ou a "reflexão sobre si mesmo" que constituem a *Consciência* propriamente dita.

Embora o mesmo termo às vezes seja empregado para as duas coisas, Plotino (205-270) deixa evidente a oposição entre os dois sentidos: um é a percepção do que se sente ou se faz, e o outro é o acesso à realidade interior do homem. Afirma que há muitas atividades, visões e ações belíssimas que não são acompanhadas pelo "estar cônscio"; por exemplo, quem lê não está necessariamente cônscio de que está lendo, sobretudo se lê com atenção; quem age com coragem não está cônscio de estar agindo corajosamente enquanto realiza

a ação; e assim por diante. Aliás, esse tipo de consciência pode enfraquecer a atividade que acompanha: "Por si sós, essas atividades têm mais pureza, mais força e mais vida; de tal modo que é sem estarem cônscios que aqueles que chegaram à sabedoria têm uma vida mais intensa, que não se dispensa em sensações, mas recolhe-se inteiramente em si mesma".

Podemos dizer que, precisamente esse "recolher-se em si mesmo" é a *Consciência* como atitude ou condição do sábio que prescinde, por exemplo, do exterior das coisas e dos outros homens e só olha para o *interior*. Contra os estóicos, que acompanham o recolhimento em si mesmo, mas tomam as coisas exteriores como objeto de vontade, Plotino (205-270) diz que, depois de dirigir sua vontade para si mesmo, o sábio não pode mais buscar a felicidade nas manifestações exteriores nem procurar nas coisas exteriores o objeto de sua vontade. O que ele deve fazer é "olhar para dentro". E o que é isso? Plotino (205-270) diz o que é quando trata da procura de Belo inteligível, atrás do qual está o próprio bem: Deus. Por exemplo, é preciso "retornar para si mesmo" e tornar-se aquilo que se quer olhar: "Jamais um olho verá o Sol sem tornar-se semelhante ao Sol, nem uma alma verá o Belo sem ser bela. Portanto, quem quer contemplar Deus e o Belo deve começar por tornar-se semelhante a Deus e ao belo". Nesse caso, a *Consciência* identifica-se com a própria condição do sábio, por exemplo: "extrai de si mesmo o que revela aos outros e olha para si mesmo, pois não somente tende a unificar-se e a isolar-se das coisas externas, como está voltado para si mesmo e encontra em si todas as coisas".

Essa atitude de auto-auscultação interior segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990) que, para a filosofia pagã, era privilégio do sábio, na filosofia cristã é acessível a qualquer homem como tal. Agostinho (354-430) foi quem traduziu para termos

cristãos – universalistas – a atitude aristocrática do sábio. O *homem espiritual* de que falava Paulo (1Cor 2,16) é o verdadeiro protagonista de sua filosofia, cujo tema fundamental foi expresso pelas célebres palavras: "Não saias de ti, retorna para ti mesmo, no interior do homem habita a verdade, e, se achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo". Ele insiste justamente nessa transcendência, que não se dirige ao exterior, como por exemplo: as coisas, os homens; mas a Deus enquanto princípio, norma e medida da própria realidade íntima do homem. Deus reflete-se no caráter auto-reflexivo da alma humana que possui três faculdades: memória, inteligência e vontade que refletem a Trindade divina. E nos lembra que temos memória, inteligência e vontade. E, é ela, que por exemplo, nos diz: *entendo* que entendo, *quero* e lembro e *quero* querer, lembrar e entender. De tal modo que não só a alma em seu todo, mas cada aspecto ou faculdade da alma olha para si e define-se em sua relação puramente intrínseca consigo. Como por exemplo: a mente não conhece nada tão bem quanto aquilo que lhe é mais acessível e nada está tão próximo da mente quanto ela de si mesma.

Este estava destinado a ser um dos temas mais repetidos da filosofia medieval e moderna: a certeza de sua própria existência que a alma, o pensamento, a razão haurem na *Consciência* de si, dada a estrutura da *Consciência* como relação intrínseca, direta e privilegiada que não pode ser perturbada, destruída ou falsificada por nada. Na Idade Média, esse tema reaparece, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), sobretudo na tradição agostiniana e é repetido por Scotus Erigena (Séc. X), Anselmo e outros. Contudo, sua importância é menor na corrente aristotélica, dado ao seu caráter objetivista.

> A análise que Tomás de Aquino (1225-1274) faz do termo *Consciência* visa a esclarecer sobretudo seu aspecto moral, em relação com o conceito de *sindérese* (*diretriz da consciência moral do homem ouessa mesma consciência, conservação*) empregado pela primeira vez por

> São Jerônimo para indicar a conservação do critério do bem e do mal por parte de Adão quando foi expulso do paraíso. Fora desse significado, para Tomás de Aquino a *Consciência* é o simples "estar cônscio". "O nome *Consciência*", diz ele, "significa a aplicação da ciência a alguma coisa, daí, *conscire* é como *simul scire*. Qualquer ciência pode ser aplicada a alguma coisa, por isso a *Consciência* não indica um hábito ou uma potência especial, mas o ato de aplicar um hábito ou uma noção pode ser aplicada a um ato de dois modos: como por exemplo, em primeiro lugar, para considerar se ato é ou foi e, em segundo lugar, para considerar se o ato é lícito ou não o é. No primeiro modo, dizemos ter *Consciência* de um ato quando sabemos que esse ato foi ou não realizado; assim, no uso linguístico comum se diz: 'Eu não tinha *Consciência* desse fato', no sentido de que não sei se ele aconteceu ou não [...] No segundo modo, a ciência aplica-se a um ato para dirigi-lo, como quando dizemos que a *Consciência* nos induz, nos obriga, ou para examinar o ato realizado, como quando dizemos que a Consciência nos acusa, nos atormenta ao julgarmos que o ato realizado discorda da ciência com a qual é examinado, ou então, que a Consciência nos defende ou nos desculpa ao julgarmos que a ação se conforma à ciência" (ABBAGNANO, N. p. 219, 1901-1990).

O que há de notável nessa análise de Tomás de Aquino é que toda a noção de *Consciência*, tanto no significado teórico de percepção de si quanto no significado prático de sindérese, ou *Consciência* moral,reduz-se quanto à aplicação de conhecimentos objetivos ("ciência"). O caráter privilegiado da relação intrínseca da *Mente* consigo mesma, todavia, é reconhecido por Tomás de Aquino: "Nossa mente conhece-se a si mesma por si mesma enquanto conhece sua própria existência: com efeito, enquanto percebe sua própria atividade, percebe sua própria existência". Essa certeza privilegiada, no entanto, limita-se ao simples fato da existência da alma, ao passo que a alma não tem nenhum conhecimento privilegiado de si mesma no que se refere à sua essência e aos seus modos de ser.

> 1. A instância interior, imediata, do ser humano, que torna possível o condicionamento de valores, preceitos e leis morais;
> 2. A sua aplicação à ação do indivíduo em termos daquilo que deve fazer ou deixar de fazer;
> 3. Avisa, proíbe, prescreve, permite com força laudatória ou condenatória (GILES, T. R. p. 26, 1937-).

A relação da alma consigo mesma como condição da relação da alma com as coisas ou, em outros termos, a *Consciência* imediata de si como condição da *Consciência* das outras coisas, é doutrina defendida, nos primórdios da Idade Média,

por Telésio (1509-1588) e Campanella (1568-1639). Diz Telésio: "O sentido é a *percepção* das ações ou das coisas, dos impulsos do ar, tanto quanto das próprias afeições, das próprias modificações e dos próprios movimentos; sobretudo destes. O sentido percebe essas ações só quando percebe que é influenciado, modificado e comovido por elas". Campanella chama de "conhecimento inato de si mesmo" ou "sapiência inata" o conhecimento originário de si que todas as coisas possuem e que serve de intermediário ou de condição para os conhecimentos que adquirem das outras coisas. Mas, só com Descartes (1596-1650) a *Consciência* é esclarecida com as características pelas quais deveria ser universalmente aceita na filosofia ocidental. O *cogito ergo sum* é a auto-evidência existencial do pensamento, a garantia que o pensamento como *Consciência* tem de sua existência. Diz Descartes: "Com o nome de pensamento entendo todas as coisas que acontecem em nós com *Consciência*, enquanto temos consciência delas. Assim não só entender, querer e imaginar, mas também sentir é o mesmo que pensar. Pois se digo: *vejo ou ando, logo sou*, e pretendo falar da visão e do andar que se faz com o corpo, a conclusão não é absolutamente certa; porque, como muitas vezes ocorre nos sonhos, posso achar que estou vendo ou andando, mas não abri os olhos nem saí do lugar e talvez nem tenha corpo algum". Mas se falo do próprio sentido, isto é, da *Consciência* de ver ou de andar, a conclusão é certa por que então se refere à *Mente*, que só sente ou pensa que vê ou anda.

As características fundamentais da doutrina cartesiana podem ser recapituladas do seguinte modo segundo Nicolas Abbagnano (1901-1990):

> 1º. A *Consciência* não é um evento ou um grupo de eventos particulares, nem um aspecto particular ou uma novidade particular da alma, mas é toda vida espiritual do homem em todas as suas manifestações, desde sentir até raciocinar e querer; 2º. Sua esfera, portanto, é a mesma do *eu* como sujeito ou substância pensante; 3º. Ela é auto-evidência existencial do eu ou, se preferir, o eu é, para ela, a evidência de sua própria existência;

> 4º. A auto-evidência existencial do eu é o modelo e o fundamento de qualquer outra evidência, ou seja, de todo conhecimento válido; 5º. A auto-evidência eu torna problemática qualquer outra evidência, ainda que, por fim, consiga fundá-la. Essas bases serviram de ponto de partida para a filosofia moderna, particularmente a que, de certo modo, resume todas as outras, a 2º., que determinou a corrente subjetivista dessa filosofia. Contudo, não se deve esquecer que a fecundidade da filosofia cartesiana não consistiu tanto na única certeza que dava, o *cogito*, mas nas muitas certezas que destruía, ou seja, no fato de que, do ponto de vista do *cogito*, muitas realidades até então discutidas, por exemplo: a primeira delas, a do "mundo exterior"; adquiriram caráter problemático e deram início a novos tipos ou correntes de indagação (ABBAGNANO, N. p. 220, 1901-1990).

De fato, mesmo o conceito de *experiência* elaborado por Locke (1632-1704) coincide a *grosso modo* com o de *Consciência* uma vez que todo homem está cônscio de que pensa e uma vez que aquilo que se encontra em seu espírito quando ele pensa são as ideias que o ocupam naquele momento, não há dúvida de que os homens têm muitas ideias em seu espírito.

É verdade que Locke (1632-1704) restringe o uso da palavra *Consciência* à certeza absoluta que o homem tem de sua própria existência. Por exemplo: "Em todo ato de sensação, raciocínio e pensamento, estamos cônscios, diante de nós mesmos, do nosso ser, e nesse ponto não deixamos de haurir o mais alto grau de certeza", e que a relação entre a alma e as suas próprias operações é o que ele chama de "*reflexão*", mas também é verdade que o que ele chama de *experiência em geral* nada mais é, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), que a *Consciência* no sentido cartesiano, pois a mesma relação com o objeto extremo inclui-se inteiramente na esfera da *Consciência*, que, por isso, não atinge nada além de "ideias". Dessa postura nasce o problema do IV livro de *Ensaio*: justificar a "realidade" do conhecimento depois de tê-la definido como nada mais, nada menos que a percepção da concordância ou discordância entre as ideias. "É evidente", diz Locke, "que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só mediante a intervenção das ideias que ele tem delas. Por isso, nosso conhecimento só é real

quando há conformidade entre ideias e a realidade das coisas". Mas qual será o critério? Como poderá a *Mente*, desde que não percebe nada de suas próprias ideias, saber se estas concordam com as coisas?

Independentemente, o modo como esse problema se apresenta e será resolvido revela com clareza o fundamento consciencialista da filosofia de Locke, fundamento para o qual a filosofia nada mais é que análise da *Consciência,* não podendo dar nenhum passo além. É justamente essa expressão que Hume (1711-1776) emprega para negar qualquer "existência exterior". Diz Hume:

> "Como nada está jamais presente na mente além das percepções, e como as ideias derivam daquilo que antes esteve presente na mente, conclui-se que nos é impossível representar ou formar a ideia de algo que seja especificamente diferente das ideias ou das impressões. No entanto, se fixarmos o máximo possível nossa atenção fora de nós, se elevarmos nossa imaginação até os céus e até os limites extremos do universo, na verdade não daremos sequer um passo além de nós mesmos, nem podermos nunca imaginar espécie alguma de existência que não seja a das percepções que se apresentam em nosso pequeno círculo" (Treatise, I, 2,6).

Essa impossibilidade de ultrapassar o círculo da *Consciência,* para Nicolas Abbagnano (1901-1990), é a primeira e mais importante consequência do uso da noção de *Consciência* para delimitar a esfera de investigação filosófica.

As coisas não são diferentes para o racionalismo pós-cartesiano. Leibniz (1646-1716) faz a distinção entre *Consciência*, que ele identifica com a *apercepção* (*consciência das próprias percepções*) e percepção (*pertencem também aosanimais e às plantas*), de que não se pode estar claramente consciente; mas considera toda a vida da mônada, isto é, da substância espiritual, como puramente interior a ela e acessível só a partir do interior. As mônadas, por exemplo, não têm janelas através das quais possa entrar e sair algo; por isso, as mudanças naturais das mônadas vêm de um princípio interno, pois uma causa externa não poderia influir em sua interioridade. Por exemplo, a percepção da luz ou da cor é composta por muitas pequenas percepções de que não temos apercepção, como por exemplo, um ruído

que percebemos, mas ao qual não damos atenção, torna-se aperceptível se sofrer um pequeno aumento. A apercepção é própria do homem porquanto suas percepções são acompanhadas pelo "poder refletir". Todavia, quando ele é reduzido ao estado de letargia, a reflexão e a apercepção cessam.

Na esfera das percepções da mônada, a reflexão recorta a esfera mais restrita das *apercepções*, que constituem o eu. Com o conhecimento das verdades necessárias e com as suas abstrações, somos elevados aos atos reflexos que nos fazem pensar no que se chama eu e a considerar que isto ou aquilo está em nós; é assim que, por exemplo: pensando em nós, pensamos no ser, na substância, no simples, no composto, na imaterialidade e em Deus mesmo, concebendo aquilo que é limitado em nós e sem limites nele. Esses atos reflexivos fornecem os objetos principais dos nossos raciocínios. Tais palavras de Leibniz exprimem a tarefa que, a partir dele, toda a filosofia espiritualista assumiu.

Kant (1724-1804), por exemplo, distinguiu *Consciência* discursiva e *Consciência* intuitiva, que são dois outros nomes para indicar, respectivamente, a apercepção pura e a percepção empírica. A *Consciência* é o "eu reflexo", que não contém em si nenhum múltiplo e é sempre o mesmo em todos os juízos porque implica só o lado formal da consciência. A *Consciência* intuitiva é, ao contrário, experiência interior, que inclui o material múltiplo da intuição empírica interior. Mas, embora a *Consciência* pura ou discursiva e *Consciência* empírica compreendem tudo o que o homem é ou pode atingir, Kant fez o esforço mais bem-sucedido para romper aquilo que, na filosofia moderna, se pode chamar de *círculo mágico daConsciência* e para justificar a relação do homem com o mundo.

À observação de que tenho, por exemplo, somente *Consciência* imediata do que está em mim, isto é, da minha representação das coisas externas e, portanto,

ainda é preciso demonstrar que há ou não algo de correspondente fora de mim, Kant responde que "ter *Consciência* de minha representação" significa "ter *Consciência* empírica de minha existência", e isso significa "poder ser determinado só em relação a alguma coisa que, mesmo estando ligada à minha existência, está fora de mim. Logo, "a *Consciência* de minha existência no tempo" é a "*Consciência* de uma relação com alguma coisa fora de mim" (*Crít. R. Pura*, Pref. à 2ª ed., Nota sobre a refutação do idealismo).

Paradoxalmente, em Kant o termo *Consciência* indica uma ralação não interior ou íntima no homem, mas entre o homem e algo de exterior. A apercepção pura ou transcendental, como exemplo, o *Eu penso,* não é senão a possibilidade da relação, constitutiva da *Consciência*, entre o eu empírico e o objeto. Possibilidade que, como *Consciência*, nada mais é que a inteligência como espontaneidade (*ibid.*, § 25, nota 1).

É Claro que, para ser efetiva e operante, a relação entre o eu e o que não é eu não deve incidir exclusivamente no próprio eu, isto é, na "*Consciência*", porque nesse caso seria uma relação com uma realidade diferente. Em outros termos, para que subsista tal relação, a *Consciência* não deve ser considerada como uma relação entre a *Consciência* e ela mesma ou algum de seus fatos, operações ou feições, mas como uma relação da *Consciência* com algo que não é *Consciência*. Segundo a terminologia contemporânea, deve ser uma relação de *transcendência*.

Talvez isso possa ser visto, pelo menos de modo implícito, na doutrina de Kant, mas só se torna explícito em algumas correntes da filosofia contemporânea. A filosofia pós-kantiana, especialmente o idealismo romântico, centra-se, por exemplo, na imanência total da realidade da consciência. Para Hegel (1770-1831), processo originado no âmbito subjetivo e volitivo, autônomo em relação a quaisquer

condicionamentos objetivos, por meio dos quais um indivíduo se conscientiza de seu pertencimento a uma classe social e econômica econstitui o ponto de partida da filosofia e fornece-lhe todo o conteúdo: a tarefa da filosofia é a elaboração *conceitual* desse conteúdo, graças à qual esse conteúdo adquire absoluta verdade e realidade, torna-se "Espírito" ou "Conceito". Por extensão, no marxismo em geral, e especialmente em Lukács (1885-1971), processo pelo qual uma determinada classe social adquire consciência de sua existência e posição no processo social e econômico global e pode, desta maneira, lutar de forma unificada por seus interesses (*consciência de classe).*

Na *Fenomenologia do espírito* é, com efeito, o percurso da *Consciência* ao espírito.

> A experiência que a *Consciência* tem de si não pode, segundo o conceito da própria experiência, compreender em si algo menos que todo o sistema da Consciência, ou seja, o reino todo do espírito. [...] Impelindo-se em direção à sua verdadeira existência, a Consciência chegará a um ponto em que se libertará da aparência de ser impugnada por algo estranho, que lhe é alheio, ponto em que a aparência será igual à essência (*Phänomen. des Geistes,* I, Intr., final).

Hegel censura a filosofia de Kant e a de Fichte (1726-1814) por terem permanecido "filosofias da *Consciência*" e, por não terem transformado a *Consciência* em ciência objetiva e absoluta.

A filosofia kantiana pode ser considerada mais determinante, por ter concebido o espírito como *Consciência* e por conter somente determinações da fenomenologia, e não da filosofia do espírito. Considera o eu como relação com algo que está além, alguma coisa que, em sua determinação abstrata, se chama coisa-em-si e concebe tanto a inteligência quanto à vontade segundo essa finitude [...] Por isso, deve ser considerada justa a interpretação que Reinhold faz dessa filosofia, concebendo-a como teoria da *Consciência* sob o nome de faculdade representativa.

A filosofia fichtiana tem o mesmo ponto de vista, e o não-eu é determinado só como objeto do eu, só na consciência.

Ambas as filosofias, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), mostram assim que não chegaram nem ao conceito nem ao espírito, da forma como ele é em si e por si, mas só ao espírito como ele é em relação com outra coisa. Hegel, por exemplo, quer dizer que a noção de *Consciência* com um objeto que, pelo menos à primeira vista, não é *Consciência*, mas alguma outra coisa; e que a noção de conceito ou espírito (autoconsciência) elimina essa alteridade. Mas erra ao equiparar o ponto de vista de Kant ao de Fichte. Para Fichte o não-eu incide no interior do eu, e por isso a relação com ele é intrínseca ao eu, isto é, à *Consciência*. Para Kant, porém, a relação se estabelece entre o eu e algo diferente de eu. Mas Fichte e Hegel têm em comum o conceito de *Autoconsciência*, princípio absoluto que, autocriando-se, cria a própria realidade em sua totalidade. O que Hegel entende por espírito ou conceito é uma Autoconsciência infinita desse tipo.

A *Consciência* e a *Autoconsciência* tornam-se protagonistas de boa parte da filosofia do século XIX e dos primeiros decênios do XX. A alternativa entre essas duas noções é a que existe entre espiritualismo e idealismo, ou seja, entre a corrente que procura e acredita encontrar na *Consciência,* considerada como finita e própria do homem, a manifestação, a revelação ou pelo menos o sinal do infinito, e a corrente que considera infinita a *Consciência* porque idêntica, mediata ou imediatamente, ao infinito.

A busca de uma adequada teoria da *Consciência* renasceu a partir da década de 70. Os neurofisiologistas procuraram descobrir os correlatos dos estados mentais. Isto interessou aos filósofos. Assim, a *Consciência* transformou-se num fenômeno, em parte, observável empiricamente. O puramente subjetivo torna-se em

parte objetivo. Uns interpretam a Consciência como fruto do "espírito", outros como frutos de "neurônios" apenas. É possível esclarecer a *Consciência* apenas com o método empírico? Ou a *Consciência* não pode ser reduzida a neurônios? As pesquisa sobre o cérebro tem evoluído bastante no último século.

Hoje já se consegue mapear o cérebro e seus correlatos na *Consciência*. O problema agora é saber se mapear o cérebro é a mesma coisa que mapear a *Consciência*. O que aconteceria se a terceira e a primeira perspectiva entrassem em conflito? Quem teria razão? Há também o problema da imortalidade da Consciência. Se ela for reduzida à matéria, pode-se ainda falar em vida após a morte?

É preciso, segundo Wellystone C. Viana (Slides e aulas 2014), esclarecer a pergunta de início: o que se está procurando saber em relação à *Consciência*? Façamos um experimento mental, por exemplo: extraterrestres chegam na terra e ficam intrigados com nossa linguagem a respeito de qualidades, gostos, impressões subjetivas, consciência, vivências... que eles não constatam em nosso cérebro. Eles gostariam que os filósofos da terra explicassem o que significam estas percepções subjetivas para os filósofos extraterrestres. Nossos filósofos teriam dificuldade de explicar estados mentais subjetivos para além da explicação neuronal.

> O problema é que a *Consciência* parece ser algo e não somente Consciência *de algo*. A palavra "*Consciência*" tem vários sinônimos na *Filosofia da Mente,* por exemplo: Mente, Inteligência, Razão, etc. todas significam uma capacidade de conhecer reflexivamente. Apresenta-se de várias formas, por exemplo: como percepção dos sentidos (cores, tons), percepções corporais (prazer, dor), emoções (ódio, angústia, melancolia), desejos, crenças etc. Tudo isso é presente e percebido de uma forma *pessoal* e *privada* (*Erfahrug # Erlebnis*). Em que consiste o mistério? Por que há diferenças de percepções se o material é o mesmo? (VIANA, W. C. Slides e aulas, 2014).

Todo o movimento romântico de "volta à tradição" lança mão, como único texto e fundamento, da *Consciência* como manifestação ou revelação imediata e infalível da Verdade ao homem. Maine de Biran e Lamennais, Galluppi e Cousin,

Martineau, Rosmini e Giogerti, todos consideram a *Consciência* como ponto de partida e fundamento da filosofia e concebem-na como a manifestação e revelação imediata da verdade e da vontade de Deus ao homem. Esse princípio não se altera substancialmente nas várias formas do espiritualismo contemporâneo, podendo, aliás, ser considerado sua definição. Na mais importante dessas formas, a doutrina de Bergson (1859-1941), a *Consciência*, como atitude de introspecção ou auscultação interior, de busca dos "dados imediatos", é a própria filosofia; e é também a realidade, a única realidade. "Em todo reino animal", diz Bergson:

> A *Consciência* mostra-se proporcional à possibilidade de opção de que o ser vivo dispõe. Ela ilumina a zona de virtualidades que circundam o ato: mede o intervalo, o que se faz e o que se poderia fazer. Vista de fora, poderia ser tomada por simples auxiliar da ação, por uma luz que ilumina a ação, centelha fugidia que brotaria do atrito entre ação real e ações possíveis. Mas é preciso observar que as coisas se passariam do mesmo modo se a Consciência, em vez de efeito, fosse causa (*Évol. Créatr.* 11ª. Ed., 1911, pp. 194-5).

E essa é, na realidade segundo Bergson, a história verdadeira. "A vida, ou seja, a *Consciência* lançada através da matéria, fixa a atenção em seu próprio movimento ou na matéria que atravessa, orientando-se assim no sentido da intuição ou no sentido da inteligência". Na primeira direção, a *Consciência* encontrou-se comprimida por seu invólucro e limitou-se a ir da intuição ao instinto. Na segunda direção, determinando-se como inteligência, exterioriza-se de si mesma, mas justamente por se adaptar ao objetos externos chega a circular entre eles, a contornar as barreiras que eles lhe impõe e a estender indefinidamente seu domínio. "Uma vez liberta, pode dobrar-se sobre si mesma e despertar as virtualidades de intuição que ainda dormitam nela" (*ibid.*, p. 197). *A Consciência* é, portanto, o princípio criativo da realidade e ao mesmo tempo manifesta e revela imediatamente essa realidade no interior do homem.

Observações desse tipo são tão frequentes e repetidas na filosofia contemporânea que seria supérfluo reproduzi-las. Interessa aqui fixar as etapas relevantes do desenvolvimento dessa noção; na filosofia contemporânea. A etapa mais importante é constituída pela fenomenologia de Husserl (1859-1938). O ponto de partida e o ponto de chegada dessa fenomenologia são os mesmos do espiritualismo, identificam-se com a *Consciência* entendida como atitude de auto-auscultação. Husserl parte do *cogito* cartesiano, isto é, da consideração das vivências "em toda a plenitude concreta com que se apresentam em sua conexão concreta – a corrente da *Consciência* –, na qual se unificam graças à sua própria essência". Mas, para esclarecer a natureza por Brentano e para definir o caráter dos fenômenos psíquicos (*Psychologie vom empirichen Standpunkt*, 1874).

Intencionalidade é o ato de *Consciência* referir-se ou o reportar-se a outra coisa, a alguma coisa que não seja o próprio ato de consciência. Para Husserl, essa noção define a própria natureza da *Consciência* em geral, que, por isso, é um transcender que constitui uma relação com o objeto "em pessoa" e não com uma imagem ou representação dele. Nesse sentido, a relação com o objeto não é "psicologia", não incide no círculo de uma realidade específica, a alma, mas é de natureza lógico-transcendental, uma possibilidade que define o modo de ser da consciência. A *Consciência,* neste sentido, para Husserl, é aquilo que era para Kant: uma relação com o objeto, mais precisamente uma relação na qual o objeto *se dá* como tal.

Todavia, para Husserl, a intencionalidade não examina a essência da consciência, que é uma "corrente de vivências" e apreende-se a si mesma de forma direta e privilegiada, que nada mais tem que ver com a intencionalidade. Nesse aspecto, Husserl distingue a *percepção imanente* e *percepção transcendente.*

Apercepção transcendente é a percepção da coisa no espaço, que nunca está presente à consciência em sua plena atualidade. Daí deriva o caráter em si do objeto transcendente, caráter que exprime a possibilidade da Consciência de retornar ao objeto e de identificá-lo. Mas, justamente por estar ligada a essa simples possibilidade, a existência da coisa nunca é necessária, mas contingente; tudo o que é dá coisa, dado à percepção transcendente pode também não ser; a percepção transcendente é sempre duvidosa. E a *percepção imanente*, ao contrário, é a percepção do *cogito* cartesiano, que tem por objeto as mesmas vivências, como exemplo: recordar, imaginar, desejar etc. Estas são dadas à *Consciência* do mesmo modo como a coisa é dada aos fenômenos subjetivos, isto é, através de aparições, sombreamentos, aproximações, que apontam para a unidade transcendente do objeto: ao contrário, caracteriza-se pela imediatez e pela absolutez.

"A *percepção da vivência*", diz Husserl, "é a visão direta de alguma coisa que se dá ou que pode dar-se na percepção como absoluta e não mais como a identidade das aparências que a sombreiam. [...] Um sentimento não aparece por sombreamentos. Se lanço o olhar sobre ele, tenho algo de absoluto, desprovido de aspectos que poderiam apresentar-se tanto de um modo como de outro". A *percepção imanente* é, portanto, a esfera da posição absoluta: implica a impossibilidade de negar sua existência. "Embora a minha corrente de *Consciência* só seja apreendida de modo restrito, embora seja desconhecida nas partes já transatas ou ainda vindouras, se lanço o olhar sobre seu presente efetivo e se me apreendo a mim mesmo como puro sujeito desta vida, afirmo necessariamente: sou, esse viver é, eu vivo: *cogito*".

Daí deriva que, enquanto o ser imanente, isto é, o ser da *Consciência* reflexa é absoluto no sentido de que, para existir, não tem necessidade de nada, o ser

transcendente, isto é, o mundo das coisas é relativo à consciência. "Todo o mundo espaço-temporal ao qual o homem e o eu humano pertencem como realidades singulares subordinadas é, segundo o seu sentido, um ser puramente intencional, uma vez que tem o sentido meramente secundário e relativo de um ser para uma consciência. É um ser que a *Consciência* põe em suas experiências, que é visível e determinável só enquanto permanece idêntico na mutabilidade das aparições, mas fora disso nada". Deriva também daí o caráter absoluto ou "apodítico" da subjetividade, do eu transcendental, que é auto-suficiente no sentido de que "pertence à sua essência a possibilidade de auto-apreensão, de autopercepção"; e derivando também daí a superioridade metafísica do espírito: "O espírito e só o espírito existe em si mesmo e por si mesmo: o espírito é autônomo e só nessa autonomia pode ser tratado de forma verdadeiramente racional e radicalmente científica".

As concepções da *Consciência* ligadas à fenomenologia podem ordenar-se segundo duas correntes opostas: a *objetivista* e a *espiritualista*. A espiritualista continua adotando como tema o *cogito* cartesiano e acentua a imanência da consciência. A corrente objetivista acentua o caráter objetivo da relação intencional e, por isso, considera o objetivo como autenticamente transcendente: em última instância, essa corrente tende a deixar de lado a noção de consciência. Vinculam-se à corrente espiritualista as doutrinas de Jaspers (1883-1969) e de Sartre (1905-1980). Para Jaspers, análise existencial é a análise da consciência: "Existir", diz Jaspers, "é *Consciência*: eu existo como *Consciência*". Sobre a *Consciência*, Jaspers tem o conceito peculiar à fenomenologia: "A *Consciência* não é um ser como o da coisa, mas é um ser cuja essência é *estar voltado para significar o objeto*.

Esse fenômeno originário, tão miraculoso quanto a si mesmo compreensível, foi chamado *intencionalidade*".

Mas a *Consciência* não está voltada só para o objeto. Segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), ela reflete-se sobre si mesma e, também é, portanto, *Autoconsciência*. "O penso e o penso que penso andam juntos, de tal modo que um não fica sem o outro. O que parece contraditório do ponto de vista lógico aqui é real: um não é um, mas dois, e todavia não se torna dois, mas, graças à sua singularidade, permanece um. Esse é o conceito do eu formal em *geral*. Jaspers ressaltou assim o caráter não transcendível e quase místico da *Consciência*, que, por isso, constitui todo o seu campo de especulação. De modo análogo, Sartre (1905-1980) declara explicitamente que o estudo da realidade humana deve começar pelo *cogito*. A *Consciência* é, em primeiro lugar, *Consciência* de alguma coisa e de alguma coisa que não é consciência. Sartre chama esse alguma coisa de *em-si*.

O ser em si só pode ser designado analiticamente, como "o ser que é o que é", expressão que designa sua opacidade, seu caráter maciço e estático, pelo que não é nem possível nem necessário: é, simplesmente. Diante desse ser em si, a *Consciência* é o *para si*, a presença para si mesma. A presença para si mesma implica uma cisão, uma separação interna. Uma crença, por exemplo, é como tal sempre *Consciência* da crença; mas para captá-la como crença é necessário separá-la da *Consciência* para qual está presente. Mas *nada* há ou pode haver que separe o sujeito de si mesmo. "A cisão intraconsciencial é um nada fora daquilo que nega, e só pode ter e ser na medida em que não é vista. Esse negativo, que é ao mesmo tempo nada de ser e poder nadificante, é o *nada*. Em nenhum lugar

poderíamos apreendê-lo com semelhante pureza. Em todos os lugares, de um modo ou de outro, é preciso conferir-lhe o ser-em-si enquanto nada".

Condicionando a estrutura da *Consciência*, o nada é condição da totalidade do ser que é tal só para a *Consciência* e na consciência. Mas ele define o ser da *Consciência* que é expresso por Sartre desta forma: "O ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio nada", o que significa que a *Consciência* é o seu próprio nada uma vez que se determina a não ser o em-si a que se refere. Paradoxalmente, partindo da mesma premissa de Husserl, Sartre chega a conclusão simetricamente oposta: "*Consciência* é a realidade humana enquanto ela se assume por si mesma e se dirige para o mundo numa atitude que a este dá significado" (GILES, T. R. p. 26, 1937-). Para ele, assim como para Husserl, a *Consciência* em sua percepção imanente, isto é, em seu ato de auto-reflexão, é tudo, é o absoluto. Mas por sua cisão interna como negação do em-si, ela é o próprio nada. Essa conclusão é tão pouco apta a exprimir ou a compreender os fenômenos relativos à *Consciência* quanto a de Husserl (1859-1938).

Por outro lado, Hartmann e Heidegger (1889-1976) apresentam a alternativa objetivista da interpretação da *Consciência* como intencionalidade. Hartmann julga que a noção de "*Consciência* aberta", que penetre sem limites no mundo das coisas, é falsa. A *Consciência* é essencialmente fechamento, e as coisas nunca entram nela, mas permanecem além dela, ainda quando conhecidas. "A *Consciência* não *tem* coisas, mas representações, concepções, imagens das coisas; e estas podem coincidir ou não com as coisas, ou seja, podem ser verdadeiras ou não verdadeiras. Daí resulta que o conhecimento não é um simples ato de *Consciência*, como representar ou pensar, mas um ato transcendente. Um ato semelhante prende-se ao sujeito apenas por um de seus lados e com o outro estende-se para fora dele; com

este lado, prende-se ao existente que, por seu intermédio, passa a ser objeto. O conhecimento é relação entre um sujeito e um objeto existente. Nessa relação, o ato transcende a *Consciência*".

Desse modo, a *Consciência* perde a supremacia e o caráter de círculo encantado, do qual não é possível escapar. Segundo Hartmann, o conhecimento é, para todos os efeitos, a transcendência da *Consciência* para um objeto que existe independentemente dela. A *Consciência* também perde o caráter de infalibilidade, o mesmo acontecendo com a *Consciência* histórica, a *Consciência* coletiva. Esta nunca é adequada a si mesma, como seria se fosse de um Espírito Absoluto. O espírito histórico revela, no mais das vezes, sua própria natureza quando já passado. "Não se mostra mais à sua própria *Consciência* mas a outra. Esconde-se da sua atrás daquilo que ela sabe dele".

Na mesma linha, porém mais radicalmente, Heidegger (1889-1976) fez uma análise da existência humana que prescinde completamente do termo e da noção tradicional de *Consciência*, mas utilizou e interpretou a noção de *Consciência* moral, de "voz da *Consciência*". A eliminação da noção tradicional de *Consciência* deve-se ao uso que Heidegger (1889-1976) fez da noção de *transcendência* na análise da relação do homem com o mundo. A transcendência não é para o homem um comportamento entre os outros possíveis, mas a própria essência de sua subjetividade; e o termo para o qual o homem transcende é o mundo, que nesse caso não designa a totalidade das coisas naturais ou a comunidade dos homens, mas a estrutura relacional que caracteriza a existência humana como transcendência. Transcender para o mundo significa fazer do mundo o projeto das atitudes possíveis ou das ações possíveis do homem; mas como projeto, o mundo recompreende em si o homem que se acha "lançado" nele e submetido ás suas

limitações. "A transcendência", diz Heidegger (1889-1976), "exprime o projeto do mundo de tal modo que *o-que-projeta* é dominado pela realidade que ele transcende e já está conciliado com ela".

Simultaneamente a transcendência também constitui o *si-mesmo* do homem, a identidade do homem singular existente. "Na transcendência e através dela é possível distinguir no interior do existente e decidir quem e como se é o mesmo e o que não o é". A relação do homem consigo mesmo e com o mundo, descrita em termos de transcendência, deixa de ter as características tradicionais da *Consciência*, como por exemplo, fechamento em si mesma, imediatez, auto-reflexão etc., de sorte que Heidegger (1889-1976) pode dispensar até mesmo o termo consciência. Em sentido mais tradicional, porém, é utilizada a noção de "voz da *Consciência*". Esta é entendida como uma relação intrínseca do *Dasein* (ser-aí) do homem, mais precisamente uma relação pela qual o homem é revocado da existência anônima e banal do "diz-se", "faz-se" etc., para seu próprio e autêntico "poder-ser", isto é, para a sua possibilidade constitutiva última, o ser-para-a-morte. "Para o que o ser é renovado? Para o seu próprio Si-mesmo. Portanto, não para alguma coisa à qual o *Dasein* (ser-aí), na convivência pública, confira valor e urgência de possibilidade ou de fuga, nem mesmo àquilo que ele tomou, a que se dedicou, de que se assenhoreou. *Dasein* (ser-aí), relacionado consigo mesmoe com os outros no quadro da mundanidade, é ultrapassado nessa conclamação". Portanto, o *Dasein* (ser-aí) que compreende essa conclamação "obedece à possibilidade mais própria de sua existência. Escolheu-se a si mesmo". Ainda aqui, portanto, onde deveríamos encontrar uma relação intraconsciencial, há uma relação de transcendência.

A análise existencial de Heidegger (1889-1976) foi um duro golpe contra o primado metafísico da *Consciência*, tão tenazmente afirmada pela filosofia moderna e contemporânea. Não só essa análise deixa de utilizar o termo *Consciência* ou a noção de *Consciência*, como também deixa de ter sentido a distinção entre "interior" e "exterior", entre o que está na *Consciência* e o que está fora da *Consciência.* Todavia, o caso de Heidegger não é o único na filosofia contemporânea. O naturalismo instrumentalista e o positivismo lógico chegam à mesma negação do conceito tradicional de consciência. Dewey (1859-1952) chega a ignorar esse significado, que, como se viu, não é de uma qualidade psíquica, mas de uma atitude reflexiva, a atitude da volta para si mesmo ou da reflexão sobre si. Entende por *Consciência* o simples estar cônscio de si: "o estar desperto, vigilante e atento ao significado dos acontecimentos presentes, passados ou futuros". Esse estar cônscio não é, como quer o realismo, uma espécie de luz que ilumina ora uma ora outra parte de um campo de dado, nem, como quer o idealismo, uma força que modifica os acontecimentos. É "aquela fase de um sistema de significados que, em dado tempo, sofre uma retificação de direção, uma transformação transitiva".

O sistema dos significados é o que Dewey (1859-1952) chama de espírito e é uma formação social. A *Consciência* é o ponto focal em que esse sistema entra em crise ou sofre uma transformação.

> O espírito é contextual porque existente; a Consciência é focal e transitiva. O espírito é, por assim dizer, estrutural e substancial, é o fundo ou o processo, uma série de aqui e de agora. O espírito é uma constante luminosidade; a Consciência é intermitente, uma série de jorros de luz de várias intensidades (*Experience and nature*, pp.260 ss.).

A condição da *Consciência* é a dúvida, no sentido de situação indeterminada, suspensa, que urge a determinação e a readaptação. A ideia, que constitui o objeto da *Consciência,* que aliás, é a própria *Consciência* em sua clareza e vivacidade,

nada mais é que a previsão e o anúncio da direção em que a mudança e a readaptação é possível; por isso, Dewey (1859-1952) diz: num mundo que não tivesse instabilidade e incerteza, a chama vacilante da *Consciência* se apagaria para sempre (*ibid.* pp. 351 ss.).

A *Consciência* é assim reduzida à funcionalidade, isto é, ao surto de ideias e diretrizes que servem para retificar determinada situação. Desse modo, não está ligada à introspecção, à auscultação interna ou, de algum modo, a uma atitude de "retorno para si mesmo". Mas o destino da *Consciência* na filosofia contemporânea parece cumprir-se com a análise que Ryle fez dela, ou melhor, das expressões linguísticas em que o conceito recorre (*The concept of Mind*, 1949). Segundo a tese de Ryle, nenhum dos usos que os termos "*Consciência*" e "consciente" têm na linguagem comum autoriza a considerar a *Consciência* como uma espécie de autoluminosidade ou fosforescência que acompanha certas operações do homem; portanto, a *Consciência* entendida nesse sentido é um mito. Tudo o que se pode dizer é que:

> Habitualmente sabemos aquilo de que nós estamos ocupando, sem que, porém, seja necessário recorrer à história da fosforescência para explicar como sabemos; que esse saber não implica um ato incessante de censura ou exame do fazer e do sentir, mas só uma propensão *inter alia* a exprimi-los, se e quando nos ocorre fazê-lo; que esse saber não requer que devamos topar com algum evento de natureza espectral (*ibid.* trad. it. p. 164).

Isto é, com aquela realidade "alma" que se supõe imanente ao mecanismo corpóreo.

A *Consciência* não é um acesso privilegiado ao conhecimento da alma ou ao conhecimento de si.

> De mim mesmo posso descobrir as mesmas coisas que do próximo e com métodos não dessemelhantes. As diferenças existentes no fornecimento dos dados exigidos tornam diferente o grau dos meus conhecimentos, mas nem sempre em favor do conhecimento de si. Por alguns aspectos importantes, é mais fácil verificar as mesmas coisas de ti do que de mim mesmo; por outros, ocorre o contrário. Mas só na prática, porque em princípio Fulano acaba sabendo tanto de si quanto de Beltrano.

> Com a esperança em um acesso privilegiado, vai embora também o isolacionismo teórico-cognitivo. Perdemos, ao mesmo tempo, a doçura e o amargor do solipsismo (*ibid.* trad. it. pp. 157-8).

O fato principal aduzido para sustentar essa tese, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), é que os erros são frequentes no juízo sobre os próprios estados mentais: o que seria obviamente impossível se a *Consciência* fosse aquela relação imediata e infalível consigo mesma que pretende ser. A conclusão é, evidentemente, a negação da *Consciência* em favor de um "conhecimento de si" tão pouco privilegiado, direto e infalível quanto o conhecimento de qualquer outra coisa.

O declínio da noção de *Consciência* na filosofia contemporânea é um dos sinais mais evidentes de uma nova colocação do problema do homem. Elaborada pela filosofia alexandrina, essa noção serviu de início para expressar o orgulhoso isolamento do sábio, que, como diz Plotino (205-270), extrai tudo de si mesmo e, assim, não tem necessidade das coisas nem dos outros homens para conhecer e viver. Para o sábio da era alexandrina, as relações com o mundo são acidentais e secundárias: ele encontra a verdade e a realidade em si mesmo. O cristianismo valeu-se do mesmo conceito para ressaltar a independência do juízo moral em relação a toda circunstância externa e sua dependência só de um princípio ou realidade que nada recebe das coisas e dos homens, porque é Deus.

A filosofia moderna lançou mão do mesmo princípio a partir de Descartes, usando-o como instrumento de dúvida e de limitação. Dele extraiu também "testemunhos" de verdades primeiras, absolutas ou inderiváveis, bem como de "dados últimos" ou originários, usando-os para erigir pesados dogmáticos, cujo apoio era a fragílima base de uma noção histórica, mas assumida como estrutura real ou originária. Esse, porém, foi só o lado mais visível do uso da noção de *Consciência*. Não se deve esquecer que, a partir de Descartes, essa noção serviu para introduzir

dúvidas, levantar problemas, suscitar oposições ou rebeliões a crenças ou a sistemas de crenças estabelecidos institucionalmente.

O recurso à *Consciência* serviu com muita frequência para apresentar ideais ou regras morais ainda não aceitos pela moral corrente e destinados a superá-la, para sustentar a insurreição e a luta contra a autoridade constituída, para mostrar o caráter incerto e problemático de muitas crenças e construções metafísicas. Em Descartes, serviu para pôr em discussão algumas certezas tradicionais, como, por exemplo, a da existência de um "mundo externo", e para iniciar pesquisas científicas e filosóficas de grande importância. O próprio ceticismo de Hume é um dos resultados a que conduziu a noção de *Consciência*, visto ter nascido do pressuposto de que o homem não dispõe de nada além de impressões e ideias, ou seja, de objetos imediatos de *Consciência*, e que, por mais que arremeta com o pensamento, "nunca dará um passo além de si mesmo" (*Treatise*, I, 2, 6).

Isso posto, o declínio da noção de *Consciência* na filosofia contemporânea deve-se às seguintes condições:

> 1ª. Formação, em vários campos de pesquisa, de *técnica de verificação e controle*, às quais, mais do que ao testemunho íntimo, são confiadas as instâncias negativas e limitativas da crítica;
> 2ª. Consequente desconfiança de certezas que se pretendem infalíveis e diretas, mas que são pessoais e incomunicáveis e muitas vezes apresentam oposições mútuas;
> 3ª Abandono definitivo do ideal de isolamento do homem em relação ao mundo, e da crença na estrutura solitária da realidade humana; portanto, renúncia a compreender o homem em seus modos e ser e em seus comportamentos efetivos abstraindo suas relações com as coisas naturais e com os outros homens e considerando-o fechado em si mesmo pelo círculo intransponível da consciência (ABBAGNANO, N. p. 226, 1901-1990).

A ideia de *Consciência* como dado primário e irredutível do nosso ser, juntamente com a identificação, tipicamente moderna, entre sujeito e *Consciência*, também foram contestadas pelos chamadas "mestres da suspeita", isto é, pelos autores (Max, Nietzsche e Freud) que refutaram a centralidade explicativa de tal

noção, vislumbrando na *Consciência* o reflexo secundário e deformado de um conjunto de forças extraconscienciais. Para Max (1818-83), como se sabe, a *Consciência* é uma "*superestrutura*" da base econômica-social (v. *Materialismo Histórico*). Para Nietzsche (1844-1900), é a imagem disfarçada de uma série de mecanismos instintivos e, como, "voz da *Consciência*" (em sentido ético), nada mais é que "*a voz da grei em nós*", ou seja, o efeito de uma indeterminada sociedade (v. *Ética*). E, para Freud, é a "*fração*" de uma realidade psíquica predominantemente inconsciente (v. *Psicanálise*).

Também de corrente anticosciencialista é o behaviorismo, que considera que a única realidade psíquica passível de prescrição objetiva (portanto "científica") é o comportamento publicamente observável dos indivíduos (v. *Psicologia*). Tanto é que, na opinião de Skinner, os filósofos que especularam sobre a Consciência teriam substancialmente "perdido tempo" (*About Behaviorism*, 1974, trad. it. *La scienza delcomportamento avvero il Behaviorismo*, Sugar Co. Milão, 1976, pp. 222-3).

Outro ataque radical às várias formas de consciencialismo cartesiano e fenomenológico provém das filosofias anti-humanistas atuais (v. *Anti-Humanismo*).

a) Segundo o estruturalismo, que representa o principal contra-ataque teórico em relação à decisão idealista e espiritualista de reduzir tudo à dimensão abstrata e tautológica da *Consciência*, o homem é constituído por uma série de estruturas ou sistemas dos quais não só não é "o sujeito soberano" como também nem sempre é consciente. Por exemplo, do ponto de vista do "kantismo sem sujeito transcendental" de Lévi-Strauss, as culturas não são efeito da projeção consciente anônima de leis e princípios que escapam à jurisdição do pensamento pensante, por habitarem na *profundeza* do inconsciente: "Segundo o exemplo das ciências físicas, as ciências humanas devem convencer-se de que a realidade do seu objeto de estudo não está

totalmente entrincheirada no nível em que o sujeito a perceba" (*L'uomo nudo*, 1971, trad. it, Il Saggiatore, Milão, 1974, p. 601).

Analogicamente, segundo o freudismo estruturalista de Lacan, a verdadeira dimensão do homem está sempre "alhures" em relação à *Consciência* e aos pontos de vista intencionais do eu, de tal modo que se pode afirmar que o indivíduo pensa onde não é e é onde não pensa: "penso onde não sou, logo sou onde não penso (*Je pense où ne suis pasdonc je suis où je repense pas*)". Fórmula para dizer que o homem não está predominantemente no cogito (= onde ele se mostra "joguete do próprio pensamento" e onde "o ser está presente para a Consciência"), mas sobretudo no inconsciente (= onde ele não pensa que pensa, onde o ser é subtraído à Consciência; *Scritti*, 1966, trad. it. Einaudi, Turim, 1974, pp. 512-3).

Mesmo Foucault, que contrapõe ao primado idealista do eu uma ontologia do impensado (v. Outro), considera que a *Consciência* e o sentido manifesto são apenas a vidraça superficial das estruturas que constituem e superam o homem desde sempre: "O ponto de ruptura ocorreu no dia em que Lévi-Strauss, para a sociedade, e Lacan, para o inconsciente, nos mostram que o sentido provavelmente nada mais é que espécie de efeito de superfície, um brilho, uma espuma, e que aquilo que nos atravessa profundamente, aquilo que nos precedia, aquilo que nos sustentava no tempo e no espaço, era o sistema" ("Entretien con M. Chapsal", em *La quinzaine littéraire*, maio de 1966, nº 5).

A negação da prioridade ontológica da *Consciência* é acompanhada pela contestação da sua prioridade gnosiológica e metodológica, ou seja, pela sua pretensão de funcionar como via de acesso privilegiada à realidade humana. Por exemplo, Lévi-Strauss, considerando epistemologicamente embaraçosas as noções de *Consciência*, chega a falar dela como de uma "inimiga secreta das ciências do

homem", cabendo ao cientista ideal uma descrição do homem a partir do exterior: "procuro entender os homens e o mundo como se estivesse completamente fora do jogo, como se fosse um observador de outro planeta e tivesse uma perspectiva absolutamente objetiva e completa" (*Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, org. P. Caruso, Mursia, Milão, 1969, p. 37).

Althusser também considera que não se pode fazer um discurso científico sobre o homem, a não ser sob a condição de livrar-se das velhas noções de sujeito e Consciência. Com efeito, quem pretendesse reduzir as relações de produção a relações *humanas* "estaria ofendendo o pensamento de Max", que sublinha "com a máxima profundidade" que as relações de produção (assim como as sociais, políticas e ideológicas) são "irredutíveis a qualquer subjetividade antropológica" (*Leggere il Capitale*, 1965, trad. it. Feltrinelli, Milão, 1968, 3ª ed. rev. 1980, p. 189).

b) Também são recorrentes os motivos anticonsciencialistas na hermenêutica de Gadamer, que, em antítese em "o sonho cartesiano da *Consciência* como autoconsciência", declara que "muito antes de chegarmos a uma autocompreensão através da reflexão explícita nós nos compreendemos segundo esquemas não reflexivos na família, na sociedade e no Estado" (*Verità e metodo*, 1960, trad. Bompiani, Milão, 1930, pp. 324-5). Mesmo a linguagem, esclarece o filósofo alemão, em sintonia com grande parte do pensamento contemporâneo, parece irredutível à vivência consciencial do indivíduo, uma vez que este, mesmo não existindo sem a *Consciência*, não existe como *Consciência* (Id. p. 113).

Segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), posições radicalmente anticonsciencialistas circulam também na filosofia da mente e na ciência cognitiva. Emblemática é a posição do chamado materialismo eliminativo professado por autores como Feyerabend (*Materialsm and the Mind Body Problem*, 1963), Rorty

(*Mind-BoyIdentity, Privacy and Categoris*, 1970; *Cartesian Epistemology and Changers in Ontology*, 1970; *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979), P. M. Churchland (*Eliminative Materialism and Propositional Attitudes*, 1981; *Matter and Consciousness*, 1988), P. S. Churchland (*Neurophilosophy*, 1986).

Tal doutrina, recorrendo à irredutibilidade dos estados mentais aos estados cerebrais, afirma: a) que as chamadas entidades da mente *não* existem, exatamente como não existem o pôr-do-sol ou o flogisto: b) que o conceito de *Consciência* assim como de outras entidades cartesianas é por demais vago e confuso para ser considerado uma realidade científica. A ciência cognitiva apresenta premissas dissolutivas em relação à *Consciência*, que, seja na versão funcionalista ou na conexionista, tende a configurar-se como uma ciência da mente baseada na não-necessidade programática da *Consciência* (cf. F.J. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, 1991).

Essa invalidação epistemológica da *Consciência* que vem acompanhada de sua descentralização ontológica não é compartilhada por todos os estudiosos. É típico o caso de Searle que, em antítese com toda e qualquer forma de materialismo, agnosticismo (Nagel) e "neomisterianismo" (McGINN, *The Problem ofConsciousness*, 1991), voltou a insistir na realidade e consistência da *Consciência*, promovendo uma tentativa explícita de nova proposta da identidade entre *Mente* e *Consciência*: "Não é possível estudar os fenômenos mentais sem estudar, implícita ou explicitamente, a Consciência, visto que, se dela não tivemos noção, não teremos noção alguma do mental" (*La riscoperta della mente*, 1992, trad. it. Bollati Boringhieri, Turim, 1994, p. 34).

Para Claudio Costa (1962-): *Consciência é a experiência integrada que a mente tem da realidade externa e interna.* O conceito-chave aqui é o de *experiência*,

pois não há consciência sem experiência. Mas não se trata de qualquer produto da experiencia, como exemplo: nos sonhos temos experiência sem chegarmos a ter *Consciência*. E a razão disso é que a experiência no sonho não é das coisas como admitimos que realmente sejam; ela é verídica, mas deceptiva, ilusória. Além disso, para ser do que realmente é o caso, a experiência precisa vir coerentemente unificada, integrada a outras. Finalmente, podemos dizer que se trata da experiência da realidade externa e, ou, da interna, o que se esclarece por apelo a uma importante distinção feita pelo filósofo australiano D.M. Armstrong entre duas modalidades (sentidos) principais de *Consciência*: a *perceptual* e a *introspectiva*.

Quando usamos os nossos sentidos, por exemplo: para ver, ouvir e sentir o mundo externo, nota Armstrong, estamos tendo consciência perceptual. Nós a temos quando estamos acordados, em vigília, alerta. É nesse sentido que dizemos de uma pessoa adormecida que ela não está consciente, ou de uma pessoa desmaiada ou em estado de coma, que ela perdeu a consciência, ou ainda, quando ela aos poucos acorda da anestesia geral, que ela está gradualmente recuperando a consciência. A modalidade perceptual de consciência pode ser definida como a *experiência externa*, ou seja, do mundo circundante e dos corpos. Disso decorre que a experiência externa deceptiva, como a que se tem em estados de delusão ou alucinação, pode prejudicar ou mesmo impedir a consciência perceptual. A consciência introspectiva, por sua vez, é reflexão, autoconsciência. Ela pode ser definida como experiência que a *Mente* tem da *realidade interna*, ou seja, dos seus próprios estados mentais, tal como eles realmente são. Uma decorrência disso é que a experiência interna deceptiva, assim como identificações errôneas que o eu venha a fazer de si mesmo, não são aptas a produzir consciência (a falsa consciência não é consciência).

A modalidade introspectiva de consciência tem sido entendida por filósofos como D. M. Rosenthal como constituída por pensamentos ou cognições (que não demandam articulação linguística!) de ordem superior, tendo por objetos outros estados mentais, tal como percepções, sensações, sentimentos e mesmo outros pensamentos. Assim, ao dizer por exemplo: que Maria tem consciência de que sente ciúmes, referimo-nos ao fato de que ela tem uma cognição de segunda ordem desse seu estado mental de primeira ordem que é o ciúme; e ao dizer que o ciúme de Maria é consciente, estamos dando a entender que ele é objeto de uma cognição de segunda ordem. Uma cognição de segunda ordem, por sua vez, não é em si mesma consciente, a menos que se torne objeto de uma cognição de terceira ordem e assim por diante. Segundo Armstrong, a introspectiva existe porque mentes mais desenvolvidas precisam ser capazes de monitorar os seus complicados processos mentais no propósito de coordená-los, integrá-los, o que torna possível a realização de ações mais sofisticadas.

Sendo uma adição evolucionária tardia, essa modalidade de consciência é muito menos comum que a perceptual. Um camundongo, por exemplo, tem consciência perceptual, posto que é capaz de experienciar perceptualmente o mundo (se ele for sedado com éter, diremos que perdeu a consciência). Mas ele não parece capaz de ter consciência reflexiva. Contudo, um mamífero superior como o orangotango é capaz de se demonstrar envergonhado por não ter conseguido resolver um problema demasiado difícil para ele, tapando a cara com o braço num gesto típico dos seres humanos. Isso indica que ele é capaz de ter consciência introspectiva do erro cometido, a qual produziu o sentimento de vergonha. Quando admitimos que o orangotango é capaz de consciência, mas achamos estranho que o camundongo a tenha, é porque estamos considerando a modalidade introspectiva.

Vale notar que a consciência introspectiva deve se restringir a uma fração central da perceptual, além de variar em grau. Armstrong considerou o seguinte caso: um motorista de caminhão, à noite, muito cansado, passa a dirigir sem consciência do que está fazendo, somente dando conta de si mesmo alguns minutos mais tarde. Segundo esse autor, durante esse período, o sistema da consciência introspectiva do motorista foi desligado. Se o sistema da consciência perceptual também tivesse sido desligado – se ele tivesse dormido – ele teria perdido o controle do veículo.

Uma importante forma de *Consciência* é a do *eu*. Ao que parece, adquirimos consciência de nós mesmos através da cognição de certos estados mentais, como os associados à nossa personalidade e caráter, que se reiteram sempre que certas condições são dadas. Assim, p. ex.: se é próprio de Maria ser ciumenta, ela terá um forte sentimento de ciúme sempre que se fizerem presentes as condições que o possam evocar. Ela terá consciência desse traço de seu caráter (de seu eu) se for capaz de ter a cognição de ordem superior de que é capaz de enciumar-se ao menor motivo.

Parece que em nossas atribuições ordinárias de *Consciência* referimo-nos implicitamente à experiência não-deceptiva perceptual, à experiência não-deceptiva introspectiva, ou ambas. Aqui poderia ser levantada a questão dos limites da consciência perceptual. Mesmo um inseto é capaz de, em algum sentido, perceber, representar. Uma abelha, por exemplo: é capaz de realizar uma complicada dança para comunicar às outras a direção e a distância em que se encontra o alimento. Mesmo assim, não nos sentimos nem um pouco dispostos a atribuir consciência a abelhas, e a razão disso, segundo Claudio Costa (1962-): é que a consciência perceptual precisa ser entendida em termos propriamente *experienciais*, o que

requer que tememos o caso humano como modelo. Dizemos, por exemplo: que um camundongo é consciente semelhante a nós para que nos disponhamos a admitir que ele experiencia perceptualmente o mundo ao redor. Mas não dizemos que insetos são conscientes, posto que a sua atividade perceptual não é suficientemente elaborada e flexível para ser literalmente chamada de "experiência perceptual".

Para filósofos como Thomas Nagel, D. J. Chalmers e Colin McGinn, o problema mais importante sobre *O Mistério da Consciência* não é o de se classificar formas de *Consciência* ou de se investigar os seus traços mais característicos. O grande problema metafísico é o de tornar compreensível como, em um mundo totalmente físico, se faz possível de algo irredutivelmente subjetivo e fenomenal como a *Consciência*. Esse é para muitos um inescrutável mistério.

Contra essa conclusão é possível pensar que estamos diante de um pseudoproblema, de uma simples impressão de mistério, como sugeriram John Searle e Daniel Dennett. Para eles, a razão pela qual parece impossível conciliar o fenômeno da *Consciência* com o mundo físico estaria apenas no fato de não possuirmos ainda uma ciência capaz de explicar em detalhes como o cérebro funciona: a ciência do cérebro, a *neurociência*, encontra-se ainda no berçário. Para esses filósofos, a nossa situação atual com relação à *Consciência* é como a dos biólogos diante dos fenômenos vitais até o início do século XX. Antes disso, uma posição muito influente era o *vitalismo*, que afirmava ser a vida sustentada por obscuras forças imateriais, diferentes das forças físicas, tais como a enteléquia e o *élan vital*.

O desenvolvimento da ciência biológica, porém, pôs termo à necessidade de explicar a vida por meio de forças não-físicas. A vida é hoje naturalmente entendida como uma realidade puramente física que emerge da matéria orgânica, envolvendo

processos bioquímicos e biofísicos extraordinariamente complexos e sendo em sua totalidade redutível aos mesmos. Ora, tendo em vista tal história, podemos prever que o mesmo que aconteceu com a vida acontecerá com a *Consciência*, no dia em que dispusermos de neurociência desenvolvida. Por exemplo: Quando a neurociência for capaz de explicar em detalhes como o cérebro funciona, mostrando qual é a constituição neurobiológica do material sensível, como dele se produz a percepção e a representação, qual é a estrutura neurofuncional da introspecção e da unificação dos estados conscientes em um centro móvel de "egoidade", a *Consciência* passará a ser naturalmente entendida como uma propriedade física emergente da matéria biológica e completamente redutível a ela. Nesse dia, o que hoje chamam de *O Mistério da Consciência* se desvanecerá como a bruma da manhã.

V

PARTE

O PROBLEMA MENTE-CORPO

O QUE É O PROBLEMA MENTE-CORPO?

OU

O PROBLEMA MENTE-CÉREBRO?

É o problema mais discutido atualmente em *filosofia da Mente,* segundo Claudio Costa (1962-). E, para Wellistony C. Viana (Slides e aulas, 2014), é o problema ontológico fundamental da *filosofia daMente*: Eles não são dois problemas. Eles são um e único problema: o da *relação mente-corpo*, da natureza do mental e de sua relação com o corpo, ou seja, com o cérebro. Como exemplo:

> Pergunta-se sobre a relação causal entre espírito e corpo: como podem pensamentos e atos de vontade mover o corpo? Por exemplo: Quando movimento o dedo, foi ele movido por meu desejo ou por funções neuronais? Como meu pensamento moveu o dedo? É o problema da *causalidade psicofísica*. Pode-se falar de uma causalidade tanto "para cima" (corpo-mente) como de uma "para baixo" (mente-corpo)? Em que sentido são *reais* pensamentos e emoções? São eles um pedaço da realidade, estão eles objetivamente no mundo? Qual é o *status* ontológico de opiniões, convicções, desejos, atos de vontade, qualidades subjetivas como sofrimento, dor, percepção de cores? Que tipo de entidades são as entidades mentais? Se o mundo é causalmente fechado (físico → físico), como pode o mental influenciar o corporal? Talvez não haja relação de causa porque mente e corpo são *idênticos*? Estados mentais são entidades ontológicas originais ou são epifenômenos? (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Segundo Wellistony C. Viana, é também um problema da *causalidade psicofísica*:

> Existe a relação causa-efeito entre espírito, mente e corpo? Basicamente, dois problemas: causalidade do mental num mundo físico e o problema da consciência. Este último constitui a pergunta: como pode existir algo como a consciência (imortal) num mundo feito de elementos materiais? Estes problemas são o *nó do universo,* segundo Schopenhauer (1788-1860). A solução deste problema levaria à solução de outros como: a imortalidade da alma, a existência da liberdade, o enigma da consciência, a natureza da racionalidade e da moral. – Bieri-Trilemma são três possíveis soluções (cf. Bieri 1997:5 in LSP, 14). Aqui a veracidade de dois determina a falsidade do terceiro:
>
> 1. Fenômenos mentais são fenômenos não-físicos;
> 2. Fenômenos mentais são causalmente efetivos no campo dos fenômenos físicos;
> 3. O campo dos fenômenos físicos é causalmente fechado (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Nosso objetivo aqui será o de fazer uma exposição acessível a todos e sucinta da discussão, finalizando com algumas breves considerações a favor da solução do que nos parece mais plausível sem aprofundarmos essas questões ou outras dessa natureza.

Para os estudiosos e filósofos da mente, o contexto do *problema mente-corpo* já é bastante conhecido na História da Filosofia do ocidente como também suas *variações*, mas ganhou um nível maior de discussão através da *filosofia analítica*, da *busca de umainteligência artificial*, das *pesquisas no campo da neurociência*. Vários *aspectos do problema* podem ser abordados, por exemplo:

> 1. A fenomenologia do problema: todos podem experimentar em primeira pessoa, por exemplo: quando tenho a intenção de levantar o dedo e o faço, experimento certa causalidade mental. Como isto é possível? Que isto aconteça não é o problema, mas o como isto acontece. Mas, como sei eu que se trata de duas dimensões: corpo e mente? Descartes teve a intuição de que os dois fenômenos não poderiam ser o mesmo. O corpo é limitado pelo espaço, já o mental não. Posso, além disso, imaginar um sem o outro.
> 2. A dimensão existencial e cultural do problema: nós temos no ocidente uma linguagem que já discrimina as duas dimensões, como exemplo: doenças mentais e corporais, o espírito é forte, a carne é fraca etc. Tudo não seria então um problema de linguagem, visão de mundo ou opções culturais e religiosas?
> 3. A dimensão histórica do problema: Schopenhauer chamou de "o nó do mundo". Há várias correntes que se excluem ou se completam. Como por exemplo: dualismo interacionista de Popper e J. Eccles; dualismo de substância de Descartes; Materialismo redutivo da Teoria da identidade mais antiga (Demócrito e Leucipo, Epicuro, estoicismo); Monismo neutral de Herbert Feigls (que inspirou o Monismo tipo F de D. Chalmers); Monismo de substância de Spinoza; Hylemorfismo de Aristóteles e Tomás de Aquino e sua atual forma do funcionalismo de Putnam; a Teoria da superveniência; Epifenomenalismo (Buchner, Huxley, Maudsley e Haeckel); a Teoria da Emergência; Idealismo, Paralelismo; Ocasionalismo (VIANA, W. C. *Slides eaulas*, 2014).

Como também suas *variações*, por exemplo:

> 1ª. A condição *personal versus subpersonal*: é um erro feito na abordagem popular do problema, como exemplo: "falácia mereológica" que confunde uma qualidade do todo com uma qualidade da parte ou vice-versa. Por exemplo: "antes de nós experimentarmos a consciência de um ato de vontade, o cérebro já havia decidido o que fazer em certa região neuronal". Ora, o cérebro não decide nada, quem decide é a pessoa humana. O cérebro não é um agente, somente um órgão (como também o gene). Por isso, não tem sentido dizer que o cérebro decidiu. Qualidades mentais são qualidades da pessoa como um todo, não de suas partes. Da mesma forma, não tem sentido dizer que a pessoa é um complexo neuronal que atua! Ou um conjunto de genes egoístas.
> 2ª. A condição *subjetiva* e *objetiva*: a experiência da consciência e de condições mentais são feitas em primeira péssoa, isto é, numa perspectiva interna. Já o cérebro e o corpo são propriedades externas e podem ser analisadas em terceira pessoa, isto é, entidades objetivas e podem ser analisadas pelas ciências empíricas. A pergunta que se faz é se a consciência faz parte do mundo objetivo! Ou ainda, pode-se imaginar que o mundo objetivo chegou a um certo grau de evolução que se constitui em *interioridade*? Objetividade em subjetividade? Contra a tese de identidade

> entre mente-cérebro foi levantado argumento "Privatheits-Einwand" que afirmava ser a consciência algo *privado*, enquanto o cérebro algo *público*.
>
> 3ª. As *qualidades fenomenais* e *qualidades funcionais*: Nem todos os estados mentais são consciências e intencionais. Há aqueles inconscientes. Por isso, há duas formas de estados mentais, por exemplo: estado fenomenal e estado intencional. A relação entre eles não é clara. Pode-se imaginar várias soluções para o problema mente-corpo de acordo com o tipo de estado mental? Poderíamos dizer que a tese da identidade é correta para os estados fenomenais e o funcionalismo para os intencionais?
>
> 4ª. As *qualidades intencionais* e *qualidades físicas*: o problema da intencionalidade está no âmago do problema mente-corpo, pois é forte argumento a favor de um tipo de causalidade psico-física negada pelos fisicalistas. Estados mentais são portadores de um sentido com conteúdo definido capaz de mover algo no mundo físico. A capacidade de dirigir-se a um objeto e a qualidade verdadeira atribuída a alguns atos intencionais caracterizam o mental diretamente do físico. Estados físicos não são portadores de sentido. Aqui vem à tona toda a dimensão semântica e cognitiva do problema mente-corpo (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Há basicamente dois principais tipos de solução para o problema da relação mente-corpo que provém do dualismo cartesiano: o *monismo* e o *dualismo*. O *monismo* é a tese que sustenta que só existe um tipo de substância no universo, seja ela material ou espiritual. A versão mais frequente do monismo é o *materialismo* ou *fisicalismo* que afirma que a *Mente* é ela própria material, quando lhe nega a existência, ou seja, não existe nada além da matéria e suas possíveis manifestações no universo. De acordo com essa visão, fenômenos mentais são idênticos aos fenômenos físicos, pois mente e cérebro são a mesma coisa. Por outro lado, o *dualismo* sustenta que há duas substâncias do universo e uma diferença fundamental e irreconciliável entre elas. Nunca poderíamos supor que a mente e cérebro são a mesma coisa. Ele afirma que a *Mente* é distinta e independente do corpo material. A versão mais conhecida do *dualismo* é o que chamamos de *espiritualismo*.

Mas, a mais influente forma de *dualismo* foi o *interacionismo* proposto no século XVII também por Descartes (1596-1650), especialmente em suas *MeditaçõesFilosóficas*. E, segundo João de F. Teixeira (1994), foi ele que, pela primeira vez, formulou explicitamente a necessidade de se distinguir entre mente e

corpo. Claro que outros filósofos, desde a antiguidade, já haviam refletido sobre a natureza da alma (ou da mente) e apontando para aquilo que julgavam ser algumas de suas características especiais, por exemplo, a imaterialidade e a imortalidade. Mas a filosofia de Descartes (o cartesianismo) serviu para reacender esse debate que atravessa todo o pensamento moderno: a polêmica entre o *monismo* e o *dualismo*.

Descartes era um dualista. Ele supunha que mante e matéria teriam propriedades radicalmente diferentes. Por exemplo, para ele um pedaço de matéria, por menor que fosse, seria sempre divisível. O mesmo não podemos afirmar acerca de uma ideia ou de um estado mental, por exemplo, afirmar que um dia poderíamos dividir um pensamento em fatias, da mesma forma que fazemos com um pedaço de pão ou uma barra de ferro. Isto não teria cabimento e seria inaceitável. Mesmo quando temos uma ideia complexa e procuramos transformá-la em várias idéias simples, cada uma delas será sempre uma unidade indivisível.

> Esse argumento era bastante convincente e exerceu grande fascínio entre os filósofos contemporâneos de Descartes (1596-1650). Afinal, encontrava-se uma boa razão para postular a existência de uma assimetria entre mente e corpo. Mas logo algumas dificuldades começaram a ser postuladas. Se alma e corpo são distintos e se a mente é imaterial, como poderia ela influir sobre nossas ações? Nunca poderíamos imaginar que algo imaterial pode afetar alguma coisa do mundo como, por exemplo, nosso próprio corpo. Mas isto certamente vai contra nossas intuições mais simples e cotidianas: temos certeza de que é a nossa mente, com seus pensamentos, desejos e intenções, que regula e causa nossos comportamentos ou ações. Separar mente e corpo parecia uma tarefa relativamente fácil: os problemas começavam a aparecer quando os dualistas precisavam encontrar uma maneira de conceber o modo como essas duas poderiam interagir. Se a mente é separada do corpo, como posso saber qual é o *meu* corpo? (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

Há vários argumentos pelos quais Descartes (1596-1650) pretendeu provar o *dualismo*, mas o principal deles consiste na consideração de que se eu, por exemplo, posso (em princípio) pôr em dúvida a existência de meu corpo e de todo mundo material (pois posso estar sonhando, alucinando), mas não posso (sequer

em princípio) pôr em dúvida a minha própria existência (e de minha mente), posto que para duvidar eu preciso existir, então devo concluir que sou uma coisa distinta e independente do meu corpo e do mundo material. Reduzindo ao essencial, esse argumento, segundo Claudio Costa (1962-), pode ser formulado assim:

1. Posso duvidar que o meu corpo existe.
2. Não posso duvidar que eu existo.
3. Portanto, sou uma coisa distinta de meu corpo.

Esse argumento se baseia na lei de Leibniz (1646-1716), segundo a qual se A e B são a mesma coisa, então não se pode afirmar algo de A sem afirmá-lo também em B. Uma dificuldade, contudo, é que a lei de Leibniz não se aplica a verbos mentais intencionais como "duvidar". Considere o seguinte argumento análogo usado por Claudio Costa (1962-), a respeito de Maria, serviçal da casa de Don Diego (o zorro):

1. Maria pode duvidar que Zorro existe.
2. Maria não pode duvidar que Don Diego existe.
3. Portanto, Zorro não é Don Diego.

A conclusão não procede, pois se Zorro é ou não uma pessoa distinta de Don Diego não depende do que Maria pensa. Por tanto, do mesmo modo parece que o fato de eu poder duvidar da existência do meu corpo, mas não de minha existência, não garante que (sem que eu saiba) não sejamos a mesma coisa.

Uma outra conclusão de Descartes (1596-1650) foi que, por existir na independência do mundo material, a *Mente* satisfaz a definição de substância, que é a de ser algo que existe sem precisar de outra coisa para existir. Por conseguinte, devem existir duas substâncias, como por exemplo: a material – *res extensa* – cujo

atributo essencial é a extensão, e a *Mente* ou substância pensante – *res cogitans* – cujo atributo essencial é o pensar e que, no caso humano, a religião chama de alma.

Há uma variedade de objeções feitas ao dualismo interacionista proposto por Descartes. A maior delas já havia sido colocada por um contemporâneo seu, a princesa Elisabeth da Boêmia. Em uma carta ao filósofo, ela pergunta: "Como pode a alma do homem, sendo apenas uma substância pensante, determinar aos seus espíritos corporais de maneira a realizar ações voluntárias?" Em outras palavras, podemos nos perguntar: como é possível que a substância mental, que não possui extensão nem propriedade física alguma, 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 que Descartes (1596-1650) foi capaz de dar é que certas coisas precisam ser aceitas como mistério.

> Descartes tentou oferecer uma solução para esses problemas. Ele falava da existência de um órgão especial, localizado logo abaixo da cabeça, glândula pineal. Este órgão (que hoje sabemos ser a hipófise) seria o responsável por estabelecer uma ponte entre a alma e o corpo. Mas como isso seria possível, Descartes nunca explicou. Para estabelecer essa ligação, a glândula pineal teria de estar a meio caminho entre algo material e algo imaterial. Seria possível conceber a existência de um órgão com tais características? A filosofia de Descartes acabava se tornando um manual de anatomia fantástica? (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

Há outras dificuldades com o dualismo cartesiano. Um exemplo: Segundo a lei da conservação da energia, a quantidade de energia do Universo deve permanecer a mesma; mas, se alguma energia do mundo material se perde na alma, ou está a introduz no mundo material, essa lei precisa ser revista. Outro exemplo é o da teoria da evolução, que nos ensina que nós evoluímos a partir de espécies inferiores. Então, podemos nos perguntar: Quando teria surgido a alma? Como explicar, ademais, que precisamos de um cérebro tão grande, se uma alma inextensa com certeza 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 de seu tamanho, tenha efeitos tão devastadores sobre atividade mental? Como explicar, em suma, o papel do cérebro? O que tais objeções revelam é que o dualismo não se integra à nossa crescente imagem científica do mundo, sendo isso o que mais parece fadá-lo ao ostracismo.

Mas, a partir desse episódio, apareceram várias teorias tentando relacionar mente e corpo. A mais interessante e original talvez tenha sido a do filósofo alemão Leibniz (1646-1716). Ele acreditava na existência de uma harmonia preestabelecida no universo. Mente e corpo não precisariam ter nenhum tipo de ligação, pois, de acordo com a harmonia preestabelecida, tudo o que se passa na esfera do mental encontra um correspondente na esfera do mundo físico. O físico e o mental não precisam ter nenhuma ligação entre si, eles apenas "caminham juntos" como se no início do universo um Deus tivesse programado o mundo ao modo de duas séries que correm simultânea e harmoniosamente. Mas essa teoria soa hoje, para nós, no mínimo como algo bizarro, segundo João de F. Teixeira (1994).

Por não conseguir boas soluções para o problema da ligação entre mente e corpo, as teorias filosóficas oscilaram, a partir de então, entre posições radicalmente *monistas* (materialismo) ou posições radicalmente *dualistas* (espiritualismo). Mas, para João de F. Teixeira (1994), sempre havia dificuldades nas tentativas de reduzir o mental ao físico, ou para sustentar que a mente nada tem a ver com o cérebro.

No século XIX, esse debate parece ter perdido um pouco o fôlego inicial. Nem mesmo o aparecimento da psicologia, como uma nova ciência que pretendia investigar o funcionamento da mente, serviu para realimentar a discussão que tanto entusiasmou os filósofos dos séculos anteriores. A filosofia se ocupava de outras questões que pareciam mais urgentes, como, por exemplo, os destinos da

humanidade, da história e dos conflitos sociais. Ademais, a influência da filosofia de Kant (1724-1804) ainda era muito grande, segundo João de F. Teixeira (1994). Kant julgava ter mostrado, de uma vez por todas, que nunca poderíamos chegar a uma solução para o problema das relações mente-corpo, nem tampouco chegar a uma conclusão definitiva acerca da natureza do pensamento. Essas questões seriam, rigorosamente falando, indecidíveis, e seria inútil tentar defender seja o dualismo seja o monismo, uma vez que sempre haveria razões igualmente fortes para adotar uma posição ou outra.

Segundo João de F. Teixeira (1994), foi preciso aguardar os progressos da Neurofisiologia para que este debate se reacendesse. A segunda metade do século XIX foi particularmente fértil para essas investigações. Descobriu-se o neurônio e sua capacidade de transmitir energia elétrica. As pesquisas sobre anatomia do cérebro, como exemplo: tamanho, funções, capacidades etc., segundo Stephen J. Gould (1941-), também viveram progressos consideráveis. E, no final do século XIX iniciam-se pesquisas mais sistemáticas sobre a natureza das doenças mentais e do hipnotismo. Surge a psicanálise de Sigmund Freud, e com ela os médicos e cientistas voltam a se perguntar se mente e cérebro seriam a mesma coisa. As investigações de Freud e sua aplicação na tentativa de curar algumas moléstias mentais abriram perspectivas novas e desconhecidas acerca da natureza da mente.

Mas é no século XX que vai surgir a *Filosofia da Mente* propriamente dita. A *Filosofia da Mente* é um novo esforço para retornar os principais temas clássicos que atravessam o pensamento na modernidade. Era preciso fazer uma nova tentativa no sentido de determinar a natureza última dos fenômenos mentais; uma tentativa que faria a reflexão filosófica mergulhar novamente em direção ao exame das grandes teorias metafísicas, mas que não poderia, dessa vez, Segundo João de

F. Teixeira (1994), ignorar os resultados das pesquisas sobre o cérebro humano. A questão das relações entre mente e cérebro passa a construir uma de suas preocupações fundamentais. Era preciso encontrar novas teorias que pudessem dar conta das relações entre fenômenos físicos e fenômenos mentais. Esboçar tais teorias era necessidade premente, sobretudo na medida em que o século XX tinha se iniciado com uma forte tendência para a adoção do monismo materialista, resultante do grande entusiasmo pelas pesquisas neurofisiológicas que se avolumavam cada vez mais.

Ao abordar o problema das relações mente-corpo, os filósofos da mente tentaram inovar, propondo novas teorias. Uma das teorias mais notáveis foi aquela proposta por Gilbert Ryle em 1949. Ela marcou, segundo João de F. Teixeira (1994), o início da *Filosofia da Mente* contemporânea. Ryle dizia que a o problema das relações mente-corpo não deveria sequer ser considerado um autêntico problema; ele seria o resultado de uma imensa confusão teórica cuja origem está na maneira pela qual empregamos nossa linguagem. Que, ao longo dos séculos, nossa cultura teria gerado, equivocadamente, dois tipos de vocabulários: um "vocabulário físico" e um "vocabulário do mental". Os dois falam exatamente da mesma coisa, mas seu emprego errôneo levou-nos a crer que o físico e o mental são duas substâncias diferentes e incomparáveis.

Se procedermos a uma análise rigorosa do emprego da nossa linguagem, veremos, no final, que nem faz sentido falar de um problema mente-corpo. Este problema seria uma ilusão que deveria ser disseminada, e esta seria a tarefa que o filósofo da mente teria de empreender através da análise linguística. Por exemplo, quando dizemos "minha mente está cansada de tanto estudar" ou "estes pensamentos me causam dor de cabeça" estaríamos alimentando tal ilusão, pois

essas são expressões que implicitamente se referem à mente como uma coisa ou uma substância concebível como algo separado do corpo. Nossa linguagem está povoada por centenas de expressões desse tipo: por isso teria surgido o "problema mente-corpo" que, na verdade, nunca teria sido mais do que um grande equívoco dos filósofos anteriores.

Mas, segundo João de F. Teixeira (1994), o entusiasmo pela teoria de Ryle durou pouco. Uma forte tendência em direção ao materialismo começou a se manifestar nas décadas de 50 e 60. Uma verdadeira onda de ensaios e artigos escritos da mente sempre preferiram os ensaios e pequenos artigos sobre temas específicos, evitando, na maioria das vezes, a produção de livros mais extensos. Novas versões do materialismo foram propostas e passaram a predominar na *Filosofia da Mente*. Os novos materialistas eram muito imaginosos e logo propuseram uma teoria que ficou conhecida como *teoria daidentidade entre mente e corpo*. Essa teoria foi proposta por um filósofo australiano, J. J. C. Smart, que sustentava que estados mentais são idênticos a estados cerebrais. Uns e outros seriam a mesma coisa, com uma diferença apenas aparente, por exemplo, da mesma maneira que as nuvens e gotículas de água são a mesma coisa, embora seja comum nos referimos a elas como elementos distintos.

Mas será cabível sustentar uma identidade, segundo João de F. Teixeira (1994), entre mente e corpo? Por exemplo, se duas coisas são idênticas, elas devem ter as mesmas propriedades. Estados cerebrais devem-se a mudanças que ocorrem com os neurônios. Os neurônios são úmidos, transmissores de corrente elétrica e ocupam uma posição no espaço. Terá sentido supor que estados mentais poderiam ter essas mesmas propriedades? Teria sentido afirmar, por exemplo, que meu

pensamento é úmido, ou que minha ansiedade está a cinco centímetros do hemisfério direito do meu cérebro?

Os materialistas precisavam imaginar uma outra maneira de conceber a identidade entre estados mentais e estados cerebrais. Uma solução interessante foi o que eles chamaram de identidade teórica. Um exemplo de identidade teórica é a seguinte afirmação: água = H_2O.Hoje em dia ouvimos essa asseveração, segundo João de F. Teixeira (1994), com a maior naturalidade, mas isso só passou a fazer sentido depois que se fez a análise química da água e se descobriu que ela é composta por duas partes de hidrogênio e uma parte de oxigênio. Da mesma maneira, afirmamos que a luz é radiação eletromagnética. Isto passou a fazer sentido depois da descoberta de todo um conjunto de teorias físicas que julgamos serem verdadeiras. Ora, dizem os materialistas, talvez um dia sejam descobertas teorias neurofisiológicas a partir das quais passe a fazer sentido a afirmação-embora atualmente ainda nos pareça estranha- de que estados mentais são estado cerebrais. Mas será que isso resolve todos os nossos problemas? O que nos garante que um dia surgirão tais teorias?

Para João de F. Teixeira (1994), o materialismo é uma doutrina que enfrenta inúmeras dificuldades. O entusiasmo por teorias materialistas surgiu do fato de que cientistas e filósofos acreditaram que um dia seria possível encontrar um correspondente cerebral para cada um de nossos estados mentais. Os aparelhos de eletroencefalografia que permitem medir os impulsos elétricos do cérebro e representa-lo numa fita de papel, devem ter contribuído fortemente para difundir essa crença. Tornou-se possível, nos modernos laboratórios de pesquisas, saber, por exemplo, quando um indivíduo que dorme começa a sonhar, bastando para isso observar os gráficos produzidos pelos aparelhos de eletroencefalografia.

Mas, mesmo que esses aparelhos permitem saber quando uma pessoa está sonhando, eles não permitem saber com o que essa pessoa está sonhando. Da mesma maneira, por exemplo, se analisarmos as modificações químicas do cérebro de uma pessoa, poderemos saber se essa pessoa está tendo um acesso de raiva, mas essa análise não nos permite saber *do que* ela tem raiva. Há muito mais estados mentais do que seus correspondentes cerebrais, apesar de termos bilhões de neurônios formando inúmeras ligações e combinações entre si. Uma redução de estados mentais e estados cerebrais parece uma tarefa quase impossível, e as tentativas de realizá-la só têm servido para nos afastar do *materialismo*: elas parecem mostrar que pensamentos são privados e inacessíveis, ou seja, algo que escapa dos limites do mundo material.

Com João de F. Teixeira (1994), nos perguntamos: "devemos então abandonar o *materialismo*?" Ou, talvez, seja melhor reformular essa questão de um modo ainda mais radical, como, por exemplo: "é possível ser materialista?" Se todos os meus estados mentais são resultados das relações químicas do meu cérebro, como quer o materialista, então devo supor que o pensamento "estados mentais = estados cerebrais" *também* é resultado dessas reações químicas. Isto significa que, se nos próximos segundos a base química de meu cérebro mudar, eu poderia passar a sustentar o ponto de vista oposto. O *materialismo* torna-se, assim, uma tese no mínimo autocontraditória!

Ora, qual será a alternativa ao *materialismo*? O *dualismo*? O leitor já deve ter suspeitado de que falamos muito pouco do *dualismo*. Mas isto não se deve ao fato de querermos ser propositadamente tendenciosos. Se adotarmos o *dualismo*, segundo João de F. Teixeira (1994), praticamente não nos resta nada para falar, exceto a afirmação de que mente e cérebro são coisas distintas. O *dualismo* não nos

diz nada acerca da natureza da mente, apenas afirma que ela não é material. Ele só nos fornece um ponto de partida, e isto é muito pouco para que possamos elaborar uma ciência ou uma filosofia da mente.

O que fazer, então? Seria preciso encontrar uma alternativa, seja ao materialismo, seja ao dualismo. Mas, isso, seria, para João de F. Teixeira (1994), o mesmo que querer encontrar a terceira margem de um rio – algo que talvez a Filosofia da Mente nunca possa vir a fazer.

A discussão contemporânea do problema mente-corpo nasceu de uma influente reação contra a tradição dualista, o assim chamado *behaviorismo analítico*, defendido pelos positivistas vienenses na década de 1930 e, mais tarde, por Gilberto Ryle com o seu livro *The Concept of Mind* (1949), sob a influência de Wittgenstein. A sua ideia básica era a de que o mental, entendido como um conjunto de entidades subjetivas e privadas, ou não existe ou não desempenha papel algum. Conceitos que se referem àquilo que é mental – como exemplo: os de dor, desejo, raiva, amor, crenças, pensamentos, intensões etc. – devem ser analisados em termos de *comportamentos* ou *disposições* para se comportar.

> Hoje é uma discussão dominada pela Filosofia analítica através do problema da linguagem. Além disso, é dominada pelo *Fisicalismo* e *Materialismoredutivo*. Este é o ponto de partida de muitos na atualidade. Por último, é um assunto marcado pela pesquisa em torno da *Inteligência artificial* e pelo *desenvolvimento da neurociência*. Isto faz com que existam muitos problemas mente-corpo e não apenas um (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

"Disposição", por exemplo: é um termo técnico em filosofia que se aplica a propriedades que não se manifestam o tempo todo, mas só em circunstâncias bem definidas. Assim, dizemos que o copo de vidro é quebrável porque em certas circunstâncias (por exemplo, quando jogado ao chão) ele se quebra. Do mesmo modo, dizemos que uma pessoa é inteligente quando ela possui a disposição de, em

certas circunstâncias, como: fazer um teste de QI e, demonstrar, segundo Stephen J. Gould (1941-), um comportamento inteligente. Ao analisar o mental em termos de comportamentos ou disposições comportamentais, o *behaviorista analítico* acreditava ter realizado o truque de se livrar para sempre da *res cogitans* cartesiana.

Essa expectativa demonstrou-se vã, posto que o *behaviorismo analítico* tem mais defeitos do que virtudes. É profundamente contra-intuitivo pensar, por exemplo, que a dor seja uma mera disposição para verter lágrimas, gemer, franzir a testa, contorcer-se, e não uma sensação profundamente desagradável, a qual cada um de nós vivência de modo imediato e privado. Ainda mais improvável é o caso de imagens mentais como as que nos aparecem nos sonhos. Elas não parecem nos dispor a nenhum comportamento específico. A radical rejeição da subjetividade inerente ao *behaviorismo lógico* torna a doutrina tão incongruente que deu azo a piadas maldosas, como a do behaviorista que, após ter feito amor com a behaviorista, disse: "vejo que você gostou. E eu? Eu gostei?"

Uma objeção importante é a de que o *behaviorismo analítico* é circular no sentido de que a análise comportamental de um estado mental acaba sempre por recorrer a outros estados mentais, os quais, por sua vez, exigem novas análises comportamentais e assim indefinidamente. Contudo, a objeção de circularidade pode ser tornada mais radical, pois podemos sugerir que o behaviorismo analítico é uma doutrina contraditória simplesmente porque a análise comportamental de um estado mental acaba sempre tendo de recorrer a esse *mesmo* estado mental como *critério último* para o estabelecimento do comportamento, ou disposição comportamental que deve tomar o seu lugar.

Essa contradição se evidencia quando notamos que, para o behaviorismo, cada estado mental precisa ser analisado em termos de número indeterminado de

comportamentos, e que, para ele, conhecer tais estados, por exemplo, é ser capaz de construir uma *lista* desses comportamentos e das circunstâncias apropriadas para o seu aparecimento. Quando tais comportamentos são expressões naturais dos estados mentais (como o gemer e o contorcer-se no caso da dor), a dependência que a análise comportamental tem da identificação do estado mental é obscurecida pela aparente indissociabilidade das duas coisas. Mas, nos casos de comportamentos novos e imprevistos, essa dependência fica muito clara. Digamos que alguém, por exemplo, por excesso de calor, decida se encostar de braços abertos em frente a um condicionador de ar. O behaviorismo analítico precisará dizer que um dos comportamentos determinados pela disposição chamamos de sensação de calor será o de, em circunstâncias apropriadas (calor intolerável, ar-condicionado à vista, nenhum impedimento), encontrar-se em aparelhos de ar- condicionado. Mas, com que base incluímos esse comportamento na lista das manifestações da disposição? Ora, com base no fato de que a pessoa que fez isso nos relatou ter *sentido* um calor intolerável e, principalmente, porque sabemos que nós mesmos, caso *sentíssemos* um calor intolerável, estaríamos dispostos a fazer o mesmo!

Há um problema enfrentado pelo behaviorismo analítico que diz respeito à noção de disposição. É que a disposição de um corpo de apresentar certas propriedades em certas circunstâncias específicas costuma ser analisada, não em termos dessas mesmas propriedades, mas de propriedades *intrínsecas* do corpo. Vejamos alguns exemplos: o copo é quebrável, o açúcar é solúvel, a pólvora é explosiva... devido às suas propriedades moleculares. Ora, se é assim, então um estado mental – entendido como uma disposição para apresentar certos comportamentos – não é para ser analisado relativamente a esses mesmos comportamentos, mas a propriedades intrínsecas de estados cerebrais! Ao

admitirmos isso, porém, segundo Claudio Costa (1962-), já abandonamos o behaviorismo.

Uma solução radical para o problema mente-corpo, introduzida por P. K. Feyerabend em 1963, foi o *eliminacionismo*. Em versão mais atual, defendida por Paul e Patricia Churchland, o eliminacionismo sugere que o vocabulário sobre estados mentais pertence a uma *psicologia popular* que não merece crédito; a psicologia popular deve desaparecer, como já desapareceram a astronomia, a física e a química populares. Por exemplo: ninguém mais crê que o Sol gira em torno de nós, como pretendeu a astronomia popular, nem pensa que os corpos leves caem mais devagar no vácuo, uma ideia da física popular. E também não pensamos mais que o calor é um fluido, o calórico, que é liberado por materiais que entram em combustão, coisa da química popular O mesmo deve acontecer com a psicologia popular quando for desenvolvida uma verdadeira neurociência. A sua linguagem será então eliminada em favor de uma outra, inteiramente derivada da neurofisiologia.

Mas, não obstante, esse raciocínio é questionável. Não só para Claudio Costa (1962-), mas também, para outros estudiosos, cientistas e filósofos da mente. Porque se examinarmos de perto o que a ciência refutou e eliminou, vemos que não foi o nosso conhecimento elementar de senso comum, mas a sua extensão por filósofos e cientistas em extrapolações especulativas. Acreditamos que todos nós estamos de acordo nesse ponto, por exemplo: que os conceitos como os de corpo material, estrela, peso e calor não foram eliminados pela ciência, mas assimilados por ela, e generalizações do senso comum – como a de que o Sol cruza o céu a cada dia, ou a de que os corpos leves custam mais a cair – nunca foram em seu contexto próprio falseadas pela ciência. E a razão disso é que o homem prático que

formulou tais generalizações não tencionava falar de uma estrela situada a milhões de quilômetros da Terra, nem de corpos caindo sem a resistência do ar, mas simplesmente descrever o que via! Por isso mesmo, a ciência não costuma ser refutação, mas extensão e refinamento do senso comum mais humilde, não sendo plausível nem razoável pensar que a neurociência deva refutar ou eliminar a psicologia popular *in totum*.

Acreditamos que isso é um erro adicional que consiste em querer subestimar a psicologia popular, e até mesmo sua extensão como psicologia científica, pela neurociência, negando que elas possuam um *status* epistêmico próprio. Ora, compare o caso da psicologia, por exemplo, com o da química: a física fundamentou a química, ao invés de eliminá-la; do mesmo modo, parece que uma neurociência deverá fundamentar a psicologia e não eliminá-la.

A partir da segunda metade da década de 1950, filósofos como Herbert Feigl e os australianos U. T. Place e J. J. C. Smart fizeram uma nova teoria tomar o lugar do behaviorismo analítico: a teoria da *identidade de tipo* (*type-type identity theory*). A ideia é muito simples e um tanto óbvia, por exemplo: (tipos de) estados (eventos, processos) mentais são a mesma coisa que (tipos de) estados (eventos, processos) cerebrais. A inspiração para essa teoria é provavelmente da bem-sucedida descoberta de identidades pelas ciências empíricas. Elas acabaram por identificar muitas macroestruturas aparentes a microestruturas por elas descobertas. Por exemplo: água = H_2O; gene = segmento de DNA; calor = energia cinética; luz = ondas eletromagnéticas etc. Ora, por que uma futura ciência do cérebro não nos permitirá identificar estados mentais como sensações, emoções, desejos e crenças, entre outros, a estados neurofisiológicos específicos? Eis alguns exemplos inevitavelmente incompletos e hipotéticos:

> 1º. Sensação da dor = certos efeitos corticais resultantes de estimulantes pré-corticais (no tálamo e na formação reticular), as quais são geralmente produzidas pela estimulação de células nociceptoras periféricas.
> 2º. Ansiedade = certos efeitos corticais resultantes da reverberação de descargas em circuitos neuronais no sistema límbico.
> 3º. Impressão visual consciente = certos efeitos no nexo preferencial, resultantes da estimulação da área V1 do córtex occipital... (Claudio C. p. 24, 1962-).

Claro que essas identificações são grosseiras, posto que a neurociência ainda está de cueiros. Mas, um dia isso será possível. Talvez um dia a ciência chegue a construir o cerebroscópio: um aparelho capaz de, escaneando exaustivamente os estados cerebrais de uma pessoa, nos dizer o que está sentindo, desejando e até mesmo pensando (note-se que versões neandertálicas disso já existem: as tomografias de emissão de pósitron e os exames de ressonância magnética). Se os estados mentais puderem ser identificados a estados neurofisiológicos, como a teoria da identidade prevê, teremos provado uma solução naturalista para o problema mente-corpo, que é simples, ontologicamente e economicamente, e que faz desaparecer o problema da interação causal entre mente e corpo, dado que reduz tudo a acontecimentos puramente físicos.

Há uma variedade de objeções importantes contra a *teoria da identidade* de tipo; mas duas delas foram decisivas para o seu abandono pela maioria dos filósofos.

A primeira objeção parte da consideração de que o mental possui um resíduo irredutível ao material, que são os assim chamados de *qualia* – qualidades fenomenais privadas e diretamente experienciadas de eventos mentais como sensações, emoções e imagens mentais. Segundo essa objeção, a teoria da identidade não é realmente capaz de identificar os *qualia* com eventos cerebrais, pois o modo de sentir (*how it feels*) e ter (*how it is like*) os primeiros nunca se dá à experiência física intersubjetiva, como insistiu Thomas Nagel.

De fato, por mais que investiguemos o cérebro, nele não encontraremos nada parecido com os *qualia*. Por exemplo: Se alguém ver a cor verde, a sua massa cinzenta não se torna verde; se alguém sente gosto do mel, ninguém sentirá gosto de mel ao lamber o seu cérebro. Considere, ainda, o interessante caso introduzido por Frank Jackson de uma cientista do cérebro chamada Mary, que sabe tudo sobre a neurofisiologia das cores, mas que nunca viu nada colorido. Quando ela é apresentada pela primeira vez às coisas coloridas, passa a saber algo de novo sobre as cores que, como cientista do cérebro, ela não poderia saber!

A Segunda e mais poderosa objeção é a da múltipla *realizabilidade*. Em que os estados mentais não podem ser univocamente identificados a estados cerebrais, como pretende a teoria da identidade de tipo, posto que eles podem se realizar nos mais diversos tipos de arranjos materiais. Isso é sugerido pelo fato de o cérebro ser plástico em suas funções. Por exemplo: quando uma pessoa sofre um acidente vascular cerebral e perde a fala, as outras áreas do cérebro são ativadas, ou seja, aprendem a desempenhar o mesmo papel da área destruída, fazendo com que ela recupere, ao menos parcialmente, a habilidade de falar. Considere, ainda, o pensamento expresso pela frase "Hoje é sábado". Parece tremendamente improvável que o meu pensamento ao, escrevê-la, tenha exatamente a mesma realização cerebral que o seu ao lê-la, digamos, lá no "centro calendariano" de nossos cérebros. Mesmo quando eu tiver um pensamento no futuro, parece improvável que os percursos neuronais venham a ser exatamente os mesmos que gora.

Filósofos funcionalistas como Hilary Putnam e J. A. Fodor exploraram as consequências da objeção da múltipla realizabilidade contra a teoria da identidade. Como observou Putnam, parece provável que a realização físico-química da dor em

répteis e moluscos seja muito diferente de sua realização em mamíferos; afinal, esses seres vivos evoluíram paralelamente. Se a teoria da identidade fosse correta, isso significaria que um polvo, que é um molusco, não pode sentir dor! Mais além, considere o fato, por exemplo: o que poderia ser a realização da dor em seres extraterrestres cujo cérebro não é baseado em carbono e que não possuem células nociceptoras, ou, ainda, a realização da dor em futuros androides ou em supercomputadores, que nem células possuem. Seria um Chauvinismo da espécie pensar que, devido a essa impossibilidade de se encontrar uma *identidadede tipo*, só nós é que somos capazes de sentir dor. Mas, também, se um estado mental não é capaz de possuir uma única realização cerebral, então parece que a teoria da identidade é falsa.

A resposta de alguns teóricos da identidade foi sugerir uma teoria da identidade de *ocorrência* (*token-token identity theory*). Segundo essa despretensiosa teoria, não há identidade entre tipos de estados mentais e estados cerebrais, embora *alguma* identidade sempre deva existir. Ou seja: se for dado um estado mental do tipo M, ele pode ser identificado aos estados cerebrais F1, F2, F3... não havendo como unificar os últimos em um único tipo. A razão para isso estaria na falta de correlações nômicas entre eventos mentais e cerebrais, ou seja, na ausência de leis estritas relacionando psicologia e neurofisiologia, como pretendeu Donald Davidson.

Além de parecer esvaziada de poder explicativo, a teoria da *identidade de ocorrência* tem o resultado desagradável de, em uma interpretação consequente, nos forçar, segundo Claudio Costa (1962-), a admitir a possibilidade de que nossas mentes possam sair de nossos cérebros e escorrer pelos nossos membros e ir passear pelo mundo, conquanto elas se identifiquem sempre com alguma coisa

material, posto que não há nada que nos force a privilegiar algum tipo de identificação... O sucesso da teoria da *identidade de tipo* também durou pouco, pois ela foi, no dizer de Claudio Costa (1962-), eclipsada ainda na década de 1960 pelas teorias funcionalistas da *Mente*, sugeridas por Putnam e outros.

A ideia geral do *funcionalismo* é a seguinte: Há coisas que se definem primariamente por sua natureza material ou substantiva, como exemplo: um grão de areia, uma montanha, uma árvore... Mas, também, há outras coisas que se definem primariamente por sua função, como é o caso do ofício de guarda-florestal ou de uma armadilha para pegar passarinhos. Pouco importa quem ocupa o lugar de guarda-florestal ou de que é feita a armadilha, se é de madeira, metal ou plástico etc. O importante é que a função seja feita.

Vejamos o que diz Dennett (*naturalista*) e, o que pensa Searle (*fisicalista não-reducionista*):

> Dennett afirma que estados mentais não passam de funções executadas pelo cérebro desprovidas de quaisquer autonomia e realidade ontológica. Fenômenos como a *intencionalidade* não seriam atributos específicos do "espírito", mas podem ser "rodados" (*run*) em outros sistemas, como por exemplo, o de animais, plantas e artefatos mecânicos, mesmo que estes não apresentem um nível de consciência igual ao do ser humano. Para Dennett, quando um sistema "age como se fosse" intencional, significa que ele "está realmente agindo intencionalmente" não havendo nada de "mistério" por trás da consciência, como se houvesse um homúnculo em alguma parte do cérebro a guiar os movimentos intencionais (VIANA, W. C. p. 1-2, 2013).

O que pensa Searle:

> Searle pensa que uma máquina não poderá produzir os efeitos que um órgão biológico, como o cérebro pode produzir, enquanto não descobrirmos a natureza dos processos neuronais que geram a consciência e não formos capazes de reproduzir esses poderes causais com a técnica. A argumentação de Searle se desenvolve de duas formas. A primeira, por exemplo, se caracteriza pela *crítica ao funcionalismo,* e a segunda, através da elaboração de seu *Naturalismo biológico* (VIANA, W. C. p. 3-5, 2013).

A *tese do funcionalismo* em *Filosofia da Mente* é a de que, se os estados mentais pertencem a esse último gênero de coisas, a *Mente* não se define pelo que

é, mas pelo que *faz*. Considere, como exemplo: a crença que João tem de que irá chover. Para funcionalistas causais, como Armstrong e David Lewis, por exemplo, a identificariam com algum estado interno que é causado por um *input* perceptual, como o pensamento de que as roupas no varal ficarão molhadas e que o guarda-chuva o protegerá ao sair, o que por sua vez causa *outputs* comportamentais, como os atos de recolher as roupas e de pegar um guarda-chuva ao sair. O *funcionalismo* lembra o *behaviorismo*, mas se diferencia dele por incluir estados internos entre os elementos do sistema funcional.

> Precisamos conhecer o mecanismo das emoções e dos sentimentos, o que os desencadeia e quais suas consequências. Pois são eles, no fundo, os responsáveis por toda grandeza e miséria humanas. Revisitando o espinosismo, encontrou paralelos com o que os cientistas só agora estão descobrindo. Mente e corpo são manifestações de uma mesma substância, e os sentimentos são o alicerce da mente, intuiu Espinosa, contradizendo a crença geral de seu tempo e enfrentando a ira do *establishment* político e religioso (DAMÁSIO, A. 2004).

É particularmente impressionante o assim chamado *funcionalismo damáquina*, posto em circulação por Putnam, que se vale de uma analogia entre cérebros e computadores. Por exemplo: um computador é um *hardware*, um sistema material, no qual é implementado um *software*, o programa, que é constituído por um sistema de regras que permitem o processamento dos dados recebidos. Ora, também nós somos constituídos por um *hardware*, que é o cérebro, e por um *software*, ao qual damos nome de *Mente*! Assim, a *Mente* nada mais é do que o programa implantado no cérebro, e os estados mentais são os seus estados funcionais. Certamente o "programa mental" nada tem a ver com os *softwares* que são atualmente implementados em computadores, mas, segundo Claudio Costa (1962-), o princípio é o mesmo.

Uma consequência agradável de se pensar assim é que, como programas podem ser alterados, a *Mente* também pode. Lembre-se de anúncio que trazia uma

foto de Einstein com a pergunta: "O que ele tinha que os outros não tinham?" Resposta: "O programa". Ele tinha pressupostos heurísticos diferentes daqueles dos outros físicos, o que lhe possibilitou fazer algumas descobertas revolucionárias. A ideia de que a Mente é um programa é democracia com respeito às nossas capacidades cognitivas, pois nos dá a esperança de substituirmos nossos *softwares* ultrapassados e imperfeitos por outros mais modernos e eficazes. Você não precisa, pois, sofrer com a ideia de que é um prisioneiro de suas limitações biológicas, a menos, é claro, que o seu *hardware* seja tão limitado que não comporte nada além do *Windows* 1.0.

Uma outra consequência do *funcionalismo* é que sendo o mental definido em termos puramente funcionais, o substrato material não precisa ser um cérebro biológico. Se pudermos implementar o programa de uma mente humana em um supercomputador, ou no cérebro biônico de um androide, essas máquinas passarão a ter mentes humanas! Há entusiastas do funcionalismo que previram, por exemplo, a conquista da imortalidade com base nisso: no dia em que a inteligência artificial estiver suficientemente desenvolvida, acreditam eles, poderemos escanear o programa de uma mente humana e implementá-lo em um supercomputador, de modo que essa mente possa a partir de então viver para sempre entre os seus microcircuitos. Uma pessoa poderá, inclusive, ter o seu programa guardado em um disquete, HD, DVD-R ou CD-R, etc., como seguro de sua vida: caso ela venha a falecer, o precioso software poderá ser implementado no primeiro supercomputador disponível...

Estas últimas sugestões nos causam uma certa estranheza e devem ser suficientes para fazer-nos desconfiar do *funcionalismo*, ao menos em sua forma pura. Vejamos duas objeções importantes contra ele:

A primeira diz respeito aos *qualia*. Como vimos, os *qualia* são tudo aquilo que possui caráter qualitativo-fenomenal na consciência. No entanto, o *funcionalismo*, ao identificar os estados mentais com papéis funcionais, deixa de fora os *qualia*. Considere, por exemplo: o caso da dor. Para o funcionalista ela é algum estado interno (intermediado), que se define por suas relações funcionais com *inputs*, *outputs* e outros estados internos (também indeterminados). Mas, intuitivamente, ao menos, a dor não é nada disso: a dor é um estado qualitativo-fenomenal subjetivamente identificável e bastante desagradável, na independência de ter ou não um papel funcional. Os *qualia* são, pois, a pedra no sapato dos funcionalistas.

A existência dos *qualia* é, ademais, uma razão pela qual não parece possível que a *Mente* venha a ser um programa implementado em um supercomputador. Um robô com um cérebro eletrônico pode realizar tarefas práticas e até intelectuais idênticas às de um ser vivo com um cérebro biológico; mas não parece que ele possa ter os mesmos *qualia*. Ele pode simular dor, por exemplo, gemendo e chorando lágrima de óleo. Ou pode simular raiva, desligando-se da tomada por uma birra. Imagine um robô que deteste o gosto de limão. Você põe meio limão na boca dele e ele o cospe fora. Ele *imita* as reações humanas, mas isso não nos permite crer que ele realmente sinta gosto de limão. Mesmo que ele venha a ser dotado de unidades eletrônicas análogas às nossas unidades neurofisiológicas, não parece que por meio disso elas se tornariam capazes de gerar qualidades fenomenais.

A intuição que embasa essas considerações é a seguinte: quando reconhecemos a peculiaridade dos fenômenos neurofisiológicos – a sua indizível complexidade e sutileza – torna-se intuitivamente plausível a ideia de que os qualia são propriedades que se limitam a cérebros biológicos, sendo a sua reprodução por outros meios impossível. Só nós e outros seres vivos conscientes somos capazes de sentir o verdadeiro gosto do limão, a raiva verdadeira, a dor verdadeira. Só organismos biológicos são capazes de produzir os *qualia* do prazer e da dor. Por isso é que não ficamos com pena de um *laptop* que acabou de contrair um vírus, ou de um robô que perdeu o braço. É devido à ausência dessas qualidades sensoriais e emocionais, principalmente as que têm a ver com prazer e desprazer, que sempre nos recursaremos a atribuir a cérebros eletrônicos o status de pessoas, a trata-los como seres morais, ou a admitir que eles possam vir a possuir consciência, por mais humanas que pareçam as ações por eles realizadas.

E, a segunda são os casos concebidos por Ned Block alertando-nos contra uma caracterização puramente funcionalista do mental. O mais conhecido é o da "grande mente da China". Suponha que o governo chinês seja convertido ao funcionalismo, convencendo-se de que ganhará grande prestígio internacional se realizar o programa de uma mente humana por uma hora. Cada um dos habitantes da China receberá então um radiotransmissor com instruções para se conectar, pela intermediação de satélites, com outras pessoas e, finalmente, um corpo artificial que, como resultado das instruções, se comportará como um ser humano por uma hora. A implementação do programa pelo bilhão de pessoas e pelos satélites corresponderá, para o funcionalista, a uma mente humana. A mesma ideia pode ser aplicada trocando os chineses por bilhões de pombos treinados para bicar botões vermelhos e verdes, de acordo com o sinal luminoso que recebem etc. A ideia de que desses experimentos resultariam mentes humanas é absurda, o que torna o funcionalismo suspeito (Claudio C. p. 30-32, 1962-).

Diante de tantos impasses, a que conclusões devemos chegar? Segundo o filósofo inglês Colin McGinn, a nenhuma. Para ele nós jamais chegaremos a resolver o problema da relação mente-corpo, pois o nosso aparelho cognitivo, que foi desenhado para resolver problemas triviais de adaptação ao mundo circundante, não está adequadamente preparado para solucionar um problema dessa magnitude. Diante dos grandes problemas da filosofa seríamos como orangotangos tentando descobrir a teoria da relatividade, o que explica o caráter vão de nossos esforços.

Contra essa forma de ceticismo, Claudio Costa (1962-) responde recordando a observação feita por Wittgenstein de que só nos colocamos problemas para os quais somos capazes de obter uma resposta. Orangotangos, por exemplo, não são capazes de descobrir a teoria da relatividade. Mas tampouco são capazes de se perguntar, como fez Einstein, o que aconteceria caso eles se deslocassem à velocidade da luz...

A posição da qual compartilhamos é mais otimista, ou seja, estamos *apostando nateoria da identidade*. Cremos que o problema da relação mente-cérebro não é imensamente difícil e que a chave para a sua solução não está perdida. Nossa convicção é que a teoria da *identidade de tipo* continha um *insight* fundamental, que continua legitimamente aplicável, ao menos na esfera dos *qualia*. Um reexame das duas objeções principais mostrará que esse ponto de vista é tão implausível quanto possa inicialmente parecer.

Comecemos, por exemplo, com a objeção de que os *qualia* são irredutíveis. Ela pode ser vista como resultado de uma confusão. Compare, agora: o caso da redução dos *qualia* com o caso da redução da luz a ondas eletromagnéticas, como fez recentemente Paul Churchland. A luz pode ser descrita com A: uma luminosidade que torna as coisas visíveis. Mas ela pode ser também

microfisicamente descrita como B: ondas eletromagnéticas de um certo comprimento. Não há discussão sobre o fato de A designar a mesma coisa que B, nem sobre A se *reduzir* a B, no sentido de que B descreve a mesma coisa em uma linguagem mais fundamental. Contudo, usando um vocabulário fregiano, devemos notar que os *modos de apresentação* (*die Arte der Gegebensein*) da mesma entidade sob as descrições A e B são em si mesmos inevitavelmente diversos. Com auxílio de células fotoelétricas, por exemplo, podemos detectar ondas eletromagnéticas sem precisar experienciar luminosidade visível. Ora, por que não podemos dizer a mesma coisa dos *qualia*? Eles seriam modos de se dar subjetivos de entidades, as quais em princípio também são capazes de ser apresentadas intersubjetivamente, sob o aspecto neurofisiológico. É verdade que os *qualia*, enquanto modos de apresentação subjetivos, não são redutíveis. Mas por que deveriam? Uma irredutibilidade de redução, sem o que as identidades se tornaram redundantes e não-informativas!

Tendo isso em mente, consideremos outra vez o caso de Mary, a cientista do cérebro que tudo sabia sobre a neurofisiologia das cores. Ao ser apresentada às coisas coloridas, ela não dirá "Só agora sei o *que é* a visão das cores", mas apenas, "Só agora sei como as cores são vistas", ou ainda, "Só agora sei o modo *como* o processo neurofisiológico de experiência das cores se apresenta à perspectiva subjetiva", sem negar que se trata do *mesmo* processo.

Passemos agora à objeção da múltipla realizabilidade. É preciso distinguir a aplicação dessa objeção ao nível cognitivo (ou seja, de pensamentos, juízos, raciocínios...) de sua aplicação ao nível mais básico dos *qualia* (ou seja, das sensações e emoções). Quando aplicada a esse último nível a objeção parece incorrer no que chamamos de uma falácia da *falsa especificação*, que consiste em

entender conceitos de modo a lhes atribuir uma extensão indevida. Uma pessoa se equivoca dessa maneira quando, por exemplo, conclui que os insetos não têm olhos, posto que os seus órgãos visuais não possuem células retinianas como as nossas.

A razão pela qual penso que filósofos como Putnam incorreram nessa falácia é que eles se baseavam em uma ideia incorreta da natureza das entidades neurofisiológicas relevantes. O tipo neurofisiológico a ser identificado com um tipo de *qualium* era por eles explicitamente concebido como devendo ser precisamente identificado termos materiais (biofísicos, neuroquímicos, histológicos e anatômicos), quando na verdade ele deve ser identificado primeiramente em termos *neurofuncionais*, demandando uma especificação muito mais genérica.

O exemplo da dor ilustra esse ponto. É absurdo identificar a dor com a "descarga de fibra-C", como foi insinuado por críticos da teoria da identidade. Certamente, as fibras-C são neurônios nociceptores que existem no homem e podem não existir no polvo. Contudo, sabemos hoje que a dor se identifica com alguma forma de interpretação cortical de um complexo processamento cerebral pré-cortical que em geral (mas nem sempre) resulta da estimulação de nociceptores periféricos – funcionalmente definidos como neurônios estimuláveis pelo calor e inibidos por substâncias analgésicas como a morfina (não importando, portanto, que tipos de fibra eles são). Nesse caso, porém, parece que polvos podem muito bem ter o mesmo tipo de estado neurofisiológico que constitui a dor no homem: afinal, eles também possuem córtex, centros pré-corticais e neurônios nociceptores funcionalmente identificáveis como estimuláveis pelo calor e inibíveis por substâncias analgésicas.

Definições funcionais, cumpre notar, não são uma questão de tudo ou nada. Uma faca, por exemplo, é definida funcionalmente como um objeto rígido e afiado,

que serve para cortar. A referência ao tipo de material precisa de algum modo figurar na definição, pois embora a faca possa ser de vários materiais (aço, prata, bronze, alumínio), ela não poderá ser de outros (papel, marzipã, sabão) e continuar sendo uma faca de verdade. Mas essa referência pode ser genérica (material rígido, não-quebrável) e até mesmo disjuntiva (aço ou prata ou...). Do mesmo modo, parece razoável pensarmos que na descrição neurofisiológica dos qualia os tipos de unidade neurofuncional desempenhem um papel predominante, podendo ser a eles adicionadas cláusulas genéricas ou disjuntivas referentes a elementos biofísicos, neuroquímicos, histológicos e anatômicos. Com isso alcançaríamos definições neurofuncionais suficientemente abrangentes para possibilitar uma identificação unívoca.

Todavia, o que dizer da dor dos androides, ou da dos extraterrestres, com uma biologia muito diferente da nossa? Ora, quanto aos últimos, é possível pensar que eles devam ter uma constituição cerebral suficientemente semelhante à nossa para permitir a reprodução fenomenal da dor, além de algum subtipo de célula nociceptora. E, quanto aos primeiros, sugerimos apenas que a hipótese seja descartada como uma ficção ingênua do início da era dos computadores – coisa de quem acredita nos filmes de Spielberg. Pois, como já vimos, computadores podem imitar o comportamento de quem sente dor, mas não parece possível que eles venham a sentir dor, posto que os *qualia* de dor seriam fenômenos inextrincavelmente biológicos.

Mas, o que dizer da aplicação da objeção da múltipla realizabilidade ao nível de processos cognitivos, onde a dimensão funcional da explicação se torna muito mais relevante, como no caso de raciocínios envolvendo crenças, pensamentos, intenções? A esse nível parece difícil rejeitar alguma múltipla realizabilidade e

tentador admitir alguma identidade de ocorrência (*token- token*) entre o mental e o físico.

Quer dizer então que, apesar de o mental, como ele é caracterizado ao nível sensorial-afetivo dos *qualia*, não poder ser implementado em substratos materiais não-biológicos, isso seria possível ao nível cognitivo? Esse não seria, por exemplo, o caso do Deep Blue, o computador que derrotou o grande enxadrisra Kasparov? Ele não estava pensando, raciocinando? Uma importante razão para rejeitar essa ideia é que o nível cognitivo parece estar intrinsecamente relacionado ao nível mais basal dos *qualia*. Como disse Kant (1724-1804), o entendimento sem experiência sensível é cego, e também Hume (1711-1776), a razão é a serva das paixões. Crenças são fundadas e raciocínios são orientados pelo nível mais basal dos qualia sensoriais e afetivos, que os vinculam ao domínio da experiência sensível. É pela percepção disso que sentimos tanta resistência em admitir que computadores de fato pensam, mesmo que realizem manipulações simbólicas similares às que realizamos ao pensar e raciocinar. Em suma: a despeito das caracterizações funcionais se justificarem tão bem ao nível cognitivo, uma identidade de tipo ao nível dos *qualia* pode ser, no final das contas, suficiente para pregar a mente em seu cérebro biológico.

VI

PARTE

A IDENTIDADE

OU

O QUE É A IDENTIDADE PESSOAL?

A *Identidade* é um termo que, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), tem sua etimologia do grego (ταυτότης) e latim (*Identitas*). Este conceito tem três definições fundamentais: a) A primeira: *Identidade* como unidade de substância; b) a segunda: *Identidade* como possibilidade de substituição e c) a terceira: *Identidade* como convenção. E agora veremos como cada uma delas se comportam:

a) A primeira definição é de Aristóteles (384-322 a.C.), que diz:

> Em sentido essencial, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é uma. Portanto, é evidente que a Identidade é, de algum modo, uma unidade, quer a unidade se refira a mais de uma coisa, quer se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma (*Met.* V, 9,1018 a 7).

Em outros termos, como diz ainda Aristóteles, as coisas só são idênticas "se é idêntica a definição da substância delas" (*ibid.* X, 3, 1054 a 34). A unidade da substância, portanto da definição que a expressa é, desse ponto de vista, o significado da identidade. Como nota Aristóteles, pode haver uma *Identidade acidental*, como quando dois atributos acidentais, como "branco" e "músico" se referem à mesma coisa, ao mesmo homem; contudo, essa *Identidadeacidental* não significa de modo algum que o homem (em geral) seja branco ou músico (ibid. V, 9, 1017 b 27).

Esse conceito de *Identidade* como unidade de substância ou (o que dá no mesmo) de definição da substância foi conservado e ainda está presente em muitas doutrinas. Foi adotado por Hegel (1770-1831) que definiu a essência como "Identidade consigo mesma" e, consequentemente, *Identidade* como coincidência ou unidade da essência consigo mesma (Enc. §§ 115-6). Tal conceito de *Identidade* é, pois, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), análogo e correspondente à

interpretação do ser predicativo como inerência e da essência como essência necessária.

b) A segunda definição é de Leibniz (1646-1716), que aproxima o conceito de *Identidade* ao de igualdade:

> Idênticas são as coisas que se podem substituir uma à outra *salva veritate*. Se A estiver contido numa proposição verdadeira e se, pondo-se B no lugar de A, a proposição resultante continuar sendo verdadeira, e se o mesmo acontecer em qualquer outra proposição, diz-se que A e B são idênticos; reciprocamente, se A e B são idênticos, a substituição a que nos referimos pode acontecer (*SpecimenDemonstrandi*, Op. ed. Erdmann, p. 94).

Definição análoga foi aceita por Wolff (1679-1754), que definia como idênticas "as coisas que se podem substituir uma à outra, salvaguardando quaisquer de seus predicados" (*Ont.* § 181). Com base nesse sentido da palavra, começou-se a falar de proposições idênticas, que Leibniz (1646-1716) distinguiu em: *afirmativas*, do tipo "Cada coisa é aquilo que é"; *negativas*, que são regidas pelo princípio de *contradições*; *díspares*, que afirmam que "o objeto de uma ideia não é o objeto de outra ideia" (*Nouv. Ess.* IV, 2, § 1). Estas observações de Leibniz são repetidas com poucas alterações pela lógica contemporânea (CARNAP, *Der Logische Aufbau der Welt*, § 159; QUINE, *From aLogical Point of View*, 1953, VIII, 1).

E, a terceira concepção: c) diz que a *Identidade* pode ser estabelecida ou reconhecida com base em qualquer critério convencional. De acordo com essa concepção, não é possível, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), estabelecer em definitivo o significado da *Identidade* ou o critério para reconhecê-la, mas, dentro de determinado sistema linguístico, é possível determinar esse critério de forma convencional, porém oportuna. Essa concepção foi apresentada por F. Waismann num artigo de 1936 ("Über den Begriff der Identität", em *Erkenntniss*, VI, pp. 56 ss.), em polêmica aberta contra a definição carnapiana de *Identidade*; foi representada

por P.T. Geach (em oposição a Quine), segundo o qual, quando se diz "x é idêntico a y", tem-se uma expressão incompleta, abreviativa de "x é o mesmo A de y", onde "A" é um nome cujo significado resulta do contexto ("Identity", em *Rev. of Met.* 1967, pp. 2-12). Esta é a concepção menos dogmática e mais ajustada às exigências do pensamento lógico-filosófico.

Segundo Thomas R. Giles (1937-), *Identidade* é:

> 1º. A relação expressa na Matemática e na Lógica Formal pelo sinal "=", igual a. Afirmar que 2 + 3 = 5, quer dizer que o número obtido adicionando 2 e 3 é (identifica-se com) 5.
> 2º. A relação expressa pela palavra "é". Por exemplo: a) "Brasília é uma cidade". b) "Brasília é a capital do Brasil". c) "Brasília é uma cidade que se localiza na América do Sul". d) "O Brasil é a terra de Santa Cruz".

E, para Antônio Houaiss, Mauro S. Villar e Francisco M. M. Franco(1915-1999), *identidade* (1696) é:

> 1º. Qualidade do que é idêntico;
> 2º. Conjunto de características que distinguem uma pessoa ou uma coisa e por meio das quais é possível individualizá-las;
> 3º. ÁLGEBRA: significa igualdade entre as expressões, o que se verifica para todos os possíveis valores atribuídos às variáveis que elas contêm;
> 4º. FILOSOFIA: no *aristotelismo*, unidade de *substância,* seja no caso da relação necessária entre os dois termos (sujeito e predicado) de uma proposição, seja na situação em que dois seres apresentam a mesma *essência.* Por exemplo: *Pedro ePaulo são animais racionais*, ou ainda quando um mesmo ser é duplicado logicamente, como *uma rosa é uma rosa.*
> 5º Imagem visual PÚBLICA: conjunto integrado de elementos visuais. Por exemplo: logotipo, embalagens, cores etc. que distingue de modo prontamente identificável determinada instituição, produto etc.
> 6º Cédula de identidade (reduzida) ou elemento de identidade (álgebra);

E, a *identificação* (1881), portanto, para Antônio Houaiss, Mauro S. Villar e Francisco M. M. Franco(1915-1999) é:

> 1º. Ato ou efeito de identificar (-se). Por exemplo: *identificação da vítima*;
> 2º. PSICANÁLISE: assimilação de um aspecto, de uma propriedade, de um atributo de outrem e transformação, total ou parcial, segundo esse modelo;
> 3º. Documento comprobatório de identidade. Por exemplo: *apresentai vossas identificações pessoais*;

E ainda podemos falar de um adjetivo chamado *idential* criado por Avenarius para designar o conjunto de dois dos *caracteres*, como a mesmidade e a alteridade

(*Kritik der reinen Erfahrung*, 1890, II, pp. 28 ss.). E, o *idêntico* para Thomas R. Giles (1937-) é:

> Em primeiro lugar: quando duas ou mais realidades cujas características encontram-se em ambas;
> E, em segundo lugar: quando da totalidade daquilo que se afirmar de uma realidade pode afirmar-se da outra ou outras, por pertencerem à mesma classe.

E, *identificar* (1685) para Antônio Houaiss, Mauro S. Villar e Francisco M. M. Franco(1915-1999), é:

> 1°. Tornar (-se) igual; igualar-se. Por exemplo: *a morte identifica ricos e pobres; tentativa de igualar o real e o ideal; o filho identificou-se com o pai;*
> 2°. Dizer quem é; determinar ou comprovar a identidade de (algo, alguém ou de si mesmo). Por exemplo: *os documentos identificaram o morto; a pedido do policial identificou-se*;
> 3°. Reconhecer (alguém ou algo). Por exemplo: *o bebê identificou a voz da mãe*;
> 4°. Classificar taxonomicamente (planta, animal etc.);
> 5°. Revelar, distinguir os traços característicos de, por exemplo: *o modo devestir identifica o estrangeiro*;
> 6°. Dar-se conta da existência de; perceber, como: *identificar umproblema*;
> 7°. Confundir-se com (outrem); compenetrar-se das ideias ou sentimentos (de outrem), como: *identificavam-se muito com o outro*;

Portanto, para Thomas R. Giles (1937-) *identificar* é:

> Em primeiro lugar: reconhecer ou estabelecer o que é uma determinada realidade, ou seja, reconhecer aquilo que é. E, em segundo lugar: o processo de reconhecer ou afirmar que algo é o mesmo que era em outro momento anterior ao menos (sob um ou vários aspectos) em determinado momento no tempo.

Segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), a *Filosofia da Identidade* surgiu com Schelling (1775-1854), quando denominou sua filosofia de *Filosofia da Identidade,* definindo, por exemplo, o absoluto como *Identidade* do objeto com o sujeito, da natureza com o espírito, do inconsciente com o consciente. E, o que é o *princípio de Identidade*? Para Nicolas Abbagnano (1901-1990), é o reconhecimento explícito desse princípio como um dos princípios lógicos ou ontológicos fundamentais, ao lado dos princípios de contradição e do terceiro excluído; é coisa recente, pois não remonta além da época de Wolff (1679-1754). Aristóteles (384-322 a.C) ignora o *princípio de Identidade*, e o mesmo ocorre com tradição medieval. O

próprio Leibniz (1646-1716) considera o enunciado: "*Toda coisa é aquilo que é*" como tipo das verdades idênticas afirmativas, sem lhe conferir a posição de princípio, que atribui apenas ao de contradição e ao de razão suficiente (*Théod.* I, § 44; *Monad.* §§ 31-2, 35). Ele afirma:

> As verdades primitivas de razão são aquelas a que dou o nome geral de *idênticas* porque parece que elas apenas repetem a mesma coisa sem dizer nada de novo. As afirmativas são como as seguintes: *cada coisa é aquilo que é*, e outros tantos exemplos nos quais *A* é *A*, *B* é *B* (*Nouv. ess,* IV, 2, § 1).

Por outro lado, o reconhecimento da certeza das proposições idênticas era muito antigo: encontrando-se já em Tomás de Aquino (1225-1274), que dizia:

> Devem ser notórias por si mesmas as proposições nas quais se afirma a identidade de uma coisa consigo mesma, como em *Homem é homem* ou nas quais o predicado está incluído na definição do sujeito como em homem é homem (*Contra Gent.* I, 10).

Por outro lado, Leibniz (1646-1716) também conhecia a fórmula geral de Identidade, como ocorria com Locke (1632-1704), que a enumerava entre as máximas cujo caráter inato se reconhece, graças ao consenso universal que suscitam: "Aí estão dois dos célebres princípios, aos quais, mais que a qualquer outro, se atribui a qualidade dos princípios inatos: *Tudo aquilo que é*; e: *É impossível que uma coisaseja e não seja ao mesmo tempo*" (Ensaio, I, 1, 4). Tanto Locke quanto Leibniz parecem referir-se à fórmula de *Identidade* como máxima bem conhecida e reconhecida, mas que ainda não foi alçada ao nível de princípio ontológico ou lógico.

Ora, essa fórmula começara a circular na escolástica do século XIV, sobretudo entre os partidários de Scot e Ockham (c. 1349), na tentativa de reduzir o princípio de contradição que continuava sendo reconhecido como o primeiro princípio ontológico à sua expressão mais simples e econômica. Essa tentativa é uma manifestação característica do uso do princípio de *economia*, que era

considerado guia metodológico por Ockham e por muitos scotistas. Antonio Andrea (morto em 1320) diz:

> Digo que o princípio "É impossível que a mesma coisa simultaneamente seja e não seja" não é absolutamente primário, ou seja, primariamente primeiro [...] Se perguntarem qual é absolutamente o primeiro complexo e o primariamente primeiro, direi que é este: "O ente é ente". Este princípio de fato tem termos primariamente primeiros e ultimamente últimos, que não são portanto resolúveis em termos precedentes; aliás, toda resolução de conceitos diz respeito ao conceito do ente, como conceito absolutamente primeiro entre os conceitos essenciais (*In Met.* IV, q. 5).

Buridan aludia a essa tentativa ou a outras semelhantes, de reduzir o princípio de contradição a uma fórmula simples, que seria a da *Identidade*:

> Alguns, entendendo que tem mais prioridade a simplicidade que a evidência e a certeza, dizem que as proposições categóricas precedem as modais etc.; consequentemente, propõem uma única grande ordem de princípios indemonstráveis. O primeiro princípio seria 'O que é', donde se seguira 'o não-ente não é'. Depois viria 'O ente é ente', donde 'o não-ente não é ente', etc. (*In Met.* IV, q. 13).

Do ponto de vista da simplicidade e a economia, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), a fórmula da *Identidade* parecia então mais primitiva que a da *contradição*; assim, os lógicos do século XIV começaram a atribuir a essa fórmula a posição tradicionalmente atribuída apenas ao princípio de contradição.

Contudo, como dissemos, foi só com Wolff (1679-1754) que se começou a reconhecer explicitamente no enunciado da *Identidade* o valor de princípio. Wolff o expôs com a determinação de "Princípio da certeza", que derivava do princípio de contradição. Em *Ontologia* (1729), disse:

> Como é possível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; *toda coisa, enquanto é, é*; ou seja: *se A é, também é verdadeiro que A é*. Se negares que A é, em sendo, deverás então concordar que A é e não é ao mesmo tempo: o que se opõe ao princípio de contradição e por isso não pode ser admitido, por força desse princípio (*Ont.* § 55).

Wolff ligava o princípio à noção de necessidade (*ibid.* § 288) e não lhe atribuía segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), o caráter originário que atribuía ao princípio de contradição e ao de razão suficiente. Em Baumgarten, o princípio de *Identidade* deu mais um passo ao ser posto após o de contradição, que para ele

continuava sendo "o absolutamente primeiro", mas no mesmo nível dele, como "Princípio de oposições ou de identidade". Expressou-o da seguinte forma: "Todo possível A é A; ou seja, tudo o que é, é; ou então, todo sujeito é predicado de si mesmo" (*Met.* § 11). Por sua vez, Kant (1724-1804), em *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento* (1755), dizia:

> Dois são os princípios absolutamente primeiros de todas as verdades: um das verdades afirmativas, a proposição 'O que é, é; o outro das verdades negativas, a proposição 'aquilo que não é não é'. Ambas proposições costumam ser denominadas princípio de Identidade. (*Nova dilucidatio, prop.* II).
>
> Com isso, o princípio de Identidade ingressava oficialmente no rol dos princípios fundamentais da lógica, apesar de, na origem, com Wolff e Baumgarten, ele ter sido um princípio ontológico. Fichte valia-se dele como de uma proposição absolutamente "certa e indubitável" (*Wissenschftslehre*, 1794, § 1).

E como princípio indubitável do pensamento também era visto por Schelling (*Werke*, I, IV, p. 116). Tudo isso dava a Hegel (1770-1831) o direito de dizer:

> Que o princípio de Identidade, em vez de ser uma verdadeira lei do pensamento, nada mais é que a lei do intelecto abstrato. A forma da proposição a contradiz, até porque uma proposição também promete uma distinção entre sujeito e predicado, e essa proposição não cumpre o que sua forma promete. Mas deve-se se notar, em especial, que ela é negada pelas outras chamadas leis do pensamento, para as quais é lei o contrário dessa lei (*Enc.* § 115).

Hegel, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), naturalmente, tinha razão, mas lutava contra um moinho de vento, pois os filósofos haviam admitido explicitamente esse princípio com o objetivo de dar fundamento de necessidade às verdades idênticas. A *lógica filosófica* do século XIX continuou incluindo o princípio de *Identidade* entre as leis universais do pensamento (cf. HAMILTON, *Lectures on* Logic, I, pp. 79 ss.; DROBISCH, *Logik,* § 58; ÜBERWEG, *System der Logik*, p. 183; WUNDT, *Logik*, I, pp. 504 ss.; B. HERDMANN, *Logik,* I, pp. 172 ss. Etc.), embora não faltasse quem lhe negasse qualquer significado (cf. P. HERMANT e A. VAN DE WALLE, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, 1909, pp. 116 ss.). Para Boutroux, no princípio de *Identidade* estava expresso o ideal da

necessidade racional (*L'idée de loi naturelle*, 1895, cap. 2). Meyerson, obedecendo a conceito análogo, reduzia à identificação qualquer processo racional, ou seja, qualquer processo que consiga compreender ou explicar um objeto qualquer (*Identité et realité*, 1908; *L'explication dans les Sciences*, 1927).

Por outro lado, a *lógica matemática* logo percebeu a inutilidade desse princípio para a validade de um raciocínio qualquer, e Peirce podia reduzir o significado dele ao dizer que "continuamos a crer naquilo que acreditamos até hoje, na ausência de qualquer razão em contrário" (*Coll. Pap.* 3, 182). Na lógica contemporânea, diz Nicolas Abbagnano(1901-1990): esse princípio não existe, pelo menos na forma de "princípio". Por vezes os lógicos fazem-no coincidir com este ou aquele teorema que expresse um dos significados da cópula. Outras vezes, fora da lógica, consideram-no um postulado semântico, segundo o qual todo símbolo deve ter sempre o mesmo termo de referência, sempre que ocorrer no mesmo contexto (DEWEY, *Logic*, XVII, § 3). Nesse sentido, obviamente, segundo Nicolas Abbagnano(1901-1990), o *princípio de Identidade* não é lógico nem ontológico, e a rigor nem princípio é, mas apenas uma regra para o uso dos símbolos.

Além desse *princípio de Identidade,* segundo Nicolas Abbagnano (1901-1990), podemos falar de outros princípios: o da *identidade dos indiscerníveis* de Leibniz (1646-1716), *identidade metafísica* e *identidade: teoria da predicação*. Agora veremos cada um deles muito resumidamente:

Esse princípio da *identidade dos indiscerníveis* de Leibniz (1646-1716), assevera literalmente – numa enumeração de aspecto paradoxal – que, por exemplo: as "coisas" não discerníveis, ou seja, que têm todas as propriedade iguais, são idênticas em última análise, são a mesma "coisa". Exemplo: "X" possui todas as propriedades que "Y" possui, então "Y" possui todas as propriedades que "X" possui.

Portanto, "X" e "Y" são idênticos (GILES, T. R. p. 77, 1937-). Como princípio metafísico, nega que na natureza possa haver objetos diferentes apenas no número, ou seja, pelo fato de se tratar de mais de um. Já conhecido pelos estóicos (cf. Cícero, Acad. III, 17, 18), retomado no Renascimento: "Duas coisas no universo não podem ser absolutamente iguais" (Nicolau de Cusa, *De Docta Ignor.* II, 11), foi considerado por Leibniz (1646-1716) um princípio basilar da própria metafísica ao lado do *princípio de razãosuficiente*.

Segundo Leibniz (1646-1716), não ocorre o caso de dois objetos serem idênticos no que diz respeito a todas as propriedades e que difiram apenas na posição no tempo ou no espaço: a diferença puramente espacial ou temporal é sempre baseada numa diferença *interna* que nos escapa por simples ignorância, transferida para as qualidades não espaciais e não temporais. Em geral, para as qualidades não relacionais dos objetos em exame. Esse princípio vincula-se assim, em Leibniz, ao princípio de *razão suficiente*: se entre dois objetos reais subsiste uma razão ou motivo *intrínseco* a cada um dos dois objetos que determina sua diferença.

Desse ponto de vista, uma mera diferença espaciotemporal é portanto suficiente para levar a considerar *discerníveis*, logo não idênticos, dois objetos. Também Kant (1724-1804), de modo semelhante a Leibniz (1646-1716), considerará suficiente, para fins de discriminação de objetos reais, a substância de uma diferença espaciotemporal. Enquanto Leibniz, porém, considerará possível em princípio, no caso do conhecimento dos homens dar conta de uma diferença entre objetos por via puramente descritivo-conceitual, Kant afirmará que ocorrem casos nos quais apenas a descrição analítica não tem condições de explicar diferenças que só a intuição do espaço e do tempo permite perceber. Uma classe de tais casos, para Kant, é dada pelos chamados objetos incongruentes, como mão esquerda e

mão direita. Do ponto de vista lógico, o princípio – que pode ser expresso formalmente nos termos seguintes: $\forall x \ \forall y \ (\forall P \ (Px \leftrightarrow Py) \leftrightarrow (x = y)$ – é parte da definição da identidade e deve ser considerado distinto do princípio de *indiscernibilidade dosidênticos*.

A *identidade metafísica* se caracteriza:

> 1º. Característica daquilo que permanece através do processo de mudança por relativamente mais tempo que outros objetos que mudam;
> 2º. A unicidade daquilo que permanece como unidade auto-reguladora através da mudança;
> 3º. A unicidade daquilo que se mostra ser o mesmo numa diversidade de objetos;
> 4º A qualidade de ser o mesmo consigo mesmo: *a identidade pessoal:*
> 5º. A identidade de si (a consciência, a mente). A consciência de ser a mesma unidade em diversos momentos e em diversos lugares;
> 6º. A identificação de uma unidade persistente ou duradoura de atividade (personalidade, individualidade, caráter) através da mudança, atividade ou conduta, o que implica: a) a existência da memória; b) atividades corpóreas; c) a capacidade de identificar-se; d) a capacidade de não deixar de saber o que tem acontecido ou o que acontece consigo mesmo (GILES, T. R. p. 76-77, 1937-).

A *identidade: teoria da predicação*: Segundo Thomas R. Giles (1937-) se, em última análise, os predicadores são termos nominais, como também os objetos aos quais se referem, então, as proposições que os contêm são verdadeiras se o sujeito e o predicado são nomes que se referem a um determinado e mesmo objeto. Neste caso, aquilo que o sujeito nomeia e aquilo que o predicado nomeia identificam-se.

O *problema da Identidade* para Thomas R. Giles (1937-) é, primeiro: a) a experiência mostra que a mudança existe. Todas as coisas tornam-se outras. E, no entanto, a experiência mostra também que há algo que permanece através da mudança. Segundo: b) os membros da mesma classe são diferentes, porém, há algo que lhes é similar. O *problema* consiste em saber em que consiste a semelhança e o que permanece no meio das diferenças.

O problema da *identidade pessoal* é um problema muito discutido em *Filosofiada Mente*. Mas, antes que venhamos a considerá-lo, convém notarmos que

o conceito de *identidade* que estaremos usando aqui não é o de singularidade exata de uma coisa com outra. Quando digo, por exemplo, que seu carro é idêntico ao meu, ou que as cores deles são idênticas, não estou falando de *identidade* no sentido filosoficamente mais discutido da palavra, mas da assim chamada *identidadequalitativa*. A *identidade pessoal* não é *qualitativa*, mas *numérica*, ou seja, ela é a *identidade de uma coisa consigo mesma*. Vejamos alguns exemplos:

> Suponhamos que um dia você acorde e note que seus pés estão muitos distantes de sua cabeça. Para calçar suas meias e seus sapatos você precisa esticar os braços muito mais do que estava acostumado a fazer. Ao caminhar em direção ao banheiro, você esbarra a cabeça no topo da porta. Há uma sensação meio esquisita. Quando se aproxima do espelho para barbear-se, você leva um tremendo susto: verifica que aquele não é o seu rosto e que seu corpo está inteiramente diferente. Ao lado do espelho, há um bilhete pendurado na parede: "Não se assuste. A noite passado, enquanto você dormia, transplantamos o seu cérebro para o corpo do seu vizinho de cima" (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

João de F. Teixeira (1994) pergunta: Por que o susto? Diz ele: esta é, com certeza, uma situação imaginária, mas não impossível. Christian Bernard, o grande cirurgião sul-africano que realizou o primeiro transplante de coração, declarou para a revista ***Newsweek***, em 1968, que transplantes de cérebro poderiam ser realizados num futuro próximo. Se isso vier a acontecer, a situação descrita acima não deveria causar tanto espanto.

Mas por que a estranheza, então? Segundo João de F. Teixeira (1994), ela surge porque esse tipo de situação nos obriga a refletir sobre a seguinte questão: O que faz com que eu seja eu? Ou, em outras palavras, o que me confere *identidade pessoal*? Será meu corpo, será meu cérebro (que nada mais é do que uma parte do meu corpo), ou será minha mente? E o que faz com que eu tenha certeza de que a criatura que hoje almoça e anda na rua é a mesma criatura que ontem executou essas mesmas ações, ou seja, eu mesmo?

Não se trata, porém, segundo Claudio Costa (1962-), de uma identidade numérica *tout court*, da identidade "instantânea" de uma coisa consigo mesma, como a que é considerada pela lei da identidade em lógica -, segundo a qual cada coisa é sempre idêntica a si mesma, se considerada ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. O conceito de identidade que nos interessa aqui é o da *identidade numérica* de uma coisa *no tempo*, ou seja, a identidade de uma coisa consigo mesma nos subsequentes estágios temporais de sua existência. Por exemplo, quando essa coisa é uma pessoa, fala-se então da *identidade pessoal*, que é a sua permanência como sendo única e a mesma pessoa nos sucessivos estágios de sua existência. Assim, quando, por exemplo, nos perguntamos o que faz com que uma pessoa seja hoje a mesma que era quando criança, estamos perguntando por sua *identidade pessoal*.

Trata-se, digamos assim, da questão da "mesmidade" de uma pessoa no tempo, na independência das transformações contingentes que ela possa sofrer. Como, por exemplo: as fases da vida (criança, adolescente, jovem, adulto, idoso), perca de memória, um dos membros do nosso corpo, ou até mesmo a morte. Continuamos sendo a mesma pessoa. Mas, existe, também, um outro conceito, segundo Claudio Costa (1962-), mais usual de *identidade pessoal*, que é aplicado em proferimentos, como: "Ele não é a mesma pessoa que quando jovem", ou "Ela está hoje uma outra pessoa". Esse é, como notou Roderick Chisholm, um conceito *frouxo* de identidade pessoal, sem critérios precisos, por exemplo: "será que não somos nós, de fato, quando éramos jovens? Será que estamos enganados? E, hoje, agora, não somos os mesmos de ontem?" (Grifo nosso). Portanto, este conceito não deve ser confundido com o conceito filosófico que estamos discutindo aqui.

Para Claudio Costa (1962-), o *conceito* de identidade pessoal está intrinsecamente ligado ao de *critérios* de identidade pessoal, os quais são elementos que, uma vez encontrados, nos permitem identificar algo como sendo uma mesma pessoa, mesmo após a morte. Por isso, João de F. Teixeira (1994) diz que a questão da *natureza da identidadepessoal* é crucial para a *Filosofia da Mente*. Porque sem ela não haveria subjetividade nem tampouco esperança de vida após a morte. Se não existe um princípio que unifica os pensamentos e sensações, como exemplo, sendo *meus* pensamentos e *minhas* sensações, não há como falar em subjetividade. E, se sabemos que o corpo se desintegra após a morte, como poderíamos supor que, sem esse princípio unificador, as *pessoas* sobrevivem após a morte? Ou que continuaria sendo eu, mesmo após a morte?

É útil introduzirmos aqui uma distinção devida a Wittgenstein entre critérios *primários* ou *constitutivos* e critérios *secundários* ou *sintomas*. Os primeiros têm papel definitório: contribuem para tornar a existência da entidade da qual são critérios garantidos para nós, por força de convenção. Por exemplo: o *plasmodiumfalciparum* no sangue é critério de malária. Já os sintomas ou critérios secundários são elementos que, quando encontrados, tornam a existência da entidade da qual são sintomas apenas mais ou menos provável, podendo ser hierarquizados nesse aspecto, como: a febre alta cíclica é sintoma de malária. Ao investigarmos a *identidade pessoal*, estamos em busca de critérios primários ou constitutivos.

Essas indagações, segundo João de F. Teixeira (1994), sempre preocuparam os filósofos e os levaram a esboçar diversas teorias acerca da *natureza da identidadepessoal*. Teorias clássicas, como aquela defendida pelo filósofo inglês John Locke (1632-1704), sustentavam que a *identidade pessoal* surge da existência

de uma consciência que acompanha e unifica as diversas experiências desde o passado até o presente. Minha *identidade pessoal* dependeria de minha memória e da capacidade que esta tem de organizar uma história de vida que deveria ser sempre única e peculiar. Minha memória possibilita tal consciência unificadora e esta, por sua vez, seria garantia de que a pessoa que levantou ontem e caminhou pelo parque, por exemplo, é a mesma pessoa que se levanta hoje e sai para trabalhar. Com isso, estaríamos pelo menos garantindo um primeiro tipo de *identidadepessoal*, ou seja, a identidade ao longo do tempo. Memória e continuidade no tempo: estes seriam os pilares de qualquer *identidade pessoal* possível.

Mas, serão a continuidade de memória e a organização de minhas lembranças suficientes para garantir minha identidade pessoal? Uma primeira objeção a este ponto de vista seriam os casos de amnésia total. Exemplo: Se, devido a algum acidente, eu perder todas as minhas memórias sobre meu passado, isto significaria que daquela data em diante eu passaria a ser *outra* pessoa? Os defensores da teoria da memória diriam: certamente você passará a ser *outra pessoa*. Mas, e meu eu anterior, terá ele sobrevivido? E quando meu corpo se desintegrar, haverá dois eus possíveis que correspondiam a ele? Esta seria sem dúvida uma dificuldade considerável a ser enfrentada por uma teoria dualista, como aquela defendida por Locke (1632-1704).

Para João de F. Teixeira (1994), não é preciso ir tão longe como nos casos de amnésia total. Basta supor que minha memória pode falhar, e que é possível que eu não me lembre de algumas ações que executei no passado, da mesma maneira que não me lembro da cor da camisa que vesti ontem na hora do almoço. Será, então, que essas ações não foram executadas por mim, ou foram executadas por *outra* pessoa? E se eu tomar um porre fenomenal e sair pelas ruas fazendo coisas

terríveis, e não me lembre de ter feito nenhuma delas no dia seguinte? Estas eram objeções que se faziam à teoria de Locke, já na sua época, principalmente por filósofos como Joseph Butler (1692-1752) e Thomas Reid (1710-1796). Portanto, não basta ter lembranças e organizá-las numa sequência temporal, é preciso identificar o *princípio* que as torna *minhas* lembranças; só assim poderei incorporar ao meu cérebro coisas que fiz, mas das quais não me lembro, ou não posso me lembrar.

É claro que identificar esse princípio, segundo João de F. Teixeira (1994), pode ser uma tarefa particularmente árdua. Na época de Locke e de Butler não havia robôs, sistemas artificiais e tampouco sonhava-se com a possibilidade de realizar um transplante de cérebro. Mas isso não nos impede de imaginar um experimento, utilizando robôs e androides, no qual possamos testar a validade da *teoria da identidade pessoal* baseada na memória ou, pelos menos, explicar melhor as suas dificuldades.

> Suponhamos que um dia alguém construa um sistema artificial, um androide ou uma réplica perfeita de um ser humano que receba todas as minhas memórias. Será que poderíamos dizer que esse androide é exatamente como eu ou que tem a minha identidade? Receber um conjunto de memórias, implantes artificialmente, não é suficiente para que esse androide as reconheça como sendo *suas* memórias, e é isto que não permite que ele adquira minha identidade pessoal ou outra qualquer. Ele receberá essas memórias de modo impessoal, pois *serem minhas* ou *serem dele* não parece ser uma característica intrínseca de nenhum tipo de estado mental. O androide não será como eu; com isto garanto minha identidade pessoal, mas também verifico que o critério precisaria ser complementado por algum princípio que torna um conjunto de memórias *minhas* memórias e não explica a natureza da identidade pessoal. Ao contrário, ele simplesmente a pressupõe como algo ainda mais básico e anterior à ideia de que esta deve se basear na consciência de uma continuidade dessas lembranças ao longo do tempo. Talvez as teorias clássicas da identidade pessoal devam simplesmente ser abandonadas (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

O que fazer, então? Como poderíamos fundamentar a noção de *identidade pessoal*? Voltemos à situação inicial do transplante de cérebro que descrevemos no início desta parte. Ela sugeria que só existem três alternativas nas quais podemos

basear o *princípio de identidade pessoal*: ela teria de ser conferida pelo meu corpo ou pela minha mente ou pelo meu cérebro. Mas essas três alternativas levam a grandes dificuldades na medida em que não conseguimos até agora resolver um dos problemas cruciais da *Filosofia da Mente*, qual seja, o *problema mente-cérebro*.

> Se abandonarmos as teorias clássicas, como aquela proposta por Locke, e ainda assim supusermos que a mente é respeitável pela identidade pessoal, não há como explicar, na situação do transplante, por que eu sentiria tanta estranheza ao olhar no espelho e ver um outro corpo lá refletido. Essa estranheza não deveria ocorrer, pois, afinal, o corpo seria apenas o invólucro e o suporte biológico da minha mente. E de que adiantaria eu saber que continuarei a ser eu mesmo, apesar de ter o corpo de meu vizinho, se todo mundo acreditasse e me tratasse como sendo meu vizinho? Eu teria de provar a essas pessoas que eu sou eu e não meu vizinho, mas como poderia encontrar um meio de fazer tal demonstração se não tenho conhecimento preciso daquilo que confere minha característica distintiva de personalidade e que poderia ser aprendida ou desenvolvida por outra pessoa (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

Por outro lado, diz João de F. Teixeira (1994) que, ao afirmar que meu corpo é responsável pela minha *identidade pessoal*, isto significaria que, se eu perdesse alguma parte dele eu deveria, ao mesmo tempo, perder uma parte da minha identidade pessoal. E, se perco uma perna ou um braço num acidente, uma parte de meu "eu" também iria junto. Mas, sabemos que é um absurdo pensar que deixo de ser eu por não ter uma perna ou um braço ou que continuo a ser eu apenas parcialmente. Mas, o que aconteceria se todas as partes do meu corpo fossem substituídas? Estaríamos diante de um paradoxo igual àquele do barco de Teseu: quantas tábuas precisam ser substituídas nesse barco para que ele deixe de ser o barco de Teseu como o era originalmente? Um barco com algumas tábuas substituídas continua sendo o mesmo barco, mas o que dizer se todas elas fossem substituídas?

> A essa altura, alguém poderia dizer: você pode perder todas as partes de seu corpo, elas poderiam ser todas substituídas por equivalentes mecânicos, mas você não deixaria de ser você se o seu cérebro não fosse substituído. Este seria uma parte especial, privilegiada, de meu corpo, o "lugar" da minha mente e a sede de minha própria identidade pessoal. Contudo, uma nova série de paradoxos pode surgir. Se suponho que minha

> mente e meu cérebro são a mesma coisa e que este último é responsável pela minha identidade pessoal, quando digo "eu sou o JFT" isto corresponde a um estado cerebral. Ora, quem me garante que tal estado não possa ocorrer em alguém mais que tenha um estado cerebral idêntico ao meu (talvez como resultado das mesmas reações químicas) e que esse alguém não saia por aí dizendo "Eu sou o JFT"? E quem me garante que esse alguém, por ter um cérebro idêntico ao meu, não pode ter todas as vivências e lembranças que eu tenho, como resultado de um conjunto de reações químicas idênticas àquelas que ocorrem no meu cérebro? E, nesse caso, quem será o JFT, ele ou eu? Encontramos aqui mais um paradoxo. Se defendemos o materialismo, torna-se impossível definir a identidade pessoal. A única alternativa que resta é supor então que minha mente é responsável pela minha identidade pessoal, pois só assim a sentença "Eu sou o JFT" poderia expressar uma realidade singular, única no mundo. Mas, se tenho de supor uma distinção entre mente e cérebro, e que esta última é a base da identidade pessoal, isto significa que até agora estivemos girando em círculos... (TEIXEIRA, J. de F. n. 294, 1994).

Segundo Claudio Costa (1962-), há dois grupos rivais de teorias sobre os *critérios* de identidade pessoal: o primeiro é o das teorias *físicas* e o segundo é o das teorias *psicológicas*. Os das *teorias físicas* sugerem que o critério pelo qual dizemos que uma pessoa é a mesma reside em alguma coisa a ser descrita em termos físicos, como a continuidade de um mesmo corpo ou de um mesmo cérebro. Já os das *teorias psicológicas* sugerem que esse critério é algo a ser descrito em termos mentais, como a permanência dos traços de personalidade e caráter, habilidades, crenças, intenções e recordações pessoais. Esses dois grupos de teorias não são necessariamente exclusivos. Mais plausíveis parecem ser as teorias *mistas*, que incluem critérios tanto *físicos* quanto *psicológicos*, como a que será esboçado ao final desta seção. Quanto aos *critérios físicos*, os dois candidatos a *critérios físicos* para a *identidade pessoal* mais conhecidos são: a continuidade do corpo humano e a continuidade do seu cérebro.

Quanto ao primeiro, é verdade que em geral reconhecemos pessoas por meio de sua aparência física. Contudo, o que dizer do corpo de alguém que morreu? Não dizemos propriamente de um cadáver que ele *é*, mas que *foi* uma pessoa. Torna-se

claro, pois, que a continuidade do corpo é um sintoma, que é apenas provável a *identidade pessoal*, mas que em nada contribui para garanti-la.

É fácil, segundo Claudio Costa (1962-), demonstrar que a permanência do mesmo cérebro tem prioridade sobre o resto do corpo como critério de identidade pessoal. Suponha, usando um exemplo de Sydney Shoemaker, que o cérebro de Brown seja transplantado para a calota craniana vazia do corpo de Johnson, daí resultando uma pessoa chamada Brownson. Parece óbvio que Brownson é a mesma pessoa que Brown e não a mesma que Johnson. O critério prioritário para a identificação não é, pois, o corpo de Johnson, mas o cérebro de Brown. Pergunta: é a permanência do mesmo cérebro um critério constitutivo, ou é ela também um sintoma, embora mais decisivo que a identidade do corpo?

É muito fácil demonstrar que um simples critério de continuidade física do cérebro seria inadequado. Mesmo no caso de um paciente em coma, possuidor de um cérebro vivo que perdeu todas as suas funções superiores, não admitiríamos a permanência da pessoa. A simples continuidade física do cérebro não é, pois, condição suficiente para a identidade pessoal. Não obstante, quem sabe se não só está vivo, mas que além disso mantém todas as suas funções superiores preservadas?

Há, contudo, uma interessante experiência em pensamento, explorada pelo filósofo inglês Derek Parfit, que sugere a falsidade dessa última alternativa. Suponhamos que você esteja na Terra no ano 2200, e que precise se teletransportar para Marte. Após entrar na cidade de teletransporte, você aperta o botão verde. Quando isso acontece, um computador escaneia a posição e estrutura de cada molécula do seu corpo, ao mesmo tempo em que o destrói, enviando as informações para o aparelho de teletransporte em Marte, o qual reproduz lá um corpo

perfeitamente idêntico ao seu. Terminado o teletransporte, você acorda em Marte e é você mesmo, pois ela tem as suas mesmas memórias e traços psicológicos. Não há, porém, nenhuma continuidade física, nem corporal nem cerebral, entre você na Terra e você em Marte!

Há filósofos, como Peter Unger, que negam que o teletransporte realmente preservaria a *identidade pessoal*, sugerindo que a pessoa em Marte não passa de uma réplica sua, e que você mesmo já não existe mais. Contudo, parece que há razões pragmáticas para se admitir a conversão de que após o teletransporte você continua sendo a mesma pessoa. Afinal, ao acordar em Marte, você ainda será considerado filho dos mesmos pais, com a mesma família, os mesmos amigos, patrão... e aquela dívida no banco, que não lhe será perdoada por você ter sido teletransportado. Ora, que utilidade teria a expressão "a mesma pessoa", senão a de permitir atribuição relacionais como essas?

O fato de a continuidade física não ser sempre necessária à identidade pessoal não significa que nenhum tipo de critério físico seja necessário. Pois parece que onde falta o critério de continuidade física substantiva considerada até aqui, deve restar ao menos um critério de conexão física causal, qual seja, um encadeamento causal suficiente entre as entidades físicas identificadoras da pessoa em momentos subsequentes. Essa conexão física causal é preservada no caso do teletransporte: a estrutura molecular do seu corpo na Terra é um fator causal imprescindível para a sua reconstituição em Marte. Os defensores da teoria psicológica dirão que basta uma conexão causal meramente psicológica entre os estados mentais em Marte e na Terra. Contudo, essa conexão só poderá ser justificada como verdadeira se for extremamente respaldada por uma conexão causal física! Imagine uma situação em que todas as provas do teletransporte

fossem secretamente implantadas, como distinguir então as identidades pessoais verdadeiras?

Não é difícil conceber experiências em pensamento destinadas a mostrar que a *identidade pessoal* depende necessariamente, senão de uma continuidade física substantiva, pelo menos de algum tipo de conexão física causal. Mas, também segundo Claudio Costa (1962-), o critério de contexto físico causal pode falhar, e deixar de haver uma relação de um para um entre os diferentes estágios temporais de uma pessoa. Se o aparelho de teletransporte produzir 30 cópias suas em Marte, não será mais possível dizer que são todas a mesma pessoa que você é, pois a ratificação como também a fusão dos continuantes causais anula os critérios físicos, inclusive o de conexão causal. Tente pensar, por exemplo, na identidade dos continuantes de uma ameba que se divide...

Contudo, como foi apontado por Robert Nozick, não é necessário que seja assim. Imagine, por exemplo, que uma pessoa A tenha as funções de seus dois hemisférios cerebrais idênticas e que um hemisfério de A seja retirado e transplantado para a calota craniana vazia de um segundo corpo, enquanto o outro hemisfério permanece na calota craniana do primeiro corpo, daí resultando duas pessoas psicologicamente indistinguíveis. Pergunta: quem é a mesma pessoa que A: a do primeiro corpo ou a do segundo? Parece que a melhor resposta (mesmo que irrelevante) é que a pessoa do primeiro é que continua sendo A, pois a continuidade do corpo torna a ramificação assimétrica, permitindo escolhermos o continuante que melhor satisfaz o conjunto de critérios disponíveis. Para fazer jus a essa espécie de intuição, diremos que a *identidade* é possível quando a continuidade física substantiva ou causal é unilinear, entendendo com isso uma continuidade não-ramificada, ou, se ramificada, assimétrica.

E, o segundo, são os *critérios psicológicos*. Passemos agora à consideração de critérios mentais de *identidade pessoal*. O mais famoso é o critério da memória pessoal, como a autobiográfica ou de eventos experienciados, que a interpretação corrente credita a John Locke. Para esse filósofo, a identidade de uma pessoa vai até onde a sua consciência é capaz de se estender quando percorre a longa sequência de suas memórias de experiências passadas. Assim, sei que sou a mesma pessoa que foi a um circo aos quatro anos de idade, posto que sou capaz de me lembrar disso.

É muito fácil, porém, mostrar que a permanência da memória pessoal não é condição necessária para a identidade pessoal. Imagine, por exemplo, que uma pessoa, após sofrer um acidente, perca toda a lembrança de suas experiências individuais passadas. Essa pessoa continuaria sendo a mesma? Ora, se os outros traços psicológicos continuassem os mesmos, se ela continuasse com a mesma personalidade, o mesmo caráter, se a sua memória de *habilidades*, como do falar, do agir e, principalmente, a sua memória *proposicional*, como de conhecimentos, de crenças gerais e fatos se conservassem, não teríamos dúvida de que se trata da mesma pessoa.

Um exemplo que nos ajuda a compreender esse ponto, segundo Claudio Costa (1962-), é o do motorista de Lady Di, que perdeu de maneira irreversível a memória do que ocorreu no acidente que a matou. Esse fato obviamente não nos constrange a pensar que o motorista não seja a mesma pessoa que estava ao volante por ocasião do acidente. É, pois, evidente que a memória pessoal não é condição necessária para a identidade pessoal quando constatada por terceiros. Aliás, nem mesmo para a identidade pessoal constatada em primeira pessoa ela parece necessária. Embora o motorista de Lady Di seja incapaz de se recordar, ele

indiretamente sabe, por meio de outros, que era ele mesmo que estava à direção no momento do acidente.

Há também considerações adicionais sugerindo que a memória pessoal não seja sequer condição suficiente para a identidade pessoal. Considere, por exemplo, o caso de pessoas que fantasiam falsas experiências, como o caso do cidadão norte-americano que passou anos na prisão por ter se "lembrado" de um crime que não cometeu, ou ainda, o de pessoas que se "recordam" do que lhes ocorreu em vidas passadas, como o gordo admirador de Balzac, que acreditava ser o próprio escritor redivivo. Imagine, ainda, que as memórias pessoais pudessem, algum dia talvez, ser implantadas no cérebro de uma pessoa, fazendo com que ela acredite se recordar de eventos que na verdade nunca presenciou. Em todos esses casos nos valeremos de outros critérios para neutralizar o critério de memória pessoal, negando-nos a reconhecer que se trata da mesma pessoa.

De nada adianta, aliás, segundo Claudio Costa (1962-), a sugestão de que devemos recorrer apenas às memórias verdadeiras, pois só sabemos quando as memórias são verdadeiras com base em outros critérios, como a continuidade física da pessoa. Parece, pois, que o tão falado *critério de memóriapessoal* não é condição nem necessária e nem suficiente para a *identidade pessoal*. Nossa suspeita é de que o seu valor seja o de uma contraparte subjetiva do critério corporal. Por exemplo: o critério do corpo de continuidade é o mais usual e imediato quando identificamos terceiros na vida cotidiana, embora na verdade não passe de um sintoma; a permanência da memória pessoal é a maneira mais usual e imediata de nos identificarmos em primeira pessoa, embora no fundo também não passe de um mero sintoma.

Algumas comparações adicionais servirão para confirmar essa conclusão a que chegamos. Como já vimos: se a memória pessoal fosse completamente perdida, mas os outros traços psicológicos preservados, a identidade pessoal seria preservada. Mas o contrário é implausível. Suponhamos que um teletransporte tenha sido malsucedido. O indivíduo resultante perdeu todas as suas características psicológicas, com exceção da memória pessoal. Ele nada mais conhece ou sabe fazer, faltando-lhe qualquer personalidade, caráter, intenções e afetos. Vive estendido em um leito, repetindo eventos autobiográficos como se fosse um gravador. Admitiríamos que estamos diante de uma mesma... pessoa? A resposta "sim" parece vir hesitante.

Suponhamos, finalmente, que a continuidade da memória entre em conflito com outros critérios. Imagine que os dois inimigos viscerais Arafat e Sharon sejam teletransportados ao mesmo tempo para Marte, e que, por um erro, Arafat em Marte receba as memórias pessoais de Sharon, e Sharon as de Arafat. Quer isso dizer que Arafat passou a ocupar o corpo de Sharon e vice-versa? Parece que não. Mais provável é que ambos, segundo Claudio Costa (1962-), continuem a ser quem são, embora profundamente perturbados por terem as suas mentes devassadas pela constante intrusão de memórias irreconhecíveis e assustadoras que antes pertenciam a outro.

Essas considerações se referem à memória pessoal, que continua sendo indispensável em um sentido que não havia sido antecipado por Locke. Para poder reconhecer a existência dos critérios de modo a concluir que uma pessoa permanece sendo a mesma, precisaremos sempre, em algum momento, recorrer a alguma memória pessoal interpessoalmente confirmável. Considere mais uma vez o caso do motorista de Lady Di: se não existissem outras pessoas para registrar o

acidente (ou os seus registros...) em suas memórias pessoais, seria impossível reconhecer a pessoa que estava na direção por ocasião do acidente como o motorista. Contudo, a memória pessoal não atua aqui como critério de identidade pessoal, mas como um pressuposto epistêmico indispensável à realização de reivindicações necessárias a constatações de identidade pessoal.

As considerações feitas até aqui sugerem que, para a identificação de uma pessoa como sendo a mesma, lançamos mão de uma variedade inter-relacionada de elementos criteriais, que precisam ser psicológicos e também físicos. Com base neles, queremos propor, a título de tentativa, um *critério misto* de identidade pessoal, segundo Claudio Costa (1962-). Para tal, precisamos admitir dois grupos de critérios constitutivos: primeiro, o grupo A, formado por elementos físicos, que serve para garantir a individuação de continuantes espaço-temporais, e, o segundo, é o grupo B, formado por elementos psicológicos, que serve para qualificar um continuante como o de uma certa pessoa. Ei-los:

Grupo A (*critérios físicos*):

1. Continuidade física substantiva;
2. Conexão física causal;

Grupo B (*critérios mentais*):

1. Persistência da personalidade e caráter;
2. Persistência da memória proposicional e de habilidades;

Dados esses dois conjuntos de critérios, podemos admitir a seguinte regra criterial para a identificação pessoal: a regra P: uma pessoa pode ser considerada *a mesma* quando ao menos um critério de cada grupo estiver sendo suficientemente satisfeito. Essa é uma regra propositadamente vaga, com a qual intentamos refletir os indefinidos limites mínimos na aplicação do nosso conceito ordinário de

identidade pessoal, abaixo dos quais deixa de ser intuitiva a identificação de uma pessoa como sendo a mesma. Podemos dizer que a regra P é satisfeita em primeiro lugar pelos exemplos paradigmáticos de identidade pessoal, que são aqueles em que todos os critérios dos grupos A e B estão sendo maximamente satisfeitos, como a identidade de minha pessoa agora com a minha pessoa hoje ao acordar. Outras situações podem satisfazer cada vez menos elementos criteriais, como: a identidade que guardo hoje comigo mesmo em meu quarto aniversário, até chegarmos àqueles casos limítrofes sobre os quais não sabemos mais decidir.

Para Claudio Costa (1962-), a regra criterial proposta torna claro porque não faz sentido tentar analisar a questão da *identidade pessoal* em termos de uma única condição objetiva (critério ou conjunto de critérios), que seja necessária e suficiente, por exemplo: nenhum dos critérios primários ou constitutivos que formam os grupos A e B precisa estar necessariamente presente, e a presença isolada de um único critério será sempre insuficiente! É a própria aplicabilidade da regra P que define o critério último para a *identidade pessoal*, a condição necessária e suficiente, minimamente expressa pelo seguinte grupo de disjunções (condição necessária) de conjunções (condições suficientes) de critérios constitutivos, como: "(A1 & B1) ou (A1 & B2) ou (A2 & B1) ou (A2 & B2)".

Essas dificuldades levaram a *Filosofia da Mente* contemporânea, segundo João de F. Teixeira (1994), a tentar se apoiar nos resultados da Neurofisiologia para superar os paradoxos que envolvem o problema da *identidade pessoal*. E, a desenvolver teorias que ajudassem a solucionar esse problema, como *a teoria da identidade*. E, para Wellisttony C. Viana (*Slides e aulas*, 2014), os três artigos que foram fundamentais para este novo debate são: *The Concept of Mind* (1949) de

Gilbert Ryle, *Philosophische Untersuchungen* (1953) de Wittgenstein e *IsConsciousness a Brain-Process?* (1956) de Ullin Place.

> Estes autores procuraram demonstrar que a *hipótese* da identidade de estados mentais e estados neuronais é mais provável que o *dualismo*. Tal hipótese deve ser demonstrada pela pesquisa empírica, isto é, a *posteriori*. E, tem como base o clássico argumento da *Teoria da Identidade* de Frege no artigo *Uber Sinn und Bedeutung* (1892), onde as expressões como "estrela da manhã" e "estrela vespertina" tem sentido diferentes, mas uma mesma referência, o planeta Vênus. Portanto, estados mentais e estados neuronais teriam sentidos diversos, mas seriam idênticos em última análise. Somente após uma descoberta científica se revelou que as duas expressões se referiam a Vênus. Por exemplo:
>
> ▶ Estrela da manhã = estrela da manhã (verdade a priori);
> ▶ Estrela da manhã = estrela vespertina (verdade a posteriori);
> ▶ Nuvem = partículas de água em estado gasoso (verdade a posteriori);
>
> A Teoria da Identidade é um tipo *Monismo* e, seu tipo predominante é o *Fisicalismo*, ou seja, a formação básica do universo é constituída apenas de entidades físicas. Por isso, a consciência pode ser reduzida (fisicalismo reducionista) ou não (fisicalismo não-reducionista) a entidades físicas. Para o monista não há o problema da interação causal entre mental e físico. A vantagem dessa teoria é a aplicação do princípio da parcimônia, isto é, pressupõe poucas entidades para explicar os fenômenos: aplica a "Navalha de Ockham" (VIANA, W. C. *Slides e aulas*, 2014).

Mas, segundo João de F. Teixeira (1994), as pesquisas que mais interessaram aos filósofos do século XX foram aquelas feitas a partir das chamadas *comissurotomias* do cérebro. A comissurotomia ou bissecção cerebral consistia em separar os dois hemisférios de cérebro cortando cuidadosamente o conjunto de ligações nervosas que os une, o chamado *corpus callosum*. Essas operações foram realizadas principalmente no fim dos anos 40 e tinham por objetivo proporcionar algum alívio a pacientes acometidos de fortes ataques de epilepsia.

Não podemos negar que as comissurotomias levaram a resultados particularmente surpreendes e muito interessantes. Exemplo: aquele em que se constatou que os dois hemisférios podem funcionar de maneira quase independente e que o hemisfério esquerdo é o responsável pela produção da linguagem. Foi possível isolar, em situações especiais, os dois hemisférios e submetê-los,

separadamente, a um mesmo tipo de experiência. Verificou-se então que eles poderiam reagir de maneira diferente sem, entretanto, se comunicar entre si.

Essa década, segundo João de F. Teixeira (1994), foi um período de grande entusiasmo para os neurofisiólogos. Eles achavam que com seus experimentos estavam a caminho de encontrar uma resposta definitiva para as principais questões acerca da natureza da identidade pessoal que normalmente preocupavam os filósofos. Afinal, não estariam eles prestes a localizar o lugar de "eu" no mapa neurológico, a verdadeira sede da consciência e da identidade pessoal? Não poderia esta questão encontrar uma resposta definitiva se tais experimentos prosseguissem? E não seria razoável supor que este "eu" estaria localizado do lado esquerdo do cérebro, o qual, uma vez que é responsável pela produção da linguagem, o seria também pela produção da consciência? Afinal, delineava-se a possibilidade de formular, coerentemente, uma teoria científica e materialista da natureza da identidade pessoal.

Entretanto, João de F. Teixeira (1994) afirma que esse entusiasmo inicial foi logo corroído pelo aparecimento de mais dúvidas e indagações, que surgiram na medida em que se discutia a interpretação dos resultados desses experimentos. Se os dois hemisférios poderiam reagir de maneira independente e sem se comunicar, quantas mentes ou quantos "eus" teria esse paciente submetido à comissurotomia? Haveria uma pessoa ou duas pessoas? Será que esses pacientes não teriam duas mentes, uma que pode falar e outra que não pode? E se a consciência e o "eu" nada mais são do que um conjunto de neurônios, não seria razoável supor que, quando eu falo, não sou eu que estou falando mas apenas um conjunto de neurônios no meu cérebro, responsável pela produção da linguagem? E como atribuir a eles subjetividade e identidade pessoal? Exemplo: "Não fui eu quem fez isso, foi minha

mão", é assim que as crianças falam nas suas brincadeiras; o mesmo teríamos que aplicar a nós mesmos e nos conceber apenas como um feixe de neurônios, cada um executando, independentemente, uma tarefa. Teríamos muitos eus, muitas vozes falando na nossa cabeça, mas a nenhum desses feixes de neurônios poderíamos nos referir como constituindo uma *pessoa*.

A comissurotomia, segundo João de F. Teixeira (1994), também não resolveu o mistério da *identidade pessoal*, apenas multiplicou os "eus", tornando a questão ainda mais complexa. Ora, não seria o caso de dar razão ao poeta português Fernando Pessoa – que era também Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos – e que no fim de sua vida escreveu em uma de suas odes: "se Deus é um só, por que haveria eu de ser tantos?"

VII

PARTE

A NATUREZA

E

A NATUREZA DA AÇÃO

A palavra *Natureza* é um termo que vem do grego (φύσις) e do latim (*natura*). E, para definir este termo, Nicolas Abbagnano (1901-1990) diz que lançou-se mão de uma série de conceitos, entre os quais há alguns pontos em comum. Os principais são os seguintes: 1º. Princípio do movimento ou substância; 2º. Ordem necessária ou nexo causal; 3º. Exterioridade, contraposta à interioridade da consciência; 4º. Campo de encontro ou de unificação de certas técnicas de investigação.

1º. A interpretação da *Natureza* como princípio de vida e de movimento de todas as coisas existentes é a mais antiga e venerável, tendo condicionado o uso corrente do termo. Exemplo: "Permitir a ação da *Natureza*", "Entregar-se à Natureza", "Seguir a *Natureza*" e assim por diante são expressões sugeridas pelo conceito de que *Natureza* é um princípio de vida que cuida bem dos seres em que se manifesta. Foi nesse sentido que Aristóteles (384-322 a. C.) definiu explicitamente a *Natureza*:

> 1. Aquilo que não é o resultado do esforço humano;
> 2. Refere-se ao sistema teleológico, pois nada faz sem finalidade;
> 3. Objetos que servem para outras finalidades, além das suas finalidades próprias, e que se inter-relacionam enquanto integrantes de esquemas com finalidades maiores;
> 4. Um padrão ou uma ordem geral (desígnio) que se repete através do universo;
> 5. A causa (princípio, lei, fonte) de toda a mudança (movimento);
> 6. O impulso inato, imanente, que leva à atividade em todas as coisas, o que inclui a matéria e através da qual este impulso (forma ativa) se expressa; (GILES, T. R. p. 110, 1937-).

"A *Natureza* é o princípio e a causa do movimento e do repouso da coisa à qual ela inere primariamente e por si, e não por acidente" (*Fis.* II, 1, 192 b 20). Como explica o próprio Aristóteles, a exclusão da acidentalidade serve para distinguir a obra da *Natureza* da obra do homem. A *Natureza* também pode ser matéria, a admitir-se, como faziam os pré-socráticos, que a matéria tem em si própria um princípio de movimento e de mutação; mas é realmente esse mesmo princípio,

portanto a *forma* ou a *substância* em virtude da qual a coisa se desenvolve e torna-se o que é (*Fis.* II, 1, 193 a 28 ss.). Por esse motivo, a *Natureza* assume o significado de forma, substância ou essência necessária: uma coisa possui sua *Natureza* quando alcançou sua forma, quando é perfeita em sua substância. Em conclusão, segundo Aristóteles (384-322 a. C.), a melhor definição da *Natureza* é a seguinte: "A substância das coisas que têm o princípio do movimento em si próprias": nesta definição podem ser incluídos todos os significados do termo (*Met.* V, 4, 1015 a 13). Nesse sentido, a *Natureza* é não somente causa, mas causa final (Fís. II, 8, 199 b 32). A tese do finalismo da *Natureza* costuma estar ligada a esse conceito da *Natureza*.

Tal conceito, para Nicolas Abbagnano (1901-1990), é a síntese dos dois conceitos fundamentais da metafísica aristotélica (*substância e causa*), e dominou por muito tempo a especulação ocidental e nunca foi completamente obliterado por conceitos diferentes e concorrentes. Por sua causalidade, a *Natureza* é o próprio poder criador de Deus: é Natureza *naturante*. Mas como tal causalidade é inerente às coisas que produz, a *Natureza* é a própria totalidade dessas coisas, é Natureza *naturada*. Essa distinção, que se encontra em Scotus Erigena (séc. IX), mas sem os termos relativos (*De divis. Nat.* III, 1), foi introduzida na escolástica latina por Averróis (*De cael.* I, 1), sendo amplamente aceita (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*, II, 1, q. 85, a. 6). Espinosa (1632-77) nada mais fez que expô-la quase nos mesmo termos (*Et.* I, 29, esc.). A essa distinção, mais precisamente ao conceito de Natureza *naturada*, liga-se o outro significado subordinado, de *Natureza* como universo ou conjunto das coisas naturais: conceito que coexiste com o de *Natureza* como princípio de movimento, por ser seu resultado, e – como veremos – com o de

Natureza como ordem, por designar, neste segundo caso, a *Natureza* "material" (*materialiter spectata*).

E, a *Natureza* pode ser ainda compreendida na lista A e B:

Lista A:

1.. O universo;
2. O sistema que abraça tudo o que existe no tempo e no espaço; tudo o que acontece;
3. As forças (os poderes) que causam (produzem) os fenômenos que existem;
4. As origens (o fundamento) de tudo;
5. A essência de algo: as suas características essenciais;
6. A constituição física de algo;
7. Aquilo que ocorre sem a intervenção do ser humano; (GILES, T. R. p. 110, 1937-).

Lista B:

1. O mundo material, especialmente aquele em que vive o ser humano e existe independentemente das atividades humanas;
2. Conjunto dos elementos (mares, montanhas, árvores, animais, etc.) do mundo natural;
3. Cenário natural, como: *apreciar a natureza*;
4. O universo, com todos os seus fenômenos;
5. A realidade, em detrimento de quaisquer artifícios ou efeitos artísticos, como: *a fidelidade fotográfica à natureza*;
6. Combinação específica das qualidades originais, constitucionais ou nativas de um indivíduo, animal ou coisa; caráter inato, como: *naturezacanina*;
7. Conjunto de tendências ou instintos inerentes que regem o comportamento; índole, caráter, como: *a natureza pacífica de um povo*;
8. Caráter, tipo ou espécie, como: *veículos de natureza diversaentre si*;
9. A condição original, natural, não civilizada do homem;
10. FILOSOFIA: o que compõe a substância do ser; essência; tudo quanto existe no cosmos sem intromissão da consciente reflexão humana;
11. A genitália, do homem e da mulher, como: *a tanga malesconde sua natureza*;
12. Brasileirismo informal (Estado de São Paulo-SP): torrão natal; natureza humana: conjunto de traços psicológicos e espirituais que caracterizam o ser humano, como: *a natureza humana não é inteiramenteisenta de crueldade*; cortar a natureza de São Paulo informal: desestimular a luxúria de; provocar frieza sexual em... (HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. e FRANCO, F. M. M., 1915-1999).

A exaltação especulativa da *Natureza* por parte do naturalismo renascentista recorre ao conceito de *Natureza* criadora ou universal. Nicolau de Cusa (1401-1464) dizia: "É o espírito difuso e contraído por todo o universo e por cada uma de suas partes que se chama de *Natureza*. Portanto, de algum modo, a *Natureza* é a

complicação (*complicatio*) de todas as coisas geradas através do movimento" (*Dedocta ignor.* II, 10). E Giordano Bruno afirmava: "A *Natureza* é Deus mesmo ou a virtude divina que se manifesta nas coisas" (*Suma terminorum, em Op. latine*, IV, 101). No mesmo sentido, Espinosa (1632-77) identificava a natureza com Deus (Et, I, 29, esc.). Esse conceito de *Natureza* atravessou o século XVIII e foi reafirmado por Wolff (*Cosm.* §§ 503-6) e por Baumgarten (Met. § 430). Quando, naquele mesmo século, começou-se a contrapor a Natureza ao homem e a proclamar-se a "volta à *Natureza*", a *Natureza* à qual se recorreu continuava sendo a do antigo conceito aristotélico: princípio diretivo inato no homem sob forma de instinto; tal foi o conceito de Rousseau (*De L'inégalité parmi les homnes*, I). Essa noção passou a fazer parte do patrimônio das crenças comuns de nosso mundo, e por isso está presente, mesmo sem se fazer notar, nas mais elaboradas concepções filosóficas.

Como se viu, compreende três conceitos coordenados ou equipolentes: a) a *Natureza* como causa (eficiente e final); b) a *Natureza* como substância ou essência necessária; c) a *Natureza* como totalidade das coisas.

2º. A segunda concepção fundamental de *Natureza* considera-a como ordem e necessidade. A origem dessa concepção está nos estóicos, para os quais:

> A *Natureza* é a disposição a mover-se por si segundo as razões seminais, disposição que leva a cabo e mantém unidas todas as coisas que dela nascem em tempos determinados, e coincide com as próprias coisas das quais se distingue (DIÓG. L. VII,1, 148).

Nesta definição, acentuam-se a regularidade e a ordem do devir a que a *Natureza* preside. A esse conceito de *Natureza* está ligada a noção de lei natural, que, da Antiguidade ao século XIX, teve grande importância na moral e no *direito*. De fato, a lei natural é a regra de comportamento que a ordem do mundo exige que seja respeitada pelos seres vivos, regra cuja realização, segundo os estóicos, era confiada ao instinto: nos animais, ou à razão: no homem (DIÓG. L. VII, I, 85). O

aristotelismo do Renascimento retoma o conceito de *Natureza* como ordem. Em *De fato* (séc. XVI), Pomponazzi defendia explicitamente o *fatum* estóico, que é a necessidade absoluta da ordem cósmica estabelecida por Deus. E o pensamento que fundamenta as primeiras manifestações da ciência moderna, na obra de Leonardo, Copérnico, Kepler e Galileu, é o de ordem necessária e de caráter matemático, que a ciência deve descobrir e descrever. Segundo Leonardo da Vinci: "A necessidade é tema e inventora da *Natureza*, freio e regra eterna" (*Works*, ed. Richter, nº 1135). Para Galileu, a *Natureza* é a ordem do universo, ordem única que nunca foi nem será diferente (*Op*, VII, p.700). A insistência na *Natureza* como ordem e necessidade é acompanhada pela negação do finalismo da *Natureza*, característico da primeira concepção. Esse conceito da *Natureza* permaneceu como fundamento da ciência moderna em todo seu período clássico. "A *Natureza* é consoante e concordante consigo mesma", dizia Newton (*Optiks*, 1704, III, 1, q. 31). Mas, foi Boyle quem teve as ideias mais claras sobre isso, afirmando explicitamente:

> A *Natureza* não deve ser considerada como um agente distinto e separado, mas como uma regra, ou antes como um sistema de regras, segundo as quais os agentes naturais e os corpos sobre os quais eles agem são determinados pelo Grande Autor das coisas a agir e a sofrer ação.

Foi esta a concepção da natureza aceita por Kant (1724-1804):

> Pela expressão 'Natureza' (em sentido empírico) entendemos a conexão dos fenômenos para sua existência segundo regras necessárias ou leis. Existem, portanto, certas leis a priori que antes de tudo tornam possível uma Natureza; as leis empírica podem estar presentes e ser descobertas apenas através da experiência, portanto depois das leis originárias graças às quais começa a ser possível a própria experiência (*Crít. R. Pura*, Anál. Dos princ. cap. II, seç. 3, Terceira analogia).

Em outro lugar, Kant distingue a Natureza *materialiter spectata* da Natureza *formaliter spectata*: a primeira seria "o conjunto de todos os fenômenos"; a segunda seria "a regularidade dos fenômenos no espaço e no tempo" (*ibid*, § 26). Mas a primeira nada mais é que o material a que se aplica a segunda, e o conceito da

Natureza continua sendo o de regularidade devida a leis (Prol, § 14). Esta doutrina foi repetida numerosas vezes na filosofia moderna e contemporânea. Entre os últimos que a repetem, pode-se lembrar Whitehead, para quem a natureza é "um complexo de entes em relação", em que a ênfase é posta na relação, atribuindo-se à filosofia natural a tarefa de estudar como se interligam os vários elementos da *Natureza* (*The Concepof Nature*, 1920, caps. I-II; trad. it. pp. 13, 28).

3°. Para a terceira concepção, *Natureza* é a manifestação do espírito, ou um espírito diminuído ou imperfeito, que se tornou "exterior", "acidental" ou "mecânico", ou seja, foi degradado de seus verdadeiros caracteres. Essa concepção encontra-se claramente expressa em Plotino (205-270):

> A sabedoria é o primeiro termo; a Natureza é o último. A natureza é a imagem da sabedoria e é a última parte da alma; como tal, só tem em si os últimos reflexos da razão. [...] A inteligência tem em si tudo; a alma do universo recebe as coisas eternamente, sendo a vida a eterna manifestação do intelecto, mas a Natureza é o reflexo da alma na matéria. A realidade termina nela, ou até antes dela, pois ela é o termo do mundo inteligível; além dela, só há imitações (*Enn.* IV, 4, 13).

O conceito de *Natureza* como manifestação, no sentido de "exteriorização", com tudo o que a exterioridade tem de diminuído ou degradado em relação à interioridade e à consciência, foi compartilhado (e continua sendo) por todas as metafísicas espiritualistas. É retomado pela teosofia renascentista e encontra-se, por exemplo, em Jakob Böhme (*De signatura rerum*, IX). Mas foi o romantismo que o amplificou e difundiu. Novalis dizia: "O que é a Natureza senão o índice enciclopédico ou o plano de nosso espírito?" (*Fragmente*, nº 1384). Foi Hegel (1770-1831) que expressou do modo mais rigoroso e completo esse conceito: "*A Natureza* é a ideia na forma de ser outro", isto é, da "exterioridade" (Enc. § 247). Como tal ela não mostra, em sua experiência, liberdade alguma, mas apenas necessidade e acidentalidade. Portanto, "na *Natureza* não só o jogo das formas está à mercê de

uma acidentalidade desregulada e desenfreada, como também toda forma carece por si mesma de seu próprio conceito". Hegel reconhece que a *Natureza* está sujeita a "leis eternas", mas isso não salva: a *Natureza* é pior que o mal.

> Quando a acidentalidade espiritual, o arbítrio, chega ao mal, até o mal é algo infinitamente superior aos movimentos dos astros e à inocência das plantas; porque quem assim erra, ainda é espírito, apesar de tudo" (ibid. § 248). É bem verdade que nem toda a filosofia romântica compartilhou a condenação hegeliana da *Natureza*. Schelling (1775-1854) exaltou a *Natureza*, considerando-a como parte ou elemento da vida divina. Numa obra de 1806, censurava Fichte (1762-1814) por encarar a *Natureza* ora com um ascetismo grosseiro e insensato, considerando-a puro nada, ora de um ponto de vista puramente mecânico e utilitarista, de que o Eu Absoluto lança mão para realizar-se (*Werke*, I, VII, pp. 94, 103). Na realidade, ao considerar a *Natureza* como manifestação do Absoluto, Schelling não insistia na inferioridade da manifestação em relação ao Princípio que se manifesta, mas sobretudo na estreita relação entre os dois. Esta é a outra alternativa oferecida pela concepção da natureza de que tratamos. Por um lado pode-se insistir nos aspectos que distinguem a Natureza do espírito e que, de algum modo, os contrapõem, quais sejam, exterioridade, acidentalidade e mecanismo; mas, por outro lado, pode-se também ressaltar que a natureza, como manifestação do espírito, tem em comum com ele seus caracteres substanciais. Foi o que fez Schelling, mas a primeira alternativa costuma prevalecer. O espiritualismo francês do século XIX compartilhou quase unanimemente a tese expressa por Ravaisson no fim de *Rapportsur la philosophie en France au* XIX.^{ème} *siècе* (1868).

A *Natureza* é a degradação, em mecanismo e necessidade, de um Princípio Espiritual que é espontaneidade e liberdade. Essa concepção também prevaleceu no espiritualismo do século XX graças a Bergson (1859-1941). A natureza, como exterioridade ou espacialidade, é uma degradação do espírito. É assim que Bergson expõe o projeto de uma teoria do conhecimento da *Natureza*:

> Seria preciso, com um esforço sui generis do espírito, seguir a progressão, ou melhor, a regressão do extra-espacial que se degrada em espacialidade. Se nos situarmos primariamente no ponto mais alto de nossa própria consciência para em seguida deixarmo-nos cair pouco a pouco, teremos a sensação de que nosso eu se estende em recordações inertes, exteriorizadas umas em relação às outras, em vez de propender a um querer indivisível e agente. Mas isso é apenas o início etc. (*Évol. Créatr.* 11ª. Ed. 1911, p. 226). O mesmo sentido de degradação é atribuído à Natureza na filosofia de Gentile, para quem ela é o "passado do espírito", sendo, pois, um limite abstrato que o espírito volta a incorporar em si e a "dominar" (*Teoria generale dellospirito*, XVI, 18).

4º. A quarta concepção de *Natureza* pode ser discernida de modo implícito ou na forma de pressuposto na prática efetiva da pesquisa científica, e em algumas

análises da metodologia científica contemporânea. Para esta, a *Natureza* é definida em termos de *campo*, mais precisamente o campo ao qual fazem referência e em que se encontram (ou algumas vezes se desencontram) as técnicas perceptivas e de observação de que o homem dispõe:

> As primeiras não são menos complexas que as segundas, apesar de se mostrarem como "naturais", ou seja, passíveis de serem postas em prática sem o concurso de projetos deliberados. A arte é constante referência às técnicas perceptivas, pois sempre oferece alguma coisa para ser "vista" ou "sentida", mesmo quando pretende ser "abstrata" e prescindir das formas comumente oferecidas pela percepção comum. A ciência natural faz referência às técnicas de observação, pois, mesmo iniciando seu trabalho com a percepção, afasta-se desta rapidamente, tanto no que se refere aos instrumentos de observação quanto no que diz respeito aos objetos que consegue identificar (p. ex. "massa", "energia", "elétrons", "fótons" etc.), alguns dos quais se comportam de modo muito diferente das "coisas" que são objeto da percepção comum. Hoje, pode-se entender como *Natureza* o campo objetivo ao qual fazem referência os vários modos da percepção comum e os vários modos da observação científica, do modo como esta é entendida e praticada nos vários ramos da ciência natural. Nesse sentido, a *Natureza* não se identifica com um princípio ou com uma aparência metafísica, nem com dado sistema de conexões necessárias, mas pode ser determinada, em cada fase do desenvolvimento cultural da humanidade, como a esfera dos possíveis objetos de referência das técnicas de observação que a humanidade possui. Trata-se, como é óbvio, de uma concepção não dogmática, mas funcional, pois ainda não foram feitas indagações metodológicas suficientes para esclarecê-la; contudo, afigura-se como uma exigência da atual fase da metodologia científica (ABBAGNANO, N. p. 816, 1901-1990).

Nicolas Abbagnano (1901-1990) afirma que as *ciências da Natureza* e a *classificação das ciências*, enquanto *enciclopédia* é a tentativa de dar o quadro completo de todas as disciplinas científicas e de fixar de modo definitivo as suas relações de coordenação e subordinação. Uma classificação das *Ciências* tem dois ou mais grupos, segundo a afinidade de seus objetos ou seus instrumentos de pesquisa. É óbvio que as *enciclopédias dasCiência*s também podem ser consideradas simples classificações, mas algumas classificações simples, feitas pelos filósofos do século XIX, foram muito mais eficazes nesse trabalho científico. A mais famosa de todas é a proposta por Ampère, de *Ciênciado espírito*, ou

noológicas, e *Ciência da natureza*, ou *cosmológicas* (*Essai sur laphilosophie des sciences*, 1834).

Segundo Nicolas Abbagnano (1901-1990), essa classificação foi amplamente aceita e, às vezes, expressa com outros termos, como distinção entre *Ciências culturais* e *Ciências naturais* (DU BOIS-REYMOND, *Kultergeschichte und Naturnissenschaften*, 1878). Para a sua difusão, a maior contribuição foi de Dilthey, que, em *Introdução às ciências do espírito* (1883), insistiu na diferença entre as ciências que visam a *conhecer* casualmente o objeto, que permanece externo, isto é, as Ciências naturais, e as que, ao contrário, visam a *compreender* o objeto (que é o homem) e a revivê-lo intrinsecamente, isto é, as Ciências do espírito. Windelband, por sua vez, fazia distinção entre Ciências *nomotéticas*, que procuram descobrir leis e dizem respeito à natureza, e *Ciênciasidiográficas*, que têm em mira o indivíduo, em determinação histórica e como objeto da história (*Gestchichte undNaturwissenschaften*, 1894, e depois nos *Präludien*). Rickert exprimia a mesma diferença com mais felicidade ao afirmar que as *Ciênciasda natureza* têm caráter *generalizante*, ao passo que as *Ciências do espírito* têm caráter *individaulizante* (*DieGrenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbilduang*, 1892-1902, pp. 236 ss.) (v. HISTORIOGRAFIA).

De outro ponto de vista, Nicolas Abbagnano (1901-1990) diz que foi Comte (1798-1857) quem distinguira as duas espécies de *Ciências* naturais: as *Ciências* abstratas ou gerais, que têm por objeto a descoberta das leis que regem as diferentes classes de fenômenos, e as *Ciências* concretas, particulares, descritivas, que consistem na aplicação dessas leis à história efetiva dos diferentes seres existentes (*Cours de phil. positive*, 1830, I, II, § 4). Spencer retomava essa distinção e, por sua vez, dividia todas as *Ciências* em *abstratas* (lógica formal e matemática),

abstrato-concretas (mecânica, física, química) e *concretas* (astronomia, mineralogia, geologia, biologia, psicologia, sociologia) (*The Classification of the* Sciences, 1864). E Wundt simplificava essa classificação, reduzindo-a a dois grupos apenas: o das *Ciências formais* (lógica, matemática) e o das *Ciências reais* (Ciência da natureza e do espírito) (*System der philosophie*, 1889). Pouco diferente desta é a classificação triádica de Ostwald em Ciências formais, Ciências físicas e Ciências biológicas (*Gundriss der Naturphilosophie*, 1908).

A distinção entre *Ciências formais* e *Ciências reais,* Nicolas Abbagnano (1901-1990) afirma que ainda é amplamente aceita. R. Carnap a repropôs com o fundamento de que as *Ciências formais* só conteriam asserções analíticas e as *Ciências reais*, ou factuais, conteriam também asserções sintéticas (em *Erkenntniss*, 1934, n. 5; agora em *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, pp. 123 ss.). Como nota Carnap, assim interpretada, essa classificação deixa intacta a unidade da Ciência, pois "as *Ciências formais* não têm absolutamente objeto: são sistemas de asserções auxiliares, sem objeto e sem conteúdo" (*ibid.* p. 128).

Para explicar estas últimas palavras de Carnap, Nicolas Abbagnano (1901-1990) diz que devemos ter em mente que hoje não se pode conferir caráter absoluto ou religioso à distinção entre as várias Ciências. As palavras de Von Mises exprimem bem o ponto de vista mais corrente sobre o assunto:

> Qualquer divisão e subdivisão das Ciências tem apenas importância prática e provisória, não é sistematicamente necessária e definitiva, isto é, depende das situações externas em que se realiza o trabalho científico e da fase atual de desenvolvimento de cada disciplina. Os progressos mais decisivos muitas vezes se originaram do esclarecimento de problemas que se encontram nos limites entre setores até então tratados separadamente (*Kleines Lehrburch des Positivismus*, 1939, V, 7).

Por outro lado, Nicolas Abbagnano (1901-1990) fala que a crise das posições neo-empiristas e a derrocada do projeto da *Encyclopedia of Unified Science*, com a

anulação da dicotomia analítico/sintético à frente, portanto com um abrandamento entre logicismo e historicismo também na reflexão epistemológica, e, por outro lado, a ponte lançada em direção à filosofia analítica pelas correntes fenomenológicas e hermenêuticas, foram fatores que mostraram, progressivamente, a impossibilidade de estabelecer uma divisão nítida das *Ciências*. Mesmo sem chegar às conclusões "fracas" de um Rorty, que tende a anular a especificidade da própria reflexão filosófica com uma predisposição dialógica geral, hoje está cada vez mais claro em todas as *Ciências* o sincretismo dos métodos e a intersecção dos âmbitos, o que não vale apenas para as ciências sociais, como escrevia Habermas na abertura de *Zur logikder Sozialwissenschaften* (1976). Portanto, a classificação das *Ciências* já não pode ocorrer sem que se admita a existência das "duas culturas" (segundo o célebre título de Snow) e que se desça aos aspectos concretos e particulares do sentido e das disciplinas.

O *Estado de Natureza,* para Nicolas Abbagnano (1901-1990), é a condição do homem, antes da constituição da sociedade civil, segundo a doutrina do *contratualismo*. Já em Platão (c. 427-c. 347 a. C.), no III livro de *Leis*, encontra-se a noção da condição em que os homens ficaram depois da destruição de suas cidades por enormes catástrofes:

> Esta é a condição dos homens depois da catástrofe: uma terrível e ilimitada solidão, a terra imensa e abandonada; mortos quase todos os animais e os bovinos, sobrou apenas um pequeno grupo de cabras, qual mísero resto, para que os pastores recomeçassem a vida (*Leis*, III, 677 e).

Esta não é a descrição de uma condição idílica, assim como não foi idílica a condição que Hobbes (1588-1679) atribuiu ao *estado de Natureza* de todos contra todos: "Enquanto vivem sem um poder comum ao qual estejam sujeitos, os homens encontram-se na condição que chamamos de guerra, e tal guerra é de um homem contra o outro" (*Leviath.* I, 13). Isto acontece porque, sendo iguais por *Natureza*, os

homens também têm os mesmos desejos, e desejando as mesmas coisas procuram preponderar uns sobre os outros (*ibid.*). A fundação do Estado, de um poder soberano, é o único meio para sair da condição de guerra, própria do estado de *Natureza*.

Por outro lado, na Antiguidade, segundo Nicolas Abbagnano (1901-1990), Sêneca (12 a. C. – 65 d. C.) exaltava o *estado de Natureza* como uma condição perfeita do gênero humano. Na nonagésima *Epístola a Lucílio*, Sêneca descreve a idade de ouro, em que os homens eram inocentes, felizes e viviam com simplicidade, sem buscar o supérfluo. Além disso, não tinham necessidade de governo e de leis porque obedeciam aos mais sábios. Mas, em certo momento, o próprio progresso das artes levou à avidez e à corrupção, contra as quais se tornou necessária a instituição do Estado. A exaltação do *estado de Natureza* tornou-se tema recorrente na filosofia do século XVIII; sua expressão máxima está na obra de Rousseau (1712-1778). Opondo-se a Hobbes(1588-1679) que considerava o *estado de natureza* como:

> 1. A condição da humanidade sem ou anterior à existência de um governo;
> 2. A situação em que reina a anarquia, a guerra contínua de todos contra todos. É só a partir da imposição de alguma autoridade que começa a reinar a paz social (Veja: o contrato social em Hobbes) (GILES, T. R. p. 110, 1937-).

Locke (1632-1704) já havia considerado o *estado de Natureza* como um estado de perfeição:

> É um estado de perfeita liberdade, em que cada um regulamenta suas próprias ações e dispõe de suas posses e de si mesmo como bem lhe aprouver, dentro dos limites da lei da Natureza, sem pedir permissão a ninguém, nem depender da vontade de ninguém (*Second Treatise on Government*, II, 4).

Mas, foi Rousseau quem mais exaltou a perfeição do *estado deNatureza,* argumentando que nessa condição o homem obedece apenas ao instinto, que é

infalível (*De L'inégalité parmi les hommes*, I). "Tudo que sai das mãos do Criador é perfeito, tudo degenera nas mãos do homem": era assim que Rousseau começava o *Emílio*. No próprio Rousseau, porém, essa exaltação do *estado de Natureza* contrasta com o valor atribuído ao *estado civilizado*, com base no contrato social; na realidade, em Rousseau, a noção de *estado de Natureza* constitui o critério ou a norma para julgar a sociedade presente e delinear um ideal de progresso:

> 1. O estado em que vive o nobre selvagem numa condição de pureza moral, de felicidade e saúde. É degradado pelas imposições da sociedade;
> 2. É preciso libertá-lo, para que volte ao estado original, o que se faz através da educação; (GILES, T. R. p. 110, 1937-).

Após Rousseau, Kant (1724-1804) entendia por *estado de Natureza* "aquele em que não há justiça distributiva alguma" (*Met. Der Sitten*, I, § 41). E Hegel (1770-1831) e mostrava o equívoco de se ter inventado o *estado de Natureza* como condição de fato na qual valesse o direito natural; isso por se interpretar a expressão "direito natural" no sentido de direito existente na *Natureza*, e não de direito determinado pela *Natureza* da coisa (Enc. § 502). A partir de Hegel, a noção de *estado de Natureza* deixou de interessar aos filósofos, mas permaneceu como noção à qual o homem comum recorre de bom grado, sendo também utilizada pelas doutrinas políticas utopistas, que frequentemente projetam o *estado de Natureza* como uma perfeição do futuro, e assim fazem também, algumas vezes, as imaginações romanescas da ficção científica.

Para Nicolas Abbagnano (1901-1990), a expressão *filosofia da Natureza* é diferente da tradicional "filosofia natural" que designa a física ou as ciências naturais em geral, e foi empregada pela primeira vez por Kant (1724-1804) para designar uma disciplina nitidamente distinta da ciência. Por *filosofia da Natureza* ou *metafísica da Natureza*, Kant entendeu a disciplina que "abarca todos os princípios racionais

puros que derivam de conceitos simples (portanto com exclusão da matemática) do conhecimento teórico de todas as coisas" (*Crít. R. Pura*, Doutr. Transc. do método, cap. III). Assim entendida, a *filosofia da Natureza* é uma das duas partes fundamentais da filosofia (a outra é a filosofia) e compreende apenas os princípios *a priori* nos quais se baseia o conhecimento da *Natureza*, que são os fundamentos da física e das outras ciências teóricas da *Natureza*, mas não as leis, cuja descoberta, na própria *Natureza,* cabe à física (*ibid. cf. Crít. do Juízo*, Intr. I).

Depois de Kant (1724-1804), a expressão *filosofia da Natureza* passou a designar uma disciplina que estuda a *Natureza*, mas não como ciência. Foi desse modo que Schelling (1775-1854) interpretou a filosofia da *Natureza*, dedicando-lhe a maior parte de sua atividade. Schelling julgava que a ciência baseada na investigação experimental nunca é realmente ciência. De fato, a *Natureza* é *a priori*, no sentido de que suas manifestações individuais são determinadas de antemão por sua totalidade, ou seja, pela ideia de uma *Natureza* em geral (*Werke*, I, III, p. 279). Substancialmente, a tarefa da filosofia da Natureza é mostrar que a Natureza se resolve no espírito (*System der transzendentalen Idealismus*, § 1), e esse objetivo permaneceu inalterado em todas as suas manifestações no séc. XIX; nesse sentido, foi grande a influência de Hegel, que considerou a filosofia da natureza como uma das três grandes divisões da *filosofia da Natureza*, sendo as outras duas: a *lógica* e a *filosofia do espírito*.

A lógica seria o sistema das determinações puras do pensamento. A filosofia da Natureza e a filosofia do espírito seriam ambas uma lógica aplicada; à filosofia da natureza caberia a tarefa "de levar para a consciência as verdadeiras formas do conceito, imanente nas coisas naturais" (*System der Phil.* Ed. Glockner, I, pp. 87-8). A *filosofia da Natureza*, assim entendida, nada mais é que a manifestação arbitrária

de conceitos científicos, extraídos de seus contextos, com o fim de reduzi-los a determinações racionais ou pseudo-racionais; continuou assim inclusive quando quis escapar à formulação idealista e foi tratada do ponto de vista realista, como fez Nicolas Hartmann. A *filosofia da natureza* (1950), deste último, conserva a pretensão de entrever ou reconhecer o valor "metafísico" ou "ontológico" dos resultados da ciência. Deveria ser tarefa da *filosofia da Natureza* a análise categorial dos conceitos científicos. Hartmann afirma que:

> O pensamento matemático não pode dizer o que são extensão, duração, força e massa. Neste ponto, insere-se a análise categorial: é aos portadores ou substratos da quantidade que se vinculam os problemas metafísicos de fundo da filosofia da Natureza (*Philosophie der Natur.* p. 22).

Segundo Nicolas Abbagnano (1901-1990), pode-se dizer que o último e mais restrito conceito de *filosofia Natureza* foi apresentado pelos participantes do Círculo de Viena, nos primórdios do empirismo lógico. M. Schlick considerava a *filosofia da Natureza* como a análise do significado das proposições próprias das ciências naturais. "Desse ponto de vista" – dizia ele – "a *filosofia da Natureza* não é uma ciência, mas uma atividade dirigida à consideração do significado das leis de Natureza" (*Philosophy ofNature*; trad. in. 1949, p.3). Neste conceito há ainda alguns vestígios da filosofia como "visão do mundo" ou síntese dos resultados mais gerais das ciências particulares. A metodologia contemporânea, ao contrário, tem acentuado cada vez mais a ilegitimidade de extrair as proposições científicas de seus contextos e de encontrar nelas significados que vão muito além do que o próprio contexto autoriza. Com essa limitação metodológica, a tarefa da *filosofia daNatureza* é cortada pela raiz.

Nas últimas décadas, Nicolas Abbagnano (1901-1990) afirma que a *filosofia da Natureza* foi objeto de uma reconsideração historiográfica menos preconceituosa (ou seja, mais disposta a ressaltar não só os lados negativos, mas também os

positivos). Além disso, alguns de seus problemas e de suas instâncias teóricas acabaram por achar lugar tanto no âmbito da filosofia da ciência em geral quanto no das ciências especiais (física, biologia, etc.), assim como no âmbito de algumas teorias (v. o princípio antrópico) que se situam numa zona fronteiriça entre ciência e metafísica (v. METACIÊNCIA). Diante dessa mudança na situação cultural, alguns estudiosos do fim do século XX voltaram a insistir na inevitabilidade da filosofia da Natureza:

> Pensemos [...] nas discussões sobre a natureza do espaço e do tempo, sobre o determinismo e a causalidade, sobre o caráter contínuo ou descontínuo da energia, sobre a infinitude ou finitude do universo, que se realizaram em decorrência dos desenvolvimentos da física contemporânea. Não por acaso [...] estão exatamente entre as mais clássicas questões de filosofia da Natureza de todos os tempos, e o fato de continuarem a ser discutidas mesmo depois da afirmação, por exemplo, da relatividade e da física quântica indica claramente que não foram resolvidas por tais teorias, mas eventualmente até mais problematizadas (E. AGAZZI, *Filosofia dellanatura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, p.4).

E o Naturalismo para Nicolas Abbagnano (1901-1990) é:

> 1º. Doutrina ou crença de que a natureza é o guia infalível para a saúde física e mental do homem, e de que o homem deve "retornar" a ela em seus comportamentos, costumes, afastando-se das criações artificiais e da sociedade. Essa doutrina fundamenta muitas práticas e crenças populares do mundo contemporâneo, após ter sido doutrina filosófica no século XVIII;
> 2º Menos propriamente: culto religioso da natureza;

E, Claudio Costa (1962-), para falar da *natureza da ação,* começa citando o poeta Goethe, que afirma "Im anfang war die Tat": no início era a ação – não o verbo. Portanto, também podemos afirmar que a *Mente* foi evolucionariamente desenhada como um instrumento da ação. A seguir será oferecido um esclarecimento plausível da natureza mentalmente causada da ação humana. Há vários *tipos de ações*, como exemplo: Quando alguém acena com o braço, passeia pelo parque, anda de bicicleta, dirige um automóvel, está realizando ações, e tudo isso envolve movimentos corporais. Assim, ações tipicamente envolvem *movimentos corporais*, os quais dependem de contrações e relaxamentos musculares. Contudo,

nem todas as ações envolvem movimentos corporais; mas a *sustação*. Por exemplo: se um sargento, dá a ordem "Sentido!" a um soldado, para segui-la este deve realizar uma *ação negativa*, que é a de permanecer parado em uma só posição.

Mas, além disso, há uma classe especial de ações que não envolve nem a presença nem a ausência de movimentos corporais. Trata-se dos chamados *atos mentais*, que são eventos mentais produzidos pela vontade, como calcular de cabeça. Há também ações que envolvem apenas movimentos corporais, como o ato de levantar o braço, e ações que envolvem também outros eventos físicos, as assim chamadas ações *instrumentais*, como o ato de manobrar um guindaste.

As ações também podem ser *básicas* ou *não-básicas* (Arthur Danto). Uma ação básica pode ser definida como a que não é feita *por* ser feita outra ação. Assim, por exemplo, a ação de hastear uma bandeira não é uma ação básica, pois é feita *pela* atividade de puxar a corda do mastro, que por sua vez é feita *pela* realização de movimentos dos braços para cima e para baixo. Só essas últimas ações são básicas, pois não costumam ser feitas por meio de outras. O conceito de ação básica possui, aliás, uma extensão variável, como: o que é ação básica para uma pessoa, por não depender de outras ações, pode não ser para outra, menos treinada em realizá-la.

Há *três níveis de ação*. O que são ações? Como as ações tipicamente envolvem movimentos corporais, surge a pergunta: podem as ações ser consideradas simples movimentos corporais? Certamente não. Uma crise epilética é uma sequência de espasmas musculares, mas não é uma ação. Por conseguinte, ações parecem ser movimentos corporais e mais alguma coisa: "o que resta", perguntou Wittgenstein, "quando subtraio o movimento de meu braço do fato de eu

tê-lo erguido?". É esse resto que transforma o movimento corporal em ação. É a sua natureza e a sua relação com o movimento corporal que demandam esclarecimento.

Quando pensamos nesse resto, o que costuma nos vir à mente são estados ou eventos mentais, como desejos, crenças, intenções e decisões que conduzem ao movimento muscular ou corporal. Mas ao assim pensarmos temos em mente as ações humanas cotidianas, esquecendo-nos que o conceito geral de ação tem uma aplicação mais vasta. Dizemos que, por exemplo, o verme realiza a ação de subir até o duodeno, que a teia é resultado da ação da aranha, mas não queremos com isso atribuir estados mentais a esses animais. E também dizemos, por exemplo, que certos movimentos musculares – como os movimentos peristálticos do intestino, os batimentos cardíacos, o espirro, o vômito, o refluxo de apreensão dos bebês humanos – são ações, embora involuntárias. Se não há aqui um elemento mental relevante, o que os torna diferentes de uma crise epilética ou do "ato" de roncar, que não parecem poder ser legitimamente chamados de ações?

A resposta, segundo Claudio Costa (1962-), é que em casos como o do verme que sobe para o duodeno, da aranha que constrói a teia, dos movimentos peristálticos, os movimentos musculares possuem um caráter teleológico inerente, ou seja, eles servem a propósitos evolucionariamente fundados, como o de instalar-se no local apropriado, o de pegar insetos, o de promover a digestão... Mas em casos como o da crise epiléptica ou do "ato" de roncar, não há nenhum propósito, nenhuma finalidade biologicamente fundada. Chamaremos esses movimentos corporais que envolvem propósitos inerentes de ações *teleológicas*, chamando-os também de *ações autônomas* quando esses propósitos não envolvem estados mentais intencionais. Esse primeiro nível de ação pode ser esquematizado assim, segundo Claudio Costa (1962-):

AÇÃO TELEOLÓGICA = **MOVIMENTO CORPORAL ENVOLVENDO** (incluindo ação autônoma) **PROPÓSITO** (ou sua sustação)

Como veremos, toda e qualquer ação possui uma base teleológica que, nos casos interessantes, é descrita em termos intencionais.

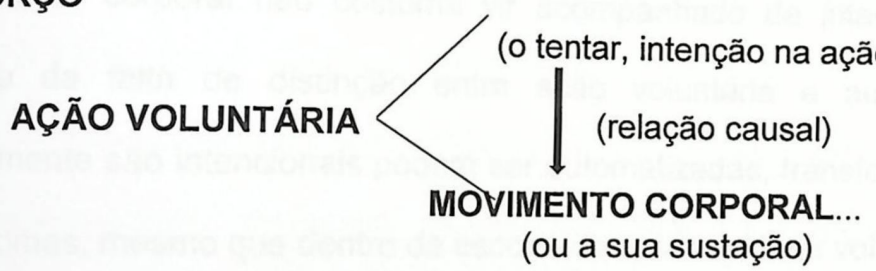
A noção mais vasta de ação como movimento corporal teleológico pouco nos serve, pois como filósofos, não estamos preocupados em analisar a estrutura da ação da aranha ou do verme, mas a do ser humano consciente e racional.

Antes de fazermos isso, porém, vale introduzir um nível intermediário, que é envolvido nas ações humanas em geral e também aplicável a ações de animais superiores, por não exigir deliberação racional. Trata-se do que podemos chamar de *ação voluntária*. Assim, por exemplo, quando entro em meu quarto e sem pensar acendo a luz, trata-se de uma ação que depende de minha vontade, de meu querer, de minha intenção. E quando o cão corre atrás do gato, ele também realiza uma ação voluntária, pois ninguém negará que ele quer, tenta, se esforça para pegar o gato. Tais ações são movimentos corporais imediatamente causados por uma ocorrência volitivo-intencional que os acompanha. Essa ocorrência foi diversamente chamada por filósofos de o *tentar*, o *sentimento de agência*, a *intenção na ação*, e será chamada aqui de *esforço* (COSTA, C. 1962-).

A palavra "esforço" aparece para nós como o candidato mais natural. Ela não é aplicada a ações autônomas, a não ser em um sentido secundário: batimentos cardíacos, por exemplo, não demandam esforço, embora seja possível falar metaforicamente do esforço (involuntário) que o coração faz para bobear o sangue. O esforço voluntário intencional de que falamos tem natureza e intensidade *mentais*, não podendo ser sensorialmente experienciado, a não ser indiretamente, ao ser retroalimentado pela experiência proprioceptiva das posições relativas dos membros,

como pela consciência cenestésica dos seus movimentos e por sensações como as de contração muscular, pressão e cansaço. Disso resulta uma impressão enganosa de que o esforço é alguma coisa corporal. Por exemplo: considere, por contraste, o esforço de calcular mentalmente.

Juntando o conceito de movimento corporal e o de esforço, podemos definir a ação voluntária como um fenômeno psicofísico, caracteristicamente constituído por um *movimento corporal* (ou pela sua *sustação*) que é causado (a) por um *esforço*. Podemos esquematizá-la assim, segundo Claudio Costa (1962-):



A evidência a favor da tese de que a ação voluntária é tipicamente um movimento corporal, necessariamente causado por um movimento corporal causado por um esforço, é que quando consideramos uma coisa sem a outra não temos uma ação. John Searle tornou isso claro analisando dois exemplos contrastantes, tomados de William James e Wilder Penfield. No experimento relatado por James, uma pessoa com os olhos vendados teve o seu braço completamente anestesiado amarrado a uma mesa; pediu-se então a ela levantar o braço e em seguida sua venda foi retirada. A pessoa ficou surpresa pelo fato de seu braço não ter levantado. Nesse caso a ação não ocorreu, pois embora tivesse havido um esforço que Searle chama de intenção na ação, confirmado pela ausência de retroalimentação negativa da parte do membro paralisado, por que não houve movimento corporal.

O caso contrastante considerado por Searle é o relatado pelo neurocirurgião Penfield, que estimulando diretamente com eletrodos os cérebros de pacientes

conscientes foi capaz de fazer com que eles movessem a mão ou vocalizassem. Quando era perguntado ao paciente se ele havia realizado a ação, ele invariavelmente respondia: "não; quem fez isso foi você", referindo-se a Penfield. Com efeito, o paciente não realizava a ação, pois mesmo havendo o movimento corporal, não era ele que se esforçava para levantar o seu braço.

Há uma possível objeção, segundo Claudio Costa (1962-), à noção de ação voluntária: é que há muitas ações, como a de pressionar a tecla "b" ao digitar uma mensagem no computador, dar um passo ao andar, gesticular, nas quais o movimento corporal não costuma vir acompanhado de intenções. Essa objeção resulta da falta de distinção entre ação voluntária e autônoma. Ações que inicialmente são intencionais podem ser automatizadas, transformando-se em ações autônomas, mesmo que dentro de escopo de uma atividade voluntária.

Além de voluntárias, as ações podem ser também resultado de um processo de deliberação racional. Dizemos, por exemplo, que o cão é capaz de ação voluntária, mas sentimo-nos pouco inclinados a lhe atribuir a racionalidade, devido à falta de planejamento e controle conscientes. Minha ação habitual de acender a luz, por exemplo, ao entrar no quarto, também não resulta mais de um processo de deliberação racional. Embora possamos atribuir racionalidade a ela, como às ações em geral.

Muito diferente, porém, é a atividade de um camponês que planta, por exemplo, sementes na primavera para colher no outono, ou do engenheiro ao construir uma ponte. Trata-se aqui não só de ações voluntárias, mas também das que resultam de deliberação racional em um sentido que não é alcançado por outras espécies animais. Chegamos aqui a um terceiro e mais complexo nível, que é o da

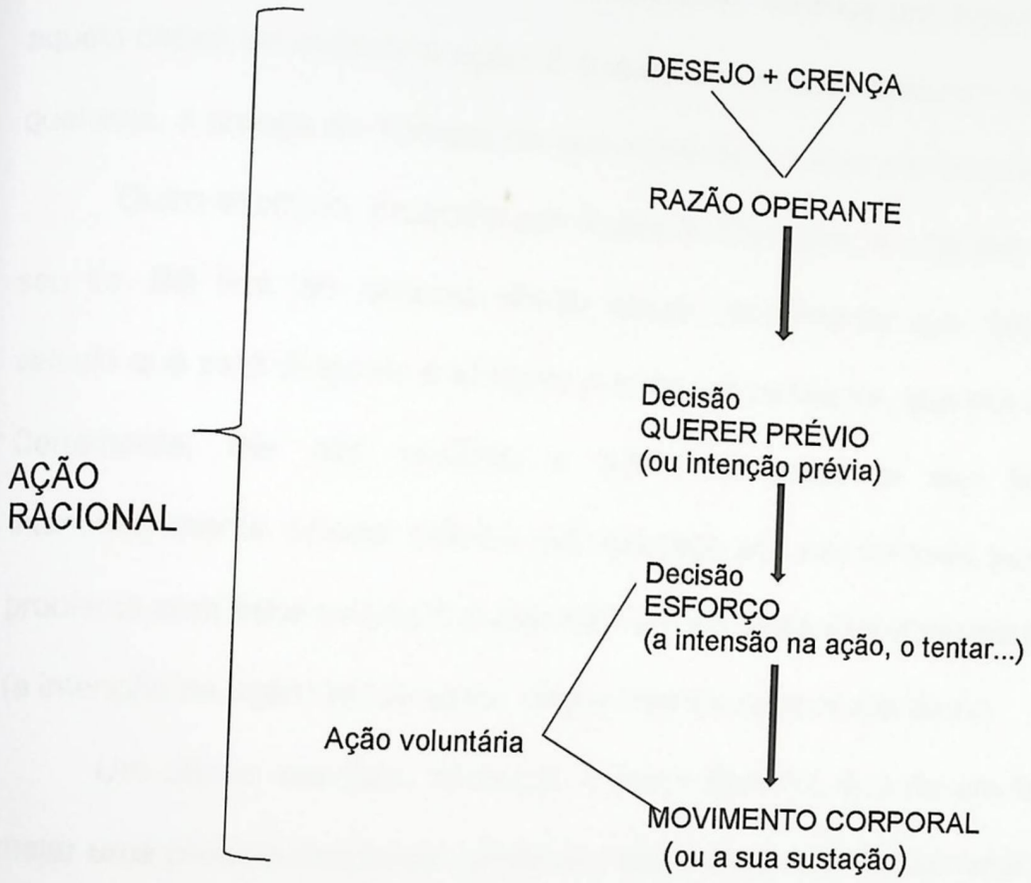
ação racional, definida como uma ação voluntária que resulta de um processo de deliberação racional.

Podemos, pois, distinguir três níveis de ação:

> (1) o nível neuromuscular da ação autônoma, teleológica, e dois níveis psicológicos, que são (2-i) o nível médio da ação voluntária (que é também teleológica) e (2-ii) o nível superior da ação racional (que é também voluntária e teleológica). O nível (2-ii) pressupõe (2-i), que por sua vez pressupõe (1), podendo (2-ii) passar a (2-i) e a (1), já que esses três níveis de ação foram filogeneticamente hierarquizados, um sucedendo ao outro na evolução dos organismos. Como o último nível (2-ii) é o mais propriamente humano, vamos considerá-lo à parte (COSTA, C. p. 57, 1962-).

Para se entender o que é uma ação voluntária racional, vejamos um exemplo típico. Digamos, por exemplo, que por recomendação médica, eu decida a partir de amanhã fazer ginástica. Faço isso por uma razão: creio que se fizer exercício terei maiores chances de permanecer saudável. Essa razão, como as razões em geral, pode ser analisada em termos de uma *conjunção de desejos e crenças*, como no caso citado por Claudio Costa (1962- p. 57): a) meu desejo de permanecer saudável e b) minha crença de que se fizer exercícios terei mais chances de permanecer saudável. Supondo que o desejo e a crença constitutivos de minha razão sejam suficientemente fortes, que não haja impedimentos e que essa razão não esteja em conflito com outras, ela se torna *operante*, causando (pela chamada inferência prática) uma *decisão*, que nada mais é do que o nascimento do meu *querer* realizar os exercícios a partir de amanhã, chamado por Searle de intenção prévia. Esse querer realizar os exercícios causará, por sua vez, ao seu tempo, o surgimento do esforço (a intenção na ação, o tentar). Tal esforço, por fim, produzirá os movimentos corporais que são os exercícios nele intencionados.

Podemos distinguir os principais elementos dessa espécie de ação voluntária resultante de deliberação racional através do seguinte esquema de Claudio Costa (1962- p.58):



Aqui as setas indicam uma sequência de relações causais, que começam com razões e terminam com movimentos corporais e seus efeitos, os quais satisfazem uma intenção delas derivada, sendo necessária a adequada satisfação de toda a cadeia causal para que a ação seja propriamente realizada.

Finalmente, é interessante examinarmos alguns aparentes contra-exemplos a análises causais da ação. Imagine, por exemplo, que Tomazo está decidido a matar Luciano, um fora-da-lei como ele, e que ambos são feitos prisioneiros por pessoas que decidem que Tomazo deverá executar Luciano, sob pena de ser morto. Tomazo realiza essa ação com secreto prazer. Contra a análise causal poder-se-ia objetar que embora Tomazo tenha razões suficientes para matar Luciano, elas não

desempenham papel causal relevante. A resposta é que, embora o agente possa ter mais de uma razão para agir, o que importa é a razão que circunstancialmente causou a ação, a razão primária ou operante, definida por Donald Davidson como aquela capaz de explicar a ação. E é claro que a razão operante nesse caso é outra, qual seja, a crença de Tomazo de que matando Luciano ele salvará a própria vida.

Outro exemplo, proposto por Roderick Chisholm, é o de Bill, que quer matar o seu tio. Bill fica tão nervoso diante desse pensamento que perde o controle do veículo que está dirigindo e atropela e mata um passante, que por acaso é o seu tio. Certamente, ele não realizou a ação de matar o seu tio voluntária ou intencionalmente, apesar dela ter sido causada por sua vontade, por sua intenção. O problema com esse exemplo é que falta um elo essencial à cadeia causal: o esforço (a intenção na ação) tendo como objeto intencional a morte do tio.

Um último exemplo, atribuído a Dann Bennett, é o de um homem que quer matar uma pessoa no campo, atirando nela à distância. Tendo uma mira muito ruim, ele não acerta, mas o estampido assusta uma manada de porcos selvagens que pisoteiam a pessoa até a morte. Aqui há o esforço voluntário, mas não se pode dizer que o homem realiza propriamente a ação de matar a outra pessoa. A resposta é que, embora exista um esforço causando o movimento corporal, trata-se de uma ação instrumental, cujos elos causais não foram completados tal como haviam sido intencionados: o homem apertou o gatilho de sua arma para acertar uma pessoa e para dessa maneira matá-la. Como esses últimos elos causais estão faltando, não podemos dizer que o agente tenha realizado a ação de matar a pessoa tal como havia intencionado fazer, mas apenas casualmente. Em um sentido estrito, feitos como o de atropelar o tio ou matar a outra pessoa no campo não são sequer ações,

mas resultados causais de ações, posto que elos apropriados da cadeia causal que as constituem faltam ou foram substituídos.

CONCLUSÃO

Estamonografia expôs muito brevemente alguns elementos introdutórios e problemas principais ou fundamentais da filosofia da mente contemporânea. Fornece uma síntese desses elementos e problemas contemporâneos de maneira acessível ao iniciante e leitor com pouca ou nenhuma preparação em filosofia. Foi pensada e escrita para ser compreensível e cessível a todos, a par da contribuição crítica das orientações e discussões mais recentes sobre o assunto.

Uma das finalidades desta monografia foi introduzir os iniciantes e leitores com pouca ou sem nenhuma formação em filosofia nos elementos ou problemas principais da filosofia da mente contemporânea, e fazê-lo de maneira a esclarecer as dimensões metafísicas desses temas. Desse modo, a nossa abordagem realça as ligações entre filosofia da mente e vários domínios empíricos: psicologia, neurociência e inteligência artificial... O elemento central desta monografia são alguns elementos introdutórios e os problemas principais da filosofia da mente contemporânea. Como: a causalidade mental, a identidade pessoal, etc.... Mas existem outros que não foram trados aqui como: o pensamento e a linguagem, a descrição metafísica dos conteúdos do mundo, representação mental, matéria e energia, questões ontológicas... não por serem menos importantes, mas por que são problemas de difícil solução e que exigiriam mais tempo e maior aprofundamento. São questões que merecem ser discutidas e que tem ocupado atualmente os filósofos da mente.

Teremos percorrido todos os problemas da Filosofia da Mente? Certamente não. Os sete elementos e problemas de que tratamos aqui – O que é filosofia da

mente? A mente, o corpo (cérebro), a consciência, a relação mente-corpo, a identidade pessoal e a natureza da ação humana – são fundamentais, mas não recobrem todas as preocupações dos filósofos da mente. Outros enigmas ainda estão à espera de uma possível solução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Tradução e Revisão de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. – 6ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fortes, 2012.

COSTA, C. **Filosofia da Mente** (col. Passa-a-Passo). Rio de Janeiro: Jorge Zahnar,2005.

CHURCHLAND, P. M. **Matéria e Consciência. Uma Introdução à filosofia da mente**. São Paulo: UNESP, 2004.

DAMASIO, A. R. **O Erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

----------. **Em Busca de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. Belo horizonte: Ed. Itatiaia, 2001.

DENNETT, D. C. **Tipos de Mente**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1997.

----------. **A perigosa Ideia de Darwin.** Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.

GILES, T. R. **Dicionário de Filosofia: termos e filósofos**. Ed. E.P.U, São Paulo, 1993.

GOULD, S. J. **A Falsa Medida do homem.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. – 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011, - (Coleção Pensamento Humano).

HEIL, J. **Filosofia da Mente, uma introdução contemporânea**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. e FRANCISCO M. de M. F (1915-1999). **Dicionário Houaiss da LínguaPortuguesa**. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Bancos de dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. 1. ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Matos. – 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, - (Coleção Pensamento Humano).

McDOWELL, J. **Mente e Mundo**. São Paulo: Ed. Ideias & Letras, 2005.

MURCHO, D. **Tipos de Mentes, de Daniel C. Dennett**. Tradução de Maria Teresa Castanheira. Rocco/Temas e Debates, 2001, 202 pp.

RYLE, G. **The Concept of Mind** (Londres, Huchinson, 1949).

SEARLE, J. R. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1998.

----------. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

TEIXEIRA, J. de F. **O que é filosofia da mente**. Ed. Brasiliense: col. Primeiros Passos, n. 294, 1994.

----------. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.

----------. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas** (São Paulo, Abril, 1990).

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica**. Coleção filosófica 15, 7 ed. v. 1. São Paulo: Loyola, 1991.

----------. **Antropologia Filosófica II**. Coleção filosófica 22, 4 ed. v. 2. São Paulo: Loyola, 1992.

VIANA, W. C. **Técnica e Inteligência Artificial**: O debate entre John Searle e Daniel Dennett, 2013.

----------. **Introdução à Filosofia da Mente**. André Leclerc. UFC/CNPq, aulas e slides, Jun. 2010.

----------. **Introdução à filosofia da mente.** Piauí:ICESPI/PNPD/UFPI, aulas e slides, 2014.