



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

**A MENTE NA PERSPECTIVA DO PRAGMATISMO LINGUÍSTICO: O ERRO
CATEGORIAL DE RENÈ DESCARTES E A PRAGMÁTICA DE GILBERT RYLE**

FORTALEZA

2019

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

A MENTE NA PERSPECTIVA DO PRAGMATISMO LINGUÍSTICO: O ERRO
CATEGORIAL DE RENÈ DESCARTES E A PRAGMÁTICA DE GILBERT RYLE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Joelma Marques de Carvalho.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D32m De Oliveira, Victória Karoline Ramos.

A mente na perspectiva do pragmatismo linguístico : o erro categorial de Renè Descartes e a pragmática de Gilbert Ryle / Victória Karoline Ramos De Oliveira. – 2019.
92 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Profa. Dra. Joelma Marques de Carvalho.

1. Filosofia. 2. Filosofia da Linguagem. 3. Pragmática. 4. Mente. 5. Gilbert Ryle. I. Título.

CDD 100

VICTÓRIA KAROLINE RAMOS DE OLIVEIRA

A MENTE NA PERSPECTIVA DO PRAGMATISMO LINGUÍSTICO: O ERRO
CATEGORIAL DE RENÈ DESCARTES E A PRAGMÁTICA DE GILBERT RYLE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, linha de Pesquisa Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Joelma Marques de Carvalho (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ramon Souza Capelle De Andrade
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UniLAB)

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Antônio Santos, *in memoriam*, sem o qual nada disso teria acontecido, pois foi meu mentor em contação de histórias e acreditou em mim antes que qualquer um;

À minha mãe, Lêda, que além de me apoiar desde sempre, me ensinou nesse último ano o que é ter força e manter-se de pé, mesmo diante das adversidades;

À minha tia, minha terceira mãe, Benedita, que sempre “fez das tripas coração” para que eu nunca precisasse desviar dos meus sonhos e pudesse, com todo conforto, continuar estudando;

Ao meu irmão, João Gabriel, que, mesmo distante, alegra meus dias com seus gestos de amor, suas palavras rápidas, seu sorriso por foto...;

À minha mãe, Luciana, que entendeu que eu sou dona dos meus próprios sonhos e do meu caminho e me apoiou, quando preciso;

Ao coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Hugo Filgueiras, que sempre muito humano, esteve disposto a ajudar;

Ao secretário do PPG em Filosofia, Sebastião, que me aturou tantas vezes e tantas vezes tomou a iniciativa em me ajudar e lembrar meus prazos, seja por que canal fosse, seja que dia fosse;

À FUNCAP, que me concedeu bolsa, com a qual pude me manter em Fortaleza e dar prosseguimento à pesquisa;

À Elinaide e Rosário, que no início desse percurso que me trouxe à Fortaleza, ainda em João Pessoa, me acolheram com muito carinho e apoio;

À família Carneiro Jácome, que também em João Pessoa, me acolheu como amigos de longa data e nunca me deixou sentir que estava só em cidade desconhecida;

À minha amiga Ana Paula Holanda, que mesmo distante, sempre fez toda questão de me acompanhar, me incentivou a continuar e torceu por mim;

Ao professor Ramon Capelle, que aceitou participar dessa banca e sempre se colocou à disposição para colaborar criticamente com este trabalho;

Ao professor Cícero Barroso, a quem devo as valiosíssimas críticas e comentários que levaram ao melhoramento desse trabalho;

À minha orientadora, Joelma Marques, que, mesmo em outro continente, sempre se dispôs a ajudar, mesmo quando os prazos apertavam e foi a responsável pela dica de ouro que me levou à aprovação do doutorado;

Ao professor Giovanni Queiroz, *in memoriam*, com quem tive as maravilhosas aulas e contato com os textos que me trouxeram aos problemas que me propus a tratar no mestrado e, mais em breve, doutorado;

Aos meus amigos de jornada aqui nesse programa: Marcella Dehara, Chiara Costa e Marden Moura. O apoio de vocês tanto nas disciplinas quanto nos intervalos de lazer, também foi crucial para suportar a jornada;

À família Gurgel, principalmente em nome de Dona Rita e “Seu” Firmino, que torceram por mim e me colocaram em suas orações, além de sempre me receberem bem e me ajudarem a fortalecer, seja com um “porquinho”, seja com uma couve folha...

A todos os outros amigos e amigas que mesmo com pouco contato torceram por mim e estiveram espiritualmente do meu lado nesse percurso;

A todas aquelas e aquelas que trocaram não apenas informações sobre temas acadêmicos, mas também os assuntos da vida privada, pois, sem vocês, a jornada seria mais dura e a existência mais difícil;

Ao meu companheiro Ayala Gurgel, talvez o maior incentivador dessa jornada que me trouxe ao mestrado e está me levando ao doutorado, que me encorajou, segurou minha mão e disse “vamos!”, me ensinando dia após dia o significado de companheirismo;

...meu muitíssimo obrigada!

“Repara bem
no que não digo.” (Paulo Leminski)

RESUMO

O problema da relação mente-corpo, tal como apresentado pela tradição cartesiana, é considerado, a partir do advento da virada linguística, um pseudoproblema filosófico originado pelo mau uso da linguagem. É com essa perspectiva que, em 1949, Gilbert Ryle inaugura a filosofia da mente contemporânea, alegando que a raiz desse pseudoproblema foi um erro categorial da Doutrina Oficial, reafirmado por Descartes e perpetuado pelas nossas expressões cotidianas sobre o mental. A proposta de Ryle inclui que as descrições do behaviorismo filosófico são uma alternativa resolutiva ao dualismo cartesiano. Essa proposta, no entanto, não resistiu ao desenvolvimento da filosofia da mente e foi ofuscado pela empolgação com as novas descobertas científicas e o naturalismo. Contudo, como se pretende mostrar, o mesmo não aconteceu com todas as suas críticas nem com a fundamentação delas, qual seja, a de que o problema mente é um problema que persiste como um problema de uso da linguagem. Tal problema, como é examinado aqui, pode ser vislumbrado sob a perspectiva pragmática da noção de emprego, quando as variadas formas de empregar o mesmo conceito, tanto na filosofia da mente quanto nas ciências, fazem surgir variadas atribuições de significados. Essas variações, por si, merecem a nossa atenção porque colocam o problema mente na perspectiva do pragmatismo linguístico, bem como abrem novas questões filosóficas.

Palavras-chaves: Filosofia. Filosofia da linguagem. Pragmática. Mente. Gilbert Ryle.

ABSTRACT

The problem of the mind-body relationship, as presented by the Cartesian tradition, is considered, from the advent of the linguistic turn, a philosophical pseudoproblem originated by the misuse of language. It is with this perspective that in 1949 Gilbert Ryle inaugurates the contemporary philosophy of mind, claiming that the root of this pseudoproblem was a categorical error of the Official Doctrine, reaffirmed by Descartes and perpetuated by our expressions of everyday use about the mental. Ryle's proposal includes that the descriptions of philosophical behaviorism are a decisive alternative to Cartesian dualism. This proposal, however, did not resist the development of the philosophy of mind, and was overshadowed by the excitement of new scientific discoveries and naturalism. However, as it is intended to show, the same has not happened with all their criticisms or with their reasoning, that is, that the problem is a problem that persists as a problem of language use. Such a problem, as discussed here, can be glimpsed from the pragmatic perspective of the notion of employment, when the various forms of employing the same concept, both in the philosophy of mind and in the sciences, give rise to varied attributions of meanings. These variations, in themselves, deserve our attention because they pose the problem in the perspective of linguistic pragmatism, as well as open up new philosophical questions.

Keywords: Philosophy. Philosophy of Language. Pragmatic. Mind. Gilbert Ryle.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A CONCEPÇÃO DE MENTE NA TRADIÇÃO CARTESIANA	14
2.1	A tradição e o dualismo cartesiano	17
2.2	A certeza indubitável: a existência da alma	21
2.3	A outra dimensão do humano: a existência do corpo	24
2.4	Críticas e questionamentos à tradição cartesiana	27
3	GILBERT RYLE: O PROBLEMA CARTESIANO DA RELAÇÃO MENTE-CORPO COMO UM ERRO LÓGICO-LINGUÍSTICO	32
3.1	A crítica de Gilbert Ryle ao dualismo cartesiano	32
3.2	As consequências da doutrina oficial: a “lenda intelectualista”	37
3.2.1	<i>Gilbert Ryle e a visão tradicional de know that e know how</i>	40
3.3	Disposição	44
3.4	O papel de Gilbert Ryle na nossa discussão	47
4	VARIADOS EMPREGOS DO CONCEITO MENTE	51
4.1	O problema semântico	52
4.2	Uma noção de significado	53
4.3	Empregos do conceito: do cotidiano às ciências e filosofia	55
4.3.1	<i>O uso na psiquiatria</i>	57
4.3.2	<i>A teoria freudiana</i>	58
4.3.3	<i>As teorias dualistas</i>	59
4.3.4	<i>As teorias materialistas</i>	66
4.3.5	<i>Naturalismo biológico de Searle</i>	72
4.3.6	<i>O behaviorismo</i>	73
4.3.4	<i>O funcionalismo</i>	75
4.4	O que nos mostra a observação dos variados empregos do conceito ...	76

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
	REFERÊNCIAS	83

1 INTRODUÇÃO

É ingênuo afirmar que as questões que perfazem a filosofia da mente são questões novas, levantadas a partir do advento das tecnologias e das inteligências artificiais, como alguns colocam. Esse advento, com certeza, fomentou as discussões e ajudou a reformular algumas delas, mas questões de cunho semelhante podem ser encontradas na Grécia Antiga, marcadas desde o interesse pelo comportamento humano até a natureza do pensamento, da alma. No entanto, não é injusto dizer que, como disciplina mais ou menos bem consolidada, com marcado interesse científico e interdisciplinar, ela é relativamente recente, pois aparece inserida numa tendência de pensamento, fruto do desdobramento da filosofia analítica e da linguagem. É com esse olhar que, de acordo com alguns autores, como Teixeira (2011, p. 8. 3) e Costa (2005, p. 7), a filosofia da mente contemporânea é datada de forma mais ou menos acordada como iniciando a partir do lançamento da obra de Gilbert Ryle, *The Concept Of Mind*, em 1949.

Para que possa ter sido considerado o autor da obra de abertura da filosofia da mente contemporânea, é necessário que Ryle (2009) apresentasse alguma ruptura com o modo de pensar a mente até então, pois é assim que se julgam as periodizações histórico-filosóficas. É exatamente isso que Ryle (2009) intenta ao aplicar um método novo na forma de tratar as questões sobre a mente – sobretudo em relação ao binômio mente-corpo. Esse método reflete a tendência geral da filosofia analítica da linguagem, na qual os problemas filosóficos são tratados ainda na sua colocação, de forma a se analisar o significado dos conceitos, as relações gramaticais interconceituais e suas consequências lógicas. Essa abordagem, muitas vezes resumida em dissolver pseudoproblemas filosóficos através da análise lógica, é um conhecido modo de fazer filosofia analítica.

Contudo, mudar a abordagem de tratamento de um problema ainda não parece ser suficiente para justificar essa ruptura. É preciso que caracterizemos antes a relação a ser rompida. Esta relação é, pois, com a metafísica moderna cartesiana – uma tendência da filosofia contemporânea conhecida como “a morte do sujeito” (GURGEL, 2014, p. 22) – que se revela em *The Concept Of Mind*. Assim, é naquela que foi considerada a filosofia da mente de Descartes que Ryle (2009) vai buscar os

conceitos com os quais operar – e dos quais se desfazer – entre outras coisas, e mostrar, de acordo com suas inclinações, como a forma cartesiana de lidar com os conceitos sobre mente é uma forma falha para a compreensão dos problemas nessa área e conduz ao engano.

Conquanto esse seja o foco de destaque da obra – pelo menos o que queremos ressaltar aqui –, isto não é tudo. Depois de executar seu método analítico, Ryle (2009) também nos apresenta uma noção alternativa acerca do problema mente-corpo, que posteriormente foi designada pelos críticos como behaviorismo filosófico ou behaviorismo analítico. Entretanto, o behaviorismo filosófico rapidamente caiu em descrédito, segundo Teixeira (1994, p. 8), por conta de uma onda de sucesso da tendência materialista na década de 50 e 60, além da sua notável dificuldade em responder a algumas críticas. O que de mais resistente perdurou da filosofia de Ryle (2009) foram as suas lições, principalmente as incorporadas pelo funcionalismo.

Com essa marginalização da teoria ryleana e os novos desenvolvimentos nas ciências cognitivas e, conseqüentemente, na filosofia da mente, que respondiam de forma mais excitante os problemas sobre a relação mente-corpo, além de criar novos, a obra de Gilbert Ryle ficou datada, sendo hoje, de forma geral, lembrada apenas como marco de um período – quando o é. Justamente por isso nos perguntamos, ainda há o que se possa tirar de contribuição da obra de Gilbert Ryle para as novas teorias da mente? Será que os teóricos deixaram de cometer erros categoriais? Será que os problemas envolvendo o (mal?) uso da linguagem não persistem nas teorias?

O que se pretende mostrar aqui é que, embora essa “defasagem” do behaviorismo proposto por Ryle (1989; 2009) tenha sido aceita, o mesmo não aconteceu com todas as suas críticas nem com a fundamentação delas, qual seja, a de que o problema mente é um problema que persiste na esfera do uso da linguagem. Tal problema, como é examinado aqui, pode ser vislumbrado sob a perspectiva pragmática da noção de emprego. O que alegamos é que as variadas formas de empregar o mesmo conceito, tanto na filosofia da mente quanto nas ciências, fazem surgir variadas atribuições de significados. Essas variações, por si,

merecem a nossa atenção porque colocam o problema mente na perspectiva do pragmatismo linguístico, bem como abrem novas questões filosóficas.

Para defender essa perspectiva, construímos esse trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos as bases da filosofia cartesiana como fazendo parte de uma tradição, bem como refizemos o percurso feito por Descartes para construir seu dualismo de substâncias. Em seguida, apresentamos as críticas mais comuns à proposta cartesiana, partindo das mais clássicas às mais atuais, assentadas sob análises lógicas, o que nos familiariza com a forma de fazer filosofia do capítulo seguinte. No segundo capítulo apresentamos a crítica de Gilbert Ryle à doutrina oficial sob a égide da metafísica cartesiana. Ou seja, mostramos, ao modo de Ryle (1989; 2009), o que apresentamos no capítulo anterior, que a filosofia cartesiana é fruto de uma tradição e além disso, tanto essa doutrina oficial quanto a concepção cartesiana incorrem em um erro de categoria. Em um segundo momento do referido capítulo, apresentamos brevemente as concepções ryleanas que remetem ao behaviorismo filosófico, bem como as razões mais comuns que o levaram ao descrédito. No entanto, defenderemos que, embora o behaviorismo filosófico tenha sido desabonado e o dualismo de substâncias ao qual ele tece suas críticas tenha sobrevivido apenas como nota histórica, o fundamento da crítica ryleana – a saber, que existe um problema concernente à linguagem que fundamenta problemas filosóficos, especificamente na filosofia da mente – perdura e pode ser ainda aplicado às diversas vertentes contemporâneas da filosofia da mente como um todo. Por fim, no terceiro e último capítulo, apresentamos o método pragmático – representado pela teoria do emprego de Ryle (1989) – a fim de mostrar, de forma geral, como a filosofia da mente é perpassada por tantos empregos do mesmo termo que culmina em uma multiplicidade de significados para um mesmo conceito “mente”.

Seguindo este caminho, pretendemos alcançar o objetivo de mostrar que alguns fundamentos da filosofia de Gilbert Ryle continuam atuais e úteis e dispensá-los junto com as críticas ao behaviorismo filosófico é jogar fora o bebê com a água do banho. Destarte, nas considerações finais, mostramos como, a multiplicidade de significados gerados pelos diversos empregos do mesmo termo é considerada um problema mesmo para a pragmática e apresentamos alguns desdobramentos disso,

como novas questões para futuras pesquisas, que podem ser úteis para a filosofia da mente e áreas afins.

2 A CONCEPÇÃO DE MENTE NA TRADIÇÃO CARTESIANA

O que se entende hoje por mente, no português, parece ter derivado de diversas noções filosóficas, desde a Grécia Antiga, com Platão, até noções religiosas. Santo Agostinho, nos dá uma dimensão geral dessa compreensão ao fazer uso de quatro termos distintos para sinalizar uma e mesma coisa. São eles: alma, espírito, mente, razão e intelecto (GILSON, 2006, p. 95). A preferência pela diversidade dos termos, que parece fazer mais sentido no latim, se dá a fim de enfatizar diferentes partes e aspectos da alma.

Consideramos que Descartes seja herdeiro dessa tradição (o que explicaremos mais adiante) e, por isso mesmo, no seu *As Meditações* (2005)¹, embora recorra ao termo latim *animæ* (inclusive no título original) demonstra preferência pelo uso de *mens*, o que vem coadunar com o sentido geral do emprego, sobretudo quando define o *cogito*. Sobre as preferências e preterências do uso desses termos na tradição que segue Agostinho temos que:

O termo “mente” ou “pensamento” (*mens*) é utilizado por Agostinho para designar a *pars superiora* da alma racional. A inclusão deste novo conceito se faz necessária na medida em que o viés argumentativo de Agostinho se desenvolve. Para o filósofo, cada parte da alma contém uma especificidade própria de atribuições, não obstante, Agostinho reserva à *mens* a característica de apreender ou assimilar as coisas inteligíveis. (LIMA; FERREIRA, 2012, p. 5).

Ainda o próprio Descartes, nas suas *Objeções e Respostas* (1979c, p. 182-183), esclarece a preferência pelo termo *mens*, no latim, à *anima* (ambos referentes à alma e espírito, respectivamente), para corrigir um equívoco do uso comum e dar ênfase à faculdade intelectual, que em nós, segundo ele, nos distingue dos animais (DESCARTES, 1979a, p. 55, 61-62). Para Descartes (1979a), nós temos alma, como os animais, e a ela cabe a nutrição, mas é ao espírito que cabe a faculdade de pensar.

Segundo Santiago (2005, p. 44 – nota 7), o termo *anima* está ligado à tradição como o princípio da vida – inclusive em Agostinho, agregando a ideia de sopro à concepção de Cícero (LIMA; FERREIRA, 2012, p. 4) –, à qual se

1 No original, em latim, “Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas deonstratur”.

responsabiliza pelas atividades como andar, alimentar-se etc, o que, como nota Descartes (2005, p. 45), concerne à sua antiga crença. No entanto, tão logo ele comece sua “purificação”² (SANTIAGO, 2005, p. 44 – nota 7), a dispensa. Cottingham (1999, p. 26), por sua vez, lembra que no *Discurso sobre o método*, escrito originalmente em francês, “Descartes usa *l’âme* (‘alma’) e *l’esprit* (‘mente’) mais ou menos indiferentemente, simplesmente para se referir ao que quer que seja consciente, ou pense – a ‘coisa pensante’ (*res cogitans*) [...]”. Em nossa perspectiva, uma possibilidade é levantada: por se tratar de *O Discurso do Método* um livro anterior, escrito em linguagem popular e menos prolixo que *As Meditações*, a diferença entre os termos escolhidos para designar “mente” entre um e outro pode ter se dado pelo refinamento das ideias e concepções do próprio autor, como uma maior preocupação conceitual.

É sob a perspectiva de que a filosofia escrita por Descartes não é um fato isolado, considerando tanto que o autor de *Discurso do Método* foi influenciado por um contexto histórico, cultural e filosófico que o antecede, quanto causa influência na história da filosofia que o sucede, que tratamos aqui por *tradição cartesiana* a concepção de mente que ele faz uso. Essa noção coaduna não só com uma noção já aceita de que o fluxo da história não se rompe facilmente e a passagem de um período de pensamento para outro é menos fácil de se determinar do que se faz parecer. Coaduna ainda com a noção deleuze-guattariana de que os conceitos têm historicidade (DELEUZE; GUATTARI, 2001, p. 29-34), mas sobretudo com a visão de um crítico direto da metafísica cartesiana, o filósofo britânico Gilbert Ryle. Ryle (2009) considera que a noção conceitual de mente aparente em Descartes pertença a um contexto mais amplo e, por isso, nomeia esse arcabouço de concepções sobre a alma/mente de forma mais generalista: “doutrina oficial” [*official doctrine*]. Para ele, essa doutrina, da qual trataremos detalhadamente mais adiante, encontra em Descartes uma contraparte racional. Sendo assim, o trabalho de Descartes não apresenta naturalmente nada de novo, mas é apenas demonstração racional de uma crença preexistente:

Não seria verdade dizer que a teoria oficial deriva apenas das teorias de Descartes, ou mesmo de uma ansiedade mais difundida sobre as

2 “Purificação” aqui se refere ao processo de expurga das antigas crenças de Descartes, quando ele dá início ao seu método, duvidando de tudo quanto sabia anteriormente.

implicações do mecanismo do século dezessete. [...] Descartes estava reformulando doutrinas teológicas da alma já prevalentes na nova sintaxe de Galileu. A privacidade da consciência do teólogo tornou-se a privacidade da consciência do filósofo, e o que tinha sido o conceito da Predestinação reapareceu como a essência do Determinismo. (RYLE, 2009, p. 12-13 – tradução nossa)³.

A ideia de que Descartes faz parte de uma tradição é tão ampla que alguns pensadores consideram a obra cartesiana “[...] quase uma extensão da escolástica, pretendendo ser sua obra uma fundamentação do pensamento católico diante da nova ciência” (MARCONDES, 2010, p. 165). O próprio Descartes (2005) deixa isso transparente quando, em 1641, em epístola dedicatória à Faculdade de Teologia de Paris, ele afirma:

E no que concerne à alma, embora muitos tenham acreditado que não é simples conhecer-lhe a natureza, e que alguns tenham mesmo ousado dizer que as razões humanas persuadiram-nos de que ela morreria com o corpo e que apenas a fé nos ensinaria o contrário, não obstante, visto que o Concílio de Latrão, realizado sob Leão X, na sessão 8, condena-os e ordena expressamente aos filósofos cristãos responder a seus argumentos e empregar todas as forças de seu espírito para dar a conhecer a verdade, usei então empreendê-lo neste escrito. Além do mais, sabendo que a principal razão que faz com que vários ímpios não queiram crer que há um Deus e que a alma humana é distinta do corpo é dizerem que ninguém até aqui pôde demonstrar essas duas coisas [...] se é que eu creio que não se poderia fazer nada de mais útil que procurar ele uma vez por todas curiosamente e com cuidado as melhores e mais sólidas e dispô-las em uma ordem tão clara e tão exata que doravante seja constante a todo o mundo que são verdadeiras demonstrações. (DESCARTES, 2005, p. 5-6).

Sendo assim, além de mostrar que Descartes é parte de uma tradição que lhe antecede, a intenção deste capítulo é evidenciar como Descartes chega a uma conclusão dualista da alma, recorrendo aos seus escritos – quais sejam, o *Discurso do Método* (2006), *Meditações Metafísicas* (2005) e *As Paixões da Alma* (1979b) – e à tradição a qual ele pertence, quando necessário for. A partir daí, apresentaremos o que chamamos de *o argumento clássico*, qual seja, a síntese e estruturação do argumento cartesiano tal como compreendido pelos comentadores, para, por fim, mostrar as problematizações que envolvem esse argumento, o que gera para a filosofia da mente o famoso problema mente-corpo.

3 It would not be true to say that the official theory derives solely from Descartes's theories, or even from a more widespread anxiety about the implications of seventeenth century mechanism. [...] Descartes was reformulating already prevalent theological doctrines of the soul in the new syntax of Galileo. The theologian's privacy of conscience became the philosopher's privacy of consciousness, and what had been the bog of Predestination reappeared as the bog of Determinism. (RYLE, 2009, p. 12-13).

2.1 A tradição e o dualismo cartesiano

O ponto de partida da filosofia metafísica cartesiana está no método. É o método que ele tem de mais novo para nos oferecer, uma vez que, como já mencionado, o conhecimento que ele sustenta faz parte de um arcabouço anterior a ele. É no desenvolvimento do método que ele logra tanto em negar conhecimentos já consolidados, como a finitude da alma da filosofia aristotélica (SANTIAGO, 2005, p. XIII), quanto confirmar que somos compostos de corpo e alma, como alega o cristianismo.

Um pouco de contexto pode auxiliar na formação dessa compreensão. Na Idade Moderna, no século XVI, momento histórico de exploração e descobertas que gerou um movimento de expansão, trouxe à tona a vivência de novas culturas e a necessidade do desenvolvimento de novas tecnologias; fazendo também com que as bases do conhecimento europeu, até então bem definidas, fossem questionadas, quando não reformuladas. No campo do questionamento, podemos representar com Montaigne (1972) o ceticismo emergente, baseado no argumento de que os fatores de ordem pessoal, social e culturais são influenciadores das ideias (GRANGER, 1979, p. VIII) e, portanto, não é possível que se tenha um conhecimento universal, senão um conhecimento em perspectiva, que determina o outro. Como coloca Marcondes (2012, p. 428):

O argumento antropológico pode ser caracterizado sobretudo pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um ceticismo acerca da existência de uma natureza humana única e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente distintas da europeia, levantando a esse respeito exatamente o problema do critério em relação a esta possibilidade.

Esse ceticismo moderno suscitou um movimento de reação, no qual Granger (1979, p. IX) aponta Pierre Charron (1541-1603) como um destaque, por sua ênfase na fé como nova sustentação do conhecimento. Não somente para reerguer a fé contra o ceticismo, mas também para as disputas internas no cristianismo, com o cisma ocidental, no qual se insere o movimento luterano da Reforma Protestante que, como expõe Marcondes (2010, p. 153) foi marcado pela “[...] valorização da

consciência individual, como dotada de autonomia”, base do racionalismo, que, posteriormente, marca a filosofia cartesiana.

Nesse aspecto, o cenário próximo de Descartes é, metaforicamente formado por um lado, de ruínas geradas pelas dúvidas céticas e, por outro, por uma tentativa de reerguer a possibilidade da certeza, ainda que sustentada pelo aval da fé religiosa. Nesse cenário dúbio, a necessidade de se refundar o conhecimento, rejeita as ruínas que restaram, visando refundar do zero o novo caminho para a ciência. Isso significa encontrar o novo método científico por excelência. Assim, no final do século XVI e início do século XVII, duas principais vertentes do pensamento científico trazem novas orientações metodológicas para atingir a verdade. De um lado, o empirismo de Francis Bacon (1561-1626), garantia que a melhor forma para se atingir o conhecimento seria a observação criteriosa dos fenômenos e a predição através do método indutivo. Do lado oposto, Descartes (1979a,b,c; 2005), que lança mão da razão demonstrativa (seguindo o exemplo da matemática) para chegar ao conhecimento científico seguro, fundando – junto a outros pensadores – o que foi conhecido posteriormente como racionalismo moderno.

Esse contexto tanto fundamenta quanto sintetiza o método de Descartes, que é parte fundamental para compreender como ele chega à conclusão dualista sobre a mente. Dado isso, podemos enumerar:

- i) o ceticismo moderno como meio de questionar o conhecimento vigente;
- ii) a crença na possibilidade da verdade;
- iii) o fundamento religioso; e
- iv) o alcance do conhecimento através da razão, o racionalismo.

Esses quatro fundamentos esperamos mostrá-los na fundamentação da filosofia cartesiana.

O tratamento sobre o método é encontrado mais claramente no livreto publicado anonimamente, em francês, em 1637, com o título de *O discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade dentro da ciência*⁴. Ou, como se costuma dizer abreviadamente, *Discurso do Método*. Nele, Descartes

4 Conquanto se encontre também nos outros títulos tratados neste capítulo. Nas *Meditações Metafísicas* (2005), por exemplo, o método aparece muito mais aplicado do que sintético. Assim, preferimos por usar a literatura em diálogo e não cada uma delas em especial, para evitar repetições desnecessárias.

(1979a, p. 20) lança suas razões para “[...] empreender e procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas”. A motivação para tal empreendimento foi a identificação de que o conhecimento não é um só e que, enquanto homens com formações em diferentes culturas poderiam ter diferentes conhecimentos, esses conhecimentos não poderiam consistir numa só verdade (DESCARTES, 1979a, p. 31. 33. 36). Tal motivação encontramos exposta em Marcondes (2012) como “argumento antropológico”. O que pode parecer surpresa é que Marcondes (2012, p. 423) cria o conceito para sintetizar o mesmo problema que identifica em Montaigne (1972):

Minha hipótese consiste em mostrar que há um aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cética do início do pensamento moderno que denomino aqui “argumento antropológico”, na medida em que traz um novo argumento cético: Haveria uma natureza humana universal? e de que critérios dispomos para definir “natureza humana”, diante da diversidade de culturas que aí se encontram? (MARCONDES, 2012, p. 423).

Dado isso, notamos um contexto de insegurança do conhecimento, com o qual teve de lidar Descartes (e também por Montaigne), o levando a questionar seus próprios fundamentos e dando início ao método. A esse questionamento, ou a essa dúvida, chamamos dúvida hiperbólica, como o próprio Descartes (2005, p. 133) – se damos ênfase em sua amplitude – ou dúvida metódica – se damos ênfase ao fato de que ela é parte do método de investigação racionalista cartesiano. É uma dúvida que lembra, sem dúvida (com o perdão da redundância), a dúvida cética; mas só até certo ponto. Até certo ponto porque o duvidar cartesiano tinha o propósito de chegar a um conhecimento firme, como se vê desejado em:

Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidavam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos: pois, ao contrário, todo meu intuito tendia tão somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila. (DESCARTES, 1979a, p. 44).

O princípio motivador para Descartes desenvolver a dúvida metódica acontece no momento em que se dá conta de que o aprendizado de toda a sua vida não lhe garantia um conhecimento seguro, pelos motivos já citados. Assim, para determinar seus novos fundamentos filosóficos, ele inicia um exercício intelectual para se desfazer dos antigos conhecimentos (DESCARTES, 1979a, p. 36) a caminho de erigir novos.

O primeiro passo do método consiste em guardar para si somente aqueles conhecimentos que são claros e evidentes (DESCARTES, 1979a, p. 37), e como essa não é uma tarefa simples, nas suas *Meditações* (2005) ele inicia pelas negativas. Ou seja, tentando provar que os antigos conhecimentos são falsos. Ainda assim, essa não parece ser uma tarefa humanamente possível, no sentido de negar uma a uma todas as suas certezas. É por isso que decide que *sob qualquer dúvida*, é preciso que se considere que tais certezas não são verdadeiras. (DESCARTES, 1979a, p. 46; 2005, p. 30).

Para fundamentar a dúvida, Descartes (2005) apresenta três hipóteses que justificariam o engano:

[1] O primeiro motivo de dúvida advém dos dados dos sentidos; pois, ainda que todas as crenças que tinha antes como seguras tivessem sido apreendidas através dos sentidos, ele também considerava já ter sido enganado por eles. Em um momento os sentidos lhe oferecem coisas de que não se pode duvidar, em outro, parecem enganá-lo. (DESCARTES, 2005, p. 31-32).

[2] A segunda hipótese é o famoso argumento do sonho: quando estou sonhando, posso me persuadir de que vivo o sonho verdadeiramente e que então estou no lugar que me encontro no sonho e fazendo tais coisas que faço no sonho, não em minha cama. (DESCARTES, 1979a, p. 46; 2005, p. 32-33). Assim, posso duvidar de que neste momento estou fazendo o que realmente faço e imaginar que estou na minha cama dormindo. O argumento do sonho, embora convincente, parece limitar a dúvida, pois, mesmo que eu esteja sonhando, o sonho pressupõe e se baseia em outra coisa verdadeira, que realmente existe (DESCARTES, p. 33-34). E mais, ainda que a forma dessas coisas sonhadas não seja a mesma, há coisas mais simples e universais que, misturadas, formam essas coisas sonhadas.

Dada essas hipóteses, no percurso de desenvolvimento do método, Descartes (2005) se apressa em concluir a verdade matemática:

Eis por que talvez não concluamos mal se dissermos que a física, a astronomia, a medicina e todas as outras ciências que dependem da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito

com se elas estão na natureza ou se não estão, contêm algo de certo e indubitável. Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos sempre formarão o número cinco e o quadrado nunca terá mais de quatro lados; e não me parece possível que verdades tão aparentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (DESCARTES, 2005, p. 35).

[3] A dúvida é levada ao limite quando Descartes nos apresenta uma terceira hipótese: a suposição de um Deus enganador ou um gênio maligno, tal é que: Deus, um enganador, não criou tudo que existe, mas apenas o faz acreditar que tais coisas existam e lhe engana também sobre as verdades matemáticas. (DESCARTES, 2005, p. 35-36). No entanto, como o Deus também é uma crença recebida através da formação que ele já anteriormente pôs em dúvida, é preciso agora que se duvide também de sua existência (DESCARTES, 2005, p. 36-37). Por isso, lança a suposição de que não há o verdadeiro Deus (tal como aprendido), mas um gênio maligno que o faz duvidar de toda a espécie de coisa, inclusive que não tem “[...] mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas.” (DESCARTES, 2005, p. 38-39).

2.2 A certeza indubitável: a existência da alma

A dúvida hiperbólica deve agora conduzir a alguma certeza indubitável. Ou, como desejara Arquimedes, a um ponto fixo (DESCARTES, 2005, p. 41-42). A fim de encontrar essa certeza, Descartes reflete sobre o que deve haver para que seja possível que ele duvide de tudo que há, chegando à conclusão que nem mesmo Deus ou o gênio maligno são necessários para que ele tenha esses pensamentos, uma vez que ele próprio é capaz de se persuadir disso. Mas, então, ele mesmo já acreditara que não tem um corpo e que nada de material possa existir, nem a terra, nem o céu (DESCARTES, 1979a, p. 46), contudo, mesmo para que seja enganado, é necessário que exista e, portanto, a única coisa de que um gênio maligno não é capaz de convencê-lo, é de que ele não é (DESCARTES, 2005, p. 42-43). Assim, Descartes conclui sua existência, como a primeira base sólida da sua filosofia. No *Discurso do Método* (1979a, p.46), ele a expõe da seguinte forma:

[...] adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo como princípio primeiro da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1979a, p. 46).

Nas *Meditações* (2005, p. 42-43), por sua vez, o raciocínio é um pouco mais prolixo, concluindo aquilo que ele viria a investigar ainda, o *Eu sou*:

Mas como é que sei se não há alguma outra coisa diferente daquelas que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não sou algo? Mas já neguei que tivesse algum sentido ou algum corpo. Hesito, não obstante, pois o que resulta disso? Sou de tal forma dependente do corpo e dos sentidos que não posso existir sem eles? Mas persuadi-me de que não havia absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo; então não me persuadi também de que eu não existia? Decerto não, eu existia sem dúvida, se me persuadi ou se somente pensei algo. Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.

Para manter o raciocínio que nos conduz à conclusão dualista, enumeremos essa primeira afirmativa, o “*Eu sou*”, como (i) e então podemos tomar em conta que, embora convencido de (i), que havia sido derivada do paradoxo da dúvida, Descartes ainda não refletira do que esse “Eu” se trata, qual é a sua natureza.

Nas *Meditações* (2005) já havia mencionado que deveria se voltar para algumas crenças anteriores, avaliando-as mais uma vez, a fim de encontrar alguma que fosse capaz de resistir à dúvida. No *Discurso* (1979a, p. 38), essa parece corresponder à segunda parte de seu método, dizendo respeito à divisão das dificuldades em parcelas menores para facilitar a resolução. Dividindo aquilo que antes ele entendia ser, constata que acreditava ser um homem, de a) carne e osso e b) movido por uma alma. A alma, por sua vez, acreditava ser “[...] algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma chama ou um ar muito leve, que estava insinuado e espalhado em minhas partes mais grosseiras” (DESCARTES, 2005, p. 44). O que demonstra que sua primeira crença sobre a alma era de que

essa fosse de natureza material. E todos os atributos que ele acreditara serem atributos da alma, como andar, alimentar-se e sentir, dependiam, assim, de um corpo ou dos sentidos. No entanto, mais uma vez, é possível pensar que toda natureza material seja posta em dúvida (tanto a do próprio corpo quanto a do mundo percebido pelos sentidos) e, portanto, a existência daquele que pensa, só pode residir no pensamento. Assim, Descartes chega à sua segunda conclusão, a de que é uma coisa que pensa.

Depois, examinando com atenção que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, pelo contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que imaginara que alguma vez imaginara que fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de coisa material. (DESCARTES, 1979a, p. 46-47).

Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa. (DESCARTES, 2005, p. 46).

Agora, podemos acrescentar à primeira certeza de Descartes, (i), a sua próxima conclusão de que aquilo que “eu sou” é “uma coisa que pensa”. A esta coisa que pensa, Descartes chama alma. E se pode somar a isso mais informação, como a de que “[...] a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo” (DESCARTES, 1979a, p. 47). Temos aí, o primeiro fundamento dualista advindo do raciocínio e pelo método racionalista de Descartes, qual seja, até então: i), eu sou uma coisa pensante, que chamo de alma/mente; ii) o corpo existe e é distinto da alma. Esta é a base fundamental do dualismo mente-corpo, que pode ser condensada na seguinte passagem:

E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo o direi) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenha uma idéia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 2005, p. 118).

A alma, nesse sentido, a partir dos postulados de Descartes, resta provada como substância imaterial e distinta do corpo. No entanto, para essa distinção ser efetivamente estabelecida, não basta dizer que ela existe. O corpo e as coisas

imateriais ainda estão sob dúvida. Portanto, Descartes precisa provar agora que existe, de fato, um corpo.

2.3 A outra dimensão do humano: a existência do corpo

Tendo provado a existência da alma, do espírito ou da mente – como queiramos nos referir, a partir dos nossos interesses –, Descartes (1979a) se empenha em refletir o que pode garantir a verdade de sua proposição *penso, logo existo* (DESCARTES, 1979a, p. 46). A partir da natureza dessa proposição, ele toma como regra que, para que uma ideia seja verdadeira ela precisa ser concebida clara e distintamente (DESCARTES, 1979a, p. 47). Mas, tendo se dado conta de que o conhecimento é maior do que a dúvida e, não sendo um ser perfeito, delibera procurar de onde lhe advém esta ideia de perfeição.

Tanto no *Discurso do Método* (1979a) quanto nas *Meditações* (2005), o que se segue dessa empreitada pela ideia de perfeição é sua tentativa de demonstrar a existência de Deus. Dois são os interesses que nos conduzem brevemente por essa reflexão: o primeiro, não necessariamente em ordem de importância, de mostrar que Descartes (2005) se inclui numa tradição de seu tempo, a exemplo de Pierre Charron, como já foi mencionado; o segundo, de demonstrar a existência do corpo, uma vez que essa é garantida por Deus.

A prova da existência de Deus parte de um exercício intelectual que, conforme nota Lebrun (1979a, p. 48 – nota 59), considera agora que Deus é o *meu* criador, não mais aquele responsável pela ideia de Deus *em mim*. Assim, Descartes defende essa tese diante da antítese de que, se eu fosse meu próprio criador e participasse da ideia de perfeição, bastaria que eu buscasse em mim o que me faltava e criasse meu próprio infinito e onisciência (DESCARTES, 1979a, p. 48), o que, evidentemente não é o caso. Pois, considera que, como humanos, frequentemente somos falhos e nos enganamos, mesmo pelos próprios sentidos (DESCARTES, 1979a, p. 50). Então, como uma mente finita, limitada, poderia criar a

ideia de infinito? Para Descartes, tal feito só é possível considerando que Deus, o ser perfeito, a tenha colocado em nós, bem como a ideia de perfeição.⁵

A existência desse Deus está garantida pela perfeição, semelhante ao “argumento ontológico” de Santo Anselmo (1988,p. 102⁶), dessa vez, Descartes (1979a, p. 49) alega que a existência era característica inclusa na perfeição. Considerando, ao contrário de Russell (1945, p. 417), que o argumento é bom e está provada a existência do Deus perfeito – e que, portanto, não pode ser um Deus enganador –, Descartes (1979a) julga que a possibilidade de existência de toda a sorte de coisas materiais que se imagina – o que inclui o corpo humano (DESCARTES, 1979a, p. 54; 2005, p. 120) – está garantida pela existência de Deus, se não completas, mas pelas ideias que as compõem (DESCARTES, 1979a, p. 50-51)⁷ mesmo quando parecemos enganados.

E assim reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência depende do só conhecimento do verdadeiro Deus; ele sorte que, antes de o conhecer, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio ele adquirir uma ciência perfeita no tocante a um a infinidade de coisas, não só no tocante daquelas que estão nele, mas também daquelas que pertencem à natureza corporal [...]. (DESCARTES, 2005, p. 107).

Assim, parece, conseguimos estabelecer até aqui dois conteúdos que nos propomos. Um diz respeito ao último dos três pontos da tradição, sendo numerado de 3), o que o inclui no movimento de justificativa do conhecimento através da fé religiosa, evidentemente a cristã. O outro é a existência do corpo e sua distinção da alma, base dualista que já havia sido exposta e agora, esperamos, apontada, que chamamos de (ii).

5 Para Teixeira (2011, p. 31) esse é especificamente um problema interessante à filosofia da mente na medida em que o é para os cientistas da cognição, que o reavaliam na perspectiva da linguagem, sobre como a mente pode multiplicar o pensamento humano o elevando a números astronômicos, o tratando por recursão.

6 O argumento exposto no Proslogion, Cap II, é assim escrito: “Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque ‘o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe’? Porém, o insipiente, quando eu digo: ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, ouve o que digo e compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Mas ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’, não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior”.

7 Uma quimera com cabeça de leão em corpo de cabra é algo que não existe, mas nem por isso deixa de ter em si ideias verdadeiras e existentes que a compõe.

Até aqui temos que Descartes faz parte de uma tradição em que utiliza como princípio do método: 1) o ceticismo moderno como meio de questionar o conhecimento vigente, embora sustente 2) a crença na possibilidade da verdade e derive parte dessa crença de 3) o fundamento religioso, a partir da ideia do Deus cristão, mas fundamentado nos próprios investimentos da razão individual, marcando seu racionalismo (MARCONDES, 2010, p. 181).

Utilizando seu método inserido nessa tradição, fundamenta seu dualismo de substâncias em i), eu sou uma coisa pensante, que chamo de alma/mente; ii) o corpo existe e é distinto da alma.

Sobre i) Descartes fundamenta ii) com o argumento de que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo. Em *Discurso do Método* (1979a, p. 47) ele expõe isso de forma mais direta, sem apresentar um argumento mais complexo, enquanto em suas *Meditações* (2005, p. 54-55), ele assevera:

[...] já que uma coisa que me é presentemente conhecida, que, a falar propriamente, conhecemos os corpos apenas pela faculdade de entender que está em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento, conheço evidentemente que não há nada que me seja mais fácil de conhecer que meu próprio espírito.

[...]

E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que eu possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, porque podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por qual potência se faça essa separação, para obrigar-me a julgá-las diferentes. (DESCARTES, 2005, p. 117)

Embora Descartes alegue ii), existe um ponto crítico para aqueles que confrontam a teoria cartesiana, qual seja, de que a alma, sendo de natureza imaterial, imortal (DESCARTES, 1979a, p. 61) e inteiramente distinta e independente do corpo (DESCARTES, 1979a, p. 47,62), ainda assim, é a responsável pelos seus movimentos, como um timoneiro é o responsável por conduzir sua embarcação.

[...] e como não basta que esteja alojada no corpo humano, assim como um piloto em seu navio, exceto talvez para mover seus membros, mas que é preciso que esteja junta e unida estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim compor um verdadeiro homem. (DESCARTES, 1979a, p. 61-62).

Mais que isso, alma e corpo não são apenas distintos, como são também unidos (DESCARTES, 1979a, p. 52), apesar da grande diferença de natureza entre eles:

[...] há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, pelo fato de o corpo, por sua natureza, ser sempre divisível e de o espírito ser inteiramente indivisível. (DESCARTES, 2005, p. 128)⁸

Essa junção pareceu causar uma confusão difícil de explicar fisicamente, no que se refere à interação entre essas duas substâncias e a localização da mente.

2.4 Críticas e questionamentos à tradição cartesiana

Várias foram as críticas e questionamentos que Descartes recebeu acerca de sua teoria da mente, tanto que o obrigou a dar um novo título anexo às *Meditações*, chamado-o de *Objecções e Respostas* (1979c), quanto a trocar muitas cartas com seus interlocutores a respeito de sua teoria. Algumas dessas críticas não foram respondidas e muitas delas permanecem até hoje. Os críticos de Descartes não ficaram restritos à sua época, embora tenham começado nela.

A princesa Elisabeth de Boêmia parece ser a primeira a encontrar a questão mais clássica e pertinente contra a teoria de Descartes: como uma mente imaterial pode mover um corpo material? Por muito tempo essa foi a questão mais tratada e filósofos como Malebranche (TEIXEIRA, 2011, p. 37; SCHMALTZ, 2017) e Leibniz (TEIXEIRA, 2011, p. 37; KONTIC, 2015), o tentaram solucionar.

Malebranche (SCHMALTZ, 2017) defendeu uma tese já presente na Idade Média, conhecida por ocasionalismo. Passada por diversas revisões do próprio Malebranche e de outros como Louis de la Forge (1632-1666), Claude Clerselier (1614-1684) e Geraud de Cordemoy (1626-1684) (SCHMALTZ, 2017, p. 1), a tese tinha como princípio justificar que nossas ações e volições são dependentes de um Deus onipotente que age conforme Sua própria volição, tal é que essa volição divina corresponde exatamente às leis, que estamos tentados a atribuí-las a características de corpos, porque a eles estamos muito ligados (algo que lembra muito a resposta de Descartes (1979c, p. 298)).

8 As definições sobre o corpo ser de natureza material e divisível são encontradas em várias outras passagens, como em Descartes (1979d, p. 298, 301).

Leibniz, (apud TEIXEIRA, 2011; KONTIC, 2015), por sua vez, tenta explicar que a relação corpo e alma não se dá de modo que as substâncias interajam entre si, mas que estejam em perfeita harmonia, o que significa que o movimento de uma desperte em nós a impressão de ser causa da outra, como explica Kontic (2015, p. 91):

Sabemos que é da natureza da substância, como já foi visto, exprimir todo o universo. Mas a alma, afirma Leibniz na correspondência com Arnauld, expressa mais distintamente o que se sucede atualmente em relação a seu corpo próprio. Como toda a substância, as percepções da alma, assim como de todas as unidades reais, nascem de seu próprio interior segundo suas próprias leis e por uma perfeita espontaneidade, mas sempre em uma perfeita conformidade com as coisas exteriores. Pois Deus, ao criar o universo, regrou as ações das substâncias de modo que suas ações se entrecorrespondam do melhor modo possível. Assim, embora o corpo opere segundo suas próprias leis, pela harmonia preestabelecida por Deus no momento da criação, as ações e sentimentos da alma correspondem ao que acontece no corpo e vice-versa. Não há relação causal entre alma corpo, mas há uma relação analógica que coloca em conexão ambas as séries.

Enquanto o próprio Descartes (1979c, p. 297-298, 303) tenta explicar de forma vaga que essa interação se dá pela força, embora tenhamos dificuldade em conhecê-la, porque nosso entendimento está sob a perspectiva da força que um corpo exerce sobre outro. Ou, outra vez, vendo-se intimidado pelas questões levantadas pela princesa, Descartes (1979c) se resume em respondê-la que algumas coisas se devem ao desígnio de Deus.

O raciocínio que leva Descartes a concluir – ou simplesmente confirmar – o dualismo corpo-alma, que acompanhamos, é tão famoso quanto polêmico. Por isso, tantas são as tentativas de salvá-lo e justificá-lo, quanto as de derrubá-lo. Como nossa intenção não é esgotar as críticas e defesas ao argumento, nos cabe aqui fazer algumas considerações sobre ele, sobretudo as que têm fundamento mais contemporâneo, a fim de sermos conduzidos para a crítica de nosso interesse, a do filósofo Gilbert Ryle.

Uma das primeiras e muitas considerações que podem ser feitas a partir da proposta que ele nos apresenta é de que a intenção de Descartes era lançar uma crença básica, que encerra por ser a base de sua metafísica, a fim de refutar os cétricos, mais notavelmente o argumento da regressão infinita da justificação. Fumerton (2014, p. 62) nos dá um exemplo de como seria esse argumento cétrico:

Se toda justificação fosse inferencial, então para que um sujeito S tenha justificação para crer numa proposição P, S deve estar em condições de inferi-la legitimamente a partir de outra proposição E1. No entanto, se a primeira condição, relativamente incontroversa, do princípio de justificação inferencial é verdadeira, então E1 pode oferecer a S uma razão epistêmica para crer que P somente se S estiver justificado em crer que E1. No entanto, se toda justificação fosse inferencial, a única maneira para que S estivesse justificado em crer que E1 seria inferi-la a partir de alguma outra proposição E2 na qual S possui boas razões para crer. Se toda justificação fosse inferencial, no entanto, a única maneira pela qual S poderia estar justificado em crer que E2 seria inferindo-a justificavelmente a partir de outra proposição E3, que fosse justificavelmente crida, e assim por diante, ad infinitum. Mas seres finitos não podem completar uma cadeia de raciocínio infinitamente longa – e, portanto, se toda justificação fosse inferencial, ninguém jamais estaria justificado em crer em qualquer coisa que fosse.

Aos céticos não parece ter sido suficiente sua argumentação, uma vez que, ao que parece, a existência do ser pensante postulada por Descartes não parece ser suficiente para derivar o conhecimento sobre o mundo natural (MARCONDES, 2010, p. 173-174).

De acordo com Popkin (*O ceticismo de Erasmo a Spinoza*), a descoberta de uma certeza irrefutável como a do cogito pode ser suficiente para combater a posição do cético que afirma não ser possível nenhuma certeza, mas, por outro lado, não chega a constituir um sistema de conhecimento sobre o real. A verdade a que podemos chegar a partir do método da dúvida não pode ser vista assim como uma premissa a partir da qual todas as outras verdades se seguem, mas apenas como a base para um discurso racional, tornando possível reconhecer outras verdades (MARCONDES, 2010, p. 174).

Leibniz (apud MARCONDES, 2010, p. 173), que por um lado oferece uma resposta ao problema da interação mente-corpo, por outro, arrazoa que “Dizer ‘eu penso, logo eu existo’ é circular, já que não posso inferir a existência do ‘eu’ a partir do pensamento, porque o ‘eu’ já está suposto em ‘eu penso’” (LEIBNIZ apud MARCONDES, 2010, p. 173), enquanto Russell (apud MARCONDES, 2010, p. 173) assevera que a única coisa que se poderia inferir da proposição cartesiana é que existe pensamento, não que eu penso.

Costa (2005, p. 17) apresenta o raciocínio usado por Descartes organizado na seguinte estrutura:

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

Nessa estrutura, porém, é possível identificar dois raciocínios: um pretende mostrar uma verdade indubitável, enquanto o outro, seguindo como conclusão do primeiro, infere que eu não sou o meu corpo. Na análise desse autor, essa maneira de Descartes provar o dualismo recorrendo à ideia de que eu posso, a princípio, pôr em dúvida a existência de todo mundo material (do qual meu corpo faz parte) – uma vez que posso estar sonhando ou alucinando –, mas não o posso fazê-lo em relação à minha mente – uma vez que, para duvidar, eu (minha alma, que é minha essência, minha mente) preciso existir – é um raciocínio que deriva da Lei de Leibniz, também chamada Lei da Substituição de Idênticos por Idênticos *Salva Veritate* (BRANQUINHO, 2001, p. 7), “[...] segundo a qual se A e B são a mesma coisa, então não se pode afirmar algo de A sem afirmá-lo também de B” (COSTA, 2005, p. 17), ou como sugere Branquinho (2001, p. 8):

A Lei da Substituição é, informalmente, o seguinte princípio:

(SUBS) Expressões co-referenciais, i.e., expressões que se referem ao mesmo objecto, ou co-extensionais, i.e., expressões que têm a mesma extensão, são intersubstituíveis *salva veritate*, i.e., preservando o valor de verdade, ao longo de quaisquer frases nas quais possam ocorrer.

A ideia é assim a de que, se substituirmos, numa frase dada, uma expressão que nela ocorra por uma expressão que tenha a mesma referência ou extensão do que ela, então aquilo que obtemos é uma frase que é materialmente equivalente à primeira, uma frase que tem o mesmo valor de verdade do que a primeira.

Todavia, Costa (2005) e Branquinho (2001) nos alertam que esse princípio pode não ser aplicado com sucesso a verbos mentais intencionais, em contextos psicológicos e epistêmicos, como é o caso do uso do verbo “duvidar”. Considerando essa exceção, Costa (2005) nos apresenta o seguinte exemplo análogo, estruturado da mesma forma do argumento cartesiano:

1. Maria pode duvidar que Zorro existe.
2. Maria não pode duvidar que Don Diego existe.
3. Portanto, Zorro não é Don Diego. (COSTA, 2005, p. 17).⁹

9 A analogia serve para explicitar o absurdo do argumento de Descartes e, assim, para compreendermos, é preciso que substituamos os termos de um pelo de outro, mantendo a mesma estrutura, a fim de evitar a interpretação direta da teoria de que, para Descartes, seria possível que se duvidasse da existência de uma pessoa, por exemplo. Sendo assim, a relação é entre termos, na qual “Zorro”, cumpre a mesma função de “meu corpo” e Don Diego cumpre a mesma função de [Eu].

Segundo esse exemplo, se notarmos que Maria trabalha na casa de Don Diego, observamos que a conclusão (3) pode ser inferida segundo aquela lei, mas não é verdadeira, “[...] pois se Zorro é ou não uma pessoa distinta de Don Diego não depende do que Maria pensa. 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.” (COSTA, 2005, p. 17). Assim, então, o raciocínio cartesiano não se segue necessariamente.

No capítulo seguinte, mostraremos como o problema da interação mente-corpo, embora o mais tratado, não é o problema genuíno surgido da metafísica cartesiana, mas configura-se um pseudoproblema, segundo as bases da filosofia analítica da linguagem. Para justificar isso, portanto, apresentaremos as críticas de Gilbert Ryle à doutrina oficial e à filosofia de Descartes.

3 GILBERT RYLE: O PROBLEMA CARTESIANO DA RELAÇÃO MENTE-CORPO COMO UM ERRO LÓGICO-LINGUÍSTICO

A crítica de Ryle (2009) à doutrina oficial sob a tutela da metafísica cartesiana está centrada na prova do argumento de que o problema mente (ou, mais especificamente, o problema mente-corpo) não é um problema filosófico genuíno, mas, fruto de uma confusão lógico-linguística no emprego do conceito mente e pode ser dissolvido por um tratamento adequado da linguagem.

Examinemo-la.

3.1 A crítica de Gilbert Ryle ao dualismo cartesiano

A primeira crítica que Ryle (2009) apresenta e que vem a se tornar patente na sua fundamentação da noção do erro lógico-linguístico concerne à nossa concepção mais ordinária a respeito de mente, a qual ele nomeia de “doutrina oficial” [*official doctrine*] (RYLE, 2009, p. 1). A “doutrina oficial”, ele afirma, é, grosso modo, nossa ideia de que somos constituídos por duas partes diferentes, uma parte integrada de matéria, que possui extensão, e, portanto, está sujeita às leis da mecânica física, qual seja: nosso corpo; a outra, uma parte imaterial, que não ocupa lugar no espaço e nem é sujeita às leis da mecânica, responsável pelos nossos pensamentos, qual seja: nossa alma (RYLE, 2009, p. 1-5).

Essa teoria é reconhecida na história da filosofia como *dualismo de substâncias*, sobretudo a partir de Descartes. E é justamente a ele que Ryle (2009, p. 1) dirige sua crítica, chegando a nomear o primeiro capítulo de sua obra “O Mito de Descartes” [*Descartes's Mith*], trabalho que o torna posteriormente reconhecido como o responsável por jogar a última pá de cal sobre o dualismo cartesiano. Assim, o que Ryle (2009) propõe é que a “doutrina oficial” encontra em Descartes seu mais notável representante e defensor, como a contraparte racional da já conhecida concepção religiosa (sobretudo cristã) da alma imortal e, portanto, distinta do corpo. A razão disso, já mencionada no capítulo anterior, se deve à influência ainda forte do

pensamento medieval, tutelado pela Igreja, tanto na filosofia cartesiana, quanto no movimento moderno.

As críticas surgidas ao dualismo de substâncias defendido por Descartes (1979a, 1979b, 2005) se devem principalmente ao problema da interação material entre corpo e mente. O foco nesse problema, que se nomeou problema mente-corpo¹⁰, perdurou por algum tempo, passando por algumas reformulações, até que na metade do século XX, mais precisamente em 1949, ele passou a ser encarado de um novo ponto de vista. Não mais de um ponto de vista físico, que implique a interação entre duas distintas substâncias, mas do ponto de vista da linguagem que, mal usada, “criou” este problema. Estamos falando da nova análise desenvolvida por Ryle, em *The Concept Of Mind* (2009).

Na perspectiva de Ryle (2009), o raciocínio tal como apresentado no capítulo anterior, apresenta um erro *em princípio*, de um tipo especial, uma vez que incorre em um erro de categoria, ou “erro categorial” [*category-mistake*] (RYLE, 2009, p. 6). Um “erro categorial” acontece quando atribuímos objetos ou conceitos a categorias diferentes às quais eles realmente pertencem. Ryle (2009) nos apresenta dois exemplos, para ilustrar de que forma a metafísica cartesiana cometeu um erro categorial ao atribuir “mente” à categoria de “coisa”. Para ele, esses exemplos figuram, analogamente, o mesmo erro de Descartes. São eles: (1) o estrangeiro na universidade e (2) o estrangeiro que assiste ao seu primeiro jogo de críquete.

[1] De forma adaptada, podemos imaginar um estrangeiro recém-chegado à cidade de Fortaleza. Imagine também que você, a fim de lhe apresentar onde trabalha, convida-o para fazer uma visita à Universidade Federal do Ceará. Ao entrar no Campus do Pici, você leva seu amigo estrangeiro para um pequeno passeio, mostrando-lhe os prédios da Bioxerox, do Instituto de Cultura e Artes, da Reitoria, da Biblioteca Central, do Restaurante Universitário... Quando você e seu amigo terminam o passeio, depois de visitar todos esses prédios, ele lhe pergunta decepcionado: “Onde está a Universidade? Decerto que eu vi onde os alunos da Universidade

10 Ou mais recentemente, problema mente-cérebro, devido aos avanços neurocientíficos que defendem que o cérebro é o órgão que abriga a consciência.

emprestam seus livros; vi onde eles assistem aulas; vi onde tiram xerox, vi onde fazem suas refeições... todavia, não vi ainda a Universidade”.

Ryle (2009) nos explica que o erro do nosso visitante reside em imaginar que a Universidade é mais uma instituição ao lado dessas que ele viu, ou seja, “ele estava localizando erroneamente a Universidade na mesma categoria a que as outras instituições pertencem”¹¹ (RYLE, 2009, p. 6 – tradução nossa) e não se dando conta que a “Universidade” é a forma de organização de todas aquelas instituições, não algo adicional, à parte delas.

[2] No segundo exemplo, podemos imaginar agora que um brasileiro assiste ao seu primeiro jogo de críquete. Ele acaba de aprender a função de cada um dos jogadores e suas posições, os marcadores, arremessadores, juízes e então pergunta: “Mas quem fica responsável pelo espírito de equipe?”. Ao que Ryle responde:

Mais uma vez, deveria explicar-lhe que estava vendo as coisas de uma forma errada. O espírito de equipe não é uma operação de críquete suplementar às outras tarefas. É sim, grosso modo, o entusiasmo com que cada tarefa é feita, e desempenhar uma tarefa com entusiasmo não é o mesmo que desempenhar duas tarefas. Certamente que demonstrar espírito de equipe não é a mesma coisa que arremessar ou receber, mas também não é uma terceira coisa, de modo que possamos dizer que o arremessador primeiro arremessa a bola e depois exhibe espírito de equipe, ou que o campista está em determinado momento ou recebendo a bola ou mostrando *esprit de corps*. (2009, p. 7, tradução nossa)¹².

Conquanto os exemplos de Ryle (2009) apresentem pessoas cometendo “erros categoriais”, não parecem suficientes para explicar o “erro categorial” cometido por Descartes, uma vez que tais exemplos envolvem desconhecimento da vivência de um idioma, o que certamente não era o caso de Descartes¹³. Tomando isso em consideração, Ryle (2009, p. 7) estabelece um tipo de “erro categorial”

11 He was mistakenly allocating the University to the same category as that to which the other institutions belong. (RYLE, 2009, p. 6).

12 Once more, it would have to be explained that he was looking for the wrong type of thing. Team-spirit is not another cricketing-operation supplementary to all of the other special tasks. It is, roughly, the keenness with which each of the special tasks is performed, and performing a task keenly is not performing two tasks. Certainly exhibiting team-spirit is not the same thing as bowling or catching, but nor is it a third thing such that we can say that the bowler first bowls and then exhibits team-spirit or that a fielder is at a given moment either catching or displaying *esprit de corps*. (RYLE, 2009, p. 7).

13 Além de conhecer bem o latim, pois fez parte de sua formação em La Flèche, sendo a língua em que lançou suas *Meditações Metafísicas*, Descartes escreveu seu *Discurso do Método* em língua materna, o francês.

especial, chamado “erros de categoria de interesse teórico” [*theoretically interesting category-mistakes*]. Esses erros obedecem ao princípio geral do “erro categorial”, pelo fato de alocar conceitos em categorias distintas das quais pertencem, mas não são cometidos por desconhecimento da língua usada, sim por uma dificuldade relativa à abstração do pensamento:

Os erros de categoria de interesse teórico são os produzidos por pessoas perfeitamente competentes para aplicar conceitos, pelo menos em situações que lhes são familiares, mas que estão ainda sujeitas, nos seus pensamentos abstratos, a situar esses conceitos em tipos lógicos a que eles não pertencem. (RYLE, 2009, p. 7 – tradução nossa)¹⁴.

Para mostrar a pertinência desse conceito, Ryle (2009, p. 8) apresenta o hipotético exemplo (3) de John Doe¹⁵, que trabalha em um escritório de contabilidade.

[3] A John Doe é possível que tenha uma relação de parentesco, uma relação de amizade ou de inimizade com Richard Roe; no entanto, não é possível que ele estabeleça esse tipo de relação com o Contribuinte Médio [*Average Taxpayer*]. Embora John Doe saiba usar o conceito de Contribuinte Médio e falar dele dentro de alguns contextos, ele ficaria intimidado a ter que responder porque não pode encontrar com ele na rua, já que o pode fazer em relação a Richard Roe. Para Ryle (2009, p. 8 – tradução nossa)¹⁶: “[...] enquanto John Doe continuar pensando no Contribuinte Médio como um concidadão, ele tenderá a pensar nele como um homem insubstancial indiscreto, um fantasma que está em todo lugar, mas em lugar nenhum”.

Com os exemplos (1), (2) e (3), Ryle (2009) supõe ter alcançado seu intento de demonstrar que o dualismo é oriundo de um erro de categoria, julgando suficiente

14 The theoretically interesting category-mistakes are those made by people who are perfectly competent to apply concepts, at least in the situations with which they are familiar, but are still liable in their abstract thinking to allocate those concepts to logical types to which they do not belong. (RYLE, 2009, p. 7).

15 “John Doe” e “Richard Roe” são nomes usados como expressões idiomáticas no inglês para se referir a nomes desconhecidos, sujeitos ocultos ou um homem comum [an average man], comparativamente com o uso que fazemos, no português, de Fulano e Sicrano. A opção por deixar os originais (e não substituir pelos termos ora mencionados) se deu porque, no português, nos parece, o exemplo se torna ainda mais figurativo. O uso dos nomes no original nos dá a ideia de “materialidade” maior, para contrapor com o “contribuinte médio”, embora nem todo sentido possa ser mantido na tradução.

16 “[...] so long as John Doe continues to think of the Average Taxpayer as a fellow-citizen, he will tend to think of him as an elusive insubstantial man, a ghost who is everywhere yet nowhere”. (RYLE, 2009, p. 8).

a analogia entra o raciocínio empreendido por Descartes e o raciocínio empreendido por cada um desses personagens conceituais que nos apresenta. Além disso, aproveita para assinalar, com uma deliberada caricatura, que Descartes, ao considerar o homem como uma criatura material (*res extensa*) cujas ações são influenciadas por uma alma imaterial (*res cogitans*), representa “[...] uma pessoa como um fantasma misteriosamente abrigado em uma máquina” (RYLE, 2009, p. 8 – tradução nossa)¹⁷, cunhando a famosa expressão “fantasma na máquina” [*ghost in machine*].

Em Dennett (1991), podemos encontrar uma representação que nos ajuda a visualizar analogamente o intento de Ryle (2009); é o quadro do “teatro cartesiano”. Conquanto o autor – que é ex-aluno de Ryle – possa justificar porque a imagem do “fantasma na máquina” é insatisfatória para caracterizar aquilo que ele chama de “materialismo cartesiano” (DENNETT, 1991, p. 35), a ideia do “teatro cartesiano” guarda suas semelhanças com aquela do filósofo britânico. Na caricatura que Dennett (1991) faz do materialismo cartesiano¹⁸, a mente seria um “centro de controle” localizado em nosso cérebro manipulado por um homúnculo. Esse homúnculo observaria numa tela todo o mundo exterior, através das percepções visuais do sujeito e então enviaria os comandos necessários para a ação. A comparação está no fato de que, na teoria cartesiana genuína, a alma também enviaria comandos para o corpo executar ações baseadas na sua observação externa. O que Dennett (1991) chama de “centro de controle”, pode ser compreendido similarmente com a glândula pineal, local em que Descartes (1979a, p. 60 – nota 108) justifica que a alma faça contato com o corpo.

[...] a atenção exclusiva a subsistemas específicos da mente/cérebro frequentemente causa uma espécie de miopia teórica que impede os teóricos de ver que seus modelos ainda pressupõem que em algum lugar, convenientemente escondido no obscuro “centro” da mente/cérebro, há um teatro cartesiano, um lugar onde “tudo vem junto” e a consciência acontece. Isso pode parecer uma boa ideia, uma ideia inevitável, mas até que vejamos, com algum detalhe, por que não é, o Teatro Cartesiano continuará a atrair multidões de teóricos transfixados por uma ilusão. (DENNETT, 1991, p. 39 – tradução nossa)¹⁹.

17 “[...] a person as a ghost mysteriously ensconced in a machine” (RYLE, 2009, p. 8).

18 Aqui, vale ressaltar, estamos usando a imagem de Dennett (1991) analogamente, como facilitador para compreendermos a crítica de Ryle (2009) a Descartes, uma vez que o materialismo cartesiano não é uma teoria cartesiana, mas uma teoria materialista que carrega preconceitos da teoria cartesiana.

A ideia de Dennet (1991) se diferencia da de Ryle (2009) porque é fruto de seu tempo. As teses que ele realmente se propõe a tratar não são mais diretamente as ideias cartesianas, e sim alternativas de cunho materialista ou revisões do dualismo – como a tese de Popper e Eccles (DENNETT, 1991, p. 33) – que, embora em muitos casos não se assumam explicitamente, estão impregnadas de consequências dualistas em suas sustentações localizacionistas da consciência. Portanto, nesse sentido, a imagem de um fantasma capaz de atravessar matéria não seria razoável.

A ideia da mente como distinta do cérebro, não composta de matéria comum, mas de algum outro tipo especial de coisas, é o dualismo, e está merecidamente desacreditada hoje, apesar dos temas persuasivos que foram examinados. Desde o ataque clássico de Gilbert Ryle (1949) ao que ele chamou de "dogma do fantasma na máquina" de Descartes, os dualistas têm estado na defensiva. A sabedoria predominante, variadamente expressa e argumentada é o materialismo: existe apenas um tipo de coisa, a saber, a matéria – o material físico da física [*the physical stuff of physics*], química e fisiologia - e a mente é, de alguma forma, nada além de um fenômeno físico. (DENNETT, 1991, p. 33 – tradução nossa)²⁰

Um fantasma na máquina não ajuda em nossas teorias, a menos que seja um fantasma que pode movimentar as coisas - como um poltergeist barulhento que pode derrubar uma lâmpada ou bater uma porta - mas qualquer coisa que possa mover uma coisa física é em si uma coisa física (embora talvez um tipo estranho e até agora não estudado de coisa física). (DENNETT, 1991, p. 35 – tradução nossa)²¹

3.2 As consequências da doutrina oficial: a “lenda intelectualista”

Embora o comentário de Dennett (1991, p. 35) acerca da insuficiência da imagem do “fantasma na máquina” seja posterior e inserido em outro contexto, não

19 “[...] the exclusive attention to specific subsystems of the mind/brain often causes a sort of theoretical myopia that prevents theorists from seeing that their models still presuppose that somewhere, conveniently hidden in the obscure "center" of the mind/brain, there is a Cartesian Theater, a place where "It all comes together" and consciousness happens. This may seem like a good idea, an inevitable idea, but until we see, in some detail, why it is not, the Cartesian Theater will continue to attract crowds of theorists transfixed by an illusion.” (DENNETT, 1991, p. 39).

20 “The idea of mind as distinct in this way from the brain, composed not of ordinary matter but of some other, special kind of stuff, is dualism, and it is deservedly in disrepute today, in spite of the persuasive themes just canvassed. Ever since Gilbert Ryle's classic attack (1949) on what he called Descartes's "dogma of the ghost in the machine," dualists have been on the defensive. The prevailing wisdom, variously expressed and argued for, is materialism: there is only one sort of stuff, namely matter — the physical stuff of physics, chemistry, and physiology — and the mind is somehow nothing but a physical phenomenon.” (DENNETT, 1991, p. 33).

21 “A ghost in the machine is of no help in our theories unless it is a ghost that can move things around — like a noisy poltergeist who can tip over a lamp or slam a door — but anything that can move a physical thing is itself a physical thing (although perhaps a strange and heretofore unstudied kind of physical thing).” (DENNETT, 1991, p. 35).

significa que Ryle (2009) tenha ignorado a dificuldade sobre a espacialidade de uma mente não espacial. Para se engajar nessa tarefa, ele nos lembra que o uso de algumas expressões baseadas na “doutrina oficial” têm uma consequência tão metafórica quanto a própria imagem que ele usa: uma vez que não faz sentido que uma “substância imaterial” (e logo, sem extensão) possa ocupar uma espacialidade definida, como o corpo humano.

É costumeiro expressar esta bifurcação de suas duas vidas e dois mundos dizendo que as coisas e eventos que pertencem ao mundo físico, incluindo seu próprio corpo, são externos, enquanto o funcionamento de sua própria mente é interno. Esta antítese do externo e interno é, naturalmente, destinada a ser interpretada como uma metáfora, uma vez que mentes, não sendo espaciais, não podem ser descritas como estando espacialmente dentro de qualquer outra coisa ou como tendo coisas acontecendo espacialmente dentro de si mesmas. (RYLE, 2009, p. 2 – tradução nossa)²²

Aqui, a explicação de Ryle (2009) cumpre dois propósitos: a) o de tratar da espacialidade da mente no corpo a partir da dicotomia interno-externo; e, b) mostrar que essa dicotomia culmina na bifurcação entre substâncias, as quais ele parece levar em consideração a ideia do próprio Descartes de que essas duas substâncias refletem dois tipos de vida: uma mecânica, como a dos animais (DESCARTES, 1979a, p. 61-62) e uma racional, que só diz respeito aos humanos (DESCARTES, 1979a, p. 62-63). Gérard Lebrun (In DESCARTES, 1979d), comentando alguns textos de Descartes faz referência aos dois problemas. Sobre a confusa noção de espacialidade da alma, ele menciona que: “Pode-se dizer que a alma tem, de algum modo, extensão, visto que se espalha por todas as partes do corpo. No entanto, nem por isso se torna divisível, pois está inteira em cada parte” (DESCARTES, 1979d, p. 303 – nota 12). Sobre a vida dupla que envolve materialidade e imaterialidade do espírito, ele nos lembra que:

Para Descartes, a tese do animal-máquina, longe de abrir a porta ao materialismo, é o corolário indispensável do espiritualismo. “A teoria dos animais-máquinas é inseparável do ‘Penso, logo existo’”, escreve Canguilhem (cf. Canguilhem, *Connaissance de la Vie*, págs. 124-160). (DESCARTES, 1979a, p. 61 – nota 113).

22 “It is customary to express this bifurcation of his two lives and of his two worlds by saying that the things and events which belong to the physical world, including his own body, are external, while the workings of his own mind are internal. This antithesis of outer and inner is of course meant to be construed as a metaphor, since minds, not being in space, could not be described as being spatially inside anything else, or as having things going on spatially inside themselves.” (RYLE, 2009, p. 2).

Assim, parece justificado que os homens, enquanto constituídos dos dois tipos de substâncias, sejam constituídos também dos dois tipos de vida. Ou, que, pelo menos, esse tipo de compreensão justifique essa crença numa vida dupla.

Inseridos nessa contradição, é comum que recorramos a ela sem nenhum problema aparente nas nossas expressões cotidianas, como quando localizamos ações mentais dentro de nós e ações físicas pertencentes ao exterior. Expressões do tipo “tenho cá [na minha cabeça] as minhas dúvidas” ou “coração é terra que ninguém anda” (no sentido de “sentimentos são internos e por isso ninguém, que não seja o próprio senciente, pode ter acesso”) ou “cabeça que não pensa, o corpo padece”, nos dão noção da dimensão de como estamos impregnados por essa compreensão errônea de vida dupla²³. Em algumas delas, como o caso do último exemplo, nota-se ainda a superioridade da mente ao corpo e que prevalece a ideia do comando daquela sobre este (DESCARTES, 1979a, p. 62)

Aquilo que estamos dispostos a definir como uma ação inteligente também é afetado por essa concepção de vida dupla e pela sobreposição da mente ao corpo. Pensamos a ação inteligente como um processo de duas etapas respectivas: uma intelectual, que corresponde ao reconhecimento de “[...] regras ou critérios; isto é, o agente deve primeiro passar pelo processo interno de declarar para si mesmo certas proposições sobre o que deve ser feito (‘máximas’, ‘imperativos’ ou ‘proposições reguladoras’, como às vezes são chamadas)” (RYLE, 2009, p. 18 – tradução nossa)²⁴, que seria, segundo a “doutrina oficial”, tarefa da alma racional; e outra, física, referente às nossas ações propriamente ditas que, segundo à mesma doutrina, seria tarefa exclusiva do corpo, impulsionado pela alma. Ou seja, “Fazer algo pensando no que se está fazendo é, segundo essa lenda, sempre fazer duas coisas; [...] É fazer um pouco de teoria e depois praticar um pouco.” (RYLE, 2009, p. 18 – tradução nossa)²⁵. A esse processo de etapas “internas” e “externas” Ryle (2009) chama “lenda intelectualista”.

23 A concepção de vida dupla é errônea à medida que aceitamos o behaviorismo tal como Ryle propõe, o que se espera apresentar mais adiante.

24 “It follows that the operation which is characterised as intelligent must be preceded by an intellectual acknowledgment of these rules or criteria; that is, the agent must first go through the internal process of avowing to himself certain propositions about what is to be done (‘maxims’, ‘imperatives’ or ‘regulative propositions’ as they are sometimes called)” (RYLE, 2009, p. 18)

25 To do something thinking what one is doing is, according to this legend, always to do two things; [...] It is to do a bit of theory and then to do a bit of practice.” (RYLE, 2009, p. 18).

Por que as pessoas são tão fortemente induzidas a acreditar, em face de sua própria experiência diária, que a execução inteligente de uma operação deve incorporar dois processos, um de fazer e outro de teorizar? Parte da resposta é que eles estão comprometidos com o dogma do fantasma na máquina. Como fazer muitas vezes é um caso óbvio, é considerado um processo meramente físico. No pressuposto da antítese entre "físico" e "mental", segue-se que o fazer muscular não pode em si ser uma operação mental. (RYLE, 2009, p. 21 – tradução nossa).²⁶

3.2.1. Gilbert Ryle e a visão tradicional de *know that* e *know how*

Essa noção que distingue e hierarquiza o conhecimento intelectual do físico é tipicamente conhecida como a distinção de conhecimentos do tipo *saber que* [*know that*] e *saber como* [*know how*]. O *saber que* é, como fica claro, saber que algo é o caso, portanto, corresponde ao saber teórico, proposicional, ao conhecimento de regras. Em seu turno, o *saber como* concerne ao saber prático, à execução de uma ação inteligente. De acordo com a herança cartesiana o *saber que* é preponderante sobre o *saber como*, pois essa teoria considera que a representação confiável da realidade está destacada dela, inserida no mundo mental da razão, mais confiável que o mundo físico refletido pelas nossas percepções.

Pois, enfim, quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. E deve-se observar que digo de nossa razão e de modo algum de nossa imaginação, ou de nossos sentidos. (DESCARTES, 1979a, p. 50).

No entanto, Ryle (2009) nos faz notar que esse tipo de demanda é insuficiente para explicar alguns processos cognitivos relativos a habilidades e então se propõe a argumentar “[...] que a lenda intelectualista é falsa e que quando descrevemos uma performance como inteligente, isso não implica a dupla operação de considerar e executar” (RYLE, 2009, p. 18 – tradução nossa)²⁷.

Primeiro, existem muitas classes de performances nas quais a inteligência é exibida, mas as regras ou critérios são não-formulados. A pessoa sagaz, quando desafiada a citar as máximas, ou cânones, pelos quais constrói e aprecia piadas, é incapaz de responder. Ele sabe como fazer boas piadas e

26 Why are people so strongly drawn to believe, in the face of their own daily experience, that the intelligent execution of an operation must embody two processes, one of doing and another of theorising? Part of the answer is that they are wedded to the dogma of the ghost in the machine. Since doing is often an overt muscular affair, it is written off as a merely physical process. On the assumption of the antithesis between ‘physical’ and ‘mental’, it follows that muscular doing cannot itself be a mental operation. (RYLE, 2009, p. 21).

27 “[...] that the intellectualist legend is false and that when we describe a performance as intelligent, this does not entail the double operation of considering and executing.” (RYLE, 2009, p. 18).

como detectar as ruínas, mas não pode nos dizer ou apresentar receitas para elas. Portanto, a prática do humor não é um cliente de sua teoria. Os cânones do gosto estético, das maneiras diplomáticas e da técnica inventiva, da mesma forma, permanecem despropositados, sem impedimento ao exercício inteligente desses dons.

Regras de raciocínio correto foram primeiro extraídas por Aristóteles, mas os homens sabiam como evitar e detectar falácias antes de aprenderem suas lições, assim como homens desde Aristóteles, e incluindo Aristóteles, normalmente conduzem seus argumentos sem fazer nenhuma referência interna a suas fórmulas. Eles não planejam seus argumentos antes de construí-los. De fato, se tivessem que planejar o que pensar antes de pensar, nunca pensariam; pois esse planejamento seria por si só não planejado. (RYLE, 2009, p. 18-19 – tradução nossa)²⁸.

Duas considerações são retiradas a respeito dessa tese: a) é evidente que algumas operações não podem ser mensuradas em termos de critérios lógicos e ações práticas, pois ambas podem ser – e geralmente são – concomitantes; e, b) a lenda intelectualista cria uma relação entre “intelectual” e “inteligente” que não se sustenta e leva a um regresso infinito.

Para demonstrar a) observamos o seguinte exemplo: uma criança é capaz de aprender a andar de bicicleta primeiro para frente, depois a fazer curvas, desviar de obstáculos e depois fazer manobras, gradativamente. Ao observamos essa criança em ação não parecemos dispostos a afirmar que não desempenha uma prática inteligente, embora saibamos que, se perguntarmos a ela, ela seria incapaz de nos relatar todos os critérios aplicados para tal aprendizagem. Tampouco antes de aprender, a ela foi entregue um manual de como conduzir uma bicicleta. Ela simplesmente subiu na bicicleta, com uma ideia geral que tinha ao ver as pessoas antes dela conduzindo, segurou no guidão e, através de seus erros e acertos, foi capaz de desenvolver suas habilidades. Segundo o autor, de acordo com nossa própria noção temos a possibilidade de afirmar, como (RYLE, 2009, p. 19 – tradução

28 First, there are many classes of performances in which intelligence is displayed, but the rules or criteria of which are unformulated. The wit, when challenged to cite the maxims, or canons, by which he constructs and appreciates jokes, is unable to answer. He knows how to make good jokes and how to detect bad ones, but he cannot tell us or himself any recipes for them. So the practice of humour is not a client of its theory. The canons of aesthetic taste, of tactful manners and of inventive technique similarly remain unpropounded without impediment to the intelligent exercise of those gifts.

Rules of correct reasoning were first extracted by Aristotle, yet men knew how to avoid and detect fallacies before they learned his lessons, just as men since Aristotle, and including Aristotle, ordinarily conduct their arguments without making any internal reference to his formulae. They do not plan their arguments before constructing them. Indeed if they had to plan what to think before thinking it they would never think at all; for this planning would itself be unplanned. (RYLE, 2009, p. 18-19).

nossa)²⁹ que a: “[...] prática eficiente precede a teoria da mesma; metodologias pressupõem a aplicação dos métodos, da investigação crítica das quais são os produtos”. Pois:

Ser inteligente não é meramente satisfazer critérios, mas aplicá-los; para regular as ações da pessoa e não apenas para ser bem regulado. O desempenho de uma pessoa é descrito como cuidadoso ou hábil, se em suas operações ele estiver pronto para detectar e corrigir lapsos, repetir e melhorar sucessos, aproveitar os exemplos de outros e assim por diante. Ele aplica critérios na execução crítica, isto é, na tentativa de acertar as coisas. (RYLE, 2009, p. 17 – tradução nossa)³⁰.

Em relação a b), Ryle (2009, p. 20) explica que:

Em termos gerais, a absurda suposição feita pela lenda intelectualista é que uma performance de qualquer tipo herda todo o seu título de inteligência de alguma operação interna anterior de planejamento do que fazer. Agora, muitas vezes, passamos por um processo de planejamento do que fazer e, se formos tolos, nosso planejamento é tolo, se astuto, nosso planejamento é perspicaz. Também é notoriamente possível para nós planejar astutamente e executar de forma estúpida, ou seja, desrespeitar nossos preceitos em nossa prática. Pelo argumento original, portanto, nosso processo de planejamento intelectual deve herdar seu título de perspicácia de outro processo interior de planejamento e planejamento, e esse processo, por sua vez, pode ser tolo ou perspicaz. A regressão é infinita, e isso reduz ao absurdo a teoria de que para uma operação ser inteligente ela deve ser dirigida por uma operação intelectual anterior. O que distingue as operações sensatas das bobagens não é sua paternidade, mas o procedimento delas, e isso não significa menos para desempenhos intelectuais do que para práticas. "Inteligente" não pode ser definido em termos de "intelectual" ou "saber como" em termos de "saber que"³¹.

Lidar com essas razões é inferir a conclusão de que o fato de pensar no que eu faço não significa a mesma coisa que pensar no que fazer e concluir a ação pensada posteriormente. Uma ação inteligente, pensada, é uma ação, e não duas

29 “Efficient practice precedes the theory of it; methodologies presuppose the application of the methods, of the critical investigation of which they are the products.” (RYLE, 2009, p. 19).

30 To be intelligent is not merely to satisfy criteria, but to apply them; to regulate one’s actions and not merely to be well-regulated. A person’s performance is described as careful or skilful, if in his operations he is ready to detect and correct lapses, to repeat and improve upon successes, to profit from the examples of others and so forth. He applies criteria in performing critically, that is, in trying to get things right.” (RYLE, 2009, p. 17).

31 To put it quite generally, the absurd assumption made by the intellectualist legend is this, that a performance of any sort inherits all its title to intelligence from some anterior internal operation of planning what to do. Now very often we do go through such a process of planning what to do, and, if we are silly, our planning is silly, if shrewd, our planning is shrewd. It is also notoriously possible for us to plan shrewdly and perform stupidly, i.e. to flout our precepts in our practice. By the original argument, therefore, our intellectual planning process must inherit its title to shrewdness from yet another interior process of planning to plan, and this process could in its turn be silly or shrewd. The regress is infinite, and this reduces to absurdity the theory that for an operation to be intelligent it must be steered by a prior intellectual operation. What distinguishes sensible from silly operations is not their parentage but their procedure, and this holds no less for intellectual than for practical performances. ‘Intelligent’ cannot be defined in terms of ‘intellectual’ or ‘knowing how’ in terms of ‘knowing that’.” (RYLE, 2009, p. 20).

separadas. O que a qualifica como ação inteligente, segundo Ryle (2009, p. 20) é o desempenho do procedimento, não o que o antecede. Dessa forma, o que marca a diferença entre intelectual e inteligente é o desenvolvimento da ação, não o fato de ela ter sido antecipadamente arquitetada no pensamento.

O percurso crítico que Ryle (2009) faz até aqui, inclusive mostrando como a “doutrina oficial” leva consequências às nossas concepções sobre ações inteligentes – com a “lenda intelectualista” –, mostra como a concepção oficial impregna desde as nossas noções mais básicas às filosóficas. Isso não seria tão dramático se essa impregnação não se desdobrasse em tantos enganos na nossa linguagem. Assim, mostrando que a tese dualista é contraditória e desafiadora à nossa razão, ele se vê diante de outra questão: porquê consideramos alguns atos físicos como inteligentes e outros não? Como alguém contando uma piada pode ser considerado engraçado, sagaz, inteligente, enquanto um papagaio usando a mesma sequência de palavras, não? Como o tropeço de um palhaço não é considerado tontice enquanto o tropeço de uma pessoa qualquer na rua pode o ser?

Bom, parece que para justificar essas perguntas teremos que recorrer à noção de mente, respondendo que um deles executa uma atividade oculta em sua mente, que faz com que suas ações sejam classificadas em inteligentes, enquanto o mesmo não acontece no caso contrário. E se isso for verdade, aqui, todo o trabalho de Ryle (2009) até agora se dissolve. Mas, só parece. Então, perguntamos, o que de fato aplaudimos quando o palhaço tropeça no picadeiro, seria um ato oculto que não podemos ter acesso, mas, estranhamente consideramos que tenha acontecido, ou a própria habilidade do palhaço em se fazer cair sem se machucar? Para Ryle (2009), a segunda opção é a mais óbvia.

Mas antes, para termos mais claro o argumento que vem a seguir, devemos considerar que ao negar que existam tais coisas como “mentes” ou “fantasmas” que têm existência igual à de corpos ou máquinas, Ryle (2009, p. 11) não precisa negar o óbvio, qual seja, que *existem processos mentais*; “Fazer longas contas de divisão é um processo mental, tal como contar uma piada”³² (*id. ibd.*), ele assevera. No entanto, “[...] a frase ‘existem processos mentais’ não significa a mesma espécie de coisa que é expressa por ‘existem processos físicos’, e portanto não faz sentido

32 “Doing long division is a mental process and so is making a joke” (RYLE, 2009, p. 11)

fazer uma conjunção ou uma disjunção das duas” (RYLE, 2009, p. 12 – tradução nossa)³³. O absurdo linguístico nesse caso seria o mesmo que dizer “Joãozinho foi ao trabalho numa tristeza sem tamanho ou Joãozinho foi ao trabalho num Fiat 147”, porque, como o autor explica com sua tese do “erro categorial”, “mente” e “corpo” não são coisas do mesmo tipo lógico, como “uma tristeza sem fim” e “um Fiat 147” também não o são.

Tendo isso clarificado, podemos entender quando o filósofo assevera que

Os espectadores aplaudem sua habilidade em parecer desajeitado, [...] não é um desempenho oculto extra executado “em sua cabeça”. É a sua performance visível que eles admiram [...] não por ser um efeito de quaisquer causas internas ocultas, mas por ser um exercício de uma habilidade. (RYLE, 2009, p. 21 – tradução nossa).³⁴

Isso significa que a expressão do mental em Ryle (2009) é a própria performance do agente. *Expressão*, devemos frisar, pois “[...] uma habilidade não é um ato.” (RYLE, 2009, p. 22 – tradução nossa)³⁵ e não podemos reduzi-la a isso. Wittgenstein (RPPII, § 690) lembraria que não somos tão pobres em categorias.³⁶ Assim, Ryle (2009) prepara o terreno para nos apresentar sua concepção mais realista de mente e que, segundo sua teoria, evita o erro lógico-linguístico do dualismo e todas as questões que este era incapaz de responder satisfatoriamente. Essa concepção é a de “disposicionalidade”.

3.3 Disposição

Depois da apurada análise que Ryle (2009) faz das consequências lógicas da “doutrina oficial” em nossa compreensão de mundo, ele precisa encontrar uma

33 “[...] the phrase ‘there occur mental processes’ does not mean the same sort of thing as ‘there occur physical processes’, and, therefore, that it makes no sense to conjoin or disjoin the two.” (RYLE, 2009, p. 12)

34 “The spectators applaud his skill at seeming clumsy, but what they applaud is not some extra hidden performance executed ‘in his head’. It is his visible performance that they admire, but they admire it not for being an effect of any hidden internal causes but for being an exercise of a skill.” (RYLE, 2009, p. 21).

35 “[...] a skill is non an act.” (RYLE, 2009, p. 22).

36 Devemos lembrar que apesar de considerar essas noções mais realistas, o trabalho de Ryle aqui ainda conserva algumas obscuridades que podem ser comparáveis com a própria noção mentalista que ele vem criticando, como o fato de não deixar muito claro a natureza dessa “habilidade”. “Expressão” aqui, parece ser um intermediário entre a “habilidade” e o “ato”, mas o que tem entre um e outro é coisa que não podemos evidenciar neste momento, por falta de mais explicações do autor.

maneira para explicar nossas ações que não incorra em teatros ocultos, fantasmas que manipulam máquinas, substâncias incognoscíveis e processos autônomos e escusos. Assim, ele compreende que processos mentais e processos corporais como formas de dizer de uma e mesma operação. Para ele, as palhaçadas, tropeços e cambalhotas executadas por um palhaço são o funcionamento de sua mente. Tropeçar de propósito é um processo corporal e mental, mas não dois processos, no qual se intenciona tropeçar e em seguida tropeça-se de fato (RYLE, 2009, p. 22):

Reconhecer que uma performance é um exercício de uma habilidade é, de fato, apreciá-la à luz de um fator que não poderia ser gravado separadamente por uma câmera. Mas a razão pela qual a habilidade exercida em uma performance não pode ser registrada separadamente por uma câmera não é que ela seja um acontecimento oculto ou fantasmagórico, mas que não é um acontecimento. É uma disposição, ou complexo de disposições, e uma disposição é um fator do tipo lógico errado para ser visto ou não visto, gravado ou não registrado. (RYLE, 2009, p. 22 – tradução nossa)³⁷.

Por “disposição” se compreende, grosso modo, uma propriedade de se comportar/agir diante de determinadas situações/estímulos. “Uma declaração atribuindo uma propriedade disposicional a uma coisa tem muito, embora não tudo, em comum com uma afirmação subordinando a coisa a uma lei.” (RYLE, 2009, p. 31 – tradução nossa)³⁸ Descrever o vidro como frágil ou o açúcar como solúvel é descrevê-los de acordo com suas “disposicionalidades”. É dizer que, em determinadas situações o vidro pode se estremecer e se estilhaçar, é dizer que, se colocado em líquido, o açúcar irá se dissolver (RYLE, 2009, p. 31). Isso não significa que o açúcar é solúvel apenas se colocado em água ou que o vidro é frágil apenas se estremecido, significa apenas que eles estão propensos a esse tipo de comportamento se expostos a essas condições. Um vidro continua frágil mesmo se não for quebrado e o açúcar continua solúvel mesmo se não for dissolvido. O fato de uma pessoa ser considerada como “raivosa” não significa que o tempo todo ela manifeste o comportamento raivoso, mas que, dada as condições ideais, ela vai se

37 To recognise that a performance is an exercise of a skill is indeed to appreciate it in the light of a factor which could not be separately recorded by a camera. But the reason why the skill exercised in a performance cannot be separately recorded by a camera is not that it is an occult or ghostly happening, but that it is not a happening at all. It is a disposition, or complex of dispositions, and a disposition is a factor of the wrong logical type to be seen or unseen, recorded or unrecorded.” (RYLE, 2009, p. 22).

38 “A statement ascribing a dispositional property to a thing has much, though not everything, in common with a statement subsuming the thing under a law.” (RYLE, 2009, p. 31)

comportar desta forma. No filme *Os Vingadores* (2012), diante de uma situação de destruição da cidade, o personagem Capitão América, sentindo a necessidade de juntar Os Vingadores para defendê-la de uma ameaça de outro planeta, sugere ao personagem Bruce Banner: “– Dr . Banner, agora seria uma ótima hora para ficar com raiva”, buscando incitar a transformação do personagem na sua forma verde, raivosa e destruidora conhecida como Hulk. Ao que Banner responde: “– Esse é meu segredo, Capitão, eu estou sempre com raiva”. Este exemplo é figurativo porque ao lê-lo sob a luz da teoria de Ryle (2009), é possível que compreendamos a “raiva” como uma disposição que está sempre presente em Bruce Banner e se manifesta apenas diante dos estímulos necessários.

Essa compreensão pode despertar uma desconfiança em relação a um suposto determinismo, mas os exemplos do vidro ou do açúcar são apenas pedagógicos. Enquanto as “disposicionalidades” de objetos podem suscitar diferentes expressões (RYLE, 2009, p. 32), o próprio ser humano possui “disposicionalidades” mais complexas. Isso significa que nossas “disposições” não são de via única e, inclusive, podem ser diferentes em situações semelhantes. “Há muitas disposições cujas representações podem ter uma variedade ampla e talvez ilimitada de formas” (RYLE, 2009, p. 32 – tradução nossa)³⁹:

Se quiséssemos decompor tudo o que é transmitido ao descrever um animal como gregário, deveríamos similarmente ter que produzir uma série infinita de diferentes proposições hipotéticas. Ora, as disposições de maior grau das pessoas nas quais essa investigação está amplamente interessada não são, em geral, disposições de única trajetória, mas disposições cujos exercícios são indefinidamente heterogêneos. Quando Jane Austen quis mostrar o tipo específico de orgulho que caracterizava a heroína de "Orgulho e Preconceito", ela tinha que representar suas ações, palavras, pensamentos e sentimentos em mil situações diferentes. Não existe um tipo padrão de ação ou reação tal que Jane Austen pudesse dizer "O tipo de orgulho de minha heroína era apenas a tendência de fazer isso, sempre que uma situação desse tipo surgisse". (RYLE, 2009, p. 32 – tradução nossa)⁴⁰.

39 “There are many dispositions the actualisations of which can take a wide and perhaps unlimited variety of shapes”. (id.ibid.).

40 If we wished to unpack all that is conveyed in describing an animal as gregarious, we should similarly have to produce an infinite series of different hypothetical propositions. Now the higher-grade dispositions of people with which this inquiry is largely concerned are, in general, not single-track dispositions, but dispositions the exercises of which are indefinitely-heterogeneous. When Jane Austen wished to show the specific kind of pride which characterised the heroine of ‘Pride and Prejudice’, she had to represent her actions, words, thoughts and feelings in a thousand different situations. There is no one standard type of action or reaction such that Jane Austen could say ‘My heroine’s kind of pride was just the tendency to do this, whenever a situation of that sort arose’. (RYLE, 2009, p. 32).

Embora ainda seja possível argumentar que cada uma dessas incontáveis formas de manifestar nossas disposições podem ser determinadas cada uma delas por situações específicas, é assim que Ryle (2009) tenta responder à crítica. O que de fato é mais interessante nesse argumento é que seja possível usarmos o vocabulário mental sem precisar recorrer a uma ideia de mente forjada sobre uma referência específica, de uma mente localizada como um corpo o é, pois, embora a teoria tradicional da mente tenha interpretado “[...] erroneamente a distinção de tipo entre disposição e exercício [criando uma] [...] bifurcação mítica de causas mentais imprevisíveis e seus efeitos físicos observáveis” (RYLE, 2009, p. 22 – tradução nossa)⁴¹, falar em “processos mentais” não gera nenhuma distinção que justifique uma disjunção de “processos físicos”. Assim, parece que, eliminando as concessões linguísticas que se faz ao usar o termo “mente”, Ryle (2009) defende, de fundo, uma substituição mais logicamente plausível do uso de “mente” por “mental”. Como por exemplo, usar a frase “fazer cálculo é um processo mental” parece aceitável por Ryle (2009, p. 11), enquanto, “os cálculos estão acontecendo em minha mente” parece estranho, pois preconiza a existência distinta de uma mente em algum lugar, como um recipiente. Isso se trata de uma artimanha linguística usada para compreender uma coisa em termos de outra, mas que nem sempre nós as percebemos claramente como apenas metáforas, ao que Lakoff e Johnson (2002), chamam “metáfora ontológica”. A intenção de Ryle (2009) não parece ser mudar nossa forma de falar sobre mente, pois ele inclusive admite as concessões linguísticas, mas a de expor como o uso inadequado da linguagem pode nos levar a compreensões epistemológicas errôneas, pelo menos segundo o que ele propõe como logicamente coerente.

3.4 O papel de Gilbert Ryle na nossa discussão

Quando se afirma nos primeiros parágrafos desse capítulo que a obra de Gilbert Ryle foi considerada uma obra inaugural da filosofia da mente contemporânea, pouco se explora o que realmente dá mérito a esse destaque.

41 “[...] misconstrued the type-distinction between disposition and exercise into its mythical bifurcation of unwitnessable mental causes and their witnessable physical effects.” (RYLE, 2009, p. 22).

Decerto que não deve se resumir à sua crítica e rompimento com a noção moderna de mente/alma, pois isso, pode-se observar, já fora esboçado desde os contemporâneos de Descartes. Não deixemos de lembrar da princesa Elisabeth da Boêmia que questionou o filósofo francês sobre a interferência de uma alma não física em um corpo físico e tantos outros, o que motivou o surgimento de teorias *ad hoc*, como a do paralelismo psicofísico sustentado por Leibniz (TEIXEIRA, 2008, p. 18) ou Malebranche, com sua revisão do ocasionalismo (TEIXEIRA, 2011, f. 37; SCHMALTZ, 2017).

O que se destaca, portanto, é o âmbito em que se pretende determinar esse trabalho e assim justificá-lo: a filosofia da linguagem. Ryle é um dos representantes daquilo que se costumou nomear “virada linguística” – um movimento filosófico que ganha destaque no século XX e que pode, com alguma injustiça, ser definido como uma preocupação filosófica para com a linguagem a partir da perspectiva de que “[...] os problemas filosóficos são problemas que poderiam se resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente” (RORTY, apud GHIRALDELLI, 2008, p. 3). Baseado nisso, seria fácil apontar o fato de que filósofos anteriores, como o precursor Wittgenstein – alguém cuja as ideias influenciaram diretamente Ryle –, já haviam apontado no horizonte a possibilidade de se tratar o problema mente como um problema linguístico (HACKER, 2000, p. 18-25). A originalidade de Ryle (2009), no entanto, consiste no fato de que ele, até que se prove o contrário, foi o primeiro a sistematizar esse tratamento no diz respeito ao uso do conceito mente, apontando exatamente a origem dessa inadequação a partir da “doutrina oficial”, que incorre no “erro categorial” e as consequências lógicas desse erro, como o dogma do “fantasma na máquina”, bem como os desdobramentos que afetam nossas noções sobre o mundo, como a noção de inteligência (o que ele faz partir da exposição da “lenda intelectualista”).

Mais do que isso, Ryle (2009) não só expõe o problema, mas nos oferece uma noção útil sobre nossas “mentes” – ou melhor dizendo, nossas demonstrações mentais –, a de “disposicionalidade”. Mais tarde essa noção, característica do “behaviorismo filosófico” foi duramente criticada, o que começa a desabonar o mérito de Ryle. Dois exemplos são pertinentes: o primeiro diz respeito à noção de

“disposicionalidade”, que sugere que um corpo tem a “disposição” de apresentar propriedades específicas em circunstâncias também específicas, o que gera o comportamento. No entanto, se seguirmos os exemplos apresentados por Ryle (2009, p. 31), quando analisadas, as “disposições” não são analisadas por elas mesmas, mas a partir de propriedades do próprio corpo (COSTA, 2005, p. 19). Ou, de forma mais clara, um “estado mental” (que em Ryle (2009) toma a categoria de “disposição”) não é analisado com base nesse próprio “estado mental” ou no “comportamento manifesto”, mas com base nas características intrínsecas ao próprio corpo (ou ao próprio cérebro, se quisermos admitir que os “estados mentais” acontecem no cérebro). Ao admitir esse tipo de coisa, então, como lembra Costa (2005, p. 20), “já abandonamos o behaviorismo”. Um segundo exemplo do descrédito ao behaviorismo analítico, diz respeito à circularidade na análise comportamental de um “estado mental”:

a análise comportamental de um estado mental acaba sempre tendo de recorrer a esse *mesmo* estado mental como o *critério último* para o estabelecimento do comportamento ou disposição comportamental que deve tomar o seu lugar.” (COSTA, 2005, p. 20).

Ou seja, o behaviorismo pressupõe, segundo expõe Costa (2005, p. 20), que cada comportamento corresponde a um “estado mental” (na verdade, Ryle (2009) trata as duas coisas como uma só; do contrário caímos na “lenda intelectualista”, que separa o pensamento da ação), e cada análise comportamental recorre a esse mesmo “estado mental” que corresponde ao comportamento para justificá-lo. O exemplo de Cláudio Costa (2005, p. 20) é o de que se alguém manifestar o comportamento de se encostar em um aparelho condicionador de ar de braços abertos terá o comportamento justificado por um analista behaviorista porque faz calor (as condições de temperatura são altas, o condicionador de ar está à disposição e não há nenhum impedimento) e porque assim o justifica. Esse comportamento, então, entra na lista de “disposições possíveis” para o “estado mental calor” e um torna-se dependente do outro para justificação.

Uma grande expectativa com o materialismo na década de 1950 e 1960 (TEIXEIRA, 1994, p. 8), o desenvolvimento das teorias funcionalistas, o avanço nas técnicas de imageamento do cérebro também ajudaram na derrocada “natural” do behaviorismo analítico, tal como proposto por Ryle (2009). Mas seu legado crítico e

conceitual permanece e se vê reformulado nas discussões mais recentes sobre o tema, figurando de fundo em correntes de nomeado destaque, como o funcionalismo.

Daniel Dennett é um dos expoentes da filosofia da mente contemporânea que dialoga com o behaviorismo de Ryle (2009). Segundo Margoni (2013, p. 46), o que parece um grande ponto de contato entre as ideias funcionalistas de Dennett e as de Ryle é o “verificacionismo”, pois, enquanto o behaviorismo supõe que o comportamento e as disposições são constitutivos daquilo que nomeamos estados mentais, a concepção de Dennett (1991) é a de que as coisas que existem são as que podem ser cientificamente verificadas. Já para Vicentini (2001, p. 227), o critério que une as duas vertentes, funcionalista e behaviorista, é o critério de “desempenho”. O que quer dizer que, para ambas, o que determina se algo é um ser pensante é o fato de esse algo desempenhar adequadamente um comportamento que se esperaria de um ser humano diante de uma situação específica.

Conquanto seja possível considerarmos uma sobrevida do behaviorismo filosófico dentro do funcionalismo e até mesmo encontrar características de seu desenvolvimento em outras correntes da filosofia da mente, um fundamento mais marcante aparece de forma mais ampla no que concerne à filosofia da mente, o fundamento da linguagem. Esse fundamento, além de refletir a perspectiva contemporânea da filosofia, permanece como suporte metodológico de análise da linguagem empregado internamente nas discussões sobre mente.

No capítulo seguinte, ao conhecermos diferentes empregos do conceito mente, cada um relativo à vertentes específicas da filosofia da mente ou ciências cognitivas em geral, teremos a oportunidade de observar como a filosofia da linguagem é, dos fundamentos de Ryle (2009), o que mais resiste problematizando.

4 VARIADOS EMPREGOS DO CONCEITO MENTE

Ainda que se diga que Ryle (2009) foi o responsável pela última pá de cal na cova do dualismo de substância, a teoria que desenvolveu como alternativa, não foi totalmente satisfatória – como parece acontecer via de regra na filosofia em geral –, deixando questões básicas intratadas ou tratando de forma inadequada outras delas. Assim, outras teorias se desenvolveram. Algumas ocupadas com os desfalques da teoria ryleana, outras, pelo curso normal de desenvolvimento das ciências; mas parece que todas sempre atentas às críticas já construídas por Ryle (2009), evitando cair nos erros já apontados. Com o desenvolvimento das inteligências artificiais, as teses materialistas, o funcionalismo e as teorias computacionais da mente ganharam destaques nessa emergência e, segundo Teixeira (1994, p. 8; 2011, p. 13), sua repentina notoriedade é uma das responsáveis por tirar de evidência as teses do behaviorismo filosófico.

No capítulo anterior usamos uma crítica de Dennett (1991) como analogia à crítica de Ryle (2009) ao fantasma na máquina. O que vale repetir é que Dennett (1991) direcionava essa crítica ao materialismo, o que nos faz notar que mesmo as teses dessa corrente estavam fadadas a cair nas armadilhas dualistas, pois, ao afirmar as noções de “centro de consciência”⁴², sucumbiam ao modelo de teatro cartesiano. Fato é que, se não nos damos por satisfeitos com a perspectiva behaviorista apresentada por Ryle (1989; 2009), as novas teorias de cunho materialista também não nos convenceram por completo. Isso porque, intuitivamente, é muito difícil ter que engolir a seco a tese de que nossa mente se restringe a atividades cerebrais, dado a complexidade da nossa vida mental e às nossas próprias confusões em relação aos nossos sentimentos – conquanto pareça mais fácil que possamos admitir alguma identidade, embora não bem estabelecida qual, entre uma atividade e outra. Nesse sentido, respeitando o aspecto dual que se evidencia, o surgimento de uma postura conhecida como dualismo de propriedades, toma pra si um lugar mais confortável. Segundo essa compreensão, admite-se

42 Isso parece não mais se aplicar com tanto sucesso hoje. Embora a crítica de Dennett (1991) não seja tão distante de nós em termos de história, a neurociência avança em passos largos e as teses a que ele se referia já se colocaram em revisão. As noções de consciência mais atuais tendem a observar um aspecto mais integral da consciência, levando em conta as atividades cerebrais periféricas.

nossa intuição de que a mente não se resume a atividades cerebrais, mas que, por outra via, não se pode prescindir delas; assim, pode-se resumir essa concepção como um conjunto de teses que assume que somos constituídos de matéria física, de onde emergem propriedades físicas e mentais. A esse tipo de formulação a crítica de Ryle (2009) parece não se aplicar com sucesso (cf. DENNETT, 1991, p. 33).

Diante da gama de teorias da mente surgidas na história da filosofia, voltamos nossa atenção para aquilo que parece ser o motor para Ryle (2009) desenvolver suas teses; esse estímulo já se apresenta em Wittgenstein (IF §133, 254, 255): nosso problema em tratar as questões que envolvem “mente” reside em nossa dificuldade em lidar corretamente com a nossa linguagem. O que isso quer dizer? Que nosso interesse – pelo menos em um primeiro momento – não deve se voltar para a disputa entre as teorias da mente que já foram ou serão ainda mencionadas, mas ao fato de que essa disputa é sustentada por uma concorrência mais fundamental, ao nível da linguagem, a saber, o significado do conceito mente.

Partindo disso, nesse capítulo nos ocuparemos de apresentar brevemente algumas teorias da mente (a maioria delas desenvolvidas depois da “abertura” da filosofia da mente contemporânea, com Ryle (1989; 2009), sob a perspectiva de como elas empregam o referido conceito. Com isso, pretendemos demonstrar como o mesmo conceito pode comportar diferentes significados, inclusive inseridos no mesmo campo de atuação.

4.1 O problema semântico

O trabalho que nos propomos fazer aqui está inserido numa preocupação filosófica com o significado dos termos mentalistas, a qual se costuma chamar, didaticamente, de o “problema semântico”. Ao lado deste, encontramos o “problema ontológico”, que levanta o debate sobre o que realmente existe no âmbito de discussão da filosofia da mente, e o “problema epistemológico”, que diz respeito à discussão sobre o conhecimento dos estados mentais. Enquanto essa divisão cumpre propósitos didáticos, parece não existir uma linha limítrofe bem identificável entre esses problemas, o que faz possível com que todos eles tenham relação entre

si ou que uma mesma questão possa se referir a mais de um problema. Ainda assim, consideramos que a discussão semântica sobre o conceito mente é uma preocupação capital, um pressuposto para avançar no tema, uma vez que podemos observar que entre os argumentos das mais diversas teorias em filosofia da mente, seja qual for o problema em que tipicamente se insere, nota-se que o que muda sutil ou substancialmente dentro das teses é o significado do termo. Como Churchland (2004, p. 91) observa, o problema semântico está estreitamente vinculado aos outros dois problemas.

4.2 Uma noção de significado

O que é isso que chamamos significado? Para que se possa evoluir na discussão dos diversos significados de mente é preciso antes que determinemos a compreensão de significado aqui usada e isto significa fazer uma escolha. A escolha feita aqui é a filosofia da linguagem pragmática. Essa preferência se mostrou mais adequada a nosso intento, uma vez que estamos de acordo com a consideração de que a significação de uma palavra está atrelada ao seu uso. Marcondes (2017, p. 57) compreende a teoria pragmática a partir de Wittgenstein “[...] no sentido que ela rompe com a concepção de signo enquanto uma representação de uma realidade externa por meio de sua vinculação como um elemento interno”.

Embora a noção pragmática de significado esteja, em suma, claramente ligada à “utilização” da expressão, aqui faremos uma investigação que deverá considerar o seu “emprego”. E, existe uma razão para isso. A preferência pelo termo “emprego” em detrimento de “uso” ou “utilização” tem a ver com nosso referencial teórico-metodológico. Ela se atrela à distinção que Ryle (1989) faz entre os verbos em inglês “use” e “usage” que, apesar da possibilidade de serem usados como sinônimos, são também usados com significados distintos. Quando discriminados, *usage* pode ser entendido no sentido de hábito, comportando uma noção de historicidade; e *use* faz referência ao modo de operacionalizar com um termo. Assim, grosso modo, a preferência de Ryle (1953, p. 177) por “employ” e “employment”⁴³ se

43 ‘Emprego’ e ‘empregar’, respectivamente, na tradução de Balthazar Barbosa Filho (1989).

dá para evitar essa confusão e garantir a noção de que *operamos* (não simplesmente *usamos*) uma linguagem.

Ryle (1989) sugere que analisar o emprego de um termo é analisar a forma que determinadas teorias operacionalizam com esse termo, quais são as regras que permitem seu emprego. Isso reflete, portanto, nosso interesse filosófico nas formas que as distintas áreas de pesquisa filosófica e científica *operam* com as descrições acerca da mente, o que quer dizer que nossa intenção, na expressão de Ryle (1989, p. 12), é fazer uma “análise de função” do termo mente dentro das teorias sobre a mente. Isso faz com que especifiquemos mais ainda nossa escolha por uma filosofia pragmática *performativa* da linguagem, inserindo-a na tradição que tem como um dos pioneiros o segundo Wittgenstein, o das *Investigações Filosóficas* (1975) e como principal expoente e que dá nome a essa atitude filosófica de análise, Austin (1994).

Essa concepção considera (tomando emprestado a tradução do título de Austin (1994) que “dizer é fazer”. Como pontua Marcondes (2006, p. 220 – grifo nosso): “Portanto, a determinação do significado só pode ser feita a partir da consideração do ato que está sendo realizado quando essas expressões são proferidas e *das regras que tornam possível a realização desses atos*”, noção com a qual Ryle (1989, p. 7-9) estaria de acordo.

Ainda que trabalhem dentro de uma tradição sobre a linguagem, da qual Ryle (1989; 2009) é um dos representantes, é preciso que se façam as devidas ressalvas sobre esse referencial teórico-metodológico. Para isso, tomamos a consideração de que “As técnicas não são voga, mas podem ter voga. Algumas técnicas podem ter voga ou ser correntes de alguma forma” se referindo à moda dos tempos em “toda uma comunidade” (RYLE, 1989, p. 11).

A respeito dessa afirmação concordamos com a ressalva de que a voga não seja um acidente, tal como é proposto, mas parece ser usual, não em sentido de moda, atrelada só ao tempo, mas em sentido de regra, atrelada a comunidades científicas, às tradições de pesquisa. O que quer dizer que defendemos a ideia de que um determinado emprego (que culmina num significado) é voga dentro de uma concepção específica do tema.

4.3 Empregos do conceito: do cotidiano às ciências e filosofia

Quando se trata de demonstrar as variações de significados pelos quais o conceito mente passa ao decorrer por algumas disciplinas, alguns consideram que todas as teses em conflito são, de fundo, binárias; passando do materialismo ao dualismo – ou, como afirma Teixeira (2018, p. 42), que existe um movimento pendular que oscila entre as duas posições, mas que as mantém irreconciliáveis. No entanto, é possível que enxerguemos um terceiro caminho, daqueles que não se arriscam a reduzir ou a dividir suas intuições ou daqueles que se empenham em conciliar dualismo e materialismo.

No cotidiano, contudo, esse problema não parece surgir. Como já dissemos no capítulo anterior, usamos ditados populares que incluem o termo mente (ou seus correlatos, termos mentalistas) de forma livre, sem a necessidade de nos explicar sobre o que estamos falando. Nossas crenças sobre mente, normalmente contraditórias ou incoerentes, não precisam estar bem esclarecidas ou justificadas para a comunicação vulgar. Não é incomum observar que as pessoas empregam o termo sem nunca ter precisado refletir sobre ele, bem como isso não chega a ser um empecilho na nossa comunicação, estamos todos mais ou menos assinados num acordo silencioso sobre *o que é mente*.

Quando falamos da utilização ordinária ou canônica de uma palavra, não é necessário que estejamos ao mesmo tempo caracterizando-a de uma outra forma qualquer [...] Estamos simplesmente fazendo uma referência a uma ou a outra, referências essas que esperamos que nossos ouvintes apreendam sem hesitações. (RYLE, 1989, p. 4-5).

Mas, por estranho que possa parecer e se desejar, suspeitamos que essa não é uma característica restrita ao uso ordinário da linguagem. Muitas teorizações sobre mente se desenrolam como se já estivéssemos iniciados no conceito, pulando as noções introdutórias da discussão, qual sejam: o que é mente. Ou dizendo de outra forma, as regras que caracterizam o uso e determinam o significado do termo, a técnica do emprego, não são esclarecidas. Isso pode ser, claro, apenas uma impressão deixada por alguns teóricos mais descuidados, mas, com certeza, não é de todo uma falsa impressão. Teóricos e pesquisadores que lidam com o conceito mente tratam como se esse fosse um dado já claro e quando somos capazes de

extrair do emprego do termo uma definição, já é no âmago do processo de desenvolvimento das teses. Consequência disso é que quando afirmamos algo do tipo “mente é igual a cérebro” estamos, geralmente, fazendo uma abstração de toda uma teoria, a partir da inferência de que só seria possível que tal teoria se desenvolvesse pelos caminhos que se desenvolveu se tomasse essa premissa como fundamento.

O que se pretende fazer aqui, de maneira moderada, é isso: extrair definições/significado do conceito, a partir da análise da forma como ele é empregado nas distintas teorias da filosofia, da clínica, das neurociências... Alguns significados de mente apresentados são mais um requisito da teoria, muitas vezes apontado por um comentador, do que definições muito claras oferecidas por um representante de alguma corrente com o formato óbvio “mente é...”.

Antes disso, precisamos fazer mais algumas considerações sobre métodos. E, como é latente a dificuldade em extrair definições e determinar a operacionalização com esse conceito já na história do desenvolvimento da filosofia da mente, se faz imperioso que retomemos esse tópico tantas vezes para esclarecer como esse trabalho se desenvolve. Talvez isso nos ocupe mais que o próprio labor de determinar os empregos dentro das tradições de pesquisa. Assim, devemos observar que para extrair algumas definições é preciso que avancemos sobre algumas discussões como a de “o que é consciência?”, “mente é o mesmo que consciência?” etc. Para tanto, dependendo da teoria, vamos considerar em alguns momentos consciência como sinônimo de mente – e nesse caso, a definição de mente será a mesma de consciência –, consciência como parte da mente – e nesse caso “consciência” se torna parte do conjunto “mente” –, consciência como um estado mental ou conjunto dos estados mentais e, em alguns casos mais claros, o conceito é dispensado e não se torna problemático, como é o caso de algumas teorias materialistas reducionistas.

Vale lembrar também que o que utilizaremos para localizar as teses de um determinado autor dentro de uma determinada teoria é, na maioria das vezes, a tradição que o insere lá. Isso deve ser ressaltado porque não é incomum que autores não se identifiquem como defensores de alguma postura prevista ou já existente, embora comentadores o identifiquem como parte de determinada tradição.

Inclusive, dizer que tal autor defende uma teoria x, a qual ele mesmo não assume, é um exercício intelectual comum aos comentadores dos textos filosóficos. Mas, essa é mais uma discussão sem fim previsto que não vale a pena ser aprofundada aqui. Passemos para os empregos do conceito mente.

4.3.1 O uso na psiquiatria

A psiquiatria é uma área de pesquisa e atividade clínica que caracteriza muito bem o imbróglio do emprego indeterminado (que por sua vez indetermina o significado) do conceito. Por falta de um estatuto epistemológico autêntico, ela faz uso de diversas áreas que podem contribuir com sua atuação, tal como dados da neurofisiologia, práticas psicanalíticas, biomedicina e inclusive a própria filosofia. Não à toa, em seu *Tratado Médico-Filosófico*, Pinel (2007, p. 72) escreve sobre os pontos de contato e aproximação entre essa prática médica e a filosofia moral.

Ao consultar o livro referência em pesquisa na psiquiatria, o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), em momento algum se encontra uma definição de mente, mas seus diagnósticos vão desde descrições de alterações comportamentais a menções de condições subjetivas, como sentimentos ou ausência deles. Assim o é, por exemplo, com o diagnóstico de Transtorno do Espectro Autista [DSM-V* 299,00 (F84.0⁴⁴)] (APA, 2014 p. 50-59), na Classificação Internacional de Doenças – que frequentemente está ligado a observações de comportamentos, como estereotípias – e o controverso diagnóstico de psicopatia⁴⁵, que faz referências a eventos privados, como ausência de empatia ou remorso. Essa heterogeneidade faz com que, na prática, tenhamos de um lado um psiquiatra que clínica (e publica) fazendo referência a “sistemas límbicos”, “lóbulos cerebrais”, “hormônios” etc, com uma postura mais materialista/naturalista – que muito mais lembra um neurologista –, enquanto do outro lado tenhamos outro psiquiatra que

44 O código entre parênteses (F84.0) é a referência desse diagnóstico na Classificação Internacional de Doenças, o CID-10.

45 O diagnóstico de psicopatia não vigora como diagnóstico oficial no DSM-V nem no CID-10 e foi retirado desde edições anteriores, mas foi subsumido por outros diagnósticos, como Transtorno de Personalidade Antissocial ou Transtorno de Personalidade Dissocial e é diagnóstico válido na clínica, usando outras ferramentas intelectualmente relevantes, como a Escala de Hare. Para a história do conceito-diagnóstico de psicopatia, confira Gurgel e De Oliveira (2017).

atua fazendo referências a “consciente”, “inconsciente”, “repressão” etc, assumindo postura mais dualista, fazendo assim com que não possamos tomar a psiquiatria como uma integralidade para determinar um emprego unívoco dentro dela.

Stanghellini (2003) desenvolve uma crítica que revela muito sobre o fracionamento das noções de mente dentro da psiquiatria. O autor demonstra certa insatisfação com um modelo mecanicista e com a fenomenologia de Karl Jaspers. Sua proposta (STAGHELLINI, 2003, p. 11-12), centrada na personificação e intersubjetividade, com o redirecionamento do foco do sintoma da doença mental para a preocupação com o indivíduo e o mundo-vivido, demonstram que isolar o cérebro e centrar o diagnóstico em saúde mental em certas propriedades ou funcionalidades é uma forma de reducionismo, que muito nos lembra as teorias materialistas. Por outro lado, sua proposta como a de outros críticos, como Merleau-Ponty (1960), demonstram a abertura a uma noção de mente (ou de estados mentais) que caminha no sentido oposto ao da neuropsiquiatria, por exemplo. Assim, pois, já nos parece evidente que a psiquiatria é uma forte representante da dificuldade de uma definição unívoca do conceito “mente”, mesmo que este seja alegadamente senão o seu objeto principal, pelo menos um dos seus principais objetos.

4.3.2 A teoria freudiana

A teoria freudiana – também presente na clínica psiquiátrica – é uma teoria candidata a exemplificar a flutuação do significado de mente. À parte de algumas discussões que tentam classificar de um lado a teoria como dualista e de outro como monista materialista⁴⁶, mente na concepção de Freud é empregada no sentido de uma estrutura psíquica que se divide em Ego, Id e Superego, abrigando “forças psíquicas”, como “pulsão de vida” e “pulsão de morte”, que comandam nosso corpo. A essa teoria se deu o nome de *Teoria Topográfica da Mente*, que já figura em seu livro *O Ego e o Id* e aparece mais bem definida em *A Interpretação dos Sonhos*. Como James Strachey, editor da edição inglesa de *O Ego e o Id* resume, trata-se de “uma divisão topográfica ou estrutural da mente baseada em algo mais que função,

46 Uma parte dessa discussão pode ser encontrada em Gomes (2005, p. 149-155).

uma divisão em partes às quais era possível atribuir um certo número de características e métodos de operação diferenciadas.” (FREUD, 2006, p. 5).

Algumas discussões, como já indicamos, argumentam, com alguma razão, que a teoria freudiana da mente é de fundo dualista; outras, no entanto, argumentam que a teoria freudiana pressupõe um materialismo. Essa diferença interna ocorre no processo de desenvolvimento da própria teoria, notadamente antes e depois de 1900. Aqueles que defendem que Freud assumiu uma postura materialista, recorrem ao fato de que em uma de suas primeiras obras, ele deixa isso muito evidente:

Freud começou seus trabalhos sobre os fenômenos psíquicos admitindo a concepção de que estes são produzidos por – ou se identificam a – processos neurais. Isso fica bem claro no *Projeto de uma psicologia*, onde anuncia que seu objetivo é formular “*uma psicologia ciência natural, isto é, apresentar os processos psíquicos como estados quantitativamente definidos de partes materiais especificáveis (...)* [que são] *os neurônios*” (Freud, 1950/1987, p. 387). (GOMES, 2005, p. 149).

Gomes (2005), tanto assume essa proposta quanto a leva adiante, tentando mostrar como antes mesmo de 1900, Freud já flertava com o ponto de vista de que a mente estaria relacionada com processos fisiológicos e que, mesmo depois, nada que fizera negaria firmemente essa postura, senão dar indícios de que a própria estrutura psíquica está relacionada ao corpo, embora não se pudesse apontar onde (GOMES, 2005, p. 150). Por outro lado, os que defendem que Freud era um mentalista, segundo Gomes (2005, p. 149), alegam que o *Projeto* seria uma obra pré-psicanalítica e se apegam ao fato de que o mesmo teria sido rejeitado pelo próprio autor.

Nossa intenção não é tomar partido nessa discussão, mas usá-la como mais uma evidência de que mesmo dentro de uma única teoria diferentes empregos de um mesmo termo pode assumir diferentes significações. Isso se torna claro quando notamos que estudiosos dos escritos freudianos diante da mesma “doutrina” – escrita pelo mesmo autor –, entendem que um referente para o termo “mente” é um fato ou apenas uma possibilidade.

4.3.3 As teorias dualistas

Além de diferentes significações para diferentes empregos do mesmo termo, temos a possibilidade de ramificações ainda menores na interpretação geral de um emprego. Aqui, nesse sentido, a própria interpretação de um termo é uma maneira de empregá-lo, de determinar suas regras de uso ou inferir sua forma lógica, é uma análise de função. O que revela que com a análise de função, se percebe que certas regras têm modificações mais sutis. Quando Teixeira (2018, p. 42) diz, por exemplo, que há um movimento pendular entre materialismo e dualismo em filosofia da mente, ele não está dizendo que só existem essas duas teorias literalmente aceitas, mas que em cada uma das teorias da mente que possa existir, está pressuposto uma noção ou outra. Aqui, mais uma vez, não nos posicionaremos sobre se essa questão reflete a realidade ou não, mas podemos usá-la para demonstrar como dentro de algumas vertentes há apenas modos sutis de distinção do emprego, às vezes, por correção na regra. Isso resulta em diferentes tipos de compreensão ou subcategorias. É o caso do dualismo, que veremos a seguir.

a) O dualismo cartesiano de substâncias

Em nível de revisão e síntese, podemos definir que, segundo a visão cartesiana (o dualismo de substância mais clássico), mente (alma), é uma expressão empregada para referir a uma substância imaterial, indivisível, que mantém contato com o corpo através da glândula pineal (embora esse processo de contato seja ainda inexplicado) e é a responsável por guiar nosso comportamento. Além disso, por vezes é empregada também como sinônimo de o “eu” pensante. Toda noção de “sujeito cartesiano” ou “sujeito moderno”, que segundo alguns autores (GURGEL, 2014, p. 22) funda a modernidade e “morre” para dar lugar à contemporaneidade, é sustentada através dessa concepção.

Há também os que defendem uma polissemia comportada pelo conceito de eu – que, por sua vez, nessa tradição, é sinônimo de alma –, como se Descartes tivesse aberto a porta não só para a concepção de sujeito do cogito, mas de um composto humano. Ou seja, a ideia é de que o “eu” seja, na verdade, a união entre *res cogitans* e *res extensa*, resultado de uma “incorporação” da primeira com a segunda. Teixeira (2018, p. 40) cita historiadores da filosofia, como Cottingham e

Lívio Teixeira, que defenderam a tese de que a separação entre as substâncias em Descartes era apenas um “artifício filosófico na sua argumentação”, o que não implicaria separação de fato e sustentaria a tese de que o homem seria a amálgama dessas substâncias, não o *ego* do *cogito* independente, como se pode fazer pensar pela passagem “[...] compreendi que eu era uma substância de que toda a essência ou natureza não é senão pensar, e que para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (DESCARTES, *apud* SALES, 2007, p. 83).

Teixeira (2018, p. 41) cita ainda uma noção de “constituição de propriedades” desenvolvida pela filósofa da mente americana Lynne Rudder Baker que serviria como chave de interpretação para essa leitura da teoria cartesiana:

Lynne Baker chama a atenção para o fato de que, frequentemente, interpretamos unidade como identidade, mas isso não pode ser sempre verdadeiro. O dinheiro e o papel são exemplos típicos disso. Uma nota de dez reais é constituída de papel, dizemos até que ela *é* papel quando nos referimos a isso com um desdém, mas sabemos que papel e dinheiro são coisas distintas. Entretanto, eles formam uma amálgama perfeito. É exatamente esse mesmo tipo de amálgama que Descartes concebe para mente e corpo. Descartes primeiro estabelece a tese da distinção para depois propor a unidade. Duas coisas não precisam ser idênticas para estarem unificadas. A união entre papel e dinheiro, da mesma forma que a união entre mente e corpo, seriam uniões contingentes. (TEIXEIRA, 2018, p. 41).

Sales (2007) também defende a tese da unidade introduzindo uma ideia de indivisibilidade entre corpo e alma, apresentada pelo próprio Descartes em uma carta dirigida a Mesland, em 1645.

Nessa carta, Descartes afirma que mesmo que o corpo humano passe por transformações, aumentando ou diminuindo, ele é sempre o mesmo corpo, por permanecer unido substancialmente à mesma alma. Nesse sentido, o corpo é indivisível, porque se for cortado um braço ou uma perna de um homem não vamos pensar que aquele que tem uma perna ou um braço cortado seja menos homem que um outro. (SALES, 2007, p. 85).

A interpretação dessa passagem pode ser, para dizer o mínimo, ambígua. Alguns podem a interpretar como uma defesa da identidade do corpo, apenas (sendo ele o que permanece, mesmo em mudança). Mas, pela tese de Sales (2007), essa identidade é garantida pela sua imbricação total com a alma. É a alma que garante que este corpo não seja, quando mutilado, um pedaço de matéria apenas, mas um corpo completo, uma vez que é a alma que determina o “eu” e toda ela se mantém nele.

Lebrun (1979d, p. 303 – nota 12), por sua vez, tenta nos esclarecer isso dizendo que:

A união entre as substâncias não é uma soma das duas substâncias, porém sua mistura total. Pode-se dizer que a alma tem de algum modo extensão, visto que se espalha em todas as partes do corpo. No entanto, nem por isso se torna divisível, pois está inteira em cada parte.

Com isso, nota-se que uma tradição que parece estável em termos de interpretação tem a possibilidade de dar origens à novas interpretações, a cada vez que uma regra de emprego do termo é identificada. Pois, dentro da teoria cartesiana, parece possível admitir tanto que sob uma compreensão mais usual 1) falar em mente é falar dessa substância imaterial, *independente*, distinta e separada do corpo, enquanto sob outra compreensão do mesmo fundamento teórico, 2) falar em sujeito (usado no entendimento anterior como sinônimo de *res cogitans*) é falar do composto humano, a interação *indivisível* entre as duas substâncias postuladas.

b) O dualismo de propriedades

Uma vez que a versão tradicional e incoerente do dualismo cartesiano é criticada, surge como alternativa um dualismo que se pretende mais coerente com a exigência da crítica, sobretudo da crítica da física moderna e contemporânea, o dualismo de propriedades.

A crítica moderna, já nossa conhecida, diz respeito, basicamente a como uma substância imaterial é capaz de aplicar força para mover uma substância material. A crítica contemporânea, em seu turno, diz respeito principalmente ao feito de Lockwood, apresentado por Teixeira (2012), que fez uso da teoria da relatividade para forçar-nos a abandonar de vez o dualismo. Em suma, o que ele argumenta é que, com a distinção de Descartes, a *res cogitans* estaria localizada no tempo – uma vez que não estava localizada no espaço – e, a partir de uma identificação da *res cogitans* com estados mentais, podemos identificá-la como uma sucessão linear no tempo. A *res extensa*, o corpo, por outro lado, está localizado no espaço e não precisamos de grandes justificativas para identificar isso, basta notar que o próprio nome originário do latim lhe atribui extensão. Com a teoria da relatividade,

entretanto, o tempo deixa de ser abstrato passando a depender da localização de um observador, sendo considerado uma dimensão da realidade física. Assim, não se fala mais em tempo de forma isolada, mas de espaço-tempo. Isso, segundo Teixeira (2011, p. 42) nos leva à conclusão de que

[...] se não existe tempo independentemente do espaço e se estados mentais ocorrem no tempo, eles têm de, necessariamente, ocorrer no espaço também. É sobre esse ponto que Lockwood (1989) nos chama a atenção para enfatizar, então, que a aceitação da teoria da relatividade força-nos, igualmente, a aceitar algum tipo de identidade entre estados mentais e estados físicos. Pois se estados mentais ocorrem no tempo implica que eles têm de ocorrer no espaço. Isto implica, por sua vez, que eles teriam igualmente de ser algum tipo de estado físico, pois a espacialidade é característica daquilo que é físico.

Os dualistas de propriedade, então, encontram-se em posição mais confortável em relação a essas críticas, pois consideram que exista apenas um tipo de matéria/substância, mas dois tipos de propriedades, físicas e não-físicas; sendo a segunda um tipo de propriedade especial característica da “mente consciente”. O que significa dizer, em outros termos que, temos o cérebro, como exemplo de matéria física e esse mesmo cérebro comporta propriedades físicas e não-físicas, sendo um exemplo da primeira as conexões elétricas feitas entre neurônios e da segunda as experiências de cor relativa a objetos. O segundo tipo de experiência não pode, por conseguinte, ser esgotado pelas leis da física tradicional. (TEIXEIRA, 2011, p. 79).

A mais conhecida tese dualista de propriedade é a do *epifenomenalismo*, segundo a qual estados mentais são subprodutos dos estados físicos do cérebro, ocorrendo, como sugere o nome da própria teoria, “acima do embate”, acima do substrato das redes neurais. Sendo assim, esses fenômenos mentais não têm qualquer papel de interferência nos estados físicos. Ou seja, não exercem efeito causal sobre nossas ações e comportamentos (FARIAS, 2012; BORGES, 2017, p. 21). A impressão que temos de que esses estados interferem no nosso comportamento é justificada por um paralelismo temporal entre os acontecimentos físicos do cérebro e da ocorrência de determinados estados mentais. Searle (2000) oferece uma boa figuração (embora anedótica e caricata) dessa concepção quando define que, para o epifenomenalismo, mente (aqui entendida como sinônimo de

consciência) “É apenas um tipo de resíduo vaporoso liberado pelo cérebro, mas incapaz de fazer qualquer coisa por conta própria.” (SEARLE, 2000, p. 73).

Uma outra variação do dualismo de propriedades considera que a mente, enquanto propriedade emergente do cérebro, tem papel causal sobre o cérebro e sobre nosso comportamento, esta é chamada de dualismo interacionista de propriedades. Churchland (2004, p. 33) define que sob essa perspectiva “As propriedades mentais do cérebro são parte integrante do embate causal geral e estão em interação sistemática com as propriedades físicas do cérebro”. Esse tipo de noção contempla a noção intuitiva que temos e reafirmamos através das expressões linguísticas (enganadoras ou não) de que a mente tem influência sobre nosso comportamento.

c) O dualismo de Eccles

Um outro exemplo de dualismo, a princípio identificado como interacionismo-dualista – é o Dualismo de Eccles – em referência a John Eccles (1903–1997). Eccles (*apud* WATSON; WILLIAMS, 2003), fortemente influenciado pelo dualismo de substâncias de Descartes (2006; 1979), admite a dualidade entre mente e corpo, mas sob a consideração da falta de fundamento científico do período moderno, se propõe a testar sua postura filosófica através de seus experimentos. Sua primeira hipótese crítica sobre o dualismo cartesiano é a noção de substâncias, pois, para Eccles (*apud* WATSON; WILLIAMS, 2003), *substância* traz à tona um fundamento materialista, do qual ele se propunha negar. Em vez disso, ele prefere falar em termos da existência espiritual do *seli*, transformando a questão em “como o ‘Eu’ controla o cérebro”. (WATSON; WILLIAMS, 2003, p. 2). Para tanto, ele recorre à tese pluralista de Popper (1999), que postula a existência de 3 Mundos. Popper (1999, p. 152) resume essa tese assim:

Nesta filosofia pluralista, o mundo consiste de, pelo menos, três submundos ontologicamente distintos; ou, como eu diria, há três mundos: o primeiro é o mundo material, ou o mundo dos estados materiais; o segundo é o mundo mental, ou o mundo dos estados mentais; e o terceiro é o mundo dos inteligíveis, ou das *idéias no sentido objetivo*; é o mundo de objetos de pensamento possíveis: o mundo das teorias em si mesmas e de suas relações lógicas, dos argumentos em si mesmos, e das situações de problema em si mesmas.

A partir disso, a concepção filosófica de Eccles (*apud* WATSON; WILLIAMS, 2003), postula que a interação mente (*self*)-cérebro é feita no plano de interação entre o Mundo 1 e o Mundo 2. Através da neurobiologia, no entanto,

Eccles supunha que a ligação entre o cérebro e a mente ocorria apenas no córtex cerebral, quando essa parte do cérebro era ativada. Em particular, ele atribuiu sonhar a “explosões de atividade no eletroencefalograma”, como se acreditasse (como eu) que sonhar era um tipo de consciência. Eccles também sustentava que toda experiência perceptiva era uma função de um padrão específico de ativação neuronal e que a memória era causada por um aumento na eficácia sináptica. Dadas essas suposições razoáveis, é difícil agora ver por que Eccles achava que a experiência e a memória eram “inassimiláveis no sistema matéria-energia”. Por causa dessa conclusão, ele achava útil - e até necessário - postular que o córtex ativado “Uma sensibilidade de um tipo diferente de qualquer instrumento físico” e que “a mente alcança a ligação com o cérebro exercendo campos espaço-temporais de influência que se tornam efetivos através desta ... função única do córtex cerebral ativo”. (HOBSON, 2004, p. 1 – tradução nossa)⁴⁷.

Numa perspectiva monista, essa alegação poderia ser explicada dizendo-se que a consciência é um aspecto intrínseco que emerge do cérebro. No entanto, como a intenção de Eccles (*apud* WATSON; WILLIAMS, 2003) era a de criticar a simplicidade das teses materialistas e explicitamente recuperar e atualizar o interacionismo-dualista de Descartes – sobre quem ele afirma ter guiado sua vida intelectual –, ele só pôde admitir que a física contemporânea não é capaz de explicar as forças espirituais, mesmo depois de uma tentativa de fazê-lo através da física quântica em união com Friedrich Beck (WATSON; WILLIAMS, 2003, p. 3). Assim, embora não tenha conseguido lograr êxito em demonstrar seu dualismo através de suas pesquisas científicas, é possível que compreendamos mente em seu emprego filosófico como a manifestação de forças, às quais ele chama espirituais, de natureza não explicada pelos conhecimentos físicos disponíveis e que atuam causalmente sobre o corpo, figurando uma interação entre mundos – o Mundo 1 e Mundo 2 –, postulados por Popper (1999). O que o determina como um

47 “Eccles hypothesized that the liaison of brain and mind occurred only in the cerebral cortex, when that part of the brain was activated. In particular, he ascribed dreaming to “bursts of activity in the electroencephalogram,” as if he believed (as I do) that dreaming was a kind of consciousness. Eccles also held that every perceptual experience was a function of a specific pattern of neuronal activation and that memory was caused by an increase in synaptic efficacy. Given these reasonable assumptions, it is difficult now to see why Eccles felt that experience and memory were “unassimilable into the matter-energy system.” Because of this conclusion, he felt it useful—and even necessary—to postulate that the activated cortex had “a sensitivity of a different kind from any physical instrument” and that “mind achieves liaison with the brain by exerting spatio-temporal fields of influence that become effective through this unique...function of the active cerebral cortex.” (HOBSON, 2004, p. 1).

dualista, então, além de sua autodenominação (WATSON; WILLIAMS, 2003, p. 1) é o fato de ele empregar os termos mentalistas (como espírito, *seli* – ou seu traduzido “Eu”) aliados a termos físicos (como cérebro, neurônios, sinapses).

Aqui, compreendemos que Eccles faz uma ressignificação da leitura materialista sobre as atividades sinápticas sob a tutela do espiritualismo ou das ainda vagas compreensões sobre as forças propostas pela física quântica. O que notabiliza que o significado de mente aqui está inserido numa disputa de diferentes pontos de vista sobre o mesmo aspecto.

4.3.4 As teorias materialistas

Do lado oposto ao dualismo costumamos indicar o materialismo. O materialismo, bem como o dualismo, não se trata de uma teoria específica da filosofia da mente, mas um tipo de *background*. Ou seja, figura de fundo em várias teorias uma aceitação ontológica monista de que a única substância existente é a matéria e dela tudo deriva. Em realidade, não é só o materialismo que goza dessa característica, mas alguns termos como “naturalismo” e “fiscalismo” também são de difícil demarcação dentro da filosofia da mente. Em Branquinho *et. al.* (2005, p. 333; 477), por exemplo, o verbete “materialismo” está inserido no verbete “fiscalismo”, conquanto na descrição ele não faça nenhuma distinção, ainda que sutil, entre um e outro. Teixeira (2011, p. 57) também expõe a dificuldade terminológica que envolve o termo “materialismo” e “fiscalismo”. Costa (2005, p. 17) é um dos autores que chega a usá-los como sinônimos.

Sendo assim, há uma variedade – para não dizer a maioria – de teorias específicas sobre mente que podem ser definidas como materialistas, uma vez que estão pautadas à concepção de que o mental está ou pode ser reduzido à matéria. Isso faz com que ocorram algumas confusões terminológicas. O behaviorismo, por exemplo, como observa Churchland (2004, p. 50) é claramente compatível com a visão materialista. Se quisermos forçar um pouco mais o argumento, até certas variedades de dualismo se encaixariam nessa visão, uma vez que determinam uma parte material na realização da mente, necessária para sua existência. Entretanto (e

ainda bem), essa não é uma ideia fácil de ser considerada, mas só um exemplo de quão generalista pode ser falar em materialismo.

Como foi mencionado, alguns comentadores podem usar “fiscalismo” e “materialismo” como sinônimos, o que parece muito admissível, uma vez que o estudo da matéria é objeto da física, disciplina que sustenta o fiscalismo. No entanto, com cuidado, é possível que encontremos determinações particulares encobertas por cada um deles, como é o caso de Teixeira (2018, p. 21), que assevera que:

O fiscalismo não é o mesmo que o materialismo. Os materialistas propõem a redução do mental a objetos físicos, no caso, às partículas fundamentais da matéria. Os fiscalistas propõem a redução do mental à *descrição* desses objetos fornecida pela física. O mapa não é o território. Ou seja, os fiscalistas não buscam a redução da mente a algo detectável, mas apenas a algo compatível com a nossa descrição física do universo.

Tentando evitar a participação direta nesse conflito de definições, vamos tratar aqui três acepções assumidas por Teixeira (2011, p. 57. 100): a) as teorias da identidade, b) as teorias reducionistas e c) o materialismo eliminativo.

a) Teorias da identidade

Para Teixeira (2011, p. 62), as teorias da identidade negam a realidade do mental, afirmando que estes são apenas “uma manifestação dissimulada da atividade cerebral” e que, portanto, aquilo que entendemos como estados mentais são, na verdade, estados cerebrais. Isso, ele afirma que pode ser resumido com a equação “estados mentais = estados cerebrais”. Churchland (2004, p. 52) usa uma definição muito semelhante, mas, para ele, materialismo reducionista e teoria da identidade (assim, no singular) são o mesmo, sendo teoria da identidade o nome mais reconhecido do materialismo reducionista. Nas palavras deste autor: “[...] cada processo mental é *numericamente idêntico a* (é uma e mesma coisa que) algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central.” (CHURCHLAND, 2004, p. 53).

Essa definição consta em Costa (2005, p. 23) como um tipo de teoria da identidade, chamado *teoria da identidade de tipo* (ou *type-type identity theory*). Essa

caracterização, se daria em distinção a outro tipo de teoria da identidade que ele chama *teoria da identidade de ocorrência* (ou *token-token identity theory*). A teoria da identidade de ocorrência, por sua vez, assume a ideia não de que haja uma identidade entre *tipos* de estados mentais e tipos de estados cerebrais, mas que *alguma* identidade sempre deva existir. Assumindo isso, um estado mental M pode ser identificado a estados cerebrais F1, F2, F3... (COSTA, 2005, p. 27). na esteira dessa perspectiva, mente significa uma relação entre estados mentais e estados materiais (estando eles determinados quais são ou não).

b) Teorias reducionistas

Como fora adiantado, alguns autores, como Churchland (2004) consideram que o materialismo reducionista não difere da teoria da identidade. Teixeira (2011, p. 62) por sua vez, faz essa distinção alegando que as teorias da identidade reivindicam que estados mentais *são* estados cerebrais, enquanto teorias reducionistas afirmariam somente que estados mentais *podem ser* reduzidos a estados cerebrais – o que nos aproxima da descrição já feita sobre a teoria da identidade de ocorrência. Assim, ele caracteriza o reducionismo como um programa teórico que visa reduzir teorias e termos psicológicos a teorias e termos físicos. O que se leva em consideração, segundo a concepção de Teixeira (2011, p. 62), neste programa, é a possibilidade de tradução entre a psicologia e a física, em última instância. Um exemplo de teoria reducionista, para este autor é o fisicalismo.

A noção mais simplificada de fisicalismo está relacionada à ideia de que tudo quanto existe no mundo são entidades físicas, como partículas, campos de forças, matéria... bem como as propriedades e relações entre essas coisas são determinadas pelas leis das físicas (TEIXEIRA, 2018, p. 21; ZILIO, 2010, p. 2019). Associado a esse juízo, os fisicalistas se apegam à suposição de que a física é uma ciência completa, o que quer dizer que todos os seus enunciados podem ser derivados de suas leis, sem a necessidade de recorrer a outras ciências como explicação (TEIXEIRA, 2018, p. 21, BRANQUINHO *et. al.*, 2006, p. 351). Em última análise, fisicalistas consideram que descrições dos processos mentais devem estar

de acordo com descrições das físicas e, por conseguinte, não devem violar suas leis, como o princípio de conservação de energia.

Teixeira (2018, p. 21) nos propõe uma nova categoria, que ele chama de *fisicalismo brando*. Segundo ele, o fisicalismo brando “[...] visa reacomodar a mente nas teorias físicas contemporâneas sem, entretanto, fazer considerações sobre a natureza última do mental e do físico” (TEIXEIRA, 2018, p. 21-22). Dito de outra forma, sua intenção é de diminuir o abismo entre as noções de físico e mental, sem abrir mão da noção de mente, o que ele faz apelando à ainda pouco desenvolvida e controversa teoria das cordas.

Em outras palavras, o fisicalismo brando visa aproximar a descrição dos elementos básicos do universo da descrição de nossa vida mental, sem defender a identidade entre mente e cérebro. Mente e cérebro não são incompatíveis, mas nem por isso redutíveis um ao outro. (TEIXEIRA, 2018, p. 22).

Segundo o entendimento de Teixeira (2018), é possível que façamos uso da teoria das cordas como uma metáfora, um modelo explicativo para nossas vivências mentais. A noção de matéria, que muda de partículas de zero dimensão (pontos teóricos) para o resultado da vibração das cordas, para ele, pode ser útil para explicar processos mentais. A hipótese descrita pelo autor é a seguinte:

O fluxo do pensamento está inserido no fluxo do universo, ou seja, na atividade vibratória das cordas desdobradas no tempo. Estamos profundamente imersos em um universo composto de matéria. [...] Nossa mente e, provavelmente, nossa consciência, fazem parte da natureza tanto quanto as montanhas que compõem uma cordilheira. Somos atravessados pela vibração incessante das cordas, embora nossa mente crie a ilusão de que estamos separados no mundo. Essa sensação de separação se deve, provavelmente, à ambiguidade de nossa percepção, que cria uma proximidade e, ao mesmo tempo, uma distância insuperável em relação ao que nos cerca. (TEIXEIRA, 2018, p. 20).

Assim, pois, de acordo com a percepção de Teixeira e o entendimento superficial da ainda não desenvolvida teoria das cordas, mente é matéria, mas, note-se, a concepção de matéria é uma concepção distinta da física clássica. Nos parece que admitindo essa possibilidade, ele se engendra nas “[...] considerações sobre a natureza última do mental e do físico” (TEIXEIRA, 2018, p. 21) mais do que desejara.

c) Materialismo eliminativo

Já o materialismo eliminacionista (CHURCHLAND, 2005, p. 78) ou materialismo eliminativo (TEIXEIRA, 2011, p. 100; 2018, p. 62) ou simplesmente eliminacionismo (COSTA, 2005, p. 22), do qual o casal Paul e Patrícia Churchland são notórios representantes, guarda, de longe, uma semelhança com a proposta terapêutica da linguagem defendida por Wittgenstein (IF § 133, 254, 255) e empreendida por Ryle (2009). Se a proposta dos filósofos da linguagem era rever o emprego dos conceitos usados no nosso cotidiano, o materialismo eliminacionista trata de propor que esses conceitos sejam de uma vez eliminados para serem substituídos por uma nova terminologia de uma neurociência amadurecida. Pois, assim dizem, é impossível a redução interteórica entre a psicologia popular e a neurociência, uma vez que esse vocabulário comporta uma ontologia falsa sobre nossos estados internos.

Segundo Churchland (2004), um ponto em vantagem do materialismo sobre o dualismo de propriedades é que, obedecendo ao princípio metodológico conhecido como “navalha de Ockham”, que defende que “não se deve multiplicar entidades além do estritamente necessário para se explicar os fenômenos”, o materialismo é a teoria mais simples, pois

[...] postula apenas um tipo de substância (a matéria física) e uma classe de propriedades (as propriedades físicas), enquanto o dualista postula dois tipos de matéria e/ou duas classes de propriedades. E sem nenhuma vantagem em termos explicativos. (CHURCHLAND, 2004, p. 42).

Claramente essa é uma alegação controversa, uma vez que dualistas podem alegar a “estrita necessidade” de uma segunda propriedade explicativa ao argumentar que, uma vez que o materialismo ainda não é capaz de explicar a contento a mente somente através do postulado da matéria, só um segundo tipo de propriedade o pode fazê-lo.

Aqui, identificamos que, embora os materialistas eliminativistas considerem que o emprego dos conceitos mentalistas devem se referir a atividades materiais (como conexões neuronais), eles também julgam que o cerne do problema nesse emprego é a própria linguagem a que ele recorre.

Apesar das dificuldades taxonômicas, podemos observar que sob a perspectiva do materialismo, quer o consideremos reducionista, quer consideremos teorias da identidade como teses à parte ou apenas uma nomenclatura distinta,

mente pode ser entendido como o conjunto dos estados mentais, que, por sua vez, são ou possuem alguma identificação com estados cerebrais (TEIXEIRA, 2008, p. 22). Assim, ao analisarmos o emprego do termo dentro dessas variações, podemos inferir que mente é matéria, seja através de uma relação direta, como se apresenta a teoria da identidade, seja em última análise, como se apresenta o fisicalismo.

As noções que encontramos no materialismo, pode-se dizer, estão relacionadas a uma concepção epistemológica de mundo conhecida como naturalismo. Por ser um tipo de segmento de difícil caracterização mesmo dentro da epistemologia, uma vez que não faz base em um compromisso específico, englobando diversas teses, ele também não costuma ser classificado como um programa específico em filosofia da mente, conquanto Abrantes (2004, p. 6) tenha provado que é possível apontar algumas posições em filosofia da mente que podem ser consideradas “naturalistas”.

Naturalismo, adverte Papineau (2016), se refere mais a um compromisso de manter a filosofia mais próxima das ciências naturais, considerando esse o meio mais coerente para se atingir a verdade sobre o mundo real. Assim, longe de comportar uma definição sobre o naturalismo, o mote dos filósofos que assim se denominam (e não são poucos) é de que “[...] a realidade é exaurida pela natureza, não contendo nada de ‘sobrenatural’” (PAPINEAU, 2016, p. 1 – tradução nossa)⁴⁸.

De acordo com essa premissa, alguns filósofos desenvolvem suas teses de maneira mais ou menos permissiva, o que faz com que se possa classificar, segundo McDowell (2013, p. 551), as posturas naturalistas em dois grandes grupos, um grupo de naturalismo restritivo e outro liberal.

O primeiro enfoque – um naturalismo restritivo – almeja naturalizar os conceitos de pensar e conhecer forçando a estrutura conceitual à qual pertencem para dentro da estrutura do reino da lei. O segundo enfoque – o naturalismo liberal – não aceita que, para revelar pensar e conhecer como naturais, precisemos integrar ao reino da lei a armação na qual os conceitos de pensar e conhecer funcionam. Tudo que precisamos é enfatizar que eles são conceitos de ocorrências e estados em nossas vidas. (MCDOWELL, 2013, p. 551).

48 No original: “These philosophers aimed to ally philosophy more closely with science. They urged that reality is exhausted by nature, containing nothing “supernatural”, and that the scientific method should be used to investigate all areas of reality, including the “human spirit” (PAPINEAU, 2016, p. 1)

Assim, muitas assimilações sobre a natureza da mente já vistas anteriormente podem ser acolhidas por alguma forma de naturalismo, apelando ao fato ontológico de que tudo que há é natural. Um exemplo do primeiro tipo é o naturalismo biológico de John Searle. Do segundo tipo, pode ser o fisicalismo (que já apresentamos anteriormente).

4.3.5 Naturalismo biológico de Searle

Searle (2000) se autodenomina um naturalista. Um naturalista do tipo biológico: “‘naturalismo’ porque, segundo esse ponto de vista, a mente faz parte da natureza, e ‘biológico’ porque o modo de explicação da existência de fenômenos mentais é biológico [...]” (SEARLE, 2000, n.p.).

Segundo Abrantes (2004, p. 13), Searle, para desenvolver sua teoria, que é crítica do materialismo, faz a distinção entre alguns tipos de redução, quais sejam:

- a) redução ontológica: objetos/entidades de certos tipos não são considerados nada mais que objetos de outros tipos;
- b) redução ontológica de propriedades: um caso especial de (a), em que se reduz não um objeto/entidade, mas sim propriedades;
- c) redução teórica: este é o tipo de redução usualmente estudada pela filosofia da ciência de cetero empirista-lógica;
- d) redução lógica ou definicional;
- e) redução causal: “inteiramente explicáveis” os poderes causais da coisa reduzida são em termos dos poderes causais dos fenômenos redutores; (ABRANTES, 2004, p. 13).

Searle (2000), opta pela última, afirmando que “[...] a consciência consiste em estados e processos ontologicamente subjetivos, *causados* por processos cerebrais, e realizados no cérebro.” (SEARLE, 2000, p. 69 – grifo nosso). Destarte, em última análise, a caracterização que ele faz da mente (geralmente a partir da consciência) é que essa é um processo biológico natural de nível superior do corpo humano, mais especificamente do cérebro, como a digestão é um processo biológico do corpo humano, principalmente do estômago (SEARLE, 1992, p. 1, 106 *apud* ABRANTES, 2000, p. 14; SEARLE, 2000, p. 65). Pelo emprego que Searle (2000) faz do termo “mente”⁴⁹, alguns autores, como Castro (2017) caracterizam a postura dele como emergentista que, conforme nota Abrantes (2000, p. 14) não é de

49 Aqui igualamos ao termo mentalista “consciência”, que é o termo mais utilizado por Searle.

todo incorreto, mas cabe algum cuidado. Enquanto outros, como Prata (2009), problematizam que a teoria de Searle pode ser considerada um híbrido entre materialismo e dualismo. Disso, o próprio Searle (2000) se defende alegando que o tipo de regra de redução usada por ele não abre mão de parte do significado do conceito inicial de mente/consciência em função do interesse em reduzir o fenômeno a um processo físico, simplesmente. E, por isso, a consciência em Searle (2000, p. 68) pode ser lida como tendo ontologia em primeira pessoa, ou seja, inclui os fenômenos qualitativos experimentados pessoalmente como fazendo parte da realidade (ABRANTES, 2000, p. 15).

Com essa colocação, a postura de Searle (2000) torna muito evidente como as operacionalizações com o termo (ampliando e reduzindo sua abrangência, ignorando parte do que comumente lhe cabe e associando a outros contextos) são capazes de alterar o significado e, às vezes, mudar sua referência.

Agora, as duas próximas correntes a serem apresentadas parecem mais distantes da dificuldade em apresentá-las como subparte de uma teoria maior e costumam aparecer de forma independente entre comentadores. A segunda com a fama de ser a mais neutra de todas. São elas o behaviorismo e o funcionalismo.

4.3.6 O behaviorismo

Segundo Churchland (2004), o behaviorismo filosófico surge com três motivações distintas: a primeira delas, como já apontamos, como resposta aos problemas dualistas; a segunda, o entusiasmo com a ideia do positivismo lógico de que o significado de uma sentença é passível de verificação através de circunstâncias observáveis; e, a terceira, o encorajamento vindo da recente virada linguística com a proposta de que os problemas filosóficos são frutos de confusões linguísticas e conceituais e devem ser tratados pela análise da linguagem (CHURCHLAND, 2004, p. 48-49).

Apesar de não o citar, as pontuações feitas por Churchland (2004), coadunam com a preocupação de Carnap (1988a, 1988b) no que diz respeito às ciências mentalistas. A proposta de Carnap – diferente, mas não *essencialmente* diferente da proposta de Ryle (2009) – está voltada muito mais para a epistemologia

da psicologia, sua fundamentação, e ligada ao positivismo lógico, o que, portanto, expõe uma muito evidente preocupação com a linguagem usada na psicologia, que define seus objetos de análise. Para Carnap (1988, p. 128; 1988b, p. 143, 155), assim como a matemática, a psicologia tem precedente para usar termos abstratos, mas deve ser possível que esses termos possam ser reduzidos ou traduzidos a termos que referenciem eventos no espaço-tempo. Esse é o mote da “linguagem arraigada” nas ciências, proposta do positivismo lógico, movimento do qual Carnap é notório representante. Ryle, por sua vez, apesar da influência sofrida por essa perspectiva, desenvolve uma preocupação com a linguagem mais voltada para a pragmática do que para o positivismo.

A proposta behaviorista é a própria síntese entre as motivações que levaram ao seu surgimento e a recente influência do programa de investigação em psicologia empírica, conhecido como behaviorismo metodológico, empreendido por John Watson (1878–1958). Pode-se traduzir a proposta geral do behaviorismo filosófico – ou behaviorismo lógico ou behaviorismo analítico –, da seguinte maneira: o mental como algo subjetivo e privado não existe ou, pelo menos, não desempenha papel algum. Os termos mentalistas usados para se referir a essa noção – como desejo, ira, prazer, dor... – devem ser analisados em termos dos estados físicos da pessoa, ou seja, em comportamentos observáveis. Melhor dizendo, para usar a expressão ryleana, em termos de disposições para se comportar.

[...] a própria idéia de um estado ou condição mental é a idéia de uma disposição comportamental ou família de tendências comportamentais, evidente em como uma pessoa se comporta em uma situação e não em outra. Quando nós atribuímos uma crença, por exemplo, a alguém, nós não estamos dizendo que ele ou ela estão em um estado ou condição interna particular. Em vez disso, estamos caracterizando a pessoa em termos do que ela pode fazer em determinadas situações ou interações ambientais.⁵⁰ (GRAHAM, 2017, p. 1 – tradução nossa).

Assim, empregar mente sob uma perspectiva behaviorista, significa referir a determinadas disposições de comportamento de uma pessoa numa determinada circunstância. Numa perspectiva semântica, mais aproximada do behaviorismo

50 No original: [...] the very idea of a mental state or condition is the idea of a behavioral disposition or family of behavioral tendencies, evident in how a person behaves in one situation rather than another. When we attribute a belief, for example, to someone, we are not saying that he or she is in a particular internal state or condition. Instead, we are characterizing the person in terms of what he or she might do in particular situations or environmental interactions. (GRAHAM, 2017, p. 1).

carnapiano, “determinada (s)” faz referência às variáveis nas quais são traduzidas os termos psicológicos.

O aspecto semântico fundamental aqui se revela na significação dos termos mentalistas que, de um lado, podem ser compreendidos a partir de referências comportamentais, conforme Ryle; enquanto, do outro, deseja-se que esses termos possam ser traduzidos por uma linguagem de significado estabelecido.

4.3.6 O funcionalismo

Uma vez que o behaviorismo incursa por uma abordagem científica do fenômeno mental, se afastando do método suspeito do dualismo tradicional, como a introspecção cartesiana (VINCENTINI, 2001, p. 225-226), mas ainda se vê diante de muitas críticas, o funcionalismo surge com um ideal lógico-simbólico aproximativo do modelo científico (CANDIOTTO; BASTOS *apud* GAVA, 2014, p. 26) e com a intenção de ser uma doutrina *neutra* entre o dualismo e o materialismo (TEIXEIRA, 2011, p. 109).

O funcionalismo opera com um modelo comparativo entre computador e cérebro, no qual a mente funcionaria como um software. Essa metáfora realça o que, para o funcionalista, é o mais importante no estudo da mente, qual seja, sua função. Por isso, Branquinho *et. al.* (2006, p. 368) definem o funcionalismo como sendo “[...] a doutrina de acordo com a qual o conceito de estado mental se deixa elucidar à custa do conceito de estado funcional.”, o que quer dizer que “[...] o pensamento passa a ser considerado como um processo informacional simbólico.” (GAVA, 2014, p. 25). Teixeira (2011, p. 109), por sua vez, alega que “[...] o funcionalismo consiste, assim, num nível de descrição onde é possível abster-se de ou suspender as considerações acerca da natureza última do mental, isto é, se esse é ou não, em última análise, redutível a uma estrutura física específica”. Dessa forma, a preocupação funcionalista nos leva a uma descrição abstrata do funcionamento do mental (TEIXEIRA, 2011, p. 110). Assim, na relação mente-cérebro, a mente funcionaria como um *software* de um cérebro que a instancia (*hardware*), funcionando através de regras lógicas. Algo como o que Fodor (1975)

denominou “Linguagem do Pensamento” [*Language Of Thought*] ou “mentals”, como preferem alguns tradutores/comentadores, a exemplo de Gava (2014).

Aqueles que alegam que o funcionalismo é uma teoria neutra em relação à natureza do mental o fazem sustentados pela ideia de que diferentes *hardwares* podem rodar *softwares* iguais, o que ao mesmo tempo coloca e responde ao problema da múltipla realizabilidade. Fodor (2011, p. 1) diz que o funcionalismo “[...] reconhece a possibilidade de sistemas tão diversos como os seres humanos, as máquinas de calcular e os espíritos desencarnados poderem ter estados mentais”. Assim, quando diferentes criaturas, com diferentes organismos executam um mesmo papel funcional, é possível que se diga que elas se encontram no mesmo estado mental.

A alegação de neutralidade do funcionalismo pode se ver em ameaça quando exposta a um conflito semântico envolvendo o uso do termo “mente”, que pode gerar uma confusão entre funcionalismo e teorias computacionais da mente. Isso se dá, ao que nos parece, porque o funcionalismo, como alega Fodor (2011, p. 1), surgiu a partir de reflexões levantadas pelas ciências cognitivas, que incluem a inteligência artificial, a cibernética e a teoria computacional. Esta última, de tendência mecanicista/materialista. Dado as controvérsias, o que se pode afirmar sem se comprometer com o problema de o funcionalismo ser ou não o mesmo que uma teoria computacional da mente⁵¹ é que o modelo do funcionalismo admitiria um modelo computacional mecanicista, como o da Máquina de Turim, para explicar processos psicológicos, por exemplo (Fodor, 2011, p. 10; 14).

Assim, a neutralidade funcionalista pode ser assegurada quando se argumenta que o funcionalismo, por si, não se compromete com referências para a mente. A significação de mente, porém, pode variar, toda vez que for possível identificar a objetos que instanciam funções atribuídas à mente.

4.4 O que nos mostra a observação dos variados empregos do conceito

Até aqui temos feito um esboço geral da variedade de formas de empregar o mesmo termo em distintas perspectivas filosóficas sobre a mente. Obviamente que

51 Ou que a metáfora entre software e hardware não é simplesmente uma metáfora, mas uma caracterização literal.

esse esboço não se quer uma história do conceito ou uma dissecação a fundo de seu significado, mas apenas figurar como é possível identificar diversos empregos do mesmo conceito e, por conseguinte, distintos significados atribuídos a ele, inclusive dentro de uma mesma tradição. Das teorias dualistas ao materialismo vimos que “mente” pode significar tanto o mesmo que processos cerebrais quanto um tipo de substância difícil de ser descrita pela física – não necessariamente nessa ordem. Outras teorias que dialogam tanto com o dualismo quanto com o materialismo, consideram que mente corresponde a algo que pode ser descrito pela física, como uma coisa ou fenômeno, mas não pela física atual, da qual dispomos. O materialismo eliminativo faz apostas numa neurociência do futuro, mais desenvolvida e independente do vocabulário popular, a fim de se livrar dos problemas atuais do reducionismo e com vista de fixar significados menos disputados para seus termos. O funcionalismo muda o foco da preocupação com a natureza da mente para se ater ao seu papel funcional, assumindo mais que uma postura não-reducionista, mas justificadamente neutra e baseada na metáfora computacional do *software* e *hardware*. Uma tipo de naturalista, por sua vez, admite que a mente é natural, mas talvez de uma natureza *sui generis*. O behaviorismo explica aquilo que tradicionalmente tomaríamos por mente como uma disposição para se comportar. E assim por diante, variando o significado do mesmo termo e, quando não variando mesmo o termo. O que nos mostra que em qualquer que seja a colocação de problemas dentro da filosofia da mente, como as questões ontológicas de sua natureza, o problema de linguagem figura de fundo, como preconizado pela tradição da filosofia analítica, aqui representada por Gilbert Ryle (2009; 1989; 1975).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui percorremos um caminho que passou brevemente pela tradição cristã medieval, mostrando o que de conceitual da filosofia desenvolvida nesse período perdurou na passagem para Idade Moderna. Além disso, mostramos como o contexto histórico e filosófico daquilo que se conhece como Idade Moderna está presente na filosofia cartesiana, fazendo dela uma parte dessa tradição, tal como Ryle (2009) concebeu ao considerar que Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c) foi apenas um legitimador de uma “doutrina oficial” existente nas antigas religiões e introjetada na nossa concepção mais vulgar sobre a mente.

Essa crítica teve um lugar de destaque nessa investigação, no segundo capítulo, onde mostramos como Ryle (2009) identifica o erro categorial na metafísica cartesiana. Essa identificação é peculiar, através da análise da linguagem usada por Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c) e é através dessa abordagem que lhe é conferida a autenticidade na história da filosofia, uma vez que a crítica à metafísica cartesiana já existia, fundamentada sobre outros problemas.

Uma vez explicitado o feito de Ryle (2009) em relação à filosofia de Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c), apresentamos as descrições do behaviorismo filosófico proposto por Ryle (2009) como alternativa resolutive ao dualismo cartesiano e, em sequência, a crítica que lhe conferiu descrédito, bem como os adventos que a tiraram de evidência. Diante desse cenário nos perguntamos se, mesmo que o behaviorismo ryleano tenha sido desabonado como uma boa alternativa para esclarecer o problema mente-corpo, toda a sua crítica estaria incluída nesse descrédito ou haveria ainda algo que permaneceria? Ou melhor perguntando, há algo na filosofia de Gilbert Ryle que perdure e possa ser útil à filosofia da mente ainda hoje?

Nossa hipótese se comprometeu com a possibilidade do sim. Ainda existe algo na crítica de Ryle (2009) a Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c) que não merece ficar datado e, embora ofuscado pelas novas descobertas das ciências cognitivas, merece atenção, qual seja, o fundamento de sua crítica: o uso da linguagem como um gerador de (*pseudo*)problemas na filosofia. Para tentar atingir

nosso objetivo, apresentamos no capítulo terceiro 1) o método de Ryle (1979) sobre análise de função, que considera o emprego dos conceitos como o responsável pela sua significação; e 2) uma variedade de empregos do conceito “mente” em variadas teorias da filosofia da mente. Com isso, supomos que conseguimos mostrar que, de fato, a cada emprego distinto que se faz de um mesmo conceito – nesse caso, “mente” –, se atribui a ele uma significação diferente. Supõe-se convencer que tanto o método, quanto o fundamento da crítica de Ryle (2009) a Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c) se mantêm úteis no cenário atual da filosofia da mente.

Todavia isso não é tudo que se pretende ressaltar. Durante o desenvolvimento dessa pesquisa, surgiram novas questões assentadas no mesmo problema. Uma delas é se devemos considerar o conceito “mente”, uma vez que usado por ciências empíricas, deve receber o mesmo tratamento dispensado a outros conceitos científicos, visto que uma das principais características que distinguem a ciência do senso comum é sua linguagem. A linguagem da ciência se pretende uma linguagem mais específica e menos vaga que a linguagem comum (NAGEL, 2006), o que quer dizer que pretensamente seus termos devem ser mais bem definidos. E, apesar dos esforços de tratarmos o conceito “mente” como científico, eles não parecem ser suficientes para caracterizá-lo univocamente, de forma semelhante ao que fazemos dizendo que “mitose é o processo em que células eucarióticas dividem cromossomos em duas células menores”. Uma mitose pode ser definida, mas também pode ser observada.

Em filosofia a ideia de univocidade, coaduna com a ideia da semântica verocondicional que, grosso modo, nos diz que nas linguagens arregimentadas (como na ciência), o conteúdo de um enunciado é estável, não tendo alterações quando muda de falante ou contexto. Isso para que no compartilhamento do conhecimento semântico dos termos teóricos e observacionais entre os membros da comunidade científica, evite-se que as variadas possibilidades de interpretação atrapalhem as conclusões de uma pesquisa (LECLERC, 2010, p. 50)

No entanto, se tomarmos por pressuposto que o termo “mente” não é um conceito científico em si, nem pode fazer parte de uma linguagem arregimentada (por ora), uma questão lateral ainda pode emergir: qual o problema, sob uma perspectiva pragmática, de um conceito ter vários significados, uma vez que a

teoriapragmática admite justamente a heterogeneidade de significação atrelada à multiplicidade de contextos (MARCONDES, 2017, p. 49-50)?

Para responder a essa questão devemos lembrar que Ryle (1989; 2009) também faz parte de uma tradição, tendo sido influenciado por Wittgenstein, por exemplo. Então, recorreremos à consideração de Glock (1998, p. 176) sobre o próprio Wittgenstein não admitir a relatividade conceitual filosófica:

Suas considerações quanto à imanência da justificação e da dúvida não empregam termos epistêmicos de um modo que seja limitado pela prática em questão. Trata-se de observações gramaticais, que funcionam como lembretes acerca do modo como essas palavras são usadas nessa prática. Sendo essa sua função, elas ambicionam ser corretas de forma a transcender diferentes práticas – poderiam ser feitas por um filósofo que estivesse envolvido com uma prática distinta. Isso é, entretanto, compatível com o reconhecimento de que não há necessidade envolvida na participação em um jogo de linguagem particular. Wittgenstein pode ser um relativista conceitual, mas não é um relativista conceitual filosófico.

Outra questão concernente ao mesmo tema que pode, posteriormente, ser tratada diz respeito à consideração de Ryle (2009) de que um erro lógico-linguístico – gerado por um uso indevido da linguagem – foi o responsável por Descartes (2006; 1979a; 1979b; 1979c) incorrer em um erro ontológico, sintetizado por Ryle (2009) através da imagem de um fantasma na máquina. Da mesma maneira, a variedade de significados atribuídos ao mesmo termo “mente” pode desencadear um problema ontológico, na medida em que cada um desses significados pode ter atribuído a si um tipo de existência diferente. Resulta disso que podemos ter ontologias contraditórias para uma mesma “coisa”, causando um fenômeno que podemos chamar de “confusão referencial”. Por exemplo, quando se diz que “a mente é o cérebro” – uma máxima vulgar da teoria da identidade – não parece que haja dificuldade em identificar aquilo a que estamos nos referindo, é possível fazer isso até de forma indexical (apontando para um cérebro, talvez?). No entanto, do uso de expressões do tipo “a mente é uma estrutura dividida em Id, Ego e Superego” parece emergir uma dificuldade para determinar se isto que tratamos por “a mente” seja um objeto, se esse objeto existe e, considerando que exista, qual o tipo de sua existência. Seria uma existência real ou uma subsistência, conforme distinguiria Meinong (1960, p. 76-117) na sua teoria dos objetos? Essa é uma discussão que, conforme nota Krause (2017, p. 17-18. 23), passa por vários discursos “sobre o que há” (para usar a expressão de Quine (2011, p. 11-35)) do ponto de vista de

teorias e lógicas específicas com as quais nos comprometemos, ou, como se pode dizer, por uma ontologia relativizada ou naturalizada. Um problema que se expande quando levamos em consideração a pretensão de uma teoria unificada da mente, que, agregando diversas perspectivas filosóficas e científicas, poderia quebrar aquilo que Quine (apud DURANTE, 2014) chamou de “compromisso ontológico”.

Outra abordagem possível leva em consideração ainda a produção do próprio Gilbert Ryle. Em seu artigo nomeado *Expressões sistematicamente enganadoras* (1975), Ryle propõe que alguns tipos de expressões são expressas em formas sintáticas inapropriadas aos fatos registrados, que são, na verdade, apropriadas a formas lógicas diversas (1975, p. 11). Isso, certamente, é uma outra maneira de formular sobre o erro categorial cometido por Descartes, uma vez que nesse artigo encontramos também indícios daquilo que mais tarde⁵² ele chamaria de “erro categorial de interesse teórico” (1975, p. 15). A questão que surgiria aqui não é simplesmente a de paralelo entre os dois trabalhos (*The Concept Of Mind* e *Expressões Sistematicamente Enganadoras*), uma vez que isso seria muito simplista e até óbvio que o arcabouço teórico de um autor se identifique espalhado entre suas produções... A questão que interessaria levantar é se “mente”, entendida pelo autor como uma expressão (1975, p. 11) faz parte desse tipo de classificação das expressões que ele propõe. E mais, uma vez que podemos arriscar que sim⁵³, seria de que tipo? Poderíamos considerar “mente” apenas como uma expressão predicativa e, então, pretensas definições das teorias sobre a mente seriam, na verdade, enunciados “quase-ontológicos”?

A nossa herança, a partir desta investigação, é a de que, tratando questões da mente sob a perspectiva da linguagem, tal como “recomendado” pelos filósofos analíticos, especialmente nessa perspectiva desenvolvida por Ryle (2009, 1979), é possível que levantemos senão alternativas operacionais, pelo menos boas questões epistemológicas para o estudo da mente. E a filosofia tem seu mérito nem tanto em apresentar alternativas práticas, mas em levantar as questões

52 O artigo original, *Systematically Misleading Expressions*, é de 1931/32, enquanto a publicação de *The Concept Of Mind* acontece só em 1949.

53 Essa é a noção que norteia toda crítica que Ryle (2009) desenvolve contra a Descartes (2006, 1979a, 1979b, 1979c).

corretamente, para que, a partir delas, possamos pensar em alternativas práticas para a vida e desconfiar das respostas demasiadas simples.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Paulo. Naturalismo em filosofia da mente. In FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E. Q.; COELHO, J. C. (Org.). **Encontro com as Ciências Cognitivas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, v. 4, p. 5-37, 2004.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais DSM-V**. Tradução de Aristides Volpato Cordioli, Cristiano Tschiedel Belem da Silva, Ives Cavalcante Passos, Christian Kieling e Mário Tregnago Barcellos. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ANSELMO, Santo. Proslógio. Tradução de Angelo Ricci. In ANSELMO, Santo; ABERLARDO, Pedro. **Textos Escolhidos**. Tradução de Ângelo Ricci, Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- AUSTIN, John. **How to Do Things With Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BORGES, Charles Irapuan Ferreira. **Uma coisa desse mundo**: auto-organização, neuroplasticidade e epigênese da consciência. 2017. 166 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia – PUCRS, Porto Alegre, 2017.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.
- CARNAP, Rudolf. Empirismo, Semântica e ontologia. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. In: MORITZ, Schlick; CARNAP, Rudolf. **Coletânea de textos**. Seleção de textos de Pablo Rubén Mariconda. Tradução de Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. 3 Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988a. p. 113-128. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Pseudoproblemas na filosofia. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. In: MORITZ, Schlick; CARNAP, Rudolf. **Coletânea de textos**. Seleção de textos de Pablo Rubén Mariconda. Tradução de Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. 3 Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988b. p. 143-166. (Coleção Os Pensadores).
- CASTRO, Frederico Fernandes de. **A filosofia da mente de John R. Searle na perspectiva emergentista**. 2017, 62 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais, 2017.
- CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e Consciência**. Uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- COSTA, Cláudio Ferreira. **Filosofia da Mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

COTTINGHAM, John. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

DENNETT, Daniel. **Consciousness Explained**. Boston: Little, Brown and Co., 1991.
DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?**. Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In _____. **Discurso do Método – As Paixões da Alma - Meditações - Objeções e Respostas – Cartas**. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979(a). (Coleção Os Pensadores).

_____. As paixões da alma. In _____. **Discurso do Método - As Paixões da Alma - Meditações - Objeções e Respostas – Cartas**. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979(b). (Coleção Os pensadores).

_____. Objeções e Respostas. In _____. **Discurso do Método - As Paixões da Alma - Meditações - Objeções e Respostas – Cartas**. Tradução J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979(c). (Coleção Os pensadores).

_____. Cartas. In _____. **Discurso do Método - As Paixões da Alma – Meditações - Objeções e Respostas – Cartas**. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979(d). (Coleção Os pensadores).

_____. **As Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DURANTE, Daniel. Compromisso ontológico. In BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo. (editores). **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

FARIA, D. L. . Notas históricas sobre o epifenomenalismo. **Contemplanção**. Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II, v. 1, p. 1-21, 2012.

FODOR, J. A. **O problema mente-corpo**. Tradução de Saulo de Freitas Araújo. Disponível em: <http://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Fodor-Port-4.pdf>. Acessado em: 14 jan. 2018.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2006.

FUMERTON, Richard. **Epistemologia**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Ramon Felipe Wagner. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Epistemologia).

GAVA, Gustavo Luiz. **A Mente holística**. Fenômenos cognitivos globais no cérebro segundo Jerry Fodor. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

GHIRALDELLI, Paulo. **Virada Linguística – um verbete**. Disponível em: <https://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/virada.pdf> . Acessado em: 15 mai. 2018.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Coleção Dicionários de Filósofos).

GOMES, Gilberto. O problema mente-cérebro em Freud. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília (DF): v. 21, n. 2, maio-ago, p. 149-155, 2005.

GRAHAM, George. “Behaviorism”. In ZALTA, Edward N. (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2017 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/behaviorism/>. Acessado em: 16 ago. 2018.

GURGEL, Ayala. **Ética aos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

_____.; DE OLIVEIRA, Victória. **O mito da psicopatia**. Sobre o significado do diagnóstico psiquiátrico. Ananindeua: Editora Itacaiúnas, 2017.

HACKER, Peter M. S. Wittgenstein. **Sobre a natureza humana**. Tradução de João Vergílio Galeriani Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Coleção Grandes Filósofos).

HOBSON, Allan J. **Neuroscience and the soul – the dualism of the John Carrew Eccles**. Disponível em: http://dana.org/Cerebrum/2004/Neuroscience_and_the_Soul__The_Dualism_of_John_Carew_Eccles/ . Acessado em: 31 ago. 2018.

KONTIC, Sacha Zilber. **Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de Descartes e de Locke**. 2015, 146 f. Dissertação (Dissertação em Filosofia) – USP. São Paulo, 2015.

KRAUSE, Décio. **Tópicos em Ontologia Analítica**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

LECLERC, André. Contextualismo, Pragmatismo e Indeterminação do Sentido. **Cognitio**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 48-57, jan-jun, 2010.

LIMA, Ricardo P. S.; FERREIRA, Anselmo T. As particularidades do conceito “alma” no pensamento de Agostinho. **Horizonte Científico**. Uberlândia, v. 6, n. 2, fev, 2012.

MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno. **Kriterion**. Belo Horizonte: n. 126, dez, p. 421-433, 2012.

_____. **As Armadilhas da Linguagem**. Significado e ação para além do discurso. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2017.

_____. A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 7, n. 3, set-dez, p. 217-230, 2006.

MARGONI, Lucas Fontella. **O funcionalismo na filosofia da mente**. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

MCDOWELL, J. H. **O naturalismo na filosofia da mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 3, set-dez, p. 545-566, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MEINONG, Alexius. The Theory of Objects. (Translation of 'Über Gegenstandstheorie', 1904). In CHISOLM, Roderick M. **Realism and the Background of Phenomenology**. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960, p. 76-117.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

NAGEL, Ernest. **La Estructura de la Ciencia**. Problemas de la lógica de la investigación científica. Traducción de Néstor Míguez, Barcelona: Paidós, 2006.

PAPINEAU, David. "Naturalism". In ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2016 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>. Acessado em: 09 ago. 2018.

PINEL, Phillippe. **Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania**. Tradução Joice Armani Galli. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

POPPER, Karl R. Sir. **Conhecimento Objetivo**. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1999.

PUTNAM, Hillary. O significado de "significado". Tradução Alexandre Muller Fonseca. **Cognitio-Estudios**. Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo: CEP/PUC-SP, v. 10, n. 2, jul-dez, p. 280-326, 2013.

QUINE, Willard Von. **De Um Ponto de Vista Lógico**: nove ensaios lógico-filosóficos. Tradução Antônio Segatto. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

RUSSELL, Bertrand. **The history of western philosophy**. New York: Simon & Schuster Inc., 1945. _____. Ensaio escolhido. Seleção de textos Hugh Matthew Lacey. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. **Os Problemas da Filosofia**. Tradução de Jaimir Conte. Lisboa: Edições 70, 2008.

RYLE, Gilbert. A Linguagem Ordinária. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. In RYLE, Gilbert; AUSTIN, John L.; QUINE, Willard V.O.; STRAWSON, Peter F. **Ensaio**s. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

_____. Ordinary Language. **The Philosophical Review**, v. 62, n. 2, apr, p. 167-186, 1953.

_____. **The Concept Of Mind**. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

_____. Expressões Sistemáticamente Enganadoras. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. In: RYLE, Gilbert; AUSTIN, John L.; QUINE, Willard V.O.; STRAWSON, Peter F. **Ensaio**s. Seleção de Oswaldo Porchart de Assis Pereira da Silva. São Paulo: Victor Civita – Abril Cultural, 1975, p. 7-28. (Coleção Os Pensadores).

SALES, Benes A., a polissemia do sujeito cartesiano. **Princípios**, Natal, v. 14, n. 22, julho-dezembro, p. 79-92, 2007.

SANTIAGO, Homero. Introdução e notas. In DESCARTES, René. **As Meditações Metafísicas**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SEARLE, John R. **Mente, Linguagem e Sociedade. Filosofia no mundo real**. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. (Coleção Ciência Atual).

STAGHELLINI, Giovanni. At issue: vulnerability to schizopherenia and lack of commom sense. **Schizophrenia Bullettin**, v. 26, n. 4, p. 775-787, 2000.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **O que é Filosofia da Mente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos, 294).

_____. **Mente, cérebro e cognição**. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. **A Orquestra da Mente**. Como a sinfonia da matéria e do cérebro gera a consciência. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

_____. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Editora Paulos, 2008.

TRIPICCHIO, Adalberto; TRIPICCHIO, Ana Cecília. **Teorias da Mente**. O cérebro na mira da ciência, da religião e da filosofia. São Paulo: Editora Tecmed, 2004.

VINCENTINI, Max Rogério. O CRITÉRIO DE DESEMPENHO: do behaviorismo ao funcionalismo. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 23, n. 1, p. 223-230, 2001.

WATSON, Donald E.; WILLIAMS, Bernard O. **Modelo de Eccles do Self Controlando o Cérebro**: a Irrelevância do Interacionismo-Dualista. Tradução de André Luís N. Soares e Bianca P. Vasques. Disponível em http://miniweb.com.br/Ciencias/Artigos/modelo_ecles.pdf. Acessado: 28 dez. 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

ZILIO, Diego. FISCALISMO NA FILOSOFIA DA MENTE: definições, estratégias e problemas. **Ciências & Cognição**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 217-240, 2010.