

## O Problema Mente-Corpo ao longo da História

### Quem antecipou as chaves que desvendarão o problema mente-corpo?

#### 1. O dualismo platônico

Platão apresentou sua concepção espiritualista no *Fédon*, baseado no princípio (formulado por Parmênides) de que as essências não podem mudar. Por exemplo, a essência do Belo, o Belo em si mesmo, sempre conservará sua identidade. Além disso, as essências não podem ser vistas nem tocadas, só podem ser captadas pelo pensamento. A alma seria a essência de uma pessoa.<sup>25</sup>

Com a morte de uma pessoa, seu corpo decompõe-se, mas a alma dirigir-se-ia para o país do Hades, um lugar que se lhe assemelha (seguindo o princípio de que o semelhante atrai o semelhante, ver seção IV.2). A tese da transmigração das almas (também conhecida como “metempsicose”) era defendida por Pitágoras, mas remonta aos babilônicos. Segundo o diálogo platônico, que retrata as ideias de Sócrates, se em vida a pessoa não se ocupa com a Filosofia, sua alma voltará à Terra. Os que tiveram uma vida boa poderão transmigrar para animais de hábitos sociais ou mesmo para seres humanos honestos; já os que consideraram real só o que é corpóreo, e os que foram maus, transmigrariam para asnos, lobos ou falcões, ou se veriam obrigados a vagar pelas sepulturas, onde eles podem até ser vistos como espectros sombrios. Esta última observação de Sócrates pode referir-se ao fenômeno do “fogo fátuo”, em que gases expelidos pelos cadáveres às vezes se inflamam.

Em duas obras posteriores, a *República* (c. 380-367 AEC) e o *Timeu* (c. 366-360 AEC), Platão apresentou sua concepção tripartida da alma. A alma consistiria de três partes: os apetites (mais próximo do corpo, ou identificado com as partes baixas do corpo), as emoções (associadas ao peito) e a razão (mais afastada do corpo, ou associada à cabeça). Esta concepção teve bastante influência, sendo assimilada pelo médico Galeno, no séc. II EC.

#### 2. A opinião dos filósofos precedentes, segundo Aristóteles

A concepção de Aristóteles, discípulo de Platão, era mais sofisticada. Sua obra *Sobre a alma*, mais conhecida pelo nome em latim *De anima*, inicia com um relato das opiniões dos filósofos precedentes (*De anima*, I 2 403b20-405b29).<sup>26</sup> Três atributos são associados pela tradição grega à alma: *movimento*, *percepção* e *incorporeidade*. Uma concepção amplamente aceita era que se a alma consegue mover as coisas, então ela própria deve estar em movimento.

---

<sup>25</sup> PLATÃO (386-380 AEC), *Fédon*, 78b4-84b8, trad. J. Paleikat & J. Cruz Costa, in *Os pensadores*, 2ª ed., Abril Cultural, São Paulo, 1979, pp. 82-89. Consultamos também SCHOFIELD, M. (1998), “Plato (427-347 b.C.)”, in CRAIG, E. (org.), *Routledge encyclopedia of philosophy*, online. A periodização das obras de Platão foi retirada deste artigo.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES (c. 350 AEC), *Da alma (De anima)*, trad. Maria Cecília G. dos Reis, Ed. 34, São Paulo, 2006, Livro I, Cap. 2 (403b20 – 405b29), pp. 49-54. A tradução inglesa de J.A. Smith está disponível em <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.1.i.html>. O texto está disponível no site do curso, e foi lido em seminário. Consultamos também: MODRAK, D.K.W. (1997), “Mind, Classical theories of”, in ZEYL, D.J. (org.), *Encyclopedia of classical philosophy*, Fitzroy Dearborn, Londres, pp. 344-9.

O médico Alcmeão (c. 520 AEC) está entre os primeiros a salientar que o cérebro é a sede do conhecimento, fato negado por Aristóteles em outras obras, onde associa o centro das sensações e do conhecimento ao coração. Alcmeão também considerava que a alma é imortal. Já os atomistas Leucipo (c. 435 AEC) e Demócrito (c. 410 AEC) tinham uma posição materialista, exprimindo a mais antiga afirmação da tese de identidade mente-cérebro:

Assim, Demócrito declara que a alma é uma espécie de fogo e de calor. Seriam infinitos e sem número os átomos e seus arranjos, chamando àqueles de forma esférica de fogo e alma. [...] Esta mesma teoria podemos encontrar em Leucipo. *Os átomos esféricos identificam-se com a alma*, porque as formas desta espécie são eminentemente próprias para atravessar todos os meios e para mover todo o resto, por estarem elas próprias em movimento. [...] Este [Demócrito], com efeito, identifica alma e intelecto, pois identifica o que aparece [através dos sentidos] com a verdade [...] Ele não trata, por conseguinte, o intelecto como uma faculdade que visa a verdade, mas antes identifica alma e intelecto. (ARISTÓTELES, *De Anima* I 2)

Para Demócrito, a respiração era considerada essencial para manter os átomos da alma em movimento, dentro do corpo animal. A alma se manteria unida devido ao corpo: quando este se desintegra na morte, a alma também se desintegraria.

A maioria dos antecessores de Aristóteles associava um elemento material único à alma (fogo, ar ou água, mas nunca terra) ou uma mistura dos quatro elementos. Adotando esta última concepção, Empédocles (c. 445 AEC) pôde dar uma explicação de como a alma pode conhecer os elementos das coisas que constituem o mundo, pois ambos seriam constituídos dos mesmos elementos: “É pela terra que nós vemos a terra”, etc. Ou seja, é pelo fato de termos terra em nossa alma que podemos reconhecer a terra nas coisas. Esse mesmo princípio de que o mesmo é conhecido pelo mesmo (os semelhantes se atraem) é salientado por Platão, no *Timeu*, mas no sentido de que a alma pode conhecer as formas puras.

Os atomistas e os pitagóricos viam a alma antes de tudo como fonte de movimento. Já Anaxágoras (c. 445 AEC), tutor de Péricles em Atenas, distinguia alma (*psyche*) de intelecto (*nous*). O intelecto seria a faculdade que visa a verdade, estando associado ao conhecimento e à percepção. Segundo Aristóteles, Anaxágoras seria o único a não vincular a alma ou o intelecto a um princípio material. Aristóteles herda esta concepção, e com ela o problema de explicar como o intelecto pode conhecer as coisas, já que ele não compartilharia nada com esses outros seres (segundo a concepção de Anaxágoras).

### 3. A alma segundo Aristóteles

Aristóteles escreve que a alma é “essência enquanto forma de corpo natural que em potência possui vida” (*De Anima*, II 1 412a20-21). Para entender esta frase enigmática, é preciso relembrar alguns princípios da filosofia aristotélica.

O hilemorfismo é a concepção de que tudo tem matéria (*hile*) e forma (*morfos*). Uma estátua de Hermes tem, como matéria, o bronze, e como forma as feições de Hermes. Um monte de bronze é uma estátua apenas em *potência*; uma vez esculpida, torna-se uma estátua em *ato*. Para explicar a transformação efetuada da situação em potência para a situação em ato, é preciso levar em conta a causa eficiente e a causa final. A causa eficiente é o escultor, que talha o bronze; a causa final é o propósito ou finalidade do processo, que é homenagear o mensageiro dos deuses. Todas as explicações de transformações, para Aristóteles, devem buscar essas quatro “causas”: matéria, forma, causa eficiente e causa final.

Aplicando esse esquema explicativo para o caso da alma, Aristóteles concluiu que *corpo* e *alma* estão na mesma relação que matéria e forma. Alma é a forma do corpo, e este é

a matéria da alma. A relação é parecida com aquela entre forma de Hermes e o bronze, com uma diferença. A forma da estátua é “acidental”, no sentido de que ela poderia ter a forma de outro deus. No entanto, para Aristóteles, a forma (alma) de um ser vivo qualquer, seja planta, animal ou humano, não é acidental, mas é “essencial” para o ser vivo. Assim, sem a forma, o corpo deixa de existir (II 1 412b25-6). Isso soa estranho, pois hoje em dia consideramos um cadáver como um corpo sem alma, mas não para Aristóteles. Um corpo não é como um monte de bronze à espera de uma nova forma, um corpo é sempre entendido como um corpo animado, um corpo vivo. Por analogia, um olho que não vê não seria um olho, a não ser “homonimamente” (nominalmente), pois a essência do olho é a visão.

Nesta última caracterização, temos uma definição funcional (seção I.5) de “olho”: olho seria qualquer coisa que propicia a visão. Analogamente, as diferentes atribuições da alma seriam as funções do corpo vivo. É por este tipo de afirmação que Aristóteles é considerado por alguns como o primeiro funcionalista, em especial com relação ao problema alma-corpo.<sup>27</sup> Vale mencionar também o aristotélico Aristoxenos de Tarento, do séc. III AEC, para quem a relação entre alma e corpo seria análoga à relação entre a harmonia musical e o instrumento (LANGE, 1974, I, p. 94).

Voltemos agora à enigmática frase inicial. Um ser vivo tem matéria e forma. Neste caso, a matéria é um corpo natural que em potência possui vida. Ele só pode possuir vida “em potência”, pois sem a forma (a alma) ele não pode possuir vida em ato. A alma então é a forma deste corpo natural (que em potência possui vida). Não é forma acidental, mas essencial: é essência, substância (que são duas traduções equivalentes para o termo *ousia*). Eis então o sentido da frase enigmática! Outra versão desta definição de alma é a seguinte: “o ato [efetividade] primeiro de corpo natural orgânico” (II 1 412b5-6).

Qual a posição de Aristóteles quanto ao problema alma-corpo? Haveria uma unidade entre alma e corpo? Aristóteles escreve que “não é preciso investigar se é algo uno a alma e o corpo, assim como tampouco a cera e a figura [...]” (II 1 412b6-7). O hilemorfismo torna a questão simples: alma e corpo são diferentes, assim como a forma da vela e a cera, que no entanto estão juntas.

Para Aristóteles, “a alma não é separável do corpo” (II 1 413a3-4). Assim, discorda de Platão, para quem a forma pura poderia existir sem o corpo. Por outro lado, também não recai no “materialismo redutivo” de Demócrito, pois alma é distinta do corpo.

É curioso que logo após escrever que a alma não é separável do corpo, Aristóteles menciona que é possível “separar algumas partes, por não serem efetividade de nenhum corpo”. O que ele está sugerindo é que a faculdade da inteligência (*nous*, inteligência) possa ser separada do corpo, pois ela não seria a efetividade (ato) de nenhuma parte do corpo.

A inteligência é “a parte da alma pela qual a alma conhece e pensa” (III 4 429a10-11). Da mesma maneira que a percepção é essencial para o animal, assim também a inteligência é essencial para o ser humano. Analogamente à percepção, a inteligência envolve a recepção da forma, que não é o próprio objeto. O intelecto, visto que pensa tudo, deve ser simples e impassível, como afirmou Anaxágoras (III 4 429b22-25). Ele recebe a forma inteligível e é em potência. O intelecto da alma não é em ato nenhuma coisa antes de pensar.

“Por isso, é razoável que ela tampouco seja misturada com o corpo: pois, caso contrário, ela se tornaria de uma certa qualidade determinada, ou fria ou quente, ou até mesmo

<sup>27</sup>Ver SHIELDS, C. (1990), “The first functionalist”, in SMITH, J.-C.(org.), *Historical foundations of cognitive science*, Kluwer, Dordrecht, pp. 19-33. Na *Metafísica* VII.11, 1036a34-b7, Aristóteles até admite a possibilidade de o ser humano não ser feito de carne e osso. Nesta seção, utilizamos ARISTÓTELES (c. 350 AEC), *Da alma (De anima)*, II.1,2, III,4,5, versão bilíngue, trad. L. Angioni, in *Textos Didáticos* 38, IFCH-Unicamp, Campinas, 1999, pp. 36-49, 92-99. Consultamos também: ZINGANO, M. (1998), *Razão e sensação em Aristóteles: um estudo sobre o De Anima III 4-5*, LP&M, Porto Alegre. Agradeço a este autor e também a Evan Keeling pelos esclarecimentos a respeito do assunto.

lhe haveria um órgão, tal como o há para a capacidade sensitiva: não obstante, presentemente, não há nenhum órgão” (III 4 429a23-27).

A intelecção que temos de uma pedra captura a forma da pedra: o intelecto “se torna um” com a forma da pedra. A alma intelectiva é o lugar das formas, mas não das formas em ato, mas sim em potência. Uma sensação muito intensa leva a uma perda da capacidade de sentir, pois está associada ao corpo; já com a intelecção não haveria essa fadiga, o que é evidência de que a intelecção é separada do corpo.

Algo grande é diferente de grandeza. O primeiro é reconhecido pela percepção, mas o segundo somente pela intelecção. (Em alguns casos, a coisa e o ser da coisa são idênticos, como no caso da alma, pois a alma já é forma – do corpo.) Em outras palavras, a percepção é de particulares, mas a intelecção é de *universais* (podendo porém ser também de particulares).

Mas se a intelecção é simples, impassível e não tem nada em comum com nada, como afirma Anaxágoras, como pensará, se inteligir é ser modificado de algum modo? (III 4 429b22-25) Além disso, seria o intelecto ele próprio inteligível?

A inteligência de certo modo são em potência os inteligíveis, mas não é nada efetivamente [em ato], antes de inteligir; e é preciso que seja assim tal como em uma tabuleta na qual não exista nada escrito efetivamente: é isso que precisamente se sucede no caso da inteligência. E ela própria é inteligível tal como os inteligíveis. Pois no caso daquilo que é sem matéria, são uma só coisa aquilo que entende e aquilo que é entendido (*De Anima*, III 4 429b29-430a4).

Eis pois o relato aristotélico do *intelecto passivo*. Na seção III.5 ele tratará do *intelecto produtivo*, que tem por essência a atividade, tal como a técnica se dispõe com relação à matéria passiva. E termina a seção afirmando que o intelecto produtivo, separado, “é precisamente aquilo que é, e isso apenas é imortal e eterno” (III 5 430a22-23).

#### 4. Hinduísmo e budismo

As concepções a respeito da alma na antiga Índia são altamente originais. O pano de fundo das filosofias indianas são os antigos hinos do *Rig Veda*, compostos em torno do séc. X AEC, formulados pelos arianos que haviam adentrado o subcontinente indiano. O primeiro florescimento da filosofia da Índia ocorreu no séc. VI AEC, com escritos como os *Upanishads*, que apresentam a doutrina da reencarnação e a de um ser divino unificado. Os rituais religiosos que seguiam esses textos, comandados pelos sacerdotes “brâmanes”, constituem a tradição hinduísta. A prática de ioga e da auto-disciplina se desenvolveu nesse período. O *Brahman* seria o sutil poder cósmico existente dentro de cada coisa, e o *atman*, o eu eterno dentro do indivíduo e em todo cosmo. Há a meta da libertação do eu, associado à reencarnação. Outro tema é a indescritibilidade do conhecimento superior (misticismo): o eu é visto como algo que não pode ser conhecido da maneira ordinária.<sup>28</sup>

Além da religião dos brâmanes, havia nessa época outras tradições ascéticas (denominadas “sramânicas”), com seus textos próprios, que incluíam o jainismo e o budismo. Já mencionamos a escola carvaka, materialista, que combatia os rituais religiosos (seção II.2). Para ela, a alma ou consciência se manifestaria a partir dos quatro elementos materiais por um processo semelhante à fermentação (que produz álcool a partir de ingredientes não-alcoólicos), e a morte seria o fim tanto do corpo quanto da alma.

<sup>28</sup> Seguimos nesta seção a apresentação sucinta feita em SMART, N. (1999), *World philosophies*, Routledge, Londres.

O budismo nasceu neste período na Índia, com os ensinamentos de Buddha (563-483 AEC), espalhou-se pela Ásia, mas praticamente desapareceu na Índia. A vida seria permeada de sofrimento (*dukha*), cuja causa é o desejo e a sede. A cura para isso são os “oito caminhos” que levam à meditação e a práticas contemplativas. Curado do sofrimento, o indivíduo não renascerá, mas se torna uma espécie de santo, atingindo o *nirvana*. A existência é vista como marcada pela impermanência (mudança), sofrimento e ausência do eu. Repudia-se assim a noção de “substância” ou “coisa”: o que há são eventos de curta duração. A linguagem com seus substantivos nos engana: o eu, por exemplo, é na verdade uma nuvem de eventos. Contradizendo as concepções hinduístas, o budismo nega uma alma eterna ou a existência de um atman divino no coração de cada indivíduo. Cada indivíduo seria composto por cinco tipos de eventos (*kandhas*): eventos corporais, percepções, sentimentos, disposições e eventos conscientes. Passamos de uma vida para outra sem uma alma que permaneça, mas devido a uma conexão causal entre os eventos, de instante para instante, de vida para vida. A questão de como renasceremos depende de nosso *kharma* psicológico: se nossos pensamentos forem virtuosos e generosos, teremos boas chances de renascer num estado bom. Pode-se assim renascer no céu, e viver como um Deus. Questões metafísicas sobre a morte, a eternidade, a infinitude do Universo, sobre a relação do espírito vivo e o corpo, permanecem não respondidas, numa postura pragmática.

A escola Sankya do hinduísmo surge por volta do séc. IV AEC, divergindo da tradição ao negar a existência de Deus e postulando que cada alma eterna (*purusa*) vive em constante ciclo de morte e reencarnação. A alma é vista como pura consciência, havendo uma contrapartida corporal na matéria. Há assim um dualismo, envolvendo a natureza material e uma pluralidade de almas. Ao contrário dos átomos materiais, bem localizados no espaço, as almas estariam difundidas no espaço, apesar de estarem presas a um corpo, até conseguirem atingir a liberação final no estado de “isolamento”, onde não haveria dor ou tristeza (semelhante ao nirvana budista).

O Sankya acabou se aproximando da escola de Yoga, com suas profundas práticas meditativas, tão interessantes para a filosofia da mente. O texto *Yoga sutra* foi escrito por Patanjali, em torno do séc. II AEC. As outras quatro escolas tradicionais do hinduísmo também se aliaram em pares. A combinação Nyaya-Vaisesika aliou uma escola de lógica e epistemologia com uma visão de mundo atomista. O Mimamsa especializou-se na exegese de textos sagrados, aliando-se com a visão teológica e metafísica do Vedanta. No séc. IV, Sankara (788-820) fundou a Advaita Vedanta, uma visão não-dualista, ou monista: há um Deus, ao mesmo tempo impessoal e pessoal, e apenas um tipo de substância. A aparente multiplicidade do mundo seria uma ilusão ou *maya*. Um desdobramento idealista da Advaita Vedanta foi a doutrina do Drstirsti do séc. X, para quem o mundo é criado pela percepção.

No budismo, surge no séc. I EC a filosofia Mahayana, representada pelo pensador Nagarjuna. Tudo é visto como vazio, pois nada tem existência por si próprio. O ceticismo de Nagarjuna está presente em sua afirmação de que não tinha posição filosófica, buscando revelar as contradições em todas as posições, inclusive as teorias do tempo e da causalidade. O vazio dos fenômenos se encaixa bem com o caminho da contemplação: a consciência pura almejada pelo budista não distingue entre sujeito e objeto. Um desenvolvimento mais idealista do budismo é a escola Vijñanavada ou Yogacara, do séc. IV. Só haveria representação: a realidade do mundo dos fenômenos seria uma projeção criada pela consciência.

As concepções hinduístas e budistas tiveram alguma influência na filosofia ocidental, como no filósofo Arthur Schopenhauer, que reconhece a “ilusão das aparências” (o véu de *maya*) que nos prende ao “princípio de individuação”.<sup>29</sup> O conhecimento do todo, porém, pode nos levar ao estado de resignação em que a vontade desliga-se da vida (o nirvana).

<sup>29</sup>SCHOPENHAUER, A.(2001), *O mundo como vontade e representação*, trad. da 2ª ed. de 1851 por M.F. Sá Correia, Contraponto, Rio de Janeiro (1ª ed. em alemão: 1819), ver IV, § 68.

## 5. Idade Média europeia

Muito da filosofia medieval eram comentários e desdobramentos das filosofias de Platão e Aristóteles, enquadrados na visão de mundo cristã. Uma das fontes dessa tradição é a obra de Santo Agostinho (354-430), para quem a alma humana seria uma substância racional própria para governar o corpo. Refletindo sobre a natureza da alma e sua relação com o corpo, na obra *Cidade de Deus*, Agostinho antecipou algumas das observações que Descartes faria sobre o assunto, como a tese de que “se eu erro, sou” (XI, 26) e a constatação de que a maneira como a alma está unida ao corpo transcende a compreensão humana (XXI, 10). Sua obra serviu de inspiração para o *De anima* de Isidoro de Sevilha (570-636), que argumentava a favor da imaterialidade e imortalidade das almas individuais. Posteriormente, diversos pensadores cristãos propunham demonstrações racionais das doutrinas teológicas, incluindo a imaterialidade e imortalidade da alma. Apenas com Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1349) surgiria um ceticismo com relação à possibilidade de se provar a imortalidade da alma.<sup>30</sup>

A assimilação dos escritos de Aristóteles trouxe problemas de consistência com a doutrina cristã. No caso da concepção hilemórfica de alma, São Boaventura (1217-74) admitiu que a alma racional seria o princípio e a forma do corpo humano, mas para preservar a imortalidade da alma, propôs que esta também seria uma união hilemórfica entre uma “forma espiritual” e uma “matéria espiritual”. São Tomás de Aquino (1225-74) rejeitou essa noção de matéria espiritual, mas articulou a concepção de que a alma, mesmo sendo uma forma, é uma entidade que subsiste sem o corpo. Essa alma separada, porém, não é uma pessoa completa.

Outra interpretação de Aristóteles havia sido desenvolvida pelo muçulmano Averróis (ibn Rushd) (1126-98), de Al-Andalus, e aceita na Europa por Siger de Brabant (1224-82), e concebia que os intelectos passivo e ativo seriam um princípio universal único, de forma que haveria só um intelecto distribuído dentre os inúmeros corpos. Aquino atacou este “monopsiquismo” em seu *A unidade do intelecto contra os averroístas*, defendendo que cada homem tem um intelecto próprio. Outra posição criticada por Aquino é a tese da alma tripartida, rearticulada pelo filósofo judeu Avicébron (1020-70), segundo a qual o homem teria pelo menos três almas distintas, a vegetativa, a sensitiva e a racional. Aquino discutiu também o problema da origem da alma em um embrião humano. Defendeu o “criacionismo da alma”, ou seja, Deus criaria uma alma humana única (possuidora dos diversos poderes) na concepção, e criticou o “criacionismo dualista”, que defendia que a alma racional é adicionada por Deus em separado a um corpo recém-criado, e também o “traducionismo”, que via a alma racional como sendo gerada naturalmente juntamente com a matéria durante a reprodução sexual.

Mais tarde, no Renascimento, não só o averroísmo seria condenado explicitamente pela igreja, mas também o alexandrismo, que se refere às teses de Alexandre de Afrodísias (c. 200 AEC), retomadas por Pietro Pomponazzi (1462-1525), de que, apesar de o pensamento ser um processo não-físico, o sujeito de tal atividade só pode ser um humano vivo e mortal.

## 6. Alma e corpo na Era Moderna (séc. XVII)

René Descartes, em suas *Meditações metafísicas* (1641), apresentou a concepção conhecida como *dualismo de substância*, que afirma a existência de duas substâncias

<sup>30</sup>Seguimos nesta seção a HALDANE, J. (1994), “History: Medieval and Renaissance philosophy of mind”, in GUTTENPLAN, S. (org.), *A companion to the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford, pp. 333-8.

separadas, a alma, pensamento ativo e sem extensão, e o corpo, extensão não-pensante e passiva (além da substância divina). A substância pensante seria conhecida de maneira imediata por nós através do *cogito ergo sum* (“penso logo existo”) e, estando fora do espaço e do tempo, seria eterna. Já o mundo material seria desprovido de potências e de qualidades, e envolveria apenas formas geométricas em movimento e em constante choque, como uma máquina, numa visão de mundo denominada “mecanicismo” (vimos isso na seção III.1).

O aspecto mais interessante da filosofia da mente cartesiana foi sua posterior adoção da posição conhecida como *interacionismo*. Em *As paixões da alma* (1649, I, § 30-43), defendeu que a mente pode exercer sua vontade sobre o corpo material através de uma glândula específica no cérebro, a glândula pineal (que hoje sabemos ser uma glândula endócrina que produz o hormônio melatonina), que seria assim “a sede principal da alma”. A alma controlaria a máquina do corpo ao poder controlar com refinamento extremo os movimentos das partes materiais desta glândula. Tais movimentos exerceriam pressões sobre os “espíritos animais” (o fluido material presente no cérebro e nos nervos), que propagariam as ações mecânicas para as partes intencionadas pela mente. Em sentido inverso, as paixões que surgem no corpo excitariam a alma através da glândula pineal. Um aspecto curioso da concepção interacionista de Descartes é que a memória perceptiva se localiza no cérebro material e não na alma (*Paixões*, I, § 42).

O dualismo de substância teve grande repercussão no séc. XVII, mas o interacionismo cartesiano não foi bem recebido. Como seria possível que duas substâncias completamente distintas pudessem agir causalmente uma sobre a outra? A ação da mente sobre o corpo não violaria o “fechamento causal” do mundo mecânico regido por leis deterministas?

Duas outras soluções foram propostas, consistentes com o dualismo de substância. O *ocasionalismo* de Nicolas Malebranche, expresso em seu livro *Da procura da verdade* (1675) e aceito também por outros cartesianos, defendia que nenhuma entidade material poderia agir causalmente sobre a mente, mas apenas Deus seria o único e verdadeiro agente causal. Quando uma agulha espeta a pele, o evento físico é uma “ocasião” para Deus causar o estado mental de dor. Mente e corpo não interagem, mas a ação de Deus faz com que tenhamos a impressão desta interação.

A tese da *harmonia pré-estabelecida* de Gottfried Leibniz, apresentada no texto “Novo sistema da natureza e da comunicação das substâncias” (1695), também negava que pudesse haver interação causal entre alma e corpo. Sua explicação era que Deus teria resolvido criar um mundo possível no qual alma e corpo transcorrem de maneira coordenada, em harmonia, de maneira pré-estabelecida no início da criação. Meu desejo de pegar uma maçã não causa o levantamento de minha mão: o que ocorre é que ambos os acontecimentos, mental e físico, aparecem de maneira coordenada, e nós temos a ilusão de um processo causal. Leibniz não era exatamente um dualista, pois concebia que as substâncias últimas são “mônadas” simples, imbuídas de percepção e apetite. Cada consciência humana corresponderia a uma mônada, e todos os seres do mundo seriam em última análise mônadas. Os objetos físicos seriam aparências para a consciência, mas como tais objetos satisfazem um princípio de conservação de “força viva” (energia), não é possível que a mente aja sobre a matéria (MCCANN, 1994, p. 342).<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Em aula estudamos a analogia dessas concepções com dois relógios sincronizados. Consultamos: MCCANN, E. (1994), *History: philosophy of mind in the seventeenth and eighteenth centuries*, in Guttenplan, S. (org.), *A companion to the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford, pp. 338-47. DESCARTES, R. (1649), *As paixões da alma*, trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr., in *Os Pensadores*, 2<sup>a</sup> ed., Abril, São Paulo, 1979, pp. 213-94 (ver 1<sup>a</sup> Parte, § 30-43). O debate Descartes-Hobbes está em: DESCARTES, R. ([1642] 1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña, Alfaguara, Madri, pp. 140-45. A analogia do moinho está em LEIBNIZ, G.W. ([1714] 1979), “Monadologia”, trad. M.S. Chauí, in *Os Pensadores*, 2<sup>a</sup> ed., Abril Cultural, São Paulo, pp. 103-15 (ver § 17, p. 106).

Em oposição aos dualistas e à monadologia se colocavam o monismo de Baruch Spinoza e o materialismo de Thomas Hobbes. Para Spinoza (1677), não havia três substâncias distintas, como em Descartes, mas apenas uma, Deus, ou a Natureza, que seria ao mesmo tempo extensão e pensamento. Em outras palavras, extensão e pensamento seriam dois dos infinitos atributos de Deus. Conseqüentemente, “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, Prop. VII). Esta concepção, às vezes chamada de *dualismo de atributos*, seria retomada no séc. XIX com o “paralelismo psicofísico” de Gustav Fechner.

Hobbes também é um monista, mas a substância única que existiria para ele é a matéria, o que o coloca na tradição materialista inaugurada pelos atomistas gregos, e divulgada no séc. XVII por Pierre Gassendi (dentro do contexto cristão). Hobbes redigiu as “Terceiras objeções” às *Meditações metafísicas* de Descartes, seguidas pelas réplicas deste. Deste conjunto de objeções levantadas pelo filósofo inglês, as objeções segunda e quarta discutem o dualismo mente-corpo. Hobbes aceita a veracidade do cogito, de que somos seres pensantes, mas a partir desta constatação argumenta que o sujeito do pensamento é necessariamente um sujeito material. O espírito seria apenas “um movimento que se produz em certas partes do corpo orgânico” (Objeção Quarta). Hobbes chega a sugerir uma doutrina da corporeidade de Deus, que governaria “apenas através da Natureza” (*De homine*, 1657), mas nunca exprimiu esta ideia de maneira explícita, dada sua vinculação à Igreja Anglicana.

Tanto Hobbes quanto Spinoza estendem a filosofia mecânica para toda realidade, concebendo que o mundo é determinista, não havendo lugar para o livre arbítrio do espírito (entendido por eles como uma violação da necessidade natural).

Leibniz apresentou um argumento sucinto contra a noção de que a mente possa ser entendida a partir do funcionamento de suas partes materiais, como propusera Hobbes:

Aliás, deve-se confessar que a percepção e o que dela depende é *inexplicável por razões mecânicas*, isto é, por figuras e movimentos. Pois, imaginando haver uma máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir e perceber, poder-se-á concebê-la proporcionalmente ampliada de modo a poder-se entrar nela como num moinho. Admitindo isso, ao visitá-la por dentro não se encontrarão lá senão peças impulsionando-se umas as outras, e nada que explique uma percepção. Portanto, essa explicação só deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina. E é apenas isso, precisamente, o que se pode encontrar na substância simples: percepções e suas modificações.

No século XX, este tipo de argumento seria retomado contra o *funcionalismo* em filosofia da mente, que designa correntes que definem estados mentais por suas funções ou relações causais mútuas (ver seção I.5). Segundo o funcionalismo, o que importaria para haver consciência seria a organização do sistema, e não a natureza do substrato, que poderia ser matéria orgânica, chips eletrônicos, partes espirituais, etc.

## 7. Empirismo e iluminismo (séc. XVIII)

Ao contrário da tradição metafísica “racionalista” de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, que buscavam os princípios da realidade a partir do pensamento puro, os empiristas britânicos davam um valor maior para a observação em sua elaboração da metafísica da natureza.

Para John Locke, no nascimento de um ser humano, sua mente seria uma “tábula rasa”, sem conteúdo, que só começaria a ser preenchida com as ideias provenientes da experiência. Por “ideia”, Locke entendia tanto as provindas do exterior, como as sensações, quanto as geradas internamente por reflexão. Em que medida uma sensação representa a



realidade? Já vimos a resposta dada pela *doutrina das propriedades primárias e secundárias* (seção III.1), à qual adere Locke. Isso ocorre apenas para o que chamou “qualidades primárias”, como figura, número, volume ou movimento. Por outro lado, uma cor ou um cheiro não existem enquanto tais, no mundo externo, mas são criados por nossa mente, a partir do fluxo de partículas luminosas ou de cheiro que incidiriam em nossos órgãos dos sentidos. As “qualidades secundárias” são essas disposições de qualidades primárias que têm a potência de despertar em nós as ideias de cor ou cheiro (LOCKE [1690] 1999, livro II, cap. VIII, § 7-17). Locke refletiu também sobre o que é hoje chamado de “problema da espectro invertido”, conforme vimos na seção III.3.

Locke tinha uma posição próxima ao materialismo, mas em certos momentos admitiu a possibilidade de uma coisa pensante imaterial. Seu dualismo não era de substância, como em Descartes: os aspectos mental e material constituiriam um dualismo de propriedades, aspectos que interagiriam entre si<sup>32</sup> (BENNETT, 1994, pp. 98-9).

Outra discussão importante feita por Locke diz respeito à natureza da identidade pessoal: o que faz com que sejamos quem somos? Se a mente de um príncipe ocupar magicamente o corpo de um plebeu, diríamos que a pessoa resultante é o príncipe ou o plebeu? A resposta de Locke é que seria o príncipe, pois nossa identidade pessoal estaria ligada à unidade de nossa consciência, manifesta por exemplo pelas memórias que possuímos, e não pelo nosso corpo (MCCANN, 1994, pp. 343-5).

David Hume levou o empirismo para uma direção “fenomenista”, em que um objeto concreto é visto como um “feixe” (*bundle*) de propriedades sensoriais. Em seu ceticismo, não se pode afirmar que exista um substrato real por trás do conjunto de qualia percebido em um instante, assim como não se pode afirmar a existência de uma relação de causalidade real, por trás da conjunção constante de fenômenos. Um objeto que persiste no tempo seria uma sucessão de objetos momentâneos. A extensão da teoria do feixe para a questão da identidade pessoal levou a uma visão (semelhante à dos budistas) em que o que chamamos de “eu” é considerado apenas uma ficção (ver seção II.9). Por meio da associação de ideias, criamos a ilusão de que o feixe de percepções semelhantes que temos em nossa memória constituiria uma identidade pessoal real (HUME, [1739] 2000, livro I, parte IV, seção VI, § 1-7).

A tradição empirista britânica levaria à psicologia “associacionista”, iniciada por David Hartley (1749), que buscava explicar tudo o que acontece na mente a partir da associação de ideias simples, que ocorre quando elas aparecem simultaneamente ou em sucessão temporal, e de maneira repetida. Tendo uma concepção dualista, postulou que cada ideia estaria associada a pequenas vibrações no cérebro (BORING, 1957, pp. 193-9). No séc. XIX, o associacionismo seria desenvolvido por James Mill, seu filho John Stuart Mill e Alexander Bain.

Na França do séc. XVIII surgiu o movimento iluminista, inspirado nos avanços da ciência e na extensão da razão para todos os campos do conhecimento. A *Enciclopédia* (1751-77) organizada por Diderot e d’Alembert marcou essa era de otimismo com relação aos poderes da razão. Este período viu o surgimento de um materialismo ateu, como em Julien de la Métrie e no Barão d’Holbach. A obra *O homem máquina* (1747), de la Métrie, argumentou que o pensamento nada mais é do que uma consequência da organização do mecanismo do corpo, e pode ser afetado por drogas, doenças e alimentos (LANGE, 1974, II, pp. 49-123).

---

<sup>32</sup> BENNETT, J. (1994), “Locke’s philosophy of mind”, in Chappell, V. (org.), *The Cambridge companion to Locke*, Cambridge University Press, pp. 89-114 (ver pp. 98-99). LOCKE ([1690] 1999), op. cit. (nota 21). HUME, D. ([1739] 2000), *Tratado da natureza humana*, trad. D. Danowski, Unesp/Imprensa Oficial do Estado, São Paulo. LANGE ([1875] 1974), op. cit. (nota 15). BORING, E.G. (1957), *A History of experimental psychology*, 2ªed., Appleton-Century-Crofts, New York.

O iluminismo também refletiu sobre os seus limites, como na *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant. Nesta obra, o filósofo prussiano apresentou “antinomias da razão pura” que estabelecem limites para o conhecimento racional, entre elas questões a respeito da alma. Ao contrário do materialismo, o “idealismo transcendental” de Kant defendia a não redutibilidade dos fenômenos mentais a processos corporais. Para ele, não seria possível uma ciência experimental da psicologia, nem uma versão matemática dela (BORING, 1957, p. 253).

## 8. Algumas tendências do séc. XIX

O século XIX viu a consolidação das pesquisas científicas sobre o sistema nervoso, que se iniciaram com Albrecht von Haller no século anterior, e incluiu o britânico Charles Bell (1811) e o francês François Magendie, que fizeram a distinção entre os nervos sensoriais e motores, o alemão Johannes Müller, de Berlim, e seu aluno Hermann von Helmholtz, que mediu em 1850 a velocidade do impulso nervoso. Este século também viu um aprofundamento do que se pode chamar genericamente de “fenomenologia da percepção”, iniciando-se com Johann von Goethe e com o fisiologista tcheco Jan Purkinje (1825). Essas duas tradições levaram ao nascimento da psicologia experimental, associado à criação do laboratório de Wilhelm Wundt em Leipzig, em 1879 (BORING, 1957, pp. 16-21, 39-45).

As pesquisas experimentais, assim como os avanços no tratamento de doenças mentais, corroboraram a concepção de que o encéfalo é o sítio da mente. Essa noção foi fortalecida pela controvertida ciência da “frenologia”, que buscava nas saliências do crânio indícios das faculdades afetivas e intelectuais, que estariam associadas a regiões bem localizadas no cérebro (BORING, 1957, pp. 50-8).

Na Alemanha, o materialismo explorado no Iluminismo francês foi divulgado, em torno de 1840, como uma reação à tradição filosófica idealista que se seguiu a Kant (Schelling, Fichte e Hegel), por autores como Carl Vogt e Ludwig Büchner. Retomando uma célebre frase do francês Pierre Cabanis, Vogt escreveu (1847) que “todas aquelas atividades que consideramos ser atividades da alma são meramente funções da substância cerebral; ou, em termos mais simples, os pensamentos são produzidos pelo cérebro assim como a bile é produzida pelo fígado” (HEIDELBERGER, 2003, p. 2).<sup>33</sup>

Com o trabalho de Charles Darwin e a ascensão da noção de que o homem evoluiu de outros animais, o materialismo recebeu um certo impulso. No entanto, por volta de 1860 duas outras tradições ganharam força, o positivismo e o neokantismo. Dentre as teses centrais do positivismo de Auguste Comte (1830) está que o objetivo da ciência é descrever os fenômenos observados de maneira econômica, sem fazer especulações metafísicas a respeito do que não é observável. Sendo assim, a própria pergunta a respeito da relação entre mente e cérebro passa a ser considerada não-científica ou “sem sentido”. Esta tradição, inspirada em Hume, encontrou no físico austríaco Ernst Mach (1886) seu grande divulgador, no chamado “monismo neutro”. Esta visão é “monista” porque considera como substância do mundo os dados dos sentidos (os fenômenos da observação), e é “neutra” porque não privilegia nem o material, nem o mental. As ideias de Mach teriam influência na criação do behaviorismo por John B. Watson (1913).

Quanto ao neokantismo, ele foi fortalecido pela própria pesquisa em fisiologia, como os trabalhos sobre os sentidos da visão e da audição de Helmholtz (1863), que salientaram a importância da mediação dos sentidos e da atividade do sujeito pensante na construção da

---

<sup>33</sup> HEIDELBERGER, M. (2001), “The mind-body problem in the origin of logical empiricism: Herbert Feigl and psychophysical parallelism”, *PhilSci Archive* 945, 26 pp. NIETZSCHE, F. ([1881] 2004), *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, trad. P.C. de Souza, Companhia das Letras, São Paulo.

visão de mundo científica. O longo estudo crítico de Friedrich LANGE ([1875] 1974) sobre a história do materialismo culminou com uma defesa da noção de *paralelismo psicofísico*.

Esta noção foi desenvolvida principalmente por Gustav Fechner, na obra *Elementos de psicofísica* (1860), sendo um dualismo de atributos próximo à visão de Spinoza. A ideia é que eventos mentais e eventos corporais seriam dois aspectos ou perspectivas de um único evento. Há uma versão mais fraca e amplamente aceita de paralelismo psicofísico, que consiste na regra metodológica de que há uma correlação entre os fenômenos mentais e corporais (chamado por William James de “paralelismo empírico”). Fechner, porém, defendeu também uma versão metafísica do paralelismo psicofísico. O ser humano seria uma substância única que pode ser observada de duas perspectivas diferentes: pela introspecção (mente) ou pela observação externa (corpo). A relação entre mente e corpo não poderia ser causal (ao contrário do que afirma o interacionismo), pois isso violaria o princípio da conservação de energia (formulado por Helmholtz em 1857), que admite apenas conversões entre formas físicas de energia, e não a conversão de energia física em algo puramente mental (HEIDELBERGER, 2001, p. 6).

Há porém uma variante ainda mais forte do paralelismo psicofísico, formulada também por Fechner, que estendia o paralelismo para toda matéria (ao contrário do que fazia o “paralelismo psicofisiológico”). Isso resulta na tese do *pampsiquismo*, que defende que há um aspecto mental em todas as coisas.

Os novos psicólogos experimentais, como Wundt e Hermann Ebbinghaus, tendiam a aceitar a versão metafísica do paralelismo psicofísico, mas a partir de 1893 essa concepção passou a sofrer ataques sistemáticos de críticos que a viam como muito próxima ao materialismo, sujeitando a mente ao determinismo e tirando da alma humana a capacidade de escolher livremente os seus atos causais sobre a matéria. O historiador alemão Wilhelm Dilthey foi um dos críticos mais importantes, preocupado com a autonomia das ciências humanas (HEIDELBERGER, 2001, pp. 7-13).

Para finalizar este relato incompleto do séc. XIX, podemos mencionar a original concepção apresentada por Friedrich Nietzsche em sua *Aurora*, de 1881. O “eu” seria nossa opinião errônea sobre nós mesmos, construída pelo uso das palavras, que não capturam os graus mais suaves de nossas emoções, que estariam assim abaixo do limiar da consciência. Acharmos que entendemos como se produz uma ação, mas isso é um erro: geralmente não temos consciência dos impulsos que competem entre si, dentro de nós. “É provável que também entre eles [os motivos] ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a ‘luta dos motivos’: – algo para nós completamente invisível e inconsciente” (NIETZSCHE, [1881] 2004, § 129). Como é bem sabido, semelhante noção de inconsciente desempenharia um papel importante na teoria psicanalítica de Sigmund Freud.