

UNESP- Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

ORION FERREIRA LIMA

**UMA DISCUSSÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES
E ESPINOSA, A PARTIR DA NEUROFILOSOFIA DE ANTONIO
DAMÁSIO**

MARÍLIA- SP
2007

**UMA DISCUSSÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES
E ESPINOSA, A PARTIR DA NEUROFILOSOFIA DE ANTONIO**

DAMÁSIO

ORION FERREIRA LIMA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, área de Concentração em Ciência Cognitiva e Filosofia da mente, como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

MARILIA
JULHO - 2007

ORION FERREIRA LIMA

**UMA DISCUSSÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES
E ESPINOSA, A PARTIR DA NEUROFILOSOFIA DE ANTONIO
DAMÁSIO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, área de Concentração em Ciência Cognitiva e Filosofia da mente, como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

TITULARES

Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior (orientador) UNESP- BOTUCATU

Prof. Dr. Adrian Oscar Montoya -UNESP- MARÍLIA

Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira - UFSCAR- SÃO CARLOS

SUPLENTES

Prof. Dr. Ricardo Tassinari – UNESP- MARÍLIA

Prof. Dr. Elias Humberto Alves – UNICAMP – CAMPINAS

Marília, 02de julho de 2007

Em memória de Luiz Carlos Lima, meu pai

AGRADECIMENTOS

Homem algum é uma ilha. Precisamos sempre de pessoas dispostas a “gastar” um pouco do seu tempo para nos ajudar na caminhada. Durante este árduo processo acadêmico me sinto feliz por poder encontrar pessoas que, muito mais do que discussões filosóficas me ajudaram a descobrir o valor e o significado da minha história.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu inesquecível e saudoso pai, por todo seu empenho em me incentivar a buscar “águas mais profundas”. Sei que não mais posso vê-lo ante meus olhos, mas posso concebê-lo em minha memória.

A minha mãe agradeço pela força, carinho e dedicação, mas sobretudo por seu especial e sábio silêncio em muitos momentos de minha vida.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior, agradeço sua atenção, disponibilidade e, principalmente por seu espírito profundamente humanístico. Com certeza, ele me introduziu neste fascinante e extraordinário caminho da mente.

Aos professores doutores Ricardo Tassinari e Adrian Montoya, agradeço por fazerem parte da minha história durante esses anos.

Ao Prof. Dr. João Teixeira, agradeço a disponibilidade e o carinho com que conduziu os trabalhos de participação nesta banca. Creio que suas “críticas” me levarão a pensar não só este trabalho, mas minha própria concepção de mundo.

Aos demais professores do departamento de Filosofia da UNESP de Marília, Prof. Dra. Mariana Broens, Prof. Dra. Maria Eunice Gonzalez, Prof. Dra. Carmem Beatriz Milidoni, (carinhosamente Bete), Prof. Dr. Trajano de Arruda, Prof. Dr. Pim Haselager, e ao Prof Elias Humberto, saudoso professor de nossa casa, pela contínua presença, mesmo que distante, A todos os demais professores que com carinho contribuíram direta ou indiretamente com suas reflexões para que este trabalho se tornasse realidade, meus mais sinceros agradecimentos..

Agradeço a todos os funcionários do Programa de Pós-Graduação da UNESP de Marília pela atenção e competência. Com certeza, somos bem assessorados em nossos trabalhos por este equipe.

Aos funcionários da Biblioteca, meus mais sinceros agradecimentos, para as bibliotecárias e as funcionárias auxiliares. Em especial agradeço a Sonia (Tininha) por sua disposição em ajudar na revisão bibliográfica e na formatação do presente texto. São

peças como essas que encontramos na vida e que fazem a diferença entre conhecê-las ou não.

E como não falar dos amigos... São muitas vivências, muitas discussões, enfim um universo rico de experiências que aos poucos foi se delineando e com certeza estarão sempre presentes em minha mente.

Agradeço a minha amiga Nathércia (Nath), por sua dedicação e paciência em me ouvir, o que não é fácil.

A minhas amigas Giovana, Cristina, Vanessa, Carla, Liça, Irene, Jocilia, Ádima, Maria Amélia, dentre tantas outras por se fazerem presentes em minha vida, em especial nos momentos mais difíceis...

Às minhas “amigas-irmãs” Lisamara, Letícia e Luciana e também a sua mãe e irmão, agradeço o carinho com que, há muito tempo tenho recebido, pelo incentivo em continuar este árduo trabalho.

Ao meu amigo Rafael Reis, agradeço sua dedicação em estar sempre disposto a me ouvir e por me ajudar com suas valiosas considerações. Aos demais amigos, Jesus Aguiar, Nill Roger, Marcos, Robson, Paulo, Airton, Henrique e muitos outros que agora “fogem” de minha memória, mas que estão guardados no meu coração

Aos funcionários da farmácia do Núcleo de Gestão Assistencial-29, da Secretaria de Estado da Saúde de Marília: Telma, Carmem Valera, Liozina, Lourdes, Jair, Antonio, Vanda, Lucia, Luzia, Beto, Carminha, Aparecido, Angélica entre tantos outros funcionários, bem como a diretoria, na pessoa da Sra. Diretora Lucia Martinelli agradeço de todo coração a oportunidade que me deram de “tempo” para realizar este trabalho.

Aos funcionários que também participaram deste processo, meus sinceros agradecimentos.

Aos professores, alunos e funcionários da Faculdade João Paulo II, em especial os alunos do primeiro ano do curso de Teologia, meus agradecimentos.

Aos jovens da Comunidade Salesiana de Lins agradeço o carinho com que me incentivaram a prosseguir decididamente. Aos Padres do Colégio Salesiano meus agradecimentos pelo estímulo. Valiosas são vossas orações.

Enfim, são muitas as pessoas que passaram e continuam passando por minha vida até agora. As palavras não conseguirão traduzir o que cada uma delas significa em minha vida. As vejo, cada uma delas, na sua singularidade e individualidade. Agradeço a todas, as que foram lembradas e aquelas que estão no íntimo de minha consciência. Tais pessoas sempre ocuparão um lugar especial em minha vida.

*The world of our experience consists at all times
of two parts, an objective and a subjective part.
(William James)*

RESUMO

Neste trabalho nos propomos a analisar a consciência a partir da perspectiva neurobiológica de Antonio Damásio. Para isso, sugerimos um percurso investigativo que se inicia com uma abordagem histórico-filosófica. Destacamos neste contexto, a noção cartesiana do dualismo substancial, caracterizada por se conceber mente e corpo como realmente distintos. Contrariamente a essa concepção, apresentamos o monismo naturalista de Espinosa, que procurou compreender a mente e o corpo como partes integrantes da natureza. Em seguida, procuramos apresentar uma possível aproximação entre o monismo naturalista de Espinosa e a abordagem neurobiológica de Damásio. Para Damásio (1996, 2000, 2004), a consciência emerge em uma rede neural integrada, a partir das interações entre cérebro, corpo e ambiente. Apesar de possuir suas bases biológicas, a consciência não se reduz a elas. Formas inovadoras e complexas vão surgindo, na medida em que os processos de interação com o ambiente se ampliam. Procuramos mostrar que a consciência, seja ela elementar (proto-self) ou complexa (consciência ampliada) tem por finalidade contribuir para a manutenção e preservação da vida.

Palavras-chave: Consciência, Mente, Naturalismo, Monismo, Autopreservação, Mapas Neurais.

ABSTRACT

In this work I analyze consciousness from the neurobiological perspective of Antonio Damásio. The investigation begins with a historical review of philosophical approaches to the mind-body problem. I focus on the Cartesian notion of substantial dualism, characterized for conceiving mind and body as really different and separated entities. Contrary to this conception, the naturalistic monism of Espinosa understands mind and body as parts of nature. After this review, I look for a possible approximation between the naturalistic monism of Espinosa and the neurobiological approach of Damásio. For Damásio (1996, 2000, 2004), consciousness emerges, in an integrated neural net, from the interaction of brain, body and environment. Although possessing a biological basis, consciousness cannot be reduced to biology. Innovative and complex forms appear in the processes of interaction of the brain with the body and environment. In my discussion of Damásio I suggest that consciousness, either elementary (proto-self) or complex (extended conscience), has the purpose of contributing to the maintenance and preservation of life.

Keywords: Consciousness, Mind, Naturalism, Monism, Self-Preservation, Neural Maps.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1- UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-FILOSÓFICA DO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA	14
Apresentação	14
1.1 A dúvida como ponto de partida para o cogito	16
1.2 Corpo e alma : separação e união	20
1.3 O método Espinosano: em busca do verdadeiro conhecimento das coisas	24
1.4 Descartes e Espinosa: continuidade ou separação?	29
1.5 A noção de <i>Conatus</i> : implicações para a concepção monista da relação corpo/mente em Espinosa	33
CAPÍTULO 2 – UMA ABORDAGEM NATURALISTA DOS ESTADOS MENTAIS: A CRÍTICA DE DAMÁSIO AO DOGMA INTELLECTUALISTA DE DESCARTES	41
Apresentação	41
2.1 - As origens da racionalidade	42
2.2- O corpo como sustentáculo às emoções e aos sentimentos	49
2.3- Testando as emoções e os sentimentos: a hipótese do marcador somático	62
2.4- Em busca de uma base biológica do Eu	77
2.5- Alcances e limites da neurobiologia moderna	84
CAPÍTULO 3 – CONTRIBUIÇÕES DO MONISMO NATURALISTA DE ESPINOSA PARA SE ENTENDER A EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA.....	88
Apresentação.....	88
3.1 O corpo como substrato biológico para o Self	90
3.2 Para além da simples sensação corporal	95
3.3 Rumo ao ápice da Consciência Humana.....	101
3.4 A natureza como palco da consciência	104
3.5 O naturalismo monista de Espinosa	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	120
GLOSSÁRIO	122
ANEXOS.....	124

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos mais intrigantes de se investigar na mente humana é a consciência. Compreender os fundamentos biológicos que a sustentam pode significar uma tarefa árdua e talvez, para muitos, até mesmo impossível. Não obstante, nada nos é mais sedutor para conhecer do que a própria natureza humana. Não seria algo absolutamente impressionante que nós, seres humanos, dotados de consciência, nos debruçássemos em questões que se referem a essa própria consciência?

Na concepção do neurocientista Antonio Damásio, o problema da consciência possui dois aspectos que se encontram intimamente relacionados. O primeiro consiste em compreender como o cérebro no organismo humano é capaz de gerar padrões mentais, que talvez por falta de um vocábulo mais apropriado, denominamos “imagem de um objeto”. Por *objeto* entendemos quaisquer entidades, sejam elas pessoas, lugares, coisas, dores. Por *imagem* compreendemos um tipo de padrão mental em qualquer modalidade sensorial, seja ela auditiva, olfativa, tátil, gustativa ou visual.

Na perspectiva neurobiológica de Damásio, este primeiro problema da consciência se refere ao modo como obtemos um “filme-no-cérebro”. Em outras palavras, devemos descobrir como o cérebro produz padrões neurais em uma rede integrada de circuitos celulares e como ele consegue converter esses padrões em padrões mentais. Ao que parece, esse problema se assemelha à discussão filosófica a respeito dos ‘qualia’. O termo “qualia”, muito utilizado em filosofia da mente, refere-se aos aspectos subjetivos e qualitativos de nossa experiência. Metaforicamente falando, os componentes fundamentais da “imagem do filme” seriam feitos de ‘qualia’.

O segundo problema da consciência refere-se ao modo como, paralelamente à geração de padrões mentais, o cérebro também produz um sentido do Self no ato de conhecer. De acordo com Damásio, este desafio requer que se compreenda inicialmente como o homem tem um senso de si ao executar qualquer ação e, como o outro com quem o homem se relaciona tem a compreensão de si na interface das relações. Talvez pudéssemos formular esse conceito de modo interrogativo: como podemos compreender que o conhecimento que tenho de mim e o conhecimento do outro se forma a partir de uma perspectiva específica e não de um tipo padrão, único para todos?

Além disso, devemos compreender como o indivíduo, ao interagir com o objeto, é capaz de discernir ser ele mesmo e não outra pessoa a vivenciar os efeitos dessa interação.

Como iremos observar, a antiga solução filosófica de que há um homúnculo metafísico presente no cérebro, no “teatro cartesiano” da mente, se apresenta insuficiente para explicar questões como essas.

Damásio acredita que se quisermos tentar encontrar uma possível resposta ao segundo problema da consciência, não podemos ignorar os alicerces biológicos nos quais a consciência encontra-se fundamentada. De certo modo, requer que abandonemos concepções metafísicas que ainda hoje permeiam veladamente o cenário científico.

Como já dissemos, esses dois problemas estão intimamente relacionados; dividi-los constitui uma medida de natureza metodológica, de modo a fazer com que se tornem mais acessíveis ao nosso entendimento. Não temos a pretensão de resolver o problema da consciência, se é que isso seja possível, mas apenas apresentar, de modo sucinto, pistas para uma discussão mais profícua.

No capítulo I temos por objetivo retomar o conceito de consciência à luz do dado histórico-filosófico, tendo como ponto de partida a filosofia de Descartes. Consideramos o método da dúvida cartesiana e sua posterior solução com a descoberta do cogito, a reafirmação solene do primado da razão sobre os sentidos. Como veremos, o dualismo entre mente e corpo constitui um dos grandes problemas da filosofia de Descartes, uma vez que o filósofo não consegue explicar de que modo alma e corpo se relacionam. Uma possível explicação a partir do papel da glândula pineal não seria satisfatória.

Contrariamente a essa concepção dualista, Espinosa reflete que os estados de consciência, o que Descartes até então havia denominado como sendo o *cogito*, nada mais seriam que modos finitos do atributo *pensamento*, que se encontra em Deus. A visão imanente de Deus, proposta por Espinosa, eliminaria a dicotomia instaurada pela escolástica, entre natureza e criador. O homem, enquanto ser que pensa a si mesmo e o mundo, participa da natureza divina, uma vez que Deus e natureza são uma e única substância. Assim, desaparecendo a idéia de um Deus transcendente, o homem vê que o caminho para sua realização plena não se encontra mais na busca por uma salvação transcendente, mas em si mesmo. Ele (homem) como parte integrante da natureza deve voltar-se para si e encontrar mecanismos capazes de garantir sua sobrevivência, de modo cada vez mais autônomo.

No capítulo II tentaremos investigar, a partir do pensamento de Damásio, os limites ou até mesmo os erros da filosofia de Descartes, bem como suas implicações para a história do pensamento ocidental.

Damásio propõe que a razão, entendida em Descartes como sendo uma dimensão metafísica certa e indubitável, pode não ser assim tão pura. As emoções e os sentimentos, até

então considerados obstáculos ao exercício da reta razão, assumem, na perspectiva neurobiológica da mente, um lugar de destaque. Isso implica necessariamente repensar o papel do corpo na constituição dos processos racionais.

Partindo de dados empíricos, Damásio postula a hipótese de um “marcador somático”, denotando a interdependência entre processos racionais, entre eles as tomadas de decisão, e os fenômenos biológicos (emoções e sentimentos).

Como podemos verificar, os resultados empíricos nos permitirão pensar numa possível base neural para o Self. Assim, a subjetividade poderá ser mais bem compreendida ao partirmos do princípio de que o corpo, ao interagir com o mundo, cria “representações primordiais” desse mesmo corpo. Essas representações compõem o alicerce biológico para se pensar a emergência do Self.

Todas essas indagações nos conduzirão espontaneamente a repensar o conceito que temos de mente. A abordagem mecanicista da mente não conseguiu explicar com êxito os estados mentais, de modo especial a consciência. Sendo assim, faz-se necessário conceber a mente a partir de uma visão holística, onde corpo mente e ambiente interagem de maneira a formar um todo.

No capítulo III temos a intenção de apresentar as diversas modalidades da consciência à luz da neurobiologia moderna. Para Damásio, o primeiro relato produzido pelo proto-self não constitui condição suficiente para fazer emergir a consciência. Sendo assim, faz-se necessário que o organismo, empenhado em mapear tanto o objeto quanto a si próprio, construa um “relato imagético”, não verbal, de seu estado no ato de ser afetado pelo objeto.

Nesta perspectiva, o pensamento de Damásio se aproxima de Espinosa, uma vez que para o filósofo holandês o corpo assume, no que se refere aos estados mentais, uma relação de dependência funcional.

Não obstante ser a “consciência central” mais elaborada que o proto-self, pois consegue garantir um sentido de posse do que está acontecendo com o organismo no aqui e no agora das ações, ela não se apresenta como o ápice da evolução humana. Além do Self, fugaz e transitório, deparamo-nos com uma modalidade de consciência que permeia o passado das vivências pessoais e o futuro antevisto.

Tal “consciência ampliada” se insere muito além de um self central biologicamente estruturado, mas abarca um universo extraordinário da cultura. À medida que a consciência ampliada se relaciona com os mais diversos padrões culturais, ela se complexifica. Questões relativas ao agir moral e ao significado da vida assumem um lugar proeminente na consciência. Isso não significa que há um distanciamento entre o corpo e a “vida do espírito”.

Damásio, ao valorizar as emoções e os sentimentos no processo de constituição da consciência, nos sugere que sem esses mecanismos biológicos o homem não poderia encontrar uma estabilidade que lhe garantisse permanecer na existência.

Ao compreender as emoções e os sentimentos, o homem descobre-se como participante da natureza. Ao identificar-se com ela, torna-se capaz de traçar estratégias que lhe permitirão sobrepor-se aos ditames da vida e, assim substituir paixões negativas por paixões positivas, de modo a poder encontrar um equilíbrio que lhe garanta viver feliz.

CAPÍTULO I – UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-FILOSÓFICA DO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA

Apresentação

As mudanças ocorridas a partir do século XIV nos fizeram repensar a imagem do homem ocidental. As antigas incertezas, calcadas em visões teocêntricas, não poderiam mais delinear o curso do pensamento. Fez-se necessário desconstruir algumas idéias de maneira a estabelecer um fundamento sólido no qual o conhecimento pudesse se erigir.

Para a filosofia renascentista seria inadmissível a multiplicidade de opiniões acerca do mundo, mas somente uma, a saber, aquela que conduzisse a uma verdade certa e indubitável, nascida do exercício da razão.

A partir de então, duas correntes de pensamento se digladiavam nas arenas recém estabelecidas do conhecimento. De um lado surge a proposta empirista de Francis Bacon, no qual postula ser toda a ciência sustentada pela observação e experiência, fundamentada assim no método indutivo e, por outro lado, a proposta racionalista de Descartes que buscava na razão o sustentáculo para a reformulação de toda ciência. Nesse nosso trabalho, trataremos apenas da concepção racionalista de Descartes sem, contudo, renegar o inestimável valor do empirismo à ciência.

Muitas foram às implicações do pensamento cartesiano ao mundo ocidental, algumas delas podem-se sentir até os dias de hoje. Talvez seja o dualismo entre mente e corpo a mais evidente e mais “desastrosa” que podemos perceber. Por outro lado, Descartes introduziu um estudo surpreendente acerca dos estados mentais que até o presente momento nos maravilhamos.

O objetivo deste primeiro capítulo é de retomar o conceito de consciência a partir da perspectiva histórico-filosófica tendo como ponto de partida a filosofia de Descartes. Como já dissemos, o pensamento cartesiano nos presenteou com uma rica investigação a respeito dos estados mentais, sobretudo no que se refere à consciência.

Na secção 1.1, faremos uma breve explicação do método cartesiano. Ao propor, metodologicamente, duvidar de tudo, desde as opiniões triviais do cotidiano até duvidar da existência de Deus, Descartes reafirma o primado da razão sobre os sentidos. Contudo, o método de duvidar de tudo quanto for possível não conduz necessariamente a um ceticismo selvagem, pelo contrário, estabelece uma certeza incontestável, a saber, a certeza de que o

sujeito, capaz de duvidar, é capaz de pensar sobre sua dúvida e, sendo assim, não pode duvidar da existência desse eu pensante.

Na secção 1.2, trataremos da intrigante questão referente à separação entre mente e corpo. Após Descartes ter alcançado a certeza do “eu”, enquanto coisa pensante, ele propõe ser a existência da alma indiscutivelmente indubitável, uma vez que o corpo, dotado de sentidos, nos engana sempre. O grande problema a ser enfrentado por esta concepção é de se explicar como se dá então a interação entre alma e corpo, haja vista o fato de que a proposta de Descartes em postular a existência de uma pequena glândula, situada no meio do cérebro, denominada glândula pineal, se mantém insatisfatória até hoje.

Na secção 1.3, apresentaremos a importância da filosofia de Espinosa na compreensão dos eventos mentais, incluindo à consciência. O ponto de partida da filosofia de Espinosa não será o da dúvida, à la Descartes, mas de um exame minucioso dos modos de percepção. Para Espinosa, a experiência psicológica comum, a que nos oferece o exame do conteúdo de nossa consciência em seu estado natural, constitui o objeto principal de toda reforma do entendimento. Na metafísica de Espinosa, os estados de consciência do homem são modos finitos do atributo pensamento. No decorrer desta secção alguns conceitos como modo, atributo, extensão, serão mais bem elucidados.

Na secção 1.4, procuraremos demonstrar a importância do método de Espinosa no aprofundamento da questão relativa à consciência. Para Descartes, à consciência é um modo de ser característico da alma substancial. Essa idéia o levou à doutrina das idéias inatas existentes na alma desde sua criação. Contrariamente a esta concepção, Espinosa postula não haver uma alma substancial na qual se possa imprimir às idéias. A alma nada mais é do que a idéia das coisas.

Na secção 1.5, trataremos de um conceito importante na filosofia de Espinosa, a saber, o conatus. Para Espinosa, os modos finitos podem ser autodependentes, haja vista o fato de que lutam por permanecer na existência. Essa contínua luta em permanecer em seu ser é o que Espinosa denominou de conatus. Acreditamos que esta visão nos permite pensar a interação entre mente, cérebro e ambiente de modo não-reducionista.

1.1 A dúvida como ponto de partida para o cogito

O século XVI constituiu uma época de profundas mudanças na imagem do homem ocidental, principalmente no que tange as grandes descobertas. Novos horizontes se desvelam no tempo e no espaço. O renascimento da antiguidade greco-romana trouxe consigo a rejeição de idéias até então aceitas como certas e indubitáveis. Em todas as dimensões humanas se podiam sentir os efeitos deste vendaval que a tudo sacudira: a unidade política, religiosa e espiritual da Europa, os postulados da ciência e da filosofia medieval que desde Aristóteles pareciam intocáveis, a autoridade espiritual da Igreja, enfim, todo esse arcabouço foi questionado ante as novas descobertas da ciência. A supremacia da Igreja Católica Romana sobre o Estado foi abalada com o surgimento da reforma.

No campo filosófico e da ciência, verificou-se que antigas certezas calcadas em uma visão teocentrista medieval não poderiam mais legitimar o conhecimento. Tudo indicava que era preciso destruir antigos edifícios, de modo a encontrar um novo ponto de partida fundamentado na segurança e na certeza cientificamente universal. Não seriam mais permitidas múltiplas opiniões acerca do mundo, mas somente uma, a saber, a que conduzisse a uma verdade certa e indubitável. Essa era a preocupação que pairava sobre a mente dos filósofos e cientistas do renascimento.

Sendo assim, duas novas concepções metafísicas surgem no alvorecer do pensamento moderno: de um lado, a proposta empirista de Francis Bacon, na qual postula ser a ciência sustentada pela observação e pela experimentação, calcada, sobretudo no método indutivo, por outro lado, a proposta racionalista de Descartes, que buscava na razão o sustentáculo para a reformulação de todo edifício do conhecimento. Por razões de ordem metodológica, nós fixaremos nossa atenção em René Descartes, uma vez que todo nosso trabalho se desenvolverá a partir das implicações de seu pensamento.

O ponto de partida de toda empreitada cartesiana pode ser assim definido como sendo uma busca incessante por uma verdade indubitável, de modo a elevar a filosofia ao status de ciência. Seu “novo” sistema filosófico deveria se comprometer com a verdade tal como estava a matemática e a geometria. Com efeito, nos afirma Descartes (1994, p. 52):

Mas, como um homem que caminha só e nas trevas, resolvi ir então lentamente, e usar de tanta circunspeção em todas as coisas, que mesmo se avançasse muito pouco, evitaria pelo menos cair. Não quis de modo algum começar rejeitando inteiramente qualquer das opiniões que porventura se iniciaram outrora em minha confiança, sem que aí fossem introduzidas pela razão, antes de despender bastante tempo em elaborar o projeto da obra que

ia empreender, e em procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz.

Um novo cenário se estabelece, a saber, o da dúvida. Descartes propõe metodologicamente duvidar de tudo, desde as opiniões triviais do cotidiano até elevar esta dúvida à existência de Deus. Relegou aos sentidos nenhuma confiança, haja vista o fato de que não se poderia dar crédito àquele que em algum momento nos enganou.

Segundo Descartes (1994, p. 118): “Tudo o que recebi, até o presente momento, como mais verdadeira e segura, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar em quem já nos enganou uma vez.”

A dúvida assume em Descartes uma característica hiperbólica, isto é, sistemática e generalizada, tomando como falso o que é apenas duvidoso. Não obstante a toda inquietação, a dúvida conduz a uma verdade absoluta. Se o sujeito é capaz de enganar-se a despeito de tudo, há, porém, duas coisas com as quais ele não pode enganar-se: o fato de ter a certeza de que é capaz de pensar sobre a própria dúvida e, a certeza da existência do seu eu pensante.

Com efeito:

[...] um outro atributo é pensar, verifico que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo; isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. (DESCARTES, 1994, p.).

Como podemos observar, a certeza do eu não passa pelo crivo de um silogismo, mas por meio da intuição. Por esta, Descartes concebe não o substrato objetivo dos sentidos em um juízo de capacidade imaginativa, mas o movimento do puro espírito, claro e distinto, que não se presta a nenhuma dúvida ou incerteza. Este movimento do espírito nasce do exercício da pura razão, por isto, esta coisa pensante é mais fácil de se conhecer do que o próprio corpo. De acordo com Granger (1994, p. 12), “este **Cogito** este ‘ eu penso ‘, modelo de pensamento claro e distinto, dá-me a garantia subjetiva de toda idéia clara e distinta no tempo em que a percebo. Ele funda já a possibilidade da ciência”.

Como nos afirma Granger, o cogito, este “eu penso”, que agora assume uma essência objetiva, funda a objetividade da ciência. Ora, esta idéia nada mais é do que a idéia de Deus, que converte a necessidade subjetiva das idéias em necessidade objetiva.

A idéia de um Deus eterno e infinito é entre todas, a mais rica. Ora, a “luz natural”, isto é, a evidência das idéias claras e distintas que o cogito me revelou, ensina-me que deve haver tanta realidade na causa quanto em seu

efeito. É preciso, pois, que esta idéia de perfeição que reconheço em mim provenha, não de mim, mas de um ser bastante poderoso e real para dar conta da riqueza mesma de sua idéia. Tal é a primeira prova da existência de Deus pelos efeitos. (GRANGER, apud DESCARTES, 1994, p14).

Por outro lado, o fato de considerar a objetividade de nossas idéias por meio da existência de Deus, implica inevitavelmente que a existência do eu, cuja idéia é a de um ser perfeito, tem como fonte este próprio ser perfeito. Ora, sendo assim, não há possibilidade de haver um Deus enganador que se compraz em enganar o homem sempre. Contudo, não conseguimos ainda explicar a possibilidade do erro. Se Deus é Bom e Onipotente e, se nós bebemos de sua fonte, como é possível que nos enganemos? A esta difícil indagação Granger nos responde: “É que o erro não é absolutamente algo real, que dependa de Deus, mas apenas uma carência em mim que estende o poder de meu livre arbítrio, para além do meu entendimento.” (GRANGER, apud. DESCARTES 1994, p. 16).

Entendido deste modo, o erro possui o “nada” por princípio metafísico e a liberdade princípio psicológico. Da certeza objetiva das idéias claras e distintas alcançamos a prova da existência de Deus, que agora deverá existir necessariamente.

Há, porém, uma última dúvida, talvez a mais intrigante a ser sanada. Trata-se de esclarecer a distinção entre corpo e alma.

Na concepção do filósofo francês, René Descartes, o homem é constituído por um corpo e uma alma ligados entre si, porém distintos. Mas em que medida esta substância inextensa e incorpórea, cuja natureza consiste apenas no puro pensar pode interagir com a matéria extensa e corpórea?

Na concepção cartesiana, corpo e alma são constituídos por substâncias distintas, o que não nos permite pensar em uma resposta materialista. É bem verdade que Descartes tentou dar uma resposta afirmando haver um lugar no qual se daria a intersecção entre corpo e alma (glândula pineal), porém sem sucesso. Com efeito, nos afirma Descartes (1994, p. 195):

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber aquela onde se exerce a faculdade que chamamos o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira faz o espírito sentir a mesma coisa [...].

A dicotomia entre corpo (res extensa) e alma (res cogita) funda-se na idéia de que todas as coisas concebíveis como claras e distintas só são verdadeiras na medida em que forem concebidas a partir da alma, única certeza da realidade possível. Segundo Descartes (1994, p. 195):

[...] há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo por sua própria natureza sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas [...] mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível.

Mas em que medida foi possível a Descartes pensar a existência do mundo material a partir da alma?

Em sua sexta meditação, Descartes toma como ponto de partida para estabelecer a certeza do mundo sensível dois elementos: Deus, cujo poder faz com que eu pense a existência do mundo, e a faculdade de imaginar. Com efeito, nos afirma:

[...] pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser, quando encontrasse contradição em poder concebe-la. Demais, a faculdade de imaginar que existe em mim e do qual vejo por experiência que me serve quando aplico à consideração das coisas materiais; é capaz de me persuadir da existência delas.”(DESCARTES, 1994, p.180)”.

Ao fazer uma análise do processo de imaginação, Descartes descobre que essa própria faculdade limita o exercício do espírito, uma vez que podemos imaginar um polígono de mil lados, sem contudo, nos determos na consideração de seus lados. Nota-se também que há uma grande diferença entre imaginação e sensação. Para Descartes, muitas das imagens que fervilham em nossa imaginação originam-se das sensações. Isso nos leva a considerar que há uma forte correlação entre os objetos exteriores e o corpo, por meio da glândula pineal. Dentro desta concepção, a imaginação ocorre no exato momento em que as impressões são representadas pela alma no cérebro.

Como podemos observar, em Descartes se manifesta uma dupla presunção, a saber que, de um lado se pressupõe a existência do corpo e, do outro, exige-se um corpo unido a uma alma. Não obstante, devemos compreender que a faculdade de imaginar não foi capaz de explicar suficientemente a existência do corpo, uma vez que ela nos arrastou para um nevoeiro de probabilidades. Segundo Descartes, estamos acostumados a imaginar coisas que estão além dos objetos da geometria e que são, portanto, perceptíveis pelos sentidos.

Resta-nos analisar qual a natureza do sentir e se ele é capaz de nos garantir a existência das coisas materiais.

Para Descartes, sensação é tudo aquilo que aprendemos por meio de nosso próprio corpo.

Demais, sentir que esse corpo estava colocado entre outros, dos quais era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou de voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor. E, além desse prazer e dessa dor, senti bem em mim a fome, a sede e outros semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza e todas as outras qualidades que se revelam ao tato. (DESCARTES, 1994, p.187).

Todas essas sensações advêm de elementos diferentes de nosso pensamento, muitas vezes independente de nossa vontade. A vontade representa, no modelo metafísico cartesiano, o que poderíamos chamar de pensamento causal, de maneira que não podemos atribuir a ela uma liberdade irrestrita. Contudo, Descartes não ignora haver uma interação entre alma e corpo. A questão agora é saber como determinadas sensações corporais produzem sensações no espírito.

O fulcro de toda investigação acerca do problema mente-corpo pode ser mais bem compreendido se levarmos em consideração que algumas idéias não pressupõem o pensamento, mas antes, originam-se da percepção que o sujeito tem do mundo, por meio dos órgãos dos sentidos. Mas como já nos admoestava Descartes, os sentidos são fontes perenes de engano e, não podemos confiar em quem já nos enganou uma vez

1.2 Corpo e alma : separação e união

Em sua Segunda Meditação, Descartes assim argumenta: “após ter pensado bastante e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito .” (DESCARTES, 1994, p...).

Sendo assim, a existência do sujeito cognoscente é garantida independente da experiência perceptiva. O que corrobora a idéia de uma alma entendida como razão ou espírito. Mas em que consiste a natureza deste ser pensante?

Mais uma vez Descartes (1983, p. 94) declara: “[...] nada sou, pois falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão.” Para Descartes, este homem tem sentimentos que são identificados com o pensamento. Com efeito, nos afirma Descartes (1979, p. 95):

Mas o que sou, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente... Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir, isto é, tomado assim precisamente, nada é senão pensar.

Na concepção de Descartes, pensamento e sentimento se encontram num mesmo patamar. Do mesmo modo que temos dificuldades em entender como um quantum abstrato (pensamento) é o mesmo que um quantum perceptivo (sentimento), assim também se apresenta o problema mente-corpo no que tange a esfera da percepção.

Tendo atingido a certeza do eu, enquanto coisa pensante, Descartes nos propõe o “dualismo substancial”. Como bem nos afirma Millidoni (1998, p. 77): “[...] trata-se de um dualismo em que duas substâncias, alma e corpo, são postulados, ao nível metafísico, na qualidade de distintas e separadas.”

E, seguindo Descartes (1994, p. 186-7):

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo) eu tenha um corpo ao qual estou muito estritamente conjugado, todavia, já que de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, a medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia clara e distinta do corpo, na medida em que sou uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pelo qual sou o que sou, é interiormente verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.

Ao que nos parece, a diferenciação proposta por Descartes entre corpo e alma nos sugere pensar em algum tipo de platonismo, mesmo que velado, na medida em que se renega o corpo em função da alma. Sendo assim, somos instigados a questionar como é possível unir duas substâncias diferentes?

De acordo com Aristóteles, inspirador da Escolástica, o homem é uma junção indissociável de alma e corpo. O corpo não se mantém hostil à alma, pelo contrário, este possui uma capacidade em potência receptiva da atualidade da alma. A alma, por sua vez, é o ato primeiro de um corpo, que por natureza é capaz de viver. Ela possui a vida em potência e é por meio dela que vivemos, sentimos e pensamos. Com efeito, nos afirma Aristóteles (apud HIRSCHBERER, 1960, p.185):

“A alma, por sua vez possui uma finalidade, a saber, é a forma do corpo. Ela significa a idéia e conjunto, a conexão finalística de um organismo vivo: a alma é a teleologia primeira do corpo orgânico.”

Em Aristóteles, a união entre corpo e alma é substancial, ou seja, uma união em que duas causas participam, a saber, forma e matéria, diferentemente de Descartes que comparava esta união a um “piloto no navio.”

Em Tomás de Aquino, o homem é entendido como um ser dotado de razão (animal racional) e, como tal, capaz de pensar e de agir livremente, diferentemente dos demais seres. É a capacidade pensar e de querer que garantem a existência de uma alma eterna e incorruptível. Mas, em que medida se daria então a união entre corpo e alma, uma vez que o corpo é por natureza corruptível e finito e a alma por princípio eterna e incorruptível?

Tomás de Aquino concebe a doutrina do hilemorfismo¹, afirmando assim uma “unio substancialis”. Com efeito, nos afirma:

Deve-se admitir que o intelecto, princípio da operação intelectual, puramente, com que um ser opere, é a forma do ser ao qual se atribui a operação; assim aquilo pelo que, primariamente o corpo é são é a saúde, e o pelo que, primariamente, a alma sabe é a ciência, por onde a saúde é a forma do corpo e a ciência é, de outro modo, a forma da alma. E a razão disto está em ordem de ser e agir como actual; por onde; o que torna um ser actual também fá-lo agir. Ora, é manifesto que a alma é o princípio primário da vida do corpo. E como a vida se manifesta por operações diversas nos diversos graus de viventes, sentimos, movemo-nos localmente e, semelhantemente intelingimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectual, é a forma do corpo. E tal é a demonstração de Aristóteles. (AQUINO, 1997, p.49-50).

Em Tomás de Aquino desponta o ideário sequaz da unidade da alma, onde não há partes nem pluralidade de formas. Nas palavras de Aquino (1947, p. 59) “a alma comunica à matéria o ser no qual subsiste; e, deste e da alma intelectual constitui-se uma unidade, de modo que o ser de todo o composto é também o da alma mesma; o que não se dá com outras formas não subsistentes.”

Descartes conservou da tradição escolástica o princípio de que a alma é substancial ao corpo, porém, no plano empírico, pretendeu estabelecer um método “monomodular” , tendo a glândula pineal como único módulo mediador entre corpo e alma, unificando assim as duas substâncias distintas.

Com efeito, nos afirma Descartes (1996, p. 313):

¹ Teoria primeiro elaborada por Aristóteles e depois ampliada na filosofia escolástica, segundo a qual todos os seres corpóreos são compostos de matéria e forma.

É necessário também saber que, embora a alma esteja unida ao todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce mais particularmente do que em todas as outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro ou talvez o coração: o cérebro porque é com ele que se relacionam os órgãos dos sentidos; e o coração, porque é nele que parece sentirem-se as paixões. Mas, examinado o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidencia que parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância.

Esta “glândula muito pequena” denominada glândula pineal tinha por função unificar todas as impressões recebidas pelo sujeito por meio dos órgãos dos sentidos. Havia, na concepção de Descartes, certos “espíritos animais”, presentes no sangue, que seriam responsáveis por levar essas impressões para o interior do cérebro.²

Como podemos observar, de acordo com Descartes, o corpo humano, composto de ossos, nervos, músculos, veias e sangues, assemelha-se a uma máquina-orgânica. Se compararmos o corpo humano a um conjunto de cordas esticadas com pontos localizados, p.ex. A B C D, ao longo dos músculos e nervos, percebemos que ao tracionar o ponto D (o mais distante), o ponto A mexerá, do mesmo modo que se fosse movimentado o ponto B ou C. O mesmo acontece quando sentimos uma determinada dor em um de nossos membros periféricos. O sentimento da dor só é possível graças à existência de nervos que se localizam desde a extremidade até o cérebro, de modo que, quando tracionados, simultaneamente puxam a glândula pineal que produz certo movimento para a alma sentir a dor como se esta estivesse localizada no pé. Segundo Descartes (1994, p. 197):

Assim, por exemplo, quando os nervos que estão no pé são movidos fortemente, e mais do que comumente, seu movimento, passando pela medula dorsal até o cérebro, provoca uma impressão no espírito que lhe faz sentir algo, isto é, a dor, como estando no pé, pela qual o espírito é advertido e excitado a fazer o possível para afugentar sua causa, como muito perigosa e nociva para o pé.

Ao que nos parece até agora, a glândula pineal, como unificadora das informações oriundas do mundo sensorial, daria conta de explicar como a sensação corpórea da dor pode acarretar certos sentimentos, como por exemplo, o de tristeza no espírito. Contudo, observamos uma fragilidade nesta explicação psicofisiológica.

² Se pudéssemos ilustrar o modelo mecanicista cartesiano por meio de uma experiência biológica contemporânea, poderíamos tornar análoga a situação do “espíritos animais” a descrição de despolarização e repolarização de um neurônio. Quando um determinado estímulo atinge o limar de excitabilidade de uma célula, abrem-se então os poros de cálcio (Ca) e uma grande quantidade de sódio (Na) entram no meio intracelular, o equivalente a quantidade de potássio (K) sai para o meio extracelular, ocorrendo o que denominamos de despolarização da célula. O processo inverso denomina-se repolarização da célula.

Se partirmos do princípio proposto por Descartes, de que a alma é imaterial e substancialmente distinta do corpo, como podemos racionalmente justificar que duas substâncias, a saber, corpo e alma, possam interagir em algum ponto, mesmo sendo este material?

Por sérias razões epistemológicas não podemos transpor este abismo. Não obstante a toda tentativa mecanicista, Descartes não deixou claro porque, na união substancial, uma das substâncias está sujeita às leis físicas e a outra não, de modo que, o problema mente-corpo se mantém obscuro.

Tentaremos demonstrar que a capacidade cognitiva, característica primordial do ser humano enquanto espécie, não se situa mais em uma capacidade regida por princípios de razão (alma) separada do corpo. Uma possível explicação, proposta por Damásio, nos sugere que as representações não são mais dependentes de uma mente imaterial, mas necessitam do corpo em sua totalidade, bem como da interação deste com o meio em que vive.

1.3 O método espinosano: em busca do verdadeiro conhecimento das coisas

A filosofia de Espinosa pode ser considerada como uma verdadeira síntese do pensamento do século XVII, no que tange a busca de uma explicação acerca do cosmos e da vida. Sua investigação não se concentra apenas em fazer uma síntese de conceitos teóricos, mas busca antes de tudo ser uma concepção ético-religiosa da vida humana, conduzida em função do ser: “*Deus sive substância sive natura.*” Essa fórmula exprime uma visão metafísica que começa em Deus e termina numa ética do amor intelectual de Deus. Com efeito, nos afirma Espinosa (1973, p. 53):

Desde que a existência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tudo em vista que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continha nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se.

A riqueza, a honra e os prazeres do corpo não garantem a conservação de nosso ser, pelo contrário, o corrompe. O homem encontra-se imerso numa eterna ordem da natureza e de suas leis, de modo que somente o “bem verdadeiro” é capaz de conduzi-lo à verdadeira realização.

Essa concepção nos conduz inevitavelmente a uma filosofia da identidade e é, talvez, a unidade que sintetiza todo racionalismo do século XVII.

Muitos críticos, contudo, podem argumentar que a intenção de Espinosa em explicar o cosmos a partir de Deus não constitui nada de inédito, uma vez que as teologias tradicionais ou outras filosofias, como a de Descartes, já se propuseram a isso. É bem verdade que a filosofia de Espinosa tem como pano de fundo aparentes teses da escolástica e até mesmo de Descartes, porém, estas não conseguiram traçar um caminho mais próximo da verdade, haja vista o fato de que não se empenharam em fazer uma análise minuciosa das próprias noções que utilizavam, caindo assim em uma infinidade enganosa de abstrações de várias espécies.

Para Espinosa, o ponto de partida de todo conhecimento acerca do cosmos e do homem deve ser aquilo que lhe naturalmente dado, isto é, a própria experiência psicológica comum (conteúdo de nossa consciência) em seu estado natural.

A fim de não correr o risco de aventurar-se por caminhos tortuosos como seus predecessores, Espinosa propõe um método que busque a ordem verdadeira, partindo daquilo que nos é dado naturalmente.

Posto isso, dedicar-me-ei a primeira coisa que se deve fazer, ou seja, corrigir o intelecto, tornado-o apto a compreender as coisas do modo que é preciso a fim de conseguir o nosso intento. Para tanto, exige-se a ordem, que naturalmente temos, que aqui resuma todos os modos de perceber usados por mim até agora para afirmar ou negar alguma coisa sem dúvida, com o intento de escolher o melhor de todos e começar ao mesmo tempo a conhecer as minhas forças e a minha natureza, a qual desejo aperfeiçoar. (ESPINOSA, 1973, p.54).

Para que aconteça uma “reforma do entendimento”, deve-se em primeiro lugar aprofundar, como aponta Espinosa, nos diversos modos de percepção. Lívio Teixeira nos chama à atenção para um duplo objetivo desses modos:

“a) escolher o melhor; b) começar a conhecer as forças de seu próprio entendimento com o objetivo de levá-la a maior perfeição.”(TEIXEIRA, 2001, p.23)”.

Na concepção de Espinosa, os estados de consciência do homem são modos finitos do atributo pensamento que pensa os modos de outro atributo cognoscível pelo homem: o atributo extensão.³

³ Acreditamos que alguns conceitos utilizados por Espinosa devam ser esclarecidos logo de início, a fim de termos uma compreensão maior de seu itinerário filosófico. Por substância, Espinosa entende o que é em si mesmo e o que é concebido por si mesmo, ou seja, aquilo cujo conceito não depende de outra coisa, do qual tenha que ser falado. Por atributo, ele entende o que o intelecto percebe de uma substância, como constituindo sua essência. Por modo, ele entende as modificações de uma substância, ou aquilo que é em outra e por meio de do qual ele também é concebido.

Por essa razão, na filosofia de Espinosa não faz sentido perguntar se este modo de extensão existe ou não, uma vez que a concepção fundamental de metafísica já tinha contemplado deste o início.

Mas, se desde o início dissemos que a metafísica de Espinosa parte de Deus e termina N'Ele, não seria uma incoerência de nossa parte termos que definir conceitos como substância e atributos?

Ao que nos parece, em todas as filosofias há uma necessidade de se partir daquilo que é dado. Por um lado, temos os sentidos e por outro o dado da revelação de Deus, no caso das teologias. Contudo, podemos rejeitar essas duas formas de investigações e lançarmos mão dos dados da consciência.

A escola racionalista partiu da negação dos dados dos sentidos, recorrendo aos dados da própria consciência. Como nós sabemos o objetivo, tanto de Descartes quanto de Espinosa, era de conhecer o mundo exterior por meio do pensamento. Contudo, cada um teceu sua própria trilha. Descartes parte da dúvida metódica até atingir a certeza do cogito, enquanto que Espinosa elabora um método de análise por meio de um exame cuidadoso dos modos de percepção.

Independentemente dos caminhos assumidos, atingir a realidade do mundo exterior torna-se perfeitamente possível por meio de um exercício do próprio pensamento. De acordo com Teixeira (2001, p. 26): “[...] o único ponto de partida para o espírito humano é a análise ou a crítica do próprio espírito humano, e que o problema da realidade do mundo exterior depende dos resultados desta crítica.”

Sendo assim, Espinosa nos aponta o caminho de uma análise minuciosa dos modos de percepção, o que faz com que estas sejam reduzidas a quatro modos principais:

- 1 – Existe uma percepção que temos por ouvir ou qualquer sinal que chamam convencional.
- 2- Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto.
- 3- Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente: o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade.
- 4 – Existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima. (ESPINOSA, 1973, p. 54-5).

Em relação ao primeiro modo, sabemos que temos uma variedade de idéias que surgem da linguagem, da tradição, do ensino ou qualquer outro tipo convencional arbitrário. P.ex: o dia de nosso aniversário, a constituição de nossa família (pais, irmãos, irmãs)

Quanto ao segundo, temos por exemplo, uma experiência vaga da morte, pois já vimos pessoas, semelhantes a nós, morrerem. Sabemos também julgar a diferença entre um cão que ladra e um homem que pensa.

O terceiro modo se diferencia dos dois anteriores pelo fato de ser o resultado de um raciocínio sobre os dados que nos são fornecidos pelos dois modos citados logo acima. Consideremos qualquer coisa como efeito, inevitavelmente inferimos a existência de uma causa. Por exemplo, ao sentir nosso corpo, concluímos a união da alma e do corpo, sem saber, contudo, como se dá essa união, haja vista o fato de que não sabemos a essência do corpo e nem da alma.

O quarto e último modo de percepção se refere à capacidade de perceber a coisa pela sua essência, ou por uma causa próxima. Esse modo exige de nós um olhar atento para a noção de essência das coisas. Como sabemos, Espinosa pretende constituir um método reflexivo, cuja característica fundamental é alcançar uma idéia verdadeira. Para tal, faz-se necessário buscar por uma idéia adequada, o que o terceiro modo de percepção não garante, pois, mesmo sabendo que há uma união entre alma e corpo, não fazemos idéia do que seja a essência da alma. Por um outro lado, há um tipo de conhecimento que nos é possível haurir sua essência. Referimo-nos as verdades matemáticas. Nas palavras de Espinosa (1973, p. 55): “Pelo mesmo conhecimento sei que dois e três são cinco, dada duas paralelas e uma terceira, são também paralelas entre si.”

Aparentemente, Espinosa aproxima-se de Descartes, no que tange as verdades matemáticas. “Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, $2+3$ formarão sempre o número cinco, e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados [...]”(DESCARTES, 1994, p.120).

Não obstante, devemos considerar que em um momento posterior a dúvida metódica, Descartes duvidou até mesmo das verdades matemáticas, lançando mão do argumento do Deus enganador e do Gênio Maligno. Somente depois, com a prova incontestável da existência de Deus, esta dúvida é erradicada.

Sendo assim, em algum momento Descartes considera a própria matemática como o resultado de uma fantasia, um “disfarce” de verdade. Em contrapartida, para Espinosa, na medida em que as matemáticas se apresentam como abstratas, eleva-se a chance delas se tornarem idéias adequadas, assumindo assim, gradativamente, uma ordem, não somente no plano lógico, mas principalmente ontológico. Somente as verdades matemáticas responderiam coerentemente a indagação de como descobrimos o quarto termo de uma proporção.

Se tentarmos responder a esta questão, a partir do primeiro modo de percepção, teremos uma solução por vias práticas. Por exemplo, seria possível aos comerciantes resolverem o problema, pois se lembrariam com facilidade de uma regra por eles aprendida na escola que diz que se multiplicarmos os extremos (ou os meios) conhecidos e dividirmos o produto pelo terceiro elemento conhecido se obterá a resposta. Mas esta solução não envolve grandes raciocínios, exige-se apenas a aplicação da regra.

No caso, se utilizarmos o segundo modo de percepção também não nos permitira obter uma resposta satisfatória ao nosso problema, mas apenas nos indicaria o caminho da generalização para daí inferirmos um princípio universal.

O terceiro modo é típico das matemáticas. Apoiados na demonstração de Euclides nós conhecemos quais números são proporcionais entre si. A solução surge como uma consequência do conhecimento da natureza das proporções e das propriedades que lhes pertencem. (o produto do meio = produto dos extremos).

O quarto modo caracteriza-se por uma intuição, sem nenhuma dedução, ou seja, por meio de uma visão imediata da verdade. A diferença entre os dois últimos modos de percepção é que no terceiro o pensamento opera no abstrato enquanto que no quarto, opera-se no dado, no concreto. Somente este modo nos permite conhecer adequadamente uma coisa, sem correr o risco do erro. Haurir a essência, nada mais é do que compreender cada coisa em relação ao Todo. Nas palavras de Teixeira (2001, p. 38): “[...] o estudo dos modos de percepção nos leva a compreender que não há conhecimento verdadeiro senão no Todo e que apartarmos-nos do Todo concreto é cair em abstração.”

Assim, o método utilizado por Espinosa não se limita a dizer qual o modo de proceder do pensamento, ou quais seriam as condições a priori da busca da verdade. Espinosa parte do princípio de que as melhores percepções são aquelas que se obtém por intenção, uma vez que esta se movimenta sempre sobre o concreto, de maneira a eliminar a abstração.

No fundo, Espinosa quer evitar qualquer tipo de regressão ao infinito, ou seja, não se usará um método para justificar outro, *ad infinitum*. Segundo Espinosa (1973, p. 57):

“Que isso ocorre com o intelecto é fácil de ver, contando que se entenda o que é o método de investigar a verdade e quais são os instrumentos inatos de que apenas necessita para fazer outros instrumentos, a fim de ir adiante.”

Teixeira (2001) nos chama à atenção para o fato de que já na análise dos modos de percepção Espinosa aplica a potência nativa do intelecto ao conteúdo da consciência, aos dados da consciência, que nada mais são do que qualidades do pensamento.

Ao analisarmos o conteúdo da consciência aprofundamos no próprio pensamento. Não há como separar o pensamento de si mesmo. É nele e por ele que conhecemos outras realidades exteriores a ele. Não temos a intenção de interpretar o método espinosano como um tipo de solipsismo, à la Descartes, mas apenas demonstramos que, na perspectiva do método, este se constitui como sendo a idéia da idéia. É possível atingir a realidade das coisas por meio do paralelismo dos atributos, o que nos faz aproximar da verdade integrada no Todo.

1.4 Descartes e Espinosa: continuidade ou separação?

Uma das objeções de Descartes à filosofia medieval refere-se ao silogismo, pois segundo ele, esse tipo de raciocínio não era capaz de fazer progredir o conhecimento. O método intelectual proposto por Descartes tinha por objetivo passar de uma idéia clara e distinta para outra. Em sendo assim, a lógica cartesiana funda-se na intuição de naturezas simples e não nos conceitos gerais da lógica medieval. Diferentemente da lógica antiga, constituída sobretudo de idéias abstratas, Descartes almeja introduzir uma lógica do real, do concreto. Infelizmente, no entender de Espinosa, Descartes não conseguiu se libertar de tais abstrações, mas apenas conseguiu situá-las no plano das idéias sensíveis, ou seja, no plano da razão.

De acordo com Teixeira (2001), o insucesso de Descartes trouxe implicações significativas à história do pensamento. Entre tantas podemos destacar:

- 1) Tendo em vista o insucesso de se alcançar uma idéia monista da unidade da substância, Descartes atribuiu caráter substancial aquilo que era apenas “modo” da substância.
- 2) Inevitavelmente surge então a idéia de uma “alma substancial”
- 3) Deus deve ser concebido como transcendente, por excelência.
- 4) Descartes postulou como verdade substancial a extensão e o entendimento, de modo que ele teve que arquitetar a doutrina da criação contínua, o que contradiz, segundo Espinosa, as concepções de liberdade e vontade.

A partir de então uma imagem pluralista da realidade se constitui.

Do momento em que a mente esquece a unidade substancial das coisas e a causalidade radical, necessária, da substância única e única razão da essência e da existência dos seres, ela é levada a emergir em realidades substanciais coisas que não existem, por si mesmas, e que não se explicam por si mesmas; essa promoção dos modos de existência ao plano da substância

significa que estamos separados do Todo-Uno aquilo que só existe e é explicado pelo Todo-Uno. (TEIXEIRA, 2001, p. 129).

Quais seriam as razões pelas quais Descartes não conseguiu superar essa concepção pluralista da realidade?

Talvez pudéssemos pensar nas influências de sua formação religiosa no colégio de La Flèche. De fato, para o cristianismo a idéia da substancialidade e imortalidade da alma constituem dogmas irrevogáveis. Por outro lado, poderíamos pensar que Descartes teve uma certa dificuldade em formular uma doutrina bem fundamentada na unicidade da substância.

Reconhecemos o imenso valor do pensamento de Descartes ao progresso da ciência, mas não podemos nos escusar em afirmar que multiplicar a substância, por meio de um processo de abstração da realidade se tornou desastroso para se entender essa mesma realidade.

Há muitas divergências, como podemos observar, entre Descartes e Espinosa, mas há uma delas que nos é muito peculiar, refere-se à natureza da consciência.

Para Descartes, a consciência constitui característica primordial da alma substancial, ao passo que para Espinosa, a consciência não é algo exclusivo da substância pensante.

Em Descartes, o ponto de partida para se atingir a “consciência” da consciência é a dúvida metódica que leva necessariamente a certeza do cogito “penso, logo existo”.

Atingindo o cogito, Descartes examina sua natureza, seu conteúdo e descobre na consciência os mais variados tipos de idéias, quer sejam elas oriundas do mundo sensível (sensações) quer sejam elas interiores, como por exemplo, a idéia de Deus. Não obstante, as idéias podem assumir um valor objetivo, de modo que a idéia de Deus tem muito mais peso de realidade do que a idéia de azul. Com efeito, nos afirma Descartes (1994, p. 146):

E quanto mais longa e cuidadosa examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que elas são verdadeiras. Mas, enfim, que concluirei de tudo isso? Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheço claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não passo, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta idéia.

É possível explicar pela força da própria mente idéias de sensações ou de qualidades, mas não é possível conceber, por si só, a idéia do Ser Perfeito, uma vez que nada há na alma de modo formal ou eminente capaz de elucidar a idéia de Deus em nós.

Como podemos perceber, a prova da existência de Deus corrobora a existência do cogito, ou seja, a idéia do Ser Perfeito se constitui como necessária à certeza do próprio cogito. Segundo Descartes (1994, p. 150),

[...] há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e desejo, isto é, que me falta algo” e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?

Assim, não é de se estranhar que Gilson em seus comentários sobre Descartes formula sua célebre expressão “*Cogito, ergo Deus est*” (penso, logo Deus existe).

De acordo com Teixeira (2001), o cogito cartesiano é um possível ponto de intersecção entre a filosofia de Descartes e de Espinosa. Tanto Descartes quanto Espinosa partiram do exame do conteúdo da consciência. Em Descartes este exame é feito por meio da dúvida metódica e do conteúdo do cogito. Espinosa trilha o caminho da análise dos modos de percepção.

Um outro paralelismo importante entre ambos os filósofos refere-se ao processo de aprofundamento da consciência que, inevitavelmente, conduz a Deus. Contudo, há uma diferença importante aqui. Ao conceber de um lado a substancialidade da alma como efeito da causa substancialmente transcendente que é Deus, Descartes, ao nosso ver, contradiz Espinosa em dois aspectos:

1) A teoria do conhecimento cartesiana depende necessariamente da idéia de um Deus transcendente.

Ao atribuir substancialidade à alma, Descartes é capaz de fundamentar a doutrina das idéias inatas, dadas por Deus ao homem desde sua concepção. Mas qual seria a origem dessas idéias? Seriam elas boas ou más? Verdadeiras ou falsas?

A fim de tentar superar essas questões foi que Descartes introduziu, de maneira metodológica, a idéia de um Deus enganador e posteriormente a do Gênio Maligno.

Na compreensão de Espinosa, o uso desses artefatos lógicos constitui um erro na metafísica cartesiana, pois na verdade o problema não está em saber quem incutiu às idéias na alma, uma vez que para Espinosa não há alma substancial, mas qual é a natureza dessas idéias. Para Espinosa, a alma nada mais é do que a idéia das coisas. Essa dicotomia entre alma substancial e Deus constitui uma mera fantasia, pois se assim existisse tal distinção,

deveríamos dar conta de explicar, mesmo que metodologicamente, como poderia ser concebida a idéia de um Deus sumamente Bom de um lado e de um Gênio Maligno de outro.

Com efeito, nos afirma Teixeira (2001, p. 136):

A concepção do Gênio Maligno possível em oposição a de um Deus Bom provém de um processo de hipostatização das noções de falso e do verdadeiro, do Bem e do Mal que são oposições que surgem no plano da razão, e que, aliás nela só podem permanecer enquanto concebermos também uma razão separada da intuição da realidade do total.

Em Descartes, a dúvida assume um caráter metodológico a fim de se alcançar um fundamento sólido no qual se pudesse construir o edifício do conhecimento. Contudo, Espinosa não considera ser a dúvida um elemento edificante, pelo contrário, ela é fonte de muitas confusões. A dúvida é sinal de que o espírito não se aplicou o máximo que deveria em busca da verdade.

Há, porém, um fato incontestável, a saber, a dúvida cartesiana nos conduziu ao cogito, em seu interior encontramos a idéia de Deus que não pode ser explicada pelo próprio eu, haja vista o fato de que uma idéia finita não pode gerar uma infinita. Sendo assim, a idéia de Deus só pode originar-se dele mesmo, que incutiu no homem, de maneira inata, essa idéia.

2) A idéia de substancialidade se solidariza com a idéia de criação

A idéia da criação é uma herança do cristianismo, que por sua vez deu origem a idéia de substancialidade. Por um outro lado, podemos pensar que essa tenha sido a razão pela qual Descartes sentiu-se motivado a empreender toda sua indústria em construir a idéia de criação. Independentemente de sua origem, o que devemos ter em mente é que tanto a idéia de criação quanto à de substancialidade são indissociáveis. Na concepção de Descartes, Deus criou substancialmente o mundo garantindo-lhe conservação por um ato deliberado de sua vontade.

Com efeito, nos afirma:

[...] uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessária para produzi-la e cria-la de novo, caso ainda não exista ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito. Cumpre, pois, apenas que eu me interroge a mim mesmo para saber se possuo qualquer poder e alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou agora, seja ainda no futuro: pois, já que sou apenas uma coisa pensante (eu ao menos já que não trata até aqui precisamente senão dessa parte de mim mesmo), se um tal poder residisse em mim, de certo eu deveria ao menos pensa-lo e ter conhecimento dele; mas não sinto nenhum poder em mim por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim”.(DESCARTES, 1994, p.154).

Como podemos observar nesta longa citação, a manutenção das coisas criadas depende da interferência do poder de Deus, do mesmo modo que este poder se manifesta na criação.

Se Deus é a causa eficiente de todas as coisas criadas e seu poder se manifesta sobretudo na conservação dos seres criados por ele, como podemos falar em liberdade?

Ao que tudo indica, a idéia de uma criação contínua contradiz a própria doutrina cartesiana de liberdade e vontade. Nas palavras de Descartes (1994, p. 319):

A vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida. E das duas espécies de pensamentos que distingi na alma, das quais uns são suas ações, isto é, suas vontades, e os outros as suas paixões, tomando-se esta palavra em sua significação mais geral, que compreende todas as espécies de percepção, os primeiros estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los, assim como, ao contrário, os últimos dependem absolutamente das ações que os produzem, e a alma só pode modifica-los indiretamente, exceto ela própria é sua causa.

Ao sustentar a idéia de uma criação contínua, Descartes, talvez, não se deu conta de que estava tecendo uma série de confusões. Como já discutimos anteriormente, essa doutrina concebe um poder emanado de Deus, tanto para criar quanto para manter as coisas criadas, caso contrário, não pode subsistir.

Em sendo assim, não podemos falar em liberdade. Se for da natureza da alma produzir volições por si mesma, então se faz necessário responder de onde vem essa força?

Tendo em vista os argumentos anteriores apresentados anteriormente, não nos resta dúvidas em afirmar, que essa força origina-se única e exclusivamente de Deus, causa eficiente de todas as coisas.

1.5 A noção de *Conatus*: implicações para a concepção monista da relação corpo/mente em Espinosa

Em sua *Ética III*, Espinosa (1973, p. 149) afirma: “A essência do homem não pertence o ser da substância. Por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem.”

O ser da substância deve envolver a existência necessária, de modo que, se o ser da substância pertence à essência do homem, então esse deve necessariamente existir. Sendo assim, a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus. O ser da substância existe em Deus e sem ele nada pode existir ou ser concebido.

A partir dessa afirmação dogmática de Espinosa, somos levados a investigar em que consiste a individualidade humana. Consideremos a belíssima vermelhidão de uma rosa. De acordo com Espinosa, a vermelhidão é um modo de Deus, não obstante, atribuímos a vermelhidão à rosa e não a Deus, do mesmo modo não consideramos a rosa como propriedade de Deus, do mesmo modo que a vermelhidão é propriedade da rosa. Mas por quê?

Se observarmos a beleza de uma rosa, com certeza a consideramos como um indivíduo independente e não como um estado transitório da substância divina. Há na filosofia de Espinosa, um sentido no qual os modos finitos podem ser autodependentes. Podemos pensar em alguns modos finitos que são resistentes a danos, as intempéries da natureza, quando feridos procuram se restaurar e mais, se protegem quando ameaçados. Esses modos finitos se esforçam em permanecer em seu ser. A essa força, Espinosa denominou *CONATUS*.

Com efeito, nos afirma Espinosa (1973, p. 189):

As coisas singulares, com efeito, são modos pelas quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada, coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age; e nenhuma coisa tem em si nada porque possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência; mas, ao contrário, ela opõe-se a tudo p que poderia suprimir sua existência. E, por conseguinte, esforça-se por perseverar no seu ser quanto pode e isso está em seu poder.

Quanto mais “conatus” tem uma coisa, tanto mais ela se torna independente, isto é, mais ela é “em” si mesma. Os animais, diferentemente do seres inanimados, como as pedras, evitam ferimentos e se protegem dos seus predadores. Basta lembrarmos aqui o exemplo de uma simples ameba, um ser unicelular, que ao ser espetada por uma pinça encolhe-se toda, como que “fugindo” do “algoz” cientista. Muitos dos animais quando se encontram doentes buscam por si mesmos a cura de seus males (quem nunca viu um cachorrinho comendo mato logo após sofrer um desconforto gastrintestinal), salvo exceções em que o ferimento é muito grande e grave, de modo a destruir por completo o seu conatus. Essas são as razões pelas quais atribuímos aos animais algum tipo de autodependência e singularidade, ao passo que as pedras nada mais são do que pedras.

Digo que pertence a essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimida, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebida. (ESPINOSA, 1973, p.143)

Há aqui um elemento relevante, a saber, que todo esforço do corpo é também um esforço da mente. Na esfera dita “mental” esse esforço equivale ao que dizemos por vontade. Quando descrevemos pessoas, damos ênfase ao elemento da consciência que faz com que elas tenham não somente apetites, mas estejam cientes deles. Sendo assim, falamos de desejo. Para Espinosa (1973, p. 190):

[...] entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando tem consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. É, portanto, evidente, em virtude de todas essas coisas, que não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos.

Na visão de Espinosa, ao observarmos os seres que povoam o mundo, notamos que organismos complexos, como nós seres humanos dotados de consciência e autocompreensão, são os que mais se assemelham a Deus. Na medida em que os seres humanos aumentam o seu conatus, mais similares a Deus se tornam, uma vez que todo esse esforço em conservar faz com que eles compreendem de maneira cada vez mais profunda sua condição e lugar no universo.

A natureza humana está sempre inclinada ao engano, ou seja, possui um conhecimento limitado do mundo. Na concepção de Espinosa (1973, p. 166): “A mente humana, todas as vezes que ela percebe uma coisa na ordem comum da natureza, não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem do seu corpo, nem dos corpos exteriores, mas somente um conhecimento confuso e mutilado.”

Dentre tantas formas de engano em que o homem está sujeito, talvez seja a crença em uma vontade livre a que mais o atinge.

Segundo Espinosa (1973, p. 166):

Os homens enganam-se quando julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência de suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinadas. O que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não tem nenhuma idéia. Efetivamente, todos ignoram o que seja à vontade e como é que ela move o corpo. Aqueles que se vangloriam do contrário e inventam uma sede e habitáculos para a alma provocam mais riso ou então náusea.

A liberdade absoluta existe somente em Deus. Por um outro lado, há uma idéia de liberdade sugerida via teoria do conatus. Como vimos, somente Deus existe por necessidade

de sua própria natureza, de modo que todo resto depende dele, pois ele é a causa eficiente de todas as coisas. Embora saibamos que tudo é reconduzido a sua causa eficiente, os grilhões que podem prender o homem existem, sejam eles externos ou internos, como no caso do desejo.

De acordo com Scruton (2000, p. 30): “Quanto maior o conatus, mais internas são as cadeias.”

Na medida em que o homem reúne em si mesmo as cadeias, ele torna-se cômico da influência dessa força sobre sua vida. Ao tomar consciência desse fato inicia-se um processo de liberdade.

Mas, em que medida pode-se alcançar uma idéia adequada de nossa condição e conseqüentemente conquistar a liberdade?

Voltemos um pouco nossa atenção à metafísica de Espinosa. Como sabemos, ele parte do princípio de que todas as idéias existem em Deus, como modificações do seu pensamento. Nossa mente é uma criação de Deus, sendo assim, participamos do intelecto divino. Quanto mais o homem alcançar idéias adequadas, mais próximo estará da substância divina.

Utilizamos muitas vezes de nossa linguagem natural para descrever a Deus bem como seus atributos, mesmo sabendo que esta nos é inadequada, haja vista o fato de Deus ser Eterno, ou seja, não está sujeito à geração e a corrupção do tempo. Segundo Espinosa (1973, p. 300):

As coisas são concebidas por nós, como atuais, de dois modos: ou enquanto concebemos que elas existem com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto concebemos que elas estão contidas em Deus e que resultam da necessidade da natureza divina.

Na medida em que concebemos idéias adequadas, nós as compreendemos como que emanando de Deus, livre dos entraves confusos do tempo, assim como concebemos as verdades matemáticas. De acordo com Espinosa (1973, p. 174): “A alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.”

Ora, uma concepção adequada do mundo só pode se dar “sob o aspecto da eternidade” (*sub specie aeternitatis*), isto é, do mesmo modo como Deus vê o mundo, pois Ele é idêntico a ele e é assim que nós também o vemos, na medida em que participamos da visão de Deus.

Quando alcançamos um conhecimento adequado nos aproximamos mais da substância divina, do mesmo modo que entendemos nossa própria natureza sob o véu do tempo.

Assim, a natureza humana vive um eterno dilema: a razão inclina-se ao eterno enquanto que as necessidades do mundo nos impulsionam para o temporal. Talvez, conforme intensificamos nossa vivência em torno da “*sub specie aeternitatis*” nos desvencilhamos dos efeitos perniciosos do tempo e nos adentramos no mistério da eternidade.

Essa condição dicotômica entre o eterno e o temporal é superada a medida em o homem compreende sua natureza, suas paixões e emoções. Para Espinosa, todas as paixões humanas têm como causa a percepção que o homem tem do mundo, ou seja, não há possibilidade de se ter uma paixão sem um corpo.

Espinosa nos chama à atenção para o papel do corpo na construção dessas paixões. É de suma importância para Espinosa esse assunto. Em sua *Ética III*, ele propõe tratar das paixões e das emoções com o mesmo rigor geométrico que até então utilizou para descrever sua teoria. Em suas palavras:

A emoção do ódio, cólera, inveja, etc, consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da natureza que as outras coisas singulares, por conseguinte, elas têm causas determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. (ESPINOSA, 1973, p 183).

Para que possamos compreender essa idéia devemos, antes de qualquer coisa, analisarmos três definições de Espinosa em sua *Ética III*:

Definição I – Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser claro e distintamente compreendida por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecida por ela.

Definição II- Digo que somos ativos (agimos quando se produz em nós, ou fora de nós), qualquer coisa que somos a causa adequada... Por outro lado, digo que somos passivos quando alguma coisa se produz em nós... de que somos senão a causa parcial.

Definição III – Por emoção eu entendo as modificações do corpo, pelos quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecendo ou entavando, assim como as idéias dessas modificações. (ESPINOSA, 1973, p.184).

A primeira definição reúne dois conceitos fundamentais, a saber, causa e idéia adequada. Para Espinosa, falar de causa é o mesmo que falar de explicação. Assim sendo, a idéia de causação se assemelha a relação lógica entre premissa e conclusão. Uma explicação,

dita perfeita, é aquela que segue os moldes de um raciocínio dedutivo, isto é, o conhecimento do efeito resulta do conhecimento da causa.

A segunda definição centra-se em torno dos conceitos de ação e paixão. O homem é ativo quando está em relação com as coisas que podem ser explicadas por sua natureza. Contrariamente, ele é passivo quando esta explicação origina-se de uma causa externa.

A terceira e última definição toca em um ponto crucial do pensamento espinosano: a relação entre corpo e alma. Diferentemente de Descartes, que postula haver uma interação entre essas duas substâncias, diga-se de passagem “distintas”, por meio da glândula pineal, Espinosa afirma que sentir uma emoção não envolvia uma relação entre corpo e mente, conduzida por meio de “espíritos animais” até a dita “glândula pineal”, mas era simplesmente uma condição corporal, e ao mesmo tempo, a idéia dessa condição. Poderíamos dizer que é aquilo que ocorre dentro de nós quando nosso conatus aumenta ou diminui.

A partir dessas considerações, Espinosa postula sua doutrina moral. Como já vimos, a mente se constitui ativa quando ela é capaz de possuir idéias adequadas, e é passiva quando possui idéias inadequadas.

“A nossa alma, quanto a certas coisas, age (é ativa), mas quanto a outras sofre (é passiva), isto é, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa, em certas coisas; mas enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas.” (ESPINOSA, 1973, p.184)

Segundo Espinosa, há uma distinção entre fazer coisas e sofrer ação das coisas. Porém, esta distinção é somente de grau, pois sendo Deus a causa completa de todas as coisas, somente ele age sem sofrer ação alguma (como nos lembra Aristóteles ele é o motor que move todas as coisas sem sofrer à ação do movimento).

No entender de Espinosa, podemos nos assemelhar cada vez mais a Deus se nos ascendermos em nossas idéias, por meio do conhecimento, substituindo nossas percepções confusas por idéias adequadas.

As idéias não possuem efeitos físicos, porém, a cada idéia na mente corresponde a uma modificação no corpo. Ao descrevermos um efeito físico como sendo uma ação, na verdade queremos dizer que a sua causa física é o correlato de uma idéia mais ou menos adequada. Quanto mais adequada é a idéia mais a causa é interna ao sujeito.

Desse modo, idéias adequadas significam potência. Uma pessoa que usa adequadamente sua razão é aquela que se esforça por um aumento em sua potência, de modo a transformar a paixão em ação e tornar-se mais livre.

A fim de alcançarmos essa liberdade, entendida aqui como sinônimo de felicidade, Espinosa nos sugere o caminho do aperfeiçoamento das emoções. Mas em que consiste para Espinosa uma emoção?

As emoções resultam de um aumento ou diminuição da potência e, como vimos, potência é sinônimo de perfeição. A alegria, por exemplo, é uma paixão que nos impulsiona para a perfeição superior, enquanto que a tristeza é a paixão que nos arrasta para o inferior. Mas também vimos que há todo um esforço do ser em permanecer em “si” mesmo (conatus). Quando este esforço está de alguma forma relacionado à mente, Espinosa o chama de vontade, mas se ele se refere tanto ao corpo quanto à mente chama-se apetite. Em sendo assim, aquilo que denominamos desejo nada mais é do que o apetite ao lado da consciência desse fato.

Na medida em que buscamos satisfação de nossos desejos, deparamo-nos com situações de alegria, se elas são satisfeitas, cumpridas, mas se não as são, tornam-se fonte de insatisfação e tristeza.

Na filosofia de Espinosa, a mente e o corpo se movem em paralelo, ou seja, uma mudança na estrutura corporal representa também uma mudança na potência mental. Espinosa refere-se a uma correlação entre estado mental e estado corporal, sem nenhum reducionismo. Esse paralelismo não deve ser entendido como constituído por duas substâncias distintas, à la Descartes, mas sim como parte de um único todo. De acordo com Espinosa (1973, p. 190), “se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta, facilita ou reduz a potência de pensar de nossa alma.”

É muito comum observarmos no dia-a-dia que basta termos um ferimento em nosso corpo, de maneira a diminuir sua potência, automaticamente diminuimos nossa potência que de pensar. Nos é por demais dificultoso estudarmos com atenção quando estamos com uma dor de dente. Não temos saída, tornamo-nos passivos quando nossas idéias corporais diminuem sua potência. A esse processo de diminuição de potência física que implica necessariamente em uma diminuição de potência da mente que Espinosa denomina escravidão. Assim, corrupção emocional é também corrupção intelectual, de modo que se uma pessoa deixar-se levar por suas paixões, então inevitavelmente ela terá uma imagem distorcida do mundo.

Como podemos então nos libertar de uma paixão escravizadora?

Espinosa nos aponta o caminho da substituição das paixões que diminuem nossa potência por aquelas que aumentam nossa potência de pensar. O que Espinosa nos propõe não

é um mundo ascético, à la Idade Média, nem recluso a solidão dos mosteiros, na intimidade com Deus. Ele não proclama a vitória da mente sobre o corpo.

Na concepção de Espinosa, mente e corpo são modos finitos da substância infinita. A saúde de um está inextricavelmente unida à saúde do outro. Assim, se justifica a necessidade de aumentar cada vez mais a potência, tanto do corpo quanto da mente. Se nos preocuparmos em melhorar a mente com certeza melhoraremos o corpo.

CAPÍTULO 2 – UMA ABORDAGEM NATURALISTA DOS ESTADOS MENTAIS: A CRÍTICA DE DAMÁSIO AO DOGMA INTELECTUALISTA DE DESCARTES

Apresentação

Neste capítulo propomos investigar, à luz do pensamento de Damásio, os limites ou até mesmo os erros da filosofia de Descartes, assim como suas implicações à história do pensamento ocidental. Entendemos que a crítica de Damásio se apresenta, ao pensamento contemporâneo, como sendo uma rica fonte de oposição ao dogma intelectualista e, ao mesmo tempo, constitui uma proposta científica profícua. A perspectiva neurobiológica de Damásio nos permite, ao menos em parte, dissolver alguns problemas que, desde o surgimento da filosofia moderna, representavam um obstáculo à compreensão da mente.

Para Damásio (1996), a razão pode não ser assim tão pura como muitos filósofos, herdeiros de um legado metafísico, pensavam. Além do mais, emoções e sentimentos podem não ser assim tão indesejáveis nos processos racionais. Isso implica um olhar mais atento à idéia de organismo. O corpo, entendido em sua totalidade, não mais se constitui um “túmulo” para a mente, ou talvez uma fonte perene de erros e inseguranças, mas se apresenta como condição imprescindível ao surgimento da razão. Os sentimentos e as emoções representam, de maneira evidente, o quanto às estratégias da razão humana foram tecidas sob o véu de uma regulação filogeneticamente fundamentada.

Partindo da crítica de Damásio ao dualismo de Descartes, entendemos que teremos subsídios teóricos para justificar o valor de uma teoria da consciência baseada numa concepção holística da mente. Assim, corpo, mente e ambiente constituem uma aliança tríplice de uma filosofia da mente comprometida com o rigor científico.

Para tanto, na seção 2.1 trataremos das origens da racionalidade a partir de uma perspectiva neurobiológica. Diferentemente de Descartes, que postula ser a capacidade cognitiva regida pela alma, Damásio considera que as representações dependem do corpo e do meio no qual ele se encontra.

Na seção 2.2 verificaremos que a razão humana não depende apenas de uma instância cerebral, mas de uma série múltipla de organização. Como poderemos perceber, os mesmos mecanismos biológicos envolvidos nas emoções e nos sentimentos são os que

fundamentam biologicamente os processos racionais. Sendo assim, emoções e sentimentos constituem elementos imprescindíveis para se entender a composição da razão.

Em 2.3 apresentaremos a hipótese do marcador somático formulado por Damásio. Esta corrobora a tese de que os processos racionais possuem uma correlação intrínseca com as emoções e os sentimentos. A partir de experiências laboratoriais, Damásio demonstra que a “intromissão” dos sentimentos e das emoções nas decisões racionais não apresentam assim uma ameaça ao organismo; pelo contrário, permite a este uma adaptação maior ao meio e, conseqüentemente, uma melhor sobrevivência.

Na seção 2.4 discutiremos uma possível base neural para o eu. A composição da subjetividade, tão cara a história do pensamento filosófico, pode ser mais bem compreendida se partirmos do princípio de que o corpo, ao interagir com o meio, cria “representações primordiais” desse mesmo corpo. Essas representações constituem o fundamento biológico para se pensar a emergência do eu.

Por final, na seção 2.5 analisaremos de modo sucinto, as implicações do pensamento cartesiano às ciências cognitivas e as áreas de saúde. Acreditamos que somente uma abordagem holística da mente poderá nos salvar dos infortúnios do reducionismo biológico. Como observaremos, o fato de considerar a mente como sendo resultado extraordinário de um processo evolutivo, baseado sobretudo no desenvolvimento cerebral, não faz com que, aquilo que por muito tempo denominamos alma ou espírito, perca seu fascínio. Pelo contrário, a medida em que a elevamos a um estatuto científico somos cada vez mais fascinados por sua beleza.

2.1 As origens da racionalidade

Em Sua *Segunda Meditação*, Descartes (1994, p. 126), afirma:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a anuncio ou a concebo em meu espírito.

Com essa afirmação, o filósofo explica, por meio de um processo de introspecção racional, como lhe foi possível alcançar a certeza do eu, que pensa e conhece independentemente do corpo. É por meio desta concepção que se pode colocar a idéia de alma como sendo ao mesmo tempo sinônimo de razão, entendimento ou espírito. Nas palavras de

Descartes (1994, p. 128): “Nada sou precisamente senão uma coisa que pensa, isto é, um entendimento ou uma razão.”

Após alcançar a certeza do cogito que pensa a si mesmo e o mundo, separadamente do corpo, Descartes inaugura aquilo que conhecemos como sendo o dualismo substancial, isto é, corpo e alma são postulados, ao nível metafísico, distintos.

Com efeito, nos afirma Descartes (1996, p. 326):

E embora talvez (ou antes, certamente, como direi logo) eu tenha uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.

Embora nos pareça haver uma ruptura radical entre alma e corpo, para Descartes há uma possibilidade na qual corpo e alma possam interagir. A alma encontra-se unida ao corpo de modo a formar uma unidade.

A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc, que não somente estou alojado em eu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estritamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. (DESCARTES, 1994, p.189)

Para Descartes a interação entre alma e corpo fica garantida graças à existência de uma glândula pineal que media as relações entre ambas substâncias. A partir de então, surge um problema: como é possível explicar que duas substâncias distintas possam interagir e se relacionar causalmente, mesmo tendo a glândula pineal como mediadora?

Não sendo possível uma explicação epistemologicamente convincente, coube a Descartes atribuir a Deus a responsabilidade da explicação. Ao recorrer ao absoluto, o filósofo francês pretende livrar-se de diversos problemas filosóficos, conferindo ao problema da união entre mente e corpo, um estatuto metafísico, ao invés de tratá-lo no âmbito da epistemologia.

As concepções de mundo que se delinearão a partir do pensamento de Descartes traziam em seu bojo uma característica de inacessibilidade, de modo que muitas pesquisas a cerca dos estados mentais internos, incluindo a própria psicanálise, foram relegadas e, na maioria das vezes, nem mesmo consideradas disciplinas científicas.

Com o advento das neurociências cognitivas no século XX, torna-se evidente, a partir de vários experimentos, que a atividade cerebral e a interação do corpo com o ambiente

se apresentam como paradigmas profícuos para se entender os estados mentais do indivíduo, superando assim, a visão dualista de mente e cérebro que tanto tem influenciado nosso mundo atual.

Damáσιο (1996), publicou uma surpreendente obra, intitulada, *Descartes' error; emotion, reason and the human brain.*¹ Neste livro o autor propõe criticar o dualismo cartesiano, sugerindo que o conhecimento decorre de representações disposicionais do cérebro.

A fim de elucidar e dar substancialidade a esta tese, Damásio apresenta um relato clínico ocorrido nos Estados Unidos em meados do século XX, envolvendo um trabalhador braçal chamado Phineas Gage. Este homem robusto de 25 anos de idade trabalhava em uma construção civil para a Estrada de Ferro Rutland & Burlington. Sua função consistia em assentar trilhos da ferrovia através da Vermont. Gage, por um pequeno momento de distração, tem seu cérebro ferido gravemente por uma barra de ferro. Nas palavras de Damásio (1996, p. 24):

O ferro entra pela face esquerda de Gage, trespassa a base do crânio, atravessa a parte anterior do cérebro e sai a alta velocidade pelo topo da cabeça. Cai a mais de trinta metros de distância, envolto em sangue e cérebro. Phineas Gage foi jogado ao chão. Este agora atordoadado, silencioso, mas consciente. Tal como todos nós, expectadores impotentes.

Segundo Damásio, o Dr. Harlow, médico que atendeu Gage e que relatou minuciosamente o caso, afirmou que não houve nenhuma seqüela de maior grau. Considerando a gravidade do acidente, Gage perdeu apenas a visão do olho esquerdo, permanecendo com o direito intacto. Suas capacidades perceptivas mantiveram-se inalteradas bem como suas habilidades de andar, falar e fazer uso da linguagem. O que mudou então em Gage?

De acordo com os relatos do Dr. Harlow, “o equilíbrio, por assim dizer, entre suas faculdades intelectuais e suas propensões animais fora destruída.” (HARLOW apud DAMÁSIO, 1996, p.28). Antes do acidente, Gage era tido por todos como um trabalhador assíduo, com um comportamento irrepreensível dentro dos padrões morais e éticos de sua época. Não obstante, após o acidente, sua personalidade mudou. Seus padrões de conduta alteraram-se. Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 28):

¹ Em nosso presente trabalho, optamos por utilizar uma tradução portuguesa de Dora Vicente e Georgina Segurado.

Mostrava-se agora caprichoso, irreverente, usando por vezes a mais obscena das linguagens, o que não era anteriormente seu costume, manifestando pouca deferência para com os colegas, impaciente relativamente a restrição ou conselhos quando eles estavam em conflito com seus desejos, por vezes determinadamente obstinado, outras ainda caprichosa e vacilante, fazendo muitos planos para ações futuras que tão facilmente eram concebidas como abandonadas. Sendo uma criança nas suas manifestações e capacidades intelectuais, possui as paixões animais de um homem maduro.

Qual seria a relação entre o caso clínico de Gage e o problema secular do dualismo levantado por Descartes? Como já sabemos, para Descartes, a mente distinta do corpo, não necessita dele para continuar existindo. Em contrapartida, Damásio argumenta que o cérebro desempenha um papel fundamental na determinação dos estados mentais, haja vista o fato de que as representações dependem do corpo, mais precisamente do cérebro. De acordo com Damásio (1996, p. 12):

[...] a razão pode não ser tão pura quanto à maioria de nós pensa que é ou desejaria que fosse, e que as emoções e os sentimentos podem não ser de todo uns intrusos na bastião da razão, podendo encontrar-se, pelo contrário, enredados nas suas teias, para o melhor e para o pior. É provável que as estratégias da razão humana não se tenham desenvolvido, quer em termos de cada indivíduo particular, sem a força orientadora dos mecanismos de regulação biológica, dos quais a emoção e o sentimento são expressões notáveis.

Damásio (1996) admite haver um tipo de conhecimento inato, não aquele fundado por idéias inatas na mente humana dadas por Deus, mas um conhecimento que se forma a partir do cérebro e de suas estruturas neurofisiológicas. “Algumas dessas representações dispositivas contém dispositivos sobre o conhecimento imagético que podemos evocar e que é utilizado para o movimento, o raciocínio, o planejamento e a criatividade.” (DAMÁSIO, 1996, p.133).

No entender de Damásio, a racionalidade caracteriza-se por uma modificação contínua. “O conhecimento adequado baseia-se em uma representação dispositiva existente tanto nos córtices de alto nível como ao longo de muitos núcleos de massa cinzenta localizada abaixo do nível do córtex.” (DAMÁSIO, 1996, p.133).

Desse modo, dado ao seu caráter variável, a racionalidade humana é capaz de adequar-se as mais diversas situações, criando prévios cenários à ação. Esse tipo de racionalidade opera de maneira processual, ou seja, a partir de imagens pictóricas dinâmicas, previamente formuladas e estruturadas na ação.

Ao utilizar a noção de disposição adquirida, Damásio sugere um novo modo de pensar a representação, não mais como idéias contidas na mente que refletem a realidade do

mundo, mas como imagens produzidas pelo cérebro com o propósito de auxiliar na manutenção e preservação da vida.

Para que um determinado organismo sobreviva é necessário efetuar uma série de processos biológicos, de modo a manter a integridade de suas células assim como de toda sua estrutura. Muitos desses processos envolvem o fornecimento adequado de oxigênio e nutriente. Para isso, o cérebro possui determinados circuitos inatos, cujos padrões de atividade, juntamente com outros processos bioquímicos no corpo, controlam eficazmente os reflexos, impulsos ou instintos, de forma a garantir que funções básicas como a respiração e a nutrição se desenvolvam plenamente.

Além disso, evidencia Damásio (1996), há circuitos neurais responsáveis por evitar que situações ambientais adversas e ações de predadores destruam o organismo. Esses circuitos controlam os impulsos e instintos de ataque e fuga, outros por sua vez organizam-se em assegurar a continuidade da espécie.

Para Damásio (1996), os padrões neurais inatos que se afiguram na sobrevivência são os circuitos do trono cerebral e do hipotálamo. Com o auxílio de estruturas próximas do sistema límbico e do tronco cerebral, o hipotálamo é capaz de regular o meio interno. Cabe aqui ressaltar que a manutenção da vida depende não somente de um equilíbrio dessas estruturas, mas também de processos químicos.

Damásio (1996) acredita que os sinais neurais dão origem aos sinais químicos, que por sua vez desencadeiam outros sinais, de maneira a alterar o funcionamento de muitas células e tecidos.

Esses diversos níveis de regulação nos sugerem uma certa idéia de interdependência, no qual um determinado mecanismo pode necessitar de um outro mais simples e ser influenciado por um outro mais complexo. Desse modo, existe uma interação necessária entre cérebro e corpo que pode ser estendida também na relação entre cérebro e mente.

Elucidemos melhor esta concepção com um exemplo muito interessante fornecido por Damásio (1996, p. 148):

A tensão mental crônica, um estado relacionado com a atividade de numerosos sistemas cerebrais no nível do neocórtex, do sistema límbico e do hipotálamo, parece levar à produção excessiva de uma substância química, o peptídeo relacionado com o gene de calcitonina ou CGRP (do inglês *calcitonin gene-related peptide*), nas terminações nervosas subcutâneas. Como consequência, o CGRP reveste em excesso a superfície das células de Langerhans, cuja função é a captura dos agentes infecciosos e sua entrada nos linfócitos para que o sistema imunológico possa combater sua presença. Quando se encontram completamente cobertas pelo CGRP, as células de Langerhans ficam inutilizadas e deixam de cumprir sua função protetora. O

resultado final é uma vulnerabilidade do corpo à infecção, agora que a entrada principal se encontra menos defendida.

Após essa longa citação somos levadas a questionar: seriam os impulsos condições necessária e suficiente à sobrevivência de um organismo?

Se considerarmos apenas a intrincada série de processos neurofisiológicos como responsáveis pela manutenção da vida, estaremos correndo o risco de assumirmos uma postura reducionista ante à complexidade da vida.

Damásio (1996) acredita que a sobrevivência de um organismo depende de uma complexidade do meio ambiente e de uma complexidade do próprio organismo. Não é de se espantar que muitas vezes nos deparamos com comportamentos surpreendentes de alguns insetos ou de outros mamíferos na luta pela sobrevivência. Ao olharmos para nossa própria espécie bem como para os diversos meios em que estamos imersos, em sua maioria adversos, reconhecemos intuitivamente que não há somente mecanismos biológicos (genéticos) envolvidos na luta pela vida, mas fatores de ordem cultural que requerem uma consciência, uma deliberação racional. No entender de Damásio (1996, p. 152):

É por isso que a fome, o desejo e a raiva explosiva dos seres humanos nos levam diretamente a alimentação desenfreada, à violência sexual e ao assassinio, pelo menos nem sempre, supondo-se que um organismo humano saudável se desenvolva numa sociedade em que as estratégias de sobrevivência supra-instintivas sejam ativamente transmitidas e respeitadas.

Descartes em sua obra intitulada “As Paixões da Alma” já nos admoestava acerca do controle dos apetites animalescos por meio da razão e da vontade. Com efeito, nos afirma:

O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante. (DESCARTES, 1994, p.322)

Segundo Damásio (1996), o desafio lançado aos neurocientistas hoje é descobrir quais estruturais cerebrais são necessárias para melhor se compreender essas regulações. Isso não significa tentar reduzir o fenômeno social a eventos neurobiológicos, mas verificar se há alguma correlação entre eles. Com efeito, nos afirma:

A cultura e a civilização não poderiam ter surgido a partir de indivíduos isolados e, portanto, não podem ser reduzidas a mecanismos biológicos e ainda menos a um subconjunto de especificações genéticas. A compreensão desses fenômenos requer não só a biologia e a neurobiologia, mas também as ciências sociais. (DAMÁSIO, 1996, p.153)

Acima das regulações biológicas existem as convenções sociais e as regras éticas. São essas que modelam o comportamento instintivo, de modo a garantir a sobrevivência do indivíduo e de todos os que com ele convive. Caso não haja essas convenções seria impossível pensar em uma sociedade estabelecida.

Herbert Marcuse, filósofo da escola de Frankfurt nos afirma:

A recusa do intelectual pode encontrar apoio noutro catalisador, a recusa instintiva entre jovens em protesto. É a vida deles que está em jogo e, se não a deles, pelo menos a saúde mental e a capacidade de funcionamento deles como seres humanos livres de mutilações. O protesto dos jovens continuará porque é uma necessidade biológica. “Por natureza”, a juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros contra a morte e contra uma civilização por encurtar o “atalho para a morte”, embora controlando os meios capazes de alargar esse percurso. Mas, na sociedade administrativa, a necessidade biológica não redundando imediatamente em ação; a organização exige contra-organização. Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta política. (MARCUSE, 1996, p.23)

É por meio de controles adicionais que o comportamento instintivo é moldado, a fim de se adaptar e conservar-se no meio em que vive. Não obstante saibamos que muitas dessas convenções fazem parte de um arcabouço cultural indiscutível, há processos biológicos inatos que tecem essas relações. Isso não reduz a bondade, a compaixão e o amor à mera regulação biológica, nem impede pensar o homem como dotado de livre-arbítrio.

Segundo Damásio (1996, p. 154):

O fato de sabermos que existem mecanismos biológicos subjacentes ao comportamento humano mais sublime não impede uma redução simplista desse comportamento aos rudimentos da neurobiológica. De qualquer modo, a explicação parcial da complexidade por algo menos complexo não significa nenhum tipo de depreciação.

O organismo vivo trás desde seu surgimento uma série de “instintos automáticos” de conservação. Porém, esses “instintos” não assumem uma condição suficiente para a sobrevivência. Estes se formam de maneira gradativa. As ricas e extraordinárias manifestações humanas, ao longo da história, demonstram que o arcabouço cultural deixado pelo homem constitui elemento imprescindível na formação do conceito que temos de pessoa. Nós cremos, sem nenhum espírito de antropocentrismo, que esta seja a grande distinção entre o homem e os demais seres que povoam o mundo.

Nas próximas seções, abordaremos a interação entre sentimento, emoção e ambiente social. São as emoções e os sentimentos que sinalizam o estado do corpo em determinados momentos e ambientes. Contudo, como veremos Damásio, fará uma distinção entre

sentimentos e emoções, que basicamente consiste em compreender serem os sentimentos a sensação qualitativa das emoções. Os qualificadores presentes no processo de sentir encontram uma base neural específica, assim como os eventos emocionais.

Não obstante, muitos podem argumentar que dar a esses “qualificadores” um estatuto biológico seria o mesmo que tentar reduzir a complexidade do fenômeno humano a estados puramente fisiológicos.

Na perspectiva de Damásio (1996), ao tentar compreender alguns estados mentais à luz da neurobiologia moderna, não queremos necessariamente invalidar a existência de tais estados. As novas abordagens das neurociências em relação aos estados internos qualitativos visam apenas desmistificar o problema que há séculos adentrou no pensamento ocidental sob o nome de alma ou espírito.

2.2 O corpo como sustentáculo às emoções e os sentimentos

Na seção anterior, analisamos sucintamente o caso clínico de Gage. Seu comportamento antes e após o terrível acidente nos sugerem pensar numa forte ligação entre uma lesão cerebral específica e uma limitação da racionalidade. Com isso, percebemos que a dita “razão humana” não depende de uma instância cerebral única, mas de uma série múltipla de organização. De acordo com Damásio (1996, p. 13): “Tanto as regiões cerebrais de” alto nível “como as de “baixo nível”, desde os córtices pré-frontais até o hipotálamo e o tronco cerebral, cooperam umas com as outras na feitura da razão.”

Como verificaremos posteriormente, os “níveis mais baixos” constituem o alicerce neurobiológico da razão e são eles que gerenciam os processos das emoções e dos sentimentos bem como permite ao organismo sobreviver aos diversos desafios provocados pelo meio.

Antes, porém, de tratarmos das emoções e dos sentimentos propriamente ditos, cremos que algumas indagações prévias são necessárias: em que medida as emoções influenciam a tomada de nossas decisões racionais? Qual o papel de emoções e dos sentimentos no agir dos organismos vivos?

Muitos dos organismos possuem, em seu repertório biológico, seleções de respostas inconscientes. Mesmo entre organismos simples, destituídos de um sistema nervoso plenamente desenvolvido, essas seleções lhes garantem sobreviver em meio aos perigos e a manter um equilíbrio satisfatório a fim de preservar a própria vida.

No entender de Damásio (1996), essas seleções equivalem a uma elementar tomada de decisão, que se manifesta por meio de correlações neurais. Em organismos complexos, a tomada de decisão ante as situações também complexas, necessita de áreas “modernas” do cérebro (no sentido evolutivo), assim denominadas neocórtex. Assim, haverá uma correlação entre as divisões e complexificações do neocórtex e a complexidade e imprevisibilidade do meio no qual os organismos vivos estão situados.

Segundo Damásio (1996, p. 156), as descobertas de John Allman revelaram que:

[...] independente do tamanho do corpo, o neocórtex dos macacos que se alimentavam de frutos é maior que o daqueles que se alimentavam de folhas. Os macacos que se alimentam de frutos tem de possuir uma memória mais rica para que possam recordar quando e onde procurar frutas comestíveis, para que não encontrem árvores sem frutos ou com fruta estragada. Seus neocórtices maiores sustentam a maior capacidade de memória fatural de que necessitam.

Diante desses fatos, poderíamos falar que há alguma discrepância entre as estruturas cerebrais velhas e modernas?

Na esteira de Damásio, as estruturas velhas são encarregadas de regular os degraus subterrâneos de nossa mente, enquanto que o “novo cérebro” disporia com sensatez todas as nossas decisões. “Em cima, no neocórtex, encontrar-se-ia a razão e a força de vontade, enquanto que embaixo, no subcórtex, se encontraria as emoções e todas aquelas coisas fracas e carnisais.” (DAMÁSIO, 1996, p. 157).

Mas será que as emoções não interferem na tomada de decisões de modo afetar a manutenção da vida em organismos complexos? Damásio (1996) acredita que em muitos casos isso seja possível, por exemplo, não podemos desprezar o conselho de nossos pais e avós que sempre nos dizem, “quando tiver que resolver um problema, faça-o de cabeça fresca”, ou seja, livre dos assaltos emocionais. Contudo, há situações em que as emoções são essenciais para uma tomada de decisão eficaz. Por exemplo, muitos estudos indicam que o segredo da longevidade não está somente em ter uma estrutura biologicamente racional, como o neocortex, bem desenvolvida, mas também estruturas subcorticais, como por exemplo, do hipotálamo que como sabemos situa-se na parte inferior do cérebro. Além do mais, alguns comportamentos dependem tanto do “antigo cérebro” como do “novo cérebro”, de maneira a combinar estruturas e funções.

Desse modo, as emoções e os sentimentos desempenham um papel relevante na tomada de nossas decisões racionais. Uma pessoa destituída desses elementos não pode decidir-se satisfatoriamente.

Em sua importante obra, “Principles of Psychology”, publicada no início do século XX, James afirma:

É-me muito difícil, se não mesmo impossível, pensar que espécie de emoção de medo restaria se não se verificasse a sensação de aceleração do ritmo cardíaco, de respiração suspensa, de tremor dos lábios e de pernas enfraquecidas, de pele arrepiada e de aperto no estomago. Poderá alguém imaginar o estado de raiva e não ver de perto em ebulição, o rosto congestionado, as narinas dilatadas, os dentes cerrados e o impulso para ação vigorosa, mas, ao contrário, músculos flácidos, respiração calma e um rosto pálido? (JAMES, W., 1905 apud DAMÁSIO, 1996, p.159).

Com essa citação, James nos chama à atenção para a idéia de que há um mecanismo básico em que determinados estímulos do meio acionam reações específicas do corpo. Não obstante, na concepção de Damásio, em muitos momentos da vida do homem, como ser social, as emoções são deflagradas após um processo mental de avaliação não automática, mas sim voluntária, ou seja, há um amplo espectro de estímulos que se associam aos estímulos inatamente selecionados. Essas reações são avaliadas e o que tudo indica, segundo Damásio, algumas emoções possuem características pré-organizadas (as emoções experimentadas na infância do choro, dos gritos, etc, são exemplos disso) Por um outro lado, existem “emoções secundárias” que se caracterizam por serem construídas interpostas às “emoções primárias”, de modo a serem vivenciadas na fase adulta.

Vejamos com atenção o que Damásio quer nos dizer com o termo “emoções primárias”

Em termos gerais, as “emoções primárias” envolvem disposições inatas para responder a certa classe de estímulos. Por exemplo: somos como que inatamente “pré-programados” a sentir medo de animais de grande porte, ou a determinado tipo de movimento, como por exemplo, das cobras e de outros répteis.

Essas características seriam processadas pelo sistema límbico (amígdala). A emoção correspondente ao medo resulta da ativação de núcleos neurais no límbico, capaz de representar dispositivamente o estado do corpo. Suas respostas não requerem como condição necessária o reconhecimento de um animal específico ante os olhos, mas apenas a sutileza de suas características, de maneira que os córtices sensoriais iniciais fazem uma classificação, representando no corpo sinal de perigo.

Em organismos evoluídos, esse sistema garante uma coerência entre o estímulo que deflagrou a emoção e seu impacto no organismo, ou seja, a sensação de uma emoção.

É fato que não haveria necessidade do organismo, no ato de interagir com o objeto causador da emoção, se conhecer nesse processo relacional, uma vez que há maneiras automáticas e adaptativas de responder a esses estímulos. Contudo, com a emergência de uma consciência, os organismos vivos alcançaram mecanismos seguros de sobrevivência.

Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 161):

[...] se vier a saber que o animal ou situação X causa medo, você tem duas formas de se comportar em a X. A primeira é inata, você não a controla; além disso, não é específica de X: pode ser causada por um grande número, de seres, objetos e circunstâncias. A segunda forma baseia-se na sua própria experiência e é específica de X. O conhecimento de X permite-lhe pensar com antecipação e prever a probabilidade de sua presença num dado meio ambiente, de modo a conseguir evitar X antecipadamente, em vez de ter de reagir a sua presença numa emergência.

Ao utilizar a terminologia “sentir os estados emocionais”, Damásio se refere à consciência das emoções. Essa permite com que as respostas, baseadas na história de cada indivíduo ao interagir com o meio, sejam versáteis.

Qual seria a base neural na qual repousariam as “emoções primárias?”

De acordo com Damásio (1996), as emoções primárias, entendidas aqui como sinônimo de inatas, pré-organizadas, se articulam em uma rede intrigada do sistema límbico, onde a amígdala e o cíngulo assumem papéis significativos.

Muitas foram às pesquisas empíricas envolvendo a influência da amígdala nos processos emocionais. Damásio nos afirma que os trabalhos de Heinrich Klüver e Paul Bucyl (1973) já demonstravam que pacientes submetidos a lobotomia temporal apresentavam embotamento afetivo significativo entre tantos outros transtornos emocionais, logo após a intervenção cirúrgica.

Em 1932, Breckner, um famoso neurologista da Columbia University desenvolveu um trabalho interessante onde se relaciona córtex frontal com as emoções.

O doente A, por ele denominado, apresentou um quadro clínico de tumor cerebral, mais precisamente um meningioma. O tumor crescia e comprimia os lobos frontais. Breckner retirou o tumor com sucesso, porém, juntamente com o tumor, retirou-se também boa parte dos lobos frontais esquerdo e direito. No lado direito retirou-se todo o córtex que se localizava em frente das áreas responsáveis pelo movimento. Os córtices na superfície ventral (orbital) e na parte inferior da superfície (mediana) também foram removidos.

Após a cirurgia, o paciente A gozava de boa saúde. A relação espaço-temporal permaneceu íntegra assim como a memória convencional. No âmbito da linguagem não houve

alteração. Na esfera racional, o paciente A era capaz de fazer cálculos e até mesmo jogar xadrez com muita habilidade. Qual o problema com o paciente A?

O problema estava na vida afetiva. Um certo sinal de embotamento se evidenciava sempre que ele propunha se relacionar com outras pessoas. Não há nenhum sentimento de empatia pelo outro, nem ao menos um sinal de vergonha, tristeza ou angústia diante de tudo aquilo que lhe havia acontecido. Em suma, o que ficou comprometido em nosso paciente A foi sua capacidade de decidir por meio de ações mais vantajosas.

Como podemos perceber, as “emoções primárias” por si só não são capazes de explorar a complexidade dos processos e comportamentos emocionais. Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 163):

Creio, no entanto, que em termos do desenvolvimento de um indivíduo seguem-se mecanismos de *emoções secundárias* que ocorrem mal começamos a ter sentimentos e formam *ligações sistemáticas entre categorias de objetos e situados, por uma lado, e emoções primárias por outro*. (Grifo do autor).

As “emoções secundárias”, por outro lado, necessitam não somente do sistema límbico, mas também de outras estruturas anatômica e fisiologicamente mais evoluídas. Essas estruturas são necessárias à produção de “emoções secundárias.” Imaginemos a seguinte situação:

Você está no aeroporto à espera do seu vôo e de repente encontra um amigo que há muito tempo não via. Partindo do princípio de que você é uma pessoa normal, obviamente você sentirá emoções: taquicardia inesperada, talvez vontade de chorar, ou um “aperto” no estômago, uma alegria indizível, suas mãos poderão ficar frias e úmidas, entre outras manifestações físicas e psicológicas. A questão é: o que acontece, em termos neurobiológicos, quando se experimenta essa emoção? E mais, o que significa “experienciar uma emoção?”.

Como dissemos anteriormente, no momento da experiência da emoção, o organismo se vê em um estado de mudança, tanto em termos biológicos quanto psicológicos. O organismo como um todo se empenha em buscar, de uma maneira rápida e segura, um equilíbrio funcional, ou em outras palavras, uma homeostase.

Em se tratando de nosso exemplo, citado logo acima, o processo inicia-se com considerações deliberadas em relação a esta pessoa em particular: afinidades com a pessoa, valor que ela representa, etc. Muitas dessas considerações acontecem em um nível imagético, não-verbal, enquanto outras podem assumir um conteúdo verbal: palavras, timbre de voz, lembranças de discursos, acontecimentos. A base neural de todo esse substrato representável ocorre em córtices sensoriais iniciais (visual, auditivo, olfativo).

Em nível inconsciente, redes presentes no córtex pré-frontal reagem como que automaticamente a todos os sinais resultantes dos processos imagéticos descritos. Esta resposta pré-frontal só é possível, graças à existência de representações dispositivas adquiridas e não inatas, isto é, aquilo que no decorrer da história de vida de cada um foi-se acumulando e formando, de modo a construir a individualidade.

Damásio (1996) acredita que a resposta das disposições pré-frontais (inconsciente e automática) tem como base neural a amígdala e o cíngulo. Estas por sua vez, ativam os núcleos do sistema nervoso autônomo, enviando sinais ao “sistema inato”, de modo a alterar significativamente a musculatura esquelética.

O sistema endócrino e peptídeo são ativados, alterando o estado do organismo por meio de uma série de ações químicas. Por final, há uma ativação dos núcleos dos neurotransmissores não específicos, situados no tronco cerebral e prosencéfalo basal, que liberam “informações químicas” em regiões do telencéfalo (gânglio basal e córtex cerebral).

Como podemos observar, as mudanças ocorridas nas mais diversas estruturas biológicas produzem um certo tipo de “estado emocional do corpo”. Por um outro lado, a ativação dos núcleos dos neurotransmissores não específicos parece não provocar uma reação no corpo, propriamente dita, mas num determinado grupo de estruturas do tronco cerebral, responsável pela regulação do corpo. Nas palavras de Damásio (1996, p. 167): “Tem um impacto muito importante no estilo e eficiência dos processos cognitivos e constitui uma via paralela para a resposta emocional.”

Contudo, resta-nos ainda tentar responder a seguinte questão: Seriam os processos biológicos condição necessária e suficiente para se entender a “experiência de uma emoção” ou de “sentir uma emoção”?

Em nossa seção anterior, abordamos a importância da consciência para uma melhor preservação da vida. É bem verdade que o aspecto relativo à conservação não depende necessariamente da consciência, pois como vimos, há seres unicelulares que lutam por se manterem na existência e, contudo, possuem uma estrutura neurobiológica rudimentar, mas sabemos também que o surgimento de um cérebro evoluído e conseqüentemente de uma consciência permitiu às espécies uma maior vantagem no processo de seleção natural.

Vimos também que a diferença entre emoções primárias e secundárias é que nas primeiras as mudanças biológicas ocorrem em um nível inconsciente, ao passo que as secundárias caracterizam-se pela constatação de um sentimento.

Desse modo, nos parece que o conceito de emoção, precisamente as “emoções secundárias”, encontra-se relacionado ao conceito de consciência, uma vez que, para Damásio

(1996, p. 168) “existem outras alterações do estado do corpo que só são perceptíveis pelo dono desse corpo.”

Mas o que seria a consciência?

Para o filósofo David Chalmers (1995) “*There is no just one problem of consciousness. “consciousness” is an ambiguous term[...]*”²

Para Chalmers (1995), há dois tipos de problemas quando falamos sobre consciência: o problema fácil e o problema difícil. O primeiro pode ser explicado por mecanismos computacionais ou neurais. Por exemplo: a habilidade para discriminar, categorizar e reagir a estímulos do meio-ambiente; a habilidade de um sistema para acessar seus próprios estados internos, etc. Todos esses problemas, na concepção de Chalmers, podem ser descritos e explicados por meio de recursos computacionais ou neurais. Por um outro lado, o problema difícil da consciência se refere justamente ao problema da experiência.

No processo de pensar e perceber alguma coisa há mecanismos de processamento de informação neurofísicos e neuroquímicos envolvidos, mas há também um aspecto subjetivo. Por exemplo: ao olharmos para uma rosa vermelha acontece uma série de mudanças processuais e informacionais em nosso organismo que podem ser explicadas a nível físico. Mas, além disso, há também a experiência do vermelho que é sentida pelo indivíduo. Com efeito, nos afirma Chalmers (1995, p. 3)

When we see, for example, we experience visual sensation: the felt quality of redness, the experience of dark and light, the quality of depth in a visual field. Other experiences go along with perception in difference modalities: the sound of a clarinet, the smell of mothballs. Then there are bodily sensations, from pains to orgasms, mental images that are conjured up internally; the felt quality of emotion, and the experience of a stream of conscious thought. What unites all of these states is that there is something it is like to be in them. All of them are states of experience.³

Toda nossa discussão situa-se em torno da experiência qualitativa sentida pelo sujeito. Na perspectiva de Chalmers, o grande problema é descobrir porque que quando o nosso sistema visual ou auditivo se empenha em um processamento informacional, nós temos concomitantemente a *experiência* auditiva ou visual. Apesar de todos os recursos oferecidos hoje pelas neurociências, não somos capazes de dar uma resposta satisfatória a esta questão.

² “Não somente um problema da consciência. A consciência é um termo ambíguo” (tradução nossa).

³ Quando vemos, por exemplo, nós experienciamos uma sensação visual, a qualidade de sentido de vermelhidão, a experiência da escuridão e da luz, a qualidade da profundidade em um campo visual. Outras experiências acompanham a percepção em diferentes modalidades: o som de uma clarineta, o cheiro do monthbaalls. Então, existem sensações corporais das dores aos orgasmos, imagens mentais que surgem internamente ; a qualidade sentida de emoção e a experiência de um fluxo de pensamento consciente. O que une todas estes estados é que há alguma coisa intrínseca a eles. Todos eles são estados de experiência. CHALMERS, 1995, p. 3, tradução nossa).

Consideremos a seguinte experiência de pensamento sugerida pelo filósofo Frank Jackson:

Mary é uma neurocientista do século XXIII e é uma especialista renomada em processos cerebrais responsáveis pela visão da cor. Ela conhece tudo sobre cor: os processos psicofísicos relacionados à cor, ela também sabe como o cérebro discrimina os estímulos, bem como integra a informação. Conhece tudo sobre a cor, o conjunto de ondas no espectro da luz entre muitas outras coisas. Não obstante, Mary passou toda sua vida trancada em uma sala branca e preta, sem jamais ver cor alguma. Mary nunca vivenciou ou experimentou, por exemplo o vermelho.

Ao que nos parece, existem fatos sobre a experiência consciente que não podem ser explicados somente à luz de interações neurais. Estaria, então, toda nossa indústria, fadada ao fracasso?. Nas palavras de Chalmers, não: “Notavelmente, a experiência subjetiva parece emergir de um processo físico, mas não temos nenhuma idéia de como ou por que é assim.” (CHALMERS, [2003], p.43).

O fato de não termos ainda encontrado uma resposta epistemologicamente satisfatória ao “*hard problem*”, não anula em hipótese alguma nossa esperança em encontrar uma explicação científica.

Como já dissemos, a consciência contribuiu de maneira significativa à perpetuação e conservação da vida, uma vez que possibilitou ao homem construir um conjunto de regras e normas com o objetivo de alcançar, o máximo possível, um equilíbrio.

Com efeito, nos afirma Penrose (1989, p. 412 apud ECCLES, 1994, p. 66):

O que é que faz verdadeiramente a consciência? ... Que podemos fazer graças ao pensamento consciente que não pode ser feito inconscientemente?... De uma certa maneira, temos a necessidade da consciência a fim de tratarmos de situações em que temos de formar novos juízos, em que as regras não foram estabelecidas à partida. É muito difícil ser exato quando a distinção entre os tipos de atividade mental que aparecem requerer a consciência e os que não a requerem.

A capacidade da mente em formular juízos constitui, na visão de Penrose, a marca essencial da consciência, ou seja, a capacidade de diferenciar a verdadeiro do falso, contemplar e distinguir a beleza da fealdade.

Em que medida essa distinção ocorre efetivamente?

A idéia do corpo como sustentáculo do eu deve guiar mais uma vez nossa discussão. Em algumas páginas anteriores, seguindo os passos de Damásio, conseguimos formular o

conceito do que seja uma emoção, isto é, a combinação de todo um processo de avaliação mental. Para ele, esse processo pode ser:

[...] simples ou complexo, com respostas dispositivas a esse processo, em sua maioria dirigida ao corpo propriamente dito, resultando num estado emocional do corpo, mas também dirigida ao próprio cérebro (núcleos de neurotransmissores no tronco cerebral, resultando em alterações mentais adicionais) (DAMÁSIO, 1996, p.169).

A capacidade de reconhecer essas alterações “mentais adicionais” constitui o pano de fundo das emoções. No momento em que vivenciamos algum tipo de emoção, nosso corpo sofre alterações que são ora percebidas por um observador externo (por exemplo o rubor de nossa pele, contrações da musculatura facial, o olhar de pânico, entre outros), ora sentida por nós mesmos, por exemplo às contrações gastrintestinais e taquicardia. Independentemente do tipo de alteração que soframos, o cérebro sinaliza todas essas modificações por meio da existência de nervos periféricos que carregam impulsos elétricos pela pele. As estruturas límbicas e os córtices somatossensoriais, situados nas regiões insular e parietal, são responsáveis por obter uma imagem do que acontece com o organismo durante uma emoção.

Diferentemente do modelo representacional clássico que concebe a existência de um homúnculo no cérebro que recebe sinais das mais variadas estruturas do corpo, a concepção de mapeamento proposta por Damásio, acontece dinamicamente, isto é, se renovam constantemente, de modo a ser possível, utilizando uma metáfora computacional, termos um acesso on-line do que está acontecendo no organismo a cada momento que ocorre uma emoção. Há também alterações de natureza bioquímica envolvidas no processo de sentir uma emoção, contudo, este não é objeto de nosso presente trabalho.

Muitas dessas alterações corporais são sentidas ou vivenciadas como pertencentes ao nosso organismo. A experiência das alterações corporais associadas a conteúdos cognitivos específicos é o que Damásio denomina sentimento. Assim:

Se uma emoção é um conjunto de alterações no estado do corpo associada a certas imagens mentais que ativaram um sistema cerebral específico, a essência do sentir de uma emoção é a experiência dessas alterações em justaposição com as imagens mentais que iniciaram o ciclo. (DAMÁSIO, 1996, p.175).

Damásio acredita que para surgir um sentimento faz-se necessário uma justaposição de uma imagem do corpo com a imagem de alguma coisa. O que Damásio quer nos dizer com o conceito de justaposição?

Para Damásio (1996), a imagem do corpo propriamente dita, emerge após a imagem dessa “alguma coisa”. Em termos neurais, essas imagens se mantêm separadas, não no sentido cartesiano de se opor duas substâncias, de um lado a corporal e do outro a mental, mas de uma combinação. Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 177):

A idéia de que o “qualificado” (um rosto) e o “qualificador” (o estado corporal justaposto) se combinam mas não se misturam ajuda a explicar porque é possível sentirmo-nos deprimidos quando pensamos em pessoas ou situações que de modo algum significam tristeza ou perda, ou nos sentimos animados sem razão alguma imediata que a explique.

Há também um outro aspecto importante a ser sinalizado. Apesar de existir uma série de componentes essenciais dos sentimentos, em termos cognitivos e neurais, o problema de saber como sentimos um sentimento permanece em aberto.

Acreditamos que as correlações entre o estado do corpo e as mais diversas regiões cerebrais são importantes, porém, não explicam como de fato sentimos o sentimento, mas nos apontam um caminho. Segundo Damásio (1996, p. 178): “A recepção de um conjunto amplo de sinais sobre o estado do corpo nas zonas cerebrais apropriadas é o começo necessário, mas não suficiente para os sentimentos serem sentidos.”

Este talvez seja o “*Hard Problem*” dos sentimentos. Sabemos que um sentimento em relação a um determinado objeto funda-se numa subjetividade da percepção do objeto e do estado corporal produzido pelo objeto bem como as alterações em nível do pensamento durante todo o processo. Como podemos perceber, nos é tentador separar de um lado a subjetividade e do outro as manifestações corporais. Este é com certeza o ranço metafísico deixado por Descartes ao pensamento ocidental. Nossa tentativa é de diluir ou enfraquecer o máximo possível essa idéia.

O sentimento emerge do corpo e é neste que ele se situa. A justaposição de uma imagem do corpo associada a “algo mais” constitui o sentimento, não como uma “união substancial”, mas como combinação entre elementos cujas bases são comuns a ambos, ou seja, o próprio corpo.

Ao pensarmos na idéia de corpo, isto é, em emoções e sentimentos, somos levados quase que inevitavelmente a retomar uma antiga questão que desde os tempos de Willian James incomodava as neurociências: Fugimos porque sentimos medo ou sentimos medo porque fugimos?

Na concepção de James são as reações fisiológicas que produzem sentimentos. Se tomarmos como exemplo as emoções envolvidas durante a ação de fuga, perceberemos que

algumas reações fisiológicas são observáveis por outros enquanto que outras são sentidas somente pelo sujeito que vivencia aquela situação: aumento da pressão sanguínea, taquicardia, midríase, contrações musculares e gastrintestinais. As respostas fisiológicas retornam ao cérebro por meio de uma sensação física, a fim de que um padrão único de feedback sensorial permita com que cada tipo de emoção tenha uma qualidade específica. (Anexo A).

Para melhor compreender a idéia das reações fisiológicas que provocam sentimentos, Damásio irá cunhar uma subespécie de sensações, a saber, o conceito de “sentimento de fundo.”

Damásio (1996) acredita que as emoções de fundo originam-se em estados corporais de “fundo” e não em estados emocionais. Ela é a imagem do corpo quando este se encontra em repouso, isto é, quando não está agitado pelas emoções.

As sensações de fundo acontecem de maneira contínua, embora não possamos perceber a cada momento o que ocorre em nosso corpo. Não obstante, é por meio dessas sensações que somos capazes de respondermos a questão : “como se sente”? Damásio nos lembra que este tipo de pergunta não se refere apenas ao modo como estamos levando a vida, nossas atividades diárias, etc. Ao darmos uma resposta fazemos menção ao nosso próprio estado corporal. Por exemplo, como nos comportaríamos se de repente, ao dirigirmos essa pergunta a uma pessoa, ela nada soubesse sobre como se sente?

Alguns doentes acometidos por anosognosia prototípica perderam por completo a noção de seu estado de saúde. Pelo fato de desconhecerem suas atuais debilidades, negam que estejam doentes. Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 184):

Não reconhecem que estão paralisados, mesmo quando percebem que não mexem os ombros, por exemplo, ao serem confrontados com a realidade e obrigados a ver a imobilidade da mão e do braço esquerdo [...] Suas manifestações emocionais são limitadas ou inexistentes os sentimentos – por sua própria verificação ou por interferência de um observador - são igualmente nulas.

Pacientes anosagnósicos com comprometimento cerebral, seja por uma lesão ou por ter um tumor, apresentam falhas de intercomunicação entre regiões responsáveis pelo mapeamento do corpo. Os estudos, incluindo as pesquisas por Damásio e sua equipe, confirmaram que a maioria dessas regiões situa-se no hemisfério direito, não excluindo o esquerdo. Algumas regiões mantêm um vínculo muito estreito de comunicação e se localizam na ínsula, no lobo parietal e na substância branca. Além do mais, encontramos ligações significativas entre tálamo, córtex frontal e gânglios basais.

Para Damásio (1996), doentes com anosognosia apreendem de modo insuficiente as informações relativas ao seu estado corporal, ou seja, não há uma atualização das próprias representações corporais.

Sendo assim, para essas pessoas a capacidade de reconhecimento imediato e automático dos estados corporais fica comprometida. Embora sejam capazes de formar uma imagem de como eram seus corpos, essa imagem agora se apresenta desatualizada. Essa é a justificativa que eles utilizam para dizer que estão saudáveis, não obstante os sinais visíveis da doença.

Pesquisas envolvendo pacientes anosagnósticos nos apontam um caminho interessante no que se refere aos estados mentais. Ao que tudo indica, eles nos apresentam a idéia de uma mente privada da possibilidade de situar-se no presente do seu estado corporal. Damásio (1996) levanta a hipótese de um “eu desintegrado”, ou seja, apesar do conhecimento da identidade pessoal estar preservada e isso pode se notar por intermédio de suas afirmações: “eu sei quem sou e onde estou”, se perguntasse as elas como se sentem após uma delicada cirurgia dirão que não estão doentes, mas que se sentem muito bem. Nas palavras de Damásio, pode-se observar ao quão desatualizadas se encontram as informações: “A teoria que esses doentes criaram acerca de suas mentes e das mentes dos outros encontra-se em estado deplorável, irrevogavelmente desatualizada e defasada da época histórica em que eles e seus observadores se encontram.” (DAMÁSIO, 1996, p.185). Embora o meio em que vivemos se apresente em constante mudança bem como as imagens que dele temos, nossa identidade pessoal se caracteriza por assumir uma regularidade em meio à irregularidade. Desse modo, a continuidade dos sentimentos de fundo se refere a própria continuidade do organismo vivo, uma vez que esses sentimentos fazem menção ao próprio estado corporal do organismo.

Pelo que podemos observar até o presente momento, tanto as emoções quanto os sentimentos, incluindo também os sentimentos de fundo, encontram-se alicerçados na idéia que temos de organismo vivo. Assim, duas questões se colocam contundentemente à nossa investigação: quais seriam os processos neurais envolvidos no “sentir” de um estado emocional ou de uma sensação de fundo? Seriam os processos neurais condições necessária e suficiente para se sentir uma emoção ou um sentimento de fundo?

Muitas respostas foram aventadas no sentido de uma busca “desenfreada” por encontrar substâncias neuroquímicas capazes de explicar as emoções (as indústrias de psicofármacos que o digam). Contudo, a descoberta de tais substâncias que alteram comportamentos emocionais não é suficientemente capaz de explicar o que sentimos. Uma coisa é sabermos que certos tipos de substâncias químicas podem provocar determinados tipos

de sentimentos ou emoções e outra bem diferente é conhecer os mecanismos pelos quais se consegue alterar as emoções ou os sentimentos.

Em outras palavras, podemos saber que há substâncias que atuam em determinados neurônios, circuitos e receptores, porém toda essa “maquinaria neural” não nos possibilita responder a questão do porque nos sentimos tristes ou alegres. Para Damásio (1996), o máximo que conseguimos fazer é estabelecer uma relação de causa e efeito entre substâncias e sensações, mas não podemos explicar qualitativamente como se dá a passagem de um nível a outro.

Não estamos tentando ressuscitar a idéia de um homúnculo que represente no “teatro cartesiano” da mente essa passagem. Acreditamos que além de uma explicação causal há elementos cognitivos indispensáveis na compreensão da emergência de um sentimento. Esses elementos cognitivos também requerem a presença de substâncias químicas, uma vez que essas estruturas não são etéreas ou diáfanas, mas não se reduzem as explicações neuroquímicas. Um exemplo clássico que podemos tomar é o caso da depressão. Em quadros depressivos algumas funções cognitivas e afetivas ficam comprometidas, porém não podemos por essa razão explicar esta situação somente a partir de uma diminuição de serotonina ou dopamina ou qualquer outro neurotransmissor.

Uma outra “tentação” que muitos neurocientistas caem é de tentar explicar o sentimento somente a partir do dado biológico. Não nos é suficiente explicar quais são os neurotransmissores envolvidos no processo de sentir. Precisamos compreender de que modo às representações corporais se tornam subjetivas.

Na concepção de Damásio (1996), para podermos ter algum tipo de sentimento em relação a uma pessoa ou acontecimento, o cérebro precisa encontrar um meio de representar causalmente a pessoa ou o acontecimento ao estado do corpo de modo coerente.

Entre os sinais do corpo e o objeto causativo da emoção existem zonas de convergência que recebem sinais da atividade cerebral que assinala uma determinada entidade, de maneira a mapear tanto os córtices sensoriais iniciais quanto da atividade cerebral que assinala as alterações corporais. Para Damásio (1996), as zonas de convergência são capazes de receber sinais desses dois lugares, graças às ligações neurais de *feedforward*. “Essa representação intermediária preserva a ordem de início da atividade cerebral e, além disso, mantém a atividade e atenção por meio de conexões de feedback dirigidas para os dois locais iniciais.” (DAMÁSIO, 1996, p.193). Há um verdadeiro equilíbrio na troca de sinais entre essas três estruturas, de forma que o organismo consegue sentir-se no processo da emoção.

Embora haja estruturas corticais envolvidas neste processo, não podemos deixar de mencionar a relação entre estruturas subcorticais, de modo especial as do tálamo. Não obstante a toda essa explicação, os conteúdos emocionais, ou em uma linguagem chalmersiana, a sensação da experiência está intrinsecamente relacionada à consciência.

Sendo assim, acreditamos que se faz necessário compreendermos mais a fundo os mecanismos subjacentes a cada um dos elementos.

De acordo com Pereira Jr. (2003, p. 116):

Embora uma seção sobre emoções estivesse presente em muitas coletâneas de estudos neurocientíficos desde os anos sessenta, sua abordagem quase sempre se resumia a identificação das áreas cerebrais e mecanismos bioquímicos envolvidos. Uma adequada conceptualização dos fenômenos envolvidos é tarefa difícil, e a compreensão das correlações entre base neural de emoção e sua fenomenologia ainda é uma área incipiente na neurociência afetiva e áreas afins (como a neuropsicofarmacologia e a psiquiatria biológica).

Como podemos observar, as emoções e os sentimentos não devem ser vistos como entidades metafísicas ou desencarnadas do corpo, mas requerem um estudo aprofundado dos mecanismos biológicos envolvidos, bem como uma análise séria de sua fenomenologia, vista aqui não como substância imaterial ou etérea, mas como entidades relacionadas ao organismo vivo.

2.3 Testando as emoções e os sentimentos: a hipótese do marcador somático

Por muito tempo em nossas vidas, sobretudo em nossa infância e adolescência, ouvimos dizer que o elemento primordial que nos diferenciava dos animais era a capacidade que tínhamos de raciocinar e, principalmente de tomar decisões. Ao mesmo tempo fomos levados a compreender que os termos “raciocinar” e “decidir” implicavam num certo grau de conhecimento, seja de uma situação que exige de nós uma resposta entre múltiplas possibilidades de ação, bem como das conseqüências que estas possam nos oferecer.

Uma outra característica muito presente nos conceitos de raciocínio e decisão é a capacidade de resolver determinados problemas a partir de uma estratégia lógica, de modo a gerar inferências válidas capazes de nos garantir uma resposta satisfatória às mais variadas situações em que nos deparamos.

Não obstante ser o raciocínio e a decisão elementos relevantes no que tange à conservação e preservação da vida, nem todos os processos biológicos deles se utiliza. Consideremos o seguinte fato biológico exemplificado por Damásio (1996): Ao baixar o nível

de glicose no sangue, os neurônios do hipotálamo detectam essa queda. Esse “conhecimento” do fato não exige uma consciência manifesta, pois já se encontra de alguma forma registrada num circuito neural, de maneira que a estratégia de resposta a esse estímulo interno é a sensação de fome. Notamos que os processos biológicos envolvidos antes do surgimento da sensação de fome acontecem em um nível imperceptível, porém ocorrem processos de “conhecimento” e “estratégia.”

Consideremos agora um segundo exemplo: Ao desviarmos de um carro vindo em nossa direção, em alta velocidade, o fazemos quase que instantaneamente. Para essa ação não utilizamos nosso conhecimento consciente, uma vez que previamente sabemos que a colisão de um móvel em alta velocidade com corpos semelhantes aos nossos, provocam com certeza um acidente fatal, de modo que o mais razoável é evitá-lo.

Na medida em que evoluímos, nossos cérebros se tornaram capazes de aprender a relacionar o estímulo deflagrado a uma resposta vantajosa. Assim, este tipo de aprendizagem proporcionou-nos estabelecer uma estratégia de resposta que consiste em acionar a relação entre estímulo e reação, de modo que a resposta satisfatória emerge automaticamente, sem nenhum tipo de coerção, embora possamos, mesmo assim, decidir deliberadamente contra o impulso de conservação.

Observemos o seguinte dilema: suponhamos que um rapaz apaixonado se perdidamente por uma moça e os dois decidem assumir esse relacionamento. Após alguns meses, ambos vão para o exterior a fim de estudar. Por um “descuido” da parte deles, a moça vem a engravidar-se. A questão é: assumem o bebê ou não? Ficam no exterior ou voltam para suas casas? continuam os estudos ou se casam? Rompem o relacionamento ou não?

Todo processo, a fim de se obter respostas satisfatórias, exige uma análise lógica com inferências. Muitos até diriam que para resolver este dilema o coração de cada um dos jovens deveria estar livre de qualquer tipo de paixão, pois sendo assim decidiriam o problema de uma forma madura e menos dolorosa.

Como podemos observar, entre os três exemplos apresentados, o último deles constitui o mais intrigante, uma vez que há muitas opções de respostas. Suas conseqüências também podem ser ou não vantajosas, seja em curto ou em longo prazo. A fim de alcançar uma resposta definitiva para o dilema, é necessário relacionar conscientemente fatos presentes e passados e tentar mensurar os resultados para o futuro. É claro que esse tipo de “ginástica mental” requer um método capaz de averiguar perdas e ganhos.

A partir desses exemplos, podemos compreender que existem mecanismos neurais e mentais distintos entre as diversas pessoas envolvidas, haja vista a diversidade de respostas que cada uma delas emprega.

Em uma perspectiva filosófica, foram essas aparentes distinções entre as estruturas neurais e mentais que permitiram a Descartes postular a distinção entre mente e corpo bem como a supremacia do espírito humano sobre os demais seres. Esse mecanismo tão claro e distinto, inconfundível, chamado mente, representava toda a capacidade dedutiva e algorítmica da substância pensante. Ao passo que o corpo, relegado à confusão representava a obscuridade e a indisciplina das paixões. Para a concepção racionalista, inaugurada por Descartes, para se alcançar uma resposta vantajosa, devemos deixar de lado às paixões e nos concentrarmos estritamente numa lógica formal.

Não obstante, há um outro modo de tentarmos resolver os dilemas que atingem a vida humana, sem desprezar a idéia de corpo e, conseqüentemente, das emoções. A hipótese do “marcador somático” proposto por Damásio (1996) visa valorizar as reações corporais, considerando-as substratos relevantes no processo de decisão.

Como vimos anteriormente, a saída para um determinado tipo de conflito, vista a partir da perspectiva do raciocínio lógico-formal, estabelece critérios de custo/benefícios. Nas palavras de Damásio (1996, p. 203):

Tendo em mente a estimativa da “utilidade subjetiva”, que é a coisa que pretende maximizar, você deduzirá logicamente que é bom e o que é mau. Por exemplo, considerará as conseqüências de cada opção em diferentes pontos do futuro e calculará as perdas e ganhos daí decorrentes.

Na medida em escolhemos diferentes respostas aos problemas apresentados, algumas delas apresentam maus resultados. Esses por sua vez são acompanhados por sensações corporais desagradáveis. Por se referir a uma sensação do corpo foi que Damásio cunhou o termo somático (soma = corpo) e porque este estado (corpo) delimita uma imagem, ele a chamou marcador.

A função do “marcador somático” é de convergir à atenção para o resultado negativo, de modo a provocar um sinal de alerta de que a opção escolhida, a fim de resolver o problema, pode ser perigosa. A conseqüência mais importante desse tipo de processo é de garantir ao organismo uma proteção maior. Para Damásio (1996, p. 25): “O sinal automático protege-o de prejuízos futuros, sem mais hesitações, e permiti-lhe depois escolher entre um número menor de alternativas.”

Com isso, não queremos afirmar que a análise do raciocínio formal (custo/ benefício) esteja anulada. Ela ainda acontece, porém em um momento posterior, logo após o “marcador somático” reduzir o número de opções de respostas. Por outro lado, não queremos considerar os atos humanos redutíveis a sensações corporais. Faz-se necessário à implementação de raciocínios lógicos. O que pretendemos demonstrar é que “marcadores somáticos” proporcionam uma eficácia maior no processo de decisão, haja vista o fato de que a ausência desses reduz consideravelmente as respostas satisfatórias. Nas palavras de Damásio (1996, p. 206): “[...] os marcadores somáticos são um caso especial de uso de sentimentos gerados a partir de emoções secundárias. Essas emoções e sentimentos foram ligados, pela aprendizagem, a resultados futuros previstos de determinados cenários.”

O que Damásio quer nos dizer é que quando um marcador somático é negativo e, quando este se associa a um determinado resultado futuro, a sugestão é que o indivíduo tome cuidado em suas decisões. Ao passo que, quando um marcador somático é positivo e se associa a resultados futuros, gera-se um espírito de incentivo.

É mister lembrar que os marcadores somáticos não tomam as rédeas de nossas decisões. Eles apenas nos fornecem subsídios importantes nos resultados de nossas respostas finais.

Voltemos ao nosso terceiro exemplo já mencionado. Suponhamos que diante da difícil decisão de deixar os estudos e voltar cada um deles para a casa de seus pais, um amigo lhes pedisse para responder rapidamente se realmente iriam embora ou não. Se a idéia de voltar para casa vier acompanhada de uma sensação corporal negativa (palpitações, aperto no estômago, “nó na garganta”), esse tipo de reação poderá ajudar a cada um deles a proceder de maneira detalhada na análise de uma possível resposta positiva, pensando sobretudo nas implicações da decisão.

Como havíamos dito, não são os marcadores somáticos que decidem por nós, mas apenas favorecem um certo tipo de “filtragem” diante das inúmeras opções de resposta. Ao falarmos em “marcadores somáticos” temos sempre em mente a idéia de um organismo vivo que interage com o meio em que se encontra e que dá respostas aos desafios propostos por este mesmo meio. Desse modo, cabe-nos questionar qual seriam as bases neurais desses mecanismos e se estes seriam inerentes a nossa condição humana ou se em algum momento de nossas vidas o adquirimos.

Sem dúvida, todas essas questões nos remetem não apenas ao âmbito neurobiológico, mas também a um processo de “culturalização” e socialização que contribuem significativamente na formação de nossa identidade enquanto sujeitos capazes de conhecer.

Os marcadores somáticos envolvidos nas decisões de nossos dilemas foram criados e planejados em nosso cérebro em interação com o mundo em que vivemos. São eles que fundamentam nossas emoções secundárias. Por esta razão, a constituição de marcadores somáticos sadios implica necessariamente em estruturas cerebrais e culturais também saudáveis. O contrário disso provoca desequilíbrio social. Basta observar o comportamento de sociopatas para averiguarmos a importância de marcadores somáticos saudáveis. Comumente eles praticam crimes hediondos com frieza e insensibilidade incalculáveis. Seu embotamento afetivo é tão evidente que parecem inatingíveis em suas emoções.

Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 210):

Os psicopatas repetem seus crimes, com freqüência, a sangue frio e com clara desvantagem para todos, incluindo eles próprios. São, de fato, um outro exemplo de estado patológico em que uma diminuição ou ausência de sentimentos. É sem dúvida possível que a sociopatia evolutiva provenha de uma disfunção do mesmo sistema geral que foi afetado em Gage, no nível cortical ou subcortical.

Como vimos na seção anterior, o caso de Gage nos forneceu um exemplo interessante de como a “maquinaria neural”, alicerce dos marcadores somáticos, quando afetada em sua idade adulta deixa de produzir critérios adequados de comportamento.

O objetivo primordial dos marcadores somáticos é de garantir em um nível mais elevado, à sobrevivência do organismo. Damásio (1996, p. 211), nos diz: “A base neural para o sistema interno de preferências, consiste, sobretudo, em disposições reguladoras inatas com o fim de garantir a sobrevivência do organismo.”

A esfera da sobrevivência se constitui de maneira especial por reduzir o máximo possível estados corporal negativos, buscando encontrar estados homeostáticos. Por essa razão, sempre nos esquivamos da dor e procuramos ao prazer.

A constituição de um princípio de autoconservação inicia-se já na infância, com a formação de uma estrutura censuradora e necessária, haja vista o fato de que se esta não existisse, estaríamos entregues aos nossos apetites desordenados. A idéia de castigo e de recompensa se tornam assim elementos decisivos na constituição de um arcabouço sustentável à edificação de marcadores somáticos saudáveis.

Segundo Damásio (1996, p. 212):

A ausência de recompensa pode constituir um castigo e revelar-se desagradável, tal como a ausência de castigo pode constituir uma recompensa e ser bastante agradável. O elemento decisivo é o tipo de estado somático e de sentimentos produzido num dado indivíduo, em dado ponto de sua história, numa dada situação.

Damásio evidencia não somente o fato do castigo ou da recompensa, mas sobretudo sua inserção em um determinado momento histórico em que se encontra situado esse indivíduo.

Consideremos a seguinte situação para melhor elucidar essa idéia. Um jovem decide sair às escondidas para ir a uma festa. Infelizmente, não teve um final feliz, pois ao sair da festa depara-se com a presença de seus pais. Como castigo, o jovem desobediente fica um mês sem sair de casa, sem contar com uma “severa correção”. Passado a pena de um mês, o adolescente ao se confrontar novamente com o ambiente ou até mesmo com um outro semelhante, inevitavelmente irá pensar nos últimos acontecimentos, nas recordações que aquele lugar lhe trás. As lembranças não se limitam apenas a uma esfera mental. Seu corpo é capaz de produzir a mesma sensação dolorosa que sentiu no momento em que viveu o castigo, em outras palavras, seu corpo é capaz de atualizar suas emoções por meio de um sentimento.

Como podemos perceber, nosso exemplo pode parecer um tanto simplista, mas ilustra de modo claro qual seria a função do marcador somático, a saber, garantir ao organismo o máximo possível de equilíbrio, alertando-o a fugir de situações de desprazer.

De acordo com Damásio, há estruturas cerebrais envolvidas na produção desse sistema de “alerta” dos marcadores somáticos. Os córtices pré-frontais são responsáveis por receber sinais de todas as regiões sensoriais. Essas imagens são responsáveis por produzirem imagens que paulatinamente formam aquilo que chamamos de pensamento. Não importa se esses sinais tenham sua origem no mundo externo ou provenha de nossa própria atividade de pensar. Os córtices pré-frontais são capazes de identificar qualquer tipo de sinal representado em nosso corpo.

Os córtices pré-frontais também recebem sinais biorreguladores do cérebro, sobretudo dos núcleos dos neurotransmissores localizados no tronco cerebral e no prosencefalo basal, na amígdala, no cíngulo anterior e no hipotálamo.

Um outro aspecto importante a ser ressaltado é que os córtices pré-frontais recebem sinais sobre o conhecimento factual do organismo em relação ao mundo. É por essa razão, que Damásio considera ser os córtices pré-frontais bons candidatos ao processo de categorização de nossas experiências de vida. O cérebro estabelece uma representação dispositiva de maneira a combinar coisas e eventos conforme a importância que eles assumem em nossas vidas. Por exemplo, ao estudarmos filosofia podemos nos sentir felizes, por outro lado, podemos entrar em crise e abandonarmos paradigmas que para nós, até aquele presente momento, nos parecia inabaláveis.

Para Damásio (1996), a idéia de contingência se refere a algo que é de foro íntimo da pessoa e que se relaciona com seus fatos de vida. Mas qual seria a utilidade de pensarmos em uma idéia de contingência?

Na concepção de Damásio, as contingências categorizadas alimentam o cenário de previsões e planejamentos do organismo. Ao traçarmos um determinado projeto, precisamos prever e avaliar ganhos e perdas. Isso exige de nós um rico repertório de conhecimento pessoalmente categorizado. Damásio (1996, P. 215) diz:

É provável que os domínios do conhecimento em diferentes setores pré-frontais. Desse modo, os domínios biorreguladores e social parecem ter alguma afinidade com os sistemas no setor ventro mediana, enquanto os sistemas na região dorso-lateral parecem alinhar-se com os domínios que incluem o conhecimento do mundo exterior (entidades tais como objetos e pessoas, nossas ações no espaço-tempo; a linguagem; a matemática; a música).

Mas nem todas as nossas decisões acontecem em um nível consciente. Sabemos que os marcadores somáticos não tomam decisões por nós, mas apenas nos alertam e nos permitem estabelecer uma escala de valores de vantagens e desvantagens.

Destarte, o próprio marcador somático possui duas vias de ação, a saber, uma consciente e outra exterior a ela. Independentemente de nossos estados corporais serem reais ou simulados, o padrão neural a ele correspondente pode tornar-se consciente e assim estabelecer-se como sentimento. Mas, como dizíamos, muitas de nossas decisões não envolvem a consciência, o que não quer dizer que o corpo não sofra nenhuma alteração ao interagir com outros corpos ou coisas.

Podemos observar organismos elementares que não possuem nenhum cérebro organizado e evoluído, como é o caso das abelhas. As abelhas operárias são providas de um sistema visual capaz de diferenciar as cores das flores. Após sucessivas idas e vindas, elas “aprendem” quais são as flores que possuem néctar compatível com a fabricação do mel. “As abelhas parecem estabelecer as probabilidades com base na frequência de diferentes tipos de estados de recompensa, e começam sem nenhuma estimativa prévia das probabilidades.” (LESLIE, 1991, p.980-6 apud DAMÁSIO, 1996, p.219).

Aparentemente, as abelhas sugerem possuir um aparelho neural elevado, demonstrando um certo domínio da teoria das probabilidades. Mas, infelizmente não há nenhum cérebro poderoso nas abelhas. Segundo Damásio (1996), as abelhas são capazes em primeira instância de detectar estímulos inatamente definindo-os como valiosos, de modo a

constituir uma recompensa. Isso faz com que a abelha assuma um comportamento ativo diante dessa recompensa.

Em termos neurobiológicos, as abelhas não possuem neurotransmissores específicos para cada tipo de comportamento. Damásio aventura que elas utilizam a dopamina. A medida em que uma recompensa surge no campo visual da abelha, digamos uma flor vermelha, o sistema, não específico, comunica aos mecanismos visuais que “notam” a recompensa, alterando assim seu comportamento. Numa próxima ocasião, em que surgir novamente a cor vermelha, o sistema motor da abelha inevitavelmente pousará sobre a flor e com certeza a abelha transportará seu néctar para a colméia.

A questão é: não estaria a abelha fazendo uma escolha? Em certa medida sim, porém, essa escolha não é consciente nem deliberada. Esses seres com sua extraordinária capacidade de criar o mel, utilizam-se de um mecanismo automático que “incorpora valores naturais específicos, uma preferência.” (DAMÁSIO, 1996, p.220).

Voltemo-nos agora para nós mesmos, enquanto seres evoluídos dotados de razão, com nossos cérebros maravilhosos e perguntemo-nos: o que será que acontece quando chegamos a solução de um problema sem raciocínios?

Todos nós, em algum momento de nossas vidas, agimos assim. Este mecanismo oculto e misterioso denomina-se intuição.

Poincaré nos ajuda a compreender melhor esta idéia a partir do método matemático:

[...] inventar é escolher, mas talvez essa palavra não seja a melhor. Faze-nos pensar num comprador diante do qual foi exposta uma grande quantidade de amostras e que as examina, uma após a outra, para fazer a escolha. Aqui, as amostras seriam tantas que uma vida inteira não chegaria para examinar. Mas a realidade é outra. As combinações estúpidas nem sequer se apresentam à mente do inventor. Nunca surgem no campo de sua consciência que não sejam úteis, exceto algumas que ele rejeita mas que, de certo modo, possuem algumas características das combinações úteis. Processa-se tudo como se o inventor fosse um examinador de segundo grau que apenas teria de interrogar os candidatos que tivessem passado no exame prévio. (POINCARÉ, 1908, apud. DAMÁSIO, 1996, p.221).

A proposta de Poincaré, assim como a de Damásio, é de afirmar que o raciocínio lógico consciente não se aplica a todas as opções de respostas. Existe uma certa “pré-seleção” feita de modo intuitivo por mecanismos biológicos que examinam e selecionam as opções relevantes, chegando ao final do processo de uma tomada de decisão.

A sobrevivência do organismo depende, em certa medida, desses comportamentos automáticos. Em um nível elementar, decidir refere-se a uma regulação biológica básica. Por outro lado, em um nível mais elevado, a tomada de decisão envolve não somente aspectos

biológicos, propriamente ditos, mas uma série intrigada de relações, seja essas pessoais ou sociais. Evidenciamos também o papel indispensável dos raciocínios lógico-abstratos, lingüísticos e matemáticos.

Acreditamos que as atuais pesquisas nas áreas de neurociências muito têm nos ajudado a compreender os fundamentos biológicos envolvidos nos processos de decisão. Contudo, há ainda um leque de questões que permanecem abertas. Seriam os mecanismos biológicos suficientes para explicar como nos sentimos em determinada situação? Será que existe algo que está além de seu substrato neural?

Não queremos evocar a idéia de uma alma nem de um homúnculo que represente fielmente as percepções do mundo físico. Vimos anteriormente que ao depararmos com um problema somos inevitavelmente compelidos a dar uma resposta, isto é, decidir, fazer escolhas sobre um determinado número de opções. Biologicamente falando, as imagens que temos, sejam elas palavras ou ações são geradas por estruturas pré-frontais que exigem de nós um certo conhecimento factual de situações que vivenciamos. Esse tipo de conhecimento é categorizado, de modo que todas as tomadas de decisões são direcionadas a determinados tipos de opções e de resultados.

Damásio (1996) acredita que o processo de apresentação mental resulta da utilização de um mecanismo de atenção básica que faz com que a imagem mental, presente na consciência, se mantenha enquanto outras são eliminadas. Além do mais, existe um mecanismo de memória de trabalho básico, que faz com que as mais variadas imagens separadas em um espaço de tempo (medida em centenas de milhares de milissegundos) permanecem ativas. Isso implica numa retenção das imagens topograficamente organizadas que dão sustentação as imagens separadas.

Assim, sem a atenção e a memória de trabalho básica não será possível pensar em uma atividade mental coerente, sem a qual os marcadores somáticos não existiriam também. Na concepção de Damásio, os marcadores somáticos não assumem apenas o papel de alertar o organismo em face de um perigo, mas também estimulam a memória de trabalho e a atenção.

Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 230):

Na hipótese global do marcador somático, proponho que um estado somático negativo ou positivo, causado pelo aparecimento de uma dada representação, atua não só como marcador do valor do que está representando, mas também como intensificador contínuo da memória de trabalho e da atenção.

A hipótese de Damásio acerca da existência de uma neurobiologia da racionalidade pressupõe três mecanismos biológicos indispensáveis: processos somáticos autônomos, a

memória de trabalho e a atenção. Esses mecanismos interagem entre si, permitindo emergir a ordem. As imagens que formam os nossos pensamentos são estruturadas em “sintagmas” que necessitam ser organizadas em “frases.” Esse tipo de organização do pensamento nos faz pensar que não importa se a razão baseia-se na hipótese automatizada, ou se ela se fundamenta na dedução lógica, permeada por um sistema simbólico. O problema da ordem se coloca de maneira contundente.

Para Damásio, três soluções são possíveis:

- 1- Se a ordem tiver de ser criada entre as possibilidades disponíveis, nesse caso elas terão de ser ordenadas;
- 2- Se tiverem de ser ordenadas, então são necessários critérios (valores ou preferências são aqui termos equivalentes);
- 3- Os critérios são fornecidos pelos marcadores somáticos, que exprimem, a qualquer momento, as preferências cumulativas que recebemos e adquirimos. (DAMÁSIO, 1996, 232).

Para Damásio (1996), na medida em que diferentes marcadores somáticos se justapõem a diferentes combinações de imagens, o cérebro altera o modo como as trata. Essa é a razão da existirem diferenças de atenção em face de cada componente.

Não obstante os fundamentos dos marcadores somáticos repousarem numa biologia de regulação do organismo, há uma grande influência da cultura, que se exerce, sobretudo, na constituição desses marcadores. Aqueles que tiveram a possibilidade de se desenvolverem em um ambiente saudável e que criaram um conjunto de ações terão grandes chances, salvo em situações de anormalidade cerebral ou de um acidente, de se desenvolverem social e eticamente, ante aos desafios da vida.

Não devemos ignorar que os impulsos biológicos, incluindo as emoções, são elementos imprescindíveis na formação de uma racionalidade sadia. Por muito tempo as emoções foram deixadas de lado, principalmente no que tange as ações racionais. Elas foram considerando muitas vezes como “entraves” ao pensar. Atualmente, sabe-se que as bases neurais da razão são as mesmas que o das emoções e dos sentimentos. Há uma interação entre razão e emoção, com a nobre finalidade de conservar o organismo.

Cogita-se que até mesmo as mais altas atividades mentais, incluindo aqui a criatividade, têm como pano os mecanismos básicos da emoção ou ao menos age em conformidade com eles.

Não obstante, nem todos os neurocientistas compactuam com essa concepção. Bennett e Hacker (2004) argumentam que as emoções não se constituem como ocorrências somáticas. A separação entre ter uma emoção e senti-la, como nos aponta Damásio, apresenta, para ambos autores, um erro conceitual.

Com efeito, afirmam:

There is no difference between having an emotion and feeling an emotion, just as there is no difference between having a pain and feeling a pain. There is a difference between having (feeling) an emotion and realizing what emotion one is feeling - one can feel jealous without realizing it. But realizing what emotion one is feeling is not a matter of apprehending somatic changes as caused by images or thought. (BENNETT and HACKER, 2004, p.50).⁴

Os autores chamam à atenção para o fato que há um equívoco conceitual, a saber, designar emoções como sendo alterações somáticas causadas por um estado mental. Deveríamos, antes de qualquer coisa, na concepção de Bennett e Hacker, procurar compreender o significado da palavra emoção, de modo que conceitualmente saberíamos o significado da expressão “tontura” ou “enjôo”. Mas, na visão dos autores, não é possível compreender o significado da palavra emoção partindo da concepção do nome sensação.

Ambos discordam do aspecto experiencial das emoções e afirmam que só conseguiremos compreendê-las a partir de seus objetos apropriados. Por exemplo, a partir do medo entenderemos o que é o perigo ou a ameaça.

O ponto crucial da argumentação dos autores contra Damásio e James repousa no fato que não há necessidade alguma de haver uma correlação entre estados mentais (emoções e sentimentos) e estados corporais. Nas palavras de Bennett e Hacker (2004, p. 50):

One may feel gratitude towards a person for a favour done, and continue to feel grateful to that person for the rest of the days, without perspiring or blushing or feeling one's children or of one's work without any somatic perturbation. And one may hope that tomorrow's party will be a success without feeling one's blood pressure rise or fall.⁵

Para Damásio, o corpo assume um papel relevante na constituição dos sentimentos e das emoções. Essas não são estruturas diáfanas ou inatingíveis, mas encontram-se circunscrito ao corpo, porém não reduzível a ele.

⁴ Não há diferença entre ter uma emoção e sentir uma emoção, tal como, não há nenhuma diferença entre ter uma dor e sentir uma dor. Há uma diferença entre ter (sentir) uma emoção e conceber qual a emoção alguém está sentindo- alguém pode sentir ciúmes sem concebê-lo. Mas, conceber qual emoção alguém está sentindo não é uma questão de apreensão de mudanças somáticas causadas por imagens ou pensamento. (BENNETT; HACKER, 2004, p.50).

⁵ Alguém pode sentir gratidão por uma pessoa, por um favor feito e continuar a sentir gratidão àquela pessoa para o resto de seus dias, sem transpirar ou ruborizar-se ou sentir-se a criança de alguém ou o trabalho de alguém, sem nenhuma perturbação somática. E alguém pode esperar que a festa de amanhã será um sucesso, sem sentir a pressão sanguínea subir ou descer. (BENNETT; HACKER, 2004, p.50).

A cada momento interagimos com outros organismos semelhantes ou não a nós. Esse contato causa uma série de alterações, nem sempre detectáveis pelo nosso organismo. Por outro lado, isso não exclui o fato dos sentimentos e das emoções existirem enquanto realidade biológica. Nas palavras de Damásio (1996, p. 183):

[...] certo que não temos consciência constante de todas as partes do corpo porque as representações dos acontecimentos exteriores, por meio dos olhos, dos ouvidos e do tato, assim como as imagens geradas internamente, nos distraem da representação constante e ininterrupta do corpo. Mas o fato de o foco de nossa atenção poder estar, normalmente, onde quer que seja mais necessário para o comportamento adaptativo, não significa que não haja representação do corpo, como se pode afirmar facilmente quando o início súbito de uma dor ou desconforto volta a transferir para o corpo o foco de nossa atenção.

Contrariamente a essa visão, Bennett e Hacker (2004) afirmam que o corpo não é capaz de definir o conteúdo das emoções, mas pelo contrário as emoções é que determinam as reações do corpo. Os casos de perturbações emocionais nos informam acerca de atitudes emocionais e da determinação das emoções pelo corpo. Segundo eles:

A pang of jealousy may indicate to one that one is falling in love with a person; a blush of embarrassment may bring home to one that is ashamed of such, one's tears of grief may make one realise how much are loved the deceased. Far from one's emotions informing of the state of one's body, the state of one's body informs of one's emotions. Feeling grief does not inform one of the state of one's lachrymal glands, but one's tears may show one just how intensely one grieves for so-and-so. (BENNETT HACKER, 2004, p.50)

Para ambos os autores, o erro que Damásio cometeu foi de associar a capacidade de objetivação do pensamento com a habilidade de sentir emoções. Para Bennett e Hacker (2004), não é a reação somática que especifica as emoções e sentimentos, mas ao contrário as reações somáticas se sucedem aos mesmos. Além disso, entendem que as emoções e os sentimentos não informam ao próprio sujeito o estado do seu corpo, porque elas não se constituem como objeto causativo de nada. Somente as ações são capazes de provocar mudanças no organismo. Com efeito, nos afirmam:

⁶ A dor de ciúme pode indicar a alguém que alguém está apaixonado por uma pessoa; uma vermelhidão de embaraço pode trazer para casa alguém que está envergonhado, e as lágrimas de tristeza de alguém pode fazer alguém imaginar o quanto é amado o falecido. Longe das emoções de alguém informarem a respeito do estado de seu corpo, o estado do corpo é que informa a respeito de suas emoções. Sentir a tristeza do luto não informa a alguém sobre suas glândulas lacrimais, mas as lágrimas podem mostrar quanto se sente triste pelo evento. (BENNETT; HACKER, 2004, p.50).

Damasio's somatic marker hypothesis is misconceived...bodily reactions are not ersatz guides to what to do, and do not inform us of good and evil. If one is indignant at a perceived injustice, what tells one that the object of one's indignation is an evil is not that one apprehends one's flushed face or racing pulses in association with one's thought (or 'image') of the unjust act. On the contrary, one feels indignant at the malefactor's action because it is unjust - not because one flushes in indignation when one hears about it. Indeed, the flush is a flush of indignation (and not of shame or guilt, for example) only because the object of one's feeling is an unjust of another (as opposed, for example, to an injustice one committed oneself). And, to be sure, one will feel indignant thus only because, and in so far as, one cares about the protection of the rights of others. The matter of caring, wholly disregarded by Damasio, brings us to our final point. (BENNETT; HACKER, 2004, p.51)⁷

Até o presente momento vimos que a sobrevivência do organismo está marcada pela busca incessante do prazer e a repulsa ao sofrimento. Nessa perspectiva, os marcadores somáticos alertam o organismo a procurar meios de encontrar o equilíbrio, ante as intempéries interiores e exteriores. Observamos também que a hipótese do marcador somático nos auxilia a decidir sobre o melhor meio de se alcançar esse equilíbrio.

É mister ressaltarmos que a idéia dos marcadores somáticos abrange a totalidade dos estados do corpo, sempre o modificando. Podemos sentir os efeitos dessas alterações em nossas vísceras, no sistema músculo esquelético, entre tantos outros órgãos. Todas essas mudanças acontecem, num primeiro momento, nos bastidores do cérebro, ou mais precisamente no sistema nervoso.

O sistema nervoso autônomo se localiza no sistema límbico e no tronco cerebral. Todos os órgãos espalhados pelo corpo possuem terminais desse sistema, incluindo órgãos internos, como o coração, bexiga, pulmão, baço e órgãos reprodutores.

O sistema nervoso autônomo se subdivide em duas ramificações: o simpático e o parassimpático. É interessante notarmos que as ações de cada um deles acontecem de maneira oposta, ou seja, quando o simpático produz contração o parassimpático promove dilatação e vice-versa.

⁷ A hipótese do marcador somático de Damásio é errônea... Reações corporais não são guias para o que fazer e não nos informam do bem e do mal. Se alguém está indignado por uma injustiça percebida, o que diz a ele que o objeto da sua indignação é um mal não é o que este alguém apreende por sua face ruborizada ou seu pulso acelerado em associação com seu pensamento (ou imagem) de um ato injusto. Ao contrário, alguém pode sentir-se indignado com a ação de um malfeitor porque ela é injusta - não porque alguém se ruboriza em indignação quando alguém ouve a respeito dela. Verdadeiramente o rubor é um rubor de indignação (não de vergonha ou culpa, por exemplo) simplesmente porque o objeto do sentimento de alguém é uma injustiça de outra (em oposição, por exemplo, a uma injustiça que alguém cometeu por ela mesma). E ainda, alguém só sente indignação quando cuida da preservação dos direitos de outros. A questão do cuidado, desprezada por Damásio, nos traz ao nosso ponto final. (HACKER, 2004, p.50).

A grande vantagem de se ter um sistema nervoso autônomo reside em sua capacidade de intervir, em organismo simples, na regulação da vida interna. Se pensarmos em termos evolutivos, houve um momento em que, a fim de garantir o equilíbrio funcional dos órgãos, alguns desses seres tiveram que lançar mão do seu sistema imunológico e endócrino para alcançar uma estabilização em relação ao meio em que viviam.

Em suma, a única coisa que o cérebro precisava era “saber” qual era o estado do seu organismo e do meio, para poder melhor adaptar-se a ele, garantindo assim sua sobrevivência. O sistema nervoso autônomo foi capaz de oferecer a esses organismos um sistema integrado de “input” e de “output”, ou seja, uma rede de entrada na qual se sinalizaria mudanças ocorridas no sistema visual e, uma rede de saída que enviaria estímulos ao sistema motor. Com o surgimento de organismos mais sofisticados, os sinais de saídas motoras se complexificaram, atingindo as mãos e a voz.

Na concepção de Damásio, os marcadores somáticos são importantes nos mais variados momentos da vida, não somente em um nível elementar, mas sobretudo nas tomadas de decisões. Eles participam desta vasta gama de interações do sistema nervoso autônomo, uma vez que sem esse sistema não conseguiríamos compreender quais alterações estariam coerentes aos parâmetros fisiológicos no organismo.

Entre as diversas respostas do sistema nervoso autônomo, passíveis de serem investigadas empiricamente em nossos laboratórios, a condutividade dérmica é a que mais se apresenta evidente, haja vista a praticidade na coleta dos resultados. Além do mais, por ser verificada em uma escala de milissegundos, torna-se mais confiável.

É importante deixar claro que há outros elementos fisiológicos que servem de base de análise das alterações corporais, tais como o ritmo cardíaco, a temperatura do corpo, entre outras formas. Consideremos um experimento de condutividade dérmica, realizado por Damásio e sua equipe de neurofisiologistas.

O experimento é muito simples e indolor para o sujeito que a ele se submete. Um par de eletrodos é ligado à pele e a um polígrafo. A medida em que o organismo se altera, seja por meio de uma percepção visual, olfativa, auditiva, tátil, ou por pelo pensamento, o estado somático correspondente passa a ser registrado no polígrafo mediante um traçado gráfico de onda. Pode-se medir a amplitude da onda assim como o seu perfil no tempo, e também mensurar a frequência com que as respostas são registradas durante um determinado tempo.

Dependendo do tipo de emoção, o sistema nervoso autônomo aumenta sutilmente a produção de secreção de glândulas sudoríparas. Esse aumento se dá de modo discreto, contudo, ele é capaz de resistir à passagem da corrente elétrica. A fim de se obter uma

resposta, o pesquisador faz passar pelos eletrodos uma baixa voltagem de corrente elétrica. A resposta da condutividade dérmica consiste numa alteração na corrente elétrica que pode se fazer sentir no traçado da onda.

Esse tipo de experimento há anos vem sofrendo ataques contínuos de todos os lados, principalmente daqueles que defendem sua ineficácia nos casos de detecção de mentira. As pesquisas desenvolvidas por Damásio e sua equipe, entre eles Daniel Travel, não buscavam essa finalidade. O estudo desses pesquisadores tinha por objetivo determinar se doentes com lesões pré-frontais, como no caso de Gage, seriam capazes de produzir respostas de condutividade dérmica. Em outras palavras, eles queriam entender até que ponto um cérebro lesionado seria capaz de desencadear reações somáticas.

A pesquisa contou com três grupos de pessoas. O primeiro grupo classificado era constituído de pessoas com lesões no lóbulo frontal. O segundo, por pessoas normais e, o último grupo era composto por pessoas com lesões em outras áreas cerebrais. Cada um dos participantes submetia-se ao mesmo tipo de estímulos inesperados. Eles eram surpreendidos por sons, bater de palmas, clarão luminoso (utilizou-se uma lâmpada estroboscópica que pisca rapidamente)

Damásio e seus colaboradores realizaram o experimento tendo em vista uma possível comparação entre pessoas portadoras de lesões frontais; pessoas normais e pessoas com lesões não-frontais.

A experiência consistia basicamente na apresentação de sucessivas cenas de slides, enquanto todos confortavelmente estavam sentados em suas cadeiras, conectados a um polígrafo, sem nada dizer ou fazer. Muitas cenas eram compostas por paisagens tranqüilas ou até mesmo por “padrões abstratos”. As essas cenas misturavam repentinamente cenas de terror. Previamente foi solicitado aos participantes que relatassem o que tinham visto e sentido logo após o término das apresentações.

As pessoas, sem lesões frontais, ou seja, as normais e aquelas portadoras de lesões em outras áreas cerebrais, apresentavam no gráfico um elevado número de respostas de condutividade dérmica em relação às imagens perturbadoras. Por outro lado, pessoas portadoras de lesões frontais não apresentavam nenhuma resposta de condutividade dérmica. Elas sabiam relatar nos pormenores o que as imagens sugeriam de mais terrível, sabiam que cenas de homicídio eram permeadas por elementos de terror e que de fato deveria sentir pena das vítimas, contudo, não sentiam nada de perturbador nessas imagens. (Anexo B). Nas palavras de Damásio (1996, p. 243):

Eis aqui um ser humano ciente não só do sentido manifesto das imagens e do seu significado emocional implícito, mas também de que não “sentia” como costumava sentir em relação ao significado implícito. O doente estava dizendo-nos, muito simplesmente, que sua carne já não reagia a esses temas como reagiria em ocasiões anteriores. Que, de certa forma, *saber não significa necessariamente sentir*, mesmo quando percebemos algo que sabemos deveria fazer-nos sentir de uma determinada maneira mas não o faz. (Grifo do autor).

Essas conclusões levaram Damásio a aprofundar a hipótese do marcador somático, tendo em vista o fato de que esses indivíduos eram capazes de tornar presente o conhecimento factual, porém não conseguiam produzir uma resposta somática coerente. Em outras palavras, essas pessoas não conseguiam ter a experiência de uma sensação. Não obstante, o mais trágico de tudo isso era saber que, anteriormente a lesão, eles eram capazes de sentir emoções e de vivê-las, mas agora já não podiam. Isso os levava a refletir que já não eram mais os mesmos. Algo havia mudado. Sabiam, mas já não mais sentiam.

2.4 Em busca de uma base biológica do Eu

Em nossas seções anteriores, focalizamos a idéia de que não somente o corpo e o cérebro são afetados pelo meio, mas o organismo em sua totalidade sofre alterações significativas. Na concepção de Damásio, apesar de todo esforço em formular uma teoria sistêmica das relações entre organismo e ambiente, há muitas dificuldades a serem superadas. O neodualismo, muito em voga nos dias atuais, concebe o corpo e o cérebro como entidades estruturalmente distintas. Essa concepção constitui um desafio às neurociências atuais. Nossa esperança é que, na medida em que se avançam as pesquisas nessas áreas, o problema tenha se equacionado.

Ousamos aventar a hipótese de que a maior dificuldade em se aceitar uma concepção holística do organismo encontre seu fundamento numa herança cartesiana que pensa haver uma nítida separação entre corpo e mente. O neodualismo não apregoa esse tipo de separação, mas compreende que nossas atividades “mentais” acontecem no cérebro e que, portanto, este se difere do resto do corpo e de sua engenhosa maquinaria biológica.

Ao lembrar Descartes, Eldeman (2000, p. 4) afirma:

Descartes argued that there is an absolute distinction between mental and material substance. The defining characteristic of matter, he thought, is to be extended, to occupy space, and thus be susceptible to physical explanation, whereas the defining characteristic of mind is to be conscious or, in a broad

sense of the term, to think. In this view mental substance exists in the form of individual minds. In this way, Descartes inaugurated dualism, a position that is unsatisfactory scientifically but appears intuitively simple and appealing intel one attempts to explain the connection between the mind and the body.⁸

Atualmente foram gastos rios de tintas para se falar sobre a mente. A maioria dos pesquisadores concorda com a hipótese de que existe uma forte relação entre mente e cérebro e alguns até afirmam que a primeira encontra-se inevitavelmente circunscrita ao cérebro, sem contudo reduzir-se a ele. Nessa nova visão, muito apreciada por Damásio, os eventos mentais emergem de uma série intrincada de circuitos neurais, circuitos esses já configurados em todo processo evolutivo. Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 257): “[...] os circuitos neurais representam o organismo continuamente, à medida que é perturbado pelos estímulos do meio físico e sociocultural, e à medida que atua sobre esse meio.”

Situações que denotam uma ameaça à sobrevivência do organismo são mapeadas por uma série de respostas neuroquímicas. Algumas dessas respostas situam-se no corpo, propriamente dito e, outras no cérebro. Contudo, não podemos diferenciar o que acontece especificamente em cada uma dessas estruturas.

Diante de uma situação de perigo, o indivíduo experimenta a sensação única e indubitável de que é ele mesmo, e não outra pessoa, que está passando naquele momento por aquela situação. Essa sensação de “posse” de seus próprios estados mentais (medo, angústia, incerteza) e fisiológicos (taquicardia, tremores, contrações), caracterizam, segundo Damásio, a certeza do eu.

Esse eu, diferentemente da substância pensante cartesiana, possui uma base neural na qual se fundamenta. Não há um homúnculo que contempla tudo o que se sucede. Essa “base neural” não se reduz somente as ações cerebrais. Diversos outros sistemas do corpo estão implicados e devem funcionar harmoniosamente. Não sendo desse modo, a sensação plena do eu inexistente.

Muitos de nós já ouvimos falar de uma experiência de pensamento denominada de “cérebros no tanque”. Basicamente essa experiência se constitui em pensar em um cérebro retirado do corpo e conservado vivo num tanque com todos os nutrientes necessários a sua

⁸ Descartes argumentou que há uma absoluta distinção entre substância mental e material. A característica definidora de matéria, ele pensou, é de ser extensa e ocupar espaço, e então estar suscetível a explicação física, enquanto que a característica definidora de mente é ser consciente ou em um sentido amplo do termo, pensar. Nessa visão, a substância mental existe na forma de mentes individuais. Desse modo, Descartes inaugura o dualismo, uma posição que é cientificamente insatisfatória, mas parece intuitivamente simples e apelativa, até que alguém tente explicar a conexão entre mente e corpo. (EDELMAN, 2000, p.4).

sobrevivência. Conectado a esse cérebro estão fios que o estimulam, como se estivesse dentro da caixa craniana. A grande questão que decorre dessa experiência é: esse cérebro teria experiências mentais?

Damásio (1996) acredita que tal cérebro não teria uma mente normal, uma vez que lhe faltam conexões de seus estímulos com o corpo. A ausência dessas conexões, cérebro-corpo, acarretaria na suspensão do desencadeamento dos estados corporais, que ao retornarem ao cérebro como informação, dão a sensação do “estar vivo”. Caso seja possível simular esse mecanismo, o “cérebro no tanque” teria a mesma sensação de “ser vivo”, o que nos levaria a crer que esse cérebro teria algum tipo de mente.

Desse modo, podemos evidenciar que as representações criadas pelo nosso cérebro, a fim de descrever uma determinada situação, dependem da interação entre cérebro e corpo. Damásio utiliza o termo representação como sinônimo de imagem mental. A criação de representações do corpo feita pelo cérebro acontece também por meio de dispositivos neuroquímicos. Esses sinais fluem pelo corpo, algumas vezes de modo deliberado, outras vezes não.

Damásio (1996) sustenta a tese de que aquilo que denominamos mente emerge não de um cérebro desprovido de corpo, mas de todo um organismo. Essa concepção é plausível com a concepção filogenética, que sabiamente selecionou cérebros complexos capazes de dar não somente respostas motoras às necessidades do meio, mas sobretudo mentais. Essas respostas mentais são as grandes responsáveis pelo aumento da sobrevivência do organismo, por meio de uma apreciação mais detalhada da situação, adquiriram uma previsibilidade maior, ou seja, mais criteriosa em relação as conseqüência de suas ações no mundo.

Na medida em que os organismos se complexificavam, observou-se à emergência de uma “sobrevivência mentalizada”, cujo objetivo era garantir a manutenção e o equilíbrio de todo organismo.

O “novo” cérebro mentalizado era responsável por mapear os estados do corpo, incluindo as respostas internas e externas do organismo ante os estímulos do meio. Sem esse processo extraordinário, não seria possível proteger e regular o organismo.

Se o cérebro evoluiu, antes de tudo, para garantir a sobrevivência do corpo, quando surgiram os cérebros “mentalizados”, eles começaram por ocupar-se do corpo. E, para garantir a sobrevivência do corpo da forma mais eficaz possível, a natureza, a meu ver, encontrou uma solução altamente eficiente: representar o mundo exterior em termos das modificações que produz no corpo propriamente dito, ou seja, representar o meio ambiente por meio da modificação das representações primordiais do corpo sempre que tiver uma interação entre organismo e o meio ambiente. (DAMÁSIO, 1996, p.261).

A idéia de uma mente espalhada pelo corpo, isto é, não restrita ao próprio cérebro, representa o grande resultado do processo evolutivo. Nessa perspectiva, todos os elementos que compõem o organismo estão plenos de informação e de sentidos. Com efeito, Dennett (1997, p. 75) nos afirma que:

A evolução corporifica informação em todas as partes de todos os corpos. A barbatana de uma baleia corporifica informação sobre o alimento que ela come e sobre o meio líquido no qual encontra seu alimento. A asa de um pássaro corporifica informação sobre o meio em que realiza o seu trabalho. Mais dramaticamente a pele de um camaleão transporta informação sobre o seu meio atual. As vísceras de um animal e seus sistemas hormonais corporificam uma grande dose de informação a respeito do mundo em que seus ancestrais viveram. Não precisa estar “representada” em “estruturas de dados” no sistema nervoso. Ela pode ser explorada pelo sistema nervoso, porém, que é projetado para depender ou explorar a informação nos sistemas hormonais exatamente como é projetada para depender ou explorar a informação corporificada nos membros e nos olhos.

As “representações primordiais” do corpo, evidenciadas por Damásio, incluem as representações dos estados de regulação bioquímica no hipotálamo; as representações das vísceras (massa muscular e pele) e as representações das estruturas músculo-esquelética.

Para Damásio, a pele representa um papel significativo na constituição dos estados corporais, uma vez que esta se localiza numa zona sensorial de fronteira entre o interior e o exterior do organismo. Ele afirma que: “A representação da pele poderia ser o meio natural de estabelecer a fronteira do corpo, porque está voltada tanto para o interior como para o meio ambiente com que o organismo interage.” (DAMÁSIO, 1996, p.262).

A construção da realidade exterior depende das representações primordiais do corpo, pois é por meio das alterações corporais que formamos o sentido do eu, situado e incorporado no mundo. Não obstante, sabemos que nos é impossível representar fielmente a realidade, talvez o máximo que possamos fazer é termos um conceito do modo e das coisas intersubjetivamente compartilhadas.

Por exemplo, a relação que temos com o conceito de cavalo pressupõe, antes de tudo, a construção de uma imagem de como nosso organismo é alterado por meio de uma categoria de entidade que designamos por cavalos. Fazemos a experiência da realidade dessas imagens em nossas mentes, em nossos sentimentos. Essa realidade mental, neural e biológica, se constitui real para nós e não para outros seres diferentes de nós humanos. Possivelmente os cachorros e as aves, ao observarem um cavalo, o vêem de maneira diferente da nossa.

Por essa razão, Damásio considerou ser importante as “representações primordiais do corpo”, pois elas incidem na consciência. São essas representações que garantem o que de fato se sucede no organismo, tanto no seu interior quanto no exterior.

Assim, o corpo se coloca como sustentáculo para o eu, eliminado a idéia insustentável cientificamente de uma substância etérea, imaterial, geradora de subjetividade.

Mas, se renegamos a idéia de alma e de um homúnculo que sempre vivia assombrando o “teatro” da mente, como podemos explicar a geração de subjetividade a partir de uma perspectiva neurobiológica?

Antes de tentarmos delinear uma possível resposta, se for possível, a essa intrigante questão, vejamos a partir da concepção neurobiológica de Damásio, em que consiste a base neural do eu.

Damásio acredita que há pelo menos dois conjuntos de representações que são reativados continuamente. O primeiro deles se referem às representações dos acontecimentos individuais, no qual é possível estabelecer uma identidade (memórias do passado e um planejamento futuro); e o segundo, diz respeito às representações primordiais do corpo. Como já aludimos anteriormente, não somente as manifestações corporais são importantes na construção da subjetividade, mas principalmente aquelas que ocorrem no “aqui” e no “agora” de nossas vivências, incluindo a relação com os acontecimentos do passado.

É muito interessante observarmos que o conceito de eu se estabelece como estado evanescente, isto é, se refaz continuamente. Isso nos remete inevitavelmente à questão da subjetividade.

Para Damásio (1996), a geração da subjetividade depende da criação de um relato feito pelo próprio cérebro e do realce imagético desse relato. Tomemos como exemplo a imagem de um rosto. Na medida em que essa imagem se forma nos córtices sensoriais iniciais, o cérebro “reage a essa imagem.” Essa reação é possível porque os sinais oriundos dessas imagens são repassados aos núcleos subcorticais (amígdala, tálamo) e as regiões corticais. As representações dispositivas nos núcleos corticais são ativadas e geram alterações no estado do organismo. Tais mudanças são também responsáveis por reconfigurarem a imagem corporal, de modo a redefinir a representação do conceito de eu naquele momento.

Damásio considera que, embora o processo de resposta exija, em certa medida, um grau de conhecimento, isso não implica necessariamente que o cérebro deva saber quais são as respostas produzidas ante a presença da entidade causativa.

Como temos observado, o cérebro é capaz de desenvolver respostas coerentes às exigências do seu objeto causativo. A construção do eu depende consideravelmente desses

mecanismos de respostas. Contudo, a existência de uma representação do eu, não implica que este tenha plena posse de todos os processos corporais. Mas, sendo assim, quem então poderia saber o que acontece no organismo? Para Damásio (1996) deve existir um “meta-eu” capaz de saber uma gama de respostas do que está de fato acontecendo no organismo. Mas, para que isso ocorra, três condições são necessárias: (1) criação de um relato das alterações do estado do organismo, resultante de um conjunto de respostas às exigências do objeto causativo; (2) criação de uma imagem do processo de alteração; (3) a imagem do eu alterada deverá surgir concomitantemente à imagem do objeto causativo.

A criação de uma subjetividade não depende somente da relação entre imagem de um objeto e imagem do eu. Em termos empíricos, não sabemos como se realizam essas correlações.

Para Damásio (1996), há a possibilidade de se pensar que o cérebro possui um terceiro conjunto de estruturas neurais que não dá sustentação nem a imagem do objeto nem a imagem do eu. A esse conjunto intermediário, Damásio denominou “zonas de convergência.” Essas estruturas recebem sinais tanto das imagens do objeto quanto das do eu. Nas palavras de Damásio (1996, p. 212): “[...] imagine que o conjunto intermediário está construindo uma representação dispositiva do eu durante a alteração resultante da resposta do organismo a um objeto.”

O que seria então de fato uma resposta dispositiva? Na visão de Damásio, não há nada de metafísico nelas. Após termos visto um objeto, somos capazes de desenhar sua representação nos córtices visuais iniciais.

Consideremos agora a seguinte tríade de acontecimentos: um objeto representado, um organismo que reage ao objeto da representação e o estado do eu ao objeto. Esses elementos triádicos são concomitantemente retidos pela memória e pelos mecanismos de atenção de modo paralelo nos córtices sensoriais iniciais.

Damásio lança a hipótese de que a construção ou a emergência da subjetividade reside no momento em que o cérebro produz, não somente as imagens de um objeto e imagens de respostas do organismo ao objeto mas, sobretudo, num terceiro tipo de imagem, a saber, a “do organismo no ato de perceber e responder a um objeto.” (DAMÁSIO, 1996, p.273).

Esse processo necessita de mecanismos neurais como os córtices sensoriais iniciais, região cortical sensorial e motora e núcleos subcorticais (tálamo, gânglios basais). A emergência de um meta-eu, responsável por produzir representações dispositivas, não necessita de linguagem natural, pois o desenrolar de todo processo acontece de modo gradativo, utilizando-se de mecanismos representacionais do sistema sensorial e motor.

Com efeito, nos afirma Damásio (1996, p. 274):

Os seres humanos dispõem de capacidades narrativas de segunda ordem, proporcionadas pela linguagem, que podemos produzir relatos verbais a partir dos não-verbais. A forma apurada da subjetividade humana resultaria desse último processo. A linguagem pode não estar na origem do eu, mas está sem dúvida na origem do eu enquanto sujeito verbal.

A proposta de uma base neural da subjetividade refere-se necessariamente ao problema da consciência. Damásio tentou, a partir dos mecanismos biológicos, explicar a emergência do eu, sem contudo, reduzi-lo a esta esfera.

A hipótese de Dennett aponta para a complexidade do fenômeno da consciência. Tanto Damásio quanto Dennett concordam que existe um eu; porém, para o segundo, esse eu não se localiza numa esfera biológica, mas sim em um “espaço virtual”. Com efeito, nos afirma:

O nosso cérebro contém um conjunto de circuitos especializados entre si, graças a uma variedade de hábitos, inculcados em parte pela cultura e em parte pela introspecção individual, que concorrem com mais ou menos ordem e eficácia para produzir uma máquina virtual... a máquina Joyceana. Ao ligar ao serviço de uma causa comum, órgãos especializados que evoluíram independentemente uns dos outros, conferido assim à sua união poderes fortemente engrandecidos, a máquina virtual, esse software do cérebro, realiza uma espécie de milagre político interno. Ela cria um comandante virtual, sem elevar a longo prazo nenhum membro da tripulação a funções ditatoriais. (DENNETT, 1991, p.228, apud. ECCLES, 1994, p.55).

Como podemos perceber, Dennett utiliza-se de um conceito de construção seqüencial – máquina Joyceana,⁹ que muito se assemelha à noção de imagem apresentada por Damásio, em um nível incipiente da consciência.

O conceito de subjetividade, como bem nos lembra Damásio, se difere da idéia de uma construção seqüencial de Dennett. Damásio parte do princípio de que a emergência de imagens como conteúdos da consciência possuem uma base neural que leva em conta três elementos indissociáveis: corpo-cérebro-ambiente

⁹ O termo “máquina joyceana” foi cunhado por Dennett em honra do célebre romancista irlandês James Joyce, que introduziu na literatura o “fluxo de consciência”.

2.5 Alcances e limites da neurobiologia moderna.

Em nossas seções anteriores, tentamos demonstrar os pressupostos de que levaram Descartes a conceber uma filosofia dualista, cujo objetivo era legitimar a distinção entre mente e corpo. De alguma maneira, até os dias de hoje, seu pensamento continua influenciando tanto às ciências quanto às humanidades no ocidente. O dualismo, anteriormente formulado como sendo uma distinção absoluta entre substância mental e material, assume nos tempos atuais uma variação significativa.

A idéia de que a mente se relaciona com o cérebro assim como um software se relaciona com um hardware, isto é, de maneira independente, se tornou o grande adágio da “era digital”. Essa correlação fez com que muitos pensadores fizessem conexões entre uma máquina virtual e o cérebro humano, reduzindo-o muitas vezes a simples funções algorítmicas, à lá máquina de Turing. Contudo, a grande questão que se tem colocado, ante essas concepções, pode ser assim formulada: seria possível construirmos um dispositivo físico que fosse capaz de gerar inteligência?

Essa questão inaugura um novo paradigma às ciências cognitivas, a saber, a inteligência artificial (IA). Nossa intenção nesta seção não é tratarmos desse assunto especificamente, mas apenas apresentar que o surgimento de uma ciência cognitiva baseada em modelos computacionais, tem suas raízes numa concepção dualista.

Não obstante a essa tentativa, o grande problema da IA residia na complexidade da atividade intersubjetiva. Com o advento da lógica formal, os sistemas formais passam a ser automatizados, ou seja, podem ser formulados e manipulados por meio de um dispositivo físico apropriado.

Damásio acredita que ao recorrermos a IA, estamos reafirmando o legado cartesiano da divisão entre corpo e mente. A metáfora da mente como sendo um software que se processa no cérebro (hardware), evoca a idéia de que essas duas substâncias estão relacionadas, porém podendo viver independentes umas das outras. Não obstante, devemos considerar que talvez Damásio tenha cometido um equívoco conceitual ao afirmar a presente metáfora. Software não é uma substância imaterial, mas apenas uma linguagem capaz de descrever estados do hardware. Essa metáfora deve ser entendida não como uma crítica ao cartesianismo, mas uma caracterização da Teoria do Aspecto Dual.

Damásio, entretanto questiona se a divisão entre mente e corpo não seria um grande equívoco da filosofia cartesiana. Partindo da dúvida até a certeza do cogito – “penso, logo existo”, Descartes inaugura a supremacia da mente sobre o corpo. Para Damásio, essas

palavras sugerem que pensar e ter consciência do pensar constituem atributos irrefutáveis. Nas palavras de Damásio (1996, p. 279):

“E como sabemos, que Descartes via o ato de pensar como atividade separada do corpo, essa afirmação celebra a separação da mente, a “coisa pensante” (res cogitans), do corpo não pensante, o qual tem extensão e partes mecânicas (res extensa)”.

Vimos anteriormente que por meio de um processo evolutivo os seres adquiriram uma consciência incipiente. Graças a essa consciência rudimentar, emergiu aquilo que poderíamos denominar como sendo uma mente simples. Com o desenrolar da evolução, essa mente tornou-se mais complexa, surgindo assim à possibilidade de pensar, de utilizar linguagem e de constituir inferências.

Diferentemente de Descartes, que postula o primado do pensamento sobre a existência, Damásio acredita que a existência precede ao pensamento. Segundo ele: “Existimos e depois pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser.” (DAMÁSIO, 1996, p.279).

Por um outro lado, poderíamos pensar que Descartes ao postular a primazia do pensamento sobre a existência, estava na verdade reconhecendo a superioridade da razão, ou até mesmo refletindo o significado mais importante do “século dos luzes”, ou seja, a confiança indubitável no homem e em sua razão.

O cenário histórico-cultural no qual Descartes vivia o impelia a encontrar uma fundamentação lógica à filosofia. Não obstante, sua afirmação acerca da indubitabilidade do eu se sobrepõe à idéia do corpo, chegando a ponto de considerar a substância pensante muito mais clara e distinta e, portanto, mais fácil de se conhecer que a substância extensa.

Com efeito, nos afirma:

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo) eu tenha um corpo ao qual estou muito estritamente conjugado, todavia já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1994, p.186-7).

Na concepção de Damásio, o filósofo de la Fleché errou ao postular uma separação abissal entre corpo e mente. Isso implica pensar que o raciocínio, o juízo formal, o sofrimento proveniente da dor física, independe do corpo.

As conseqüências dessa concepção podem se sentir até os dias de hoje. Apresentamos sucintamente a hipótese de que a metáfora da mente como um software sofreu influências diretas dessa visão de mundo.

Além disso, verifica-se atualmente a emergência de um novo tipo de dualismo, baseado no dualismo clássico. Esse “neodualismo” propõe separar corpo e ambiente de um lado e cérebro de outro. Essa separação abissal contribuiu mais uma vez para uma concepção reducionista dos eventos cerebrais.

No campo das ciências médicas, a divisão cartesiana abriu feridas quase que irreparáveis. Influenciados pelas noções dualistas, pesquisadores e profissionais da saúde afirmaram haver de um lado “doenças mentais” (psicológicas) e de outro, “doenças somáticas”.

Essa divisão, muitas vezes arbitrária e radical, levou a uma grande parte de pesquisadores a desconsiderar um dos elementos no processo patológico. Por conta disso, doenças biológicas reais são negligenciadas. Por outro lado, há momentos em que déficits psicológicos importantes não são levados em consideração na avaliação das doenças. Segundo Damásio (1996, p. 282): “É curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o renascimento. Se o tivesse conhecido, Aristóteles ficaria irritado com Descartes.” Mas não sejamos tão cruéis para com Descartes. Podemos pensar que talvez o nosso ilustre filósofo francês nunca tenha tido a intenção de propor uma separação radical entre mente e corpo, isto é, entre uma substância pensante (*res cogitans*) e uma substância extensa (*res extensa*). Fixemos nossa atenção no presente trecho de uma das cartas à Princesa Elizabeth, datada de 21 de maio de 1643. Nesta, Descartes afirma:

E posso dizer, com verdade, que a questão¹⁰ proposta por Vossa Alteza, pareceu-me ser a que podem formular com mais razão, em virtude dos escritos que publiquei. Pois, havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última, e empenhei-me apenas em aclarar bem a primeira, porque meu principal intuito era provar a distinção que há entre a alma e o corpo. (DESCARTES, 1994, p. 406-7).

Neste trecho, Descartes nos chama à atenção para o termo distinção e não separação. É claro que ao proceder a distinção, a idéia de separação vem como a adjacente àquela,

¹⁰ A questão a qual se referia a princesa Elizabeth era como seria possível à alma mover o corpo, uma vez que esta era imaterial. (grifo nosso)

Contudo, se apenas evidenciássemos a idéia de separação, entendida por Damásio como um “erro abissal”, poderíamos correr o risco de distorcer a intenção originário de Descartes.

Reconhecemos que Descartes não conseguiu, no âmbito epistemológico, explicar a união entre duas substâncias. Porém, essas dificuldades não nos permitem pensar haver um hiato intransponível entre mente e corpo.

Damásio postula que o “erro de Descartes” trouxe sérias conseqüências à neurologia bem como a psicologia, principalmente no que tange aos casos psicopatológicos e psicossomáticos. Nós ousamos aventar dizer que o “erro de Damásio” foi de considerar o problema da interação entre mente e corpo como um problema de natureza ontológica, o que não condiz com as pretensões de Descartes. O problema do dualismo se insere num universo epistemológico e, em relação a isso, Descartes infelizmente não conseguiu superar os dilemas.

Não obstante, Teixeira nos alerta que o dualismo cartesiano não deve ser visto como um sistema envelhecido um ranço que deveria ser eliminado por completo das discussões envolvendo o problema mente-corpo. Errôneas são as interpretações do problema. Nas palavras de Teixeira:

A má história da filosofia tende a ver o cartesianismo como um sistema obsoleto- um mausoléu do dualismo que já teria cumprido seu papel histórico e que agora precisa ir para o olvido juntamente com o problema das relações mente-corpo. Infelizmente não é o cartesianismo que é obsoleto e sim a interpretação que dele se fez como se de sua metafísica se pudesse derivar a separação entre duas substâncias. (TEIXEIRA, 1996, p.163).

A hipótese formulada por Damásio, acerca da racionalidade do eu, fundamenta-se numa abordagem holística do organismo situado e incorporado em seu meio. A mente, como resultado extraordinário do processo evolutivo, requer não somente correlações com o cérebro biológico e sua interconexão neural, mas uma integração entre corpo e ambiente.

Essa composição triádica permite a sobrevivência da espécie humana, seres especiais, dotados de linguagem e raciocínio. Contudo, não queremos aqui determinar manifestações mentais a partir de um substrato puramente biológico.

Damásio considera que aquilo que denominamos como sendo alma ou espírito não perdeu seu fascínio só porque estamos tentando descobrir sua essência. Em suas palavras: “Do meu ponto de vista, o que se passa é que a alma e o espírito, em toda sua dignidade e dimensão humana, são os estados complexos e únicos de um organismo.” (DAMÁSIO, 1996, p.282)

CAPÍTULO 3 – CONTRIBUIÇÕES DO MONISMO NATURALISTA DE ESPINOSA PARA O ENTENDIMENTO DA EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA

Apresentação

Às investigações acerca do substrato neural das emoções constitui um tema fecundo e ao mesmo tempo fascinante para as ciências do cérebro. O advento de recursos de imagiologia (ressonância magnética funcional) e o aparecimento da neurofarmacologia permitiram com que contemplássemos um “admirável mundo novo”, no que concerne a representação das emoções no teatro do corpo. Maravilhamo-nos também com o fato de que muitas das alterações físicas, permeadas pelas emoções, são sinalizadas em estruturas cerebrais específicas, capazes de mapear essas alterações, gerando assim o sentimento de uma emoção.

Não obstante, permanece ainda obscuro, apesar de todos os avanços nesta área, entender como o organismo, portador de uma emoção, pode tornar-se ciente do substrato neural do sentimento. A pergunta de Damásio, diga-se de passagem, nos é bem pertinente. Qual será o mecanismo adicional que nos permite tornarmo-nos conscientes de um sentimento que está ocorrendo nos limites de nosso organismo?

Neste capítulo, tentaremos demonstrar, à luz da neurobiologia moderna, que a questão do self, ainda que crucial para se compreender a consciência, não se reduz a ela.

Na seção 3.1 trataremos de entender como o cérebro constrói padrões neurais capazes de mapear tanto o objeto quanto o organismo, bem como a relação existente entre eles. Esses padrões neurais de primeira ordem fundamentam-se em um substrato biológico inconsciente, denominado por Damásio de proto-self.

Na seção 3.2 evidenciamos que o primeiro relato produzido pelo proto-self não constitui condição suficiente para fazer emergir a consciência. Para Damásio, a consciência central, uma segunda modalidade da consciência, ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação são capazes de gerar um relato imagético, não verbal, de modo que o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento do objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem do objeto causativo que se distancia de um ambiente espacial e temporal.

Nesta perspectiva, o corpo constitui uma idéia basal, de modo que a hipótese de Damásio se aproxima da filosofia de Espinosa. Segundo nosso ilustre filósofo holandês, o corpo assume, no que se refere aos processos mentais, uma relação conjunta de dependências funcionais, com a finalidade de conhecer o que lhe ocorre em sua fronteira.

Em 3.3 notamos um salto qualitativo no que tange a manifestação da consciência. Além do self central, transitório e fugaz, deparamos com uma consciência que se reporta ao passado, ou seja, as vivências, bem como ao futuro antevisto. Tendo como fundamento às memórias pessoais, os objetos de um passado pessoal, a consciência ampliada se delinea à luz, não somente de um self central, biologicamente estruturado, mas se insere no universo da cultura.

Esse aspecto relacional entre cérebro, corpo e ambiente nos sugere pensar num naturalismo espinosano, que concebe todos os seres finitos como participantes da substância infinita que é Deus. Verificaremos que a dicotomia instaurada pela escolástica entre Deus e natureza encontra em Espinosa uma superação, uma vez que para o filósofo Deus e natureza constituem uma única substância, sendo porém a natureza um modo finito da substância infinita. O homem, dotado de uma consciência ampliada, se sente imerso na natureza, que se identifica com Deus: “*Deus sive natura*”, “Deus, ou seja, a natureza” (ESPINOSA, 1973)

Na seção 3.4 tentaremos verificar que o self autobiográfico, apesar de manter uma relação íntima com o self central e as estruturas biológicas adjacentes, não se organiza somente a partir das influências dos genes. Na medida em que a consciência ampliada se complexifica, questões relativas ao agir moral do homem, enquanto ser social e em contínua relação com outros homens, regidos por leis e normas, emergem. A finalidade das normas é de sempre garantir a paz e a concórdia entre os homens, de modo que a espécie humana possa conservar-se na existência.

Por final, na seção 3.5 refletiremos quais seriam as vantagens, para o modo de organização da vida, se viéssemos a conhecer os mecanismos que regem o funcionamento das emoções e dos sentimentos. A partir das interpretações que Damásio faz do pensamento de Espinosa, tentaremos apresentar o homem voltado continuamente para algo que lhe garanta um sentido que ultrapasse o simples cumprimento de normas e regras éticas.

Para Damásio, o intento de cada ser, do mais simples ao mais complexo, é de permanecer em sua própria existência (conatus espinosano). Somente o homem é capaz de refletir *como* isto é possível. Essa reflexão constitui o grande dilema da existência humana.

A finalidade das emoções e dos sentimentos é fazer com que, por meio da consciência e da memória, o homem consiga estabelecer critérios de relevância capazes de

minimizar a dor, ou até mesmo supera-la. O homem ao identificar-se com a natureza e, conseqüentemente com Deus (seção 3.3), está apto a desenvolver estratégias que lhe permitirão sobrepor-se aos ditames da vida e, assim, substituir paixões negativas por paixões positivas, de maneira a encontrar uma vida verdadeira feliz.

3.1 O corpo como substrato biológico para o Self

No capítulo anterior, na seção 2.1, tentamos demonstrar que as origens da racionalidade dependem de um organismo que, ao sabor de um processo evolutivo, forneceu subsídios necessários ao estabelecimento e a conservação de um “cérebro mentalizado”. Este “novo cérebro” torna-se capaz de conhecer os organismos em suas múltiplas modificações, bem como o meio em que ele se encontra.

Na presente seção, pretendemos nos aprofundar na idéia de corpo e de ambiente, de modo a compreendermos qual seria o papel da consciência para o organismo.

O ponto de partida para se entender a consciência é a relação entre organismo e objeto. O organismo se empenha em manter com o objeto uma relação de interação, e este por sua vez causa alguma alteração no organismo. Sendo assim, é preciso compreender quais são os mecanismos neurais envolvidos neste processo a fim de podermos entender, ao menos em parte, o que seria a consciência. Em outras palavras, devemos conhecer como o cérebro constrói padrões neurais capazes de mapear, tanto o objeto, quanto o organismo, bem como a relação entre eles.

Por muito tempo, a neurociência se empenhou em descobrir quais eram as bases neurais da representação dos objetos. Inúmeros estudos envolvendo a percepção, aprendizado, memória e linguagem, contribuíram eficazmente na composição de uma explicação de como o cérebro processa um objeto, seja em seus aspectos sensoriais ou motores. Por outro lado, a representação do organismo no cérebro, intimamente ligada a idéia de uma self, apresentou pouca ou quase nenhuma evidência na comunidade científica. A fim de também contribuir com os avanços nesta área, Damásio formulou a hipótese de que o cérebro é capaz de gerar uma referência simples e estável do self, até o ponto de atingir formas elevadas da consciência humana.

A idéia de um indivíduo único, delimitado, sujeito a diversos tipos de mudanças ao longo do tempo, possui seus fundamentos na hipótese de que há um certo tipo de estabilidade intrínseca aos seres. Damásio (2000, p. 177):

Ao ressaltar a estabilidade, não pretendo afirmar que o self, em qualquer uma de suas dimensões, seja uma entidade cognitiva ou neural imutável, e sim que ele deve possuir um grau notável de invariância estrutural para que consiga oferecer uma continuidade de referência no decorrer de longos períodos.

Tanto em seres simples como complexos, há a necessidade de uma estabilidade relativa. Esta se faz presente até mesmo em situações em que vários objetos estão relacionados no espaço ou quando apresentam algum tipo de reação emocional constante.

Desse modo, quando nos referimos à noção de self, inevitavelmente encontramos a noção de indivíduo singular. Ao analisar a idéia de um indivíduo singular encontramos a noção de estabilidade, de modo que ambas as noções não podem ser desvinculadas ou estudados separadamente.

Se quisermos compreender o organismo vivo, devemos antes de qualquer coisa focalizar nossa atenção para aquilo que chamamos de fronteira, isto é, aquilo que delimita o que está dentro e o que está fora do organismo. O próprio conceito de individualidade depende dessa fronteira.

O organismo tende a regular o seu meio interno na medida em que acontece modificação no seu meio externo, seja por meio de ajustes ou de ações preventivas. Independentemente de qual seja a razão, o objetivo continua sendo o de preservar a vida.

O ímpeto em manter-se na existência constitui não apenas uma característica dos seres humanos. Organismos simples também lutam para sobreviver. Uma criatura unicelular, sem cérebro e sem mente, como por exemplo, a ameba, não conhece as intenções de seu organismo, como nós temos consciência de nossas ações, porém, ela luta por manter-se em equilíbrio químico interno, capaz de fazer com que ela permaneça viva.

Assim, o corpo assume uma posição relevante para se compreender a vida. De fato, a compreensão da vida deve necessariamente estar permeada pela idéia de fronteira que se estabelece no corpo. Em criaturas simples, como a ameba, essa fronteira é a membrana. Em organismos complexos, como nós seres humanos, ela se apresenta sobre muitas formas, como por exemplo, a pele, a córnea que reveste o globo ocular, a mucosa da boca. O fato é, não podemos pensar a idéia de fronteira sem um corpo.

Como podemos observar, em todos os organismos, sejam eles simples ou complexos, a preservação da vida constitui elemento intrínseco a cada um deles. Os primeiros não necessitam de grandes estratégias a fim de dar respostas satisfatórias que visem sua autoconservação. Por outro lado, organismos mais evoluídos dependem de um amplo

repertório de possibilidades, de modo a escolher o meio mais convincente à sua preservação. Planejar, decidir e agir constituem características de seres complexos. Com efeito, nos afirma Dennett (1997, p. 26):

Através do microscópio da biologia molecular, podemos testemunhar o nascimento da ação, nas primeiras macromoléculas que têm complexidade suficiente para realizar ações, em vez de permanecer passivas, sofrendo efeitos. Sua ação não é completamente desenvolvida como a nossa. Elas não sabem o que fazem, Para melhor- e para pior- nós, agentes humanos, podemos realizar ações intencionais, após termos deliberado conscientemente sobre ações pró e contra. A ação macromolecular é diferente; há razões para que as macromoléculas façam, mas as macromoléculas não estão cientes dessas razões. Seu tipo de ação é, não obstante, o único solo possível a partir do qual as sementes do nosso tipo de ação puderam germinar.

Tais tarefas serão possíveis se houver um conjunto de disposições complexas. Para que isso aconteça deve-se ter não somente um controle homeostático do organismo, mas também num equilíbrio das emoções. Damásio (2000) acredita que somente um sistema nervoso evoluído seria capaz, em conjunto com o corpo, de gerenciar a vida.

Graças ao processo evolutivo, a natureza desenvolveu dois esquemas de estratégias: o primeiro deles consiste em conectar uma rede neural ao resto do organismo, de modo que todas as ações se desenvolvam integradamente. Para isso, a “sábia” natureza criou um “painel de controle” localizado nos núcleos do tronco cerebral, no hipotálamo e no prosencéfalo basal. O segundo esquema tem por finalidade conduzir até esses “painéis” um “retrato” “on-line” do estado do organismo. Tal representação acontece de maneira química. Segundo Damásio (2000, p. 184):

Alguns desses sinais são transmitidos diretamente por vias nervosas e indicam o estado das vísceras (por exemplo, o estado do coração, dos vasos sanguíneos e da pele) ou dos músculos. Outros chegam pela corrente sanguínea e baseiam-se na concentração de um hormônio, ou de glicose, oxigênio, e gás carbônico, ou ainda no pH do plasma sanguíneo. Esses sinais são “lidos” por diversos mecanismos sensitivos neurais que reagem de modo diferente conforme a pontuação registrada em suas “escalas”.

Damásio (2000) considera que as representações do corpo sugerem ser bons indicativos de estabilidade, uma vez que as estruturas corporais se mantêm constantes. Isso não significa que não seja possível haver uma variação mínima. Há uma certa “imutabilidade relativa” geneticamente incorporada ao organismo. Contudo, essas variações são impostas, independente da vontade dos organismos, isto é, os reguladores básicos atuam de maneira dinâmica, mas com limites de variação pequena, enquanto que o meio no qual o organismo

encontra-se situado sofre profundas e rápidas transformações. Para Damásio, essa estabilidade aparentemente inabalável, circunscrita a uma mente única e a um self único, se apresenta de modo efêmero e fugaz.

O sentido do nosso self se faz por meio de uma construção contínua do estado do nosso corpo. Nossas representações mentais acontecem em um determinado tempo e espaço que são relativos ao instante e ao lugar do corpo. Sem esses requisitos, torna-se impossível pensar em um sentido para o self.

Considere a seguinte situação proposta por Damásio: Você está atravessando a rua e eis que de repente surge um carro em alta velocidade vindo em sua direção. O ponto de vista do carro é o ponto de vista do seu corpo. Se uma pessoa olha a cena a partir do 10º andar de um edifício, com certeza ela terá uma visão diferente da sua. A medida em que o carro se aproxima, uma série de ajustes físicos ocorre em seu organismo: surge uma forte emoção, rubor na face, estado de tensão acompanhado por uma reação de fuga ou paralisia. Essas mudanças ocorrem independentemente de sua vontade. Elas ocorrem no proto-self. Todas as alterações fisiológicas não são suficientes para fazer emergir uma consciência. Nas palavras de Damásio (2000, p. 194), “ela ocorre quando temos conhecimento, e só podemos ter conhecimento quando mapeamos a relação entre objeto e organismo.”

O proto-self emerge das ações biológicas em um nível inconsciente, proporcionando assim, bases nas quais a consciência irá se sedimentar. Segundo Damásio (2000, p. 201), “o proto-self é um conjunto coerente de padrões neurais que mapeiam, a cada momento, o estado da estrutura física do organismo nas suas numerosas dimensões.”

Esses padrões neurais de primeira ordem (DAMÁSIO, 2000) não ocorrem somente em uma área, mas em várias regiões do córtex cerebral. Entre diversas estruturas relacionadas ao proto-self, destacam-se os núcleos do tronco cerebral, responsáveis pela regulação dos estados corporais que sinalizam o corpo; o hipotálamo e o prosencéfalo basal, sendo que o primeiro mantém um registro do que acontece no meio interno do organismo (nível de glicose, concentração de íons, Ph, etc.); o córtex insular e os córtices parietais mediais, responsáveis por diagnosticar o estado interno do corpo de modo mais atual.

O proto-self constitui apenas uma condição de partida à emergência da consciência, haja vista o fato de que não é possível pensar em estados mentais sem um corpo, a menos que desejemos ressuscitar a “substância pensante” de Descartes.

Há situações em que o objeto não se apresenta como algo real, presente aos nossos sentidos, mas se constitui objeto próprio da memória. Sendo assim, a memória desse objeto é possível de ser recuperada, uma vez que ela encontra-se armazenada no cérebro de modo

dispositivo, ou seja, implícito, como imagens. Esse objeto é capaz de exercer modificação sobre o organismo, seja pela via sensorial ou motora. Isso implica pensar num fluxo contínuo de imagens que de algum modo possibilitam ao cérebro alterar o estado do organismo.

Até o presente momento, evidenciamos o papel do proto-self como alicerce para a emergência da consciência. Diferentemente de uma concepção dualista clássica, aqui o corpo assume supremacia sobre os estados mentais. Esses últimos já não são mais concebidos como entidades etéreas, ou desencarnadas do mundo.

Sendo assim, a idéia de corpo nos remete a uma nova visão da mente, a saber, de que as estruturas corporais, incluindo precisamente as do cérebro, não são obstáculos ao surgimento do self, pelo contrário, apresentam-se como condição necessária, porém não suficiente. Com efeito, “a mente é tão estritamente moldada pelo corpo e destinado a servi-lo que somente uma mente poderia surgir desse corpo. Não há mente que não tenha um corpo, não há corpo que não tenha mais de uma mente” (DAMÁSIO, 2000, p. 187).

Há porém, um cuidado todo especial que devemos ter ao afirmar que as imagens mentais emergem do corpo. Apesar de todos os avanços nas áreas das ciências do cérebro, não sabemos ao certo como os padrões neurais se transformam em imagens mentais.

Damáσιο (2000) acredita que os padrões neurais dinâmicos por si só não explicam suficientemente o surgimento das imagens mentais, seja de um objeto ou de um acontecimento. Não obstante o fato de não sabermos como acontece essa passagem, não significa que elas não possam ter sua base neural. Não temos a intenção de evocar novamente um homúnculo ou até mesmo postular a existência de uma substância etérea e inextensa.

Damáσιο (2000) em conjunto com David Hubel e Torsten Wulsen procurou demonstrar que a relação entre padrões neurais e imagens começou a ganhar peso nas atuais investigações em neurociências.

Utilizando macacos, Hubel e Wulsen descobriram que seus cérebros eram capazes de apresentar padrões visuais nos córtices sensoriais, a partir de uma simples observação de linhas, sejam elas retas ou curvas.

Para Damáσιο (2000), um ser rudimentar, como por exemplo o *Ophiocoma Wendetii*, uma estrela do mar ágil é capaz de fugir de seu predador com verdadeira maestria ao menor sinal de perigo. Contudo, seu sistema nervoso é muito simples e primitivo, não possui olhos. Por essa razão, seu ágil comportamento permanece sendo um enigma para todos os pesquisadores e biólogos. Mas, talvez, o mistério dessa “criaturazinha” possa ser solucionado se nos atentarmos para o seu corpo.

Em toda a extensão do corpo desse ágil ser há minúsculas lentes de cálcio que servem como que de olho para o animal se direcionar. Em uma área subjacente as lentes de cálcio, há um orifício que concentra todos os raios luminosos. É a partir dessa porção que os feixes de fibras nervosas são ativados, permitindo com que o *Ophiocoma Wendetii* detectar a presença inimiga e, assim, procurar um possível abrigo para se livrar da morte.

O fato de que certas fibras nervosas ao serem ativadas venham a desencadear uma ação com finalidade de preservação da vida, não significa um exercício de pensar ou até mesmo de ter consciência de tal comportamento. Nas palavras de Damásio (2000, p. 214):

Não quero, de forma alguma, sugerir que essa criatura possa pensar, embora não tenha nenhuma dúvida de que possa agir, e de que a sua ação depende de padrões neurais estabelecidos pelas circunstâncias do momento. Não é nem sequer necessário que, num sistema nervoso tão simples como o dessa criatura, esses padrões neurais se transformem em imagens mentais.

O objetivo de Damásio, ao destacar esse fato, foi justamente de tentar demonstrar que uma das formas possíveis de compreender o estabelecimento de padrões mentais, talvez se dê por meio de um estudo de como acontece a transmissão do corpo para o sistema nervoso.

Desse modo, o cérebro é capaz de desempenhar duas funções importantes: reunir padrões neurais que representem o objeto e padrões que representem o organismo. Em nossas seções vindouras trataremos da questão de como o cérebro poderá representar a relação entre objeto e organismo e o sentimento de posse que o organismo tem sobre o objeto, que em suma caracteriza a consciência.

3.2 Para além da simples sensação corporal

Durante muito tempo, a consciência foi vista e tratada como algo inteiramente pessoal e privado, impossível de ser observado e analisado por uma terceira pessoa. Apesar de todo avanço nas áreas das neurociências, incluindo sobretudo os recursos de imagiologia (ressonância magnética funcional), a correlação entre estados mentais e processos neurais, não nos permitem ainda explicar satisfatoriamente o que seria a mente. Por outro lado, não devemos considera-la como uma substância inatingível de ser perscrutada, como pensavam os racionalistas e idealistas.

O fato dos eventos mentais, de modo especial a consciência, ser um fenômeno inacessível ao organismo, não nos impede de a estudarmos sob um ponto de vista objetivo. A

esse respeito, Damásio (2000, p. 113, grifo do autor), afirma: “Goste ou não, **todos** os conteúdos de nossa mente são subjetivos, e o poder da ciência provém de sua capacidade para comprovar ou refutar objetivamente a consciência de muitas subjetividades individuais.”

A consciência ocorre no interior do organismo, porém torna-se explícita por meio de nossos comportamentos. Desse modo, quando nos referimos à consciência, devemos em primeiro lugar distinguir três tipos de processos conscientes: (1) a consciência como estado de vigília; (2) a consciência como manifestação dos estados internos, conforme são relatados pela própria pessoa; (3) a consciência como manifestação perceptível a nós mesmos, principalmente quando nos relacionamos com outros indivíduos.

Sendo assim, como é que começamos a ser conscientes? Como é que chegamos a ter a posse da sensação do self?

Como havíamos falado anteriormente, uma primeira e simples manifestação do self, expressa por meio do proto-self, não garante ao organismo o estabelecimento de um sentido do que lhe acontece ao interagir com o meio. O primeiro relato produzido pelo proto-self tem como atores principais o organismo e o objeto. Para Damásio (2000), o processo de relação entre essas duas entidades se desenvolve num tempo e num modo lógico, ou seja, possui começo, meio e fim.

O começo corresponde ao estado inicial do organismo. O meio, refere-se ao impacto do objeto sobre o organismo e, por final, as reações resultantes de um organismo modificado.

Para nos tornarmos conscientes é necessário que o organismo construa, de modo interno, um tipo específico de conhecimento, isto é, um conhecimento de que o organismo sofreu alterações por parte do objeto e que este conhecimento ocorra de modo concomitante à imagem realçada do objeto. Assim, nos afirma Damásio (2000, p. 219):

A forma mais simples na qual esse conhecimento emerge é o sentimento de conhecer e o enigma que temos diante de nós resume-se na seguinte questão: que prestidigitação possibilitou a aquisição desse conhecimento e por que ele surge primeiramente na forma de um sentimento?

Segundo Damásio (2000), esse “novo tipo de conhecimento”, por ele denominado de “consciência central”, ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação são capazes de gerar um relato imagético, não verbal, de como o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento do objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem do objeto causativo, que se destaca em um ambiente espacial e temporal.

Essa hipótese, formulada por Damásio, evidencia dois aspectos imprescindíveis na instauração da consciência: a geração do relato imagético, não verbal, como resultado da interação entre objeto e organismo; o realce da imagem de um objeto.

Damásio acredita que as conseqüências da interação entre objeto e organismo são mapeadas por estruturas neurais de primeira ordem que representam o proto-self e o objeto. Por outro lado, a relação causal entre objeto e organismo só pode ser realizada por mapas neurais de segunda ordem. Para Damásio (2000, p. 221), esse relato narra uma história, a “do organismo captado no ato de representar seu próprio estado em mudança enquanto ele se ocupa de representar alguma coisa.”

Esses mapas neurais de segunda ordem são responsáveis por re-representar tanto o proto-self como o objeto, de modo que se pode obter um esboço do que está acontecendo no organismo.

Há diversas estruturas neurais envolvidas na constituição desses mapas neurais de segunda ordem. Esses mapas recebem, por vias axionais, sinais de vários lugares envolvidos no processo de representação do proto-self e do lugar que possivelmente representa o objeto. Além do mais, essas estruturas podem ordenar temporalmente os acontecimentos ocorridos nos mapas neurais de primeira ordem.

Damásio (2000) avança a hipótese de que esse padrão neural de segunda ordem repousa não somente em regiões específicas, responsáveis pela formação de mapas neurais de segunda ordem, mas numa série de estruturas interligadas. As regiões dos colículos superiores, o córtex do ângulo, o tálamo e alguns córtices pré-frontais seriam bons candidatos à emergência da consciência.

Quanto ao realce do objeto, podemos encontrar estruturas que possivelmente estão relacionadas ao segmento de padrões neurais de segunda ordem. Damásio acredita que entre tantas, se destaca a modulação tálamo-cortical e a ativação dos núcleos colinérgicos e monoaminérgicos no prosencéfalo basal e no tronco cerebral.

Assim, a consciência central consiste basicamente no processo de obtenção de um padrão mental e neural que reúne, concomitantemente, padrões capazes de mapear tanto o objeto quanto o organismo, bem como a relação entre ambos.

Como podemos verificar, a emergência de cada um desses padrões exige estruturas cerebrais específicas. Apesar de suas especificidades, essas estruturas trabalham conjuntamente, de maneira a mobilizar outros tecidos neurais.

Não obstante a neuroanatomia subjacente aos processos que fundamentam o relato imagético e o realce da imagem do objeto causativo, o fulcro de toda nossa discussão não se

reduz apenas a um estudo pormenorizado de quais seriam as estruturas neurais subjacentes à formação da consciência, mas antes pretende focar a idéia de corpo como sustentáculo para o self.

Na esteira de Damásio, o self introduz na mente a noção de que todas as atividades mentais correspondem inevitavelmente a de um organismo singular que está sendo representado. Todo processo mental de planejamento, de sobrevivência, é de certo modo orientado pelo self. Graças à existência dos sentimentos, essa orientação torna-se possível, pois os sentimentos são responsáveis por produzir na mente um interesse contínuo pelo organismo.

O problema da consciência está decisivamente ligado ao antigo problema mente-corpo. Na medida em que avançamos nas áreas da ciência do cérebro, intensificou-se a hipótese da interação entre estados mentais e processos neurais. A questão de “como” isso seja possível vêm sendo objeto de inúmeros debates e concepções. Há aqueles que pretendem reduzir os estados mentais à estados neurais, bem como àquelas que preferem considera-los a partir de uma perspectiva holística ou integrada.

Espinosa, talvez, se estivesse vivo, compartilharia dessa segunda concepção. Diferentemente de Descartes que postula haver uma distinção entre duas espécies de substâncias, a saber, a corpo e mente, Espinosa compreende ser a alma, ou mente não uma substância, mas uma idéia de uma idéia.

Assim, pelo fato da alma não ser uma substância anímica a expressão comumente utilizada, “uma percepção na alma”, só pode ser entendida como sendo um estado de consciência, isto é, uma idéia cujo fundamento, em hipótese alguma deve ser entendido como substância imaterial, mas simplesmente como sendo dependente do corpo. Ao interpretar Espinosa, Teixeira (2001, p. 122), nos afirma: “O pensamento é sempre de alguma coisa, e para Espinosa a alma não é senão o pensamento ou a idéia do corpo e das coisas que afetam o corpo, sem nenhuma referência, repetimos a idéia tradicional de uma alma substância, suporte das idéias.”

Destarte, acreditamos ser importante nos determos um pouco nesta noção de corpo. Em sua *Ética I*, Espinosa afirma que o corpo pode ser definido como sendo, por certa largura e comprimento. “Um corpo diz-se que é finto porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior.” (ESPINOSA, 1973, p.83).

Metaforicamente, Damásio interpreta o corpo como sendo uma certa quantidade de substância envolvida numa tela viva de arbustos. Por substância entendemos aqui a natureza.

Assim, o corpo seria “um pedaço da natureza cuja fronteira é a pele.” (DAMÁSIO, 2000, p. 223).

A concepção de Espinosa acerca do corpo, sem sombras de dúvidas, constitui um avanço para o século XVII. Espinosa enriquece o pensamento filosófico ao conceber a mente não mais como substância etérea, mas como idéia do corpo. Para Damásio (2004a), o termo “idéia” é sinônimo de “imagem” ou “representação mental.” Com efeito, nos afirma Espinosa (1973, p. 151-2): “O objeto da idéia que constitui a alma é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa. Daí resulta que o homem consta de uma alma e de um corpo e que o corpo humano existe como o sentimos.”

O interesse de Espinosa é demonstrar que a mente humana não pode perceber nenhum objeto externo a não ser pelo viés do corpo.

Inspirado nessa filosofia, Damásio afirma que há verdadeiras “correspondências representacionais” que partem do corpo para a mente. Ao afirmar que a mente não pode perceber a existência de um corpo exterior, a não ser pelas modificações do seu próprio corpo, Espinosa pretende evidenciar que devemos pensar a partir de um conjunto de dependências funcionais, se quisermos conhecer algo fora de nós.

Ao fazer uma leitura do pensamento de Espinosa, Damásio, à luz da neurobiologia moderna, reconhece a atualidade do seu pensamento. Dizer que a mente é a idéia do corpo é o mesmo que dizer ser a mente constituída de imagens, representações ou pensamentos que se referem ao corpo.

Espinosa não vê a mente como sendo distinta do corpo, mas a concebe numa estreita relação paridade. Corpo e mente coexistem em paralelo, em perfeita equivalência. Nas palavras de Espinosa (1973, p. 160):

[...] a idéia do corpo e o corpo, isto é, (pela proposição 13 desta parte) a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. É por isso que a idéia da alma e a própria alma são uma e mesma coisa, que é concebida sob um só e mesmo atributo, o pensamento.

Não obstante a essa paridade, Espinosa (1973), não deixa de privilegiar a mente. Ela, a mente, não só percebe as modificações do corpo, mas também as idéias (imagens) de tais modificações.

Se olharmos para essa afirmação, a partir da perspectiva da neurociência atual, verificaremos que, uma vez que formamos a idéia de um determinado objeto, também somos capazes de formar uma idéia dessa idéia e uma idéia de outra idéia, assim sucessivamente.

Para Espinosa, a composição dessa idéia ocorre no âmbito da mente, ao passo que na concepção da neurobiologia moderna, todo esse processo se dá em níveis biológicos, mais precisamente cerebrais.

Esse processo de formação de idéias não nos autoriza pensar na existência de um homúnculo presente no “teatro da mente” capaz de representar o mundo. Se assim o fosse, haveria a necessidade de concebermos um outro homúnculo para pensar a idéia do homúnculo e assim indefinidamente. Ao garantir a possibilidade de conceber idéias de outras idéias, estamos na verdade delineando novos horizontes, que nos permitirão compreender a própria consciência.

Damásio (2004a) acredita que uma simples e primeira manifestação do self se apresenta como sendo uma idéia, ou seja, uma idéia de segunda ordem, pois se fundamenta em duas idéias de primeira ordem. Uma dessas idéias se refere ao objeto, cuja percepção é acessível à razão e a outra, encontra-se circunscrita ao corpo, na medida em que sofre alterações por parte do objeto. Desse modo, Damásio (2004a, p. 228), afirma: “A idéia de segunda ordem é a idéia da relação entre duas outras idéias- objeto de que se tem percepção e corpo modificado pela percepção.”

Essa idéia de “segunda ordem”, ou seja, esse padrão neural, garante ao corpo “saber” que ele todo se encontra empenhado em responder e interagir com o objeto causativo. Sem esse rico mecanismo, teríamos apenas uma simples e transitória sensação, muitas vezes inconsciente dos acontecimentos e modificações do nosso corpo.

Em contrapartida, uma mente consciente é aquela que acaba de ser informada dos acontecimentos que ocorrem com o organismo e com os objetos que estão ao redor desse organismo.

Mas, em que medida essa visão naturalista da mente contribuiu para solucionarmos o problema mente-corpo?

Como podemos observar, Espinosa considerou a mente não mais como substância pensante, mas como sendo correlacional ao corpo. Corpo e mente representam duas vertentes de uma mesma coisa. Por outro lado, apesar de toda paridade, há uma certa assimetria entre mente e corpo, no sentido de que o corpo “molda” os conteúdos da mente, muito mais do que a mente “molda” os conteúdos do corpo, embora verifiquemos que os processos da mente são capazes de influenciar o corpo.

3.3 Rumo ao ápice da consciência humana

Inúmeras vezes ouvimos dizer que a diferença primordial entre o homem e os demais seres que povoam o mundo reside no fato que o primeiro possui uma consciência reflexiva.

Nas seções anteriores, vimos que a consciência central caracteriza-se por um conhecimento do próprio sentimento de si, ou seja, a capacidade que um indivíduo possui de pensar sua própria existência e dos outros.

Esse conhecimento se constitui de maneira fugaz, apenas no momento em que você vivencia uma situação. Por exemplo, ao passear por um belo jardim, você sente o canto dos pássaros, o perfume das flores e a beleza deslumbrante da natureza. Você tem a posse desse sentimento, sabe que é “você” que está sentindo e vivendo cada momento. A posse desse sentimento emerge ao sabor da interação do seu corpo com toda a natureza. Algo porém permanece após o findar do canto dos pássaros.

Em organismos complexos, como nós seres humanos, a consciência fugaz e transitória se desenrola numa outra, mais rica e integrada: a consciência ampliada. Damásio (2004) reconhece que esta consciência encontra-se alicerçada nesse “você” central, porém agora dilatado, conectado ao “você” do passado e do futuro antevisto.

Nessa perspectiva, o indivíduo não terá apenas conhecimento do aqui e do agora de suas vivências, mas poderá ultrapassá-las, correlacionando fatos e projetando-se perante eles: “Qual o nome do jardim que ontem visitei?”, “Há quanto tempo não o visitava?”, “Quem estava comigo naquela ocasião?”, “Quando voltarei novamente aquele lugar paradisíaco?”

Ao fazermos tais indagações utilizamos muito mais do que um self central. Elevamos-nos acima da fugacidade do momento presente e, por meio do self-autobiográfico,¹¹ alcançamos as alturas de nossos desejos.

Esse self-autobiográfico encontra-se fundamentado numa contínua reativação e exibição de memórias autobiográficas, ou seja, de um arcabouço de experiências vividas e armazenadas no cérebro, de modo a serem, realçadas num momento oportuno. São essas memórias pessoais que garantem nossa identidade.

Por outro lado, na consciência ampliada, o sentido do self surge na exibição consistente e reiterada de algumas de nossas memórias pessoais, **os objetos de nosso passado pessoal**, aqueles que podem facilmente dar substância a nossa identidade, momento a momento, e a nossa individualidade. (DAMÁSIO, 2000, p.253, grifo do autor).

¹¹ O self autobiográfico baseia-se na memória autobiográfica, que é constituída por memórias implícitas de muitas experiências individuais do passado e do futuro antevisto.

Para Damásio (2000), as memórias autobiográficas se apresentam como objetos ao cérebro, este por sua vez as trata como tais, fazendo com que o organismo interaja com elas, de modo a fazer emergir a consciência central. Assim, a consciência ampliada nasce de duas contribuições capacitadoras: primeiro a capacidade de aprender e, conseqüentemente de armazenar o conhecimento, graças à existência de uma consciência central; segundo, a capacidade de restaurar essas informações em registros, de maneira que estes sejam capazes de produzir, nas palavras de Damásio, “um sentido do self no ato de conhecer”.

Como podemos observar, demos um salto qualitativo no que tange a superação de um self puramente biológico e transitório. Com o surgimento do self autobiográfico, evidencia-se o papel das memórias na constituição da noção de indivíduo.

A memória operacional, elemento fundamental na formação da consciência ampliada, faz com que os objetos do momento se mantenham ativos por um período de tempo maior. Diferentemente da consciência central, cuja escala temporal girava em torno de frações de segundos, a consciência ampliada se estabelece numa escala de segundos, minutos, podendo estender-se por horas ou anos.

Assim, a consciência ampliada nos permite gerar a sensação de posse do self no ato de conhecer, isto é, um sentido de individualidade. Nas palavras de Damásio (2000, p. 254): “A consciência ampliada, portanto, é a capacidade de estar consciente de uma gama enorme de entidades e eventos, ou seja, de perspectiva individual, de propriedade e da condição de agente sobre uma gama de conhecimento maior que a abrangida pela consciência central.”

A constituição da identidade e da individualidade requer a memória autobiográfica e suas atualizações no self-autobiográfica. Os registros em nossas memórias autobiográficas nos permitem definir nossa individualidade.

De acordo com Damásio (2000), aquilo que muitas vezes designamos como sendo “personalidade” depende de várias contribuições. Uma delas provém dos “traços” que comumente chamamos de “temperamento” que desde o nascimento pode ser evidenciado. Desses traços, alguns são transmitidos geneticamente, enquanto outros se formam no decorrer do desenvolvimento.

Uma outra contribuição importante à composição da personalidade, provém da interação que o organismo vivo mantém com o meio em todas as suas dimensões. Todos os acontecimentos, dos mais simples aos mais complexos, são catalogadas e organizadas em uma memória autográfica que constitui o sustentáculo da individualidade. Essa memória rica de acontecimentos, se apresenta como receptáculo de idéias que fazemos de nós mesmos, da

imagem daquilo que somos física e mentalmente, ou até mesmo do modo como interagimos com outras pessoas.

Assim, o self autobiográfico não é apenas o resultado de nossas tendências inatas e de nossas vivências, mas de um contínuo reprocessamento de memórias dessas experiências.

Essa concepção de individualidade nos sugere pensar o homem como sendo parte integrante da natureza e, conseqüentemente de Deus. O homem, possuidor de uma mente e de um corpo, é um modo finito da substância infinita.

Segundo a filosofia de Espinosa, há um sentido no qual os modos finitos podem ser autodependentes, isto é, autônomos, do mesmo modo como Deus o é. Embora os modos finitos estejam sujeitos às vicissitudes, existem aqueles que resistem aos danos. Quando feridos são capazes de se restaurarem e ao serem ameaçados se defenderem ou se protegerem. Essa luta do ser em permanecer em si mesmo, é o que Espinosa denominou de “Conatus.”

Diferentemente das pedras, o homem se coloca no mundo com uma individualidade duradoura e resistente. Graças à sua consciência ele pode agir livremente, fazer a experiência do prazer e da dor, construir uma memória desses fatos e dar a eles um significado pessoal. Quanto maior nosso “conatus”, mais nos assemelhamos a Deus.

Ao formular a idéia de um organismo vivo, imerso em um ambiente, Espinosa tentou superar o abismo que separava o criador de sua criação. Ao defender a idéia de um Deus existente em si mesmo e por si (Natureza Naturante), Espinosa concebe os seres finitos como atributos de Deus, isto é, como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebido sem ele (Natureza Naturada).

Tudo o que existe, existe em Deus, ou seja, é dependente dele. Sendo Deus definido como um ser com infinitos atributos, não há nada que possa limitar ou até mesmo eliminar sua existência. Pensar o não-existente de Deus constitui uma carência, uma limitação que em hipótese alguma pode ser predicada de Deus.

Assim, a essência de Deus envolve sua existência. “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (ESPINOSA, 1973, p.83).

Para Espinosa, Deus não apenas existe necessariamente, mas abarca todas as coisas, isto é, nada pode ser concebido fora dele. Na interpretação de Scruton (2000, p. 16):

Se existe alguma coisa que não seja Deus, ela ou é em Deus e dependente Dele, e, nesse caso, ela não é uma substância, mas simplesmente um modo de Deus, ou então (axioma 1) ela é fora de Deus. Nesse caso, existe alguma coisa que Deus não seja, algum aspecto que Ele é limitado e, portanto finto

(definição 2), o que é impossível (definição 6). Dessa forma, existe no mundo somente uma substância e essa substância é Deus.

Essa substância única se constitui ao mesmo tempo Deus e natureza, “*Deus sive natura*”, “Deus, ou seja, a natureza”. Deus é idêntico a natureza, imanente a ela. A partir dessa perspectiva, podemos compreender a importância do pensamento de Espinosa à concepção de individualidade proposta por Damásio.

O homem como organismo vivo e complexo, dotado de consciência e de vontade, relaciona-se com o mundo ao seu redor, não mais como sujeito que simplesmente impõe seu aparato cognitivo aos objetos para conhecê-los, mas mantém para com eles uma relação de interação.

Destarte, corpo, mente e ambiente participam de uma mesma e única substância, de modo a garantir que construamos uma imagem do que somos física e emocionalmente. Acreditamos que toda vivência humana, sujeita a uma remodelação contínua, depende de processos que ocorrem no corpo e na mente, a partir do meio social e cultural. Nossa memória é capaz de concatenar todos esses elementos à luz de um passado vivido e de um futuro antevisto. Com certeza, essas duas esferas temporais exercem influências significativas em nosso self autobiográfico.

3.4 A natureza como palco da consciência

Por muito tempo têm-se debatido se as funções cognitivas em um indivíduo seriam moldadas pelo genoma ou por influência da cultura.

Se tomarmos a consciência a partir do viés neurobiológico de Damásio, talvez seja possível afirmar que todos os mecanismos subjacentes à consciência central e a emergência do self central, apresenta-se fortemente vinculada aos genes.

Por outro lado, o self autobiográfico, apesar de depender de pulsos da consciência central e de estruturas neurobiológicas adjacentes a ela, não se organiza somente a partir da influência dos genes. Com isso não queremos dizer que a memória autobiográfica não se desenvolva à luz de um dado biológico. Cremos que ela amadurece as sombras de um processo biologicamente evolutivo. (ontogênese) Porém, em seu amadurecimento, diferentemente do self central, há coisas que depende do ambiente cultural. Podemos, por exemplo, pensar numa escala de recompensa e punição para as crianças, bebês, adolescentes, num contexto diversificado de família, escola, meio social.

Na compreensão de Freitas (2002), Piaget formulou a belíssima idéia de que, o organismo humano é capaz de construir estruturas mentais a partir da interação que estabelece com o meio físico e social, de modo a formar para si uma consciência moral autônoma. As escalas de valores variam desde a recompensa à punição e, se constituem por meio de regras. Para que as crianças e os adolescentes possam segui-las e fazer delas um itinerário de uma moral não-heterônoma, faz-se necessário que antes se estabeleça um sentimento de respeito, no mínimo entre dois indivíduos. Piaget define o respeito como sendo “a expressão do valor atribuído por oposição às coisas ou aos serviços” (PIAGET. apud FREITAS, 2002, p.305).

Em certa medida, as regras e normas de conduta que gerenciam a vida nas mais diversas culturas, na qual o self autobiográfico se desenvolve, encontra-se vinculada ao meio. Do mesmo modo, podemos nos referir ao modo como os indivíduos organizam suas próprias vidas, seus hábitos, crenças, de acordo com o seu arcabouço cultural.

Na visão de Damásio (2000), o self autobiográfico constitui a marca por excelência da existência humana e de sua dignidade, enquanto ser único. O repertório de vivências que ao longo do tempo moldamos dos lugares e das pessoas que conhecemos, compõe o âmago do self autobiográfico. Segundo Damásio, a consciência ampliada permitiu ao homem criar artefatos, levar em consideração a mente de outras pessoas, sofrer uma dor ao invés de apenas senti-la e reagir a ela, perceber em si e nos outros a possibilidade da morte, discernir entre o bem e o mal, elevar-se acima dos ditames da vantagem e desvantagem imposto pela vida e perceber que é possível criar normas e regras capazes de garantir a felicidade de toda uma coletividade.

Dentre todas essas complexas capacidades, Damásio pensa serem as duas últimas as mais interessantes. Para ele, essas duas habilidades permitem despontar uma função genuinamente humana, a saber, a consciência moral. Este tipo extraordinário de consciência tem como base todas as outras consciências, pois sem elas não se poderia pensar em uma ação particularmente humana que se diferenciasse dos demais seres. A consciência moral constitui o ápice das ações humanas. Nas palavras de Damásio, a consciência moral aparece como resultado evolutivo das demais consciências:

[...] a sinalização neural inconsciente de um organismo individual gera o proto-self que possibilita o **self central** e a **consciência central**, que por sua vez possibilitam o **self autobiográfico**, o qual possibilita a **consciência ampliada**. No final dessa cadeia, a **consciência ampliada** possibilita a **consciência moral**. (DAMÁSIO, 2000, p. 295, grifo do autor).

A consciência, neste “grande esquema” emerge de um organismo individual, situado, incorporado e versátil, ante as vicissitudes do meio, que luta em permanecer em sua existência.

Nem sempre os homens identificaram a consciência moral a partir desse paradigma. Os gregos, por exemplo, se interessaram por essa categoria de consciência muito antes de saberem algo sobre a consciência ampliada e, menos ainda pela consciência central.

Os deuses da Antiguidade não falam aos heróis dos poemas homéricos sobre temas da consciência, mas sobre problemas da consciência moral: pense em Atena retendo o braço do jovem Aquiles e impedindo de matar e impedindo de matar Agamêmnon na **Ilíada**. Dez séculos antes de Cristo, as narrativas homéricas presumem a existência da consciência, mas nunca se alongaram no assunto explicitamente, o que realmente os preocupa é a consciência moral. (DAMÁSIO, 2000, p. 295-6, grifo do autor).

Para Damásio (2000), sabemos muito mais coisas sobre a consciência moral do que sobre a consciência ampliada, do mesmo modo que sabemos muito mais a respeito da consciência a ampliada do que da consciência central.

O tema da consciência moral é fascinante. Há muitos trabalhos em desenvolvimento naquilo que hoje poderíamos chamar de uma “neurobiologia da ética”.¹² O caso de Gage, abordado por Damásio, nos levou a refletir sobre uma possível base neural implicadas no agir ético. Não queremos, a partir dessas constatações, reduzir as ações morais a uma explicação puramente biológica. Acreditamos que os comportamentos éticos morais mantêm uma correlação com “atividades neurais”, sem contudo reduzir-se a elas. Por outro lado, não podemos nos esquecer de que o self autobiográfico se encontra intimamente vinculado ao self central e este, por sua vez, ao proto-self.

A chave, talvez, para compreendermos as bases neurais do self autobiográfico se encontra na formação da memória. No cérebro, as memórias são bem distribuídas. Não há, no cérebro (Damásio, 2000), um único lugar onde poderíamos encontrar, por exemplo, o verbete “martelo”, entendido aqui como um conceito claro do que seja esse instrumento. Com efeito, nos afirma Damásio (2000, p. 282):

[...] os dados atuais indicam que existem vários registros que correspondem a diferentes aspectos de nossa interação passada com martelos: sua forma, o movimento típico que fazemos ao usa-la, a configuração e o movimento das

¹² Para melhor compreender este assunto ver Jean-Pierre Changeux : *Fondements naturels de l' éthique; Une même éthique pour tous?*; J-Pierre Changeux et Paul Ricouer : *Ce qui nous fant penser: la nature et la règle*; Dennett: *Consciouesss explaineid*; Baars: *A Cognitive Theory of consciouesss*; Robert Ornestien: *The evolution of consciouesss*.

mãos necessárias para manipular um martelo, o resultado da ação, a palavra que o designa em qualquer uma das muitas linguagens que conhecemos.

Todos esses registros se encontram separados em diversos sítios neurais. Tal separação se justifica pela própria estrutura do cérebro e pela natureza física do meio. Sentir um martelo com as mãos é bem diferente de observarmos visualmente, do mesmo modo que movimenta-lo é diferente de cheirá-lo. Para cada tipo de ação há um padrão específico que é armazenado em um córtex também específico.

Ao que nos parece, a especificidade de armazenamento desses padrões neurais não constituem um problema, uma vez que, como nos afirma Damásio (2000, p. 283): “Todos os registros são tomados explícitos em forma de imagem, eles são exibidos apenas em alguns sítios e coordenados no tempo de tal modo que todos os componentes registrados parecem integrados sem solução de continuidade.”

Assim, se perguntarmos a uma pessoa o que significa um “martelo”, rapidamente ela nos dará uma definição satisfatória do que seja este instrumento, bem como sua utilidade. Isso é possível graças a uma mobilização rápida dos mais variados padrões mentais explícitos, que se referem a esses diversos aspectos.

Do mesmo modo, podemos afirmar, na esteira de Damásio, de que muitas de nossas vivências pessoais são também distribuídas em córtices superiores variados. Todos esses objetos são gerenciados por uma série interligada de conexões neurais, de modo que seus conteúdos, quando necessários, podem ser evocados de maneira rápida.

Os elementos que se referem a nossa identidade, as vivências recentes, ao futuro antevisto são organizados em zonas de convergência que se situam nos córtices temporais e frontais de natureza superior, assim como em núcleos subcorticais, como por exemplo, os da amígdala. (DAMÁSIO, 2000.). Os núcleos talâmicos empenham-se em ativar essa rede, de modo às vivências, sedimentadas por longos períodos, exigem os córtices pré-frontais, que por sua vez participam da memória operacional.

Diante disso, o self autobiográfico se constitui a partir de um processo de ativação e exibição coordenadas de memórias pessoais. As imagens que representam essas memórias são exibidas em córtices iniciais e, por final, são armazenadas, conforme o decorrer do tempo, pela memória operacional. O self central, ao gerar “pulsos” de consciência central transitória, os reconhece graças aos fatos de serem essas memórias objeto de apreciação do cérebro.

A razão pela qual a consciência ampliada foi capaz de sedimentar-se, reside na capacidade que a memória operacional possui de exibir, simultaneamente, tanto um objeto específico, como o self autobiográfico.

Em outras palavras, a consciência ampliada acontece quando o objeto específico, bem como os objetos das vivências de um indivíduo, possibilita a emergência de um conhecimento maior que a consciência central poderia fornecer ao indivíduo. É a sensação de posse de uma variedade de acontecimentos que nos permitem conhecer aspectos cada vez mais complexos do meio físico e social do organismo, bem como o lugar, rico e extraordinário de ação que esse organismo se situa.

3.5 O naturalismo monista de Espinosa

Em nossas seções anteriores, refletimos sobre o papel das emoções e dos sentimentos no organismo em constante relação com a natureza.

Agora, chegou o momento de questionar se o conhecimento sobre as emoções e os sentimentos, a partir da perspectiva biológica entre mente-corpo, são importantes para se alcançar uma vida feliz. Haveria alguma vantagem, para o modo como organizamos nossa vida, conhecer os fundamentos das emoções e dos sentimentos?

Ao que nos parece, Damásio (2004) procurou afirmar a relevância desses mecanismos biológicos e mentais para o melhor gerenciamento da vida do homem em sociedade. Não obstante, resta-nos questionar se as emoções e os sentimentos lhe fornecem alguma contribuição para a sua vida pessoal.

Ao interpretar Espinosa, Damásio assevera que há dois caminhos possíveis para se ter uma vida feliz: (1) a existência de um correto comportamento ético; (2) a existência de um Estado Democrático. Porém, uma vida feliz não se reduz apenas a observância desses dois caminhos. Há algo intrínseco em cada ser humano que o impulsiona a buscar um sentido que ultrapasse o simples cumprimento de normas e regras éticas ou até mesmo a satisfação de estar reunido com a família, com os amigos, ou gozar de recompensas obtidas pelo “suor” do trabalho. Ao nosso ver, pulsa de maneira viva no íntimo da consciência do homem o desejo de algo que lhe garanta a certeza sobre o significado próprio da vida. Nas palavras de Damásio (2004, p. 281): “Essa necessidade articulada com nitidez ou de forma confusa, pouco importa, consiste num anseio de conhecer uma origem e um destino, de onde vimos e para onde vamos, de esclarecer a finalidade que a nossa vida pode ter para além da existência imediata.”

Não pretendemos evocar uma metafísica que explique os fins últimos de nossa existência, porém não podemos deixar de reconhecer que tais questões, ainda hoje, continuam fazendo parte do nosso dia-a-dia, principalmente quando nos deparamos com a morte.

Evolutivamente falando, este anseio, como traço da mente humana, encontra-se circunscrito no cérebro e no genoma. Este traço pode se verificar no contínuo desejo que permeia o coração humano em construir explicações para situações que surgem nesse universo diversificado.

A medida em que nós, seres humanos, somos duramente confrontados com o sofrimento, de modo especial com a morte, seja ela real ou antevista, automaticamente empenhamo-nos em buscar equilíbrio. Essa busca por autopreservação propõe ao organismo responder ao dilema de *como* permanecer na existência, evitando o inevitável.

Diferentemente dos animais menos evoluídos, nós seres humanos temos a consciência dessa tarefa árdua e, conseqüentemente tomamos conhecimento de nossa finitude. Reconhecer que muitas vezes somos incapazes de retornar ao equilíbrio, representa “sentir” a “dimensão trágica”, que nas palavras de Damásio, representa fazer a experiência “dessa situação bem como o fato de que é exclusivamente humana.” (DAMÁSIO, 2004, p.282).

Na concepção do autor, o reconhecimento de nossa condição trágica, enquanto seres humanos, resultam de dois fatores importantes: (1) somos portadores de sentimentos e não apenas de emoções, de modo especial, somos capazes de sentir empatia, isto é, de conhecer nossa simpatia emotiva para como os outros. De certo modo, a existência desses sentimentos nos possibilita pensar também sobre nossa própria condição; (2) possuímos consciência e memória. Com toda certeza partilhamos com outros animais esses nossos “dons biológicos”, porém num nível mais elevado. Consciência para nós significa a existência de uma mente com um self, em outras palavras, somos capazes de sentirmo-nos como participantes do mundo. Com o auxílio da memória autobiográfica, a consciência faz com que o self seja enriquecido por recordações individuais numa escala de tempo maior. Não apenas sentimos o aqui e o agora de nossas experiências, mas reportamo-nos ao passado, lançamo-nos em direção ao futuro, de maneira a dar um sentido para os acontecimentos de nossas vidas.

Se não houvesse, no entender de Damásio (2004), a complexidade da consciência, permeada pela memória autobiográfica, nós não sentiríamos angústia, uma vez que os fatos negativos não poderiam ser contextualizados num espaço de tempo que perpassasse o passado e o futuro. Se assim fosse, poderíamos apenas falar de sofrimentos no sentido do tempo presente e transitório.

A partir dessa perspectiva, perguntamos quais seriam os “meios de salvação humana”, capazes de transformar uma vida, consciente de sua tragicidade, numa vida feliz.

Tendo em vista a opção que assumimos ao abordar a mente, a saber, uma visão anti-metafísica, somos inclinados a pensar que a alegria e suas variantes são preferíveis à tristeza.

A alegria nos faz ter mais saúde. Assim, faz parte de nossa natureza procurar à alegria e repudiar a tristeza.

A experiência da morte compromete significativamente a alegria e, conseqüentemente o equilíbrio de todo o organismo. O homem, nessa esfera, por diferentes meios procura salvar-se a si e aos outros do fim. As práticas religiosas tentam minimizar o sofrimento, garantindo, logo após a morte, um paraíso para aqueles que em vida se comprometeram com uma vida voltada ao Bem. Diferentemente da concepção clássica cristã de salvação, Espinosa (1973), formula o conceito de salvação a partir do homem, rompendo assim com um paradigma baseado na transcendência de Deus.

De acordo com Damásio, o sistema de Espinosa dá lugar a um Deus, porém não mais como imagem de um Deus providente, mas sim como um “ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta com infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 1973, p. 84).

Para Espinosa, Deus é uma substância não causada, eterna e com infinitos atributos. Isso implica romper com a concepção tomista de Deus como princípio de todas as coisas, transcendente, incapaz de possuir atributos ou acidentes, ato puro. Espinosa o concebe como a natureza, sendo que sua manifestação acontece de modo mais proeminente nas criaturas finitas.

Assim, o Deus de Espinosa se contrapõe ao Deus revelado, conservado e defendido tanto pelo judaísmo quanto pelo cristianismo. O Deus que Espinosa concebe é incapaz de castigar as ofensas dos homens ou até mesmo de recompensá-los com o céu. Não há mais o que temer. O homem é juiz de seus próprios atos, na medida em que não assume um comportamento eticamente correto em relação aos seus semelhantes. Desse modo, o homem impõe a si mesmo as penas por esse mau comportamento e, conseqüentemente perde a oportunidade de cultivar a paz e a felicidade interior.

O que podemos observar é que não há mais nenhuma divindade a temer ou mesmo a agradar. O que nos resta, na interpretação de Damásio (2004), é nos conformar com a natureza divina. Na medida em que agimos conforme a natureza divina, somos capazes de produzir felicidade. É este o ponto nevrálgico do pensamento espinosano acerca da salvação. Para Espinosa, a salvação consiste em sucessivas ocasiões de “estados de felicidades”, situações em que se percebe um acúmulo de “momentos de felicidade” que produzem a sensação de um grande conforto mental.

Assim, a salvação, ou a busca por uma vida feliz, não se encontra além do corpo físico ou na rejeição dos sentimentos e emoções, mas na satisfação repetida e contínua de felicidades.

Espinosa concebe dois caminhos para se “conquistar” a salvação: o primeiro caminho é acessível a todos, por meio de uma vida virtuosa, numa cidade virtuosa, respeitando às leis e normas do Estado Democrático e em contínua prontidão à natureza de Deus. O segundo caminho requer, além observância de tudo o que foi dito no primeiro, uma busca permanente por uma intuição voltada ao entendimento, ou seja, uma capacidade da mente em se empenhar num conhecimento profícuo e numa reflexão constante. A intuição também se dá como conhecimento de terceira espécie.

Ambos caminhos exigem uma aceitação dos acontecimentos naturais a partir de uma reflexão científica e não mais mitológica. Por exemplo, diante do mistério da morte, o homem deve convencer-se de que lhe é necessário substituir emoções negativas (medo, insegurança) por emoções positivas (memórias dos momentos de prazer, pessoas importantes que fizeram parte de sua vida).

Para Espinosa, devemos fazer um esforço por alcançar idéias adequadas. Este “exercício mental” tem como base o uso da própria razão e não mais o medo de ser condenado pela divindade. Com efeito, nos afirma:

Todas as afecções do ódio são más; e, por conseguinte aquele que vive sob a direção da razão esforçar-se-á, quanto puder, por conseguir não ser dominado pelas afecções do ódio e, conseqüentemente, esforçar-se-á também para que outrem não sofra as mesmas afecções. Mas o ódio é aumentado pelo ódio recíproco, e, ao contrário, pode ser extinto pelos anos de tal maneira que o ódio se converta em amor. Logo, aquele que vive sob a direção da razão esforçar-se-á por compensar o ódio, etc., de outrem pelo amor, isto é, pela generosidade. (ESPINOSA, 1973, p.260).

Segundo Damásio (2004), Espinosa nos permite pensar numa “imunologia mental”, ou seja, uma espécie de vacina capaz de gerar anticorpos contra as paixões negativas. Para isso, o homem deve ser capaz, de antemão, discernir qual é a paixão positiva que lhe aumenta o conatus e, qual a negativa que o diminui. Em outras palavras, o que Espinosa pede a nós seres humanos, portadores de uma extraordinária consciência ampliada, é que reflitamos sobre nossa própria vida. Esse “exercício mental” não mais acontece tendo em vista um fim último, a saber, a salvação eterna no paraíso, mas situa-se no momento presente de nossas vidas, num universo em contínuo renovar-se.

A liberdade, como uma das manifestações mais bem elaboradas da consciência ampliada, não se limita apenas a capacidade de decidir sobre o bem ou mal, mas na redução

de nossa dependência em relação aos objetos que, por muitas vezes nos torna escravos das paixões.

Espinosa (1973) acredita que o reto uso da razão nos torna capazes de intuirmos as essências da condição humana. Essa intuição pode ser também chamada de beatitude, ou amor Intelectual de Deus. Com efeito, nos afirma:

Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus. Com efeito, deste gênero de conhecimento nasce uma alegria acompanhada de Deus como causa, isto é, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno; e é a isto que chamo de amor intelectual de Deus. (ESPINOSA, 1973, p.301).

Na concepção de Damásio (2004), a “solução de Espinosa” para libertar o homem de seus grilhões e, por conseguinte, de toda e qualquer paixão que diminua sua potência de agir, tem como princípio à afirmação de que as emoções e os sentimentos se impõem como veículos para se alcançar uma vida feliz. Por outro lado, Damásio considera que essa solução tem como pano de fundo uma aparente possibilidade, uma vez que o homem pode ou não, dependendo de sua condição, construir um arcabouço de sucessivos momentos de felicidade e, assim experimenta a felicidade. Essa concepção, no entender de Espinosa, não estaria libertando o homem de sua condição. Nas palavras de Damásio (2004, p. 290-1):

Outros se preocuparão com a idéia de que ao chegar ao horizonte da vida, a solução de que Espinosa oferece, muito simplesmente seja a morte e nada mais. Os seres humanos não se libertam, de forma ativa, do sofrimento e da iniquidade que a biologia e sociedade lhes impõem, para não se falar do fato de que não recebem nenhuma compensação para as perdas que entretanto ocorrem. O Deus de Espinosa é uma idéia e nada tem a ver com a entidade viva que a narrativa cristã criou.

O problema está no modo como Espinosa concebe a recompensa. Ao contrário do que postula a tradição da Igreja acerca da salvação das almas, o homem, na visão de Espinosa, tem como recompensa não uma glória eterna, mas participa de momentos de felicidade, de esparsos confortos, de maneira que sua vida torna-se assim, no desenrolar dos dias, um fluxo de esperança de novas recompensas, ou seja, de novos momentos de felicidade.

Em nossas seções anteriores ressaltamos a importância da consciência ampliada sobre os demais seres que povoam o mundo. Graças a ela somos capazes não só de sentir dor, mas de fazer a experiência do sofrimento. Com isso, reconhecemos nossa própria condição, enquanto ser que caminha para a morte (HEIDEGGER, 2000). Esse reconhecimento constitui

um dos maiores desafios impostos pela natureza ao homem. A pergunta que espontaneamente fazemos pode ser assim formulada: O que fazer para evitar o sofrimento?

Por diversos meios o homem tentou responde-la. Lançando mão muitas vezes do transcendente, o ser humano procurou explicar a origem do sofrimento, bem como a razão pela qual, um Ser sumamente bom, poderia permitir que a dor continuasse existindo.

Na esteira de Damásio (2004), o sofrimento deve ser compreendido a partir do dilema vivido pelo homem entre vida ativa e vida contemplativa. A “vida do espírito”, oposta a vida ativa, seria uma fonte de alegria se fosse capaz de haurir tanto do conhecimento científico quanto da experiência estética mecanismos eficazes de transformação de paixões destrutivas em paixões construtivas do *conatus*. Aqui deve repousar nossa responsabilidade moral pela preservação da natureza, entendida aqui em sua totalidade. Nas palavras de Damásio (2004, p. 296): “[...] baseado na convicção de que parte da tragédia da humanidade pode ser diminuída, e de que contribuir para essa diminuição é uma responsabilidade que devemos assumir.”

Damásio chama-nos a atenção para o bom uso do progresso científico, fruto de um desenvolvimento extraordinário da consciência ampliada, de maneira a fazer com que os homens possam empregar ações inteligentes com a finalidade de preservação e de alívio da dor. Assim Damásio (2004, p. 297) afirma: “A ciência pode ser combinada com o melhor de uma tradição humanista para permitir uma nova abordagem dos problemas humanos e levar o florescimento da humanidade.”

A “vida do espírito” caracteriza-se por esse conjunto evoluído da consciência humana. Graças a uma dimensão “espiritual”, lançamo-nos para além do simples momento e elevamo-nos acima dos ditames da vantagem e desvantagem impostos pela natureza.

Conceber a existência de uma dimensão “espiritual” no homem, não implica colocar em questão a existência ou não de uma entidade transcendente. Para nós, que compartilhamos de uma imagem naturalista da mente, as experiências religiosas devem ser compreendidas como processos mentais e como tais, sujeitos à investigação empírica, uma vez que processos mentais estão correlacionados aos processos cerebrais. Reconhecemos, porém, que tais processos são altamente complexos e, apesar de possuírem em suas bases um substrato biológico, não se reduzem eles. Com efeito, nos afirma Damásio acerca da descrição dos estados espirituais entendidos como estados mentais: “Ocorrem no cérebro de um determinado organismo, em certas circunstâncias, e nada nos impede de descrever esses processos em termos neurobiológicos, desde que estejamos atentos para as limitações do exercício.” (DAMÁSIO, 2004, p.297).

Não queremos aqui identificar Deus com um centro cerebral, ou justificar a religião tendo em vista os dados da neurobiologia funcional do cérebro. O objetivo de Damásio ao abordar esse assunto é apenas de não assumir a experiência religiosa como sendo uma experiência de natureza transcendental. Neste aspecto, Damásio comunga do mesmo ideário de Espinosa, que concebe a divindade como sendo imanente ao mundo – “*Deus sive natura*”. Desse modo, a experiência religiosa encontra-se circunscrita no organismo biologicamente estabelecido.

Essas experiências manifestam-se no “teatro do corpo” e da mente sob a forma de um sentimento de alegria e, como tal passível de investigação. Assim, a experiência religiosa constitui um estado muito particular do organismo, a saber, uma contração delicada de certas configurações corporais e mentais. (DAMÁSIO, 2004).

Para muitos pode ser um tanto desconcertante abordarmos uma “dimensão espiritual” da consciência ampliada, haja vista o fato de que assumimos até agora uma postura materialista da mente. Por outro lado, acreditamos também que a dignidade humana não pode se reduzir a uma explicação puramente biológica. Tranqüilizemo-nos, Damásio não pretende “desencantar-nos”, mas apenas nos sugere que os processos biológicos, levando em conta seus alcances e limites, nos proporcionam subsídios para nos espantar cada vez mais com o mistério. Assim: “Dar conta dos processos fisiológicos por trás do espiritual não explica o mistério da vida a que esses sentimentos de espiritualidade estão ligados. A revela a ligação com o mistério, mas não o mistério propriamente dito.” (DAMÁSIO, 2004, p.299-300).

O fato de estarmos a todo o momento envoltos no “mistério” nos anima a buscar uma resposta cada vez mais fecunda acerca da finalidade da vida. Como seres situados em um mundo somos levados a assumir uma atitude de autopreservação, de contínua luta pela manutenção da espécie. Nesta, reconhecemo-nos irmanados quando nos colocamos a serviço do bem-estar dos outros.

Na medida em que formos capazes de compreender cientificamente os mecanismos das emoções e dos sentimentos, teremos descoberto métodos inovadores no combate as ameaças que ferem a integridade da vida humana. Com efeito, nos afirma Damásio (2004, p. 300):

Nas duas próximas décadas, talvez mesmo antes, a neurobiologia das emoções e dos sentimentos permitirá às ciências biomédicas a descoberta de tratamentos eficazes para a dor e para a depressão, apoiados numa larga compreensão de como os genes são expressos em certas regiões cerebrais e como essas regiões cooperam para nos emocionar e fazer sentir.

O conhecimento das emoções e dos sentimentos influencia, de maneira significativa, o comportamento tanto pessoal quanto social do homem. Os dispositivos de justiça, organização sócio-política são também tecidas sob o pano de fundo de uma estrutura biologicamente evolutiva.

Essa concepção não tem a pretensão de reduzir os fenômenos sociais a situações de regulação básica da vida. Acreditamos que de algum modo podemos responder aos apelos de uma sociedade moralmente agonizante. Dentre tantos problemas que enfrentamos, destaca-se de maneira significativa a toxicomania e, conseqüentemente a violência.

As pesquisas científicas envolvendo a regulação da vida, sobretudo as que se referem às emoções e os sentimentos, podem contribuir em grande escala para minimizar o problema da dependência química e encontrar meios para assegurar a contenção de impulsos destrutivos.

A natureza presenteou-nos com o dom da consciência moral (DAMÁSIO, 2004) resultado de um processo evolutivo admirável. Graças a essa consciência, pensamos o mundo e atribuímos a ele valores. Consideramos inviolável a vida e, portanto esforçamo-nos por fazê-la permanecer. Mesmo diante de todas as vicissitudes, somos inclinados a acreditar que a esperança é uma das afecções positivas mais importantes para a conservação e manutenção da vida. Por esperança, Damásio (2004) compreende qualquer coisa, seja ela passada ou futura, cujos resultados ainda temos algum tipo de dúvida, mas que com certeza nos impulsionam a pensar que somos muito mais do que uma rede intrigada de neurônios, tecidos e órgãos, mas constituímos com a natureza um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desse trabalho, surge-nos espontaneamente a seguinte questão: o que significou para o homem possuir uma consciência?

Com certeza não faltaram opiniões que, à luz ribalta, tentaram responder às inúmeras implicações que a consciência tem suscitado na espécie humana desde os seus primórdios. Em primeiro lugar, a consciência permitiu-nos ter experiência dos sentimentos, propiciando ainda a formação de imagens nítidas, nas mais variadas modalidades sensoriais. Por outro lado, a consciência não se identifica com nenhum padrão sensitivo, ou seja, não vemos e nem ouvimos a consciência, nem muito menos a cheiramos ou a saboreamos. Essa talvez seja uma das razões pelas quais ela continua envolta no mistério.

Na concepção filosófica clássica, a consciência caracteriza-se por ser uma entidade perceptível somente a partir de uma experiência mental de primeira pessoa. Devemos ao racionalismo cartesiano o reconhecimento da preeminência do *cogito*. A mente, como entidade individual, imaterial e inextensa, encontra-se numa situação privilegiada, uma vez que a certeza de sua existência é mais fácil de ser conhecida do que a do corpo material.

Ao estabelecer a dicotomia entre mente e corpo, Descartes pretendia fundar o edifício do conhecimento em bases sólidas, a partir da metafísica, tendo em vista que os sentidos, como categorias do corpo, não garantiriam certeza alguma acerca da realidade do mundo material.

Ao contrário do que pensava Descartes, o paradigma de uma mente imaterial e inacessível aos sentidos, desencarnada do corpo, conduziu o conhecimento a um nevoeiro sombrio de erros, de maneira que suas bases se tornaram mais tênues que antes da proposição do *cogito*.

Em Descartes, a consciência assume um modo próprio de ser da alma substancial, ao passo que para Espinosa a consciência não se encontra ligada necessariamente à substância pensante. Ao postular a substancialidade da alma, Descartes imagina não só uma dicotomia entre mente e corpo, mas entre alma e Deus. Essa separação decorre da doutrina cartesiana das idéias inatas, doutrina essa considerada insustentável por Espinosa. Se aceitarmos tal doutrina, deveríamos acreditar na existência de um Deus que não é sumamente bom e justo, tendo-se em vista que muitas idéias existentes na mente humana não são boas nem justas.

Para Espinosa, tais conclusões derivam de uma metafísica errônea e confusa. Não há, para ele, o problema de saber quem implantou as idéias na alma, uma vez que esta não existe quanto substância, mas simplesmente como idéia, a saber, como idéia do corpo.

A idéia da consciência como sentimento tem como fundamento à valorização do corpo. Esse talvez seja o ponto de intersecção entre o pensamento de Espinosa e o naturalismo dos eventos mentais defendido por Damásio.

No decorrer deste trabalho, tentamos evidenciar estruturas cerebrais que servem de sustentáculo para o proto-self, permitindo que surjam mapas neurais de segunda ordem. Essas estruturas utilizam uma linguagem não verbal dos sentidos. Desse modo, os padrões mentais se apresentam como base para sustentação das imagens mentais, que se expressam por meio dos sentimentos.

Assim, na interpretação de Damásio, essa misteriosa perspectiva de primeira pessoa não mais se funda numa substância imaterial ou até mesmo na existência de um homúnculo que assusta o “teatro da mente”, mas consiste num conhecimento que o organismo tem ao mapear o objeto com que interage e, concomitantemente, a si mesmo, assim como as conseqüências da interação para o organismo.

Damásio (2000) acredita que pensar a consciência como sentimento permite-nos responder a questão de como é possível que aquele que possui o “filme-no-cérebro” emerja no próprio filme. Por outro lado, a proposta neurobiológica de Damásio não conseguiu responder satisfatoriamente como o “filme-no-cerebro” é gerado, desde as origens dos ‘qualia’ até as imagens mentais. Damásio reconhece que as neurociências necessitam avançar um pouco mais a fim de responder questões como essas.

Ao abordarmos a consciência a partir dos sentimentos, somos inclinados a questionar a natureza dos últimos. De que são constituídos? Se forem percepções, referem-se a que tipo de percepção? Seriam as explicações biológicas condições necessárias e suficientes para se entender os sentimentos?

Deparamo-nos com os limites da neurobiologia ao tentar responder a essas indagações. Na visão de Damásio (2000) essas dificuldades representam uma fronteira com que nossos conhecimentos atuais acerca do cérebro e da mente se defrontam.

A consciência não representa apenas a capacidade de termos o sentimento de posse do que está acontecendo conosco. Para além da simples sensação corporal do aqui e do agora de nossas relações, reportamo-nos ao passado e projetamo-nos em direção ao futuro.

Reconhecemos a importância de nossas raízes biológicas no que tange aos processos conscientes, porém somos muito mais do que isso. Além da extraordinária beleza de nosso

corpo e de nosso cérebro, encontra-se em nossa consciência o mundo no qual estamos imersos. Fazemos parte de uma cultura, com hábitos, crenças e valores e, moldamos nossa consciência também por esses critérios sociais.

Graças à emergência de uma consciência ampliada que supera toda fugacidade do momento somos capazes de compor uma identidade e uma pessoa, situada e encarnada em um determinado tempo histórico individual, e ciente de suas potencialidades em relação ao futuro.

Essa consciência permite-nos não apenas sentir dor, mas ter a experiência do sofrimento. Certificamo-nos de nossa condição finita e nos dispomos, a cada momento, a superar os desafios impostos pela natureza.

O fato inevitável de nossa finitude, e a luta por continuar na existência, constituem a inerente tragédia, no qual todos os seres humanos dotados de consciência vivenciam.

De muitas maneiras o homem tentou responder ao dilema da dor e da morte. Desde os tempos antigos, a religião empenhou-se em formular respostas que possivelmente ajudariam a aliviar a dor. De modo especial, o cristianismo erigiu sob a égide da salvação e de uma vida feliz no paraíso. Para muitos, até os dias atuais, essa concepção fortalece os espíritos abatidos pelo peso do sofrimento e da morte. A idéia de um Deus transcendente e providente acalma-nos, pois sabemos que há alguém que cuida de nós. Por outro lado, aterrorizamos-nos, uma vez que temos a consciência de que ele pode julgar e condenar nossos atos, caso não estejam em conformidade com sua vontade.

Espinosa pareceu-nos trazer um alívio. Não temos mais a quem esperar ou temer. Deus não é uma divindade transcendente, misericordiosa ou implacável. Deus, apesar de ser uma substância infinita e eterna, identifica-se com a natureza, ele próprio é a natureza, "*Deus sive natura*", "Deus, ou seja, a natureza", de modo que podemos sentirmo-nos em suas mãos como modos finitos da substância infinita.

Num primeiro momento, essas considerações podem nos parecer mais um debate teológico acerca da finalidade de Deus para com o mundo do que uma reflexão propriamente filosófica. O fulcro de toda essa discussão refere-se ao modo como o homem, a partir da concepção imanente de Deus, conduzirá suas atitudes.

Consideramos haver na consciência uma "dimensão espiritual" que nos faz pensar no próprio sentido da vida. Por "dimensão espiritual" entendemos aqui os níveis altamente complexos da atividade humana e não necessariamente sua tendência ao transcendente. A idéia que trazemos de "vida do espírito" situa-se na interação que o organismo mantém com outros seres que povoam o mundo de maneira a fazer emergir formas inovadoras de ação que estejam a serviço do bem.

Assim, os atuais avanços nas áreas das neurociências podem nos levar a descobrir métodos eficazes no combate as ameaças contra a vida, favorecendo desse modo sua permanência.

A natureza deu-nos como presente, no desenvolvimento do processo evolutivo, uma consciência moral. Por meio dela, compreendemos o valor da vida e esforçamo-nos por realizá-la plenamente. Não obstante as inúmeras dificuldades que nos assaltam, somos incitados a construir estratégias a fim de sermos felizes.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Siqueira, 1997.
- BENNETT, M R; HACKER, P.M.S. Emotion and cortical- subcortical function: conceptual developments. **Progress Neurobioloy**. Australia, v. 75, p. 29-52, 2005.
- CHALMERS, D. J. Facing Up to the Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, Australia, v.2, n. 3, p. 200-19, 1995.
- _____. O enigma da consciência. **Scientific American**, Edição Especial: segredos da mente n. 4, [2004].
- CHURCHLAND, M. **Matéria e Consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Unesp, 2004.
- DAMÁSIO, A. **O Erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.
- _____. **O Mistério da Consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si. Tradução de Lauro Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **Em busca de Espinosa**: prazer e dor na ciência dos sentimentos. Adaptação para o português do Brasil Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. Como o cérebro cria a mente. **Scientific American**, Edição Especial: segredos da mente n. 4, p. 6-11, 2004b.
- DENNETT, Daniel C. **Tipos de Mente**: rumo a uma compreensão da consciência. Tradução de Alexandre Tort. Revisão Técnica de Marcus Pinto. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DESCARTES, R. Meditações . Discurso do método. Objeções e respostas. As paixões da alma. In: _____. **Obra Escolhida**. Tradução de Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1994. p. 105-199.
- _____. Meditações. In: _____. **Meditações. Discurso do método. Objeções e respostas. As paixões da alma**. Tradução de Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).
- _____. Meditações. In: _____. **Meditações. Discurso do método. Objeções e respostas. As paixões da alma**. Tradução de Bento Prado Júnior. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- ECCLES, C J. **Cérebro e Consciência**: o self e o cérebro. Tradução de Ana André. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- EDELMAN, G. M; TONONI, G. **A Universe of Consciousness**: how matter becomes imagination. New York: Basic Books, 2000.

ESPINOSA, B. Ética. In: _____. **Pensamentos Metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Ética. Tratado político. Correspondências.** Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril S. A . Cultural e Industrial, 1973. p. 83-307. (Os Pensadores).

FREITAS, L. B. L. Piaget e a consciência: um kantismo evolutivo? **Psicologia: reflexão e crítica**, Porto Alegre, RS, v. 15, n. 2, p. 303-308, 2002.

GUTIÉRREZ, Cláudio. La explicacion de la mente. A propósito de un libro reciente de Daniel Dennett. **Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica.** Disponível em: <http://www.claudiogutierrez.com/papers/explicacion_mente.html> Acesso em: 20 abr. 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 262p. (Coleção Pensamento Humano).

HIRSCHBERGER, J. **História da Filosofia Moderna.** Tradução e prefácio de Alexandre Correio. São Paulo: Herder, 1960.

LEDOUX, J. E. **The emotional brain.** New York: Touchstone, 1994.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud.** Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Guanabara Koogan, 1996.

MILODONI, C. B. A relação mente-corpo e a natureza do eu cognoscente à luz do dualismo cartesiano. In: SIMPÓSIO CIENTIFICO DO CAMPUS DE MARILIA, 2., 1998, Marília. **Anais...** Marília: Unesp-Marília Publicações, 1998.

PEREIRA, JR., A . Uma abordagem naturalista da consciência humana. **Trans-form-ação**, São Paulo: UNESP, v. 26, n. 2, p. 109-141, ano?.

SANTOS, J. L. da S. **Um Estudo acerca dos Estados Mentais:** o debate internalismo *versus* externalismo.2002. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Faculdade de Filosofia e Ciências. Universidade Estadual Paulista, 2002.

SCRUTON, R. **Espinosa.** Tradução de Angélica Elisabeth Konke. São Paulo: Unesp, 2000.

TEIXEIRA, L. **A Doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.** São Paulo: UNESP, 2001.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia da Mente e Inteligência Artificial.** Campinas: CLE UNICAMP, (1996 e 2006).

GLOSSÁRIO

No decorrer de nosso trabalho utilizamos alguns termos cujos significados podem assumir variadas interpretações e, possivelmente dificuldades. Pretendemos com este glossário, elucidar um pouco melhor nossas idéias.

Imagem mental : Damásio utiliza esse termo como sinônimo de padrão mental, isto é, uma estrutura construída com sinais oriundos de cada uma das modalidades sensórias (auditiva, visual, olfativa, gustativa, e sômato-sensitiva, que inclui tato, percepção da temperatura, sensação muscular, visceral e vestibular. A palavra imagem não se restringe somente a modalidade visual, mas pode se estender as outras modalidades sensitivas. Essas imagens têm o papel de retratar processos de varias entidades sejam elas físicas ou abstratas).

Representação: esse termo por muito tempo tem sido objeto de controvérsias na história da filosofia. Aqui, Damásio o emprega como sinônimo de imagem mental ou padrão neural. A imagem mental de um rosto específico é uma representação, bem como os padrões neurais que emergem durante o processo perceptivo-motor desse rosto, nos mais variados sítios neurais. Desse para Damásio, representação significa um padrão que se relaciona com alguma coisa, quer se refira a uma imagem mental ou a um conjunto coerente de ações neurais em um determinado sítio do cérebro.

Mapas: Para Damásio, este termo pode ser mais bem compreendido se observarmos a fisiologia da recepção de uma imagem pela retina. Na medida em que as partículas de luz atingem nossa retina em um padrão relacionado a um objeto específico, as células nervosas ali presentes são ativadas nesse padrão, de modo a constituir um “mapa” neural transitório do objeto. Em níveis subseqüentes, esses mapas vão sendo construídos, de maneira a formar, não fielmente, uma correspondência entre o que é mapeado e o que mapa propriamente dito.

Proto-self : Para Damásio é um conjunto interligado e temporariamente coerente de padrões neurais que representam o estado do organismo, a cada momento, nas mais variadas regiões neurais. Esses processos ocorrem em um nível inconsciente.

Self-central: Por self-central, Damásio denomina um relato não verbal de segunda ordem que ocorre quando um objeto específico modifica o proto-self. Os mecanismos responsáveis por produzirem o self-central sofrem mudanças mínimas no decorrer de toda a vida. Somos capazes de percebê-las.

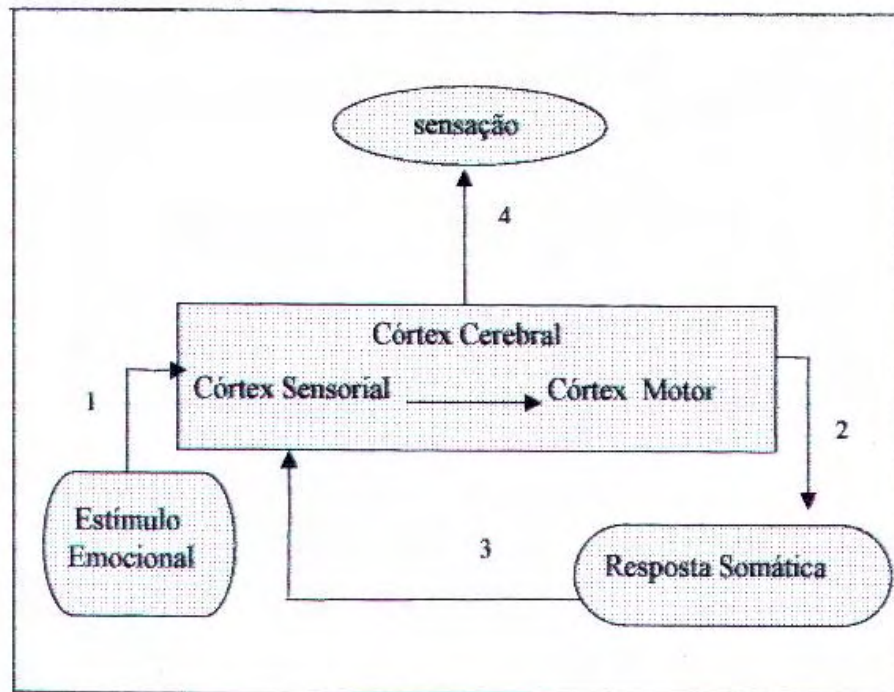
Self-autobiográfico: Damásio cunhou este termo, pois segundo ele, o Self-autobiográfico depende necessariamente de uma memória autobiográfica, que é constituída de implícitos exemplos de vivência e de experiências individuais, sejam elas referentes ao passado ou ao futuro antevisto de um indivíduo. Na medida em que são ativadas conseguem compor a identidade de cada indivíduo num determinado momento histórico. O resultado dessas contínuas ativações podem se fazer sentir na esfera consciente de nossas ações.

Córtex cerebral: O manto que recobre o cérebro (que resulta da combinação dos hemisférios esquerdo e direito). O cortex recobre as superfícies cerebrais de uma forma completa, incluindo aquelas que estão na localidade dos regos, fissuras e sulcos e que dão ao cérebro uma aparência corrugada.

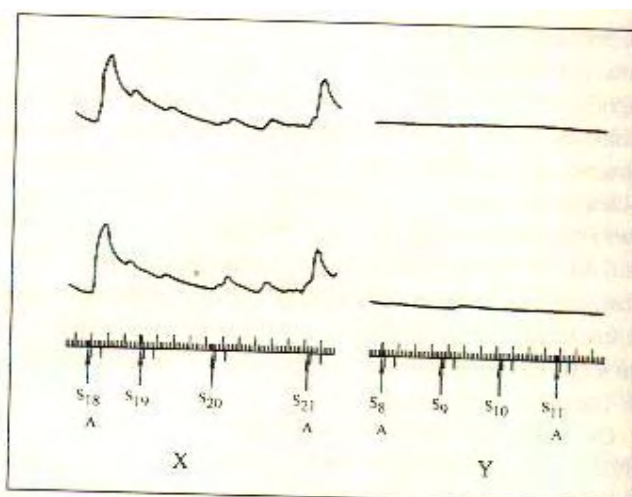
Neurotransmissores e neuromoduladores: Moléculas liberadas pelos neurônios que excitam ou inibem a atividade de outros neurônios (tal como o glutamato, ou o ácido gamma-amino-butírico), ou modulam a atividade de grupos de neurônios (tal como a dopamina, a serotonina, a norepinefrina e a acetilcolina).

ANEXOS

Anexo A



Vias cerebrais da emoção segundo William James. Um estímulo externo é percebido pelas áreas sensoriais do córtex. Por meio do córtex motor a fuga é produzida e controlada. As sensações produzidas pela fuga são retransmitidas ao córtex sensorial, onde são percebidas. A percepção das sensações somáticas, associada às reações emocionais, é o que dá a qualidade própria das emoções. 1-4: seqüência das informações sensoriais desde a percepção do estímulo até a execução da resposta. (redesenhado de LeDoux, 1998).



22. O perfil das respostas de condutividade dérmica em controles normais sem lesão cerebral (X) e em doentes com lesões no lóbulo frontal (Y) ao assistirem a uma seqüência de imagens, algumas das quais com um forte conteúdo emocional (identificadas por A, para "alvo", debaixo do número do estímulo, ou seja, S₁₈A) e outras sem esse forte conteúdo emocional. Os controles normais produziram respostas de grande amplitude após a visão das imagens "emocionais", mas não após as neutras. Os doentes frontais não reagiram a qualquer delas.

Fonte: DAMÁSIO, 1996, p. 242.