

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE  
MESQUITA FILHO – UNESP

WILSON ALVES SAMPAIO

**AUTO-ORGANIZAÇÃO E HÁBITOS: UMA PERSPECTIVA  
FILOSÓFICA**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, *campus* de Marília, para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Mariana Claudia Broens.

Marília – 2005

*Eu não tenho pátria; tenho mátria.  
Eu quero fráttria.*

Caetano Veloso

## Resumo

O objetivo deste trabalho é investigar, a partir de uma perspectiva filosófica, o conceito de *hábito* (sua constituição, preservação e quebra) no plano do sujeito da ação e sua possível relação com processos auto-organizados. Assim, estudaremos primeiramente o conceito de *sujeito da ação* na concepção de René Descartes (1994), enfatizando a doutrina dualista da relação mente/corpo. Em seguida, apresentaremos algumas das críticas que Gilbert Ryle (2000) dirige ao dualismo cartesiano e, na esteira de Ryle, postularemos uma concepção de *sujeito disposicional*, isto é, um sujeito que atualiza disposições (biológicas, culturais, familiares, etc.) no ambiente que habita. De modo a caracterizar esse conceito de sujeito disposicional, procuraremos apoiar nossa investigação na teoria da auto-organização postulada por Michel Debrun (1996) e na abordagem sistêmica proposta por Ludwig Von Bertalanffy (1976). Nosso propósito é mostrar que o conceito de *sujeito disposicional* pode contribuir para a compreensão de padrões de conduta social que revelam processos auto-organizados.

**Palavras chave:** *sujeito, problema mente/corpo, hábito, auto-organização, sociedade*

## Abstract

The aim of this work is to investigate, from a philosophical perspective, the concept of *habit* (its constitution, preservation and interruption) in the subject's action sphere, and its possible relation to the self-organising processes. We will conduct an investigation into the concept of action's subject in accordance with René Descartes (1994), giving emphasis to the dualistic doctrine on the relations between body and mind. We will then present criticisms addressed by Gilbert Ryle (2000) to Descartes' dualistic conceptions. In following the Ryle's criticism, we will postulate that a concept of *dispositional subject* is possible, that is, a subject who develops his dispositions (biological, cultural, family related etc) in the environment where he lives. In order to characterise such a concept of dispositional subject, we will be grounded theoretically on both the self-organising theory such as postulated by Michel Debrun (1996) and Ludwig von Bertalanffy's (1976) systemic approach. Our goal is to show that the concept of dispositional subject may be a major contribution towards the understanding of certain social behaviour patterns that display self-organising processes.

**Keywords:** *subject, mind-body problem, habits, self-organisation, society.*

## Sumário

Resumo .....	3
Introdução .....	5
CAPÍTULO I .....	8
O SUJEITO CARTESIANO .....	8
I. 1 Apresentação .....	9
I. 2 A concepção cartesiana de sujeito .....	9
I. 3 A Dúvida Metódica e a construção do sujeito cartesiano .....	12
I. 4 O dualismo cartesiano e a moral provisória .....	18
I. 5 O problema da passagem do sujeito racional para o sujeito social .....	25
CAPÍTULO II .....	29
O SUJEITO DISPOSICIONAL NA PERSPECTIVA DE G. RYLE .....	29
II. 1 Apresentação .....	30
II. 2 Ryle crítico de Descartes .....	30
II. 3 O sujeito disposicional concebido num contexto sistêmico .....	34
II. 4 A distinção entre o ‘saber que’ e o ‘saber como’ segundo Ryle .....	36
II. 5 Algumas considerações sobre o conceito de <i>hábito</i> .....	42
II. 6 O problema da <i>vontade</i> .....	47
CAPÍTULO III .....	52
TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO, SUJEITO DISPOSICIONAL E SOCIEDADE .....	52
III. 1 Apresentação .....	53
III. 2 Histórico .....	54
III. 3 A Teoria da Auto-Organização .....	55
III. 4 – Considerações sobre a abordagem mecanicista .....	59
III. 5 Sistêmica .....	62
III. 6 Sociedade e sistema .....	64
III. 7 – O sujeito disposicional e a sociedade .....	66
Considerações finais .....	72
Bibliografia .....	77

## Introdução

O objetivo deste trabalho é estabelecer, a partir de uma perspectiva filosófica, o conceito de hábito (sua constituição, preservação e quebra) no plano da ação do sujeito e sua possível relação com processos sociais auto-organizados.

Iniciamos nossa investigação analisando o conceito de sujeito, no sentido clássico, privilegiando a noção de *sujeito* enquanto responsável pela *ação*. Para isso, apresentamos a tese cartesiana segundo a qual o sujeito é uma entidade imaterial, possuidor de uma *alma*, ou *razão*, termos que Descartes (1994) considera sinônimos. Com esse objetivo, retomaremos parte da argumentação cartesiana desenvolvida nas *Meditações* (1994), nas quais Descartes identifica o *eu* - a essência da subjetividade - com a substância puramente pensante que se encontra unida ao corpo e que o comanda através da vontade. Além disso, investigaremos em *O discurso do método* (1983) tanto as regras metodológicas para a produção do conhecimento quanto as máximas da moral provisória que o sujeito deve acatar e submeter ao crivo da razão. Em tal texto, Descartes aponta a relevância do estabelecimento de padrões coletivos no plano moral como critério de distinção entre virtude e vício na falta de um sustentáculo metafísico que permita uma distinção essencial entre ambos. Depois, analisaremos o problema da passagem, na investigação que estamos desenvolvendo, do sujeito racional para o sujeito social; ao fazer isso, nosso intuito é o de apresentar justificativas que legitimem a idéia de que o sujeito social derive do sujeito racional.

Na seqüência, investigamos algumas teses apresentadas por Gilbert Ryle na obra *The concept of Mind* (1949). Nela, Ryle propõe uma revisão radical do que se entende por *sujeito* da ação, até então entendido na perspectiva clássica. Em seguida, argumentaremos que na obra de Ryle é possível encontrar parâmetros conceituais que justifiquem a postulação de uma concepção de *sujeito disposicional*, ou seja, a noção de que o sujeito desenvolve

disposições ou “tendência de” agir como resultado da interação sujeito/meio ambiente. Ainda na perspectiva ryleana, retomamos as teses apresentadas que diferenciam o “saber que” e o “saber como”. Esta distinção nos permite mostrar que uma quantidade muito significativa de ações inteligentes não resulta de um planejamento teórico prévio, mas do desenvolvimento de habilidades pela aprendizagem e aquisição de hábitos. Entendemos que muitas vezes os sujeitos agem em função de hábitos incorporados e que um hábito pode cristalizar-se e, em decorrência disso, os sujeitos podem ter dificuldades para agirem de forma criativa. Por último, neste capítulo apresentaremos o problema da vontade, pois quando não utilizamos o conceito de vontade de acordo ao conceito cartesiano de sujeito entendemos que é difícil encontrar ferramentas conceituais que possam preencher a lacuna explicativa deixada pelo abandono de tal conceito.

Na seqüência, procuramos elucidar os conceitos de disposição e hábito propostos por Ryle (1949) num contexto crítico à doutrina cartesiana.

Em seguida, no capítulo terceiro, para compreender a ação do sujeito num contexto social, apresentamos as teses centrais da teoria da auto-organização, na medida em que os padrões coletivos resultantes dos costumes historicamente constituídos parecem resultar de processos auto-organizados. Entendemos que parâmetros coletivos reguladores da ação individual (e daquilo que é socialmente aceito) se constituem e se atualizam dinamicamente na estrutura social e decorrem de processos auto-organizados.

A Teoria da auto-organização, tal como formulada por Michel Debrun (1996), propõe a distinção entre auto-organização primária e secundária; a primeira caracteriza-se pela interação entre elementos distintos ou semi-distintos que antes eram elementos independentes e se tornam interdependentes a partir do momento em que constituíram uma forma ou sistema; a segunda inclui a primeira, mas refere-se a sistemas capazes de aprender, isto é, segundo Debrun (1996), dotados da ‘face sujeito’.

Para a realização desta dissertação, recorreremos também à Teoria Geral dos Sistemas tal como formulada por Ludwig von Bertalanffy (1976). Esta teoria postula que os sistemas são entidades compostas por elementos que interagem dinamicamente entre si de forma ordenada. Um dos aspectos mais relevantes é que esta teoria permite a detecção de propriedades gerais dos sistemas, independentemente das possíveis diferenças concernentes à natureza de seus componentes.

Consideramos que tanto a teoria da auto-organização proposta por Debrun quanto aos preceitos básicos da sistêmica tal como formulados por Von Bertalanffy podem nos auxiliar no entendimento dos processos de interação que guiam as ações dos indivíduos nas organizações sociais, especialmente a humana, como procuramos mostrar ainda no capítulo terceiro.

Entendemos que esta investigação de um sujeito disposicional no plano da ação poderá contribuir para os estudos de uma concepção sistêmica de sujeito social e dos processos auto-organizados que parecem estar presentes na sociedade. Julgamos que este estudo se faz relevante na medida em que a nossa organização social parece muitas vezes não ser adequadamente explicada a partir das ações realizadas por sujeitos no sentido clássico.

Neste trabalho, procuramos mostrar que a concepção de sujeito disposicional pode elucidar a natureza de boa parte do conjunto de nossas ações e modos de agir, embora ainda precisemos conhecer em que consiste efetivamente aquilo que chamamos ‘vontade’ ou ‘força de vontade’ de acordo à concepção clássica de sujeito.

**CAPÍTULO I**  
**O SUJEITO CARTESIANO**



## **I. 1 Apresentação**

Apresentaremos, neste primeiro capítulo, a doutrina cartesiana de sujeito enquanto responsável pela ação. Para isso, procuraremos elucidar a construção da concepção cartesiana de sujeito através da argumentação que apresenta nas *Meditações*, ou seja, a concepção de um sujeito que duvida de quase tudo objetivando encontrar um ponto sólido para apoiar seu raciocínio e a partir do qual acaba por conseguir determinar com certeza a sua própria existência enquanto substância capaz de pensar essencialmente distinta de seu corpo extenso.

Em seguida, apresentaremos as idéias centrais a respeito da moral provisória tal como aparece postulada na terceira parte do *Discurso do método*. Neste contexto traremos à tona o seguinte problema: se é lícito fazermos a divisão entre sujeito racional e sujeito sociológico, em outras palavras, se podemos considerar o sujeito racional cartesiano como sujeito sociológico ou se, ao fazermos isso, estaríamos transformando o sujeito cartesiano em sujeito empírico.

## **I. 2 A concepção cartesiana de sujeito**

Em seu livro *Discurso do Método*, Descartes aponta as características básicas do sujeito racional. O autor entende que muitas pessoas tomam o falso por verdadeiro não por carecerem dos instrumentos racionais para distinguir ambos, mas porque não guiam adequadamente seu raciocínio, na medida em que não têm um método universal que as leve ao conhecimento de tudo o que é possível conhecer, inclusive sua própria natureza. O

primeiro passo do autor é afirmar que “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada [...]” (DESCARTES, 1994, p. 41), e este bom senso é associado pelo autor à razão, ou seja, através de um bom julgamento, guiado pela razão, todos os homens se tornam capazes de distinguir o falso do verdadeiro. Para Descartes não faz sentido dizer que um indivíduo tem ‘mais razão’ que outro: ambos têm a mesma ‘quantidade de razão’ pois ambos têm uma ‘alma racional’. Alguns indivíduos se enganam mais por não saberem como guiar adequadamente seu raciocínio.

Para servir como guia, no intuito de raciocinar bem, e cuja utilização lhe permitirá desvendar a própria noção de sujeito, Descartes criou um sistema de regras simples que julgou possibilitarem a qualquer ser humano chegar ao verdadeiro. Em tal empreitada, o autor enumera quatro regras que pensou serem suficientes para chegar a tudo o que é cognoscível. O primeiro preceito proposto pelo autor é:

[...] o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente ao meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, 1994, p. 53).

Para Descartes, evidência equivale a clareza e distinção racionais. O intuito do autor, com este primeiro preceito, é evitar qualquer pressa excessiva com relação a um objeto que não seja claro e distinto, isto é, indubitável. O sujeito racional não tem os sentidos como mediadores da ação cognitiva, pois os sentidos corporais não são infalíveis, podendo gerar erro e falsidade. Assim, diante do objeto a ser conhecido, o sujeito aplica a razão com um critério de coerência à idéia presente na mente conforme nos aponta Descartes:

Tampouco podemos tê-las das coisas percebidas apenas pelos sentidos, não importa a clareza que ocorra em sua percepção, porque muitas vezes já notamos que no sentido pode haver erro [...] Resta, portanto, que, se podemos

tê-la, é somente das coisas que o espírito concebe clara e distintamente. (DESCARTES, 1994, p. 223).

Para o filósofo, o sujeito racional possui a razão como instrumento mais poderoso do que os sentidos para conhecer algum objeto, ou analisar um fato em busca do verdadeiro. Isto porque, como sabemos, os sentidos são colocados sob permanente suspeita devido a que Descartes considera precárias e pouco confiáveis as informações que eles fornecem sobre o mundo.

O segundo preceito diz respeito à divisão dos problemas no intuito de resolvê-los melhor: “O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (DESCARTES, 1994, p. 54). Esta regra, por sua vez, é um meio de procurar clareza e distinção na elucidação de problemas complexos. No entendimento de Descartes, a complexidade de algo pode impedir sua compreensão. Neste sentido, o procedimento analítico possibilita uma desarticulação do objeto a ser estudado com o objetivo de entender isoladamente suas partes para poder entender o todo. Entretanto, para se entender o todo é necessário entender as partes e, conseqüentemente, decompondo o todo, ou seja, o problema ou objeto em questão se consegue a simplicidade que é importante para se chegar à evidência conforme o pensamento cartesiano.

Acerca do terceiro preceito Descartes afirma que devemos:

[...] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, 1994, p. 54).

Podemos notar que o sujeito cartesiano está sempre articulando meios para, racionalmente, orientar-se diante de algum problema; no entanto, a proposta do autor é impedir que o sujeito cognoscente se perca na complexidade do objeto. Para tanto, ele deve

aplicar o pensamento de forma ordeira no entendimento das partes simples, gradativamente aplicá-las no entendimento das partes mais complexas e, por último, entender a complexidade total do objeto. Segundo Descartes, este é o melhor caminho que o sujeito pode percorrer para alcançar um conhecimento indubitável, inclusive de sua própria natureza.

Por último, o sujeito cartesiano deve seguir o seguinte preceito, “o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais” (DESCARTES, 1994, p. 54) para que tenha a certeza de não omitir nada, de não esquecer nenhum dos passos de sua investigação.

Através da simplicidade, implícita nos preceitos cartesianos, o sujeito pode conduzir adequadamente seu raciocínio e satisfazer a necessidade de chegar ao verdadeiro. Enfim, Descartes desenvolve um procedimento geral para que qualquer sujeito possa proceder de modo ordenado em suas investigações e levá-las a bom termo. Neste sentido, o sujeito poderá alcançar a síntese final (pelo uso da terceira regra) reordenando as partes decompostas durante a análise feita (graças à aplicação da segunda regra).

Ao longo desse percurso é necessário que o sujeito duvide daquilo que se apresenta de forma obscura, mas que o faça metodicamente, como procuraremos mostrar na próxima seção.

### **I. 3 A Dúvida Metódica e a construção do sujeito cartesiano**

No século XVII ocorreram várias transformações na maneira de se conceber o mundo; o homem ocidental estava diante de muitas descobertas graças às quais era possível superar ou opor-se ao pensamento medieval. Como é sabido, foi este um período de profundas alterações na visão de mundo que se tinha até então no ocidente: ocorreram as grandes navegações e a subsequente chegada a terras e contato com povos antes desconhecidos. Tais

descobertas constituíram uma nova geografia do mundo e do cosmo. O pensamento religioso, até então predominante e dominador, era contrastado e relativizado por movimentos reformistas e contestatários. Tudo poderia, em princípio, ser questionado e, como consequência disso, a organização política, a religião, a ciência e a filosofia do mundo europeu medieval deixaram de ser expressões da providência divina - cuja intérprete exclusiva era a instituição católica – e passaram a ser objeto da investigação humana.

Ora, se o tronco do pensamento vigente estava sendo questionado, então a descrença e a dúvida passavam a ser os componentes diários desta época. Descartes, fazendo parte dessa época questionadora do *status quo*, também passou a duvidar de tudo o que havia estudado: erudição (grego, latim, história e fábulas), poesia e teologia, filosofia (lógica, física, metafísica e moral), medicina e jurisprudência, como ele narra em inúmeras partes do *Discurso do Método*.

Vejamos o que nos mostra Descartes no *Discurso do Método* a este respeito:

Fui instruído nas letras desde a infância, e por me haver convencido de que, por intermédio delas, poder-se-ia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Porém, assim que terminei esses estudos, ao cabo do qual costuma-se ser recebido na classe dos eruditos, mudei totalmente de opinião. Pois me encontrava embaraçado com tantas dúvidas e erros que me parecia não haver conseguido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. (DESCARTES, 1994, p. X).

Descartes cria um sistema de pensamento que julgava ser propício para apoiar seu pensamento em algo consistente, que permitisse chegar à verdade. Neste intuito, o autor usa da dúvida metódica no intuito de conseguir um ponto para apoiar seu raciocínio – da existência do mundo com os corpos que o constituem e de seu próprio corpo – até que só lhe restou sua mente e o seu conjunto de idéias. Foi essa a matéria prima que utilizou para a construção de uma nova filosofia, na medida em que, como veremos, ele duvida metodicamente do conjunto de sua experiência.

O filósofo traz algo de novo em sua teoria, o pensamento que chegaria à verdade, mas esse pensamento não viria de fora por meio dos sentidos, mas sim de sua própria mente: “Com a palavra pensar entendo tudo o que acontece em nós, de tal modo que o percebamos imediatamente por nós mesmos; por isso não só entender, querer e imaginar, mas também sentir é o mesmo que pensar” (DESCARTES, 1951, p. 9).

Descartes decide não apoiar mais as suas idéias nos conhecimentos e princípios que davam margem a dúvidas, contudo, passou a desenvolver uma metafísica que lhe permitiu achar em si próprio o suporte para distinguir o verdadeiro do falso com clareza e distinção; como ele diz, não se fundamentando nos costumes ou nos sentidos, pois eles são tão variáveis quanto as opiniões, que se reduzem a idéias isoladas desprovidas de fundamentação em argumentos sólidos. Retomaremos posteriormente as questões dos costumes quando formos tratar da moral provisória.

A dúvida de que trata Descartes não é uma mera dúvida cética, pois os céticos não acreditam que o homem possa chegar a qualquer verdade. A dúvida cartesiana tem característica metódica, pois ela exige uma certeza ordenada; tem caráter universal, visto que, em princípio, tudo (ou quase tudo) pode ser colocado em dúvida. A dúvida cartesiana é considerada radical devido a que equipara o duvidoso com o falso, e é hiperbólica porque tende ao infinito.

O passo seguinte, depois de tratar como falsas as idéias duvidosas, é o de encontrar um grupo de idéias indubitáveis e colocar em um outro grupo as idéias de que se pode duvidar. Como a investigação de Descartes parte de sua mente, as idéias que decorrem dos sentidos são colocadas em dúvida, pois, como ele aponta, se os sentidos já o enganaram uma vez, isso pode acontecer novamente, prejudicando sua credibilidade como princípios gerais do conhecimento.

Para justificar esta negação universal dos sentidos, na *Primeira Meditação*, Descartes recorre ao argumento do sonho. Quando sonhamos, segundo ele, temos sensações que nos parecem reais, tão reais quanto aquelas que temos quando estamos acordados. Em decorrência disso, só sabemos que não são reais quando comparamos as sensações tidas em sonhos com as sensações que temos em estado de vigília. Como resultado disso, Descartes conclui que não se deve confiar nos sentidos e nem nas sensações como bases para o conhecer, porque eles podem nos enganar. Daí decorre a idéia de que podemos estar sonhando e não sabê-lo, o que nos dá mais uma razão para questionar a confiabilidade das informações que os sentidos nos fornecem. Diante dos resultados desta dúvida radical, não devemos apoiar o nosso conhecimento sobre os sentidos, mas, antes, devemos considerar o conjunto da experiência como falsa.

Dando continuidade a sua investigação em busca de uma base sólida para o conhecimento, Descartes depara-se com a matemática e suas certezas racionais que independem dos sentidos e do estado do espírito, pois elas são entidades racionais. No entanto, Descartes lança mão de um argumento metafísico, o argumento do deus enganador ou gênio maligno, para avançar em sua busca por certezas que lhe permitam fundamentar o conhecimento verdadeiro das coisas do mundo (razão pela qual as verdades matemáticas, formais ou racionais, não bastam para recuperar o mundo que ele havia colocado sob a dúvida metódica).

Neste momento de sua argumentação, ele terá, então, que colocar a matemática no grupo das idéias duvidosas e, conseqüentemente, falsas. Para isso, o argumento do Gênio propõe o seguinte: considerando-se que, se existimos, temos que ter uma causa, em geral entendemos que a causa de nossa origem é um deus criador onipotente e bondoso. No entanto, tal deus parece ter-nos feito de tal modo que podemos enganar-nos com freqüência em relação aos dados de nossos sentidos. Observa Descartes que se tal deus nos

fez capazes de enganar-nos às vezes, nada nos garante que não nos enganemos sempre, mesmo em relação às coisas que consideramos mais certas e indubitáveis, como três mais dois somarem cinco ou um quadrado ter quatro lados. Mas como poderia um deus bondoso ter-nos feito capazes de enganar-nos? Para um deus bom deveria ser inadmissível enganar-nos, logo esse deus, segundo Descartes, só pode ser algum gênio maligno, enganador e ardiloso. Este Gênio pode estar enganando o sujeito, fazendo-o acreditar em relações matemáticas falsas e impedindo-o de alcançar a verdade. Como não temos como provar ainda que tal gênio não existe, devemos duvidar metodicamente inclusive das matemáticas.

Como resultado destes argumentos, a dúvida metódica alcançou tamanha proporção que não restou mais nada a ser colocado no grupo das idéias falsas, segundo Descartes. A partir de então o autor parte em busca da evidência.

No início da *Segunda Meditação*, Descartes afirma que precisa de ao menos um ponto fixo, uma verdade indubitável para edificar o edifício do conhecimento. Mesmo que algum gênio maligno o engane sempre, é indubitável que ele precisa existir para ser enganado por tal deus. Pelo fato de duvidar, Descartes alcança seu objetivo e determina a primeira evidência: pode ser que mais nada exista, mas ele próprio não pode deixar de existir enquanto for capaz de duvidar das mentiras e enganações do gênio maligno. Isto porque a mentira é uma relação bipolar que exige um enganador e um enganado. Tal argumento permite a Descartes afirmar que ele existe, mesmo que seja apenas como alvo das mentiras do grande mentiroso. Se ele duvida, ele pensa e, se ele pensa, ele existe como um ser capaz de pensar, mesmo carecendo de um corpo.

Acerca dessa primeira certeza, Descartes a considera não apenas indubitável, mas também que clara e distinta. E se uma evidência é sempre clara e distinta, não temos como considerá-la falsa. Desse modo, chegando-se ao critério para se encontrar uma certeza



indubitável, pode-se, segundo Descartes, iniciar um processo de eliminação das dúvidas e constatação das evidências.

Em suma, é nas *Meditações* (1994) que Descartes constrói seu conceito de sujeito aplicando a dúvida metódica e as demais regras metodológicas em relação a tudo o que acreditava ser necessário questionar e reordenar. Nessa obra, Descartes considera que duvidar radicalmente consiste em considerar o duvidoso como equivalente ao falso. É abandonado o sentido habitual do termo, segundo o qual algo duvidoso é algo cujo valor de verdade é ignorado.

Quando Descartes utiliza esta estratégia na busca por certezas inquestionáveis, ele investiga o conjunto de opiniões que possui em relação a tudo o que o mesmo conhece por meio dos sentidos. Para surpresa do leitor das *Meditações*, possivelmente habituado a confiar nos dados perceptuais, uma vez que não se pode ter certeza indubitável no que se refere às informações dos sentidos, tudo aquilo que supostamente se conhece graças a eles será alvo da dúvida radical e, de imediato, passará a ser considerado falso.

A radicalidade desse procedimento é tão grande que para obedecer as regras cartesianas, deve-se duvidar de todos os objetos dos sentidos, inclusive do próprio corpo. Como mostramos, o resultado desta estratégia é que, ao duvidarmos da existência de nossos corpos, não deixamos de existir enquanto seres capazes de duvidar e, portanto, de pensar. Mas nesse momento constatamos, segundo Descartes, que nossa capacidade de pensar em nada depende de nosso corpo. Para ele, o *eu* que pensa é um espírito, um entendimento ou uma razão, imaterial e responsável pelo exercício de um conjunto de funções: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e sentir, como ele observa na *Segunda Meditação*.

Indo mais longe ainda, o filósofo observa: “...eu não sou um sopro, uma flama ou um ar muito tênue disseminado pelas minhas partes mais grosseiras” (DESCARTES,

1994, p. 135). Ou seja, o ‘eu’ não é corporal e nem se confunde com o corpo; está apenas temporariamente unido a ele, como o filósofo argumenta na *Sexta Meditação*. O sujeito cartesiano é incorpóreo, desencarnado, pura substância pensante responsável pelo exercício de todas as atividades relacionadas ao raciocínio, à vontade, à imaginação e à percepção, pois até mesmo a razão é quem ‘sente’, como que através dos órgãos dos sentidos, segundo observa o filósofo na *Segunda Meditação*.

É importante notarmos que o sujeito cartesiano, pura racionalidade incorpórea racional, tem o objetivo de alcançar pontos sólidos para o desenvolvimento do pensamento e isso é apontado por Descartes nas *Meditações*, porém, neste mesmo livro, o filósofo analisa a questão da relação da alma com um corpo, tema que abordaremos na próxima seção.

#### **I. 4 O dualismo cartesiano e a moral provisória**

Como vimos, a mente – alma ou razão -, segundo Descartes, cumpre seu papel independentemente do corpo e, por isso, na sua função mais específica, não se confunde com os sentidos corporais e pode-se obter através dela um conhecimento indubitável. Ao desenvolver os argumentos constantes nas *Meditações*, Descartes formula uma teoria segundo a qual a alma é uma substância diferente da substância do corpo. O corpo é entendido por Descartes como uma espécie de máquina biológica semelhante àquelas máquinas repletas de engrenagem criadas pelo homem, tal como um relógio, apenas mais complexo e bem feito.

O corpo humano poderia ter certas partes alteradas ou removidas – sobretudo os membros - que mesmo assim sua essência não seria alterada, enquanto que a

mente não poderia ter parte alguma removida, por ser uma entidade composta por substância diferente da do corpo e, por isso mesmo, indivisível. Todavia, como explicar que algo imaterial (alma) interaja com uma substância material (corpo)? Em outras palavras: como a alma movimenta o corpo ou interage causalmente com ele? Na passagem abaixo, Descartes tenta responder esta pergunta mostrando que há uma parte do corpo em que a alma tem uma espécie de “lugar privilegiado”:

[...] Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância [...]. (DESCARTES, 1983, p. 229).

Em relação a este aspecto de sua doutrina, Descartes desenvolve uma explicação fisiológica em *As paixões da alma* (1994) segundo a qual a alma movimenta a glândula pineal (onde a alma está alojada, de um certo modo); tal glândula, situada no interior do cérebro, movimenta os espíritos animais presentes no sangue e tais espíritos, “carregando” os comandos da alma, são novamente conduzidos pela corrente sanguínea por todas as partes do corpo, movimentando os membros e os nervos do corpo segundo a vontade da alma. Esta mesma glândula também desempenha um importante papel unificador da percepção, pois os dados da percepção chegam até a alma através dos órgãos duplos dos sentidos e as pessoas não vêem uma imagem do olho direito e outra imagem do olho esquerdo, mas vêem uma só imagem:

Ora, mas ainda fica uma dúvida de como esta glândula é o ponto que liga o corpo com a alma e não outra parte do corpo. Com relação a esta dúvida, Descartes nos aponta:

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções é

que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo [...] E pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula [...] (DESCARTES, p. 229).

As teses apresentadas englobam uma concepção dualista do ser humano, constituído, segundo Descartes, por uma mistura do corpo e da alma. Segundo ele, a essência humana não está na corporeidade, mas na razão ou alma, que desempenha algumas das mais relevantes atividades cognitivas: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar e até sentir. Estas teses nos ajudam a entender sua caracterização do sujeito racional e também como através da razão podemos conhecer o mundo. Descartes não nega que existam fontes das experiências dos sentidos, mas dá muito pouco valor aos sentidos no seu projeto de fundamentação do conhecimento.<sup>1</sup> Assim, em relação as sensações do corpo, Descartes as reduz ao puro pensamento no fim da *Segunda Meditação*:

[...] Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas pelos órgãos dos sentidos [...] e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir, e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. Donde, começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente. (DESCARTES, 1983, p. 95).

Portanto, tudo o que sentimos, seja pela visão, paladar, olfato, tato ou audição nada mais é, segundo Descartes, do que o pensar, pois sem a alma o corpo por si só nada sentiria. Se os sentidos por eles mesmos podem nos enganar, através da dúvida metódica<sup>2</sup> podemos corrigir as informações que eles oferecem à alma ou razão. A alma, desde que respeite as regras metodológicas e opere segundo a dúvida metódica, não poderá enganar-se, mesmo que os sentidos lhe forneçam dados inteiramente falsos sobre os objetos da percepção.

---

<sup>1</sup> Cf. *Meditações*, 1983, p. 183.

<sup>2</sup> Cf. *Meditações*, 1983, p. 85.

Mas Descartes reconhece que a tarefa de reconstruir o edifício do saber é longa e demorada: todas as áreas do conhecimento terão que ser submetidas a uma revisão de modo a que falsidades decorrentes de opiniões mal elaboradas não se infiltrem novamente no grupo de idéias verdadeiras. No entanto, enquanto essa reconstrução não ocorre, será preciso resolver adequadamente algumas questões que se colocam não no plano da ontologia ou mesmo da investigação epistemológica, mas no plano prático e, em especial, no que se refere à moral e ao modo apropriado de conduzir a ação em sociedade. Investigaremos esta questão a seguir.

No *Discurso do método*, Descartes reconhece a imensidão da tarefa que o espera: a reconstrução do edifício do saber a partir dos alicerces metafísicos que propõe. Mas, enquanto essa tarefa não é concluída em todas as áreas do saber humano, há um problema específico a resolver: encontrar um critério de distinção entre a ação virtuosa e a ação maligna, do mesmo modo que a dúvida metódica permitiu distinguir a verdade da falsidade e que tenha o mesmo grau de eficácia na ação prática que a dúvida teve na determinação de certezas metafísicas indubitáveis.

Ocorre, além disso, que não é possível suspender mesmo que temporariamente a totalidade da ação humana em sociedade do mesmo modo como Descartes suspendeu seu próprio juízo no final da *Primeira Meditação* até alcançar a certeza do *cogito* na *Segunda Meditação*. Por isso, dedica a terceira parte do *Discurso do Método* ao que ele chamou de “moral provisória” e na qual apresenta algumas máximas para guiar a conduta social enquanto não for concluída a construção da “moral definitiva”.

A primeira máxima da moral provisória, segundo Descartes, determina que cabe:

[...] obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me, em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de viver. (DESCARTES,

1994, p. 59).

Ora, obedecer às leis e os costumes do país em que se vive é um meio de exercer o bom senso – ou faculdade racional humana - no plano da ação, uma vez que “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada” (DESCARTES, 1994, p. 41). Por outro lado, em contraposição aos acontecimentos do cotidiano, o sujeito cartesiano está numa busca incessante pela verdade e, para alcançá-la, tal sujeito necessita buscar a evidência, clareza e distinção. Segundo Descartes, um sujeito não consegue ter clareza e distinção se tiver uma vida de excessos no que se refere à conduta porque se torna um “espírito inconstante” incapaz da disciplina intelectual necessária à aquisição e produção do conhecimento (Ibidem, 1994, p. 60).

Entendemos que, para o filósofo, o respeito às leis e aos costumes do país permite uma tranquilidade do sujeito que, num contexto social ordenado, alcançará o aperfeiçoamento dos juízos e assim estará apto a buscar o verdadeiro. Notemos que a busca da verdade tem de estar lado a lado com o respeito às necessidades do cotidiano, ou seja, com o bom senso o sujeito prepara o espírito para a tranquilidade que, consecutivamente, terá um aperfeiçoamento dos juízos que o conduzirão à verdade.

Mas, além deste aspecto, bastante conhecido, da moral provisória cartesiana, pretendemos ressaltar a relevância do costume nesta concepção moral: na falta de normas indubitáveis para a ação, a tarefa que caberia a estas normas será desempenhada pelo costume. O costume consagrado ao longo do tempo pela repetição de determinados modos de agir individual na sociedade supera o juízo individual no que se refere a evitar a possibilidade de erro na ação. Descartes possivelmente supõe que ações bem sucedidas na prática são constantemente imitadas e repetidas porque sua eficácia moral é demonstrada ao longo do tempo pelos resultados alcançados. Voltaremos a ressaltar este aspecto da moral provisória posteriormente.

Descartes observa também que: “Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto” (DESCARTES, p. 60). Uma vez que uma decisão é tomada de acordo ao defendido pela primeira máxima, é necessário permanecer no caminho moral traçado, de maneira semelhante ao caminho racional que Descartes considera necessário percorrer quando se trata de suas teses metafísicas.

Em relação à segunda máxima moral, Descartes desenvolve a idéia de que a inconstância do sujeito o leva a fracassar em suas ações, seja no cotidiano social, seja na reflexão metafísica. O filósofo observa que os espíritos fracos e inconstantes, ao agirem, não conseguem julgar suas ações como boas ou más, e, assim, mais tarde, irão julgar tais ações sem saber por que agiram deste ou daquele modo (cabe aqui lembrar da quarta regra metodológica segundo a qual é necessário fazer revisões constantes de maneira a nada esquecer).

O sujeito deve sempre procurar o indubitavelmente verdadeiro, mas se isso não for possível, ele precisa conseguir uma alternativa de ação moralmente válida em sua prática social. O sujeito que não queira cometer equívocos e se arrepender de sua própria ação, deve perseverar e agir seguindo as opiniões mais prováveis. A terceira máxima proposta pelo filósofo consiste em:

[...] procurar sempre antes vencer a mim próprio do que a fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível. (DESCARTES, 1994, p. 61).

Inserida no contexto das duas máximas anteriores, a terceira máxima traz à tona o tema pensamento que é o que realmente pertence ao sujeito e marca o limite em que ele

pode efetivamente controlar variáveis: o âmbito da substância pensante. Um dos objetivos cartesianos, no que se refere à ação, é poder viver tranqüilamente na sociedade e, graças à tranqüilidade no ambiente exterior, alcançar o verdadeiro. Como mencionamos, a substância pensante tem a capacidade de querer e de não querer. Tal capacidade permite ao sujeito mudar seus desejos mediante o uso da razão. Segundo Descartes, o uso adequado da razão fará com que o sujeito encontre clareza e distinção e, conseqüentemente, ele poderá mudar seus próprios hábitos. Através da razão, hábitos que fazem os espíritos inconstantes desejarem o que não podem adquirir devem ser abandonados. Temos como parâmetro que o que indica se as ações dos sujeitos são más ou boas é uma investigação que visa a preservação da vida, pois numa visão perspectivista, um conselho pode usar de razão (critério de coerência) em relação a vida de uma comunidade, cidade, país, etc.

A razão, portanto, é o instrumento máximo da moralidade. Descartes propõe que aquilo que possa dificultar o pensar ou desviar a razão do caminho correto traçado pelo método seja evitado na medida em que é reconhecido como obstáculo para o correto uso da razão.

Este conjunto de regras nos mostra a estratégia que deve ser usada pelo sujeito cartesiano para que a vontade se submeta às exigências da razão, porque ela impede que as paixões e apetites – gerados pela substância extensa - desviem o sujeito dos verdadeiros bens. Desse modo, Descartes tenta unir razão e virtude e deixa claro a supremacia que a razão tem em relação à vontade.

Num certo sentido, devido ao assim chamado “solipsismo<sup>1</sup>” cartesiano, segundo o qual, o sujeito está inteiramente sozinho em sua busca por verdades indubitáveis, podemos até dizer que o sujeito cartesiano é pré-social, pois ele precede a sociedade na

---

<sup>1</sup> Trata-se do problema do solipsismo do sujeito cartesiano em seu percurso metodológico: ao aplicar a dúvida radical, o sujeito questiona a totalidade dos dados da experiência, inclusive daqueles que lhe fornecem informações a respeito de outros seres humanos: trata-se de uma espécie de “solidão metodológica”, cujo surgimento a filosofia cartesiana propicia.



“ordem das razões”. Assim, nos parece que, na perspectiva cartesiana, a sociedade é um fenômeno ligado à substância extensa, pois é composta de uma reunião de corpos cuja existência só pode ser comprovada, pela ordem das razões, apenas depois da prova da existência de Deus e a conseqüente legitimação do mundo. Para aprofundar nossa investigação das implicações da doutrina dualista na moral, desenvolveremos no segundo capítulo uma seção para analisar as críticas que Gilbert Ryle dirige ao pensamento cartesiano. Porém, na linha de pensamento que estamos desenvolvendo, a de passarmos de uma análise filosófica universal de sujeito racional para uma análise temática de sujeito sociológico, surge um problema, o qual abordaremos na seqüência.

Partindo do princípio que Descartes nos legou algumas máximas para vivermos bem em sociedade, entendemos que um conselho (de bairro, político, religioso, etc.) pode deliberar sobre as causas e conseqüências da moral provisória visando o viver bem de uma coletividade.

## **1. 5 O problema da passagem do sujeito racional para o sujeito social**

O problema que levantamos é o seguinte: se é correto afirmar que o sujeito sociológico se refere ao sujeito empírico, singular. Na tentativa de responder a esta questão, argumentaremos que o sujeito sociológico diz respeito ao sujeito racional universal e o que os une são os conceitos de razão e vontade, sobre os quais discorreremos a seguir.

Conforme abordamos anteriormente, o sujeito cartesiano faz uma opção metodológica pelo solipsismo em busca do verdadeiro. Segundo Descartes, a razão é constitutiva do sujeito e, a partir dela, o sujeito pode chegar à clareza e distinção, ou seja, separar o falso do verdadeiro. Salientamos que o sujeito sociológico também deve usar de razão como um instrumento para atingir uma vida melhor na interação social. Quando

falamos de sujeito sociológico nos referimos a um indivíduo que vive em sociedade sem definir o indivíduo Pedro ou João, e que o sujeito sociológico também é disposicional à medida que desenvolve suas disposições no ambiente em que vive.

Quando falamos do sujeito sociológico, estamos a falar de um sujeito que se encontra em sociedade interagindo com os seus semelhantes, e que está diante de leis, normas e regras a serem cumpridas; e esse sujeito também deve usar da razão para elaborar e cumprir leis e outras normas de conduta. Encontramo-nos, assim, diante de duas concepções de sujeito: uma universal e outra geral.

Nossa hipótese considera que tanto o sujeito sociológico quanto o sujeito racional se distinguem, por sua generalidade, do sujeito empírico, singular, situado no tempo e no espaço e o que os distingue é apenas a perspectiva de análise, (teórico-filosófica, do primeiro, e a prático-sociológica, do segundo). Além disso, não queremos afirmar que nosso entendimento por razão seja estritamente o que Descartes postulou a respeito. Razão, no sentido cartesiano, é sinônimo de alma e, conforme veremos no capítulo segundo, este termo nos traz outro problema, a saber, o problema do erro categorial, segundo Gilbert Ryle.

Entretanto, entendemos que na proposta cartesiana de ter um espírito são e aplicá-lo bem está presente um critério de coerência em relação com as coisas que estão no meio em que o sujeito vive. Este critério oferece uma possível solução para o problema que levantamos. Utilizaremos em nosso estudo o conceito de razão, mas não como sinônimo de alma (substância que não tem a materialidade como característica fundamental) e sim como critério de coerência em relação à ação. Para isso é preciso considerar a noção de vontade, da qual falaremos em seguida.

Para Descartes, a vontade é importante sob vários aspectos. Vimos nas seções anteriores que o autor criou um método para atingir o verdadeiro, formulou uma moral provisória, até que se tenha uma moral definitiva ou necessária, e esboçou a idéia da dúvida

metódica na busca de um ponto seguro para estabelecer suas idéias claras e distintas. Entretanto, tanto o sujeito racional quanto o sujeito sociológico, com todos esses aparatos conceituais criados por Descartes, sem uma noção de vontade não conseguiriam atingir seus objetivos, seja o intuito de atingir o verdadeiro ou o objetivo de construir uma sociedade cuja organização moral atende princípios necessários. Lívio Teixeira ressalta a importância da vontade para o método, a moral e a dúvida cartesianos. “Já assinalamos, pois, a presença e a importância do elemento de aplicação das regras do método nas palavras que se encontram imediatamente antes do enunciado da primeira regra [...]” (TEIXEIRA, 1955, p 23).

A respeito da moral:

Há sempre a porta aberta para aceitar o melhor que apareça. Ora, isso é a essência da virtude provisória, mas de toda a virtude que o homem pode alcançar, porque a virtude, esse denominador comum da moral cartesiana, é a mesma vontade de procurar os melhores juízos e agir de acordo com eles [...] (TEIXEIRA, 1955, p. 128).

Sobre a dúvida: “Na verdade, para Descartes ela é sempre um empreendimento, para usar a expressão que o próprio filósofo usa tantas vezes, é um ato da vontade [...]” (TEIXEIRA, 1955, p. 32).

Apesar de Descartes falar de um sujeito universal, num determinado momento da elaboração de suas idéias, o autor apresenta uma generalização de sua filosofia para todos os que quiserem trilhar o mesmo caminho filosófico que ele, conforme nos aponta Teixeira:

A moral provisória do “Discurso” que Descartes apresenta como coisa inteiramente pessoal, como uma necessidade que lhe impunha a sua vocação de filósofo e o caráter racional de sua filosofia, assume, pois, no prefácio dos “Princípios” uma feição geral. Não é mais um episódio da vida de Descartes: é uma condição a que deve submeter-se todo aquele que quiser seguir o mesmo caminho, o caminho da filosofia. (TEIXEIRA, 1955, p. 117).

A partir desta idéia presente nesta citação, temos um sinal de que o sujeito sociológico pode derivar do sujeito racional.

Em resumo, argumentamos que o sujeito sociológico é a expressão social do sujeito racional cuja unidade corpo/alma foi constatada no final das *Meditações*. O que os difere é a perspectiva de análise e o que os une são: a razão, entendida como um critério de coerência em relação à ação, e a vontade, a qual abordaremos conceitualmente, de forma mais detalhada, no capítulo segundo.

Neste capítulo, salientamos a construção do sujeito racional cartesiano, perpassando as idéias de dúvida metódica, dualismo e moral provisória, e afirmamos ser possível que o sujeito sociológico expresse em sociedade o sujeito racional universal, apesar do sujeito sociológico nem sempre conseguir utilizar adequadamente as regras do método. Contudo, não podemos preservar o conceito de alma, segundo o sentido clássico, como sinônimo de razão, pois se assim o fizermos estaríamos, segundo Gilbert Ryle, cometendo um erro categorial cujo tema estaremos abordando no próximo capítulo. Se, por um lado, levantamos a hipótese de derivar uma análise temática de uma análise filosófica tradicional, por outro, ficamos diante de um problema: se não introduzimos em nossa investigação o conceito de alma, contrariando Descartes, então temos de abordar o problema da vontade num contexto teórico que não a considera como “faculdade” da alma, como fazia Descartes. Trataremos destas questões também no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO II**

### **O SUJEITO DISPOSICIONAL NA PERSPECTIVA DE G. RYLE**

## II. 1 Apresentação

Uma vez apresentada a doutrina cartesiana de sujeito, conforme mostramos no Capítulo I deste trabalho, passamos, a seguir, a investigar algumas contribuições de Gilbert Ryle (1970) que servirão para a postulação de uma concepção diferente de sujeito. O autor inglês pretende originalmente, apenas situar do ponto de vista lógico o que se entende por *mente* e problematizar tal entendimento. Ele não tem como objetivo propor uma nova teoria da mente, porém entendemos que, a partir de suas críticas dirigidas à concepção cartesiana de sujeito, podemos sugerir a postulação de uma noção de sujeito que não levante os mesmos problemas que aparecem na doutrina cartesiana. Lembremos que os problemas ocorrem porque Descartes postula a existência de um sujeito racional constituído por uma substância pensante distinta do corpo. Desse modo, ao rejeitar a concepção cartesiana, encontramos uma margem para propor, a partir de Ryle, uma noção de *sujeito disposicional*, de que trataremos neste capítulo. Para isso, abordaremos duas concepções ryleanas diferenciadas de ação inteligente: o “*saber que*” e o “*saber como*” e também traremos à tona o problema da vontade que, no nosso entendimento, Ryle não conseguiu resolver. Por último, explicitaremos nossas idéias a respeito de hábito utilizando como ferramentas conceituais os pensamentos de Ryle e Peirce procurando contribuições para um entendimento de sujeitos como agentes.

## II. 2 Ryle crítico de Descartes

Anteriormente, apresentamos a doutrina cartesiana no que se refere à noção de sujeito e de moral, nesta seção apresentaremos algumas das críticas que Ryle (1970) dirige a Descartes, principalmente as que se referem ao problema da “dupla vida” do sujeito

cartesiano (isto é, à divisão do sujeito decorrente do dualismo numa vida privada da mente e numa vida pública do corpo) e ao assim denominado “erro categorial” que Descartes cometeu, segundo Ryle, ao enquadrar indevidamente a mente e o corpo na mesma categoria lógica. Este estudo permite perceber o quanto pode ser problemática a doutrina cartesiana no que se refere à noção de sujeito.

Para Ryle, Descartes deixou, como seu mais relevante legado filosófico, um mito – o do fantasma na máquina - que deturpa aquilo que ele denomina “geografia continental da mente”. O pensador explica que seu objetivo é o de situar adequadamente os conceitos que foram deturpados pelo mito cartesiano, apesar de ele reconhecer que foi vítima das posições que critica.

Lembremos que a substância pensante, segundo Descartes, cumpre seu papel independentemente do corpo. Na sua função mais específica de pensar (isto é, conceber, duvidar, negar, afirmar, querer, não querer, imaginar e até sentir, como ele propõe nas *Meditações*) a *Res Cogitans* que aplique adequadamente as regras do método não pode ser enganada, segundo Descartes, pelos dados fornecidos pela percepção, propensos ao erro.

Como vimos na seção anterior, Descartes entende que o corpo é uma espécie de máquina biológica semelhante às aquelas máquinas criadas pelo homem, sendo apenas mais complexa. Porém, como explicar que algo imaterial (a alma) interage com uma substância material (o corpo)? Em outras palavras, como a alma atua causalmente em relação ao corpo e vice-versa? Como sabemos, Descartes desenvolve uma explicação mecânica segundo a qual a alma movimenta a glândula pineal, esta impulsiona os assim chamados “espíritos animais” presentes no sangue e tais espíritos, por sua vez, movimentam os membros e nervos do corpo.

Este é um dos problemas que Ryle levanta em sua crítica à teoria proposta por Descartes, pois, como sabemos, para a doutrina cartesiana todo ser humano tem um corpo e um espírito; o corpo vive no espaço e está sujeito às leis mecânicas enquanto que o espírito

não existe no espaço e suas operações não estão sujeitas às leis mecânicas. Então, Ryle conclui que na perspectiva do cartesianismo uma pessoa vive duas histórias: uma história refere-se ao que acontece *no* e *ao seu corpo* e a outra se refere ao que ocorre *no* e *ao seu espírito*, ou seja, toda pessoa possui uma história pública do corpo, acessível a todos, e outra história privada da mente, unicamente acessível a seu portador.

A vida pública diz respeito ao comportamento do corpo, aquilo que pode ser observado por outras pessoas e, como salientamos, esta vida pública está sujeita às leis da física. A vida privada diz respeito à existência da substância pensante e que não está sujeita às leis da física. A mente não pode ser observada por outras pessoas acarretando que só o próprio sujeito poderá saber o que se passa na sua própria mente (a rigor, o sujeito cartesiano pode até duvidar da existência de outras mentes além da sua própria). Ryle entende que há uma oposição de pólos entre espírito e matéria, um tem existência física ou é constituído por matéria ou é função da matéria, e o outro tem existência mental e consiste em consciência ou é uma função da consciência.

Em suma, Ryle entende que a doutrina cartesiana torna problemática a compreensão a respeito da unidade do sujeito ao dividi-lo pela metade e não conseguir explicar como ambas as metades interagem causalmente entre si. O mito que se trata de desfazer é o do “fantasma na máquina”, isto é, o mito segundo o qual há uma instância imaterial responsável pelas ações inteligentes que o homem é capaz de realizar. E para desfazê-lo Ryle acha que se deve eliminar um erro de base, o chamado “erro categorial” que apresentamos a seguir, pois, para ele, uma coisa é saber como aplicar conceitos e outra, diferente, é saber como relacionar conceitos entre si e com conceitos de outras espécies.

Para Ryle, cometer um erro categorial é considerar um conceito como pertencendo a uma categoria lógica à qual não pertence efetivamente. Um exemplo usado pelo autor é o de uma pessoa que, ao chegar a uma universidade, vê a biblioteca, museus,



prédios, repartições, observa alunos e professores, etc, mas, depois de ter visitado o *campus* inteiro, pergunta: “Onde é que está a universidade?”. Obviamente a universidade é a instituição constituída por todas essas coisas (prédios, pessoas, livros, etc.) e cujo conjunto designamos pelo nome geral de “universidade”. Notemos que, neste exemplo, o visitante atrapalhado está situando a universidade na mesma categoria lógica em que situa os prédios, as pessoas, os livros, laboratórios, etc, como se ela fosse uma entidade colateral, distinta de cada uma das partes citadas, mas logicamente equivalente a elas. O correto do ponto de vista lógico seria considerar a universidade como a organização que engloba tais partes. Segundo Ryle, o mesmo tipo de erro lógico é cometido pelas pessoas que entendem que “alma” é uma substância não material que se aloja ao corpo e passa a interagir com ele e a comandá-lo.

No entanto, as pessoas são enganadas porque ignoram que, se possuísem conhecimentos claros a respeito de acontecimentos mentais, isto deveria ser evidente na perspectiva cartesiana, mas isso não acontece. Esta ignorância se torna patente quando uma pessoa analisa a si própria e não consegue obter nenhum conhecimento direto da natureza de sua própria mente. Em outros termos, se a existência da substância imaterial fosse efetivamente evidente para si própria, não haveria nenhum ser humano que duvidasse dela, segundo o critério de evidência que, como vimos, o próprio Descartes propõe no *Discurso do método*. Assim, Ryle promove uma espécie de implosão conceitual dos alicerces da doutrina cartesiana (e da “geografia conceitual” que lhe é própria) uma vez que não se consegue alcançar uma descrição clara e distinta da natureza e faculdades da mente como a lógica da reflexão cartesiana exige.

Pela ausência de uma justificação racional, Ryle denomina a doutrina cartesiana “o mito do fantasma na máquina”, com a conseqüente vida dupla do sujeito, pois tal doutrina decorre de um erro categorial, visto que a mente é descrita como uma substância diferente do corpo.

Mas será que a crítica da concepção cartesiana de sujeito inviabiliza o próprio conceito de sujeito? Procuraremos mostrar no próximo capítulo que podemos postular uma concepção de sujeito disposicional num contexto teórico que não admite o dualismo substancial cartesiano.

### **II. 3 O sujeito disposicional concebido num contexto sistêmico**

Para explicitarmos a noção *sujeito disposicional*, abordaremos agora a crítica apresentada por Ryle (1970) à concepção de Descartes de alma possuidora ou detentora de vontade. Para Descartes, como vimos, todo indivíduo é possuidor de uma alma, não sujeita às leis físicas que, impulsionada pela vontade, moveria uma glândula no centro do cérebro que, por sua vez, moveria os espíritos animais, os quais, conseqüentemente, impulsionariam os nervos e músculos para movimentarem o corpo. Desta forma, a alma seria causalmente responsável pelas ações do corpo porque é detentora de uma *vontade* e age pela mesma.

No entanto, segundo Ryle, se os acontecimentos mentais fossem causados pela vontade, como Descartes propõe, então uma ação voluntária deveria ser derivada de alguma volição: em relação a toda ação haveria primeiramente um “querer” da alma que seria cronologicamente anterior à - e causalmente responsável pela - ação do corpo. Contudo, se uma volição deriva de outra volição seríamos levados a uma regressão infinita na busca de uma espécie de “volição originária” responsável última pelo agir.

Ryle situa criticamente no contexto do dualismo cartesiano essa concepção de uma suposta antecedência temporal e causal da vontade em relação ao agir. Disso decorre o célebre problema da explicação da relação mente/corpo, até hoje alvo da investigação na Filosofia da Mente. Como é sabido, o problema mente/corpo consiste, na impossibilidade de

explicar satisfatoriamente a interação causal entre duas substâncias essencialmente distintas, uma sujeita às leis físicas – corpo – e outra – a alma ou mente – não sujeitas às leis físicas.

No lugar do conceito clássico de vontade, entendemos que o conceito de “disposição” para a ação poderia explicar com maior eficácia a ação humana. Na esteira da perspectiva ryleana, o sujeito disposicional não teria uma “vontade soberana” que guiaria a ação e a antecederia causal e temporalmente, mas teria uma “tendência” para” agir conforme um conjunto de disposições biológicas, culturais, sociais, históricas, familiares, lingüísticas, dentre inúmeras outras, que se exprime na própria ação, sendo simultâneo em relação a ela.

Por exemplo, quando alguém afirma que está com vontade de nadar, o que acontece é que este alguém possui uma tendência a nadar ou está com disposição para. Esse indivíduo possivelmente sabe nadar porque pôde praticar natação desde a infância, porque morava perto do mar e sua família incentivou o aprendizado da natação, porque seu organismo é capaz de realizar exercícios físicos, etc. A partir deste contexto que traçamos, queremos salientar que a teoria da auto-organização e a teoria sistêmica podem contribuir para o entendimento de uma concepção de *sujeito disposicional*. (A respeito da incompatibilidade entre vontade e disposição estaremos ressaltando adiante neste mesmo capítulo).

Entendemos, assim como Ryle, que o sujeito não é composto por uma entidade ou faculdade anímica denominada vontade, “soberana comandante do agir” – como sugere Descartes -, mas que o sujeito, agora redefinido, é caracterizado por um conjunto de disposições individuais. Procuraremos mostrar que tais disposições são, simultaneamente, constituintes *do* sujeito e constituídas *pelo* sujeito em suas complexas relações com o meio ambiente.

Por supor um novo contexto ontológico não dualista, entendemos que a perspectiva sistêmica – na utilização da Teoria Geral dos Sistemas, a qual abordaremos no terceiro capítulo - é que poderá permitir a postulação de tal *sujeito disposicional*, pois as

disposições desse sujeito para a ação parecem possuir um caráter relacional com o meio ambiente que pode ser tratado de modo satisfatório pela teoria sistêmica e da auto-organização. A constituição do sujeito disposicional dá-se através de um processo auto-organizado, tal como caracterizado por Debrun (1996), para cuja compreensão utilizaremos, na seqüência, as ferramentas explicativas fornecidas pela teoria geral dos sistemas ou sistêmica, tal como apresentada por von Bertalanffy (1976) e D’ottaviano e Bresciani Filho (2000).

Nessa perspectiva procuramos mostrar que o sujeito disposicional, numa relação dinâmica com o meio ambiente, adquire novos hábitos à medida que desenvolve suas tendências ou disposições, cristalizando-as ou não, sem um centro organizador único e todo-poderoso que possa comandar os processos de interação do sujeito com o meio. A seguir, descreveremos as principais características a respeito do estado puramente contemplativo do “saber que” e o estado ativo do “saber como”. Segundo Ryle.

## **II. 4 A distinção entre o ‘saber que’ e o ‘saber como’ segundo Ryle**

Nosso objetivo nesta seção é apresentar os conceitos ryleanos de *saber que* e *saber como*, no intuito de formular uma proposta de um sujeito disposicional que não repita os equívocos da formulação cartesiana de sujeito.

Para Ryle (1970), o *saber que* é a condição na qual um indivíduo se encontra apenas no campo teórico, abstrato ou contemplativo, porém não necessariamente se comporta de forma congruente com o que sabe, pois só “sabe que”, mas não “sabe como”. Por exemplo, um indivíduo teoriza sobre alguma ação, entretanto não é capaz de desempenhar bem a ação que teorizou porque entre teorizar e agir são situações distintas.

No segundo capítulo do livro *The concept of mind*, Ryle esboça seu principal objetivo nesta obra, a saber, tornar evidente que há atividades que revelam qualidades do espírito, apesar de que não sejam em si mesmas operações intelectuais e nem efeitos de operações intelectuais. O autor tem uma postura contra a fábula intelectualista (ou o mito do fantasma da máquina), pois entende que seus defensores se enganam quando acreditam que para uma ação inteligente há sempre a observância de regras para a realização de ações, nas palavras do autor encontramos: “existe uma outra razão pela qual é importante corrigir desde o princípio a doutrina intelectualista que tenta definir inteligência em termos de apreensão de verdades, em vez da apreensão de verdades em termos de inteligência” (RYLE, 1970, p. 26).

Ryle não aceita a idéia intelectualista de que para muitas práticas é necessário se ter elaborado muitas teorias correspondentes, visto que a necessidade de teorizar sempre para se praticar ações é um erro; este erro ocorre porque se confunde o “saber como” com o “saber que”. Na visão do autor, a fábula intelectualista é falsa porque quando se descreve uma ação, como sensata ou tola, isso não implica duas operações, uma de pensar, refletir ou conceber e outra de executar, agir ou fazer, pois a distinção entre as operações sensatas e as tolas não se caracteriza pelos antecedentes das mesmas e sim pelo próprio processo de execução. Ryle observa que:

A objeção crucial à fabula dos intelectualistas é a seguinte: a consideração de proposições é em si própria uma operação cuja execução pode ser mais ou menos inteligente, mais ou menos estúpida. Mas se, para executar qualquer ação inteligentemente, fosse necessário executar previamente uma operação teórica que tivesse de ter sido executada inteligentemente, haveria uma impossibilidade lógica de quebrar este círculo vicioso. (RYLE, 1970, p. 29).

Segundo Ryle, muitas pessoas acreditam que, para se realizar uma operação, são necessários sempre dois processos sucessivos e distintos entre si: teorizar e fazer. Isso ocorre devido a que tais pessoas se pautam no mito do fantasma na máquina, ou seja, no

entendimento de que cada ação é precedida por uma operação mental. O autor entende que a habilidade demonstrada por um sujeito na ação não pode ser ‘fotografada’, e também não é um acontecimento isolado que possa ser dissociado dos padrões de ação do indivíduo. O uso dos termos “mental” e “espírito” e demais termos correlatos não é apropriado para descrever as habilidades inteligentes dos sujeitos, uma vez que tais habilidades se dão ao longo do conjunto de suas ações.

O uso da frase “na cabeça”, quando usada no sentido de que haja um espírito nela, e que este espírito seja um lugar ou ocupe um lugar, é um erro, visto que as ações inteligentes não se dão na ‘alma’, no ‘espírito’ e nem mesmo ‘na cabeça’, mas na integralidade do corpo do agente enquanto efetivamente atua ou age. Assim, a frase no ‘espírito’ pode e deve ser dispensada, segundo o autor. Vejamos o que observa o pensador: “Faz parte da função deste livro mostrar que os exercícios de qualidade do espírito não se dão, salvo *per accidens*, na cabeça, no sentido comum da frase, e que aqueles que acontecem no espírito não tem qualquer prioridade especial sobre os outros” (RYLE, 1970, p. 39).

Ryle argumenta que não é lógico que uma pessoa, num exercício de inteligência, primeiro crie teorias a respeito da execução de uma ação para depois executá-la, ou seja, numa ação inteligente se faz apenas uma coisa e não duas. Para tornar claro que esta duplicação na hora de executar uma ação inteligente é errada, ele usa o exemplo de um rapaz que está aprendendo a jogar xadrez. O autor entende que tal rapaz pode fazer uma jogada permitida pelas regras sem conhecê-las. Para jogar xadrez adequadamente, ele precisará aprender praticando jogadas de acordo com as regras do jogo. A partir de então, passará a executar as jogadas legais e evitar as proibidas até o momento em que não precisa mais citar as regras para si, e quando for ensinar alguém a jogar pode não citar as regras para o aprendiz, mas vai ensinar as jogadas corretas e coibir as proibidas. Uma pessoa pode muito bem aprender a jogar xadrez sem tomar conhecimento de alguma regra, simplesmente, por ver as

peessoas jogando e observando as jogadas proibidas e as permitidas. Do mesmo modo, um indivíduo pode casualmente dar uma tacada de sinuca bem sucedida, mas dificilmente poderá repetir indefinidamente seu sucesso a menos que desenvolva a habilidade de jogar esse esporte. Portanto, aprendemos a ‘saber como’ pela prática e a capacidade de aplicar adequadamente as regras é produto da prática.

Em relação à competência e a habilidade, Ryle argumenta que é tentador afirmar que são simples hábitos, porém, no entendimento do autor, competência e habilidade são segundas naturezas ou predisposições adquiridas e não simples hábitos. No entanto, ele não nega que, na essência das práticas habituais, uma ação seja uma cópia das precedentes e, também, que na essência das práticas inteligentes uma ação seja modificada pelas precedentes. Quem pratica uma ação está sempre aprendendo, aperfeiçoando sua habilidade e adquirindo novas potencialidades para aperfeiçoar cada vez mais sua ação.

A distinção entre hábitos em sentido estrito e capacidades inteligentes é que os hábitos são adquiridos por meio de exercícios enquanto que capacidades inteligentes são desenvolvidas por meio de treino. Ryle acredita que exercitar pode ser uma forma de condicionamento, enquanto que o treino supõe a possibilidade de aprender. Assim, o exercício ou a repetição mecânica dispensa a inteligência (embora uma ação repetitiva possa originalmente necessitar de muita inteligência para sua execução). Por sua vez, o treino desenvolve a inteligência, e é por isso que treinando a pessoa está sempre aprendendo porque é na ação em si que se nota se o sujeito agiu de forma estúpida ou inteligente e, treinando, o sujeito poderá fazer ações melhores sempre que possível. O treino, segundo Ryle, é o estado em que a pessoa se encontra com possibilidade de aprender, de criar, ao contrário do exercício, cujo estado que a pessoa se encontra lhe permite agir por puro hábito cego.

Em seu aparato teórico, Ryle expressa que no intuito de analisar se uma ação é ou não inteligente, temos de analisar para além da ação em si. Esta afirmação é entendida melhor quando se percebe que o autor não está procurando causas ocultas das ações (num plano puramente intelectual ou mental), mas um conhecimento a respeito de capacidades, habilidades e hábitos.

O autor deixa claro que o ponto norteador da sua teoria é que o dogma do fantasma na máquina promove um erro categorial, como indicamos anteriormente, o que faz pensar que uma ‘ação interna’ do espírito é o veículo real da inteligência e o responsável causal pelo conjunto de ações inteligentes.

Ryle afirma que compreender faz parte do “saber como” no intuito de esclarecer que, ao praticar uma ação, a pessoa está dando origem a algo, enquanto que quem observa está apenas contemplando. Como se evidencia acima no exemplo do jogador de xadrez, para distinguir o ato de uma pessoa ao executar uma operação inteligente do ato de executar uma ação não inteligente, as regras observadas por tal pessoa que pratica uma ação e os critérios que aplica são os mesmos que levam o expectador a elogiar ou rejeitar a ação, ou seja, *executar* e *compreender* são exercícios diferentes do conhecimento da forma de fazer a mesma coisa.

O autor faz questão de frisar que aprender *como* ou melhorar em capacidade não é o mesmo que aprender *que* ou adquirir informação. Assim, Ryle entende que a má compreensão é um subproduto do “saber como”, por exemplo, somente uma pessoa que conhece parte da gramática de uma língua estrangeira conseguiria interpretar de forma errada uma expressão da mesma língua estrangeira. Neste sentido, a diferença entre “saber que” e “saber como” pode ser entendida como uma diferença de execução: uma pessoa que conhece teoricamente as regras de uma ação “sabe que” enquanto que uma pessoa que é capaz de executar uma ação, de forma adequada, “sabe como”.



No entanto, mesmo considerando as diferenças entre o sujeito cartesiano do conhecimento teórico (que apenas ‘sabe que’) e o sujeito disposicional (que ‘sabe como’), ambos têm algo em comum: a necessidade de uma moral resultante dos costumes sociais. A partir das perspectivas filosóficas de Descartes e Ryle, entendemos que é possível, apesar das diferenças, encontrar um aspecto no pensamento cartesiano que parece vir ao encontro do conceito de ação inteligente segundo Ryle, qual seja, a ação considerada virtuosa na denominada ‘moral provisória’, tal como Descartes propõe na terceira Parte do *Discurso do Método*.

Em tal texto, como abordamos anteriormente, a proposta cartesiana enfoca a relevância do estabelecimento de padrões coletivos no plano moral como critério de distinção entre virtude e vício na falta de um sustentáculo metafísico que permita uma distinção essencial entre ambos. Concomitantemente, para Ryle, a ação inteligente expressa no “saber como” (entendida como estabelecimento de padrões de comportamento) é adquirido por meio de treino e se distingue do vício apontado por Descartes como algo que se contrapõe à virtude. Portanto, no nosso entendimento, estar somente e sempre no estado de “saber que” no que se refere ao plano da ação é inadequado, pois na perspectiva cartesiana a pessoa não estaria agindo, no campo social, conforme a moral provisória, e em Ryle a pessoa estaria sempre num estado contemplativo e não num estado de saber executar bem suas disposições. A pessoa que vive socialmente no vício, não respeitando os padrões coletivos de conduta social, não será considerada uma pessoa inteligente. No entanto, a pessoa que “sabe como” em geral é considerada virtuosa, ou seja, está num estado que lhe permite desempenhar bem as ações, que poderiam ser estúpidas, mas que, através do treino, se tornam ações inteligentes e virtuosas. Mas, poderia um sujeito ter hábitos inadequados que o impeçam de progredir no âmbito das ações inteligentes? Nesta perspectiva, estaremos analisando o tema hábito na próxima seção.

## II. 5 Algumas considerações sobre o conceito de *hábito*

Sabemos pela tradição filosófica que, desde Aristóteles, o hábito tem sido discutido como uma forma de repetição de comportamentos para se reduzir esforço e trabalho. Porém, queremos desenvolver um estudo a respeito de cristalização de hábitos, principalmente, quando o hábito for inadequado para o sistema. No caso de um sistema que procura se auto-organizar, qual será a influência ou determinação do hábito entre os elementos que compõem tal sistema? Por que muitas pessoas agem de forma costumeira ou habitual pouco inteligente e mesmo assim continuam a manter o mesmo padrão de repetição? No intuito de elaborar uma reflexão a respeito deste tema faremos, nesta seção, um estudo a respeito de hábito.

Nosso objetivo nesta seção é abordar o tema hábito utilizando, como ferramentas conceituais, contribuições de Gilbert Ryle e de Peirce a respeito deste tema. Entendemos que, após explicitarmos as idéias destes autores sobre hábitos, teremos parâmetros para aplicarmos o resultado deste estudo no âmbito social. Nesta análise, adotaremos o mesmo percurso argumentativo feito por Ryle, apoiando-nos na diferença que o autor sugere entre hábitos e capacidades intelectuais. As idéias de Peirce complementarão nosso estudo para nos dar margem de apoio no tema cristalização e quebra de hábitos. O fato de utilizarmos as idéias de Peirce, a respeito de hábito, em nossa investigação não significa que as idéias de Ryle sejam insatisfatórias, porém as idéias de Peirce nos ajudam a tornar o texto mais claro e rico.

Como vimos, no livro *The concept of mind*, Ryle sugere a defesa de uma mente relacional ao invés de defender uma alma substancial, conforme pretendeu Descartes. Neste sentido, através de uma análise lógico-gramatical, ele tenta tornar claro o significado do vocabulário mentalista em contraste com o vocabulário empregado no dualismo cartesiano.

Ryle utiliza, no lugar do conceito clássico de vontade, o conceito de disposição, ou seja, de “tendência de” ou “potencialidade para”. Como explicamos anteriormente, para o autor, hábitos são disposições ou tendências a repetições adquiridas por meio de exercícios, enquanto que disposições são reforçadas e adquiridas por meio de aprendizagem e treino. Desse modo, os hábitos podem ser aperfeiçoados por meio de exercícios, visto que o hábito promove uma certa ordem até que surja uma novidade no plano disposicional que impulse para a constituição de um novo hábito.

Entendemos, a partir deste prisma, que o hábito em princípio não é de todo bom nem de todo ruim, mas um suporte que nos permite ganhar tempo até uma nova adaptação ao ambiente, e que deve ser abandonado sempre que impede tal adaptação. Nas palavras do autor hábito é algo cego: “[...] Quando descrevemos alguém que faz uma coisa por hábito puro ou cego, queremos dizer que a faz automaticamente e sem ter de tomar atenção ao que está a fazer. Não precisa de ter cuidado, de exercer vigilância ou crítica [...]” (RYLE, 1970, p. 41). Ora, se seguirmos este raciocínio, se uma pessoa age sempre por hábito isso implica que nunca está agindo com atenção ou crítica, pois age mecanicamente, e as chances de errar ou não se adaptar a uma nova situação é bem maior.

Entretanto, Ryle defende de forma incisiva que a pessoa que age por capacidade inteligente pensa no que faz, está pronto para averiguar novas hipóteses e com isso conseguirá economizar esforço:

Mas um alpinista a andar por cima das rochas cobertas de gelo, ao vento e no escuro, não mexe os ombros por hábito cego; ele pensa no que está a fazer, está pronta para todas as emergências, economiza o seu esforço, faz testes e experiências; em resumo, caminha com um certo grau de habilidade e discernimento. (RYLE, 1970, p. 41).

Assim, podemos entender que, para Ryle, a distinção entre hábitos e capacidades intelectuais pode ser feita através da afirmação de que capacidades intelectuais

são adquiridas por meio de treino, enquanto que hábitos são adquiridos por meio de exercícios. Nesse contexto, hábitos são predisposições que um sujeito adquire por meio de exercícios na sua relação com o meio ambiente. O intuito do autor em fazer a distinção entre hábito e capacidade intelectual é o de mostrar que quando uma pessoa está realizando uma ação, está fazendo uma coisa só e não duas como se pensou muito no âmbito da tradição filosófica, pois, se uma pessoa tiver que teorizar sempre que tiver que realizar uma ação, ou vai cair num ciclo vicioso ou vai entrar num regresso infinito ao ter que conseguir uma outra teoria que seja causa da outra teoria, e assim por diante.

Uma ação é sempre aprimorada ou modificada partindo muitas vezes de um hábito adquirido. No campo da educação, por exemplo, um grande desafio dos educadores é detectar hábitos ou predisposições adquiridos pelos alunos, e conseguir um método para modificá-los quando necessário. Como indica Ryle:

Esta distinção entre hábitos e capacidades inteligentes pode ser exemplificada pela referência à distinção paralela entre os métodos usados para inculcar as duas espécies de segunda natureza. Adquirimos hábitos por meio de exercícios, mas adquirimos capacidades inteligentes pelo treino. Exercitar (ou condicionar) consiste na imposição de repetições. (RYLE, 1970, p. 41).

Em resumo, é possível afirmarmos que, em Ryle, hábitos são predisposições que um indivíduo adquire no sistema sujeito-meio, e que o hábito se difere de capacidades inteligentes por ser adquirido por meio de exercícios. Passemos agora as idéias de Peirce.

Diante deste quadro que estamos trabalhando, Peirce nos ajuda a fazer alguns apontamentos a respeito de hábito relacionando tal tema com ação e crença. Em seu livro *Semiótica e filosofia*, Peirce nos dá sua explicação acerca do que entende por hábito, e essa explicação nos interessa, visto que a crença é o que faz surgir o hábito. Conforme ressalta Peirce:

E o que é crença? É o meio-modulação que encerra uma frase musical na sinfonia de nossa vida intelectual. Já vimos que é dotada de três propriedades: primeiro, é algo de que estamos cientes; segundo, aplaca a irritação da dúvida; e, terceiro, envolve o surgimento, em nossa natureza, de uma regra de ação, ou digamos com brevidade, o surgimento de um hábito [...] (PEIRCE, 1975, p. 56)

Se aceitamos a hipótese de Peirce a respeito do surgimento de hábitos, entendemos que o que faz surgir o hábito são as crenças (crenças são formas de hábitos cristalizados). Muitas vezes vemos nas sociedades alguns comportamentos serem coagidos por repressão, porém, nem sempre vemos a quebra de hábitos que constituem tais comportamentos, pois o que é trabalhado é o efeito e não a causa. Deste modo, é possível afirmar que para mudar um hábito, que se torna inadequado, por exemplo, com relação a alguns jovens que não sentem interesse em estudar, tem de haver uma mudança de crenças, já que partimos do princípio de que o que faz surgir os hábitos (tendência à repetição menos cristalizada) são as crenças. Formulada a relação entre hábito e crença, a essência da crença é: “A essência da crença é a criação de um hábito” (PEIRCE, 1975, p. 56).

Até este ponto, traçamos a ligação do hábito com a crença. A partir deste momento, abordaremos a relação que Peirce faz do hábito com a ação humana, pois esta relação pode nos ajudar a entender a possibilidade de quebra de hábitos. Segundo o autor, na relação sujeito-meio o sujeito abandona ou não uma crença a partir do surgimento ou não de uma novidade, ou seja, uma nova experiência do sujeito. Partindo desse pressuposto, o sujeito possui algumas expectativas decorrentes de suas crenças e, conseqüentemente, essas crenças só mudarão quando houver o aparecimento de surpresas ou novas experiências.

[...] que é que ocorre na consciência, que estados emocionais e irracionais da impressão ocorrem no decurso da formação de uma nova crença?(...) Esta crença é, em sua maior parte, um hábito de expectativa. Se funcionar diferente uma experiência habitual, aparece repentinamente a emoção da surpresa [...] (PEIRCE, 1980, p. 106)

Nesta perspectiva, para mudar a crença de alguém é necessário que haja uma novidade ou uma surpresa. Se nos apoiarmos sob esta perspectiva que estamos enfocando, entendemos ser possível traçar outra relação, a saber, do hábito com a ação humana, sempre entendendo hábito como uma tendência ou capacidade para responder a um certo estímulo<sup>1</sup>. Com a elucidação das noções de crença e hábito, verificamos ser possível que, hábitos cristalizados por crenças muito rígidas podem desencadear ações repetitivas. Conforme caracterizado por Peirce: “O sentimento de crença é a indicação mais ou menos segura de se ter estabelecido em nossa natureza uma tendência que determinará nossas ações. A dúvida nunca se acompanha de tal efeito”.(PEIRCE, 1975, p. 77)

Seguindo este prisma, o hábito é a ligação entre crenças e ações, haja vista, que o hábito surge a partir das crenças. Concomitantemente, para se mudar o comportamento inadequado de alguém é necessário mudar suas crenças e, conseqüentemente, serão mudadas as ações de tal sujeito, conforme González e Haselager (2000) nos apontam: “Peirce caracteriza o hábito como uma disposição para se responder, de certa forma, a um certo tipo de estímulo”. Por exemplo, um aluno que tem dificuldades de entender as aulas de um professor, por serem aulas não tão didáticas, poderá assimilar o conhecimento de forma melhor com o uso de novidades em sala de aula ( novas técnicas, novos recursos etc.).

Tanto em Ryle como em Peirce, a idéia de hábito é uma tendência ou disposição à repetição, apesar de que para Ryle, o sujeito que age por hábitos, age de forma cega, e para Peirce as ações são decorrentes dos hábitos surgidos a partir das crenças. Portanto, para se mudar ações inadequadas no âmbito social entendemos que deve haver mudanças nas crenças das pessoas, ou, nas idéias de Ryle, que haja um incentivo para que o sujeito saia do “saber que” (exercício) e passe para o “saber como” (treino). Porém,

---

<sup>1</sup> Cf. Gonzalez e Haselager, 2000, p. 25.

entendemos que o conceito de disposição (ryleano) não substitui o conceito de vontade postulado por Descartes, e na próxima seção estaremos abordando este problema.

## **II. 6 O problema da *vontade***

Nesta seção, passaremos ao problema que envolve o conceito de vontade concebido pela tradição filosófica. Este problema consiste em como ocorrem e como podemos compreender as assim chamadas ações voluntárias. Diante deste problema, vamos considerar duas explicações, a saber, a vontade no pensamento dualista postulado por Descartes, no qual a vontade é uma faculdade ou ação da alma e a proposta de Gilbert Ryle, segundo a qual a vontade pode ser vista como propensão ou “tendência de” realizar bem certas tarefas ao longo da vida. Nosso intuito é o de explicar estas duas posições, contrastá-las e investigar: primeiro, uma hipótese a respeito de acolhermos ou não uma das duas como aparato conceitual para nossa pesquisa ou, segundo, deixarmos o problema em aberto, dada a carência de uma explicação satisfatória.

Para Descartes, só os pensamentos é que podem ser atribuídos à alma e eles se dividem em dois grupos: 1º - os que são ações da alma; 2º- as paixões da alma.

O autor chama as ações da alma de “vontades” em contraposição às “paixões”, que são espécies de percepções ou conhecimentos existentes nas pessoas a respeito das representações das coisas que percebem.

Para o filósofo, as vontades são de duas espécies, a saber: ações que terminam na própria alma, quando alguém aplica o pensamento a qualquer objeto imaterial; e ações que terminam no próprio corpo, como vontade de passear etc.e que Descartes caracteriza em seu livro *As paixões da Alma* da seguinte maneira:

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos. (DESCARTES, 1973, p. 306).

Porém, qual a relação existente entre vontade e entendimento? A vontade é muito mais ampla e extensa que o entendimento, assim, sem o auxílio da razão, a vontade muitas vezes acolhe um falso entendimento a respeito de algum objeto, pois ela não tem clareza e distinção sobre o objeto a ser compreendido. Vejamos as palavras de Descartes:

[...] Donde vem pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (DESCARTES, 1973. p. 165).

Vemos que no vocabulário de Descartes estão presentes os termos “amplo” e “extenso” para exprimir qualidades da vontade, claro que de forma analógica, pois estes termos, usados neste contexto, dificultariam o acolhimento de suas idéias, haja vista que são termos que devem ser usados para se falar de algo material e não para se falar de uma substância que não possui a materialidade como propriedade fundamental. Conforme abordamos no capítulo segundo, entendemos, assim como Ryle, que Descartes cometeu um erro categorial ao postular suas idéias dualistas, por isso decidimos não trilharmos o mesmo caminho intelectual proposto pelo pensador francês.

Em nossa investigação, usamos o conceito de “disposição” ou “tendência de” ao invés do conceito tradicional de vontade, isso porque o conceito de disposição parece ser mais adequado para nossa pesquisa. Mas é lícito fazermos esta substituição do conceito tradicionalmente aceito (vontade) pelo conceito de disposição? Será que o conceito de disposição satisfaz o entendimento sobre o que é vontade? Esboçaremos nosso pensamento na



tentativa de preservar o conceito de disposição, se for possível, em nossa pesquisa em contraposição ao pensamento tradicional do que é vontade (postulado por Descartes).

Em Ryle, disposições são propriedades de objetos que podem manifestar-se num momento oportuno. Disposições não são sensações, assim, quando alguém não joga futebol, mas tem vontade de jogar futebol, o termo disposição não satisfaz o entendimento a respeito da vontade que a pessoa possui: a pessoa pode ter esta vontade devido aos estímulos do meio em que vive (televisão, revista, conselho médico, fama etc.).

Vejamos que, segundo Ryle, disposição não é um episódio, nem um sentimento, mas uma “tendência de”; neste contexto, uma pessoa pode fazer algo por pura obrigação sem ter vontade de fazer. Nos dois exemplos que usamos, o conceito de disposição não preenche as expectativas sobre o abandono do termo vontade tradicionalmente aceito. Neste problema temos duas situações: uma na qual se tem disposição sem vontade e outra quando se tem vontade sem disposição; na tentativa de resolvê-lo temos de explicitar as idéias de Ryle a respeito do conceito de vontade.

No pensamento ryleano: “A força de vontade é uma propensão cujo exercício consiste em fixar-se nas tarefas, isto é, em não se desencorajar ou dispersar”.(Ryle, 1970, p. 72). Assim, quando uma pessoa tem muito dessa propensão, dizemos que ela tem vontade forte, ou uma tenacidade de propósitos diante de grandes obstáculos, ou seja, a pessoa tem uma inclinação para ter sentimentos de encorajamento diante de certos problemas a serem resolvidos. Por exemplo, um funcionário descontente com seu salário, quando não consegue ver a solução de um problema profissional, ou sob pressão por parte de seu chefe, pode não conseguir despertar uma inclinação ou propensão para sentir encorajamento em suas ações. Neste caso, esta pessoa pode dizer que não sente vontade de trabalhar, mas não entendemos que sua alma não está agindo e por isso não está com vontade de trabalhar, comoteríamos de dizer na perspectiva dualista. Mas, causa um certo desconforto reduzir a chamada “vontade” a

uma simples propensão. Entendemos que ter “propensão a” ou “tendência a” não soluciona o problema que estamos tratando, pois uma pessoa que tem vontade de fazer algo parece ser dotada de uma “força” ou “impulso” adicional além da mera tendência. A noção de disposição não preenche a lacuna deixada pelo abandono do conceito de vontade tradicionalmente aceito.

Uma tentativa atual de naturalizar o conceito de vontade é desenvolvida pelo pensador António Damásio. Para ele, vontade não é algo que se possa separar da razão, mas um resultado emergente dentro da complexidade biológica. Nesta linha de pensamento que estamos traçando Damásio nos fala:

[...] O controle das inclinações animais por meio do pensamento, da razão e da vontade é o que nos torna humanos, segundo *As paixões da alma* de Descartes. Estou de acordo com sua formulação, só que, onde ele especificou um controle por um agente não físico, vejo uma operação biológica dentro do organismo humano que em nada é menos complexa, admirável ou sublime. (DAMÁSIO, 1996, p. 152).

Entendemos que quando trabalhamos com o conceito de disposição ou inclinação (conceitos ryleanos), não conseguimos prosseguir em nossa análise sem o uso do conceito tradicional de vontade, no sentido de “ações da alma”, no entendimento cartesiano. Porém, parece-nos que se usarmos estes conceitos acompanhados da idéia de que vontade é um sentimento que emerge nos organismos como forma de provocar uma melhor adaptação vital então encontramos uma possível saída para este problema que levantamos, embora precise ser muito investigada e esclarecida.

Em resumo, argumentamos que os conceitos de disposição e inclinação, postulados por Ryle, são mais adequados para nossa pesquisa do que o conceito clássico de vontade, apesar de não resolverem o problema da natureza da vontade, julgamos que o próprio organismo humano é quem faz emergir os sentimentos que são chamados de vontades, e cujos processos se deve investigar.

Assim, salientamos que um sujeito pode ser entendido como “disposicional” à medida que possui “tendência de” e que seus sentimentos de vontade emergem dentro do seu complexo sistema biológico. Se adotarmos este ponto de vista, teremos de desenvolver mais uma seção em nossa pesquisa no intuito de explanarmos a idéia de naturalizar a vontade. No entanto, se assim não fizermos teremos de deixar o problema sem solução por falta de aparatos conceituais convincentes.

Para nosso entendimento de sujeito disposicional que vive em sociedade, estaremos enfocando, no próximo capítulo, as idéias de Michel Debrun sobre a teoria da auto-organização (TAO), e também as idéias de Bertalanffy a respeito da Teoria geral dos sistemas a (TGS).

**CAPÍTULO III**  
**TEORIA DA AUTO-ORGANIZAÇÃO, SUJEITO DISPOSICIONAL E**  
**SOCIEDADE**

### III. 1 Apresentação

Apresentamos até o momento a teoria cartesiana de sujeito racional que possui um corpo comandado por uma alma, sendo que a substância que comanda o corpo está, por sua vez, sob o comando de uma vontade. Ainda nessa perspectiva cartesiana, abordamos o tema dualismo de substância desenvolvido por Descartes. Nosso intuito com esse trajeto foi o de rejeitar a hipótese cartesiana de sujeito racional que é hetero-organizado por uma alma. Em contraposição a esta teoria analisamos a possibilidade de haver um *sujeito disposicional*, segundo a concepção ryleana, que possui e desenvolve “tendências de” ou disposições. A nosso ver, este sujeito se auto-organiza sem a interferência de uma alma, razão ou mente que comanda seu corpo, por mais que Descartes tente defender o contrário na sexta meditação.

Para melhor desenvolvimento de nossa pesquisa, abordaremos neste capítulo algumas idéias acerca do fenômeno da auto-organização formuladas por Michel Debrun (1996), idéias estas que dizem respeito à teoria da auto-organização (TAO) primária e secundária. Entendemos ser útil abordarmos a questão da compatibilidade da teoria mecanicista com a Teoria da Auto-organização, visto que pode surgir a dúvida de que o mecanicismo possa dificultar as ações inteligentes de indivíduos que compõem um sistema social. Em seguida, apresentaremos a Teoria geral dos sistemas (TGS) postulada por Bertalanffy (1976) para um possível entendimento de sociedade como um sistema, ou seja, entendermos sociedade como um todo no qual as suas partes (os sujeitos) interagem desenvolvendo uma organização, para nossa investigação, a Teoria da Auto-organização nos possibilita prosseguir em nossa análise, entretanto utilizamos algumas ferramentas conceituais da Teoria Geral dos Sistemas como aparatos de enriquecimento de texto.

Antes porém, faremos um breve histórico que desemboca no surgimento da (TAO) e a (TGS). Após apresentarmos alguns princípios destas teorias, analisaremos a

possibilidade de haver ou não uma sociedade auto-organizada com ações inteligentes desenvolvidas pelo *sujeito disposicional*. Isto posto, O modelo de sociedade ao qual nos referimos é o de sociedade ocidental, em especial, os modelos americano e europeu, dos quais usamos exemplos, pois outro tipo de modelo exigiria-nos mais tempo e páginas de pesquisa.

### **III. 2 Histórico**

Em sua obra dedicada à história dos estudos cognitivos contemporâneos Jean Pierre Dupuy (1996) aponta que nas décadas de 40 e 50 do século XX, a fundação Josiah Macy Jr. organizou dez conferências com o nome de conferências Macy. Nessas conferências estavam reunidos sociólogos, psicólogos, antropólogos, físicos, matemáticos, filósofos e neurofisiologistas que tinham a expectativa de que surgisse uma ciência nova<sup>2</sup>. No ambiente intelectual das primeiras conferências, que ocorreram em meados dos anos 40, surgiu a cibernética, nome cunhado por Norbert Wiener, que Jean Pierre Dupuy (1996) chama de cibernética de primeira e segunda ordem. Traçar este histórico é importante para este trabalho porque foi neste contexto ciberneticista que surgiu o tema da auto-organização, que estaremos abordando mais adiante.

Segundo Dupuy, houve um fracasso na tentativa de unificação das linhas de pensamento em pauta nas conferências Macy por causa de um fortalecimento da física, pois a física era tida como “ciência modelo”, já que os seus modelos eram aceitos com facilidade pelos componentes das conferências. O autor nos mostra o clima intelectual da época: “Mesmo Fremont-Smith e Frank, os ideólogos do movimento ‘personalidade e cultura’, prestavam homenagem, toda vez que podiam, à superioridade das ciências matemáticas e físicas”. (DUPUY, 1996, p. 107).

---

<sup>2</sup> Cf. DUPUY, 1996.

Observa ainda Dupuy (1996) que Ashby e von Foerster desenvolveram, na cibernética de segunda ordem, o tema da auto-organização. Após o término da cibernética de segunda ordem, foi desenvolvida a Teoria Geral dos Sistemas pelo biólogo Ludwig Bertalanffy. Numa tentativa de encontrar um vocabulário útil entre as várias disciplinas, o termo sistema passou a ser uma categoria que poderia ser aplicada em todas as ciências. A este respeito Dupuy escreve: “[...] O contexto ideológico é, então, o de uma glorificação da teoria geral dos sistemas”. (DUPUY, 1996, p. 175). Assim, neste contexto que apresentamos surgiram a Teoria Geral dos Sistemas e a Teoria da Auto-Organização, as quais apresentaremos em seguida.

### **III. 3 A Teoria da Auto-Organização**

Na proposta de Debrun, a respeito de processos que envolvem auto-organização, encontram-se dois tipos básicos de auto-organização: auto-organização primária e secundária. Antes de distinguir essas duas, é interessante destacar que o autor não deixa de lado a hipótese de se ter uma definição de auto-organização que preserve a aceitação do senso comum, que é intuitivo, para que esta mesma definição não seja arbitrária. Assim, verifiquemos o que diz Debrun: “[...] uma organização ou uma “forma” é auto-organizada quando se produz a si própria” (DEBRUN, 1996, p. 4). Esta definição que acabamos de citar é parcial e provisória, e para clarificar esta primeira definição o autor nos mostra uma segunda:

Daí uma nova definição, que explicita a primeira: Há auto-organização cada vez que o advento ou a reestruturação de uma forma, ao longo de um processo, se deve principalmente ao próprio processo – a característica nele intrínseca -, e só em grau menor às suas condições de partida, ao intercâmbio com o ambiente ou a presença eventual de uma instância supervisora. (DEBRUN, 1996, p. 4).

O autor ainda considera que esta segunda definição é ainda um pouco vaga e que o possibilita elencar algumas conseqüências, dentre elas aquela que, segundo o autor, haverá maior grau de auto-organização quanto maior for o intervalo entre a complexidade da forma final e a complexidade existente na soma das influências. O conceito de criação é aplicado à teoria da auto-organização, visto que há sempre a possibilidade do advento de uma forma.

Segundo o autor, na auto-organização, o ponto de partida do processo não se torna uma lei que construirá o resto do processo, mas apresenta um corte com o passado e também com o contexto. A auto-organização é uma organização que se caracteriza a partir da interação de elementos distintos. Tais elementos distintos influenciam-se reciprocamente num processo que não é determinado por um elemento distinto somente, mas sim por elementos que, antes do processo auto-organizado, eram isolados e independentes, e que no processo se tornam elementos interdependentes que interagem.

Debrun procura deixar claro o significado de “auto” para que não haja confusão entre um processo auto-organizado e, por exemplo, um sistema dinâmico comum. Para ele, elementos realmente soltos e distintos promovem entre si conexões ignorando o passado que os fez encontrar-se uns aos outros; assim surge uma primeira definição de “auto”, segundo a qual o processo é auto-organizado se depender basicamente de si próprio, mas não somente de si próprio, visto que, se têm as condições de partida do processo que, promovendo múltiplas possibilidades de interação entre os elementos distintos, aumentam o grau de autonomia do processo. Vamos conferir as palavras do autor:

[...] depender basicamente de si mesmo, ser autônomo, é a primeira maneira, para um processo organizado de ser “auto”, de ser “ele mesmo”, de ser inteligível e partir de si mesmo. Por sua vez esse aspecto de autonomia em relação às condições é favorecido por algo que, à primeira vista, parece ser-lhe antagônico: as próprias condições de partida, ou parte delas. (DEBRUN, 1996, p. 8).



Uma segunda definição de “auto” consiste em, como diz Debrun, “um trabalho de si sobre si” (DEBRUN, 1996, P.8), que significa que entre as partes ou elementos uns influenciam mais os outros num certo momento, e que é possível num outro momento que os elementos que causaram mais influência passem a sofrer influência dos outros elementos. Vemos que não são elementos isolados que se organizam, mas o todo que se organiza.

E por último, uma terceira definição de “auto” é caracterizada pela forma derivada do processo que se torna uma identidade autônoma em relação às condições de partida, ou seja, num certo momento a forma resultante, mas não passiva, do processo se distingue das condições que provocaram seu surgimento.

Segundo Debrun, existindo um processo auto-organizado, no qual elementos distintos ou semi-distintos interagem entre si. Deste modo, tais elementos promovem um corte em relação às condições de partida e assim criam uma forma ou organização. E isso só é possível devido ao motor existente no próprio processo. A interação entre elementos distintos ou semi-distintos. É o próprio autor quem nos revela:

O motor principal da auto-organização reside na própria *interação* entre elementos realmente “distintos” (e soltos), como sugerimos acima; ou entre “partes semi-distintas”, no seio de um organismo, como acrescentamos agora. (DEBRUN, 1996, P. 9).

Por exemplo, a interação, no caso do ambiente social, permite que haja ajustes nas atividades dos indivíduos para que haja um controle coletivo para que se possa manter um equilíbrio dinâmico na organização. Estes ajustes acabam por limitar as possibilidades de ação. Porém, entendemos que limites de ação são importantes para a preservação da identidade do sistema, pois não é uma impossibilidade de surgimento de novidades.

Debrun entende que a auto-organização primária ocorre quando elementos independentes uns dos outros iniciam um processo de interação entre si a ponto de se tornarem interdependentes. O que decide se houve ou não uma ação coletiva auto-organizada entre os elementos de um processo é a aceitação de elementos distintos em serem influenciados, mas não determinados, por um ou mais elementos envolvidos no processo. Assim, pode ocorrer que ora um elemento influencia e em outro momento é influenciado por outros elementos, dando lugar à auto-organização secundária.

Enquanto na auto-organização primária elementos distintos, isolados e independentes partem para uma interação entre si, na auto-organização secundária isso não ocorre. A secundária caracteriza-se por surgir não mais dos elementos distintos e isolados que acabamos de citar, mas sim de um sistema ou ser já formado, ou seja, a auto-organização secundária adiciona à primária mudanças de forma ou padrões sem ter um comando central determinando o que os elementos que interagem devem aprender ou não. Vejamos o que considera o autor:

No concernente ao que ocorre no organismo diremos que há auto-organização secundária quando esse organismo consegue passar, a partir de suas próprias operações, exercidas sobre ele próprio, de determinado nível de complexidade – corporal, intelectual, existencial – para um nível superior. A auto-organização é aqui secundária à medida que ela não parte de simples elementos, mas de um ser ou sistema já constituído. (DEBRUN, 1996, p.10).

Uma nova definição de auto-organização, a qual, consideramos, como o autor, mais esclarecedora, é a seguinte.

Há auto-organização cada vez que, a partir de um encontro entre elementos realmente (e não analiticamente) distintos, desenvolve-se uma interação sem supervisor (ou sem supervisor onipotente) – interação esta que leva eventualmente à constituição de uma “forma” ou à reestruturação, por “complexificação”, de uma forma já existente. (DEBRUN, 1996, p. 4)

Uma vez apresentadas as características da TAO segundo Debrun, passemos agora a considerar a presença de fenômenos de auto-organização no plano social humano. Isto posto, entendemos que no campo social, as decisões individuais e coletivas contribuem para o bom ou mau funcionamento do sistema como: votar, consumir certos alimentos, utilizar certas marcas de produtos, poluir o meio ambiente, entre milhares de outros exemplos possíveis de nossa ação cotidiana. Neste contexto, nosso intuito é analisar a possibilidade de organizações sociais se tornarem auto-organizadas, segundo o que apontamos acerca da TAO, por se tratar de sistemas abertos, sob influência de energia, significação ou informação. Mas, para isso, temos de explicar o que entendemos por sistema e nas próximas seções explicitaremos nosso entendimento de sociedade numa perspectiva sistêmica.

Antes disso, porém trataremos de uma questão que nos parece relevante: será adequada uma abordagem da organização social a partir de um contexto teórico que pode ser aproximado da concepção mecanicista? Entendemos que devemos tratar desta questão na seqüência.

### **III. 4 – Considerações sobre a abordagem mecanicista**

De modo a tratar de temas como auto-organização, sistemas e ações humanas, consideramos que temos de evidenciar nosso entendimento concernente à compatibilidade entre a teoria mecanicista e a teoria da auto-organização, o que passamos a investigar.

O mecanicismo pode ser postulado como uma doutrina que considera a realidade como sendo uma espécie de máquina cujas partes interagem causalmente. Como nosso objetivo é discorrer acerca das ações inteligentes, existe uma dúvida comum que pode surgir sobre esta discussão, a saber, se é possível haver ações inteligentes ou não e

voluntárias, no âmbito social, segundo as idéias presentes na teoria mecanicista. Nosso intuito nesta seção é o de argumentar que esta dúvida pode ser melhor situada graças à adoção do conceito de sujeito disposicional. Este sujeito pode ser considerado livre num certo sentido, apesar de viver num ambiente regido pelas leis mecânicas, e num sistema social auto-organizado, pode haver o surgimento da novidade e da criatividade.

Sugerimos em nossa análise que nem todos os domínios da vida são satisfatoriamente explicados pela teoria mecanicista. Podemos citar, por exemplo, o conjunto de fenômenos culturais e/ou sociais próprios de diversas espécies animais<sup>3</sup>. Algumas pessoas podem pensar que não seria possível falar de criação ou quebra de hábitos na perspectiva da ação inteligente, num mundo concebido como uma grande máquina, cujos movimentos seriam inteiramente explicados na perspectiva mecanicista.

A este respeito, Ryle nos oferece um caminho que desemboca na possibilidade de haver ações inteligentes livres. As pessoas, em geral, têm uma tendência a entender as leis da mecânica como leis básicas do funcionamento da natureza; neste contexto, temem que as leis da mecânica venham algum dia a sobrepor-se diante das teorias biológicas, sociais, psicológicas, enfim, que a teoria da mecânica possa reger e legislar sobre todas as outras teorias. Mas nas palavras de Ryle:

As pessoas têm ainda tendência para tratar as leis da mecânica, não simplesmente como o tipo ideal das leis científicas, mas, em certo sentido, como as leis básicas da natureza. Têm tendência para esperar ou recear que algum dia as leis biológicas, psicológicas e sociológicas sejam reduzidas a leis mecânicas, ainda que não tenha ficado esclarecido que espécie de transação constituirá esta redução. (RYLE, 1970, p. 75).

---

<sup>3</sup> Para exemplificar essa questão, recorremos ao célebre exemplo da explicação puramente mecânica das razões pelas quais Joana D'Arc teria sido queimada. Segundo esse modelo explicativo Joana morreu na fogueira porque foi exposta a material altamente combustível que gerou uma temperatura tal que provocou a combustão de seu corpo, possivelmente antecedida pela morte por insuficiência respiratória provocada pela ingestão de gases tóxicos. Esta explicação se mostra tão legítima quanto insatisfatória, na medida em que desconsidera todo o conjunto de fatores políticos, religiosos, econômicos, etc. que podem ter também exercido um poder causal em relação ao evento descrito.

Segundo o autor, mesmo que um dia os físicos encontrem respostas para todas as questões físicas, nem todas as questões são físicas, pois as leis da natureza não parecem ser determinantes em todos os fenômenos do mundo. Para exemplificar este ponto, imaginemos dois times de futebol que disputam uma mesma partida; os dois times jogam sob determinadas regras, sob horários determinados pelo juiz, porém os jogadores (sujeitos disposicionais) têm liberdade de fazer gols de bicicleta, olímpico, de calcanhar, de falta ou até mesmo de não fazerem gol algum (como ocorre em geral). Nesta situação, resta um campo enorme de possibilidades de ações livres, inteligentes ou tolas, e escolhas diversas. A respeito da dinâmica dos jogos, Ryle nos aponta: “[...] As regras prescrevem o que o jogador não pode fazer. Tudo o mais é permitido, embora muitas jogadas permitidas pudessem representar más táticas, quando executadas” (RYLE, 1970, p. 76).

É possível pensar que as pessoas agem de forma  $x$  ou  $y$  porque estão seguindo regras determinantes que não permitem que os sujeitos ajam de forma livre. Se seguirmos este prisma, então não há como mudar a sociedade de forma inteligente e satisfatória? Estaríamos tentando lutar, em vão, contra as leis mecanicistas que regem os seres humanos e o meio em que vivem? Assim, será que a atual forma de organização social é regida por leis naturais imutáveis? Nesta perspectiva que estamos trabalhando, entendemos que o medo que muitos têm da teoria mecanicista explicar tudo e, principalmente, prever e limitar as ações dos seres humanos é um medo infundado, conforme nos mostra Ryle: “[...] Não só há bastante campo para ações intencionais onde tudo é governado por leis mecânicas, como não haveria lugar para estas ações intencionais se as coisas não fossem governadas deste modo. A previsibilidade é condição necessária para fazer planos”. (RYLE, 1970, p. 79).

Deste modo, não entendemos que uma concepção mecanicista seja incompatível com a teoria da auto-organização, pois mesmo sistemas que são regidos por leis mecânicas permitem que haja ruído, desordem, criatividade, evolução, etc. Assim,

entendemos que um sujeito disposicional pode, num sistema social auto-organizado, desenvolver criatividade e ações inteligentes a partir de suas disposições. A respeito do surgimento de criatividade em processos auto-organizados estaremos analisando adiante.

### **III. 5 Sistêmica**

Dada a apresentação acerca de alguns elementos da teoria da auto-organização, passaremos a apresentar algumas idéias de Bertalanffy concernentes à Teoria Geral dos Sistemas. Segundo o autor:

A teoria geral dos sistemas tem por fim identificar as propriedades, princípios e leis características dos sistemas em geral, independentemente do tipo de cada um, da natureza de seus elementos, componentes e das forças entre eles. Um sistema se define como um complexo de elementos em interação, interação essa de natureza ordenada (não fortuita). (BERTALANFFY, et al, 1976, p. 1)

Esta teoria de Bertalanffy pode nos ajudar ao analisarmos a sociedade como um sistema e entendê-la nas interações dos seus elementos como também o funcionamento de suas subdivisões. Uma das noções existente nos estudos de sistemas é: “identificação de relações de distintos graus de complexidade entre os elementos do sistema” (D’OTTAVIANO E BRESCIANE, 2000, p. 305).

Em qualquer sociedade percebemos relações de vários graus de complexidade. Por exemplo, numa sociedade pode haver interdependências, ou seja, os indivíduos que antes eram independentes entre si passam a ser interdependentes no intuito de atingir um objetivo em comum. Outra relação que há em sistemas é a interação que pode ser entendida como uma ação recíproca entre dois ou mais elementos, para nosso trabalho, entre

dois ou mais indivíduos. D’ottaviano e Bresciane (2000) indicam outras relações como: ligações, articulações, comunhões, associações conexões entre outras.

Outro preceito básico para o enfoque sistêmico que D’ottaviano e Bresciane abordam é o seguinte: “identificação de uma propriedade do sistema, caracterizada por sua estrutura e pelo funcionamento denominada organização que conduz o comportamento do sistema”. D’OTTAVIANO E BRESCIANE, 2000, p. 305.

Atualmente, com raras exceções, percebemos que as sociedades, seja no plano micro ou macro, são hetero-organizadas e não auto-organizadas, ou seja, tem sempre um comando central determinando e não influenciando as ações dos indivíduos. Esta forma de organização vai contra um preceito básico de economia: conseguir o maior grau de satisfação com o mínimo esforço. Em geral as sociedades têm a hetero-organização que conduz a organização do sistema. Alguns problemas decorrentes da hetero-organização podem ser:

- a) Contrariar os preceitos básicos da economia, ou seja, conseguir o resultado máximo com o menor esforço, numa sociedade hétero-organizada a grande maioria dos indivíduos se esforça muito para obter o mínimo de resultado.
- b) Numa hétero-organização ocorre uma espécie de cristalização da estrutura cognitiva das pessoas que esperam sempre o comando central ditar as regras para que ocorram as ações das pessoas, assim, não há uma satisfação do todo que é o sistema chamado sociedade, mas o que acontece é que só uma pequena parcela da sociedade consegue o maior grau de satisfação com o mínimo esforço.

Os autores abordam outro ponto importante para nossa pesquisa é “A possibilidade da presença do fenômeno de auto-organização, decorrente da interação das atividades predeterminadas do sistema com as atividades autônomas e espontâneas dos elementos do sistema em um processo recorrente”. (D’OTTAVIANO E BRESCIANE, 2000,

p. 305). No campo social, entendemos ser possível emergir um novo estado da sociedade através do fenômeno da auto-organização. Isto posto, abordaremos o conceito de sociedade sob uma visão sistêmica a seguir.

### **III. 6 Sociedade e sistema**

Nosso intuito nesta seção é abordar o conceito de sociedade sob uma perspectiva sistêmica, ou seja, entendemos que uma sociedade é um sistema que possui identidade própria e que desempenha uma funcionalidade<sup>4</sup>. Para a realização desta pesquisa é necessário explicitarmos o que entendemos por sociedade.

Desde a Antigüidade clássica a sociedade era vista como um conjunto de partes que interagem visando um fim, vejamos alguns exemplos. Para Aristóteles (1974) não havia outro meio de se viver feliz se não fosse na cidade. O fato de pessoas se juntarem em um determinado espaço territorial seria algo natural, e isso pode ser notado no texto *A Política* de Aristóteles, principalmente, observando sua fala a respeito de que tudo converge para à natureza e a sociedade é algo natural. Vejamos o texto aristotélico:

A sociedade constituída por diversos pequenos burgos forma uma cidade completa, com todos os meios de se estabelecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim a que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de se viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza é o verdadeiro fim dessas sociedades; a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. [...]. (ARISTÓTELES, 1979, p.18).

Assim, para Aristóteles o homem é um animal político de forma natural, conseqüentemente, viver na polis também é natural.

---

<sup>4</sup> Cf. DOTTAVIANO E BRESCIANE, 2000.



Outro pensador que abordou o tema sociedade foi Tomas Hobbes (1974).

Hobbes entendeu a sociedade como uma saída para o homem que vive em estado de natureza, pois em estado de natureza as pessoas vivem em luta constante para defender seus pertences, suas terras e, principalmente, suas vidas. Sem sociedade, que entendemos que é um sistema organizado, não há como se defender da morte violenta ou impedir que o mais forte oprima o mais fraco: Hobbes mostra-nos:

[...] qual como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos[...] As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. (HOBBS, 1974, p.81)

Podemos notar que para Hobbes a sociedade é uma forma de preservação da vida e dos bens adquiridos nela, e tanto em Hobbes ou Aristóteles, podemos entender a sociedade como campo de relações entre indivíduos ou grupo de indivíduos que dinamizam as suas interações de forma condicionada ou determinada. Podemos notar esta noção de contrato social, presente nas idéias de Hobbes, também nos pensamentos de Locke e Rousseau, os quais não abordaremos nesta pesquisa.

Sendo o conceito sociedade entendido como: campo de relações entre indivíduos ou grupo de indivíduos que dinamizam as relações de forma condicionada ou determinada, conseqüentemente, entendemos que sociedade é um sistema no qual o sujeito disposicional pode desenvolver suas disposições de forma auto-organizada num ambiente auto-organizado, isso é o que apresentaremos a seguir.

### III. 7 – O sujeito disposicional e a sociedade

Após termos apresentado nosso entendimento acerca de sociedade como um sistema e a concepção de sujeito disposicional, discorreremos a respeito da possibilidade de haver, no âmbito social, ações de forma auto-organizada.

Argumentamos ser possível haver, dentro da complexidade do sistema social, ações inteligentes devido à emergência de propriedades que surgem em sistemas dinâmicos. Podemos entender os sujeitos como sistemas dinâmicos que interagem com o meio em que vivem e recebem dele energia e informação. Tanto a energia quanto a informação proporcionam novidades, novidades estas que podem propiciar novos padrões de ação. Conforme abordamos anteriormente, os sujeitos dinamizam, através de interações, as relações que compõem o campo territorial ao qual pertencem, ou seja, interagem dinamizando as relações dentro da sociedade. O sujeito do qual falamos é o *sujeito disposicional* que desenvolve suas disposições no sistema sujeito-meio, tendo oportunidade de se encontrar no estado de agir bem (saber como). Se o sujeito “sabe como”, então tem a oportunidade de realizar ações inteligentes e, segundo a perspectiva que traçamos, de forma auto-organizada. Entendemos que há uma relação entre o estado de “saber como” com a auto-organização secundária, uma vez que o sujeito que “sabe como” não se encontra somente num estado contemplativo, de teorização, a partir de um sistema de disposições que desenvolveu pode efetuar mudanças de padrões de comportamento e ser criativo. A criatividade no sujeito virá à tona através do sistema de disposições desenvolvidas pelo sujeito.

Os sujeitos ou grupos de sujeitos interagem entre si num primeiro momento dando origem ao motor da auto-organização que é a *interação*. Este motor poderá fazer surgir auto-organização nas áreas pedagógicas, políticas, religiosas, artísticas, esportivas, profissionais, enfim, em diversas áreas da sociedade. Não havendo um comando central comandando as ações dos sujeitos, poderá ser um processo auto-organizado.

É importante que os sujeitos realizem ações inteligentes porque o que fizerem poderá retornar a eles em forma de causalidade circular ou *feedback*. Por exemplo, uma família que joga lixo no terreno ao lado de sua casa estará ajudando na proliferação de insetos, vírus, bactérias e ratos que, por conseqüência, trarão doenças à família. Outro exemplo é a questão de emissão de gases no ar; esta emissão aquece o planeta de forma a causar um efeito que se reverte em catástrofes (furacões, ciclones etc.).

Argumentamos que, para os sujeitos interagirem de forma auto-organizada em sociedade, é importante, primeiro: que reconheçam suas crenças (hábitos bem cristalizados), conheçam também a relação de seus comportamentos, os quais revelam suas crenças, com seus hábitos, mesmo que as ações revelem uma incoerência entre a suposta crença e a conduta dos sujeitos; segundo: devem conhecer bem suas disposições e suas relações com as organizações sociais de que fazem parte e cujas características resultam das ações de seus membros.

Podemos dizer que, as ações de uma organização social podem ser medidas através dos efeitos que ela recebe do sistema que contribuiu para formar. Por exemplo, numa sociedade onde as pessoas reclamam do governo (municipal/estadual/nacional) elas têm de entender que suas ações de votar elegeram candidatos que ocupam tais cargos, disto entendemos que muitas pessoas não “reconhecem” suas crenças, hábitos e o sistema onde vivem pelo fato de votarem de forma insatisfatória. Dizemos não reconhecem suas crenças porque consideramos que é na ação que as crenças do sujeito se manifestam efetivamente.

Num segundo momento, após os sujeitos interagirem entre si formando um sistema, sem um comando central, poderá surgir a assim chamada auto-organização secundária. Com a mudança dos padrões da ação haverá a possibilidade ou não de ocorrer o surgimento de uma novidade no sistema. Das novas ações dos sujeitos que interagem emergirá um novo parâmetro de controle (manifestação resultante das interações que

dinamiza o sistema na relação entre os sujeitos) que mudará o parâmetro de ordem (manifestação que emerge através das interações dos sujeitos e que retorna a eles como causalidade circular).

Esclarecemos que estamos usando em nossa análise noções da teoria da auto-organização, deste modo, após um determinado ponto de partida no sistema social não há uma previsibilidade do que ocorrerá no restante do processo; poderá ocorrer uma situação ou fato esperado ou não. A criatividade que surge na auto-organização secundária é a concretização da esperança de uma desordem no antigo sistema que cause um ruído podendo mudar os parâmetros de controle e de ordem.

A análise que estamos fazendo, de sociedade como sistema, prepara e exige que façamos uma distinção entre sociedade e Estado. Esta análise é necessária porque pode surgir o questionamento de que sociedade e Estado são ou não a mesma coisa e, deste modo, dadas as atuais características do Estado, há uma hetero-organização ( poderes judiciário, legislativo e executivo e os sujeitos) e não auto-organização, conforme estamos sugerindo.

Em geral, o Estado tem sido concebido na história como uma forma de organização na qual os membros de uma comunidade são obrigados a cumprirem certas leis impostas por estruturas controladoras (polícia, juízes, exército, etc.). Para alguns, o Estado é entendido como um “organismo vivo” que independe dos sujeitos que o compõem, se bem que o mesmo é criação de tais sujeitos. No nosso entendimento, porém, no plano micro existem várias manifestações sociais que contrariam o poder absoluto do Estado, e a esse respeito discorreremos a seguir.

Numa sociedade podemos encontrar formas diferentes de interação, por exemplo, produção, troca, consumo, administração etc. No entanto, estas interações são sempre acompanhadas de um certo *ajuste* para que o sistema não perca sua identidade. Ou seja, quando um padrão social não satisfaz os interesses de uma sociedade poderão ocorrer

ajustes que mudarão algumas características do sistema, mas que não mudarão a identidade do sistema.

Exemplificando, Castells (1999) nos aponta que nos Estados Unidos existem as Milícias norte-americanas compostas por cidadãos americanos. Tais cidadãos lutam contra a nova ordem mundial e o governo federal dos Estados Unidos reivindicando liberdade e soberania dos cidadãos e comunidades locais. Outro exemplo, no México ocorre há muito tempo o Movimento Zapatista. Este movimento é composto por índios, mexicanos, oprimidos e excluídos que lutam, dentre algumas causas, contra o capitalismo global e o governo corrupto, isso no intuito de conseguirem dignidade, democracia e terras. E por último, em meados do ano de 1978 foi criado nos Estados Unidos o movimento “Defesa do próprio espaço” (Não no meu quintal) que luta pelas comunidades locais. Este movimento tem como adversário os agentes poluidores, e esta luta consiste em uma busca por qualidade de vida e saúde.

Com estes exemplos, argumentamos que há uma diferença entre Estado e sociedade, pois entendemos que sociedade e Estado não se confundem. Mesmo que o Estado constitua uma hétero-organização, com autoridades e controladores (poderes: legislativo, judiciário e executivo), há formas de organização social que comportam a auto-organização. Isso também poderia ser notado nas ações de ONG’s, associações de bairros, grupos religiosos, movimentos artísticos, enfim, dentro do âmbito sociológico há espaço para o desenvolvimento de uma dinâmica, decorrente das interações dos sujeitos, que modifique algumas características do sistema. Porém, a mudança de algumas características do sistema não muda a identidade do sistema; no caso dos Zapatistas, eles não querem mudar o nome do México, o território do mesmo ou sua capital, entretanto, promovem uma certa dinâmica no sistema social a ponto de mudar algumas características dele, sem que ele perca sua identidade.

Na perspectiva que estamos traçando, julgamos que nos três exemplos que apresentamos os sujeitos reconhecem suas crenças expressas nas suas ações, conhecem seus hábitos e conhecem o sistema no qual estão inseridos. Tais sujeitos entendem que as mudanças nos seus comportamentos podem mudar a forma de controle realizada por parte do Estado.

Neste contexto, apresentamos a idéia de sistemas dinâmicos. Um exemplo simples de sistema dinâmico é o sistema de amortecedores de um carro. Quando o automóvel passa por uma depressão no solo os amortecedores encolhem ou esticam para promoverem um certo equilíbrio no mesmo; a dinâmica desse sistema proporciona um certo conforto para os usuários como também uma melhor conservação das peças por causa do baixo impacto. Porém, a não ser por motivo de quebra, não ocorre algo de novo no sistema, ao contrário do que ocorre num sistema social.

Num sistema dinâmico, no caso social, as interações dos sujeitos podem fazer surgir novidades (A. O. secundária), estas novidades podem vir à tona em forma de desordem ou ruídos devido à dinâmica presente no processo, por exemplo, os zapatistas promovem desordem e ruídos no sistema social mexicano sem que o México perca sua identidade. Por exemplo, se uma sociedade degrada o meio ambiente de forma brusca, então poderão ocorrer catástrofes irreparáveis que poderão fazer desaparecer a identidade do sistema, uma bomba atômica, por exemplo.

Portanto, argumentamos ser possível haver ações auto-organizadas no campo social, tais ações poderão ocorrer porque mesmo que haja uma hétero-organização no Estado, o mesmo difere de sociedade que possui uma certa autonomia de ação.

Em suma, nossa hipótese concebe a possibilidade de haver ajustes dinâmicos nas ações do sujeito disposicional dentro de um sistema social auto-organizado. Para isso, os sujeitos que compõem o sistema agem de acordo com as crenças que suas ações revelam. Tais

sujeitos interagem e desta interação podem emergir novas formas de organização que possibilitem o surgimento de novidades no mesmo sistema graças a processos de auto-organização primária e secundária.

## Considerações finais

O objetivo de nossa pesquisa é abordar o problema de como se dá a constituição, preservação e quebra de hábito no plano da ação do sujeito e sua relação com processos auto-organizados.

Iniciamos nossa investigação analisando o conceito de sujeito, no sentido clássico, enquanto *sujeito da ação*. Para isso, procuramos elucidar como Descartes defende a tese segundo a qual o sujeito possui uma alma e um corpo. Segundo Descartes, como vimos, o corpo é regido por leis físicas, enquanto que a substância pensante ou alma não é regida por tais leis, pois esta substância não é material. Porém, segundo Descartes, a alma é quem comanda o corpo através da *vontade*.

Este sujeito cartesiano tem que usar o bom senso – ou faculdade racional humana - no plano da ação para que possa viver bem em sociedade. Sob esta perspectiva, Descartes indica no *Discurso do Método* algumas máximas que constituem padrões que conduzem o sujeito racional na vida coletiva em sociedade. Entendemos, junto com Descartes, que os padrões coletivos emergentes dos costumes historicamente constituídos resultam de processos auto-organizados. Também levantamos a proposta de que o sujeito sociológico se confunde com o sujeito racional, na medida em que ambos se pretendem universais e distintos do sujeito empírico. Tal abordagem nos permite passar de uma análise filosófica universal para uma análise temática prática.

No segundo capítulo, uma vez apresentada a doutrina cartesiana de sujeito, conforme elucidamos no primeiro capítulo, passamos para a análise dos elementos que compõem as idéias de Gilbert Ryle, presentes em sua obra *The concept of mind*. Tais elementos nos ajudaram a estabelecer um caminho investigativo distinto daquele proposto por Descartes na caracterização de sujeito racional que possui um corpo que é comandado por uma alma. Abordamos as críticas ryleanas a respeito da vida dupla a que estava condenado o



sujeito cartesiano – uma vida inteiramente privada e pessoal da mente e outra vida pública do corpo – e o erro categorial que, no entender de Ryle, Descartes teria cometido quando considerou que a extensão e a razão fossem ambas *substâncias* no mesmo sentido. Para isso, apresentamos alguns dos argumentos de que Ryle se serve para expor essa confusão categorial cartesiana.

Como consequência da análise crítica da noção cartesiana de sujeito, na esteira de Ryle, propusemos a noção de *sujeito disposicional*. Tal sujeito não possui vontade, no sentido cartesiano, e sim “disposição” para a ação. Ressaltamos que o sujeito disposicional não tem uma “vontade soberana” que guia a ação e a antecede causal e temporalmente, mas tem “tendências para” agir conforme um conjunto de disposições biológicas, culturais, dentre inúmeras outras, que se exprimem na própria ação, sendo a ela simultâneas. Entendemos que a fixação e repetição de padrões de conduta determinados formam *hábitos*, no plano da ação e no modo como o sujeito se coloca no mundo.

Ainda no decorrer do segundo capítulo, usamos como ferramentas de análise os conceitos ryleanos do *saber que* (estado em que o sujeito se encontra contemplativo/teórico) e do *saber como* (estado em que o sujeito desempenha bem, através da aprendizagem, suas ações). O objetivo de utilizarmos estes dois conceitos foi o de verificarmos que a ação do sujeito pode ser dita inteligente ou não na medida em que se efetiva e pelos resultados que alcança ou poderia alcançar. A concepção de ação inteligente necessariamente precedida ou antecedida por um planejamento teórico não dá conta, no nosso entender, de todo um conjunto de ações que se transformam em hábitos que praticamos em nosso dia a dia.

Messe sentido, procuramos também elucidar os conceitos de hábito e disposição propostos por Ryle (1949) no contexto de sua crítica à doutrina cartesiana. Isto porque na obra *The concept of Mind*, Ryle propõe uma revisão radical do que se entende por *sujeito* da ação, até então entendido na perspectiva clássica.

Em seguida, procuramos mostrar que, resguardadas as diferenças, há um aspecto no pensamento cartesiano que parece vir ao encontro do conceito de ação inteligente segundo Ryle, qual seja, a ação considerada virtuosa na denominada “moral provisória”, tal como Descartes propõe na terceira Parte do *Discurso do Método*. Como observamos anteriormente, em tal texto, Descartes aponta a relevância do estabelecimento de padrões morais coletivos que funcionam como critério de distinção entre ação moralmente valiosa e ação reprovável. Neste contexto, Descartes aponta que a razão e a vontade estão profundamente relacionadas, até porque a disparidade entre o alcance da razão, que é finita, e o da vontade, que é infinito, é apontada por Descartes como a causa do erro. Embora a tese cartesiana de um sujeito constituído por duas substâncias distintas tenha hoje perdido o poder explicativo que possuía até recentemente, é inegável que constitui um modelo da racionalidade bastante sólido e bem estruturado (não isento de problemas mas com um vigor explicativo que se revela claramente até pela sua duração histórica). Essa solidez se manifesta especialmente quanto a sua concepção de vontade. Pois, não utilizando o conceito cartesiano de vontade, não encontramos subsídios conceituais satisfatórios nas idéias de Gilbert Ryle acerca das disposições que preenchessem a lacuna deixada pelo abandono daquele conceito. E esta dificuldade se manifesta especialmente quando lembramos que podemos ter disposições para agir de acordo a certos padrões sem que tais disposições se efetivem.

No terceiro capítulo, apresentamos as hipóteses de Michel Debrun (1996) a respeito de processos auto-organizados. Para ele, a auto-organização caracteriza-se em dois momentos: primária (na qual há interação entre elementos distintos que constituem uma forma ou sistema) e secundária (a qual acrescenta à primária a estabilidade e a possibilidade do surgimento de criatividade). Elucidamos as teses centrais da Teoria Geral dos Sistemas, postulada por Von Bertalanffy, e procuramos abordar o conceito de sociedade como algo sistêmico, no qual as partes interagem entre si formando um todo organizado. Procuramos

esclarecer nosso entendimento de que a teoria mecanicista é compatível com a teoria da auto-organização e que, portanto, não vemos motivo para temer que o mecanicismo possa ser incompatível com o surgimento de novidades e ações inteligentes no plano social.

Portanto, em função das considerações anteriores, consideramos que o sujeito disposicional pode praticar ações inteligentes ao constituir e quebrar hábitos (relativos a modos de agir, crenças, desejos, etc.) não como resultado de um planejamento prévio racional, como impõe a concepção cartesiana, mas de forma auto-organizada e gradativa, em que os sujeitos disposicionais (e sociais) vão constituindo padrões de conduta ao longo do tempo. Nesse processo, que funciona quase na base da tentativa e erro, podem ser fixados hábitos nem sempre adequados para o bom andamento do sistema, mas os sujeitos podem promover mudanças nos parâmetros de suas ações sem a interferência de um grande controlador todo-poderoso e corrigir o conjunto de ajustes próprios ao sistema.

Assim, apresentamos uma hipótese acerca do processo de quebra de hábitos para que seja possível uma mudança de parâmetros de controle e, conseqüentemente, haja mudança de parâmetros de ordem, no caso de serem parâmetros inadequados ao sistema social. Nesta perspectiva, para haver uma quebra dos hábitos que se tornam inadequados ao sistema social, julgamos necessário que os sujeitos reconheçam bem as crenças reveladas nas suas ações, conheçam seus hábitos, comportamentos e o sistema no qual vivem, no caso de não haver algum grau de satisfação para todos os elementos do sistema. Deste modo, interagindo uns com os outros, os sujeitos disposicionais podem fazer surgir um novo sistema e dele emergirão novos hábitos e parâmetros até que, pela própria dinâmica do sistema, as formas de ajuste se mostrem novamente inadequadas e sejam, novamente, alteradas de modo auto-organizado ou que ocorra a desintegração do sistema.

Para finalizar, entendemos que é da mais alta relevância que se investigue, de uma perspectiva interdisciplinar, a natureza dessa espécie de ‘força’ que em geral

denominamos *vontade* e que na psicologia popular aparece como o motor da ação humana livre. Sabemos que o que denominamos 'vontade' pode ser entendido como algo que emerge em sistemas biológicos, não como uma entidade metafísica, mas como uma propriedade dos sistemas, mas somente entendendo os processos que envolvem a 'vontade' é que poderemos ter mais clareza acerca da noção de sujeito e de ação inteligente.

## Bibliografia

- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S. A, 1979.
- BERTALANFFY, L. von. *Teoria dos sistemas*. Tradução de Maria da Graça Lustosa Becskházy. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1976.
- BATESON, G. *Mente e natureza*. Tradução de Claudia Gerpe. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1986.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DAMASIO, A. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Descartes Error. Emotion, Reason, and the human brain*. New York:Acid-free Paper, 1994.
- DEBRUN, M. *A idéia de Auto-organização*. In: DEBRUN, M., GONZALES, M.E.Q., PESSOA JR. *Auto-organização: Estudos interdisciplinares*. Campinas, 1996.
- DENNETT, D. *Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 166p.
- DESCARTES, R. *Meditações In: Obras de Descartes*. Tradução por J. Guinburg & Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinburg & Bento Prado Junior. 3 ed.- Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- D'OTTAVIANO, I. M. L, GONZALES, M. E. Q (Org.). *Auto-Organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: Unicamp, 2000. (Coleção CLE, v.30).
- DUPUY, J. P. *Nas Origens das ciências Cognitivas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 1996.
- ECCLES, J. *Cérebro e Consciência: o self e o cérebro*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. 244p.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. 2a. ed. São Paulo: Edusp, 1996. 454p.

- GONZALEZ, M. E. Q. et al. *Encontro com as Ciências Cognitivas*. 2ª ed. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, 1997. v. 1.
- GONZALEZ, M. E. Q., BROENS, M. C. *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Unesp Marília Publicações, 1998. V. 2.
- GONZALEZ, M. E. Q. e HASELAGER, W. F. G. *Raciocínio abdutivo, Criatividade e Auto-organização*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia/Centro de Estudos do Pragmatismo*, Programa de Estudos Pós-graduados em filosofia da pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. – n. 1 (2000) – São Paulo; Angra; EDUC, 2000.
- HASELAGER, W.F.G. *Cognitive Science and Folk Psychology*. London: Sage Publications, 1997. 165p.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KAUFFMAN, S. *At home in the universe: The search for laws of complexity*. London: Penguin books USA, 1995.
- MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. 350p.
- \_\_\_\_\_. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- \_\_\_\_\_.  *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. 98p.
- MATURANA, H., V., F.J. *De máquinas e seres vivos: autopoiese - a organização do vivo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997. 138p.
- PEIRCE, C. P. *Semiótica e filosofia*. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Escritos Coligidos*. Tradução de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)
- PINKER, S. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATÃO, *Menon*. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1970.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. England: Hutchinson & Company Ltd., 2000.
- SEARLE, J. *A redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Mente, linguagem e sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 160p.

\_\_\_\_\_. *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press: 1983.

SOARES, A. *O que são Ciências Cognitivas*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Primeiros Passos, 273).

THAGARD, P. *A Natureza da Mente*. São Paulo: Ed. Artmed. \_\_\_\_\_. *Mente: Introdução à Ciência Cognitiva*. São Paulo: Ed. Artmed, 1998.

VARELA, F. *Conhecer: introdução à Ciência Cognitiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. 100p.

VIGNAUX, G. *As Ciências Cognitivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.