



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

JOSIANE GOMES DE OLIVEIRA

**UM ESTUDO CRÍTICO DAS RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES:
DESCARTES E RYLE**

**MARÍLIA
2017**

JOSIANE GOMES DE OLIVEIRA

**UM ESTUDO CRÍTICO DAS RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES:
DESCARTES E RYLE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Linha de pesquisa: Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e Semiótica

Orientador: Dr. Marcos Antonio Alves

Agência financiadora: CAPES

MARÍLIA

2017

Oliveira, Josiane Gomes de.
O48e Um estudo crítico das relações entre emoções e ações:
Descartes e Ryle / Josiane Gomes de Oliveira. – Marília,
2017.
103 f. ; 30 cm.

Orientador: Marcos Antonio Alves.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2017.

Bibliografia: f. 100-103

Financiamento: CAPES

1. Dualismo. 2. Cognição. 3. Emoções. 4. Ryle, Gilbert
- 1900-1976 I. Título.

CDD 128.2

JOSIANE GOMES DE OLIVEIRA

**UM ESTUDO CRÍTICO DAS RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES:
DESCARTES E RYLE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Antonio Alves.

Área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e Semiótica

Data de Exame da Defesa: 09/02/2017

Membros da Banca Examinadora:

Titular 1 (Orientador): Prof. Dr. Marcos Antonio Alves

Titular 2: Prof.^a Dr.^a Mariana Claudia Broens

Titular 3: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Suplente interno 1: Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho

Suplente externo2: Prof. Dr. Tárik de Athayde Prata

Dedico este trabalho aos meus avós Eduardo e Cleuza
(*in memoriam*).

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao professor Marcos, por toda a ajuda e incentivo no decorrer desses anos que se passaram – muito obrigada!

Agradeço também a todas as amigas que construí em Marília e, principalmente, àqueles que me acolheram em suas casas: Amanda, Mari e Iraceles. Eterna gratidão por todo carinho de vocês.

Não posso deixar de agradecer também ao Renan, pelas caronas até Marília, ao Paulo, à Luana, à Juciane, à Sílvia e à Franciele, por todo apoio, incentivo e as boas discussões durante os almoços.

Gostaria de agradecer ao Clayton, por toda a ajuda, companheirismo, e por estar sempre apoiando os meus objetivos. Agradeço à Ana, pela amizade e por estar sempre disposta a me ouvir, sempre muito acolhedora. Imensa gratidão também à Vanessa, pela amizade que construímos desde a época de faculdade e sua paciência comigo.

Por fim, agradeço à professora Mariana e ao professor Leonardo Almada, pelas críticas e sugestões, durante a Banca, sempre muito pertinentes; também agradeço ao Programa de Pós-Graduação da FFC – UNESP – e a CAPES, pelo auxílio financeiro.

Oliveira, J.G. **Um estudo crítico das relações entre emoções e ações:** Descartes e Ryle. 2017. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2017.

Resumo

Neste trabalho, desenvolvemos uma análise crítica da concepção cartesiana sobre as relações entre emoções, ou paixões da alma, e ações, movimentos físicos, contrapondo-a, principalmente, à concepção proposta por Ryle, a respeito do assunto. Para Descartes, as emoções são elementos pertencentes à mente, entidade independente do físico. Não raro, tais emoções são causadas pelo corpo, cujos movimentos também podem ser impulsionados, ainda que indiretamente, por aquelas. Cabe à mente, por intermédio da razão e da vontade, através do hábito, controlar as paixões e as ações resultantes delas. Um dos críticos dessa postura é Ryle. Ao contrário de Descartes, ele não caracteriza as emoções como efeitos de uma ligação causal entre o corpo e a mente. Para esse autor, as emoções precisam ser analisadas de duas formas diferentes: uma referente às inclinações pelas quais as ações tidas como inteligentes são executadas; e, outra, que consiste no estudo explicativo das disposições ou agitações. Para ele, as inclinações e as disposições são propensões e não elementos, movimentos ou estados de uma substância distinta ou independente do corpo. Para alcançar nosso objetivo central nesta dissertação, dividimo-la em três capítulos. No primeiro deles expomos a natureza do corpo, da mente e dos hábitos, segundo Descartes. Na primeira seção apresentamos as características gerais das concepções dualistas. Na segunda seção abordamos a concepção de corpo e a noção de hábito físico para, na terceira seção, expor a concepção de mente e a noção de hábito mental. No segundo capítulo, tratamos das relações entre as emoções e ações, conforme Descartes. Na seção 2.1 caracterizamos as ações e as paixões da alma. Na seção 2.2 mostramos como é possível o controle das paixões mediante o desejo e a aquisição de hábitos. Na seção 2.3 consideramos o problema da relação mente/corpo e dos hábitos mentais/corporais. Para finalizar, no terceiro capítulo, explicitamos a postura ryleana a respeito da relação entre ações e emoções. Na seção 3.1 apresentamos a diferença entre o saber *como* e o saber *quê*. Na seção 3.2 tratamos dos hábitos e das habilidades e sua importância na realização de ações. Por fim, na seção 3.3, focalizamos alguns conceitos ryleanos sobre as emoções.

Palavras-chave: Emoção. Ação. Cognição. Dualismo Substancial. Ryle.

Abstract

In this work, we develop a critical analysis of the Cartesian conception about the relations between emotions, or passions of the soul, and actions, physical movements, in opposition to Ryle's conception of the subject. For Descartes, emotions are elements belonging to the mind, independent entity of the physical. Not infrequently, such emotions are caused by the body, whose movements can also be driven, albeit indirectly, by those. It is up to the mind, through reason and will, through habit, to control the passions and actions resulting from them. One of the critics of this stance is Ryle. Unlike Descartes, he does not characterize emotions as effects of a causal connection between body and mind. For this author, emotions need to be analyzed in two different ways: one referring to the inclinations by which actions taken as intelligent are performed; and another, which consists in the explanatory study of dispositions or agitations. For him, inclinations and dispositions are propensities and not elements, movements or states of a substance distinct or independent of the body. To reach our central goal in this dissertation, we divide it into three chapters. In the first of these we explain the nature of the body, mind and habits, according to Descartes. In the first section we present the general characteristics of dualistic conceptions. In the second section we approach the concept of body and the notion of physical habit, in the third section, to expose the conception of mind and the notion of mental habit. In the second chapter, we deal with the relations between emotions and actions, according to Descartes. In section 2.1 we characterize the actions and passions of the soul. In section 2.2 we show how the control of the passions is possible through the desire and the acquisition of habits. In section 2.3 we consider the problem of mind / body relationship and mental / body habits. Finally, in the third chapter, we explain the Rylean position regarding the relation between actions and emotions. In section 3.1 we present the difference between knowing how and knowing what. In section 3.2 we discuss habits and skills and their importance in performing actions. Finally, in section 3.3, we focus on some Rylean concepts about emotions.

Keywords: Emotion. Action. Cognition. Substantial Dualism. Ryle

Sumário

INTRODUÇÃO	10	
 CAPÍTULO 1		
A NATUREZA DO CORPO, DA MENTE E DOS HÁBITOS SEGUNDO DESCARTES	15	
Apresentação	15	
1.1 Características gerais das concepções dualistas	15	
1.2 A concepção de corpo e a noção de hábito físico	23	
1.3 A concepção de mente e a noção de hábito mental	35	
 CAPÍTULO 2		
RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES EM DESCARTES	40	
Apresentação	40	
2.1 As ações e as paixões da alma	40	
2.2 O controle das paixões mediante o desejo e aquisição de hábitos	54	
2.3 O problema da relação mente/corpo e emoção/ação	66	
 CAPÍTULO 3		
RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES SEGUNDO RYLE	76	
Apresentação	76	
3.1 Saber <i>como</i> e saber <i>quê</i>	77	
3.2 Hábitos e Habilidades	82	
3.3. Emoções	87	
 CONSIDERAÇÕES FINAIS		96
REFERÊNCIAS	100	

INTRODUÇÃO

A relação entre cognição, emoções e ação é tema de longa data na filosofia. Aristóteles, por exemplo, apenas para citar um filósofo, dedicou bastante espaço em obras como *Ética a Nicômaco* ou *A Retórica* tratando do assunto, relacionando as emoções à vida moral ou averiguando a sua utilidade para a arte da persuasão. Na modernidade, muitos pensadores investigaram o tema, propondo diferentes perspectivas e concepções teóricas. Um deles foi o filósofo francês René Descartes.

Descartes desenvolve um dualismo segundo o qual mente e corpo, embora substancialmente distintos, encontram-se em constante interação causal. Para Descartes (1999b), as emoções se consolidam através da união substancial e da interação causal entre o corpo e a mente. Elas podem refletir-se fisicamente, por meio das ações, que podem ser reguladas mediante o hábito. O hábito pode alterar ou equilibrar as emoções, as quais conseqüentemente alterarão as ações.

Apesar de muitos adeptos, a teoria cartesiana também é alvo de muitas críticas, advindas de diversas abordagens alternativas tanto ao dualismo substancial propriamente dito, quanto à abordagem cartesiana das emoções e suas possíveis relações com as ações. Dentre tais abordagens estão as perspectivas monistas, como os materialismos, além de perspectivas funcionalistas, behavioristas, o naturalismo biológico e até posturas dualistas, como a de propriedades e o epifenomenalismo. Um dos críticos mais obstinados da postura cartesiana é Gilbert Ryle. Para ele, não existe uma substância independente do corpo e, ao mesmo tempo, causadora de ações corpóreas. Não existem duas substâncias, uma física e outra mental, tampouco uma relação mútua entre essas duas substâncias, como defende Descartes (1999b). De acordo com Ryle (1970), não se pode assegurar que a mente esteja na mesma categoria lógica do corpo, se este, por sua vez, é passível de explicação através de leis da mecânica. À perspectiva filosófica segundo a qual existe uma entidade (mente) separada e independente do corpo, Ryle denominou “o mito do fantasma na máquina”.

Neste trabalho realizamos uma análise crítica das relações entre emoções e ações, a partir da perspectiva de Descartes, buscando contrapor-la à abordagem de Ryle. Baseamos nossa análise em algumas das principais obras cartesianas, tais como *Discurso do Método*,

Meditações e, sobretudo, *As Paixões da Alma*. Nesta última obra, o autor delimita as diferenças e a relação entre corpo e mente, além de explicitar como esta é capaz de dominar as suas paixões e os movimentos daquele. Em relação a Ryle, utilizamos como referência principal a sua obra *The concept of Mind*.

Para dar conta desse objetivo, dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro, esboçamos características de algumas concepções dualistas, em particular, do dualismo cartesiano, dando ênfase à concepção de hábito. Procuramos mostrar a importância do hábito, entendido como disposições do corpo ou da alma para uma ação ou paixão, para o controle das emoções e das ações. Inicialmente, apresentamos, na seção 1.1, algumas das principais ideias gerais das posturas dualistas. Expomos a perspectiva do dualismo popular, tal como retratado por Churchland (2004). Segundo a concepção do dualismo popular, um dos maiores equívocos cometidos pela teoria cartesiana está na maneira como Descartes atribui os processos e estados mentais a uma categoria distinta do físico. Tais processos ocorrem, conforme o cartesianismo, em um campo isolado do físico, caracterizando, assim, duas substâncias distintas interconectadas. O problema consiste, conforme aponta Churchland (2004), em explicar como duas substâncias totalmente distintas interagem. Para finalizar a seção, apresentamos alguns argumentos gerais em favor do dualismo. Com esta análise, visamos preparar o terreno para o tratamento das relações entre emoções e ações, a ser feito no segundo capítulo, e o possível controle de ambas.

Exposto esse panorama do dualismo, na seção 1.2 abordamos a concepção cartesiana de corpo e suas principais características, sob um viés mecanicista. Descartes (2009) compara o corpo a uma máquina (ou autômato), como, por exemplo, um relógio. Máquinas como relógios se movimentam por meio da conformação e do bom funcionamento de suas peças. O corpo humano depende, principalmente, do calor cardíaco e da formação e distribuição dos espíritos animais para seu bom funcionamento e para a realização das suas ações. Explicitamos, separadamente, como ocorre o processo de formação dos espíritos animais e como estes são responsáveis pela maior parte dos movimentos dos membros corpóreos, que podem ser modificados ou fortalecidos através dos hábitos físicos e possuem formação relevante para o surgimento das emoções. Ao longo dessa seção, ressaltamos, ainda, a importância do hábito físico para a realização e a alteração dos movimentos dos membros. Explicitamos, também, como Descartes (1999c) assegura a garantia e a existência de corpos e sua natureza. Procuramos deixar em evidência a razão que levou Descartes ao conhecimento

da natureza corpórea. Para chegar à conclusão da existência do corpo, segundo ele, há que se partir da existência de uma substância pensante.

Na seção 1.3 abordamos a natureza da mente e dos hábitos mentais. Na concepção cartesiana, a mente é algo imaterial. Isso significa dizer que ela não ocupa lugar no espaço, é indivisível, incorruptível, não tem forma, peso ou quaisquer outras medidas, é imortal, continuando a existir depois da morte do corpo. Ela se encontra, de alguma maneira, unida ao corpo e possui, com ele, poderes causais mútuos. É através dessa união que a mente pode afetar o corpo, produzindo-lhe movimentos. Cabe ao sujeito ter conhecimento das paixões, afim de que, assim, por meio do hábito, consiga obter o controle e evitar os excessos, seja das paixões, seja das ações que os causam ou que podem ser produzidas, ainda que indiretamente, por elas. É por meio do hábito mental que se pode alterar os movimentos causadores das mais diversas paixões. (No decorrer do trabalho, adotaremos os termos alma, mente ou espírito para se referir à mesma entidade, seguindo observação do próprio Descartes, em sua obra *Meditações Metafísicas*.)

Uma vez abordada a natureza do corpo e da mente, juntamente com os hábitos corpóreos e mentais, no segundo capítulo tratamos das ações e das paixões da mente segundo a perspectiva cartesiana. Na seção 2.1 investigamos as ações e as paixões da mente e como estas podem relacionar-se tanto com ela própria quanto com o corpo. Enfatizamos, também, como o hábito se torna relevante no estudo das paixões e das ações, ou seja, dos movimentos corpóreos. Essas ações ou paixões podem afetar o corpo e a mente, provocando-lhes malefícios ou benefícios.

Na seção 2.2 expomos como é possível o controle das paixões mediante o desejo e a aquisição de hábitos. Procuramos evidenciar que as paixões não podem ser espontaneamente estimuladas, nem eliminadas, somente pela ação da vontade, contudo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas a ela. O seu domínio deve acontecer por intermédio de alguns artifícios cognitivos, análises, reflexões. Por conseguinte, o hábito proveniente de uma paixão torna-se significativa para o corpo. Na seção 2.3 tratamos da conexão entre o corpo e a mente e por quais meios eles se influenciam mutuamente. Indicamos como, de acordo com Descartes, uma substância imaterial poderia interferir nos movimentos de uma substância extensa e como esta pode causar certas paixões naquela. Isso exige a explicação de como duas substâncias de natureza opostas poderiam interagir. Mostramos que, para o filósofo, a interação acontece através da glândula pineal, denominada

a principal sede da alma. Porém, essa explicação não é comumente aceita, o que ocasiona uma série de críticas, algumas expostas nessa seção. Dentre elas, estão aquelas feitas por Searle e por Ryle, para o qual nos atentamos em maior grau.

No terceiro capítulo, por fim, investigamos as relações estabelecidas por Ryle (1970) entre emoções e ações, presentes em *The Concept of Mind*, obra de grande impacto nas discussões que giram em torno da Filosofia da Mente e para a própria constituição desta em área de pesquisa. Apresentamos, na seção 3.1, a diferença entre executar uma ação distraidamente e executá-la de modo intencional. Na perspectiva de Ryle (1970), essas ações podem ser realizadas de maneira estúpida ou inteligente, dependendo do contexto. A qualificação é atribuída inerentemente à ação de um indivíduo e não a um sujeito interno que a executa. O raciocínio se estende também à ação executada de maneira estúpida. Ainda que uma ação seja analisada conforme o seu autor a tenha executado distraída ou intencionalmente, não se pode afirmar que ela foi constituída exclusivamente na mente de seu autor, segundo a teoria ryleana. Este é um dos motivos pelos quais, conforme Ryle (1970), não se pode afirmar que um indivíduo executa dois procedimentos ao realizar uma ação. É um erro interpretar tais ações como dois processos, um de teorizar e outro de executar. Não se deve conceber a teorização como uma atividade exclusiva de uma mente imaterial.

Na seção 3.2 tratamos dos hábitos e das habilidades e sua importância na realização de ações, segundo Ryle. Hábitos e habilidades, na concepção desse pensador, não se resumem a uma mesma coisa. Os hábitos são resultados de exercícios, enquanto as habilidades são adquiridas através do treino. Aprendemos a executar uma ação habilidosamente por meio da sua prática reiterada. Para uma ação ser habilidosa é necessário que o agente tenha domínio das regras de sua realização.

Por fim, na seção 3.3, apresentamos alguns conceitos ryleanos sobre as emoções, tais como as inclinações, as disposições e as sensações. As inclinações e as disposições não são ocorrências, isto é, não se referem a atos ou estados. Ryle as caracteriza como propensões para a ação. Já as sensações são ocorrências, as quais resultam nos mais diversos tipos de comportamento. Tanto as propensões quanto as sensações são abordadas pelo autor de maneira a deixar claro que elas não são resultados de uma ligação causal entre um corpo e uma mente, conforme defende Descartes. Desse modo, abordamos a concepção ryleana de emoções e sensações que, por sua vez, também resultam nas mais diversas ações.

Assim sendo, ao longo deste trabalho procuramos investigar as relações entre emoções e ações baseados, principalmente, na vertente dualista cartesiana e na ryleana. Buscaremos mostrar que os dois pensadores em questão possuem visões bastante distintas a respeito destes conceitos e de suas relações entre si. Com isto, buscamos contribuir tanto para o aprimoramento da compreensão de ambos, da relação entre eles, buscando uma conscientização a respeito de nossos cursos de ação e de uma convivência saudável com nossas emoções.

CAPÍTULO 1

A NATUREZA DO CORPO, DA MENTE E DOS HÁBITOS SEGUNDO DESCARTES

Apresentação

Neste capítulo, apresentaremos algumas características gerais de posturas dualistas, em particular, a concepção dualista cartesiana. Na primeira seção, faremos uma breve exposição do dualismo, em um sentido geral, focando a atenção no dualismo popular, tal como representado por Churchland (2004). Na segunda seção, tratamos da natureza do corpo, ressaltando as suas respectivas funções, segundo Descartes. A análise do corpo, suas funções e características serão abordadas sob um viés puramente mecanicista, de modo a tratar o corpo como se estivéssemos analisando um autômato, como um relógio, que se move de maneira independente da alma, seguindo leis físicas, dependendo basicamente do bom funcionamento de suas peças. Explicitamos como ocorre a formação dos espíritos animais e como estes se disseminam por toda a substância cerebral, causando os mais diversos movimentos corpóreos, os quais podem ser alterados ou fortalecidos pela presença dos hábitos físicos. Na terceira seção, indicamos as características da mente e suas respectivas funções e dos hábitos mentais. Ao contrário do corpo, a mente é indivisível, incorruptível, imortal, não ocupa lugar no espaço, não tem forma, nem peso ou quaisquer outras medidas. Conforme Descartes (1999b), a mente se encontra unida ao corpo, uma entidade do mundo físico; ambos possuem poderes causais entre si, favorecendo o surgimento das ações e das emoções.

1.1 Características gerais das concepções dualistas

Pode-se considerar que há um ponto em comum entre as diversas abordagens dualistas. Esse ponto é a defesa da existência de uma vida mental inteligente, consciente, cuja ocorrência é paralela ao físico. Churchland (2004, p. 13), “[...] está definitivamente para além do âmbito das ciências como a física, a neurofisiologia e a ciência da computação.” Atualmente, o dualismo não é uma teoria predominante na comunidade científica e filosófica, apesar de ainda possuir seguidores nesse domínio.

Na perspectiva dualista, tudo o que está ligado ao físico tem como principal característica ocupar lugar no espaço e ser passível de ser medido em comprimento, largura e profundidade. Já o mental não seria passível de explicação em um viés

materialista/reducionista. No caso do dualismo substancial, trata-se de uma entidade metafísica responsável pela possibilidade e efetivação de nossa vida mental.

O que caracteriza o dualismo de substâncias é a ideia de que a mente diz respeito a algo não físico. Os estados e faculdades mentais são características exclusivas dessa substância. Na visão de Descartes, o Eu real não é efetivamente a matéria física, mas a substância pensante não espacial que está em interação causal com o corpo. Ele busca explicar, por exemplo, que os órgãos sensoriais do corpo causam experiências táteis, auditivas e visuais na mente, e esta, por sua vez, pode provocar os mais diversos movimentos no corpo.

Descartes defende seu dualismo através de duas principais razões. A primeira delas, salienta Churchland (2004, p. 15), refere-se ao fato de que ele “[...] acreditava poder determinar, apenas por introspecção direta, que ele era uma substância pensante, e nada além disso.” A segunda razão é baseada na concepção de que, para o filósofo moderno um sistema físico, uma máquina sem alma, jamais poderia chegar a empregar a linguagem e o raciocínio matemático, como qualquer ser humano.

Nesse viés, como sustentar que uma substância que não possui extensão, indivisível, incorruptível e imortal, possui relação causal com uma substância extensa, passível de explicação pelas leis da mecânica? Essa divisão, feita por Descartes e por muitos outros filósofos, desde a antiguidade, em duas entidades, gera uma série de questões associadas à natureza da mente e sua relação com o mundo físico, o que resultou no mais conhecido e discutido por outros filósofos e estudiosos da área como o problema da relação mente-corpo, a ser analisado detalhadamente na seção 2.3 deste trabalho. Para Swinburne (2008), a abordagem cartesiana não resulta em um problema. Swinburne (2008) deixa registrada uma série de argumentos para justificar seu posicionamento a favor do dualismo. Um desses argumentos está fundamentado na noção de propriedade. Para esse autor, existe uma propriedade mental e uma propriedade física quando nos referimos a seres como os humanos. Afirma Swinburne (2008, p. 292):

Existem diferentes maneiras de fazer a distinção entre o mental e o físico, mas proponho fazê-la nos termos do que é de maneira privilegiada acessível e pública. Uma propriedade mental é de uma propriedade cuja instanciamento a substância em que ela é instanciada tem necessariamente acesso privilegiado em todas as ocasiões de sua instanciamento, e uma propriedade física é uma propriedade sobre cuja instanciamento nela uma substância não tem necessariamente acesso privilegiado em qualquer ocasião de sua instanciamento.

De acordo com Swinburne, mesmo mente e corpo constituindo substâncias distintas, existe uma correlação entre o físico e o mental, que é interpretada sob o mesmo viés cartesiano. Ele defende uma vida do corpo pública e observável e uma vida privada da mente acessível apenas a seu portador, por meio da análise introspectiva. Assim como Descartes, Swinburne acredita que somente o próprio sujeito tem acesso aos eventos da sua vida mental e que, através da experiência, é possível detectar os mais diversos sintomas que são resultados dessa reciprocidade entre mente e corpo. Para Swinburne (2008), a noção de mente é exatamente aquela retratada por Descartes, isto é, trata-se uma substância que pode subsistir por si só, não precisando estar atrelada a outra substância, exceto Deus.

Ryle (1970) demonstra tais abordagens dualistas como doutrina oficial, que é o estudo da natureza e do lugar das mentes. Ryle (1970, p. 13) assinala:

A doutrina oficial, que vem principalmente de Descartes, é qualquer coisa como isto: com as exceções duvidosas dos idiotas e das crianças de colo, todo ser humano tem um corpo e um espírito. Alguns prefeririam dizer que todo ser humano é simultaneamente corpo e espírito. O corpo e o seu espírito estão unidos e, depois da morte do corpo, o espírito pode continuar a existir e a funcionar.

Ryle (1970), ao observar as principais características atribuídas por Descartes ao corpo e à mente, supõe que uma pessoa vive duas histórias colaterais ao mesmo tempo. Uma delas história faz parte do mundo físico e outra que faz parte da vida mental: enquanto a primeira é pública, a segunda é privada. O que caracteriza a primeira é passível de observação externa, ao passo que a segunda diz respeito somente ao seu portador.

Muitas discussões giram em torno da natureza da mente, principalmente quando relacionadas a eventos mentais, como, por exemplo, até que ponto uma pessoa pode ter consciência completa dos episódios de sua vida privada. Segundo a doutrina oficial, o contato entre a vida mental do sujeito não é apenas exclusivo, mas também é, supostamente, imediato: a vida privada é conhecida apenas pelo próprio indivíduo, que possui um conhecimento indubitável de, pelo menos, alguns dos episódios mentais. Esse conhecimento ocorre através da consciência, autoconsciência e introspecção, que estão diretamente ligadas aos estados e operações da mente.

Na caricatura de Ryle (1970) sobre a doutrina oficial, os acontecimentos que pertencem ao mundo físico, incluindo o corpo, são denominados exteriores, enquanto aqueles relacionados à mente são interiores. Essa oposição deveria ser vista como uma

metáfora. Isso porque, conforme Ryle (1970, p. 14), “[...] o espírito, não existindo no espaço, não pode ser descrito como estando espacialmente incluído em qualquer outra coisa, ou como se passassem coisas especialmente dentro dele.”

No entanto, mesmo exterior e interior sendo interpretados metaforicamente, o problema da relação mente-corpo continua em aberto, especialmente no tocante às explicações das relações afetivas entre os episódios da vida privada e os da vida história pública. Nesse patamar, Ryle aponta existir uma reflexão mais filosófica e profunda em relação à existência dos episódios ligados a esses dois mundos. Assinala Ryle (1970, p.15): “Um pouco como as faces das moedas são cara ou coroa, ou como as criaturas vivas são macho ou fêmea, assim se supõem que determinada existência é existência física e outra é existência mental.” A existência mental possui como característica existir no tempo, não no espaço, e nela consiste a consciência; já os episódios físicos existem no espaço e no tempo e são constituídos de matéria, de modo a haver, assim, uma oposição entre mente e matéria. Ryle (1970), porém, questiona que espécie de conhecimento pode ser assegurado sobre o trabalho de uma mente.

A doutrina oficial defende que o indivíduo possui conhecimento direto ou, pelo menos, partes dos episódios de sua vida mental, o que significa afirmar que os pensamentos, as sensações, os desejos, as percepções, as recordações e a imaginação são passíveis de acesso por seus possuidores. Ryle (1970, p.15) assevera: “A vida interior é uma corrente de consciência de tal espécie que seria absurdo sugerir que o espírito, cuja vida é essa corrente, desconhece o que se passa nela.”

O dualismo cartesiano deixou grandes lacunas em sua tentativa de explicação das relações entre mente e corpo. Até os dias de hoje, diversas perspectivas dualistas foram sugeridas a fim de saná-las, mantendo as bases de uma perspectiva dual. Este é o caso, por exemplo, do dualismo popular. Esta perspectiva tende a insistir na ideia da existência de um corpo material governado por uma substância mental. Churchland (2004) intitula essa concepção dualista de “fantasma na máquina”. O dualismo popular, acrescenta Churchland (2004, p. 15), defende

[...] que uma pessoa é literalmente um fantasma numa máquina, onde a máquina é o corpo humano, e o fantasma é uma substância imaterial, de constituição interna absolutamente diferente da matéria física, mas, mesmo assim, plenamente dotada de propriedades espaciais.

O dualismo popular está inerentemente ligado ao dualismo cartesiano. Ele, assim como Descartes, estabelece uma ligação causal entre uma substância material e outra substância imaterial essencialmente distinta. Em particular, nessa perspectiva, a mente se faz presente como estando dentro do corpo, em contato intrínseco com o cérebro e possuindo propriedades espaciais.

Uma hipótese a respeito da natureza da mente, para os defensores do dualismo popular, é a de que talvez ela possa ser redutível a uma forma de energia. Se assim fosse, ressalta Churchland (1998, p. 15), “[...] o dualismo seria compatível com as leis de conservação de energia, a da quantidade de movimento que estamos familiarizados.” Nesse viés, o dualismo não cairia em grandes contradições, uma vez que essas leis particulares são bem-sucedidas na ciência. Porém, mesmo que algumas alternativas sugeridas pelos dualistas sejam satisfatórias, ainda há questões difíceis de serem explicadas, como, por exemplo, a de que a mente possa sobreviver à morte do corpo. Essa questão, na visão de Churchland (1998), não seria passível de explicação por meio de leis de conservação de energia com a qual a mente possa supostamente estar vinculada, visto que, ao supor a existência ou constituição de uma mente, nesses termos, esta estaria vinculada, de alguma forma, ao cérebro, que faz parte da matéria. Salienta Churchland (1998, p.15): “Assim, as perspectivas de uma sobrevivência à morte são muito pouco claras, mesmo se admitimos a verdade do dualismo popular.”

Para o filósofo em questão, não há a possibilidade de argumentar a existência de uma mente, de algo independente, autônomo da matéria através de alternativas dualistas. Seria necessária uma prova empírica para comprovar a existência de uma substância não material e pensante, dificilmente passível de apresentação em algumas abordagens, impossível em outras, como a dualista de substâncias.

Apesar de seus problemas, segundo Churchland (1998), o dualismo, em especial o de substâncias, possui uma série de argumentos que ainda o fazem uma perspectiva bastante seguida. Um deles é o da herança religiosa, conforme explicita Churchland (1998, p. 18):

Todas as grandes religiões são, ao seu próprio modo, uma teoria sobre a causa e os fins do universo, e sobre o lugar do homem no interior dele, e muitas delas são comprometidas com a ideia de uma alma imortal-isto é, com alguma forma de dualismo de substância.

Caso não aceitemos o dualismo, estamos excluindo também a nossa própria herança religiosa, pois a mesma ainda é predominante e muitos possuem dificuldades em não aceitá-la.

Outro argumento que pode tornar o dualismo uma abordagem viável é o da irreducibilidade. Esse argumento sustenta, principalmente, que os fenômenos mentais não são plausíveis de explicação somente através de um substrato físico. A faculdade da razão, por exemplo, era vista por Descartes como algo que, sem dúvida, estaria além de qualquer sistema físico. Nesse patamar também eram inseridas as emoções, sensações, os pensamentos e as crenças, que, de maneira alguma, seriam irreducíveis ao físico. Assinala Pinheiro (2008, p.103):

Como sabemos, na doutrina de Descartes, as paixões, tomadas em si mesmas, são eventos mentais, cuja natureza é imaterial. Ainda que a sensação e os apetites indiquem a variedade das coisas, eles não pertencem aos corpos – as paixões têm realidade na alma. Embora haja uma correlação entre as variedades geométricas e as diversidades qualitativas, elas são intrinsecamente diferentes e irreducíveis umas às outras. Mas a irreducibilidade não é característica apenas das qualidades sensíveis. Os eventos mentais, sejam quais forem, segundo o dualismo cartesiano, são irreducíveis a eventos físicos, pois eventos físicos e eventos mentais são de natureza completamente distinta. Deste modo, o pensamento, como ato de consciência, é irreducível a fenômenos físicos – a eventos cerebrais inclusive, e não pode ser descrito numa linguagem fisicalista, ou seja, em termos quantitativos (matematicamente determináveis) como comprimento, largura, posição espacial, duração, etc., os quais são aplicados às coisas extensas e estudados pela física. Ou seja, as paixões existem como estados da mente, que embora causadas por objetos físicos, não podem ser reduzidos a estes.

De acordo com a citação acima, podemos afirmar que, para Descartes, o cérebro, em hipótese alguma, poderia ser objeto de estudo para explicações de eventos mentais, uma vez que a mente não é redutível e não pode ser identificada com ele, ou com qualquer outro substrato material. Nesse sentido, as percepções subjetivas não seriam passíveis de explicação através de estudos das atividades cerebrais. Consideremos, por exemplo, o caso de ver a cor ou sentir o perfume de uma rosa. Churchland observa (2004, p. 18):

Um físico ou um químico poderia saber tudo sobre a estrutura molecular da rosa e do cérebro humano, argumenta o dualista, mas esse conhecimento não os capacitaria a prever ou antecipar o aspecto qualitativo dessas experiências inexprimíveis.

Na visão de Cottingham (1999), o argumento da irreducibilidade cartesiana parece não ser tão falho quanto os outros sugeridos por Descartes. Cottingham (1999) compreende que seria impossível reduzir eventos mentais a uma linguagem puramente fisicalista, e esse fato faz com que muitos filósofos ainda sustentem o cartesianismo, evitando, assim, uma queda “quase cartesiana”. Afirmar Cottingham (1999, p. 38): “Não importa o quão completa venha a ser nossa ciência física, será ela algum dia capaz de englobar o que quer dizer cheirar como grama recém-cortada ou ter gosto de framboesa ou ouvir a gaita de foles?” Desse modo, Pinheiro (2008, p. 43) ressalta que “[...] a intuição cartesiana é de que essas impressões qualitativas, que hoje chamamos *qualia*, jamais poderão ser redutíveis a processos eletroquímicos e neuronais, pois algo subjetivo sempre escapará da compreensão objetiva que se pode ter destes processos.” Na seção 2.3, arrolamos alguns argumentos contra o dualismo.

Muitas teorias dualistas, como o Dualismo Popular ou o Substancial admitem uma interação causal entre a mente e o corpo. Para Campbell (1970), se abandonarmos tal ligação causal entre matéria e mente, mas ainda aceitarmos o caráter dual do ser humano, como tendo um corpo material e uma mente imaterial, nós nos tornaremos paralelistas. Salienta Campbell (1970, p. 55, tradução nossa): “Os paralelistas podem sustentar que nem a matéria nem a mente afetam um ao outro, ou que a matéria pode afetar a mente, mas não o inverso.”¹. Com frequência, os paralelistas aceitam uma dualidade ontológica, contudo, não admitem qualquer relação causal entre a matéria e a mente. Nesta perspectiva, certos eventos mentais e corporais acontecem sempre juntos, paralelamente, mas jamais ligados por um laço causal. É o que nos aponta a figura abaixo, na qual M_1 etc. representam eventos mentais e F_1 etc. representam eventos físicos:

Mente	...	$\rightarrow M_1$	$\rightarrow M_2$	$\rightarrow M_3$	$\rightarrow \dots$
Corpo	...	$\rightarrow F_1$	$\rightarrow F_2$	$\rightarrow F_3$	$\rightarrow \dots$

Fonte: Campbell, 1970, p. 55

Campbell (1970) aponta que, neste viés, tanto os processos mentais quanto os corporais agem em sincronia, o que dá a impressão de que a mente e o corpo interagem, mas isso é ilusão. Por exemplo, Campbell (1970, p. 56) observa que “[...] quando estamos parados no semáforo, no momento em que eu percebo a mudança no sinal (evento mental), ocorrem

¹ Parallelists may hold that neither matter nor spirit affects the other, or that matter can affect spirit but not vice versa.

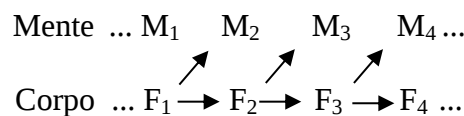
mudanças no cérebro (evento corporal) [...]”. A conscientização leva à decisão de se afastar, as mudanças cerebrais já foram definidas a partir de um treinamento das operações musculares envolvidas, que faz com que paremos ou aceleremos o carro, no momento exato, ou, sob o viés de Campbell, através de uma harmonia divina preestabelecida.

Da mesma forma ocorre com remadores profissionais. Campbell (1970, p. 56) explica:

Se não soubéssemos nada de remar e observássemos os remadores de alguma distância, o movimento dos remos sugeriria quase irresistivelmente uma conexão causal de um remador com o outro. Os remos mantêm o tempo, aceleram e desaceleram juntos, como se unidos por uma biela e assim interagindo. No entanto, essa aparência de conexão causal é enganosa. Os remadores agem de forma independente. Sua conexão aparente brota de uma harmonia preestabelecida, criada pelo treinamento.²

Essa forma de paralelismo não é comumente aceita: estabelecer uma harmonia preestabelecida como responsável pelas diversas ações pode incorrer em erro, pois qualquer coisa que possa explicar tal harmonia é susceptível de ser capaz e tão incapaz de explicar porque existe uma espécie de harmonia em vez de outra.

Outra forma de paralelismo psicofísico, discutido por Campbell, afirma que a matéria pode afetar a mente, mas não é afetada por ele, conforme a figura abaixo:



Fonte: Campbell, 1970, p. 57

Claramente, ambas as formas de paralelismo contrariam a postura cartesiana. Para Descartes, a mente exerce papel primordial no comportamento humano, de sorte que as ações corpóreas só são eficazes em função da ligação entre mente e corpo. Assinala Campbell (1970, p. 57): “A menos que decidamos de antemão que essa conexão causal é impossível, os

²A rowing crew illustrates the same idea. If we knew nothing of rowing and were watching the oarsmen from some distance away, the movement of the oars would suggest almost irresistibly a causal connection of one rower with the next. The oars keep time, accelerate and decelerate together, as if joined by connecting rods and so interacting. Yet this appearance of causal connection is deceptive. The rowers act independently. Their apparent connection springs from a pre-established harmony set up by training.

modos comuns de buscar causas levam sem ambiguidade à conclusão de que a percepção, a decisão, a emoção e o humor podem ser antecedentes causais da ação corporal.”³

Uma vez expostas algumas características gerais do dualismo, a seguir, passamos a tratar de um dos dois elementos envolvidos na questão, qual seja, o corpo.

1.2 A concepção de corpo e a noção de hábito físico

Nesta seção, abordaremos as características atribuídas por Descartes ao corpo e ao hábito físico, buscando entender a sua função no processo de controle das ações e das paixões. Como procuramos mostrar mais adiante, embora as emoções influam na mecânica física, é possível, por meio dos hábitos mentais, obtermos o controle ou até mesmo mudarmos as condições físicas a que o corpo está sujeito, mediante o desejo bem regulado. O desejo, na filosofia cartesiana, exerce um papel primordial. A boa regulamentação do desejo está ligada à “moral cartesiana”, o que não é nosso propósito aprofundar neste trabalho. Nosso principal objetivo é ressaltar que o desejo afeta diretamente as ações, sobretudo aquelas que Descartes julga serem essenciais de uma vida virtuosa. De sorte a atingir essa virtuosidade, é necessário um conhecimento indubitável de todo bem e todo mal, para que, assim, o sujeito consiga regular o desejo, a fim de controlar suas emoções e ações.

O corpo humano é constituído de matéria física, suas características são passíveis de serem percebidas sensorialmente, por meio da experiência empírica, como peso e tamanho, por exemplo, os quais percebemos existir também nos corpos inanimados. Ao corpo são atribuídas certas propriedades, como a de locomover-se, ser divisível, ocupar lugar no espaço, ser mortal; e determinadas características biológicas, como a digestão ou o fluxo sanguíneo. Por ser divisível, pode sofrer alterações em suas partes, sem deixar de ser um corpo. Assim, por exemplo, ao perder um de seus membros, como o braço, embora não seja mais o mesmo de antes, ele continua sendo um corpo, o “meu corpo”, inclusive.

O corpo é composto por um conjunto de órgãos, munidos de mecanismos responsáveis pelos seus movimentos e pela natureza de sua conservação. Sobre os mecanismos constituintes do corpo, Descartes (2009) discorre acerca de cada órgão humano e mostra detalhadamente como acontecem os aspectos fisiológicos, desde a digestão até a formação dos espíritos animais. Muitos termos e conceitos utilizados por Descartes, como o de espíritos

³Unless we decide beforehand that such causal connections are impossible, ordinary ways of searching for causes lead unambiguously to the conclusion that perceptions, decisions, emotions, and moods can all be causal antecedents of bodily actions.

animais, não prevalecem nos dias atuais; todavia, em nossa análise, eles se fazem imprescindíveis, uma vez que partimos de uma abordagem cronológica, em direção à contemporânea.

O composto denominado corpo, sob a ótica cartesiana, é analisado segundo um viés mecanicista. Nesse sentido, não necessitamos da substância pensante para explicar a ocorrência de processos biológicos, como a digestão e a respiração, nem dos movimentos dos membros. Estes podem ser explicados pela configuração dos órgãos de maneira natural, assim como os movimentos de um relógio, os quais podem ser explicados por intermédio da conformação de suas peças. A explicação mecanicista cartesiana dos movimentos do corpo constitui-se, em especial, pela formação dos espíritos animais.

Os espíritos animais têm como uma de suas características o poder de causar os mais diversos movimentos corpóreos. Esses movimentos serão realizados conforme a quantidade de espíritos que chegam através dos nervos provenientes do cérebro até os membros. Os membros, por sua vez, serão movidos graças à existência de músculos que se interconectam. Assim, quando os espíritos animais atingirem determinado músculo, será provocado o movimento involuntário no corpo, seja dos braços, seja das pernas, seja ainda de qualquer outra de suas partes.

Descartes (1999b, p. 111, art. 10) declara:

[...] o que chamo aqui de espíritos não passam de corpos e não possuem nenhuma outra propriedade, afora a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito rapidamente, assim como os elementos da chama que sai de uma tocha; de maneira que não se detêm em lugar algum e, a medida que alguns deles penetram nas cavidades dos cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem até os nervos e daí aos músculos, mediante os quais movem de todas as várias formas pelas quais esse pode ser movido.

Como observado na citação acima, Descartes (1999b) compara os espíritos animais aos elementos de uma chama, que correspondem a pequenas partículas em movimento, a se chocarem umas com as outras, da mesma forma como o faz com a descrição da formação dos espíritos animais. O fato de essa explicação ser fundamentada em um viés puramente fisicalista (matéria e movimento) é o motivo que levou o filósofo a comparar os espíritos animais a “corpos” e “partículas”. Enfatiza Marques (1993, p. 45):

Para Descartes, há um mecanismo simples e claro na origem dos espíritos animais que são as partes mais finas do sangue, que no cérebro são separadas das mais sólidas. Os espíritos animais são, em última análise, admitidos no

sistema cartesiano porque são entendidos com corpos, dotados de extensão e movimento. Como a física cartesiana não admite o vazio, em sua aplicação à fisiologia, os espaços serão ocupados pela matéria sutil, dotada de grande agilidade.

Sob o viés cartesiano, os espíritos animais são responsáveis pelos movimentos dos membros corpóreos. Na medida em que eles vão para o cérebro, deslocam-se para os pequenos orifícios lá existentes. Em seguida, seguem para os nervos, onde entram mais em uns do que em outros, de acordo com o diâmetro do nervo. Os nervos cujas espessuras são maiores recebem proporcionalmente maior quantidade desses líquidos. Assim, por exemplo, para levantar o braço direito e encolher o esquerdo, é necessário que o membro direito receba uma quantidade maior de espíritos, oriundos do cérebro. Esses dois membros já contêm em si uma pequena quantidade de espíritos. No momento da ação de levantar o braço direito, os espíritos que estão no membro esquerdo passam para o direito, juntando-se com os que acabaram de chegar do cérebro, causando, então, o movimento de um dos membros corpóreos. Segundo Pinheiro (2008, p. 30), “[...] os espíritos animais, os quais são de natureza material, causam percepções na alma, bem como deslocam-se pelo corpo e fazem mover seus músculos.”

Na ótica cartesiana, o estudo explicativo dos movimentos corpóreos funda-se, principalmente, no contínuo calor do coração e na presença dos espíritos animais distribuídos pelo corpo. Estes interferem concomitantemente nas funções musculares e permitem os movimentos involuntários ou automáticos do corpo, sem o auxílio da alma, em especial, da vontade. Não precisamos, com efeito, lembrar a todo instante da necessidade de piscar, baseados na ideia de que, se isso não ocorrer, os olhos secarão. Repetimos esse gesto inúmeras vezes ao dia, a maioria delas quase sem perceber, de modo a estabelecer um automatismo fisiológico. Descartes (2009, p. 271) explicita:

Assim como vós podeis ter visto nas grutas e nas fontes que estão nos jardins de nossos reis, que apenas a força pela qual água se move ao sair de sua nascente é suficiente para mover as diversas máquinas e até mesmo para fazer tocar alguns instrumentos, ou pronunciar algumas palavras, de acordo com a diversa disposição dos tubos que a conduzem. Verdadeiramente pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que vos descrevo aos tubos das máquinas dessas fontes; seus músculos e seus tendões aos outros diversos mecanismos e molas que servem para movê-las; seus espíritos animais à água que as move, cujo coração é a nascente, e as concavidades do cérebro são as aberturas. Além disso, a respiração e outras tais ações que lhe são naturais e ordinárias, e que dependem do curso dos espíritos, são como

os movimentos de um relógio ou de um moinho, que o curso ordinário da água pode tornar contínuo.

Na concepção cartesiana, os movimentos involuntários dependem da conformação dos membros e do curso que os espíritos, estimulados pelo calor do coração, seguem naturalmente do cérebro para os nervos e os músculos. Isso acontece, por exemplo, ao respirarmos, ao andarmos, ao comermos e, enfim, ao praticamos ações que são comuns a nós e aos animais, simples autômatos, máquinas sem alma, na concepção cartesiana. Esses mecanismos corpóreos podem ser comparados ao movimento de um relógio, produzido exclusivamente pela força de sua mola e pelo formato de suas engrenagens. O corpo saudável é como um relógio bem regulado, funcionando adequadamente. De acordo com Donatelli (2008b, p. 641),

[a] explicação cartesiana do corpo, considerado como máquina, necessita de um motor que possibilite todas as funções fisiológicas, e esse motor encontra-se no fogo cardíaco que, por um processo semelhante à fermentação, faz que o sangue entre em ebulição e distribua pelo corpo por meio das artérias.

Percebemos que, para Descartes, a presença dos espíritos animais é algo fundamental na explicação das ações humanas. Nisso, porém, encontra-se uma grande dificuldade em sua teoria, que consiste na explicação de como esses espíritos ou, mais precisamente, essas partículas físicas que são de natureza material poderiam intervir nos mais diversos movimentos voluntários ou involuntários. Tendo como base a neurociência atual, pode-se comparar esses espíritos animais aos neurotransmissores. O principal objetivo de Descartes é mostrar que os espíritos animais desempenham um papel importante nesses movimentos, uma vez que, segundo ele, a movimentação corpórea só é possível por meio do escoamento dessas pequenas partículas sanguíneas que chegam até o cérebro e se deslocam para os nervos.

Descartes (2009) mostrou-se profundamente interessado nos aspectos fisiológicos do corpo e na conservação de sua saúde. A partir disso, descrevemos sucintamente as funções corpóreas e também, como será mostrado mais adiante, comprovaremos que, embora as emoções influam na mecânica física, através dos hábitos mentais, é possível obtermos o controle ou até mesmo mudar as condições físicas a que o corpo está sujeito, mediante o desejo bem regulado propões o filósofo moderno. Afirma Schmitter (2014, s/p, tradução nossa):

Descartes particularmente enfatizou a funcionalidade de nossas paixões, em primeiro lugar para a prática, mas também para o raciocínio teórico, e sugeriu que a disciplina adequada deve permitir-nos maximizar o valor epistêmico das emoções.⁴

Para concluirmos a caracterização de corpo enquanto máquina, notemos duas particularidades traçadas por Descartes, na concepção de humanos, ao compará-los a meros mecanismos, tais como aos demais animais ou às máquinas produzidas pelos humanos. A primeira é a de que, mesmo Descartes, ao comparar o corpo a uma estátua ou qualquer outra máquina, atribui a “Deus” a responsabilidade pela formação desse composto denominado máquina e também pelas características exteriores, como, por exemplo, a cor. Declara Descartes (2009, p. 251): “Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós.” Este seria um dos motivos pelos quais Descartes (2009) considera o corpo uma máquina bem organizada, capaz de gerar movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelos próprios homens.

A segunda particularidade referente à caracterização do corpo enquanto máquina é a de que, mesmo havendo a existência de outras máquinas com semelhanças ao corpo humano, elas não seriam realmente homens. O motivo é que elas jamais poderiam fazer o uso das palavras, nem de outros sinais para manifestarem o pensamento, dado que não possuem mente. Mesmo que uma dessas máquinas gesticule, produza alguns sons ou quaisquer outros movimentos, tratar-se-ia simplesmente de algo semelhante ao corpo. Não seria em função ao conhecimento ou ao uso da razão, sendo este último atribuído inerentemente somente aos homens ou a seres que possuem mente.

Nesse patamar reside a diferença entre os homens e os animais não humanos, muitas vezes chamados de bestas por Descartes. Esses animais, assim como as máquinas produzidas pelos homens, tampouco são capazes de pensar. Apenas agem de forma puramente mecânica, de sorte a estarem no mesmo nível das máquinas criadas pelos homens, meros mecanismos sem alma. Mesmo aqueles animais que possuem alguma semelhança com a máquina do corpo humano, a exemplo dos “papagaios”, os quais articulam palavras, ainda são incapazes de apresentar pensamento, porque esse gesto se limita a mero hábito físico e a um mínimo de aperfeiçoamento inserido dentro de seu contexto. Em comparação, Descartes (1999a) cita os

⁴ Descartes particularly emphasized the functionality of our passions, first for practical, but also for theoretical reasoning, and suggested that proper discipline should allow us to maximize the epistemic value of the emotions.

homens que nascem desprovidos dos órgãos da fala ou da audição, que, tanto ou mais que os animais, criam sinais mediante os quais se fazem entender por quem, convivendo com eles, disponha de tempo para aprender sua língua. Isso mostra a inexistência de razão atribuída aos animais como os papagaios que só repetem sons. Enfatiza Descartes (1999a, p. 83):

Pois vemos que é necessário bem pouco para saber falar; e, se bem que se percebe desigualdade entre os animais de uma mesma espécie, assim como entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar que outros, não é acreditável que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos de sua espécie, não iguallassem nisso a uma criança das mais estúpidas ou pelo menos uma criança com o cérebro confuso, se a sua alma não fosse de uma natureza totalmente diferente da nossa.

No contexto da citação acima, Descartes vai entrelaçando a existência de uma substância pensante (alma) com os movimentos corporais. Na referida citação, o corpo não é tratado separadamente, apenas como algo mecânico. Afirmar Descartes (1999a, p. 83) “[...] que não se deve confundir as palavras aos movimentos naturais das paixões, pois estes poderiam facilmente ser imitados pelas máquinas e pelos animais.”

Nos dois casos citados acima (no exemplo do papagaio e no exemplo do homem que nasce desprovido das funções normais de algum órgão sensorial), podemos perceber algo em comum, ou seja, o hábito, exemplificado apenas como corpóreo.

No pensamento cartesiano, o sujeito possui inclinações que, muitas vezes, o levam a agir de determinada forma. Tais propensões podem ser estabelecidas pela natureza ou pelo hábito. O que é fixado por natureza já nasce conosco. Assim, por exemplo, seja pela providência divina, seja pelo próprio curso de nossa sorte, podemos nascer com propensão a agir de uma dada maneira ou de possuir certas paixões. Embora seja inato, aquilo que nasce conosco, no que se refere às paixões ou ações, pode ser alterado, ou seja, é contingente. Posso deixar de ser predisposto a sentir uma dada paixão ou mesmo de alterar meus atos físicos. Essas predisposições adquiridas depois do nascimento são os hábitos, os quais podem ser físicos ou mentais.

Com base em diversas passagens d’*As Paixões da Alma*, tais como os artigos 44, 50 e 78, por exemplo, poderíamos conceituar o hábito, na visão cartesiana, como uma disposição do corpo para uma ação, neste caso, hábito físico, ou da alma para uma ação ou paixão, neste caso, hábito mental. Conforme explica Descartes, em carta a Elisabeth, de 15/9/1645, os hábitos físicos seriam as repetições mecânicas do corpo. Ao contrário da natureza, tais

disposições são adquiridas depois do nascimento e podem ser alteradas ou fortalecidas ao longo do tempo, conforme mostramos na seção 2.2.

O vínculo entre a mente e o corpo, mais estritamente, entre os movimentos da glândula e o pensamento, também pode dar-se através da natureza ou do hábito. Tal inclinação pode ser alterada com a aquisição de novos hábitos, eliminando-se disposições naturais ou habituais, ou fortalecidas. Essa aquisição se constitui através da ligação que a alma faz, por meio da vontade, com base nos juízos, alterando assim esses vínculos, quando eles forem prejudiciais e indesejados.

Alguns hábitos podem ser alterados com mais facilidade, como exemplifica Descartes (1999b, p. 138. art. 50):

[...] quando encontramos inesperadamente uma coisa muito suja num alimento que estamos comendo com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal maneira a disposição do cérebro que, em decorrência disso, passamos a ver esse alimento com horror, embora até então o comêssemos com prazer.

O hábito físico tem como fundamento fortalecer ou modificar os movimentos do corpo, no caso dos animais e dos humanos, uma vez que, no caso dos seres humanos, os movimentos da glândula e dos espíritos animais têm como fundamento alterar determinadas paixões; já nos animais, mesmo existindo a presença da glândula e dos espíritos animais, o hábito visa somente a fortalecer os movimentos dos nervos e dos músculos. Nesse sentido, é possível alterar os movimentos dos espíritos animais do cérebro de um cão, por exemplo, fazendo-os alterar seus movimentos físicos diante de certos estímulos. O exemplo assinalado pelo autor é de um cão perdigueiro que, pelo adestramento, pode ter seus movimentos alterados. Descartes (1999b, p. 138, art. 50) assevera:

Portanto, quando um cão vê uma perdiz, é naturalmente estimulado a correr em sua direção, e, quando ouve um tiro de um fuzil, tal ruído o impele naturalmente a fugir; porém, apesar disso, adestram-se comumente de tal forma os cães perdigueiros que a vista de uma perdiz os leva a deter-se, e o ruído que ouvem em seguida, quando alguém atira na perdiz, os impele a correr na direção dela.

Até os animais que agem de modo puramente mecânico por serem desprovidos de mente, podem, com um pouco de habilidade modificar seus movimentos. Dessa maneira, afirma Cottingham (1999, p. 52):

Existem associações vantajosas que podemos decidir estabelecer não em animais, mas em nós mesmos. Podemos, em resumo “reprogramar” a operação das paixões para nos capacitar a levar uma vida melhor e mais completa.

A diferença crucial e relevante entre animais e seres humanos, na visão de Descartes, é que os seres humanos, pela união mente-corpo, podem e devem, por intermédio do que Cottingham (1999) chama de “reprogramação”, desfrutar de uma vida prazerosa, ao obter o controle das paixões ou emoções. Diferentemente, os animais, conclui Cottingham (1999, p. 53) são “[...] ‘atravancados’ com padrões de resposta determinados genética e ambientalmente [...]”, como exemplifica o art.50, ou seja, existem certas sensações que são provocadas pelo ambiente, como consequência de padrões repetidos de estímulo e resposta: é o caso do adestramento de cães, conforme Cottingham salienta.

Entendemos que Descartes parece ter cometido um equívoco ao defender a ideia que as ações e reações dos animais são simplesmente mecânicas graças à conformidade de seus órgãos. Nos dias atuais seria muito adverso seguir a abordagem feita por Descartes. Há diversos experimentos confirmando que ações de animais não são meramente mecânicas, sendo capazes de aprendizagem, de aprender novas técnicas, a mudanças de hábitos. Tais experimentos assinalam que o homem não é o único a ter condutas socialmente adquiridas. Alegar que os animais, por não possuírem uma linguagem humana, seriam meras máquinas, seria defender uma abordagem antropocêntrica injustificável.

Na presente seção, estamos abordando o corpo sob a ótica cartesiana, sem a inserção de uma mente, isto é, apresentamos as características próprias do corpo, sem envolver nenhum outro princípio de movimento ou de vida, além da agitação específica dos espíritos animais e o contínuo calor que se faz presente, no coração dessa máquina. Como modo de introdução desse assunto, definimos a caracterização da presença dos hábitos corpóreos no pensamento cartesiano. Nessa explanação da teoria mecanicista de Descartes, percebemos que os hábitos podem ser adquiridos ou fortalecidos, dependendo de cada ação do indivíduo ou da força dos espíritos animais que escoam do cérebro para os nervos.

Em resumo, hábitos físicos podem ser fortalecidos pelos mais diversos movimentos do corpo. Esses movimentos podem acontecer espontaneamente, independentemente da vontade. Quando for este o caso, eles são realizados através das leis físicas, mais especificamente, são explicados sob um viés mecanicista.

Os movimentos físicos podem ser também causados por imagens externas, as quais chegam até o cérebro por intermédio dos sentidos. Nesse caso específico, os movimentos dependem principalmente dos membros corpóreos e do percurso dos espíritos animais, que seguem voluntariamente para o cérebro, deslocando-se daí para os nervos e músculos, gerando, assim, os mais diversos movimentos físicos. Estes podem ser diferentes, em função, por exemplo, do objeto observado: duas imagens distintas em minha frente, a de um leão e a de um gato, ambas podem gerar os mais diversos movimentos na glândula, produzindo alterações no trajeto dos espíritos animais, gerando diferentes movimentos corporais. Tal diferença ocorre por causa da distribuição dos órgãos e por conta do hábito ou da natureza, o que caracteriza os movimentos involuntários ou condicionados. Isso explica também porque diferentes corpos podem ter diferentes movimentos, a partir do momento em que se observam as mesmas imagens. A movimentação dos espíritos pode ser diferente em cada corpo, tendo impactos distintos nos órgãos, nervos e músculos. Esse fator é estabelecido por conta do hábito físico ou simplesmente devido à natureza de cada corpo.

Para Descartes chegar (1999c) à conclusão da existência do corpo, segundo ele, há que se partir da existência de uma substância pensante. Descartes (1999c) ilustra isso por meio do experimento de um pedaço de cera, a fim de demonstrar que é mais fácil obter o conhecimento do “eu”, quer dizer, da substância pensante, do que dos corpos.

O experimento formulado por Descartes (1999c) é assim exposto: ao pegar um pedaço de cera que acaba de ser retirado da colmeia, este ainda contém propriedades como doçura, odor das flores, cor e grandeza; à medida que aproximamos o pedaço de cera do fogo, as características citadas sofrem modificações: sua cor se altera, sua figura se modifica, sua grandeza aumenta. No entanto, não deixa de tratar-se da mesma cera de antes. Desse modo, o que se pode afirmar com evidências desse pedaço de cera? Descartes (1999c, p.264) explicita:

Com certeza não pode ser nada de tudo o que percebi nela por meio dos sentidos, já que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou a audição, encontram-se alterados e, no entanto, a mesma cera permanece [...].

Apesar de haver modificações no pedaço de cera, este ainda é o mesmo, porque algo ainda subsiste, antes e depois dessas alterações: a extensão. Foram passíveis de mudanças apenas as características que se apresentavam através dos sentidos, como o odor, a doçura etc. Excluindo as características próprias da cera, nada resta a não ser algo extenso, flexível e

mutável. Extenso refere-se ao lugar ocupado no espaço; flexível e mutável se relacionam à possibilidade de mudança de forma e tamanho. Atribuindo esses aspectos à natureza corpórea, significa que ela está sujeita a alterações. Na concepção cartesiana, (1999c, p. 264), seria “[...] apenas um corpo que um pouco antes me parecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras [...]”. O meu corpo é algo da mesma natureza do pedaço de cera, divisível, corruptível etc. Descartes conclui que aquilo que subsiste é a extensão em profundidade, comprimento e largura. Afirma Pinheiro (2008, p. 28): “*Extensão* é, portanto, a característica definidora do corpo, e isto significa que ele ocupa lugar no espaço e suas medidas podem ser quantificadas.”

Nesse viés, Descartes (1999) julga que apenas a extensão é passível de conhecimento, de ideia clara e distinta, pois a flexibilidade e a mutabilidade são características infinitas. Sendo elas infinitas, a faculdade de imaginar não acompanharia as mais diversas formas de flexibilidade e mutação passíveis de existir. Ora, não se pode compreender a existência da natureza de objetos materiais, no caso da cera, somente com a imaginação, visto que a imaginação não se aplica a uma faculdade exclusiva da alma. Esta se faz presente através de uma ligação entre o mental e o corpóreo. Nesse sentido, os objetos exteriores só podem ser passíveis de conhecimento pelo entendimento, ou pela mente. É somente por intermédio da existência da substância pensante que é possível obtermos o conhecimento do corpo. Destaca Descartes (1999c, p. 313):

[...] não estou imaginando que esta cera, por ser redonda, possui a capacidade de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Claro que não é isso, visto que a concebo capaz de receber uma infinidade de alterações semelhantes e eu não poderia, apesar disso, percorrer essa infinidade com a minha imaginação, e consequentemente, essa concepção que tenho da cera não se realiza por intermédio da minha faculdade de imaginação.

Descartes atribui à intelecção o papel de instrumento fundamental para compreender os objetos materiais, isto é, o corpo, pois a imaginação é limitada e pode enganar-nos sobre a realidade existente. Descartes (1999c, p. 313) alega “[...] existir a diferença entre a imaginação e o puro ato de compreender ou de conceber [...]”. De acordo com Cottingham (1995, p. 41), “[...] entendimento é uma faculdade puramente cognitiva que poderia funcionar na ausência de qualquer substrato físico, ao contrário, a imaginação é a aplicação da faculdade cognitiva a um corpo que se faz intimamente presente a ela, e que, portanto existe.” Essa

diferença entre as duas faculdades, sob um viés puramente ontológico, corresponde a uma diferença de análise. Para ilustrar a diferença entre a imaginação e a intelecção, o filósofo apresenta o exemplo da imagem de um triângulo e um quiliógono. Argumenta Descartes (1999c, p. 314):

[...] quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, e sim, além disso, considero essas três linhas presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é exatamente isso que denomino imaginar. Quando quero pensar em um quiliógono, concebo com tanta facilidade que se trata de uma figura de mil lados quando concebo que um triângulo é uma figura de apenas três lados, mas não consigo imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem vê-los como presentes com os olhos do meu espírito.

É fácil constatar que não se precisa de muito esforço para imaginar uma figura de três lados – é como se formasse um desenho claro ou uma imagem dessa figura, no cérebro, que pode ser facilmente visualizada através do que Descartes denomina “olho da mente”. Essa facilidade para conceber a figura de um triângulo clara e nítida corresponde a uma particularidade própria da substância pensante necessária à imaginação. Para Cottingham (1995, p.41), isso,

[...] envolvendo a ocorrência de eventos cerebrais que só indiretamente controlo, pode exigir treinamento e hábito; assim, a maioria das pessoas pode imaginar um triângulo com facilidade, mas encontra grande dificuldade em imaginar uma figura de dez lados.

Diferentemente, a intelecção, por tratar-se de um processo puramente mental, o qual não envolve limites fisiológicos, torna-se redutível somente ao entendimento. Por exemplo: concebemos uma imagem clara e nítida de um quiliógono, porém, não conseguiríamos imaginar os mil lados, porque o máximo que pode acontecer é chegar até o cérebro uma imagem confusa.

Após Descartes ter refletido sobre muitos outros conceitos, além dos relacionados à natureza corpórea ou física, e concluir que há corpos extensos, flexíveis e mutáveis, que podem ser medidos em comprimento, largura e profundidade, pôde ele concluir a origem de outras características tais como os sons, os sabores, as cores, a dor. No pensamento cartesiano, tais estímulos só são percebidos pelos sentidos, que, através da memória, chegam até a

imaginação. Os sentidos proporcionam a imaginação, o conhecimento e a existência dos objetos corporais.

Por um lado, o filósofo, no início de sua reflexão, notou algumas faculdades que não poderiam ser norteadas sem uma substância inteligente, como o pensar, o imaginar, o sentir, por exemplo, as quais ele julgava existirem. De outro, percebeu ainda outras faculdades, como mudar de lugar e assumir diferentes posturas, as quais não poderiam ser regidas somente pela substância inteligente, mas estariam também ligadas a alguma substância corpórea. Paralelamente a tais faculdades, observou ainda que possuía cabeça, mãos, pés e todos os demais membros que compõem o corpo, bem como algumas sensações e paixões, como fome, prazer, dor, sede, alegria, tristeza e cólera, entre outras. Descartes afirma (1999c, p. 316):

E, com certeza, ao analisar as ideias de todas essas qualidades que se apresentavam ao meu pensamento, e que eram as únicas que eu sentia de imediato, não era sem razão que julgava sentir coisas totalmente diferentes de meu pensamento, ou seja, corpos de onde se originavam essas ideias. Pois eu sentia que elas se apresentavam ao meu pensamento sem o meu consentimento para tanto, de maneira que não podia sentir objeto algum, por mais que eu quisesse, se ele não se apresentasse ao órgão de um dos meus sentidos; e eu não possuía poder algum de não senti-lo quando ele aí estivesse presente.

Apesar das características do corpo expostas acima, como extensão, flexibilidade e mutabilidade, existe ainda outra característica que é de suma importância no pensamento cartesiano: trata-se da divisibilidade. Declara Descartes (1999c, p. 329): “[...] existe muita diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível, e o espírito, totalmente indivisível.” A divisibilidade do corpo, na visão de Cottingham (1995), não parece ser muito plausível pelo simples fato de que se possa dividir mentalmente algo extenso. No entanto, Descartes (1999c) sustenta a divisibilidade do corpo, embasado na teoria de que toda substância extensa pode ser mensurada, por meio de uma verdade matemática. Cottingham (1995, p.54) ressalta:[...] e é uma verdade matemática que tudo o que tem uma extensão quantificável (por exemplo, uma linha) tem que ser infinitamente (ou como Descartes preferia dizer, ‘indefinidamente’) divisível.” Dessa forma, considera-se o corpo como sempre divisível e a mente da qual tratamos a seguir, sempre indivisível.

1.3 A concepção de mente e a noção de hábito mental

A mente, para Descartes, é algo imaterial. Isso significa dizer que ela é indivisível, incorruptível, imortal, não ocupa lugar no espaço, não tem forma, peso ou quaisquer outras medidas. Assinala Pinheiro (2008, p. 42):

Descartes se refere à não divisibilidade da mente considerando que não pode tratar propriamente de *partes* da mente, porque é uma única mente que sente, que concebe, que deseja, ou seja, embora haja diversas atividades mentais, todas elas se referem ao mesmo espírito.

Na concepção cartesiana, a mente é indivisível, tanto no sentido ontológico quanto no sentido estrutural. Neste último sentido, o filósofo se distancia dos seus antecedentes medievais, como, por exemplo, Santo Tomás de Aquino (1942). Amparados na perspectiva de Aristóteles (2006), estes dividem a alma em vegetativa, sensitiva e racional, que, por sua vez, também possui subdivisões.

No sentido ontológico, a mente tampouco poderia ser divisível, porque a possibilidade de sua divisão propiciaria uma relação com a extensão, pois aquilo que é divisível ocupa lugar no espaço. Conforme Descartes (1999b, p.123 art. 30), a mente

[...] é de uma natureza que não apresenta relação alguma com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo é constituído, mas somente com o conjunto de seus órgãos, como é evidenciado pelo fato de não podermos conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se completamente dele quando o conjunto de seus órgãos se desfaz.

Observa-se, na citação acima, a concepção cartesiana de que a mente, uma substância incorpórea, se encontra, de alguma maneira, unida ao corpo, o qual, por sua vez, está presente no mundo físico. De acordo com Descartes (1999b, p. 123, art. 30), “[...] a alma está ligada ao corpo todo, e não se pode propriamente dizer que se localize em qualquer de suas partes com a exclusão de outras [...]”. Embora unida ao corpo, a mente não se encontra em uma só parte dele, isto é, somente no braço, ou somente na perna. Na perspectiva cartesiana, ela está ligada ao corpo e, ao mesmo tempo, é independente dele. Afirmo Pinheiro (2011b, p. 140): “[...] embora Descartes afirme que a alma encontra-se unida a todo o corpo, a glândula pineal exerce o papel centralizador de informações advindas de diversos nervos, como um sistema nervoso central.”

Por conseguinte, ainda que ocorra a retirada de qualquer parte do corpo, a alma continua a existir em sua totalidade. Carece de sentido afirmar que ela é menor ou maior ou que parte dela deixa de existir ou se separa do corpo, quando este sofre alterações. Ela só se retira do corpo quando o calor-fogo que serve para mantê-lo vivo cessa e os órgãos que auxiliam na movimentação se deterioram, causando, então, sua falência.

Nesse contexto de a alma estar ligada ao corpo e, ao mesmo tempo, ser inteiramente independente, é possível concluir que o corpo está sujeito e pode sofrer alterações em suas partes, deixando de ser o mesmo de antes, e até mesmo cessando de existir. Entretanto, com respeito à mente, trata-se sempre da mesma coisa, de forma a ser imortal; uma vez existindo, ela será por natureza imortal. De acordo com Cottingham (1999, p. 26),

[...] é que o “eu” pensante consciente – esse “eu” pelo qual sou o que sou é inteiramente independente de qualquer coisa física e, na verdade, poderia sobreviver à completa destruição do corpo (incluindo, sejamos claros, o cérebro).

Para reconhecer a característica da alma como uma substância pensante, é necessário analisar algumas razões que levaram Descartes (1999c) à ideia da sua existência. Um dos objetivos desse pensador era alcançar um conhecimento científico, ou seja, verdades incontestáveis, necessárias, acerca do mundo. Para atingir esse objetivo, ele utiliza como método a dúvida, a qual consiste em colocar em suspeita tudo aquilo que não for seguro, claro e distinto. Ele duvidaria, inclusive, em princípio, do próprio sujeito do conhecimento, visto que até a mente poderia enganá-lo, de sorte a confundir realidade com ilusão. Ao duvidar sistematicamente de tudo, com vistas a distinguir o verdadeiro do falso, forjou a dúvida metódica.

Depois de um processo reflexivo, Descartes (1999a) conclui que os sentidos não são fontes confiáveis do conhecimento. Eles nos enganam. Como o conhecimento revela as coisas como elas realmente são, os objetos referentes ao mundo físico que se apresentam por meio dos sentidos são passíveis de incertezas.

Entretanto, existem ideias cuja origem não está ligada aos sentidos e que parecem se apresentar com clareza, tais como as da matemática, concernentes às figuras e aos números, por exemplo. Elas são concebidas por todos, da mesma maneira; independem de qualquer impressão sensorial de um indivíduo, de modo a constituírem a base do pensamento.

Mantendo-se fiel ao seu ceticismo metodológico e seguindo sua cadeia reflexiva, o filósofo põe em xeque também as ideias matemáticas, por meio do argumento da possibilidade da existência de um gênio maligno. Nas palavras de Descartes (1999c, p. 255):

Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é a suprema fonte de verdade, mas um certo gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, cores, figuras, sons e todas as coisas externas são apenas enganos de sonhos que ele arquitetou para engodar meu juízo. Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos ou olhos ou carne ou sangue ou sentidos, mas falsamente acreditando possuir todas essas coisas [...].

Entretanto, o simples fato de duvidar das intenções de um deus, o qual era totalmente vulnerável, foi, para Descartes (1999c, p. 258), a garantia de sua própria existência: “[...] não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...]”. Ainda que sua existência fosse manipulada pelo Gênio Maligno, ela seria evidente. A partir disso, obtém a sua primeira certeza. “Eu sou, eu existo”.

Depois de assegurada a sua existência, o filósofo conclui que, para existir, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material, ou seja, independe do espaço. Daí, obtém, com clareza, ser uma coisa que pensa. Essa idiossincrasia da substância pensante é o que a difere da substância extensa. Mas, o que seria algo que pensa? Responde Descartes, (1999c, p. 269): “É uma coisa que duvida, que concebe, afirma, nega, que quer, que não quer, que imagina, que sente.”

Ao chegar à conclusão de que era uma coisa pensante, o filósofo ainda se mantém cético com relação à existência das coisas externas a ele, inclusive com relação ao seu próprio corpo, que se apresentava por meio dos sentidos, da mesma forma que outros corpos, como a terra, o céu, os astros, mesas e cadeiras, por exemplo. Na sexta e última meditação, Descartes (1999c) recupera a garantia da existência do mundo físico, passível de conhecimento objetivo, externo e independente do “Eu”, do sujeito pensante. Também conclui que corpo e mente são de natureza distinta.

A existência do *Cogito*, e sua independência do corpo, foi, assim, a primeira evidência obtida por Descartes (1999c, p. 320):

[...] pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro tenho uma ideia distinta de corpo, na medida em que é somente algo

com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele.

Na seção 2.1, ao analisarmos as ações e as paixões, vamos perceber o poder do corpo sobre a alma ou vice-versa. A mente interfere no corpo basicamente através da vontade. Quando se deseja imaginar um objeto ou mover o corpo, a vontade tem o poder de mover os espíritos animais, os quais, por sua vez, movimentarão a glândula pineal, de tal forma a produzir os movimentos desejados; nesse caso, a alma afeta o corpo.

É pelo hábito mental que se pode alterar os movimentos causadores das mais diversas paixões. O hábito pode diversificar ou alterar os movimentos naturais da glândula pineal, ligados à vontade, que regem certas paixões naturais. O mesmo processo pode acontecer àqueles que não são naturalmente atingidos por determinadas paixões e, através da aquisição do hábito, é possível direcionar os movimentos dos espíritos, juntamente com os da glândula, obtendo o controle das mesmas. Descartes acrescenta (1999b, p. 205, art. 161):

É necessário notar que o que ordinariamente denominamos virtudes são hábitos da alma que a predispõem a certos pensamentos, de forma que são diferentes destes pensamentos, mas pode produzi-los e reciprocamente, ser por ele produzidas [...].

O principal objetivo do hábito mental no pensamento cartesiano é alterar o percurso dos espíritos animais, alterando os movimentos involuntários, mecânicos ou, até mesmo, os voluntários, para que as paixões agressivas e prejudiciais ao corpo ou à alma sejam combatidas por meio da razão. Por exemplo, vejo um felino caminhando em minha direção: os espíritos animais automaticamente produzidos pela imagem do felino causam na alma a paixão do medo, que estimula a vontade de sair correndo. No entanto, por meio da razão, estimo a vontade de ser corajoso e de não sair correndo. Para isso, é preciso um esforço para alterar o hábito natural e adquirir uma paixão contrária ao medo, porque, através desse hábito, as paixões tendem a se repetir ou, em outras palavras, já é naturalmente concebido ver um animal felino e causar a paixão do medo. Ressalta Sampaio (2005, p. 24):

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.

Cabe ao sujeito adquirir o hábito ou alterar aqueles que já são naturais e a, partir destes, obter a sabedoria para controlar as paixões, como analisaremos na seção 2.2. A sabedoria é um dos principais elementos para alguém alcançar uma vida virtuosa, pois é através dela que nos tornamos conhecedores das paixões e aprendemos a governá-las com habilidade que os males que elas [paixões] causam, estes são bastante suportáveis. O fato de o sujeito ter o conhecimento das paixões e, assim, poder controlá-las, fica evidente, quando Descartes troca correspondência com a princesa Elisabeth, em uma carta de 18 de maio de 1645. Conforme salienta Teixeira (1990, p. 159):

Encontramos dois textos em que a ação curativa da alma sobre corpo é francamente apresentada: um é a carta à princesa Elisabeth [...] em que [Descartes] menciona a “tristeza como causa mais ordinária de febre lenta,” e outro, do mesmo ano, em que Descartes declara que tendo herdado de sua mãe “tosse muito seca”, livrou-se dela por uma causa mental; e aconselha a princesa Elisabeth acalentar em seu espírito imagens alegres de modo a produzir no corpo fenômenos favoráveis à cura.

Desse modo, no pensamento cartesiano, para obter o equilíbrio das mais diversas paixões, é necessário adquirir o conhecimento das mesmas, para que, assim, com a habilidade e um exercício constante, o sujeito consiga alterar os movimentos dos espíritos animais, modificando, por meio dos hábitos mentais, todos os incômodos de natureza psíquica, estabelecendo, assim, um equilíbrio corporal. Ao se alterarem os movimentos dos espíritos, também se modificamos movimentos da glândula pineal ligados ao pensamento com os quais costumam estar unidos. Enfatiza Cantelle (2011, p. 95): “A terapêutica das paixões consiste, principalmente, no regramento das paixões por meio dos combates que há na glândula. Com isso, temos o equilíbrio das paixões, o contentamento do espírito e a saúde do corpo.” A seguir trataremos de tais paixões e ações e das suas relações com os movimentos do corpo.

CAPÍTULO 2

RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES EM DESCARTES

Apresentação

Neste capítulo, apresentamos algumas relações entre as emoções e as ações, segundo Descartes. Na seção 2.1, expomos em que consistem as ações e as paixões da mente, paralelamente à importância do hábito no controle de ambas. Em seguida, na seção 2.2, tratamos do controle das paixões. No viés cartesiano, o conhecimento das paixões e o seu controle dependem, em grande parte, da aquisição de hábitos mentais, juntamente com o uso da vontade. Ao fazer bom uso do livre-arbítrio, supõe-se que tenhamos conhecimento do bem e do mal, que se estabelece nas paixões e, conseqüentemente, será apontado nos movimentos do corpo. Na seção 2.3, explicitamos como ocorre a conexão entre mente e corpo, segundo Descartes. Corpo e mente se influenciam mutuamente, de sorte que esta pode controlar tanto as suas emoções quanto os movimentos do corpo. Mostramos como, de acordo com Descartes, uma substância imaterial poderia interferir nos movimentos de uma substância extensa e como esta pode causar certas paixões naquela. Isso exige a explicação de como duas substâncias de natureza opostas poderiam interagir. Depois de ressaltar a resposta cartesiana, arrolamos algumas críticas à sua proposta, baseados em autores como Ryle, Searle e Churchland.

2.1 As ações e as paixões da alma

Em um sentido geral, tudo no mundo, quer físico, quer mental, pode ser interpretado tanto como ação quanto como paixão. Descartes (1999c, p. 105, art.01) salienta:

[...] considero que tudo quanto se faz ou ocorre de novo é em geral denominado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação no que se refere àquele que faz com que aconteça; de maneira que, apesar de o agente e o paciente serem com frequência muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, em virtude dos dois sujeitos distintos aos quais podemos relacioná-la.

Assim, por exemplo, se uma bola de bilhar for empurrada contra outra, o choque provocado pelo movimento bola empurrada é uma ação que causará um movimento na bola atingida. Tal movimento por ter sido provocado, causado, é considerado uma paixão. A bola

atingida se movimentará e poderá provocar um movimento em outra bola. Assim, nesta perspectiva o que era paixão passa a ser uma reação.

Na parte que se segue, tratamos das ações e das paixões da mente. Tudo que está ligado às nossas vontades são suas ações. Em contraponto, as paixões, no sentido estrito do termo, são espécies de percepções ou conhecimento existente em nós, elementos passionais provocados pelo corpo.

Além dos pensamentos ligados à cognição, como duvidar, conceber, raciocinar, negar, outra parte ativa da mente é a vontade, entendida como o querer, o buscar algo. Ela pode ser dividida em duas espécies: as que terminam na mente e as que terminam no corpo. As primeiras são aquelas independentes de algo material. Elas agem e terminam na mente, como quando buscamos amar a Deus ou queremos aplicar o pensamento a uma entidade não material, como um conceito ou um anjo, exemplifica o filósofo. Já as ações que terminam no corpo são os quereres cujo resultado é um efeito no físico, a exemplo da vontade de caminhar, que produz, dentre outras coisas, o movimento das pernas.

Esses movimentos, porém, podem ser alterados e fortalecidos através da aquisição do hábito e aperfeiçoados juntamente com a habilidade, fortalecendo-os e fazendo com que os mesmos possam unir-se a outros. Assinala Oliva (2008, p. 171): “No entanto, é possível refazer estas ligações pelo hábito, ampliando, assim o poder da alma sobre o corpo.” Desse modo, é necessário levar em consideração a ocorrência dos fatos e dos episódios para que, pelo hábito, ocorram alterações no percurso dos espíritos animais. Uma vez que esses espíritos são impulsionados naturalmente a percorrer toda a região cerebral, eles acabam encontrando vestígios que ficaram registrados no cérebro de paixões anteriores, ou uma memória corporal. Tais vestígios encontrados possivelmente causaram na alma algum tipo de paixão, de maneira que, toda vez que os espíritos passarem novamente pelo mesmo local, ocorrerá a mesma paixão, a qual causará a mesma reação.

Afirma Pinheiro (2012, p.12): “É por isso que marcas e sentimentos anteriores tornarão a pessoa *inclinada* a ter os mesmos sentimentos.” Este é o motivo de uma paixão causar diferentes reações em cada indivíduo. Por exemplo, se fulano, em algum momento de sua vida, já foi atacado por um cão feroz, toda vez que ele estiver diante de um cão, este lhe causará medo, diferentemente de outra pessoa que não tenha passado pela mesma situação, a qual terá uma paixão contrária ao medo. Nesse exemplo, em questão, os espíritos animais fortalecem uma paixão já sentida anteriormente, através das impressões existentes no cérebro.

Contudo, pode acontecer de os movimentos dos espíritos darem origem a novas paixões, ou paixões não sentidas anteriormente. Se estivermos diante de uma situação de perigo, por exemplo, é quase sempre necessário que ocorram alterações físicas, para que a saúde do corpo seja preservada. Todavia, o perigo pode ser representado em graus maiores ou menores, o que significa que nem todos os indivíduos terão os mesmos tipos de reações. Acrescenta Pinheiro (2012, p. 149):

A diferença é que na história de uma pessoa houve um momento em que determinado evento lhe causou algum tipo de mal e na vida de outra pessoa isto não ocorreu. Assim, um objeto ou situação que faça lembrar aquele evento nocivo, causa a uma pessoa o medo e à outra, não. E isto vale para todas as outras paixões, como, por exemplo, o amor, que Descartes exemplifica com a menina estrábica. Dizia ele que, quando era criança, gostava de uma menina de sua idade que era um pouco estrábica e que a impressão que se fazia em seu cérebro, quando olhava seus olhos difusos, fazia-lhe sentir a paixão do amor. E isto de tal forma que muito tempo depois, ao olhar pessoas estrábicas, sentia-se inclinado a lhes amar, mais do que a outras pessoas. É por isso que somos inclinados a amar certas pessoas, às vezes sem saber o motivo.

Assim, o sujeito possui uma inclinação para agir e reagir, dependendo da situação, devido às impressões que ficaram registradas no cérebro ou, mais precisamente, na glândula. Pinheiro (2011b, p.148) destaca:

Para Descartes, antes da alma fazer qualquer consideração sobre o objeto, temos uma impressão desse objeto, e isto é realizado no cérebro. Desta forma, temos primeiramente uma *impressão física*, depois uma *representação* mental, depois uma consideração dessa representação e posteriormente um *sentimento*.

Em cada situação em que determinado objeto reativar os traços no cérebro, o sujeito adquire um hábito, ou um automatismo fisiológico particular. Mesmo existindo a união substancial nas mais diversas ações, pode acontecer uma interpretação por um viés puramente mecanicista, ou seja, o sujeito age sem necessariamente ter a intervenção da alma. É o que assevera Hatfield (2016, s/p, tradução nossa):

Descartes imaginou explicações puramente mecanicistas semelhantes para muitos dos comportamentos que surgem das paixões ou emoções. Neste contexto, o corpo age primeiro e a experiência sentida da paixão tem a função de conseguir a mente querer fazer o que o corpo já está fazendo.⁵

⁵ Descartes envisioned similar purely mechanistic explanations for many of the behaviors that arise from the passions or emotions. In this connection, the body acts first and the felt experience of the passion has the function of getting the mind to want to do what the body is already doing.

Para o sujeito alterar ou obter o controle da situação, é necessário modificar o percurso dos espíritos animais. Veremos mais detalhadamente como isso ocorre, na seção 2.2.

Se, por um lado, a mente possui uma parte ativa, a qual pode provocar algo, seja nela própria, seja no corpo, por outro lado, ela possui componentes passivos, denominados paixões. Elas se caracterizam por serem produzidas, por ser um resultado ou o efeito de algum movimento, em qualquer das duas substâncias. São divididas em duas categorias: as que têm a mente como causa e as que têm o corpo como causa.

Aquelas paixões cuja causa exclusiva é a alma podem ser oriundas das ideias e das fantasias. As originárias das ideias são as apreensões da própria alma, como, por exemplo, a vontade de contemplar a onipotência divina, que causa no sujeito a contemplação de algo imaterial. As paixões oriundas das ideias, da vontade, partem da alma e lá ficam. Já as paixões originárias das fantasias ocorrem quando a alma se põe a imaginar algo inexistente no mundo, como, por exemplo, a criação imaginária da ideia de um dragão, um palácio encantado ou uma quimera. Em ambos os casos, a contemplação do objeto, um movimento passional da alma, foi causado por ela própria, quer pela vontade, quer pela invenção.

As paixões que têm o corpo como causas e dividem-se em duas espécies: as oriundas das fantasias e as oriundas dos nervos. As oriundas das fantasias são aquelas nas quais seus objetos não são existentes, na realidade física. Como sustenta Descartes (1999b, p. 118, art. 21), “[...] são assim as ilusões de nossos sonhos e também os devaneios a que nos entregamos estando muitas vezes acordados [...]”. Diferentemente das paixões oriundas da fantasia, as quais têm a alma como causa, estas possuem como causa o cérebro. As representações dos objetos, nessa parte do corpo, é que são responsáveis pela produção, na mente, de uma percepção ou de uma paixão, como o medo, por exemplo, de algo construído ilusoriamente.

As paixões oriundas dos nervos dividem-se em três espécies: aquelas relacionadas aos objetos fora do corpo, as associadas ao corpo e, por fim, aquelas ligadas à alma. As paixões que se relacionam com os objetos fora do corpo, captadas pelos sentidos, seriam sensações, como as qualitativas, próprias de cada indivíduo. Podemos mencionar, como exemplo, a sensação do sabor ou da cor de algo. Escreve Descartes (1999b, p.119, art. 23):

Aquelas que atribuímos a coisas que existem fora de nós, aos objetos de nossos sentidos, são causadas, ao menos quando nossa opinião não é falsa, por esses objetos que, ao ocasionar alguns movimentos nos órgãos dos

sentidos externos, os ocasionam também no cérebro mediante os nervos, os quais fazem com que a alma os sinta.

Já as paixões relacionadas ao corpo, oriundas dos nervos, são aquelas causadas pela própria funcionalidade física, muitas delas ligadas à manutenção física. Como exemplo, podemos citar a fome, a sede, além de alguns sentimentos, como a dor ou o calor. Ainda que sejam paixões da alma, ou seja, se encontrem unicamente nela, dependem do corpo e se manifestam em alguns de seus membros, sem mediação dos objetos existentes fora de nós. Como exemplifica Descartes (1999b, p. 120, art. 24), “[...] podemos sentir ao mesmo tempo, e por meio dos mesmos nervos, a frieza da nossa mão e o calor da chama da qual ela se aproxima, ou então, ao contrário, o calor da mão e o frio do ar a que está exposta [...]”. Nesse sentido, as sensações de calor e de frio assimilam-se diretamente com alma, e não com o objeto externo, a chama, no caso desse exemplo. Por estarem associadas ao corpo, entidades que possuem apenas alma, como os anjos, não apresentariam essas paixões.

Por fim, existem as paixões que se relacionam apenas com a mente, cujos efeitos são sentidos somente nela própria, tais como alegria, cólera e amor. Embora sejam causadas pelos espíritos animais oriundos do corpo e, muitas vezes, relacionadas aos objetos externos, no caso do ser humano, essas paixões se referem ou são sentidas somente na mente. Não sentimos alegria no braço ou na perna, como seria no caso das paixões atinentes ao corpo; ou na rosa, como seria nas paixões relativas aos objetos externos. A alegria é sentida, percebida, na própria mente, ainda que possa ser originada, inicialmente, pela observação de uma rosa.

As paixões oriundas dos nervos relacionadas à mente são as que Descartes (1999b) chama de paixões no sentido estrito do termo, a serem investigadas por ele. Descartes, (1999b, p. 122, art. 27) salienta:

Após haver examinado no que as paixões da alma divergem de todos os seus outros pensamentos, julgo que podemos em geral defini-las por percepção, ou sentimentos, ou emoções da alma, que atribuímos particularmente a ela, e que são provocados, sustentados e fortalecidos por algum movimento dos espíritos.

Dentre as paixões citadas pelo autor, são enumeradas seis delas como primitivas e analisadas cada uma, detalhadamente. Destaca Descartes (1999b, p. 147, art. 69) que “[...] as paixões primitivas são como gêneros que todas as outras constituem espécie [...]”.

As paixões primitivas são a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Elas resultam dos diversos movimentos dos espíritos. Estes, por sua vez, podem ter as seguintes qualidades, variáveis: partes mais grossas, mais agitadas, mais abundantes ou mais ou menos iguais entre si, conforme explicado na seção 1.2. É por meio dessas quatro qualidades que se definem as paixões primitivas. Muitas vezes, a agitação dos espíritos animais, fenômeno responsável pelos mais diversos movimentos relacionados às paixões, na glândula pineal, não é suficiente para diferenciá-las umas das outras. Nesse caso, cabe ao sujeito uma observação atenta. Para Descartes (1999b, p.141, art. 51),

[...] é necessário procurar suas fontes e analisar suas primeiras causas; mas, ainda que possam algumas vezes ser causadas pela ação da alma, que se determina a conceber estes ou aqueles objetos, e também pelo exclusivo temperamento do corpo ou pelas impressões que se encontram acidentalmente no cérebro, como ocorre quando nos sentimos tristes ou alegres sem que possamos explicar [...].

Descartes (1999) discorre sobre as paixões primitivas, aponta os pontos negativos e positivos de cada uma e o modo como elas interferem no corpo e na mente. A principal utilidade dessas paixões é, na visão de Descartes (1999, p. 150, art. 74), “[...] fortalecer e fazer durar, na alma, pensamentos que convém que ela conserve, e que, sem isso, poderiam ser facilmente apagados [...]” Na sequência, tratamos das paixões primitivas, seguindo a ordem estabelecida pelo próprio filósofo: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. As demais paixões, por exemplo, a estima, o desprezo, o orgulho e, assim sucessivamente, são formadas por algumas destas paixões primitivas ou são suas espécies, como Descartes (1999) mostrará na Parte III da sua obra *Paixões d’Alma*.

A admiração é uma paixão que causa à mente uma repentina surpresa; é a representação de um objeto que chega até o cérebro como sendo raro. Por exemplo: conquanto se possa, por muitas vezes, ter-se admirado uma obra de arte por fotos, no momento em que se está diante da verdadeira obra de arte, a admiração é diferente daquela que se atribuíra originalmente ao que se supunha conhecer da obra. Essa representação do objeto admirado causa a agitação dos espíritos animais, os quais se locomovem até o cérebro, de maneira a fortalecer e conservar a representação.

A paixão da admiração, ao contrário das outras, é uma das únicas que não está acompanhada de mudanças no sangue ou no coração. Essa idiossincrasia se justifica por tratar-se de uma paixão que não é atribuída nem ao bem, nem ao mal, a respeito do objeto

admirado. Ela respeita apenas ao seu conhecimento, ou seja, a sua identificação, de modo a relacionar-se somente com o cérebro, órgão responsável pelos sentidos que auxiliam nesse conhecimento.

O fato de essa paixão não estar acompanhada de mudanças fisiológicas não significa que ela seja uma paixão fraca ou inoperante. Ao admirarmos algo novo e inesperado, devido à grande surpresa, os movimentos dos espíritos podem ser assemelhados a outras paixões, estes movimentos se intensificam e causam movimentos novos, no cérebro, possibilitando à admiração carregar consigo muita força. A grande surpresa decorrente da admiração ou a primeira impressão do objeto pode fazer com que fiquemos imóveis e não capturemos mais nada, além do que foi capturado nessa primeira impressão, o que corresponde ao excesso da admiração. Esse excesso é prejudicial, pois ficamos inativos, o que constitui o espanto. Devido à grande surpresa causada, os espíritos animais, que estão situados na cavidade do cérebro, são impulsionados para o local em que se encontra a impressão do objeto admirado, na qual eles ficarão retidos, de maneira a conservar-se a admiração pelo objeto. Acrescenta Descartes (1999b, p. 149, art. 73):

Essa surpresa possui tanto poder para levar os espíritos situados nas cavidades do cérebro até o lugar onde se encontra a impressão do objeto admirado que, por vezes, impulsiona todos para lá e os deixa de tal forma ocupados em conservar essa impressão deles passa para o cérebro, nem mesmo se desvia de alguma maneira das primeiras pegadas que seguiu no cérebro: do que resulta que o corpo todo continue imóvel como uma estátua e que só percebamos do objeto a primeira face que se apresentou, e, conseqüentemente, não possamos adquirir dele um conhecimento mais específico. E isso o que comumente se denomina estar espantado; e o espanto é um excesso de admiração que só pode ser prejudicial.

A admiração é fundamental para que passemos a exercitar em nossa memória coisas que ignorávamos, visto que admiramos facilmente os objetos advindos dos sentidos, por fazerem parte de um conjunto de objetos que conhecemos e identificamos, que sabemos exatamente o que são. Descartes (1999b, p. 150, art. 75) assevera:

Ora, mesmo que uma coisa que nos era desconhecida se apresente de novo ao nosso entendimento ou aos nossos sentidos, não a retemos por isso em nossa memória, se a ideia que dela temos não for fortalecida em nosso cérebro por alguma paixão, ou pela aplicação de nosso entendimento, que a nossa vontade determina a uma atenção e reflexão particulares. E as outras paixões podem servir-nos para notar as coisas que parecem boas ou más, mas só dedicamos admiração às que parecem raras [...].

Embora seja da própria natureza humana ter certa inclinação para essa paixão, em alguns indivíduos a admiração se mostra mais presente e em outros pode não surgir nenhum tipo de efeito. O que não apresenta inclinação natural alguma para essa paixão é classificado por Descartes como ignorante. Ele não admira, pois é incapaz de capturar a novidade. Para ele, tudo é normal. O sábio, entretanto, tampouco fica admirando demasiadamente. Ele aplica a razão para o conhecimento das coisas. Ele admira, mas com ponderação. Aqueles que, por natureza, possuem uma inclinação voltada para a admiração, devem atentar para controlar seus excessos. De acordo com Descartes (1999b, p. 152, art. 78),

[...] quanto mais encontramos coisas raras que admiramos, mais nos habituamos a parar de admirá-las e a pensar que todas que podem surgir depois são vulgares, quando ela é demasiada e nos impele a só manter na primeira imagem dos objetos que se apresentarem, sem adquirir deles outro conhecimento, deixa atrás de si um hábito que dispõe a alma a manter-se da mesma maneira em todos os outros objetos que se apresentem, desde que lhe pareçam, por pouco que seja, novos.

Portanto, faz-se necessário limitar a admiração, a fim de que possamos conhecer efetivamente as coisas. Aquele que tem o hábito de admiração não avança no conhecimento das coisas, pois, nesse viés, não saberá se elas são proveitosas ou não, uma vez que apenas as admira, sem produzir juízos ou outros pensamentos acerca das coisas.

A segunda paixão primitiva exposta por Descartes (1999b) é o amor. O amor se caracteriza por estimular a mente a unir-se aos objetos que lhe parecem úteis. Descartes (1999b) aborda duas espécies de amor: amor de benevolência e amor de concupiscência. Aquele tende a querer o bem para aquilo que se ama; este é o desejo que se tem do objeto amado, que pode estar ligado a qualquer natureza. Consoante Descartes (1999b, p. 152, art. 79):

Eu afirmo que essas emoções são causadas pelos espíritos para distinguir o amor do ódio, que são paixões e dependem do corpo, tanto dos juízos que impelem a alma a se unir espontaneamente as coisas que ela reputa boas e a separar daquelas que reputa más quando das emoções que só esses juízos estimulam na alma.

Há inúmeros sentimentos de amor, como, por exemplo, amor a um filho, dinheiro, pessoas etc. Todos eles podem provocar paixões distintas, desejos diferentes, que se caracterizam pela união da alma com o objeto.

Descartes (1999) também aponta algumas outras espécies de amor, como a afeição, a amizade e a devoção. A afeição ocorre quando estimamos o objeto menos do que a nós mesmos, como por exemplo, uma flor, um pássaro etc. Já a amizade se dá quando estimamos o objeto igualmente, no caso, os seres humanos. Na devoção, estimamos principalmente, no pensamento cartesiano, a suprema divindade. Pode-se sentir devoção, também, por nosso país ou pela nossa cidade, e até mesmo por uma pessoa. A despeito de os sentimentos de amor e ódio se associarem ao corpo e à alma, podem ser manifestados ou só no corpo ou só na alma. Assim, por exemplo, pode-se odiar o cigarro, por saber que o é algo maléfico exclusivamente ao corpo. O ódio é sempre oriundo da tristeza ou de algo nocivo, que, de alguma forma, vai ser prejudicial ao corpo, não importando o grau: pode-se odiar muito ou pouco. O sujeito sentirá ódio na prática de uma ação relacionada a algum mal e ao ter o conhecimento desse mal, sobretudo aqueles relacionados a sintomas maléficos ao corpo, como no caso do vício de fumar. Sustenta Descartes (1999b, p. 188, art. 140):

Afirmo também que jamais existem sem tristeza, porque, sendo o mal somente uma privação, não pode ser concebido sem algum sujeito real em que exista; e nada há de real que não tenha em si alguma bondade, de forma que o ódio que nos afasta de algum mal afasta-nos, pelo mesmo meio, do bem que se encontra unido, e a privação desse bem, ao ser representada a nossa alma como um defeito que é seu, estimula nele a tristeza, por exemplo, o ódio que nos afasta dos maus hábitos de alguém afasta-nos pelo mesmo meio de sua convivência, do qual sem isso poderíamos obter algum bem cuja privação nos aborrece. E assim em todos os outros ódios pode-se perceber alguma razão de tristeza.

Quando o sentimento de amor não é acompanhado de outras intensas paixões como a alegria, a tristeza ou o desejo, segundo Descartes (1999b, p. 163), [...] o batimento do pulso é igual e muito maior e mais forte que de hábito; que se sente um doce calor no peito, e que a digestão dos alimentos se processa com muita rapidez no estômago [...]. Ao contrário do amor, as manifestações físicas no ódio tendem a ser prejudiciais, pois o batimento do pulso é desigual e mais fraco e, muitas vezes, mais rápido. O sujeito sentirá uma frieza e ao mesmo tempo um calor não regular no peito, o estômago não processa os alimentos de forma eficaz, contrariamente do que acontece no amor. Por isso é sempre bom regular as paixões para que o indivíduo não sofra com os efeitos adversos.

Assim como o amor e o ódio, o desejo a quarta paixão exposta por Descartes (1999b), também é provocado pela presença dos espíritos animais, que causa na alma uma agitação e a

torna propensa a buscar os objetos que se lhe afiguram vantajosos. O desejo, assim como o amor, possui várias espécies: como o desejo da curiosidade, o desejo de glória, o desejo de conhecer, dentre outros. A mente não está propensa a desejar somente o que lhe causa bem. Ela pode desejar algo prejudicial, o que também é algo de sua natureza. Pode sentir, por exemplo, o desejo de vingança, que não deixa de ser um tipo de desejo, embora de forma diferente. O desejo, bem como as outras paixões, torna-se passível de controle, ao ter-se conhecimento do que se está a desejar e, assim, torna-se possível evitar seu excesso. Conforme mostraremos na seção 2.2, o desejo possui grande influência na determinação da ação.

A alegria, quinta paixão primitiva, é a sensação de bem-estar da alma, recebida através das impressões que chegam até o cérebro. Explicita Descartes (1999b, p.159, art. 91):

É nessa emoção que consiste o gozo do bem; pois, a alma não recebe nenhum outro fruto de todos os bens que possui; e, enquanto não extrai deles nenhuma alegria, pode-se dizer que não os desfruta mais que se não os possuísse de maneira alguma [...].

A paixão alegria que chega à mente, mediante as impressões do cérebro, difere daquelas que são puramente intelectuais, visto que a alegria intelectual está ligada às ações da alma. Pode-se citar, por exemplo, aquele momento em que se recebe uma boa notícia, e isso causa uma agradável emoção, um estado eufórico de alegria; a pulsação começa a ficar mais acelerada, um calor que não se limita somente ao peito, mas se dissemina por todas as partes do corpo. Conforme Descartes (1999b, p.160, art.91),

[...] pois, tão logo nosso entendimento de que possuímos algum bem, apesar de este bem poder ser tão diferente de tudo enquanto pertence ao corpo que não seja de modo algum imaginável, a imaginação não deixa de provocar imediatamente alguma impressão no cérebro, da qual se segue o movimento dos espíritos que estimula a paixão da alegria.

Os movimentos dos espíritos, na alegria, tendem a fortalecer as impressões do cérebro que propiciam à mente pensamentos alegres. Os espíritos animais, nessa paixão, são formados, principalmente, pelo sangue proveniente das artérias que passam pelas veias e alcançam os orifícios do coração. Os pequenos nervos localizados ao redor desses orifícios permitem a entrada abundante desse sangue no coração e, a partir daí, esse sangue se dilata com facilidade, gerando os espíritos.

A tristeza, a paixão oposta à alegria consoante o pensamento cartesiano, é constituída pelos movimentos opostos dos espíritos animais causadores da alegria. Na tristeza, o sangue não é agitado como na alegria, dificultando sua passagem para orifícios do coração, que, por sua vez, tem suas aberturas contraídas pelo diminuto nervo que as envolve. É um desconforto provocado por algum mal, que chega por meio da representação no cérebro até a mente.

Do mesmo modo que uma boa notícia causa um estado eufórico de alegria, pode acontecer o inverso: uma má notícia pode causar um estado de tristeza. Nesse viés, as reações sentidas no corpo também são inversas: a pulsação é mais fraca e mais lenta e o corpo todo se torna mais frio que o habitual. Essas duas paixões estão relacionadas com a mente, na medida em que a alegria tende a ser representada e acompanhada pelos objetos que se afiguram como sendo “bons”; já com relação à tristeza, ocorre diametralmente o contrário. É da alegria que floresce na mente todo o desejo de satisfação; e é da tristeza que se origina o desconforto que assola a mente. Pelo fato de a relação mente/corpo não deixar de estar intimamente ligada ao estudo das paixões, Descartes (1999b, p. 188. art. 141) afirma “[...] que, se não possuíssemos corpo, eu me atreveria a dizer que não poderíamos nos entregar em demasia ao amor e à alegria, nem evitar por demais ódio e tristeza [...]”.

As ações corporais causadas através dessas paixões podem ser prejudiciais, ao serem muito agressivas. Elas também podem ser úteis, se forem moderadas. Algumas vezes, não se pode saber claramente a causa da alegria ou da tristeza. Isso, segundo a abordagem cartesiana, ocorre nas ocasiões em que tanto o bem, que está relacionado com o momento de alegria, quanto o mal, que precede a tristeza, deixam suas impressões somente no cérebro, sem fazer ligação com a mente, ou somente no corpo. Pode acontecer de algumas vezes a mente não distinguir entre o bem ou mal, mas recebê-los sob outras formas quaisquer, cuja impressão está unida ao cérebro à do bem e à do mal. O que vai estipular se essas paixões são boas ou más é o bom uso que o indivíduo faz delas. Assim, por exemplo, sabe-se que o amor é bom, até o ponto que não atinge o excesso e causa algum malefício ao corpo ou até mesmo à mente. O mesmo acontece com as outras paixões. Uma paixão bem regulada tende sempre a refletir bons fluidos, tanto no corpo quanto na mente.

Muitas vezes, as paixões manifestam-se no corpo por intermédio de sinais exteriores, a exemplo das lágrimas, dos movimentos dos olhos, dos tremores, dos risos, dos suspiros, do langor e do desmaio. Para ilustrar um desses movimentos citados, tomemos como exemplo os movimentos dos olhos: embora sejam tão perceptíveis em algumas pessoas, que, muitas

vezes, através do olhar, são capazes de expressar tristeza, medo, ansiedade, não é tão fácil descrevê-los, visto que cada um pode reagir de maneiras diferentes.

Em suma, as paixões possuem manifestações físicas que as acompanham. Ao identificá-las, avaliamos se elas são benéficas ou maléficas, o que leva a mente a decidir pelo controle das paixões, permitindo a sua manifestação, quando isso for benéfico, e o seu controle, quando for maléfico.

Assim como no caso das paixões primitivas, as demais paixões podem ter diversas reações ou manifestações. No caso do medo, por exemplo, o indivíduo recebe em seu cérebro a representação da paixão medo e isso lhe causa aceleração nos batimentos cardíacos, os quais chegam de forma passiva à mente. Cabe a esta alertar o corpo, para que o mesmo não sofra reações prejudiciais a ela ou ao corpo.

Tanto o amor, quanto a alegria, o ódio, o desejo e a tristeza, com exceção da admiração (cuja principal causa, como abordado acima, se encontra exclusivamente no cérebro), são paixões primitivas que estão unidas e se relacionam com as partes do corpo, por exemplo, com os nervos, com os músculos, e com alguns de seus órgãos, como o coração, o baço, o fígado e, assim, sucessivamente. O uso da razão torna-se imprescindível para adquirir ou alterar os hábitos e ter o domínio das paixões. Nesse viés, pode-se conhecer os movimentos, nas determinadas paixões citadas, pelo concurso da “experiência”. Vejamos como ocorre no amor, segundo Descartes (1999b, p. 163, art. 97):

Ao analisar as várias alterações que a experiência mostra em nosso corpo enquanto nossa alma é agitada por diferentes paixões, observo no amor, quando está só, ou seja, quando não se encontra acompanhado de qualquer intensa alegria, ou desejo, ou tristeza, que o batimento do pulso é igual e muito maior e mais forte que de hábito; que se sente um doce calor no peito, e que a digestão dos alimentos se processa com muita rapidez no estômago, de forma que essa paixão é vantajosa para a saúde.

Descartes continua fazendo a mesma distinção em todas as outras paixões e descreve como acontece o movimento do sangue e dos espíritos animais, em cada uma delas. Essa abordagem sobre os movimentos do sangue e dos espíritos associados às paixões se mostra importante e serve para que o indivíduo tenha conhecimento no que há de específico e no que é próprio de cada uma das paixões.

Todas essas paixões, sem exceção, estão fortemente ligadas à mente e cabe exclusivamente a ela impulsioná-las a contribuir nas ações que podem ser benéficas ao corpo.

Nas palavras do autor, note-se como esse fato ocorre na alegria e na tristeza. De acordo com Descartes (1999b, p.185, art. 137),

[...] a alma não é imediatamente avisada das coisas que prejudicam o corpo, a não ser pelo sentimento que possui de dor, o qual produz nela primeiramente a paixão da tristeza, em seguida o ódio pelo que provoca essa dor, em terceiro lugar, o desejo de se livrar dela, da mesma forma a alma não é avisada das coisas úteis ao corpo, a não ser por uma espécie de prazer físico, estimulando nela alegria, produz em seguida o amor por aquilo que se acredita ser a sua causa, enfim o desejo de se obter aquilo que pode fazer com que continue nesta alegria ou então que se goze ainda, depois, de outra parecida [...].

Percebe-se que essas paixões interferem diretamente nas ações do corpo, já que cabe à mente intervir indiretamente nas ações que lhe são prejudiciais. Segundo o pensamento cartesiano, diferentemente dos demais animais, os quais, não obstante, se movimentem de forma análoga, os movimentos das paixões nos seres humanos virão quase sempre acompanhados de uma paixão. Este é o motivo de se atentar às paixões e de ter-se conhecimento das mesmas. Descartes (1999b, p. 186, art. 138) ressalta que “[...] é sempre útil utilizar-se da experiência e da razão para diferenciar o bem e o mal e conhecer seu justo valor, e que de pequenos males não se transforme em outros maiores.”

Todo sofrimento ou satisfação causados ao corpo estão quase sempre ligados às emoções, que são estimuladas na mente. Saber as causas dessas emoções é uma forma de evitar qualquer mal-estar sucessivo das paixões. Para Descartes (1999b, p. 19, art. 147),

[...] no que diferem dessas paixões, que dependem sempre de algum movimento dos espíritos, e apesar dessas emoções da alma serem muitas vezes unidas às paixões que lhe são parecidas, podem frequentemente encontrar-se com outras, e até mesmo se originar das que lhe são contrárias.

É possível concluir, com essa citação, que podem se originar vários tipos de paixões em decorrência da diversidade dos objetos que se apresentam à imaginação ou ao pensamento de quem assiste, por exemplo, a uma peça de teatro. Conforme Descartes (1999b, p. 193 art.147), “[...] com isso temos prazer em senti-las surgirem em nós, e esse prazer é uma alegria intelectual que pode tanto se originar da tristeza quanto em todas as outras paixões.”

Tanto as paixões que possuem efeitos negativos quanto as que possuem efeitos positivos tendem a contribuir ao bem viver do ser enquanto racional, ao serem utilizadas na

medida certa. Todo mal causado, não só ao corpo, como também à mente, dá-se pelos seus excessos. Por isso, no pensamento cartesiano, é importante obter o conhecimento das mais diversas paixões. Afirma Pinheiro (2012, p. 17): “[...] o que ele [Descartes] quis mostrar é que se faz necessário ter um conhecimento claro da natureza das paixões, de suas causas e efeitos, para se fazer um bom uso delas. É preciso antes conhecê-las, para depois empregá-las.”

Um dos principais intuítos de Descartes, ao abordar sobre o controle das emoções, é para que o sujeito não sofra com seus efeitos indesejáveis e consiga levar uma vida prazerosa. Ao alcançar o equilíbrio, o sujeito é capaz de desfrutar dos prazeres da vida. Ao contrário, tende a sofrer seus efeitos colaterais ou, até mesmo, uma alienação do corpo, como enfatiza Cottingham (1999, p. 55):

A despeito da alienação do corpo, que o dualismo cartesiano parece sempre ameaçadoramente sugerir, a visão que Descartes tem da condição humana é cativada por um cativante realismo e, em última análise, por um otimismo humanitário. Estranhas criaturas híbridas compostas de mente pura e corpo mecânico, podemos, apesar disso, gozar, no nível de nossa experiência cotidiana comum, de toda uma gama de respostas sensoriais e emocionais cuja operação, em primeiro lugar, é projetada para em geral conduzir à plenitude humana e, em segundo, temos o poder de modificar e reprogramar em nosso próprio proveito.

Segundo Descartes, para ter-se uma vida prazerosa, é necessária a busca da felicidade e a filosofia moral. Atribui-se à emoção a posição de principal motivadora na busca da felicidade e da moralidade, por isso é com ela que o sujeito deve preocupar-se. Ressalta Schmitter (2014,s/p): “Descartes observa que uma forma eficaz de combater uma paixão indesejável é imaginar um novo e diferente estado de coisas, ou resposta ao estado de coisas.”⁶ Considera-se que, através de um treinamento corporal interno ou, mais precisamente, pela aquisição de novos hábitos ou fortalecimento dos já existentes, o sujeito consiga encontrar o ponto de equilíbrio para desfrutar de uma vida prazerosa. Porém, argumenta Cottingham (1999, p.53): “Graças ao modo relativamente rígido em que operam os mecanismos fisiológicos inatos e as respostas ambientalmente condicionadas, podemos ficar presos em comportamentos que nos levam ao desconforto, miséria e sofrimento.” Uma das preocupações de Descartes era não obter o equilíbrio e sofrer com os efeitos colaterais das paixões, por exemplo, medo, tristeza, angústia. Essa preocupação cartesiana com o controle

⁶ Descartes notes that an effective way of countering an undesirable passion is to imagine a new and different state of affairs, or response to the state of affairs.

das paixões serviu como conselho para a princesa Elisabeth, quando ela sofria consequências de uma tristeza profunda. De acordo com Rutherford (2013, s/p),

Descartes prescreve a Elisabeth um remédio em duas partes para se proteger contra os efeitos nocivos das paixões: “na medida do possível para distrair nossa imaginação e os sentidos a partir deles, e quando obrigados pela prudência a considerá-los, fazê-lo com o nosso intelecto sozinho”.⁷

Para Descartes (1999b), um dos remédios contra os excessos das paixões é ter sabedoria o suficiente para que, supostamente, através de uma inclinação, possam ser dispersadas as que afligem, dando espaço para outras contrárias. Um dos princípios da sabedoria é ter habilidade para alterar as principais causas das paixões, de sorte que, assim, a vontade prevaleça somente para aquilo que está sob o próprio controle do sujeito, porque, obtendo o controle das paixões e das emoções, é possível sanar doenças que afligem o corpo e a alma. As únicas paixões que devem ser mantidas, na medida em que não são prejudiciais, são aquelas provenientes da herança corporal, por exemplo, o sentimento de fome, de dor etc. Estas contribuem para o bem-estar humano. A razão e a imaginação também possuem papel preponderante no controle das paixões. Segundo Descartes, o sujeito pode, com a imaginação, alterar os sentimentos indesejáveis; afirma Schmitter (2014, s/p): “[...] imaginando coisas na imaginação poderia ter resultados afetivos, assim manipular a imaginação é uma forma eficaz de controlar as nossas emoções e seus efeitos.”⁸ A seguir, tratamos da obtenção do controle das paixões e como a mente e o corpo podem influenciar-se mutuamente.

2.2 O controle das paixões mediante o desejo e aquisição de hábitos

Por se tratarem de sentimentos ou emoções, as paixões possuem grande relevância para um melhor entendimento do domínio dos movimentos do corpo. As paixões invadem a mente e podem causar algo negativo, nocivo sob a máquina corpórea. Conforme a abordagem cartesiana, de um modo geral, todas as paixões trazem algum benefício ao corpo, ainda que se trate daquelas paixões que comumente tendem a serem vistas como negativas, a exemplo do ódio, do desejo em excesso, da tristeza, ou daquelas tidas como positivas, por exemplo, o amor, a alegria. Nesse viés, afirma Oliva (2008, p.171):

⁷ Descartes prescribes to Elisabeth a two-part remedy for protecting herself against the harmful effects of the passions: “so far as possible to distract our imagination and senses from them, and when obliged by prudence to consider them, to do so with our intellect alone.”

⁸ Picturing things in the imagination could have affective results, so manipulating the imagination is an effective way of controlling our emotions and their effects.

[...] as paixões da alma são um bem para o corpo e tendem a sua conservação. É a vida moral, que diz respeito ao homem como um todo, que vai pôr em questão algumas ações corroboradas pelas paixões e exigirá, por meio da razão, um redirecionamento [...].

No estudo das paixões, a mente mantém uma forte influência sobre os movimentos observáveis (ou seja, fisiológicos) do corpo. O corpo, por sua vez, também é capaz de produzir ou alterar os efeitos na mente. Os movimentos do corpo, frequentemente causados pela mente, são guiados através da relação entre os espíritos animais, a glândula pineal e os movimentos dos nervos. Imaginemos, por exemplo, a situação de um animal dócil correndo em minha direção. Devido à natureza – suponhamos – medrosa da minha mente, e por conta da sua conexão com o corpo, os nervos ópticos automaticamente são estimulados a movimentar os espíritos animais e a glândula pineal, de tal modo a produzir a percepção mental do animal observado, possivelmente já estimulada mecanicamente no cérebro, por meio da representação do objeto gravada nele, originando a paixão do medo. Em face da inclinação covarde da minha mente, tal paixão seria acompanhada do desejo de fugir do animal, que causaria o movimento físico da fuga. A mente, no entanto, baseada na reflexão, na razão, conclui pela desnecessidade da fuga desse animal inofensivo, considerando que a atitude contrária não trará malefícios ao corpo ou paixões ruins. Assim, pela vontade de controlar a paixão do medo, seguindo a razão, provoca certos movimentos na glândula, a fim de distribuir os espíritos animais aos membros relacionados ao movimento do corpo, de forma a não fugir do animal.

O exemplo acima ilustra uma situação em que a mente exerce influência sobre o corpo e sobre ela própria, ao perceber a inconveniência de uma emoção. No entanto, ter somente a vontade de não sentir o medo do animal inofensivo não é suficiente para não senti-lo, do mesmo modo que não se perde peso apenas com a vontade de emagrecer. A principal conduta para eliminar o medo, ou não ceder a ele, quando desnecessário, é a representação de sentimentos opostos a tal paixão. Essa representação impulsionará a glândula pineal e, conseqüentemente, os espíritos animais, a se moverem de maneira contrária ao movimento causador do medo.

Nem todos os males sofridos pelo corpo são causados apenas pelos membros, órgãos e movimentos dos espíritos animais que o compõem, de forma exclusivamente mecânica, mas o são igualmente pelas emoções. Os hábitos, por serem movimentos ou paixões adquiridas, são

os principais responsáveis pelo controle e fortalecimento do domínio das paixões. É através da inteligência e da vontade, juntamente com o hábito, que uma paixão que aflige a alma e, como consequência, traz algum mal ou desconforto ao corpo será controlada. Sublinha Descartes (1999b, p.131, art. 44):

A vontade de provocar em nós algum movimento ou algum outro efeito nem sempre pode levar-nos a consegui-lo; mas isso muda à medida que a natureza ou hábito tenham diversamente unido cada movimento da glândula a cada pensamento. Assim, por exemplo, se se quer olhar para um objeto muito distante, essa vontade faz com que as pupilas de nossos olhos se dilatam; e se se quer olhar para um objeto muito próximo, essa vontade faz com que nossas pupilas se contraíam [...]

Na citação acima, podemos perceber a inexistência do controle direto sobre as paixões. Nota-se ser irrelevante ter somente a vontade de dilatar as pupilas, pois os movimentos da glândula não impulsionam os espíritos animais a tal ação, diferentemente daquele momento em que, ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer. O ato de falar faz com que nos adaptemos, de maneira automática, pelo hábito e mexamos os lábios e a língua de forma eficaz, visto que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que se aproximasse a ação da alma, a qual, mediante a glândula, pode mover a língua e os lábios. Adverte Descartes (1999b, p.130, art. 40):

O principal efeito de todas as paixões nos homens é que estimulam e predispõem a alma a querer as coisas para as quais elas lhe preparam o corpo; de maneira que o sentimento de medo impele a fugir, o da ousadia a querer lutar, e assim por diante.

Com efeito, a alma possui um efeito causal sobre o corpo. Poderíamos asseverar que a alma representa ou revela ao corpo as paixões que lhe são ou não vantajosas, de modo a rechaçar as que lhe causam malefícios. Paixões, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio, podem atuar no corpo, causando-lhe alterações fisiológicas, benéficas ou maléficas. De acordo com Borges e Vicentini (2013, p. 14), a mente

[...] é que contribui nas ações da conservação do corpo por ser ela a perceber a dor, produzindo, então, tristeza, ódio e o desejo de dela se livrar. Da mesma maneira a alma percebe e traduz o que é bom ao corpo. Entretanto, algumas podem ser maléficas, de acordo com seu uso, com a significação dada à paixão, de forma que podem ser compreendidas de modo exagerado e conduzir a uma ação nociva ao corpo.

Conforme Descartes (1999b, p.134, art.47), o domínio das paixões acontece, inicialmente, por meio da razão, com artifícios cognitivos, num processo analítico, reflexivo, para considerar as coisas que sejam vantajosas ao indivíduo intelectual. Mesmo que, em algumas paixões, não haja o controle direto, isso não significa que elas não sejam passíveis de controle. As paixões não podem ser espontaneamente estimuladas nem eliminadas somente pela ação da vontade, mas, “indiretamente”, pela representação das coisas que costumam estar unidas a ela.

Embora exista uma relação entre corpo e alma, um não pode interferir diretamente no outro, a não ser indiretamente, através da aquisição do hábito. A interferência não se dá de maneira direta, em conformidade com a vontade, mas, indiretamente, através das representações que estão ligadas aos sutis movimentos da glândula pineal, responsável pela produção do movimento ou do sentimento de uma paixão. De acordo com Marques (2002, p. 278),

[...] pode acontecer que as paixões e as vontades se defrontem, principalmente quando se verifica, de um lado, o impulso de causar na alma um determinado desejo e, de outro, a rejeição da vontade que o repele e tenta fugir. A razão de tudo isso é tão somente o fato de que a vontade não pode excitar diretamente as paixões [...].

Retomemos o exemplo assinalado no início desta seção, o do animal dócil: nesse caso, ter somente a vontade de eliminar o medo do animal não é o suficiente; a principal conduta para eliminar o medo, ou não ceder a ele, é a representação de sentimentos opostos ao medo, que terá como consequência a alteração do percurso dos espíritos animais. Tal representação impulsionará a glândula a movimentar-se de maneira contrária ao movimento gerador da paixão em questão. Para Oliva (2008, p. 171), “[...] não posso deixar de sentir medo só porque quero assim, mas posso conter o movimento de minhas pernas a fuga.” Analogamente, ao querer visualizar um objeto distante, essa vontade faz com que aconteça a dilatação das pupilas; se se quer visualizar um objeto muito próximo, essa vontade fará com que as pupilas se contraíam. Ter somente tal vontade de dilatar as pupilas, no entanto, será desnecessário, uma vez que toda vontade é naturalmente unida a cada movimento da glândula.

A mente pode perceber que certas paixões são maléficas ao corpo e tentar controlá-las ou eliminá-las, a elas e aos movimentos físicos indesejáveis que lhes são relacionados. Todavia, nas paixões mais agressivas ou maléficas, ela precisa de um esforço redobrado para obter o controle, em função da quantidade e força extremas dos espíritos animais,

responsáveis por causar essas paixões, ou pelas características da própria alma, casos em que o controle das paixões exige uma resistência muito maior da vontade.

Na concepção cartesiana, nós somos capazes de conter os movimentos gerados pelas paixões nos membros corpóreos. Essa capacidade depende da aplicação da vontade, por meio da razão. Conforme Descartes (1999b, p. 132, art. 45), a respeito da relação entre os sentimentos de medo e ousadia,

[...] para estimular em nós a ousadia e eliminar o medo, não basta termos a vontade de fazê-lo, mas é necessário considerar as razões, os objetos ou os exemplos que nos convencem de que o perigo não é grande, de que é sempre mais seguro defender-nos do que do que fugir [...]

Essa assertiva da agitação dos espíritos é, em tese, o motivo que impede a mente de poder modificar ou deter rapidamente suas paixões. Como algumas paixões estão relacionadas com o calor ou a emoção que se forma no coração, causadas pelos movimentos dos espíritos animais, enquanto o sujeito não adquirir o domínio sobre essas emoções, estas tendem a prevalecer e continuar presentes. De acordo com Descartes (1999b, p. 13, art.46), o máximo

[...] que a vontade pode fazer, enquanto essa emoção subsiste, é não aprovar seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz erguer a mão para bater, a vontade pode em geral retê-la, se o medo estimula as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante.

Aqui é possível perceber os conceitos de almas fracas e almas fortes, elaborados por Descartes. O primeiro conceito se refere àqueles indivíduos que não detêm o conhecimento ou o controle de suas paixões; o segundo é o oposto do primeiro, isto é, àqueles indivíduos que detêm o conhecimento e o controle de suas paixões, podendo, por meio da aquisição do hábito, alterá-las. Consoante a teoria cartesiana, porém, não existem almas tão fracas que com um pouco de habilidade não sejam passíveis de adquirir conhecimento e domínio de suas próprias paixões. O objetivo de estudo de Descartes, ao serem inseridos conceitos como estes, de almas fracas e almas fortes, para se obter o conhecimento e domínio de suas paixões e assim poder controlá-las, é o de afirmar que, uma vez obtido o domínio das paixões, será alcançado também o domínio de suas vidas. Ressalta Descartes (1999, p.137, art. 50):

Convém, também saber que, apesar de os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos serem naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem, por hábito, ser separado destes e unidos a outros muito diferentes, e ,até

mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não querer longa prática.

A fim de que o corpo não sinta os males decorrentes das paixões nocivas, cabe ao sujeito cognitivo obter o domínio da auto-observação, para que, assim, juntamente com a experiência e a razão, saiba diferenciar entre o bem e o mal e aplicar-se a seguir o bem. É da natureza de todas as ações da alma executadas pela vontade estarem ligadas a algum movimento da glândula pineal. Esses movimentos, porém, podem ser alterados e fortalecidos através da aquisição do hábito ou habilidade, fortalecendo-os e fazendo com que os mesmos possam unir-se a outros. Explicita Cantelle (2011, p. 87):

Nota-se que o essencial, para Descartes, é aprender a manejar as paixões e não apenas dominá-las, mas saber como lidar com cada uma. As Paixões se dedicam a ensinar como cada um pode, por meio do hábito, separar algumas paixões de certos pensamentos e, assim, regrá-las.

Desse modo, o desejo é uma paixão preponderante, ao se relacionar às outras quatro paixões primitivas ligadas ao corpo: amor, ódio, alegria e tristeza. É através destas que o desejo pode manifestar-se, tanto de forma violenta quanto passiva. Mediante o conhecimento desse desejo, obtém-se o domínio das paixões. O desejo pode ser considerado um “mediador” entre as paixões, porque, sem ele, não há como se inter-relacionarem as citadas quatro paixões com os objetos do mundo físico. Segundo a doutrina cartesiana, saber regular o desejo mediante o uso da moral torna-se imprescindível para se obter o controle das paixões. Continua Descartes (1999b, p.190, art. 144): “Essas paixões não podem levar a ação alguma, a não ser mediante o desejo que estimulam, é especialmente com esse desejo que devemos nos preocupar em regular [...]”. O desejo será sempre bom, quando acompanhado do conhecimento do que se tem a desejar. No entanto, não deixa de ser prejudicial, quando acompanhado de uma má interpretação do indivíduo sobre suas paixões. Descartes (1999b) não necessariamente adverte que se deva ter a sabedoria de tudo, para que assim se possa agir moralmente e obter uma vida virtuosa; segundo ele, essa sabedoria está ligada ao conhecimento que se tem do bem e do mal. O autor, todavia, receia o erro comumente cometido e que impede a devida regulação do desejo, advindo da má interpretação de não se distinguir com clareza as coisas que dependem apenas de nós daquelas que não dependem. Conforme Descartes (1999b, p. 190, art. 144),

[...] a respeito das que dependem apenas de nós, ou seja, de nosso livre-arbítrio, é suficiente saber que são boas para não poder desejá-las com excessivo ardor, porque fazer as coisas boas que dependem de nós significa praticar a virtude.

Virtude significa possuir juízos acerca do bem e do mal e aplicar a sua vontade em seguir tais juízos. O vício, ao contrário, se caracteriza pela ignorância ou pela fraqueza da vontade. As almas fortes, ou virtuosas, são aquelas que possuem conhecimento do bem e do mal (do bem viver) e aplicam a sua vontade, para seguir os juízos verdadeiros. São as almas capazes de controlar as suas paixões, em particular, os seus desejos, e, assim, os movimentos físicos, em um embate contra o corpo e contra a própria alma. A alma viciosa é aquela que não possui juízos claros e distintos a respeito do bem e do mal ou que não aplica a sua vontade em segui-los.

Ao adquirir-se o conhecimento dos desejos que dependem apenas de nós, o ser humano alcança uma característica que lhe é peculiar, com relação aos demais animais: essa característica no pensamento cartesiano significa seguir o livre-arbítrio. Com base no livre-arbítrio, podem ser praticadas as coisas boas que devem ser desejadas, partindo-se do princípio de que as mesmas serão importantes, enquanto a alma estiver atrelada a um corpo. O uso do livre-arbítrio se torna necessário para o controle das paixões, pois a alma absorve o conhecimento para livrar-se por completo dos desejos inúteis e prejudiciais, isto é, daqueles desejos que, de forma alguma, dependem de nós. Conforme Descartes (1999b, p. 191, art. 145), “[...] no que concerne às coisas que não dependem de maneira alguma de nós, por boas que possam ser, nunca devemos desejá-las com paixão [...]”. Por conseguinte, faz-se necessário excluir a ideia da existência de um destino que seja o responsável para que as coisas aconteçam ou não aconteçam. Saber distinguir por completo os desejos que dependem de nós daqueles que não dependem é o principal meio para se conter os desejos, a fim de que sejam cultivados somente os que estão ao nosso alcance.

Nessa linha de pensamento, Descartes (1999b) aborda a generosidade como uma importante ferramenta para livrar-se dos desejos que não dependem de nós. A mente, ao ser afetada por esses desejos inúteis, causa na mesma o que o filósofo denomina predisposições. Essas predisposições, de alguma maneira, afetarão o corpo em decorrência dos movimentos dos espíritos impulsionados na prática de tal ação desejada, seja esse desejo bom, seja mau, isto é, benéfico ou prejudicial ao corpo ou à mente.

Antes de comentar a generosidade, é importante abordar as duas espécies de admiração, a estima e o desprezo, dado a sua relação com o controle das paixões através da generosidade. No sentimento de estima, a generosidade tem como principal característica despertar o “conhecimento” na mente de sua livre disposição, ou seja, suas vontades, de modo a fazê-la estimar a si mesma no mais alto grau, impedindo que se desprezem os outros. Estimar é uma predisposição da mente a representar o valor dos objetos externos, passíveis de representação ao próprio sujeito.

O desprezo, por sua vez, também não deixa de ser uma predisposição da mente que contempla as coisas de pouco valor. Tanto a estima como o desprezo não estão voltados somente para terceiros ou para objetos; pode-se estimar ou desprezar a nós próprios. É nesse último ponto que Descartes realiza seu foco de estudo, dando-lhe maior importância.

Quando se estima ou se despreza a nós mesmos, os movimentos dos espíritos conduzidos ao cérebro agem com maior intensidade, tornando-se capazes de alterar as expressões físicas do indivíduo, a exemplo do andar e dos demais gestos, ou ações, como as expressões faciais. Para Descartes (1999b), estimar ou desprezar a si mesmo só pode ocorrer através da utilização do livre-arbítrio e do controle que o indivíduo possui sobre as suas vontades. De acordo com Descartes (1999b, p. 199, art. 152),

[...] é apenas pelas ações que dependem desse livre-arbítrio que podemos com razão ser elogiados ou reprovados, e ele nos torna de algum modo semelhantes a Deus, fazendo-nos senhores de nós mesmos, desde que não abdiquemos, por covardia, dos direitos que eles nos outorga.

No viés cartesiano, obter o conhecimento das paixões e, supostamente, controlá-las depende da utilização do livre-arbítrio, para que se possa estimar a si próprio e obter o domínio sobre as vontades. Nesse contexto, a generosidade tem um papel importante. Ela é descrita como uma espécie de autorreflexão do indivíduo de si mesmo e de seus atos. Salienta Descartes (1999b, p. 199, art. 153):

Acredito que a verdadeira generosidade, que leva uma pessoa a estimar-se ao mais alto grau em que pode legitimamente estimar-se, é constituída somente, em parte, do fato de conhecer que nada há que realmente lhe pertença, salvo essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser elogiada ou reprovada, a não ser pela sua boa ou má utilização, e em, parte, do fato de ela sentir em si mesma um firme e constante intento de bem utilizá-la, ou seja, de jamais não possuir vontade de empreender e realizar todas as coisas que considere as melhores, o que significa seguir perfeitamente a virtude.

Descartes atribui algumas qualidades específicas àqueles que são generosos, tais como: delicados, amáveis e prestativos. O cerne de todas essas qualidades concedidas a uma pessoa generosa é a confiança depositada no uso da virtude. Pessoas que seguem a generosidade carregam consigo o sentimento de satisfação, em virtude de praticar boas coisas, não agem por interesse e, por isso, são sempre prestativos e amáveis com todos. Escreve Descartes (1999b, p. 200, art. 156): “E com isso são totalmente senhores de suas paixões, especialmente dos desejos, do ciúme e da inveja [...]”.

A generosidade, segundo a ótica cartesiana, pode ser analisada por duas vias: ela pode ser tanto paixão como pode ser caracterizada como um hábito da mente; este último visa a “ordenar” a mente a refletir na grandeza do livre-arbítrio. Pode-se deduzir que esse hábito seja caracterizado como o sentimento que se torna necessário para bem utilizar o livre-arbítrio. Ao se fazer bom uso do livre-arbítrio, supõe-se que tenhamos conhecimento do bem e do mal, o qual se afigura nas paixões e, conseqüentemente, será vislumbrado nos movimentos do corpo. Nessa linha de pensamento, a generosidade é considerada uma virtude.

De acordo com essa caracterização da generosidade como virtude, os pensamentos podem ser determinados apenas pelo embate da mente sobre ela mesma, não gerando nenhuma paixão. Esse fato, porém, não é algo estabelecido, podendo ocorrer que os movimentos dos espíritos fortaleçam o pensamento, de modo a se tornarem ações de virtude e paixões da mente. Nesse caso, a generosidade é vista como uma paixão, acontecendo, assim, o embate da mente sobre o corpo. Assinala Oliva (2008, p.175):

[...] essa alimentação recíproca da generosidade como virtude e do pensamento do livre-arbítrio, do sentimento e do conhecimento, poderia dar-se apenas pela ação da alma sobre si mesma, sem constituir uma paixão. No entanto, frequentemente acontece um esforço passional desse movimento intelectual. É aí que entra a generosidade como paixão, cuja agitação dos espíritos não leva ao orgulho, pois está naturalmente ligada a generosidade [...].

Os movimentos dos espíritos na paixão generosidade não têm tanta intensidade como, por exemplo, no orgulho ou na vileza, que são vícios e também paixões, devido à forte percepção das emoções exteriores daqueles em quem essas paixões se mostram presentes. Assim, é preciso um pouco de esforço para que a virtude “generosidade” seja obtida igualmente como uma paixão.

Porém, o filósofo alega (1999b, p. 203, art. 160) “[...] não haver razão que dificulte conciliar o mesmo movimento que serve para fortalecer um pensamento em algo injusto, que não possa ser fortalecido e voltado para algo justo.” Nesse patamar, o orgulho denominado vício e a generosidade, considerada uma virtude, redimem-se na opinião que o indivíduo faz das suas próprias ações, visto que nem todas as almas são nobres e fortes. A diferença é que essa opinião poder ser tomada como boa para uns e injusta para outros. Conclui Descartes (1999b, p. 203, art. 160): “Parece-me que podemos relacioná-los a uma mesma paixão, que é estimulada por um movimento composto pelos da admiração, da alegria e do amor.”

O papel do hábito na virtude generosidade é fundamental. É através deste que se controla o desejo incessante, resultante de uma paixão, que, por sua vez, pode ocasionar algum malefício ao corpo ou ao objeto a que se está vinculado, por exemplo, o desdém, que é uma ação da mente de desprezar algo ou alguém. Para Oliveira (2014, p.14),

[...] a generosidade nos permite um controle das paixões porque ela apresenta uma forma de comportamento que não é acidental, porque todos nós precisamos, pelo menos em algum momento de nossas vidas, de sermos assistidos por alguém, e que depende inteiramente de nós o cuidado do outro.

Ao obter-se o controle de uma ação, o indivíduo estaria a seguir a virtude da generosidade. Considera-se esta a chave de todas as outras virtudes. Descartes a tem como (1999b, p.205, art.161): “[...] um remédio geral contra todos os descomedimentos das paixões.” A generosidade é uma espécie de precursora que estabelece a boa ou má utilização das paixões, principalmente naquelas que Descartes denomina almas fracas. Ao contrário das “almas fortes” e nobres, elas estão propensas a errar pelo excesso. A generosidade também atua nas almas nobres, contudo estas já possuem, por natureza, certa tendência a receber e a fazer o que lhes pertence de maneira justa. Desse modo, com relação às almas fracas, embora se julgue que não tenham o conhecimento do bem e do mal juntamente com o sentimento de virtude, podem atingi-los de maneira habitual.

O hábito pode diversificar ou alterar os movimentos naturais da glândula pineal, ligados à vontade, que regem certas paixões naturais. O mesmo processo pode acontecer àqueles que não são naturalmente atingidos por determinadas paixões, denominados almas fracas; através da aquisição do hábito, é possível direcionar os movimentos dos espíritos juntamente com os da glândula, obtendo-se, assim, a paixão generosidade, tornando-se almas virtuosas.

Ter o controle e o conhecimento de cada uma das paixões contribui de forma passiva nos desejos, que se resume no agir de forma correta, o que concorre para o bem-estar da alma e as atitudes que dela dependem. Descartes (2007, p. 23) enfatiza:

As virtudes que são assim acompanhadas de algumas imperfeições diferem entre si, e receberam diversas denominações. Mas as virtudes puras e perfeitas que emergem apenas do conhecimento do bem são todas da mesma natureza e podem ser compreendidas sob o nome único de sabedoria. Pois, aquele que possui a resolução firme e constante de usar sempre sua razão o melhor possível e em todas as suas ações fazer o que julga ser o melhor é verdadeiramente sábio, tanto quanto a sua natureza o permitir. E através disso apenas ele é justo, corajoso, moderado e possui todas as outras virtudes, mas tão bem equilibradas que nenhuma delas parece mais proeminente do que a outra [...].

As paixões podem interferir ou não no comportamento do indivíduo. Elas são boas por natureza, apenas deve-se evitar sua má aplicação e seus excessos. O que prevalece é o domínio e a destreza que cada indivíduo tem de analisar o uso de cada uma delas, para que não venha a ocorrer um desequilíbrio com o próprio “eu” e para com os outros. De acordo com Descartes (1999b, p.230, art. 211),

[...] exercitando em separar em nós os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais costumam estar unidos, confesso que existem poucas pessoas que se hajam separado suficientemente dessa forma para todas as espécies de conflitos, e que esses movimentos excitados no sangue pelos objetos das paixões decorrem primeiro tão rapidamente das simples impressões que se fazem no cérebro e das disposições dos órgãos, mesmo que a alma não contribua para tanto, que não existe sabedoria humana alguma capaz de resistir-lhe quando não estamos bem preparados [...].

Como exemplo, temos as paixões que naturalmente afetam a mente, como o caso do riso obtido através das cócegas. Ele, por natureza, é quase impossível de ser controlado. É causado pela impressão, que chega até o cérebro, de um momento de alegria que, conseqüentemente, faz com que os pulmões sejam inflados pelo sangue que o coração lhe envia, mesmo que essa ação não cause prazer algum. Nesse viés, alguns são mais propensos a ter certa predisposição para algumas emoções, a exemplo da alegria, da compaixão, da cólera e do medo. Este é o motivo de não se poder evitar o desmaio ou choro, por exemplo, já que a imaginação é vigorosamente atingida por uma dessas paixões. Segundo Descartes (1999b, p. 231, art. 211),

[...] o que se pode fazer sempre em tal ocasião, [quando as paixões se apresentarem naturalmente] e que eu reputo poder apresentar aqui como sendo o remédio mais geral e mais fácil contra todos os excessos das

paixões, é, sempre que sinta o sangue assim agitado, ficar de sobreaviso e recordar-se de tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões utilizadas para convencer o objeto de sua paixão lhe se afigurem bem mais forte do que são na realidade, e as que servem para desaconselhar, bem mais fraca [...].

Resumidamente, no pensamento cartesiano, é somente da união substancial, entre a mente e o corpo, que dependem todo bem e todo mal da vida. Os prazeres pertencentes à alma e ao corpo se subordinam totalmente às paixões. Consoante Donatelli (1999, p.135), “[...] um desajuste no corpo humano deve ser considerado não apenas sob o ponto de vista de seu mecanismo, mas também deve considerar o fato de sua união a uma alma.” Cabe ao sujeito adquirir o hábito da virtude e a, partir deste, obter a sabedoria para controlá-las. Afirma Schmitter (2014, s/p, tradução nossa):

A disciplina de virtude, em particular, é apresentada como uma espécie de regime terapêutico e ginástica para a alma, que corrige os seus pontos fracos e aumenta sua força. É um regime pelo qual a alma utiliza a imaginação e do corpo em geral para trabalhar em si mesmo. Controlando as paixões pode ter consequências importantes para a saúde do corpo. Exercer controle sobre as paixões significa que estamos a exercer simultaneamente controle sobre os movimentos internos do corpo - as batidas do coração, a circulação do sangue e calor, a disposição dos espíritos animais e assim por diante. Parece um fato sorte que o caminho razão dirige-nos a moldar nossas paixões coincide com a produção apaixonada de movimentos corporais saudáveis (pelo menos se os nossos corpos estão em mesmo modo minimamente trabalho). Este acordo entre a educação das paixões e do cultivo de saúde pode de fato ser trunfo de Descartes para a sua afirmação de que as paixões são boas por natureza.⁹

Como podemos perceber, corpo e mente estão em constante interação, fundamental para o controle das paixões e ações, segundo a perspectiva cartesiana. A seguir, apresentamos a explicação cartesiana da conexão entre ambos e da relação entre hábitos físicos e mentais, esboçando algumas críticas a esta postura, preparando o terreno para a abordagem ryleana sobre o assunto.

⁹ The discipline of virtue, in particular, is presented as a kind of therapeutic and gymnastic regimen for the soul, one that corrects its weaknesses and increases its strength. It is a regimen whereby the soul harnesses the imagination and the body in general to work on itself. Mutatis mutandis, controlling the passions can have important consequences for bodily health. Exercising control over the passions means that we are simultaneously exercising control over the internal motions of the body – the beatings of the heart, circulation of the blood and heat, the disposition of the animal spirits, and so forth. It seems a fortunate fact that the way reason directs us to shape our passions coincides with the passionate production of healthful bodily movements (at least if our bodies are in even minimally working order). This accord between the education of the passions and the cultivation of health may indeed be Descartes's trump card for his claim that the passions are good by nature.

2.3 O problema da relação mente/corpo e emoção/ação

Nesta seção, expomos inicialmente a explicação cartesiana sobre a conexão entre a mente e o corpo, a qual, de alguma forma, também consiste na explicação da relação entre hábitos mentais e físicos. Feito isso, apresentamos o que ficou conhecido como o problema da relação mente e corpo. A postura cartesiana de que existem duas substâncias distintas interconectadas não é comumente aceita no meio científico contemporâneo. No decorrer desta seção, apontamos algumas críticas a esta postura, sugeridas por Ryle, Searle e Churchland.

Para Descartes, a conexão entre mente e corpo não configura um problema, mas uma questão a ser explicada no escopo de sua abordagem. Na concepção cartesiana, a mente e o corpo estão em constante interação. Como exemplificam Alves e Marques (2015, p. 167), “[...] um corte no dedo, por exemplo, pode causar certa angústia. Já uma depressão ou ansiedade pode causar cálculo biliar [...]”. Na perspectiva dualista em questão, o corte no dedo e o cálculo biliar seriam considerados algo físico, enquanto a angústia e a depressão seriam algo não-físico. A questão consiste na explicação de como duas substâncias distintas, uma material e outra imaterial, poderiam interagir, estabelecendo conexões entre si. Tal questão faz parte do que ficou conhecido como o problema da relação mente-corpo.

Sendo a mente e o corpo de natureza distinta, uma imaterial e outra material, como ambos interagem? Como uma substância, que não possui extensão, poderia influir em ações do mundo físico? Como explicar, por exemplo, que o medo causa movimentos físicos? Esse episódio implica explicar como duas substâncias distintas poderiam interagir.

Para Descartes (1999b, p. 124, art.31), a conexão entre a mente e o corpo “[...] acontece através da principal sede da alma, que é uma pequena glândula localizada no meio do cérebro chamada glândula pineal [...]”. Ela é quem recebe os espíritos animais oriundos do corpo. Essa diminuta glândula assemelha-se a uma espécie de meio termo entre a mente e o corpo, na qual ambos devem manter um ajuste, a fim de que os males causados ao corpo sejam impedidos ou controlados pela alma e vice-versa, a fim de buscar o bem viver. Assevera Descartes (1999b, p. 124, art. 32):

A razão que me convence de que é impossível que a alma tenha, em todo o corpo, algum outro lugar, a não ser essa glândula, onde exerce diretamente suas funções, é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como tendo dois olhos, duas mãos, duas orelhas, enfim, todos os órgãos do nosso sentido externos são duplos e que tendo em vista que temos um único e simples pensamento sobre uma mesma coisa ao mesmo tempo, é forçoso que exista algum lugar onde as duas imagens que nos vem pelos dois olhos, onde as outras duas impressões que recebemos de

um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, possam juntar-se em uma antes de chegar a alma, para que não lhe representem dois objetos em vez de um só.

O cérebro, como um todo, não pode ser considerado a sede da alma. As suas partes são todas duplas, como apontado na citação acima, o que sucede também com os outros órgãos dos sentidos, dois ouvidos, dois olhos etc. Por exemplo, ao observarmos um objeto, visualizamos, por meio dos olhos, duas imagens dele. Essas duas imagens formam duas outras que, através dos nervos ópticos, chegam até o cérebro e alcançam os espíritos animais que se encontram em suas cavidades. Os espíritos animais emitem para a glândula o reflexo dessas duas imagens. Ao acontecer a ligação entre os espíritos animais e a glândula que se encontra submersa a eles, o movimento correspondente de cada ponto do objeto observado tende para o mesmo ponto da glândula, para a qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem. Dessa maneira, as duas imagens existentes no cérebro correspondem apenas a uma única imagem na glândula, que, interagindo de maneira causal com a mente, propicia a ela somente uma imagem, representação do objeto observado.

Embora a mente esteja unida à totalidade do corpo, é nessa pequena glândula que ela exerce diretamente suas funções. As impressões causadas na glândula, em concordância com os movimentos dos nervos, provocados pelos espíritos animais, chegarão até a mente como emoções, sentimentos, percepções, ou seja, como paixões.

A glândula pineal é composta de uma matéria muito flexível e não está por inteira unida à substância do cérebro, mas apenas ligada a pequenas artérias (cujas peles são muito moles e flexíveis). De acordo com Descartes (2009, p. 369), “[...] ela está sustentada em equilíbrio pela força do sangue que o calor do coração impele para ela [...]”.

Devido à localização e formato da glândula pineal, ela pode ser continuamente inclinada para diferentes lados, conforme a velocidade, quantidade, formato dos espíritos animais que a atingem. Essa inclinação fará com que as pequenas partículas sanguíneas, isto é, os espíritos animais, que dela saem, sejam direcionadas ao cérebro de diversas maneiras, provocando os mais variados movimentos físicos e mentais. Os mais sutis dos movimentos dos espíritos ou suas pequenas partículas que saem da glândula constituem uma das principais causas para modificar a inclinação da mesma. As pequenas partes desses espíritos não deixam de agitá-la e incliná-la, disseminando-se, em seguida, por toda a substância cerebral, onde

suas partes mais sutis se retiram para fora do cérebro, de modo a chegarem aos nervos e aos músculos, provocando os mais diversos movimentos do corpo.

Além do cérebro, outro candidato igualmente eliminado como sede da alma é o coração. Intuitivamente, ele parece ser o elo entre corpo e mente, pelo fato de sentirmos nele fortes alterações, quando experimentamos as paixões. Ao receber uma boa notícia ou ao levar um susto, por exemplo, sentimentos de alegria ou de medo relacionados a esses eventos fazem com que nosso coração pulse descompassadamente. Essa alteração nos batimentos cardíacos, contudo, não é considerada, para Descartes, o motivo de atribuir-se ao coração a sede da alma ou das paixões. Na opinião de Descartes (1999c, p.330),

[...] é fácil perceber que essa alteração só é sentida como sendo no coração por meio de um pequeno nervo que desce do cérebro para ele, assim como a dor é sentida como sendo no pé, por meio dos nervos do pé [...]

Embora a dor pareça estar no pé, de fato ela não está nele, mesmo tendo sido originada nessa parte do corpo. É possível, inclusive, sentir dor no pé mesmo depois de ele ter sido amputado. Com base nessa analogia, conclui-se que o coração é apenas a manifestação ou um órgão que propicia os meios para o surgimento das paixões, sem ser, entretanto, a sede da alma.

Outro exemplo que pode ser citado para ilustrar essa assertiva é o da alegria. Essa paixão se refere àquele momento em que se recebe uma boa notícia, o que causa uma agradável emoção, um estado eufórico. A pulsação começa a ficar mais acelerada, surge um calor que não se limita só ao peito, mas se dissemina por todas as partes do corpo, devido a pequenos nervos nele existentes. No entanto, não se pode dizer que se sente alegria no peito ou no coração.

Em suma, Descartes acredita ter explicado como ocorre a conexão entre mente e corpo. Entretanto, para muitos pensadores, o problema continua em aberto. Dentre tais críticos, encontramos Gilbert Ryle. A razão de ter escolhido esse filósofo é o fato de ele, em sua obra *The Concept of Mind*, tentar, mesmo que de maneira caricatural, criticar o dualismo cartesiano em suas bases, apontando as suas contradições.

Ryle (1970) aponta a dificuldade que muitos teóricos – principalmente os filósofos – têm, ao abordar conceitos relacionados a situações mentais, sobretudo quando vinculados à teoria cartesiana que concebe o corpo e a mente como substâncias distintas.

Uma das principais críticas de Ryle à teoria oficial está voltada para a expressão cartesiana “fantasma na máquina”, a qual tem como regra lógica que todo ser humano tem um corpo e uma mente e o conhecimento imediato dos fatos mentais, como explicado na seção 1.1. Esse paralelo entre o físico e o mental era visto como diferença, no contexto comum das categorias de coisas, atributo, estado, mudança, causa e efeito, de sorte que a mente está inserida na categoria de coisas diferentes das do físico, em particular, do corpo, e os processos mentais têm causas e efeitos diferentes dos movimentos corpóreos. Ryle (1970) procura provar que a abordagem cartesiana é inteiramente falsa, sublinhando: “Não é uma mera reunião de erros particulares. É um grande erro de gênero especial. É, designadamente, um erro categorial.” (RYLE, 1970, p. 17).

Para explicar o erro categorial cometido por Descartes, Ryle (1970) apresenta uma série de exemplos ilustrativos de tal equívoco. Um desses exemplos refere-se a um estudante estrangeiro que visita pela primeira vez a universidade de Oxford, com ajuda de um guia. Ao visitar a biblioteca, o laboratório e todas as outras partes que a compõem, ele pergunta ao guia: “Onde está a Universidade?” O guia responde que a Universidade é o conjunto todo das partes que ele esteve visitando. A Universidade engloba a totalidade dos locais em que ele esteve presente – salas de aula, biblioteca, laboratório, por exemplo –, ou seja, é a maneira como tudo o que ele viu está organizado.

Essa situação exemplifica como o estudante estabeleceu erroneamente o conceito de Universidade. Assinala Pantaleão (2015, p. 45):

O visitante se equivoca ao considerar que “a universidade” se refere a um membro adicional do conjunto do qual fazem parte os outros elementos constituintes do conceito “universidade”. Erroneamente ele considerou a universidade como pertencente à mesma categoria à qual pertencem os outros elementos constituintes. Ou seja, a vertente internalista de inspiração cartesiana apresenta mente e corpo como pertencendo à categoria lógica *substância*.

A interpretação errada desse conceito surgiu da sua inaptidão em usar certos vocábulos de determinada língua. A estratégia adotada por Ryle, ao empregar o exemplo acima, é mostrar que concepções dualistas da mente cometem o mesmo tipo de equívoco categorial em que incorre o visitante, ao classificarem mente e corpo como substâncias da mesma categoria, a despeito de estas não pertencerem à mesma categoria lógica, segundo Ryle.

Outra crítica apresentada por Ryle (1970), nesse paralelo, está voltada para a tese ontológica, ou seja, a defesa da natureza dual do ser humano. Embutida nesta crítica está a rejeição da mútua influência entre duas entidades e, em particular das emoções e ações. Consoante Ryle (1970, p. 21), “[...] esta dificuldade evidentemente mostra por si própria o molde lógico no qual Descartes comprimiu a sua teoria do espírito.” Ou, ainda, como assegurar que a mente esteja na mesma categoria lógica do corpo, se este, por sua vez, é passível de explicação através de leis da mecânica. Os teóricos dualistas deduziam que somente o corpo é governando por leis mecânicas, a mente só poderia ser governada por leis não mecânicas.

Apesar de sua crítica à existência de uma alma *à la* Descartes, Ryle não quer negar a existência de processos mentais. O dogma do fantasma da máquina, salienta Ryle (1970, p. 22),

[m]antém que existem corpos e espíritos; que se produzem processos físicos e mentais; que há causas mecânicas e mentais dos movimentos corporais. Argumentarei que estas e outras ligações análogas são absurdas; deve, no entanto notar-se que isto não quer dizer que qualquer das proposições ilegítimamente ligadas seja absurda em si própria. Não nego, por exemplo, que existem processos mentais. Fazer contas de dividir é um processo mental, tal como dizer uma piada. Mas digo que a frase existem processos mentais não significa a mesma espécie de coisa que é expressa por existem processos físicos e, portanto, não faz sentido ligar ou desligar as duas.

Assim, Ryle quer mostrar que não está negando a existência nem de processos mentais, tampouco da subjetividade, consciência, intencionalidade, crítica feita por filósofos como Searle (1998) a outros opositores do dualismo cartesiano. Conforme este último filósofo, teorias como as dualistas e monistas precisam ser superadas, a fim de que outras comecem a germinar. Para Searle (1998, p. 24), “[...] o dualismo, tal como é tradicionalmente concebido, parece uma teoria sem futuro porque, tendo feito uma distinção estrita entre o mental e o físico, não consegue construir uma relação inteligível entre os dois.”

No viés de Searle (1998), a partir do momento em que o físico e o mental são analisados em categorias distintas, deixa-se de enxergar a característica biológica e natural da consciência e outros fenômenos mentais, devido à tradição filosófica, a qual converte mental e físico em duas categorias distintas. O fato é que, para Searle, muitos filósofos caem em uma espécie de dualismo, a partir do momento em que acreditam que alguns fenômenos complexos da consciência não são passíveis de explicação com a noção de redução científica.

Segundo ele, alguns estados mentais, conscientes, que acontecem quando estamos acordados, e os estados oníricos, concernentes àqueles quando estamos adormecidos, mostram-se inerentes a alguns fenômenos físicos. A consciência, porém, quando comparada a algo físico, como as moléculas e as montanhas, torna-se, nas palavras de Searle (1998), misteriosa, etérea e até mesmo mística. O problema, para Searle (1998), consiste que, enquanto não nos depreendermos da própria definição de dualismo, que afeta a própria linguagem usual, incluindo os fenômenos mentais, como as dores, em outro patamar, distinto dos fenômenos físicos, estaremos nos conformando a uma teoria dualista.

Embora os fenômenos mentais não sejam atribuídos a uma entidade metafísica, a consciência tampouco pode ser redutível ao físico, como explica Searle (1984). Físico refere-se somente a algumas propriedades do cérebro ou dos seus elementos. Tampouco podem ser redutíveis a meras análises científicas empíricas, que serviram para estudar relações ou propriedades físicas, como, por exemplo, o calor e a solidez.

Ao contrário de abordagens dualistas, os materialismos reduzem a consciência à matéria, como, por exemplo, estados cerebrais, entendidos como físicos. Conforme Searle, todas as teorias reducionistas são um fracasso, quer dualistas, quer monistas. No caso do reducionismo fisicalista, atesta Searle (1998, p. 25), “[a]cabam negando o evidente fato de que todos nós temos estados internos, qualitativos e subjetivos tais como nossas dores e alegrias, memórias e percepção, pensamentos e sentimentos [...]”. Tais reducionistas, com isso, retiram do estudo da mente aspectos metafísicos e tentam adequá-los a um âmbito científico de análise. Eles, de alguma forma, dissolvem o problema da relação mente e corpo, já que reduzem aquela a este, mais especificamente, ao cérebro.

A sugestão exposta por Searle (1998) ao problema da relação mente corpo é a de que se deve recusar o dualismo e aceitar que a “[...] consciência é tanto um fenômeno mental, qualitativo e subjetivo, quanto uma parte natural do mundo físico.” Estados de consciência qualitativos estão vinculados a qualquer estado, por exemplo, sentir dor. Para Searle (1998, p. 25), “[...] existe algo que qualitativamente se sente como estando naquele estado [...]”. São subjetivos, quando efetivamente são experimentados por um ser humano ou por outro sujeito qualquer.

De acordo com o autor, a consciência e os demais assuntos da vida mental são fenômenos biológico-naturais que não se ajustam adequadamente em nenhuma das categorias tradicionalistas referentes a mental e físico. A consciência, sublinha Searle (1998, p. 26),

[...] é causada por microprocessos de nível inferior no cérebro e é uma propriedade do cérebro em níveis macrossuperiores. Para se aceitar este “naturalismo biológico”, como eu gosto de chamá-lo, temos de abandonar primeiramente as categorias tradicionais.

Conforme lembra Alves (1999), Searle não é considerado um dualista, pois, para ele, a mente não é uma entidade separada do físico, mas é afetada por processos cerebrais. A consciência é concebida como algo especificamente físico, biológico, que pode ser analisado em termos científicos, sem ser, no entanto, reduzido ao físico.

Searle faz uma busca incessante em questões que giram em torno da consciência. O primeiro passo assinalado pelo autor é que devemos excluir por completo essa linguagem cartesiana de que existem duas entidades, uma física e outra mental. Na visão de Searle (1998, p.26), “[...] compreenderemos a consciência quando compreendermos, de forma biologicamente detalhada, como o cérebro a produz. Ou seja, todos os fenômenos da nossa vida consciente têm suas causas no cérebro. A consciência é um estado do cérebro.”

Devemos, na concepção de Searle, entender o processo mental como um fenômeno biológico qualquer, por exemplo: o cérebro produz a consciência, assim como o estômago produz a digestão. Os estados de consciência são causados por estados cerebrais, são acessados somente pelo próprio indivíduo.

Nesse paradoxo do dualismo cartesiano, no qual os estados mentais estão situados fora do físico, a partir de questões voltadas, principalmente, para o problema de como duas substâncias distintas interagem, outra proposta explicativa da mente sugerida é a do materialismo eliminativo, defendido por Paul Churchland (1998). Churchland, além de reduzir a mente à matéria, também visa a eliminar o vocabulário mental da psicologia popular. Assim, em vez de dizer “eu estou com dor”, diria que “meu cérebro encontra-se com tais e tais neurônios ativados”, como exemplifica Alves (1999). Nessa perspectiva, o problema mente/corpo é visto como um pseudoproblema. Ambas as teorias têm como principal intuito procurar supostas respostas ao problema da relação mente/corpo.

Churchland (1998) é radicalmente contrário às abordagens dualistas, em especial, à de substâncias. Em sua concepção, ela nada oferece de explicativo acerca da mente. Ele ressalta alguns argumentos que podem ser considerados contrários ao dualismo de substância. O primeiro deles diz respeito aos materialistas. Para Churchland (1998, p. 22), a teoria materialista refere-se ao “[...] princípio da metodologia racional que, se tudo ou mais for

igual, deve-se preferir a mais simples de duas hipóteses rivais.” Esse princípio se resume basicamente no princípio da navalha de Ockham, em referência ao filósofo medieval Guilherme de Ockham, que pode ser também interpretado da seguinte maneira: “[...] não se deve multiplicar entidades além do estritamente necessário para explicar os fenômenos.”

É seguindo esse pressuposto que os materialistas explicam que não se deve postular dois tipos de substâncias, mas apenas uma, a matéria física. Não se deve seguir um dualismo, ou seja, admitir dois tipos de entidades ou mesmo de propriedades, porque o dualismo não tem explicações cabíveis para tais entidades. O materialismo, por sua vez, pode ser relevante, considerando a existência da matéria física, enquanto a matéria substancial é passível de dúvida.

Outra objeção ao dualismo está voltada para uma explicação consistente do cérebro, através da neurociência. Esta pode ser considerada uma área bem fundamentada, quando concerne aos recursos explicativos das microestruturas do cérebro, das propriedades elétricas, químicas e físicas, por exemplo. Destaca Churchland (1998, p. 23):

Comparemos agora o que o neurocientista pode dizer sobre o cérebro, e o que ele pode fazer com esse conhecimento, como que o dualista pode nos dizer sobre a substância espiritual, e o que ele pode fazer com essas suposições. O dualista pode nos dizer algo sobre a constituição interna da coisa-mente? Sobre os elementos não materiais que a constituem? Sobre as leis que governam seu comportamento? Sobre as conexões estruturais da mente com o corpo? Sobre o modo como ela opera? Ele pode explicar as capacidades e patologias humanas em termos de suas estruturas e seus defeitos? O fato é que o dualista não pode fazer nada disso, porque jamais foi formulada uma teoria detalhada sobre a coisa-mente. Em comparação com o êxito em termos de explicação e os amplos recursos do materialismo atual, o dualismo é menos uma teoria da mente do que um espaço vazio à espera de uma genuína teoria da mente que possa ser nela colocada.

Churchland atenta para o fato de que não se deve assumir uma postura materialista somente porque o dualismo não foi uma perspectiva que supriu questões como as assinaladas na citação acima. Um dualista pode assegurar que o cérebro é fio condutor, quando o assunto está voltado para a percepção ou o comportamento, e que o mesmo é que faz a ligação da alma com o corpo.

Muitos outros pensadores apontam problemas e alternativas à abordagem dualista cartesiana. Damásio (2012), por exemplo, sugere que a natureza das emoções é uma correlação entre estados corporais e pensamentos. Explicita Damásio (2012, p. 142):

A essência da tristeza ou da felicidade é a percepção combinada de determinados estados corporais e de pensamentos que estejam justapostos, complementados por uma alteração no estilo e na eficiência no processo de pensamento. Em geral, porque tanto o sinal do estado do corpo (positivo ou negativo) como o estilo e a eficiência do conhecimento foram acionados pelo mesmo sistema, esses componentes tendem a ser concordantes (apesar de a concordância entre a informação sobre o estado corporal e o estilo cognitivo poder desaparecer tanto em estados normais como em estados patológicos).

Conforme Damásio, o estudo das emoções é uma interligação do organismo com o ambiente no qual o sujeito está inserido, formando um sistema complexo e particular. Obter o controle das emoções, para Damásio, torna-se relevante, uma vez que as emoções refletem de maneira significativa no estudo do comportamento. Ao contrário da teoria dualista cartesiana, Damásio (2012) não faz menção à existência de uma mente no estudo das emoções. Ele propõe que, para esse fim, é preciso haver uma influência recíproca do cérebro com o corpo no qual a mente seria resultado do cérebro. Porém, assim como outros neurocientistas, o autor em questão assegura essa tese sem, no entanto, se comprometer com o reducionismo, conforme assinalam Cardoso e Almada (2013, p.02):

É com base nessa perspectiva não-reducionista que Damásio tem defendido a relevância da relação entre cérebro, corpo-propriadamente-dito (organismo) e meio ambiente. Segue-se daí sua ideia de que a *consciência* não é um —algo dado, mas um processo que resulta de nossa história evolutiva.

De acordo com Alves e Oliveira (2016, p. 19),

[a]lgumas descobertas em neurociências atualmente também corroboram a concepção de que muitas de nossas ações ou emoções são fortemente influenciadas por fatores que se encontram em partes internas, em camadas “escondidas” do cérebro. Elas seriam sustentadas, causadas ou processadas por neurônios de natureza distinta daqueles responsáveis pela consciência ou pelos pensamentos conscientes.

Como procuramos mostrar, para Descartes, a conexão entre ambos não configura um problema, mas uma questão a ser explicada no escopo de sua abordagem.

A conexão entre mente e corpo acontece pelos mais sutis movimentos dos espíritos animais. Para autores como Ryle (1970), porém, torna-se difícil a explicação cartesiana sobre o corpo e a mente, fundamentada na noção de espíritos animais e, em especial, sobre como uma substância imaterial é capaz de influenciar uma substância material. Abordamos, no decorrer desta seção, que, para Ryle (1970), não faz sentido assegurar que a mente esteja na

mesma categoria lógica do corpo. A seguir expomos, em linhas gerais a concepção ryleana das emoções e suas relações com as ações.

CAPÍTULO 3

RELAÇÕES ENTRE EMOÇÕES E AÇÕES SEGUNDO RYLE

Apresentação

Neste capítulo, apresentamos a postura de Ryle a respeito das relações entre emoções e ações e, por conseguinte, os aspectos teóricos que distinguem essa postura da abordagem cartesiana. Na primeira seção, faremos uma exposição das diferenças entre executar uma ação distraidamente e executá-la de maneira intencional – pode-se dizer que essas ações são executadas estúpida ou inteligentemente. Não se pode afirmar, porém, que o indivíduo, ao executar determinada tarefa, o faz mediante uma prévia reflexão das regras, para que o desenvolvimento da ação seja satisfatório. Interpretar a execução das mais variadas tarefas, sob esse viés, significa recorrer à fábula intelectualista proposta por Descartes. Esta perspectiva, como visto nos capítulos anteriores, agrega o uso da consciência na realização das ações bem-sucedidas, ou, nas palavras de Ryle, das ações inteligentes, sendo a consciência compreendida, no viés cartesiano, como processo interno. Segundo Ryle, é em erro afirmar que existem dois processos, um de teorizar e o outro de executar, sendo a teorização uma atividade exclusiva de uma entidade mental. Ryle supõe que as capacidades intelectuais de um indivíduo se referem, em específico, a uma classe de operações que estabelecem a teorização. Dessa maneira, não se deve confundir o saber *como* com o saber *quê*.

Na segunda seção, tratamos dos hábitos e das habilidades e sua importância na realização de ações. Hábitos e habilidades, na visão ryleana, não são o mesmo. Os primeiros são resultado de exercícios, enquanto as segundas são adquiridas através de treinos. Aprendemos a executar uma ação habilidosamente por meio da prática. Para que essa ação seja satisfatória, é necessário que o sujeito tenha o domínio das regras de tal ação.

Na terceira seção, focalizamos alguns conceitos ryleanos sobre as emoções, tais como as inclinações, as disposições e as sensações. As inclinações e as disposições não são ocorrências, isto é, não se referem a atos ou estados. Ryle as caracteriza como propensões para as ações. Já as sensações são ocorrências que resultam nos mais diversos tipos de

comportamento. Tanto as propensões quanto as sensações são abordadas, pelo autor, de maneira a deixar claro que elas não são resultados de uma ligação causal entre o corpo e a mente, como afirma a abordagem cartesiana.

3.1 Saber *como* e saber *quê*

Conforme Ryle (1970) a teoria cartesiana não consegue sustentar a divisão de duas substâncias inseridas em patamares distintos. Diferentemente de Descartes, Ryle tenta dissolver o conceito de mente, baseado em uma análise conceitual, embora o autor não tenha como meta elaborar uma teoria da mente. Ryle (1970) utiliza, em sua análise, pressupostos como a observação comportamental do agente, nas mais diversas circunstâncias, de modo que o ambiente exerce um papel crucial no desenvolvimento de ações do indivíduo. Questões que giram em torno da natureza e das faculdades mentais advindas de Descartes parecem, na visão de Ryle, deixar uma ausência de respostas que satisfaçam por completo a doutrina cartesiana. Ryle a denomina “o mito do fantasma na máquina”, decorrente da vida dupla do sujeito, ou seja, o indivíduo possui em sua instância um corpo sujeito às leis físicas e uma mente, não sujeita a tais leis. Esta última é responsável pelas mais diversas ações corpóreas, uma vez que a mesma, por intermédio da vontade, impulsiona a glândula a movimentar-se das mais variadas maneiras, distribuindo os espíritos animais para os nervos e os músculos, responsáveis pela execução das diversas ações ou movimentos físicos.

Na visão ryleana, é um equívoco afirmar a existência de uma mente ou mesmo que ela possui efeitos causais sobre o corpo, que a vontade seja a conjectura de tal entrosamento entre ambos e, ainda, como obter o controle das mais diversas ações por vias observáveis ou, mais precisamente, através de uma observação comportamental. Embora negue a existência de entidades, Ryle sustenta a existência de uma vida mental em interação com uma vida física.

Ryle utiliza em sua investigação o conceito de *disposição*. Para o autor, a noção de vontade, examinada, no âmbito cartesiano, pode ser substituída pelo conceito de disposição. Tal conceito visa, com maior clareza, explicar as mais diversas ações humanas e, assim, extirpar a doutrina dualista de Descartes. Procuramos, a seguir, além de entender a sua abordagem, traçar um paralelo entre ele e Descartes.

Um dos problemas derivados do dogma do “fantasma na máquina” consiste na execução das ações inteligentes. Ryle (1970) pensa não fazer sentido dizer que essas ações pressuponham dois processos, um de fazer e outro de teorizar, visto que fazer é uma ação

ligada aos mais diversos movimentos físicos, enquanto teorizar exige, por sua vez, processos mentais. Dividir as ações nesses dois processos contribui para o aprimoramento do que Ryle chama de fábula intelectualista. Para o autor, muitas pessoas ainda estão presas a essa fábula, pelo fato de seguirem o dogma do fantasma na máquina, que ainda se faz presente entre muitos. O grande equívoco decorrente dos dualistas ocorre ao atribuírem termos como *consciência* e *inteligência* a uma substância imaterial separada de uma substância material e física, as quais se relacionam de maneira causal.

Muitas são as abordagens dualistas. Há aquelas, por exemplo, que nega a existência de entidades distintas, mas não rejeita a existência de uma vida mental e outra física. Algumas destas posturas defendem uma interação causal entre ambos, como é o caso do dualismo de propriedade de Nagel. Para outros, como epifenomenalistas como Chalmers, por exemplo, a interação não é de mão dupla, os processos mentais não possuem poderes causais sobre o físico.

Ryle (1970) apresenta diversos argumentos para tentar explicar que os fundamentos da doutrina intelectualista de Descartes são equivocados. Não faz sentido, para Ryle (1970), afirmar que, antes de o sujeito executar uma ação, ele precise fazer uma reflexão interna para que a ação seja bem-sucedida. Se assim o fosse, ocorreria uma correlação entre os acontecimentos da vida mental, como pensar e julgar, e os da vida material. Aplicar essa correlação na execução das mais diversas ações recorre ao equívoco cometido principalmente por Descartes. Ao posicionar-se contrário à fábula intelectualista, Ryle aponta para o fato de que seria impossível o agente exercer duas atividades, enfatizando igualmente que ações inteligentes não necessariamente são formuladas anteriormente, por conhecimentos prévios; por exemplo, Pedro está jogando uma partida de xadrez com seu amigo, logo, Pedro não está formulando toda a partida de xadrez na sua mente, antes de aplicá-la contra seu amigo. Afirmar que Pedro ganhou a partida de xadrez não significa que o mesmo agiu de maneira inteligente, a partir de uma teorização prévia. Se sustentássemos que Pedro agiu inteligentemente, estaríamos cometendo o que Ryle denominou como erro categorial. Destaca Tanney (2015, s/p, tradução nossa):

A capacidade de aplicar critérios, a fim de garantir que sua *performance* seja bem-sucedida, é como mostrar um bilhete, a fim de garantir o direito de alguém viajar de comboio. Seria um erro categorial imaginar que o próprio bilhete desempenharia um papel na explicação da viagem de trem, no mesmo nível que os pistões, alavancas e faixas. Assim, também, seria um erro categorial imaginar as razões, que desempenhariam, por exemplo, um

papel na explicação de ações sobre (quase) ao mesmo nível que os processos internos explicam (em um sentido diferente) movimentos do corpo [...]. [...] Mas esse tipo de erro categorial parece ser feito por aqueles que interpretam os fenômenos mentais relevantes, incluindo a compreensão, como eventos causais internos.¹⁰

Ressalta Ryle (1970, p. 26): “A prática inteligente não é um primeiro passo da teoria. Pelo contrário, a teorização é uma prática entre outras e pode ser conduzida inteligente ou estupidamente.” O agente pode teorizar certas operações para si mesmo. O que não pode ocorrer é afirmar que essas operações são resultados particulares da mente que produzem as mais diversas ações corpóreas, como assegurava Descartes.

Por ações inteligentes Ryle entende as ações que exigem habilidades específicas a serem executadas com eficiência e êxito. Essas ações acontecem sem a exigência de uma teorização. Trata-se de um *saber como*, que difere, na visão ryleana, de um *saber quê*. Afirmam Oliveira e Castro (2003, p. 173): [...] o mito cartesiano, ao admitir que antes de executar adequadamente uma tarefa é preciso refletir sobre as regras necessárias para executá-la corretamente, iguala o ‘saber como’ ao ‘saber quê’.” Ocorre que muitos acabam interpretando erroneamente o *saber como* com o *saber quê*. Este último não é suficiente para explicar as ações que envolvem habilidades, ou seja, ações inteligentes. Ryle tenta mostrar para os defensores da fábula intelectualista que ela é falsa e que não existe possibilidade de assimilar o *saber como* com o *saber quê*, porque, para o autor, não existem duas operações. Ryle (1970, p. 29) argumenta: “[...] quando descrevemos uma ação como inteligente, isso não implica a dupla operação de considerar e executar.” Portanto, pode-se muito bem executar uma ação inteligentemente, sem que, para isso, se tenha um conhecimento prévio de como executá-la. Ao sustentar que Pedro é um excelente jogador de xadrez ou que fulano discursa publicamente de maneira eficaz, significa que eles praticam essas ações eficientemente, obtendo bons resultados nas realizações de tais ações. Porém, na visão ryleana, atribuir essas qualidades favoráveis ao desenvolvimento das diversas ações ou tarefas não é suficiente, visto que os animais também podem desenvolver diversas ações de maneira competente, por meio de um treinamento adequado. Complementa Ryle (1970, p. 27):

¹⁰ The ability to apply criteria in order to ensure that one's performance is successful is like showing a ticket in order to ensure one's right to travel by rail. It would be a category mistake to imagine that the ticket itself plays a role in the explanation of the train journey on the same level as the pistons, levers, and tracks. So, too, would it be a category mistake to imagine that reasons, for example, play a role in the explanation of action on (almost) the same level as the internal processes that explain (in a different sense) the body's motions; [...]. But just this type of category error seems to be made by those who construe the relevant mental phenomena, including understanding, as inner causal events.

Os relógios bem regulados dão horas certas e a foca de circo bem treinada faz acrobacias de modo perfeito e, no entanto, não dizemos que são inteligentes. Reservamos esse título às pessoas responsáveis pelos seus atos. Ser inteligente não é apenas satisfazer critérios, mas sim aplicá-los; é regular as suas ações e não apenas ser regulado. A actuação de uma pessoa é descrita como cuidadosa ou hábil se nessas operações a pessoa é capaz de detectar e corrigir lapsos, repetir e melhorar os seus êxitos, aproveitar dos exemplos dos outros e assim sucessivamente. A pessoa aplica critérios actuando criticamente, isto é, tentando fazer bem as coisas.

Os adeptos da fábula intelectualista acreditam que, para executar uma ação inteligentemente, é necessário executar previamente uma operação teórica. Ou, como afirma Ryle (1970, p. 28), “[...] a pessoa que pratica a ação deve atravessar primeiro o processo interno de admitir para si própria certas proposições acerca do que vai ser feito [...]”. De acordo com essa fábula, Pedro, o jogador de xadrez apontado acima, por exemplo, antes de iniciar uma partida, deveria recapitular todas as normas do jogo, para que, assim, sua jogada tivesse sucesso. Ao ganhar a partida, considera-se que Pedro obteve bons resultados, ao executar suas ações de maneira precisa, o que corresponde a certa habilidade em *saber como* conduzir uma partida de xadrez de maneira eficiente.

De acordo com Ryle, as ações não devem ser consideradas ações inteligentes somente pelo fato de serem executadas operações intelectuais previamente ao que vai se fazer. Tais ações são tidas como inteligentes, quando são executadas com habilidades e êxitos do sujeito que as pratica. Ryle (1970, p. 31) conclui:

Inteligente não pode ser definido em termos de intelectual, ou *saber como* em termos de *saber que*; pensar no que estou a fazer não implica pensar o que fazer e fazê-lo. Quando faço coisa inteligentemente, isto é, a pensar no que estou a fazer, estou a fazer uma coisa e não duas. A minha ação tem um processo ou modo especial, e não antecedentes especiais.

Para Ryle, não se deve confundir habilidades com simples atos. O exemplo utilizado pelo autor para comparar essa afirmativa são as manobras executadas por um palhaço. Quando o mesmo saltita e cai, essas ações são intencionais, também resultados de um esforço constante para atingir a perfeição. Somente podem ser apreciadas pelos espectadores as suas atuações visíveis, exercícios que exigem habilidades. Não faz sentido, na visão do autor, dizer que os espectadores assistem a dois episódios, um que se passa interiormente e outro que pode ser visível. Afirma Ryle (1970, p. 32): “É a sua atuação visível que admiram, não por ser um efeito de outra causa invisível e interna, mas por ser o exercício de uma habilidade.” É nesse

sentido que a habilidade não corresponde necessariamente a um ato observável ou não. Admitir que uma ação é o exercício de uma habilidade é poder estimar uma única ação que não se desvincularia do fato ocorrido, isto é, não seria passível de observação através de uma câmera fotográfica.

A razão que convence Ryle de que a habilidade exercida se trata de uma ação que não pode ser desvinculada do próprio ato em si, e tampouco submetida separadamente, por uma câmera fotográfica, é o fato de essa habilidade não ser, de forma nenhuma, um acontecimento isolado.

A habilidade corresponde a uma espécie de predisposições ou complexo de predisposição; uma predisposição é, para Ryle (1970, p. 32), “[...] um fator de tipo lógico errado para ser visto ou não, registrado ou não.” Outro exemplo similar ao do palhaço é a de dois meninos que contraem as pálpebras de um de seus olhos: um dos meninos a contrai involuntariamente, já o outro a contrai acintosamente. Ao se analisar essas ações através de uma câmera, não seria possível chegar à conclusão de qual dos dois meninos estaria piscando de propósito, e qual o estaria fazendo de maneira involuntária. De acordo com o autor, o menino que pisca propositadamente estaria realizando duas ações: uma, que se resume em contrair a pálpebra, e outra, em piscar. Já o menino que pisca involuntariamente realiza apenas uma ação, a de contrair a pálpebra. Não faz sentido, para Ryle, afirmar o número de ações que estão por trás de um simples piscar de olhos, ou até mesmo das cambalhotas e piruetas do palhaço. Segundo o autor, não é possível distinguir se determinado comportamento é realizado propositadamente ou não, por meio de observação. Os comportamentos não são gerados e entendidos simplesmente pelas movimentações musculares, é o que sustenta Ryle. Assim, não há a possibilidade de descrever particularidades mentais de terceiros, a partir de seus comportamentos observáveis. *Saber como* uma pessoa manobra seu carro habilidosamente só é possível mediante seus gestos disposicionais. Tais gestos tendem a ser eficientes, pois, mesmo que essa pessoa não esteja dirigindo, neste momento, ela possui um conhecimento disposicional para tal ação. Ele, entretanto, não deve ser confundido com estados mentais, visto que tal disposição foi adquirida depois de várias repetições mecânicas de determinados movimentos corporais. Essas repetições, para o autor, têm como consequência o desenvolvimento e o fortalecimento, de maneira progressiva, de uma disposição comportamental, que pode estar sujeita a manifestar-se em diversas circunstâncias. De modo geral, não é por meio das observações

comportamentais que se chega ao conhecimento de si próprio e ao conhecimento de terceiros.

Salienta Fantl (2016, s/p, tradução nossa):

Para Ryle, então, saber como fazer alguma coisa é estar disposto a comportar-se de determinadas maneiras, difíceis de especificar antecipadamente como serão. Vai depender da situação e dos objetivos do conhecedor. Ainda assim, podemos dizer: saber como fazer alguma coisa é estar disposto a comportar-se de acordo com várias regras.¹¹

Ryle (1970) conclui que a teoria cartesiana interpretou erroneamente, ao assegurar que os episódios e as causas mentais seriam não presenciáveis, cujos efeitos seriam físicos e observáveis. Praticar uma ação inteligente não pode ser analisado em séries, tendo-se em vista primeiro as prescrições e depois as execuções. Quando um indivíduo pratica uma ação sem ter que dar atenção ao que está praticando, pode-se considerar que faz isso através do hábito. A seguir, abordamos como se constitui o hábito e como este difere das habilidades.

3.2 Hábitos e Habilidades

Ryle (1970, p. 41) argumenta: “Quando descrevemos alguém que faz uma coisa por hábito puro ou cego, queremos dizer que a faz automaticamente sem ter de tomar atenção ao que está a fazer.” Nesse sentido, um agente, ao se deparar com novos acontecimentos, diante de determinadas situações, não as estranhará, pois as ações foram de forma gradativa e mecanicamente fortalecidas, estabelecendo o hábito. Para o autor, essas ações não podem ser entendidas como ações inteligentes, visto que, ao agir em função de capacidades inteligentes, a atenção do agente está de certo modo voltada para as ações executadas, a ponto de o mesmo fazer uma reflexão na realização ou não de uma ação.

Um agente possui certa inclinação natural para desenvolver disposições ou tendências, em função da interligação que acontece entre ele e o espaço no qual está inserido. De acordo com Andrade e D’ Ottaviano (2014, p. 143),

[q]uando bem-sucedido, o hábito pode propiciar o estabelecimento de um comportamento habilidoso. Em geral, quando moldamos nossa conduta pelo hábito, não precisamos imaginar ou conceber cursos comportamentais possíveis antes de efetivamente instaurar nossa conduta: um comportamento diretamente se apresenta como “recomendável à circunstância ocorrida”.

¹¹ For Ryle, then, to know how to do something is to be disposed to behave in certain ways, and it's going to be very hard to specify in advance what those ways are. It will depend on the situation and on what the goals of the knower are. Still, we can say at least this: to know how to do something is to be disposed to behave in accord with various rules.

Seguindo a teoria de Ryle, conclui-se que um agente, ao executar suas ações através do hábito, pode estar vulnerável ao erro, porque as pratica sem atenção e cuidado. Pode haver também uma espécie de limitação decorrente do próprio hábito, a qual ocorre nos casos nos quais o hábito está estabelecido ou (cristalizado) entre as ações normalmente executadas, o que resulta como forma de barreira ou dificuldade de alguém agir de diversas maneiras e, até mesmo, força o surgimento de novos hábitos. Afirma Sampaio (2005, p. 06): “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 de agirem de forma criativa.”

Ao contrário das ações baseadas no hábito, as ações inteligentes estão mais suscetíveis a mudanças. Saber desempenhar certas ações e ter habilidades, ao desempenhá-las, não corresponde a meros hábitos. Como já salientamos, as habilidades são predisposições adquiridas. Uma criança que está aprendendo a andar pode executar essa ação sem prestar atenção aos seus movimentos. Diferentemente, um motorista, quando está aprendendo a dirigir, necessita de um cuidado redobrado para executar os mais diversos movimentos no volante. Neste último exemplo, pode existir a presença de uma ação inteligente, ou seja, da habilidade. Essa prática inteligente é sempre passível de mudança, pelas ações que a precedem.

Os hábitos são adquiridos por meio de exercícios; já as capacidades inteligentes, por meio de treinos. De um lado, ter o condicionamento ou exercitar-se significa impor uma série de repetições; de outro lado, treinar pode até exigir exercícios simples, porém, não consiste em exercícios. O exemplo citado por Ryle (1970) é de um aprendiz que está cumprindo o serviço militar. Este aprende corretamente a manusear uma arma, por inúmeras repetições, assim como uma criança que está em fase de alfabetização pode aprender a tabuada e o alfabeto, pela mesma técnica. Acrescenta Ryle (1970, p. 41):

A prática não está aprendida enquanto as respostas do aluno não são automáticas, enquanto não pode dá-las de olhos fechados, ou seja, a dormir, como reveladoramente se diz. Por outro lado, treinar, se bem que envolva bastantes exercícios simples, não consiste em exercícios. Implica o estímulo, pela crítica e exemplo, do discernimento do próprio aluno.

O aluno só pode assimilar o conhecimento das suas ações dando atenção a elas, de modo que todas as suas operações serão, para ele, como uma lição que está suscetível a mudança. No caso do aprendiz que só foi exercitado para manusear suas armas corretamente,

ele precisaria de um treinamento adequado para que, em eventual situação, pudesse – de maneira eficiente – fazer leituras de mapas e acertar o tiro no alvo. Ryle conclui (1970, p. 42): “O exercício dispensa a inteligência, o treino desenvolve-a. Não estamos à espera que o soldado seja capaz de ler mapas de olhos fechados.”

A expressão “força do hábito” quer dizer que a atenção do agente, ao desempenhar determinada tarefa à qual já está acostumado, não está voltada para a maneira como está agindo e, mesmo assim, se houver algum imprevisto durante a execução, ele é capaz de corrigir. Conforme Ryle, executar uma ação pela força do hábito significa dizer que esse sujeito criou uma espécie de automatismo, no qual as ações são desempenhadas automaticamente. Ryle afirma (1970, p. 110): “Os hábitos automáticos são muitas vezes inculcados por simples disciplinas e só por uma contra disciplina se pode extirpar o hábito formado.”

A distinção ryleana entre hábitos e habilidades pode ser considerada tendenciosa. Não se pode assegurar que determinados tipos de ações não envolvam ações inteligentes, em decorrência da forma como ela foi adquirida. Uma ação pode consolidar-se por meio das ações inteligentes e tornar-se um hábito; por exemplo, um jogador de futebol é capaz de aprender a manejar a bola, através de técnicas, ou seja, envolve certas habilidades físicas; uma vez que essas técnicas estejam consolidadas, a manipulação da bola pode tornar-se habitual. Assim, pode-se considerar que, nesse exemplo, exigem-se tanto condutas habilidosas e habituais, ao mesmo tempo. Mesmo que o hábito já esteja estabelecido, é necessária, por parte do praticante, uma atenção voltada aos mais diversos movimentos dos adversários, dos colegas, da bola dentre outros fatores. Para que a partida de futebol ocorra de maneira satisfatória, não se pode deixar de levar em conta as diversas ações dos jogadores, as quais pressupõem conjuntamente condutas habituais e habilidosas, apesar de as primeiras serem instituídas pelas segundas.

Para argumentar sobre outra diferença entre hábitos e capacidades inteligentes, na visão ryleana, é aconselhável delimitar o que se subentende por conceitos de predisposição. Dizer que o vidro é quebrável ou o açúcar é solúvel significa dizer que ele possui predisposição para certas situações. A fragilidade do vidro não significa que ele se encontra despedaçado, neste momento. Ele pode ter a predisposição de ser quebrável, sem jamais ter se estilhaçado. Dizer que o vidro é quebrável é o mesmo que afirmar que ele pode, em um dado momento, ser submetido a diversas situações, as quais o transformarão em pequenos

fragmentos. A mesma regra prevalece para o açúcar: declarar que o açúcar é solúvel é o mesmo que afirmar que ele se dissolve em contato com a água. Esses conceitos de predisposição também são válidos para as predisposições comportamentais. Assinala Ryle (1970, p.42): “O fato de eu ser um fumador habitual não implica que eu esteja a fumar neste momento; é minha propensão permanente fumar quando não estou a comer, a dormir, a dar lições [...]”. Nesse viés, ser quebrável ou ser um fumante significa possuir a capacidade para tais predisposições, em determinadas situações ou condições. A solubilidade do açúcar e a quebrabilidade do vidro constituem conceitos cujos resultados e manifestações são exclusivamente a parte passível de observação. Com efeito, ao relatar tais conceitos, não significa que eles estão agindo nesse momento, assim como, para ser identificado como fumante, não necessariamente o sujeito está fumando neste momento. Todavia, o uso desses conceitos está relacionado a ocorrências de fatos. Para descrever que o sujeito é fumante ou que o vidro é quebrável, essa descrição tem que ser fundamentada no critério de observação da ocorrência de determinados conceitos. Teixeira acrescenta (2011, p.98):

Ryle diria que a mente não é nada além de um conceito: um conceito que utilizamos para designar um conjunto de comportamentos e disposições exibidos pelas pessoas. E também para designar um determinado tipo de organização que inferimos a partir desses comportamentos e disposições.

“*Saber como*” refere-se a uma predisposição que não abrange somente uma única forma, como um reflexo ou um hábito. Os atos que são gerados a partir do seu exercício são fundamentados conforme a observação de regras ou a aplicação de critérios. Ressalte-se que esses atos não são operações em séries, ou seja, ações executadas através de um saber teórico que resulta em um saber prático. Para Ryle, o agente, ao executar uma ação inteligente, não necessariamente executa uma prévia operação intelectual. As operações intelectuais vão surgindo de acordo com o contexto.

Outro ponto abordado por Ryle, considerado oposto ao dualismo cartesiano, é referente à expressão “operações da mente”. Para o autor, essa expressão não concerne a um segundo conjunto de operações, mas a um único tipo de ação. Se existissem duas operações, uma de nível teórico e intelectual, e outra de nível prático, não existiria a possibilidade de alguém fazer possíveis inferências atinentes aos acontecimentos da vida interior de outra pessoa. Há uma diferença em alegar que uma pessoa faz inferências ou compreende as ações que se dizem da vida interior daquelas ações que se manifestam e são passíveis de observação

pública. Compreender está ligado ao conhecimento enquanto habilidade, ou seja, o *saber como*. Afirmar Ryle (1970, p. 53): “O conhecimento que é necessário para compreender ações inteligentes de um gênero específico é um certo grau de competência na execução de ações desse gênero”. Nesse viés, para uma pessoa entender piadas, é necessário que ela tenha sentido de humor adequado ao gênero de piadas.

Executar uma ação inteligentemente, em hipótese alguma, resume-se em segui-la inteligentemente. Aquele que inicia uma ação dá origem à sua essência, enquanto o espectador está apenas apreciando a ação executada. Entretanto, as regras destinadas para os que praticam as ações são as mesmas aplicadas para os que as apreciam. Destaca Ryle (1970, p. 54):

Se eu sou competente para julgar as ações do leitor é porque, presenciando-as, estou alerta para detectar erros e confusões nelas, mas o leitor também estará alerta ao executá-las. Estou pronto a notar as vantagens que o leitor pode tirar do fator sorte, mas o leitor também está. O leitor aprende à medida que vai praticando e eu também aprendo à medida que o vejo prosseguir. O indivíduo inteligente atua com sentido crítico, o espectador inteligente segue a ação com espírito crítico.

Nesse sentido, execução e compreensão resumem-se basicamente em diferentes formas de fazer uma mesma coisa.

De acordo com essas distinções ryleanas entre os conceitos de *saber como* e *saber quê*, o autor ainda nos fornece uma que visa a ser importante para complementar tais conceitos. Jamais se deve atribuir a uma pessoa o conhecimento parcial de fatos ou verdades. Por exemplo, podemos assegurar que um sujeito tem um conhecimento parcial dos condados da Inglaterra, se conhece alguns deles e não conhece os outros. Ryle ressalta (1970, p. 58): “Mas não se poderia dizer que tem um conhecimento incompleto de que Sussex é um condado inglês. Ele tem conhecimento deste fato ou não tem.” Analisando-se de outro ângulo, dizer que alguém sabe, em partes, executar determinada tarefa, significa dizer que ele tem uma capacidade limitada na execução de determinadas ações. Por exemplo, um jogador de xadrez, mesmo que seja bem instruído, ainda fica atrás de um campeão, e o campeão, por sua vez, ainda tem muito a aprender.

Essa mesma regra também é válida para a compreensão. Afirmar Ryle (1970, p. 58):

Um jogador de xadrez vulgar pode seguir em parte a tática de um campeão e talvez depois de muito estudo compreenda completamente os métodos usados por ele em certos jogos especiais. Nunca poderá, porém, prever como é que o campeão fará a sua próxima jogada e nunca é tão rápido ou seguro

nas suas interpretações das jogadas do campeão como o próprio campeão a fazê-las ou até a explicá-las.

Saber *como* não é o mesmo que saber *quê* ou possuir informações. Um jogador de futebol, por exemplo, não aprende a jogar teorizando ou conhecendo a física, contudo, ele se torna um bom jogador mediante o exercício. As verdades podem ser conduzidas, já os processos podem apenas ser propostos e, de acordo com Ryle (1970), o treino é um processo gradual, mas a comunicação é relativamente rápida. Parcialmente treinado é uma frase com sentido, parcialmente informado não é. O treino é a arte de desempenhar tarefas.

Ryle (1970) acredita que muitos filósofos contemporâneos enfrentam barreiras, ao tratar da separabilidade do corpo e da mente, motivo pelo qual acabam ficando presos ao dogma do fantasma na máquina. Tais filósofos e estudiosos da área admitem ser impossível uma resposta satisfatória que convença alguém a acreditar que existem outras mentes, além da sua. A suposta saída sugerida por Ryle é que uma pessoa pode presenciar ações executadas por terceiros, mas não pode presenciar ou inferir na sua mente. Compreender o que as outras pessoas dizem ou fazem, apreciar uma piada ou uma partida de xadrez não significa interferir no trabalho da mente da outra pessoa, mas compreender os movimentos visíveis ou os ruídos de determinadas ações. Para o autor (1970, p. 60), “[...] esta compreensão não é inferir causas ocultas. É apreciar como as operações são conduzidas.”

Afirmar que as pessoas possuem uma mente, com exceção dos idiotas e das crianças de colo, resume-se basicamente na ideia de que as pessoas são capazes e têm tendências para executar determinadas espécies de coisas, as quais são admitidas, presenciando-as. Ryle enfatiza (1970, p. 60): “Na verdade, não descobrimos apenas que existem outras mentes, descobrimos as qualidades específicas do intelecto e o carácter particular das pessoas.” A suposta solução de Ryle é que abandonemos a noção de sujeito cartesiano e passemos a ressaltar a importância do agente e sua ligação com o meio, uma vez que este oferece diversas possibilidades na execução das ações, muitas delas realizadas a partir das suas relações com as ações, das quais tratamos a seguir.

3.3. Emoções

Para Ryle (1970), as emoções precisam ser analisadas de duas formas diferentes: uma referente às inclinações pelas quais as ações tidas como inteligentes são executadas; e outra,

que consiste no estudo explicativo das disposições ou agitações. As sensações são consideradas espécies que surgem a partir do conceito de emoção, como, por exemplo, arrepios, palpitação, formigamento etc.

O autor argumenta que as inclinações e as disposições não são ocorrências vinculadas ao físico e ao mental. Ambas são propensões e não atos ou estados, como os adeptos ao dogma do fantasma na máquina afirmam. Para estes, as emoções são sentimentos ligados especificamente à mente, cujas experiências são atribuídas somente ao seu portador, tornando-as ocultas. Nesse sentido, as emoções são assim interpretadas como atesta Ryle (1970, p. 82): “São ocorrências que têm lugar, não em público, no mundo físico, mas no mundo secreto e mental, meu ou do leitor.” Já as sensações são ocorrências ligadas ao comportamento, ou seja, são sensações corporais ou, mais precisamente, impressões corporais.

No pensamento ryleano, as emoções devem ser analisadas através de condutas observáveis, e não simplesmente por meio de suas próprias experiências particulares. As emoções não se resumem a meros estados mentais privados. Elas são passíveis de ser observadas por terceiros, mediante seus comportamentos. Desse modo, o seu conhecimento não é exclusividade apenas de seu possuidor. Afirmar que as emoções são estados mentais privados gera um erro, isto é, o sujeito nunca se equivocaria com suas próprias emoções, e também nunca teria um entendimento fidedigno das emoções de terceiros.

Não se podem inserir as disposições no mesmo patamar que as inclinações. Dizer que uma pessoa é ansiosa, irritada ou que está abalada, perturbada, é o mesmo que afirmar que essa pessoa possui certas disposições. Diferentemente, as inclinações não causam alterações no comportamento físico. Porém, as disposições podem pressupor a existência de inclinações que, muitas vezes, podem não ser efetivamente por si próprias disposições. Por exemplo: os redemoinhos pressupõem a existência de correntes que podem não ser, por si próprias, redemoinhos. Explicita Ryle (1970, p. 93):

Um redemoinho é uma condição de interferência que exige a existência, digamos, de duas correntes, ou de uma corrente e uma rocha. Uma disposição necessita da existência de duas inclinações ou de uma inclinação e de um impedimento concreto.

Ryle ressalta que, embora as disposições tenham como principais características serem violentas ou moderadas, e as inclinações, por sua vez, não poderem ser nem violentas nem

moderadas, mas fortes ou fracas, essa diferença não resulta em grau de desconforto físico, porém, de eficácia.

Como analisado anteriormente, na seção 2.1, conforme Descartes (1999), as inclinações estão voltadas para as mais diversas paixões resultantes da união substancial e da relação causal entre ambos. No pensamento cartesiano, o sujeito possui certas inclinações naturais que se resumem às mais variadas paixões, e está propenso a agir e reagir, dependendo da circunstância. Ryle (1970) afirma que as inclinações podem não causar desconforto físico. Descartes (1999b) concebe que as paixões ou emoções podem refletir fisicamente. No pensamento cartesiano, as paixões não são passíveis de observação, apenas seus sinais exteriores, por exemplo, tremores, palidez, mãos fria etc., concretizam a existência das paixões. Pode-se considerar, na visão de Ryle (1970), que as disposições e as inclinações não necessariamente correspondem a determinados fatos. Ambas são consideradas propensões gerais e não ocorrências. Dizer, por exemplo, que a Irlanda é chuvosa, pode significar que chove com frequência, ou que é comum chover, nesse país, ou ainda que lá está chovendo neste momento. Esse exemplo ilustra que tanto as disposições quanto as inclinações não são fatos determinados, embora possam resultar em fatos determinados. Conforme explica Ryle (1970, p. 95): “O fato de uma pessoa ter tido uma indisposição de estômago durante uma hora, não se conclui que tenha tido uma grande dor ou uma série de pequenas dores durante uma hora.”

Sob esse mesmo prisma, pode-se analisar uma pessoa que está de mau humor: estar mal-humorado é estar na disposição de agir ou reagir de determinadas maneiras, dependendo da circunstância, o que não implica que o sujeito está de mau humor neste momento. As disposições englobam sentidos bastante gerais. Não significa dizer que uma pessoa está sujeita a fazer sempre ou frequentemente uma única ação. Porém, ela possui um estado de espírito propenso a realizar uma variedade de coisas ou ações ligadas a determinada situação ou contexto.

As sensações, na visão ryleana, são sempre passíveis de mudanças e podem apresentar diversas características. Por exemplo, elas podem aumentar ou diminuir em questão de segundos, podem causar descontentamentos e apresentam-se em diferentes partes do corpo ou até mesmo no corpo todo. Ao estudar as sensações no mesmo patamar das disposições, aquelas não podem ser situadas ou analisadas em dois de seus principais ramos, que são o pensamento e a vontade. Somente podem ser objeto de estudo os sentimentos, pois as

disposições não se ajustam nem com a vontade nem com o pensamento. Ryle (1970) assevera que os nomes dados às disposições não são os mesmos atribuídos às sensações, todavia, estar em uma disposição particular é estar nas disposições, entre outras coisas, de sentir certas espécies de sensações em determinada situação, como exemplifica Ryle (1970, p. 103):

Estar numa disposição indolente é, entre outras coisas, ter tendência para ter sensações de cansaço nos membros quando tem de se fazer algum trabalho, ter sensações confortáveis de relaxamento quando se volta à cadeira de repouso, não ter sensações eletrizantes quando o jogo começa, e assim sucessivamente. Mas não pensamos sobretudo nestas sensações quando dizemos que sentimos preguiça. De fato, só muito raramente damos atenção a sensações deste gênero, salvo quando são anormalmente agudas.

Os nomes das disposições não são designadamente os mesmos atribuídos às sensações. Pode-se considerar, de acordo com Ryle, que os nomes dados às disposições são, por vezes, substituídos pelos mesmos nomes dados às emoções, e que estes últimos são usados com maior frequência. Porém, a palavra *emoção*, tal como usada neste contexto, está ligada estritamente ao pensamento, afirma Ryle (1970, p. 104): “[...] emoção não é qualquer coisa que possa ser separada do pensamento, do devaneio, de fazer qualquer coisa voluntariamente, de gesticular ou sentir angústias ou inquietações.” Sentir uma emoção, nesses termos, corresponde a estar na disposição para certos pensamentos e não outros, como, por exemplo, estar aborrecido, é estar na disposição de bocejar e não de rir, sentir-se abatido e não jovial. Nesse sentido, as emoções não são estados, coisas em uma mente independente do corpo.

As sensações estão mais relacionadas com as agitações do que com as inclinações, com exceção dos casos nos quais as inclinações são resultados de agitações. O autor não quer levantar novas teorias, tampouco posicionar-se contrário à psicologia. Ele atenta para o fato de que um dos objetivos das descrições das sensações está voltado principalmente para mostrar que elas são sinais de agitações e não exercícios de inclinações. Devido ao uso de um vocabulário específico, muitas palavras adotadas para designar sensações-sentimentos são também empregadas para descrever sensações corporais. Assim, sentir uma palpitação pode ser de ansiedade ou de cansaço corporal. Existe certa confusão no critério utilizado para saber identificar as mais diversas sensações. Para o autor (1970, p. 105), “[...] aprendemos tanto a localizar sensações como a fazer o seu diagnóstico fisiológico imperfeito por um processo experimental empírico, reforçado normalmente por lições aprendidas dos outros.” Sentir certa dor em um dos dedos onde há uma agulha cravada é diferente de dizer que um soldado ferido

sente dor de reumatismo na perna direita, quando já não possui a perna direita. Ryle (1970) entende que, nesse caso, o reumatismo seria um diagnóstico equivocado, com o qual o soldado formulou uma possível hipótese para sua dor. No primeiro exemplo, a solução para a dor já não é tão complexa como no segundo, isto é, seria necessário apenas extrair a agulha e a dor seria aliviada.

O que o autor conclui, com tais afirmativas, é que se pode aplicar as sensações a uma condição fisiológica ou a um estado emocional, por meio de uma hipótese causal. Ryle (1970, p. 105) assinala que “[...] as dores não vêm já catalogadas como reumatismo nem as palpitações trazem já o rótulo de compaixão.” É impossível alguém ter sensações físicas ou psíquicas propositadamente. Tais sensações serão reconhecidas devido aos fatores precedentes a elas.

Percebemos, no início deste trabalho, que a explicação cartesiana sobre as sensações é feita a partir da união substancial, significando que, para Descartes (1999b), ter ou estar em uma emoção significa ter ou estar em um estado consciente; logo, a consciência, no entendimento cartesiano, está ligada à mente, o que significa que as sensações são analisadas em uma categoria distinta do corpo. Entretanto, seu entendimento é feito por meio de demonstrações fisiológicas e seu surgimento só é possível através da união substancial. Aponta Cottingham (1995, p. 70):

A consciência sensorial [para Descartes] acontece por meio dos nervos, que se esticam como fios, partindo do cérebro para os membros, e são então ligados de modo que quase nenhuma parte do corpo humano pode ser tocada sem produzir um movimento em várias terminações nervosas que se encontram espalhadas na área. Esse movimento é transmitido às outras terminações nervosas, que se reúnem todas em volta da sede da alma. O resultado do despertar desses movimentos nos nervos é que a alma ou mente intimamente ligada ao cérebro é afetada de várias maneiras, correspondentes aos vários tipos de movimentos. E os vários estados mentais ou pensamentos que são o resultado imediato desses movimentos são denominados percepções sensoriais [...].

No pensamento ryleano, não faz sentido sustentar que as sensações pertencem diretamente às inclinações. Para Ryle, as inclinações são espécies de propensões ou aptidões para realizar determinadas ações, propositadamente. Essas ações executadas propositadamente são descritas como exercícios da predisposição ou, mais precisamente, são denominadas motivações. Segundo Ryle, as sensações não se originam de motivos e não podem ser analisadas como possíveis exercícios de propensão. Nesse viés, a teoria cartesiana

falhou, ao afirmar que as emoções ou paixões podem ser alteradas pelo hábito mental, mediante uma observação atenta do sujeito sobre suas possíveis manifestações. Ryle assinala que tal perspectiva não faz sentido, pois as emoções não podem ser vistas como predisposições que causam certas sensações em um sujeito *à lá Descartes*. Não se pode afirmar, por exemplo, que vaidade ou afeição se consolidam em predisposições que causam diversas sensações específicas no sujeito. O que ocorre é que o indivíduo possui tendências para ter sensações e estas não são passíveis de mudanças, através de uma auto-observação, introspecção.

As sensações são breves sinais de agitações – ter dores de estômago, por exemplo, são sinais de má digestão. De acordo com esse contexto utilizado por Ryle, um dos argumentos contrários à teoria cartesiana é o fato de que não podemos, por intermédio das sensações, agir propositadamente, mas provocar e expressar genuinamente, em determinadas circunstâncias, certos tipos de sensações, como aqueles que assistem a uma peça de teatro podem sentir verdadeiras angústias e palpitação do coração, todavia, podem também se comover sem fingimento. No entanto, na opinião de Ryle (1970, p. 106),

[...] as suas tristezas e indignações são fantasiadas. Não afetam o apetite do seu possuidor por chocolates, nem mudam o tom de voz das suas conversas. Os sentimentais são pessoas que cedem a sensações induzidas sem admitir o caráter fictício das suas agitações.

De acordo com o autor, as agitações não são necessariamente todas desagradáveis, e o agente pode subordinar-se com as mais diversas agitações, como fadiga, medo, surpresa etc. Descartes também não considera que as emoções sejam negativas, geradoras de malefícios mentais ou físicos. Diferentemente da teoria cartesiana, Ryle não interpreta as ações como resultado de dois processos que envolvem uma relação causal entre o corpo e a mente. Para Ryle, as ações correspondem a uma condição natural do sujeito ou, nas palavras do autor, à denominada propensão ou tendência de comportamento. Entender as ações, com base nesses argumentos, ou seja, compreendê-las como disposições naturais próprias de cada indivíduo, porém, não é suficiente para entender ou suprir todos os tipos de ações, visto que existem os comportamentos condicionados, os quais ocorrem por meio da ligação do sujeito com o ambiente no qual são passíveis de alteração, através de novos hábitos. Mesmo que esses comportamentos estejam enraizados, é possível alterá-los. Para Descartes (1999), existem igualmente os comportamentos condicionados ou naturais, todavia, esses comportamentos

serão realizados em função da quantidade de espíritos animais que chegam até os membros responsáveis pelos mais diversos movimentos corpóreos. Vejamos a visão ryleana (1970, p. 110) sobre os hábitos:

Explicar uma ação como devida a um hábito, a um instinto ou a um reflexo enquadra-se nesta fórmula, embora façamos uma distinção quanto às ações feitas, digamos por vaidade ou afeição, das feitas automaticamente [...].

Mesmo existindo essas duas vias de análise das ações, as mesmas não são investigadas pelos mesmos critérios cartesianos de separabilidade de duas substâncias distintas. Para Ryle, o critério usado é o de fundabilidade, isto é, não existem duas coisas. Exemplifica o autor (1970, p. 110): “A amabilidade funde-se na delicadeza através do crepúsculo da consideração e a delicadeza funde-se na disciplina através do crepúsculo da etiqueta.”

Como analisamos na seção 3.2, as ações executadas mediante o hábito não exigem o treino e são adquiridas por meio de regras. Essas ações, denominadas automáticas, só serão suprimidas por meio de uma contra disciplina por parte do agente. Assim, o hábito que já está estabelecido se extingue, dando origem a outros.

Sob outro plano de análise, não se pode dizer que o sujeito agiu automaticamente, quando o mesmo desejou ou teve ambição pela ação; nessa situação, Ryle insinua que um indivíduo, em algum momento, prestou atenção nas suas atitudes, de modo que, se não estivesse prestando atenção nas ações, em hipótese alguma teria ele agido como convém à circunstância. Todavia, investigar se as ações são automáticas ou se o sujeito age com atenção gera um conflito, pois existem ações que englobam essas duas ramificações, ao mesmo tempo. Pode-se considerar que se trata de ações automáticas, porém, o sujeito percebe que as está executando. O exemplo utilizado por Ryle (1970, p. 110) é o seguinte: “Certamente que posso subir uma escada a dois e dois por força do hábito e ao mesmo tempo notar que o estou a fazer e mesmo considerar como o ato está a ser praticado.” Dessa forma, o sujeito pode presenciar suas próprias ações habituais e fazer sua própria descrição detalhada, sem que essas ações deixem de ser automáticas. Contudo, prestar atenção nas ações parece ofuscar o automatismo. O posicionamento de Ryle (1970, p. 11) para esse conflito de teoria se explica do seguinte modo:

O sentido que uma pessoa está a pensar no que está a fazer, quando sua ação não se classifica como automática mas sim feita por um motivo, é que ela atua mais ou menos cuidadosamente, com sentido crítico, consistente e propositadamente, advérbios estes que não significam a ocorrência prévia ou simultânea de operações adicionais de resolver, planejar ou cogitar, mas sim

que a ação não é feita inconscientemente, mas sim num certo estado de espírito positivo.

As ações que não são consideradas automáticas podem corresponder às ações descritas como mais ou menos inteligentes. Uma ação, ao ser executada por algum motivo, pode ser estimada relativamente como perspicácia ou estupidez. Já as ações automáticas não podem ser descritas como ações sensatas ou tolas, porque o agente não age com prudência; sua atenção não está voltada para a ação. Entretanto, isso não significa que o agente seja ignorante. Se, em alguma situação, o hábito precisar ser alterado ou fortalecido, ele pode mostrar praticidade, equilíbrio e sensatez, ao executar determinadas ações. O motivo de serem ações automáticas significa que muitas vezes são executadas inconscientemente e que seus resultados correspondem ao esperado. Suas execuções podem incluir processos complexos, afirma Ryle.

Executar uma ação por algum motivo específico corresponde a várias tendências que um agente possui para executá-las. Diferentemente, atribuir um desempenho particular ao sujeito corresponde ao modo usado para realizar a ação decorrente de seus esforços. Essa distinção é denominada pelo autor como objetivos e técnicas. Argumenta Ryle (1970, p. 113): “[...] explicar uma ação como feita por um motivo específico não é descrever uma ação como efeito de uma causa específica.” É nesse sentido que motivos não correspondem necessariamente a acontecimentos, enquanto os acontecimentos, por sua vez, não se ajustam às causas. Afirmar que uma pessoa age de certo modo, em determinada situação, não é a mesma coisa que afirmar que, em todas as situações, essa pessoa vai agir da mesma maneira. A mesma teoria serve para o exemplo citado na seção 3.2 da quebrabilidade do vidro: o fato de o vidro ser quebrável não significa que o mesmo se fragmentou em determinada hora. O que acontece é que se, em determinado momento, uma pedra atingi-lo e ele vir a se estilhaçar, as consequências dessa situação serão os motivos de o vidro ter-se estilhaçado. Assim, os fatos que precedem uma ação é que estabelecem as circunstâncias, as tendências, causa para uma pessoa agir ou reagir de determinada maneira, em determinada situação. Essa oposição é interpretada da seguinte forma: uma ação pode ter uma causa, porém, uma causa não gera conflito, se é seguida de motivos.

O objetivo de Ryle (1970), ao abordar as emoções, é mostrar que um conjunto de ações pode ser analisado sob vias diferentes: a primeira corresponde aos motivos que geram essas ações e as inclinações executadas inteligentemente. A segunda concerne às disposições

que abrangem as agitações ou perturbações, que são ações executadas automaticamente. A terceira está voltada para as sensações, por exemplo, sentimento de angústia. Entretanto, esse conjunto de ações não são causas nem efeitos decorrentes de alguma perturbação sentida na consciência do sujeito que executa a ação, tampouco são passíveis de explicar os comportamentos. Tais ações exigem, de certa forma, um diagnóstico. Todavia, elas não resultam em um diagnóstico preciso de determinadas condutas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto no decorrer deste trabalho, a abordagem mecanicista cartesiana entende o corpo como um amontoado de partes conjugadas, as quais podem ser pensadas separadamente, de um modo analítico. Seguindo esse princípio, Descartes (1999b) sugere uma cisão entre mente e corpo, embora ambos estejam em constante interação causal. Nessa conjuntura, investigamos o que são hábitos corpóreos e mentais, a fim de explicar as ações e emoções do ser humano no pensamento cartesiano. De acordo com Broens e Souza (2014), o estudo explicativo de conceitos como estes de hábitos mentais e corpóreos visa a fortalecer alguns conceitos filosóficos, como, por exemplo, “[...] a constituição da identidade do agente e o papel cognitivo das expectativas que o agente desenvolve quanto à repetição de eventos do mundo.” Abordar os conceitos de hábitos embasados na teoria cartesiana geraria uma espécie de paralelismo, uma vez que os hábitos mentais se relacionam com os corpóreos e se mostram presentes, sobretudo, nas ações dos agentes humanos. Porém, ressaltam Broens e Souza (2014, p. 277), que “[...] este paralelismo enfrenta a dificuldade de explicar como os hábitos mentais teriam poder causal na geração de hábitos de conduta.”

O presente trabalho teve como principal objetivo abordar a postura cartesiana acerca da natureza das emoções e das ações, juntamente com a importância do conceito de hábito inserido nessa perspectiva e, posteriormente, o posicionamento de Ryle a respeito dela. Ao abordamos o conceito de hábito, sob o viés cartesiano, temos como principal intuito investigar como, para Descartes, corpo e mente se relacionam de maneira causal e como a mente mantém forte influência sobre o corpo e vice-versa, relação que determina as mais diversas ações e paixões. É pela aquisição do hábito, realizada com o auxílio da razão, que uma paixão será controlada, pois, através do uso da razão, o indivíduo é capaz de conter a tendência natural do corpo ou as paixões indesejáveis e prejudiciais a ele próprio, mantendo o equilíbrio das mais variadas paixões.

Para analisar os conceitos de hábitos mentais e hábitos corpóreos, é necessário examinar as características próprias do corpo, da mente e a parte fisiológica, porque esta última é imprescindível no surgimento das emoções. Por conseguinte, faz-se necessário abordarmos o surgimento dos espíritos animais, a diferença entre eles e como estes regem as

mais variadas paixões, já que é por meio da reciprocidade entre corpo e mente que as paixões ocorrem, se fortalecem, tornando-se hábitos, ou deixam de acontecer com frequência.

É difícil admitir, no entanto, que o mundo se divide em duas categorias distintas, uma física e uma mental, e que o pensamento estrito senso, a vontade e as emoções se encontram na mente, sendo estas características exclusivas dos seres humanos. cremos que uma das falhas cometidas pelo dualismo de substância é a suposição da existência de uma mente que se relaciona de maneira causal com o corpo, relação a partir da qual, segundo a teoria cartesiana, surgem as emoções. Também se mostra hoje pouco plausível a assertiva de que as emoções se encontram na mente, como julgava Descartes, e que um desajuste no corpo ou na mente se daria a partir da ligação entre ambos, uma vez que os espíritos animais servem de mediação dos objetos externos, os quais chegam até a glândula e provocam as afeições da mente que são sentidas, na maioria das vezes, na própria mente e não no corpo.

Nesse viés, apontamos, de maneira sucinta, algumas críticas à abordagem dualista cartesiana, tais como expostas, principalmente, por Ryle.

Acreditamos poder justificar este trabalho como uma tentativa de analisar os conceitos cartesianos de emoções e ações, contrapondo-as às noções ryleanas de ações, hábitos, habilidades e emoções, buscando contribuir para o aprimoramento da compreensão das ações de um organismo. A existência da mente é algo muito contestável. Sabe-se que muitas das nossas emoções, ao emergirem, ativam áreas específicas do cérebro, causando diversos sintomas que podem ser visíveis fisicamente. Talvez esses sintomas possam até serem passíveis de controle, para que o meio externo não os perceba, isto é, podemos controlar as emoções para não expô-las, mas não para deixar de senti-las. Ao afirmar que poderíamos obter o controle das nossas emoções, estaríamos enganando a nós mesmos. Nesse patamar, um dos erros cometidos por Descartes, na visão ryleana, concentra-se em estabelecer uma união substancial para manter o equilíbrio e o controle das paixões e das ações. Assim, no pensamento cartesiano, antes de o sujeito executar qualquer ação, ele precisa fazer uma análise prévia, para que as mesmas sejam executadas com êxito e sabedoria; desse modo, admite-se o uso da consciência como responsável pela execução das mais diversas ações. O pensamento e as paixões, de acordo com Descartes (1999b), concernem a ocorrências pertencentes à substância pensante, desvinculadas da substância material, conquanto, através da introspecção ou auto-observação o sujeito possa ter acesso às mais diversas ocorrências da mente. Com essa auto-observação, o sujeito pode se apropriar do hábito ou até mesmo mudar

os que já estão cristalizados, adquirindo confiança e controle das ações e paixões. Para Descartes (1999b), existe uma ligação contínua entre dois processos, um que faz parte do mundo físico, constituído de matéria, e outro pertencente ao mundo mental ou consciência, cujos reflexos se dão muitas vezes na substância material. Ao analisar a execução das ações sob esse prisma, contribui-se para a concretização da fábula intelectualista, segundo Ryle (1970).

É contraditório, para Ryle (1970), que duas substâncias interajam e que um desajuste das paixões cause malefícios ao corpo e à mente e que, através da introspecção, o sujeito tenha conhecimento das emoções, visto que, para esse autor, o estudo das emoções não está ligado a duas entidades separadas e independentes uma da outra. Conforme Ryle (1970), as emoções englobam duas formas de serem analisadas, mas não significa que estejam vinculadas a entidades distintas. As emoções são inclinações, que é a maneira de executar as ações, tratando-se de agitações e de disposições. Ambas as formas de emoções não são analisadas como ocorrências que fazem parte do físico e do mental. Desse modo, as emoções não são concretizadas como estados mentais privados, nem tampouco podem alterar o comportamento dos indivíduos, como apontava Descartes.

De um lado, segundo Descartes, o surgimento das paixões decorrentes da relação estabelecida entre corpo e mente é passível de controle, pois muitas das condições corporais estão ligadas ao pensamento. De outro lado, para Ryle, as ações podem até serem reguladas mediante o hábito. Porém, essas ações são decorrentes de inclinações naturais próprias do indivíduo, estabelecidas entre ele e o espaço no qual está inserido. É um erro afirmar que o hábito pode alterar ou equilibrar as paixões ou emoções, a partir da alteração dos espíritos animais, que, conseqüentemente, alteram os movimentos da glândula. O argumento utilizado por Ryle pressupõe que o comportamento seja motivado por meio de crenças e de desejos, isto é, pelas disposições. Tais comportamentos são insignificantes, quando comparados à teoria cartesiana, a qual se refere aos mesmos como manifestações de estados mentais. Não faz sentido, na opinião de Ryle (1970), conceber a vontade como sendo um dos elementos responsáveis pelo surgimento e controle das ações corpóreas. Considerar a vontade como mediadora entre corpo e mente recorre a um dos argumentos denominados por Ryle como o mito do fantasma da máquina. Um dos objetivos do autor é extirpar esse mito.

O estudo das emoções e das ações, que se fez presente neste trabalho, permitiu-nos um reconhecimento de dois grandes autores, Descartes e Ryle. A abordagem cartesiana mostra-se

pouco admissível, nos dias atuais, porém, é por meio dela que podemos obter uma série de questões ligadas ao surgimento das emoções e, com isso, podemos concluir que esse assunto ainda tem muito a ser investigado, por tratar-se de um tema tão relevante, associado à sobrevivência humana, uma vez que, através das emoções, podem-se suscitar os mais diversos sentimentos e ações.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. *A ideia de causalidade de Descartes a Kant*. 2015. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/ferdinand-alquie-a-ideia-de-causalidade-de-descartes-a-kant.html#>. Acesso em: 19 out. 2016.
- ALVES, M. A. *Mecanicismo e inteligência: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva*. 1999. 301 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 1999.
- _____; MARQUES, L. C. *O problema mente corpo e as propriedades dos fenômenos mentais segundo Searle*. Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015: Filosofia & Atualidade. 1. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. p. 167-178.
- _____; OLIVEIRA, J. G. O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes. *Revista Kínesis*, v. VIII, n. 17, p.171-191, jun. 2016.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo-SP: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006.
- BATTISTI, C. A; DONATELLI, M. F. *O Mundo (ou Tratado da Luz) e o Homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- BORGES, G. F.; VICENTINI, M. G. Descartes e a psicossomática: a relação mente e corpo no modelo médico. *Contemplação – Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da FAJOPA*, n. 6, p. 1-17, 2013.
- BROENS, M. C.; SOUZA, G. M.; Sobre uma Teoria Sistêmica de Hábitos. In: *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Coleção CLE, v. 66, p. 273-287, 2014.
- CAMPBELL, K. *Body and Mind*: The Macmillam Press, 1970.
- CANTELE, L. *Moral e terapêutica na filosofia cartesiana*. 2011, 106 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2011.
- CARDOSO, T. R.D.; ALMADA, L. F. A construção da mente consciente: uma análise a partir da perspectiva de António Damásio. *Cadernos da PET Filosofia*, v. 04, n. 07, p. 65-83, jan./jun. 2013.
- COTTINGHAM, J. *Descartes: a Filosofia da Mente de Descartes*; Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).
- _____. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CHURCHLAND, P. *Matéria e Consciência*. Uma Introdução Contemporânea à Filosofia da Mente. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Textos Filosóficos. Edições 70, 1970.

_____. *Discurso do Método*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Paixões da Alma*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999c. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Ana Cotrim e Heloisa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007 (Biblioteca Clássica).

DONATELLI, M. F. O Estudo da Medicina em Descartes. *Ideação*, Feira de Santana, n.4, p.125-140, jul./dez. 1999.

_____. Os *Excerpta anatômica* de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica. São Paulo, v. 6.n 2, p. 254-61, 2008a.

_____. *Sobre o Tratado de Mecânica de Descartes*. São Paulo, v. 6. n.4, p. 639-54, 2008b.

_____. *O Mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem/René Descartes*. Apresentação, apêndice, tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

D'OTTAVIANO, I.M.L.; ANDRADE, R. S. C. de (Org.). *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. v. 66,p. 137-157, 2014 (Coleção CLE).

FANTL, J. Knowledge How. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2016 Edition. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/knowledge-how/>>. Acesso em: 21 set. 2016.

HATFIELD. G. René Descartes. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring2016 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/descartes/>. Acesso em: 28 set. 2016.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993 (Coleções Filosofia, v. 25).

_____. A Liberdade no *Tratado das Paixões* de Descartes. *Cad. Hist. Fil. Campinas*, Série 3, v. 12, n 1-2, p. 269-284, jan./dez. 2002.

OLIVA, L.C.G. Apontamentos sobre a moral em Descartes. *Centro Universitário São Camilo*, v. 2, n. 2, p. 163-176, 2008.

OLIVEIRA, E. A. M. Sobre a generosidade: uma abordagem contemporânea da ética cartesiana. *Veritas: Revista de filosofia da PUCRS*. Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. e61-e87, maio-ago. 2014.

OLIVEIRA, I. C.; CASTRO, J. M. O. Problemas Conceituais da Doutrina Intelectualista: Implicações para Algumas Explicações Cognitivistas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 16, n. 1, p. 171-176, 2003.

PANTALEÃO, N. A. C. *Análises de teses internalistas subjacentes à modelagem computacional da mente em uma perspectiva situada, incorporada e auto-organizada*. 2015. 101f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2015.

PINHEIRO, J. S. *Paixões na Doutrina Cartesiana*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis- SC, 2008.

_____. *A anatomia das paixões [manuscrito]: a concepção somatopsíquica de Descartes e sua relação com a medicina*, 2012. 216 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2012.

_____. Reflexões sobre a irreducibilidade das paixões no sistema cartesiano. *Revista Contemplação*, v.10, p.16-28, 2015.

_____. A experiência do ser humano cartesiano. *Trilhas Filosóficas*, Ano IV, n. 1, jan./jun. 2011a.

_____. Descartes e o *Physicien* das Paixões. *Kalagatos - Revista de Filosofia*. Fortaleza, CE, v. 08, n. 15, p.131-153, inverno 2011b.

RUTHERFORD, D. Descartes' Ethics". In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/descartes-ethics/>>. Acesso em: 28 set. 2016).

RYLE, G. *The concept of mind*. Tradução de M. Luísa Nunes. (Ed) : Moraes, 1970.

SAMPAIO, W. A. *Auto-organização e hábitos: uma perspectiva filosófica*, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2005.

SCHMITTER, A. M. 17th and 18th Century Theories of Emotions. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotions-17th18th/>>. Acesso em: 03nov.2016.

SEARLE, J. *Mente, cérebro e ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. *O Mistério da Consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro e Vladimir Safatle. São Paulo: Edições 70, 1998.

SWINBURNE, R. What makes me me? A Defence of Substance Dualism. *Princípios*, Natal, v.15, n.23, p. 291-313, jan/jun. 2008. (Tradução de Jaimir Conte). TANNEY, J. Gilbert Ryle. In: ZALTA, E. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Springer 2015 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ryle/>>. Acesso em: 19 set. 2016.

TEIXEIRA, J.F. Mente e Comportamento. *Rev. Filosofia, Aurora*, Curitiba, v.22, n. 30, p.27-40, jan./jun.2010.

_____. *Mente, Cérebro e Cognição*, 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense. 2.ed. 1990.