

LIVRE-ARBÍTRIO, MORAL E RAZÃO EM DESCARTES

FREE WILL, MORAL AND REASON IN DESCARTES

*Daniel Luporini de Faria*¹

Resumo: No artigo que se segue pretende-se analisar, na primeira seção, o problema mente-corpo no contexto da filosofia cartesiana. Ao esquematizarmos as características que compõem o corpo e a mente, nos debruçaremos sobre o ponto que julgamos ser essencial na metafísica cartesiana, a saber: o (s) princípio (s) que rege (m) o funcionamento da mente; em outras palavras: a própria noção de racionalidade em Descartes. Para tanto, investigaremos o modo como esse filósofo articula em sua filosofia as noções de livre-arbítrio, moral e razão. Na segunda seção, mediante a análise de uma das características da mente ou “um dos modos de ser” do pensamento (que é o sentimento), analisaremos a singular concepção de homem na filosofia cartesiana; entendido como o único ser no qual se daria a união da mente com o corpo, bem como o único ser racional, possuidor de consciência e capaz de introspecção. Feitas tais considerações, analisaremos brevemente, em conclusão, o caso da robô Sophia, bem como a relevância do pensamento cartesiano na atualidade.

Palavras-chave: Livre-arbítrio. Moral. Razão. Bom senso. Critério de relevância.

Abstract: In the following article we intend to analyze, in the first section, the mind-body problem in the context of the Cartesian philosophy. In schematizing the characteristics that make up the body and the mind, we will focus on the point that we believe to be essential in Cartesian metaphysics, namely: the principle (s) governing the functioning of the mind; in other words: the very notion of rationality in Descartes. For this, we will investigate how this philosopher articulates in his philosophy the notions of free will, morality and reason. In the second section, through the analysis of one of the characteristics of the mind or “one of the modes of being” of thought (which is feeling), we will analyze the unique conception of man in Cartesian philosophy; understood as the only being in which the union of the mind with the body would take place, as well as the only rational being, possessed of consciousness and capable of introspection. Having made such considerations, we will briefly review, in conclusion, the case of the Sophia robot, as well as the relevance of the Cartesian thought in the present time.

Keywords: Free will. Morality. Reason. Common sense. Relevance criteria.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). E-mail: luporinifaria@yahoo.com.br

O problema mente-corpo na concepção cartesiana e o bom senso como marca distintiva do humano

Dentro do contexto geral da revolução científica do século XVII, no qual a física apontava para uma perspectiva completamente diversa e incompatível com a física aristotélica de até então, é que se situa o pensamento influente e polêmico de Descartes.

Entendemos que uma das principais características do universo cartesiano seria a identificação entre matéria e extensão. Ademais, “o mundo de Descartes é um mundo matemático rigidamente uniforme, um mundo de geometria reificada, de que nossas ideias claras e precisas nos dão um conhecimento evidente e certo” (KOYRÉ, 1979, p. 101).

Sendo a matéria identificada à *extensão*, de modo que por corpos materiais dever-se-ia entender substâncias identificadas ao espaço e que seriam movidas por forças extrínsecas, o universo físico em questão seria um universo mecânico, regulado por leis físicas que, em última análise, deveriam descrever as interações causais lineares entre corpos extensos².

Dado este breve panorama a respeito do contexto científico do século XVII no qual se situava Descartes, interessa-nos notar que nas *Meditações* (1973), levando a cabo seu projeto de fundamentação do conhecimento e reorganização das ciências particulares, o filósofo conclui que além de uma realidade material (com as características arroladas acima), haveria também uma realidade imaterial que interagiria com a realidade física, constituída por entidades não extensas, que seriam responsáveis pelas faculdades racionais do homem. Tais entidades ou espíritos caracterizar-se-iam por serem indivisíveis, não ocupando lugar no espaço e não estando sujeitas às leis da mecânica. Em suma, Descartes postula uma ontologia dualista.

Como não poderia deixar de ser, poderosas críticas não tardaram a surgir contra as ideias cartesianas que, *grosso modo*, diziam respeito ao evidente problema de se sustentar uma ontologia dualista, segundo a qual existiria uma interação entre substâncias materiais e imateriais. A partir daí, pode-se dizer que estaria colocado de maneira “clara e distinta” o problema mente-corpo.

² A metáfora usual da época era a do universo enquanto mecanismo de relógio, ou seja, um universo de interações por contato direto (causas lineares), com a característica de que cada corpo ocuparia um lugar no espaço, possuindo peso e medida, podendo ser geometricamente analisado.

Ciente dos embaraços que sua doutrina acarreta, Descartes procura, nas *Paixões da alma* (1973), analisar o problema aventando à possibilidade da glândula pineal, existente no cérebro, vir a desempenhar a mediação entre a mente e o corpo³. Porém, tratando-se a glândula pineal de uma estrutura orgânica ou cerebral (portanto física)⁴ e, tendo em vista a inexistência de suportes conceituais e técnicos para se estudar satisfatoriamente o cérebro, as explicações de Descartes foram consideradas pouco satisfatórias.

Mas o que realmente interessa notar, para nossos propósitos, é que com a publicação das *Paixões da alma* (1973), o problema geral colocado nas *Meditações* acerca da interação entre duas substâncias distintas se reduz ao problema (que basicamente seria o mesmo, porém, mais localizado) da interação entre mente e cérebro⁵.

O esquema apresentado na tabela 1, abaixo, bastante sucinto, resume as principais características da distinção entre corpo e alma verificadas na doutrina cartesiana:

<p>Corpo – substância extensa que:</p> <ul style="list-style-type: none">- ocupa lugar no espaço;- é divisível;- é perecível;- é regido pelas leis da mecânica.	<p>Mente – substância não extensa que:</p> <ul style="list-style-type: none">- <u>Não</u> ocupa lugar no espaço;- é indivisível;- é imperecível e;- <u>não é</u> regida pelas leis da mecânica.
--	--

Tabela 1– *As principais características da relação mente/corpo na filosofia cartesiana.*

³ Retomaremos este ponto adiante ao tratarmos do domínio do humano, plano em que mediante as sensações, se dá a conjugação do corpo com o espírito.

⁴ O que por si só, poder-se-ia objetar, constitui-se em enorme problema, pois o que está em questão é justamente a possibilidade de mediação entre o físico e o mental, que, presumivelmente, se daria por meio de algo não totalmente físico, tampouco, totalmente não físico.

⁵ A rigor, seria errôneo afirmar que nas *Paixões da alma* o problema mente-cérebro passa a ser concebido como um caso particular do problema mente-corpo; isso porque entendemos que Descartes, em tal obra, enfatiza, sobretudo, o fígado e o coração como órgãos responsáveis pela maior parte de nossas afecções. Entretanto, ao situar o ponto de mediação da alma com o corpo na glândula pineal (uma estrutura localizada no cérebro), entendemos ser perfeitamente legítimo conceber o problema mente-cérebro como um caso particular do problema mente-corpo.

Em relação à última característica da mente mencionada na tabela 1 (que na verdade não chega a ser uma característica, mas sim a negação de um conjunto de propriedades), qual seja, a não subordinação da mente às leis mecânicas, a questão que se coloca seria a seguinte: na medida em que a mente não se regula por leis da mecânica (uma sub área da física), que princípios norteariam seu funcionamento?

A este respeito, observa Descartes logo no primeiro parágrafo de seu *Discurso do método* (1973, p.29):

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas.

Atentando à citação que precede, entendemos que Descartes enfatiza o papel do bom senso como uma característica fundamental da razão que, a despeito dos seres humanos conduzirem seus pensamentos por vias diversas, não considerando as mesmas coisas, ainda assim, o bom senso seria a “coisa do mundo melhor partilhada” entre os homens.

E mais adiante, continua (1973, p.29):

E não sei de quaisquer de outras qualidades, exceto as que servem à perfeição do espírito; pois, quanto à razão ou bom senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos, que dizem não haver mais nem menos senão entre os acidentes, e não entre as formas ou naturezas dos indivíduos de uma mesma espécie.

A respeito do bom senso, razão ou capacidade de discernimento que seria a marca distintiva do humano, nos tornando não apenas distintos, mas superiores aos animais poderíamos dizer que este se constitui no ponto crucial de sua metafísica. Assim, o que quererá Descartes dizer ao empregar semelhante expressão (bom senso)? Uma possibilidade de interpretação talvez possa ser encontrada no núcleo de sua metafísica, mais especificamente, na correlação entre livre-arbítrio, moral e razão.

Sem a pretensão de esgotar a complexa cadeia de razões apresentada por Descartes em suas *Meditações* (1973), podemos dizer que, mediante a análise de algumas noções desenvolvidas pelo filósofo em tal obra, pretendemos indicar a natureza do *eu* ao qual se atribui o bom senso.

Assim, resumindo a “ordem das razões”, ou encadeamento lógico que Descartes arquiteta nas *Meditações*, observa-se que, partindo da dúvida metódica e radical de nossos conhecimentos⁶, desde o conhecimento obtido por meio dos sentidos até às ditas “verdades matemáticas” (questionadas mediante a radical hipótese de que um Deus onipotente e enganador nos leve ao equívoco acerca de tudo o que tomamos por certo, inclusive no que diga respeito a operações algébricas elementares), Descartes atinge a primeira certeza a partir da qual todas as demais poderão ser alcançadas, qual seja, a certeza do *Cogito*.

Depois de atingir a certeza do *eu*, Descartes, visando aprofundar o conhecimento desse eu que indubitavelmente existe enquanto ser pensante discrimina os seguintes atributos que o caracterizam, que seriam: as faculdades de *duvidar, conceber, afirmar e negar, querer e não querer, imaginar e sentir*⁷.

Dos atributos da mente arrolados acima, entendemos que poderiam ser distinguidas quatro faculdades básicas envolvidas nas atividades do cogito⁸. A primeira delas poder-se-ia dizer que diz respeito às faculdades *lógicas* da mente, pois ao afirmar que é uma coisa que duvida, sendo que esta coisa que duvida consiste em algo capaz de conceber, afirmar e negar, Descartes sugere que uma das capacidades da mente é a de produzir inferências.

⁶ Em que a menor sombra de dúvida seja, metodologicamente, equiparada à falsidade.

⁷ “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (*Meditações*, 1973, p. 95).

⁸ Para entendermos um pequeno ponto do que diremos adiante sobre a terceira faculdade da alma (imaginação), devemos, por hora, apenas destacar que, para Descartes, as ideias podem ser classificadas em três tipos: *inatas, adventícias* ou adquiridas e *fictícias*. As ideias inatas (como as idéias de Deus e de figuras geométricas, por exemplo), teriam sido implantadas na alma por Deus no momento do nascimento do indivíduo, e que pelo fato de serem ‘claras e distintas’, constituir-se-iam na melhor maneira de se atingir a verdade e evitar o erro. Além das inatas, Descartes discrimina também a existência de ideias derivadas de nossa interação com o mundo, ou as advindas da experiência. Pelo termo “experiência”, Descartes concebe tudo aquilo que é percebido pelos sentidos, tudo o que aprendemos com os outros e, de modo geral, tudo o que atinge o intelecto oriundo de fontes externas. Quanto às ideias fictícias, finalmente, temos que, para Descartes, estas seriam as ideias resultantes da fusão entre duas ideias. Como exemplo, podemos citar a ideia de unicórnio, que seria o resultado da união entre as ideias advindas de cavalo e de pássaro, ou a ideia de sereia, resultante da mistura das ideias de mulher e de peixe (cf. Cottingham, 1995, verbete “ideia”).

A segunda faculdade da mente seria a *vontade*, pois além de ser algo que concebe, afirma e nega, o *eu* seria também algo que quer e não quer, algo capaz de volição em relação a diferentes objetos, sejam internos ou externos ao sujeito.

Já a terceira faculdade seria a própria da *imaginação*, pois, como vimos anteriormente, ao postular a existência das ideias fictícias como sendo resultantes da “mistura” de ideias advindas da experiência, Descartes já aventava para a hipótese de uma das faculdades do cogito consistir justamente na criação de imagens mentais.

Quanto à quarta faculdade da mente, finalmente, assegura o filósofo que esta consiste na capacidade de *sentir*, e que entendemos se constituir num dos pontos de maior complexidade da filosofia cartesiana; isso porque mesmo admitindo que as sensações constituem-se num dos atributos da alma, Descartes nelas reconhece a capacidade de apreensão de qualidades secundárias. A este respeito, discorreremos adiante ao investigarmos o que se convencionou chamar de “terceiro domínio” da filosofia cartesiana, que é o domínio da união da mente com o corpo.

Feito este breve parêntese acerca dos atributos da mente⁹ (que nos são necessários para a compreensão do sujeito possuidor do bom senso), observamos que, alcançada a primeira certeza, da existência do eu enquanto coisa pensante, Descartes, se não desejar permanecer em solidão a examinar a certeza do conteúdo de suas próprias ideias, deve estender suas reflexões no sentido de demonstrar racionalmente a existência do mundo físico.

Para assegurar a existência do mundo físico e fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, Descartes se empenha em demonstrar a existência de Deus através dos seus efeitos, que será a garantia da existência do mundo e do conhecimento objetivo. Expliquemos:

Apoiado numa noção muito difundida na Idade Média, a evidência das ideias claras e distintas reveladas pelo *Cogito* implica que deve haver tanta realidade na causa quanto em seus efeitos, de modo que a ideia de perfeição reconhecida no sujeito do conhecimento, que por ser capaz de conceber a ideia de um ser dotado de perfeição, bem como capaz de atingir a ideia clara e distinta do *Cogito*, deve ser o efeito de algo ainda mais poderoso e sumamente perfeito, que é Deus.

⁹ Talvez cause certa estranheza a não caracterização da memória como uma das faculdades da alma que, com efeito, é concebida por Descartes como sendo, em grande medida, pertencente ao domínio corpóreo. Para maiores detalhes, cf. Broens, 2001.

Em seguida, Descartes estabelece que a ideia de um Deus enganador não se coloca na medida que as perfeições concebidas pelo sujeito do conhecimento não poderiam advir do próprio sujeito, devendo, pois, ter advindo de um ser sumamente perfeito e veraz, isso porque a ideia de perfeição infinita atribuída a Deus seria incompatível com a hipótese de um Deus embusteiro, pois para Descartes, o embuste estaria associado ao vício, à imperfeição.

Dado o resumo dos passos seguidos por Descartes no estabelecimento da existência de Deus e sua conseqüente infinita perfeição, resta investigar a possibilidade do erro, ou seja, como pode ocorrer que em determinadas circunstâncias nos enganemos, sendo que o Deus cartesiano é onipotente e veraz? A este respeito, observa o filósofo na quarta meditação:

Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim (1973, p. 124).

Sendo que o erro, para Descartes, não se constitui numa realidade dependente de Deus, mas antes, seria uma espécie de carência do poder infinito de discernir o verdadeiro do falso, resta que o erro adviria do concurso de duas causas, a saber: do livre-arbítrio do entendimento em poder conhecer e da vontade¹⁰.

Ou seja, sendo o erro inexistente na perfeição divina, infere-se que o erro seria uma carência do homem, que tende a estender o poder de seu livre-arbítrio para domínios que vão para além de seu entendimento, que não é ilimitado como o poder de sua vontade, pois o entendimento humano, por mais amplo que seja, é incapaz de atingir a perfeição da infinitude divina.

Em outras palavras, para Descartes, a vontade ou a capacidade de julgamento é livre e infinita, e se há o engano, ele ocorre quando a vontade é estendida para além do domínio das coisas compreensíveis. Em suma, o erro adviria de uma espécie de descompasso entre a vontade e o entendimento, de modo que, invariavelmente, se

¹⁰ “Olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros, descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade” (*Meditações*, 1973, p. 125).

incorre em erro quando se estende o amplo poder da vontade a coisas que extrapolam os limites do entendimento¹¹.

Feitas tais considerações acerca de como Descartes caracteriza o livre-arbítrio humano, ou seja, como um tipo de perfeição capaz de conduzir ao erro quando estendido às coisas que vão além dos limites do entendimento humano, podemos dizer que, para o filósofo, a moral seria fundamentalmente calcada no livre-arbítrio, de modo que, para uma ação eficaz ou virtuosa, o sujeito deve esmerar-se ao máximo no sentido de bem conduzir sua vontade, respeitando os limites da razão.

Em carta endereçada a Elisabeth, datada de 1º de setembro de 1645 (*Cartas*, 1994), ao referir-se à primeira regra moral estabelecida no *Discurso do método* (1973), diz o seguinte: “A primeira é que nos esforcemos sempre por servir-nos, da melhor maneira possível, de nosso espírito, para conhecer o que devemos ou não fazer em todas as circunstâncias da vida” (*Cartas*, 1994, p. 414).

Cabe ressaltar que tal emprego “da melhor maneira possível” de nosso espírito (cujas características mais basilares seriam a vontade e o entendimento ou razão) no que cumpre fazer, em todas as circunstâncias da vida, não significa fazer uso de procedimentos racionais infalíveis, tais como o raciocínio dedutivo válido, por exemplo. Pois, como ressaltamos acerca da possibilidade do erro e como observa Descartes ainda na mesma carta: “Não é também necessário que nossa razão jamais se engane” (p. 415)¹².

Com base nas ideias até aqui apresentadas, entendemos que a sugestão principal de Descartes seria a de que o domínio do entendimento não seria ilimitado. De modo que mesmo sendo capaz de atingir a “certeza” em relação à existência de Deus e ao conhecimento de suas principais propriedades (todas derivadas de sua perfeição), ainda assim, haveria pontos cegos ao entendimento.

Mesmo com a efetiva aplicação de procedimentos racionais complexos, como aqueles guiados pelas regras da lógica, mesmo que adequada em determinadas circunstâncias da vida, não poderia ser tomada como uma regra geral, passível de ser

¹¹ “Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-as também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque” (*Meditações*, 1973, p. 127).

¹² Como observa Lebrun (*Descartes*, 1973) em nota de rodapé referente a tal passagem: “a possibilidade de uma moral como ciência que o *Discurso do método* já anunciava não se coloca, pois nunca se pode, para Descartes, ter a certeza absoluta de que se optou pelo melhor” (p. 415).

aplicada em *todas* as *circunstâncias* da vida. Pois como observa Descartes pelo termo “circunstância”, o *contexto* se faz importante na escolha do que se deve ou não se fazer frente a determinados problemas.

Assim, a partir de uma metafísica calcada no livre arbítrio, os procedimentos racionais por excelência têm de se submeter ao tribunal da própria razão, de modo que escolhas entre o que é apropriado ou não frente a determinadas situações têm que passar pelo crivo de um *critério de relevância* que determine em que circunstâncias se deve seguir uma regra ou simplesmente abandoná-la.

Nesta perspectiva, entendemos que o bom senso seria justamente a capacidade fundamentalmente humana de se articular a infinita vontade com os limites do entendimento, mediante o estabelecimento de um critério de relevância apropriado para se decidir o que deve ou não ser adotado frente às vicissitudes da vida.

Além disso, podemos acrescentar que o pressuposto cartesiano da existência do bom senso, no emprego de um critério de relevância, não se ajusta aos pressupostos mecanicistas do século XVII por assumir o livre-arbítrio como primado. Deste modo, a seguinte questão se coloca: como seria possível, para Descartes, compatibilizar em sua filosofia o mecanicismo do mundo físico com o livre-arbítrio de sua concepção de *eu* metafísico? Na próxima seção analisaremos tal questão com algum pormenor.

Livre-arbítrio e mecanicismo: o lugar do humano e da consciência

Como aventamos na primeira seção, a capacidade de sentir seria um dos pontos de maior complexidade da filosofia cartesiana, na medida em que mesmo admitindo as sensações como um dos atributos da mente, o filósofo nelas reconhece a capacidade de apreensão, ou melhor, de expressão do que se convencionou chamar de *qualidades secundárias*¹³.

Isso porque causa certa estranheza admitir no bojo de uma ontologia dualista que uma noção (a de sensações) esteja atrelada às operações relacionadas ao plano corpóreo,

¹³ Locke (1999), fornecendo como exemplo a percepção de uma bola de neve, dirá que tal bola tem a potência de produzir em nós as ideias de “branco”, “frio” e “redondo”, de modo que essas potências de produzir em nós tais ideias, enquanto estão na bola de neve, seriam *qualidades primárias*; e enquanto sensações ou percepções no entendimento, *ideias*. Feitas tais distinções, Locke dirá que tudo o que se encontra num corpo, ou seja, a *solidez*, a *extensão*, a *figura* e a *mobilidade*, de modo que por mais que um corpo seja dividido, nunca perderá tais propriedades, seriam as *qualidades originais e primárias* (p. 157). Já no que diz respeito às modificações que as qualidades primárias provocam no âmbito das ideias ou quando essas (ideias) são afetadas, percebendo e sentindo a solidez, extensão, figura e movimento dos corpos, Locke (1999) dirá que se tratam das *qualidades secundárias*.

e, ao mesmo tempo, seja concebida como um dos atributos da mente. Para entendermos melhor este ponto, vejamos o que entende Descartes pela noção de pensamento:

Nas *Objecções e respostas* (1973), publicadas posteriormente às *Meditações*, onde Descartes procura responder às objeções formuladas por alguns de seus contemporâneos, a definição de pensamento é assim apresentada pelo filósofo:

Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento (1973, p. 179).

Com base nas hipóteses apresentadas na primeira seção, acerca da natureza do pensamento entendido como algo (no sentido de *res*) não extenso, não regido por leis da mecânica, indivisível e eterno, acrescenta-se que o pensamento é tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores¹⁴. Contudo, como ressalta Descartes, o que se segue e depende do pensamento, como o movimento voluntário causado pela vontade, por exemplo, não pode ser confundido com o próprio pensamento.

Tendo em vista as considerações de Descartes acerca das sensações, concebidas como um dos atributos da mente ou como um “dos modos de ser do pensar”, e atentando para a caracterização de pensamento expressa acima, infere-se que as sensações seriam uma espécie de apreensão, pelo pensamento, do que se passa no plano corpóreo, portanto do que é divisível (corpo) por algo indivisível (mente).

Porém, devemos ressaltar que, no homem, a apreensão de modificações corporais pela mente não se dá enquanto mera contemplação, por parte desta, de coisas que se passam num âmbito estranho e exterior, pois o domínio do humano constitui-se, para Descartes, num âmbito em que a relação mente-corpo não pode ser entendida *apenas* como um corpo adicionado a um espírito, tal qual um piloto e seu navio, mas *também* como uma *mistura* entre essas duas substâncias.

Na sexta *Meditação*, com efeito, observa Descartes:

¹⁴ Adiante, veremos que, para Descartes, estar consciente consistiria essencialmente em acessar direta e constantemente os conteúdos do próprio pensamento, mais ou menos como se constantemente lançássemos um fecho de luz sobre os atores de um teatro privado.

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provém e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (1973, p. 144).

O que ressalta Descartes na citação acima é que além do domínio do mecanicismo característico dos corpos, e da vontade infinita da *res cogitans*, haveria também um terceiro domínio, o da conjugação estreita entre corpo e espírito, expresso unicamente no gênero humano. De tal conjugação entre o divisível e o indivisível existente no humano, resultaria o que Granger (1973) entende como “o caráter radicalmente obscuro e confuso, mas perfeitamente autêntico em seu gênero, da sensação, que apreende qualidades e não essências objetivas” (1973, p. 22).

A confusão no domínio das sensações deriva do caráter ambíguo que cerca a noção de paixão (que seria afecções da alma produzidas por modificações corporais que a incitam a querer coisas para as quais prepara o corpo). Isso porque as paixões, em Descartes, situar-se-iam na encruzilhada da relação mente-corpo¹⁵.

Tal confusão no domínio do sentimento aumenta quando se considera que os diferentes tipos de paixões existentes estariam sujeitos a uma espécie de *gradação* que faz com que, por exemplo, o sentimento de benevolência expresse maior livre-arbítrio que o sentimento de cólera. Sendo assim, de modo geral, Descartes entende que as pessoas que manifestam sentimentos elevados (tais como o amor ou a compaixão, por exemplo) expressariam melhor o livre-arbítrio, estando menos suscetíveis ao mecanicismo associado às paixões mais escusas, tais como a cólera ou a inveja.

Além disso, a relação entre as paixões e o pensamento (em especial a vontade) não obedece a uma lógica pré-determinada do tipo: ante uma situação de perigo, o melhor é fugir. Pois a despeito do comum das pessoas cederem às suas paixões, fugindo

¹⁵ Como indicamos (seção 1), nas *Paixões da alma*, Descartes entende que a mediação entre corpo e espírito ocorreria na glândula pineal, e dar-se-ia por meio dos *espíritos animais*, que seriam como que as partes mais fluidas do sangue que, circulando do coração para o cérebro e, deste para os músculos, funcionariam como mecanismos hidráulicos capazes de mover os corpos humanos. É como também já apontamos, sendo a glândula pineal uma estrutura física, as explicações de Descartes foram consideradas não muito convincentes.

ante o perigo, haveria pessoas inspiradas por heroísmo que, ao exercê-lo, resistiriam às suas paixões e enfrentariam o risco de morte¹⁶.

Deste modo, pode-se dizer que, para Descartes, aqueles que bem conduzem seus pensamentos, exercitando sua vontade e poder de resolução, estariam mais distanciados do automatismo (característico do plano corpóreo) que pessoas irresolutas ou mais suscetíveis de ceder ante as paixões, pois como afirma em sua última seção da primeira parte das *Paixões da alma* (1973, p. 97): “[...] mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las”.

Por tratarem-se as paixões de fenômenos estritamente psicofísicos, pode-se dizer que, para Descartes, no caso dos animais, dado que estes não possuiriam mente ou razão, também não possuiriam paixões, de modo que teriam suas ações regidas exclusivamente por meros automatismos. Ou seja, faltando-lhes alma, a possibilidade dos animais possuírem bom senso e sensações estaria excluída, e o mesmo ocorreria com os autômatos que, nesta perspectiva, não manifestariam bom senso ou propriedades mentais, mesmo que suas partes constitutivas estejam dispostas de tal modo que sejam capazes de executar todos os movimentos que os seres humanos são capazes de executar.

Na quinta parte do *Discurso do método* (1973), Descartes ressalta que existiriam dois testes que permitem distinguir os homens das máquinas e dos animais.

[primeiro teste]

O primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela os arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos (1973, p. 68).

¹⁶ Entretanto, devemos deixar claro que, para Descartes (1973), nossas paixões só podem ser excitadas ou inibidas pela nossa vontade de modo *indireto*: “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias as que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos e os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes” (p. 157).

Ou seja, para Descartes, o plano linguístico (característica essencial do humano) não seria passível de ser efetuado por máquinas reguladas por leis estritamente mecânicas, pois lhes faltaria o bom senso. E o mesmo valeria para o plano da ação. Ainda na mesma página da quinta parte do *Discurso do método*, prossegue Descartes:

[segundo teste]

E o segundo é que, embora fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer um de nós, falhariam infalivelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos. Pois, ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias, tais órgãos necessitam de alguma disposição particular; daí resulta que é moralmente impossível que numa máquina existam bastante diversas para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida, tal como a nossa razão nos faz agir (1973, p. 68-9).

Também não bastando, no plano da ação, o mero arranjo ordenado das peças, o fato é que, para Descartes, sem o bom senso não se poderia agir racionalmente em todas as ocorrências da vida, tal como a nossa razão nos faz agir. Dada a caracterização do domínio do humano, com especial ênfase ao contraste deste em relação aos animais e autômatos, passemos a outro ponto.

Tendo em vista o que podemos observar acerca da ontologia dualista cartesiana - em especial, das propriedades da mente ou coisa pensante que, em contraste com o mecanicismo que rege o funcionamento do corpo, seria marcada seja pelo livre-arbítrio, seja pela capacidade de produzir inferências e ter sentimentos - cremos ser possível efetuar algumas observações importantes no que tange à noção de consciência.

Tomando o dualismo ontológico como primado, segue-se que Descartes, frente à dificuldade (senão impossibilidade) de explicar convincentemente a maneira como se daria, nos seres humanos, a comunicação da alma com o corpo, acaba por estabelecer uma espécie de “vida dupla”, em que a despeito da incompreensível conjugação da alma com o corpo (o terceiro domínio do humano e que se expressa, sobretudo, mediante os sentimentos), o que restaria é a privacidade de um mundo mental que contrasta com a exterioridade do movimento corpóreo que é eminentemente público e mecanicamente regido.

Se por meio da percepção sensorial é possível ao homem acessar o que se passa no espaço ou esfera pública, o que se passa no espírito também seria passível de ser

acessado mediante uma espécie de “percepção interna” muito mais eficaz e completa, que dispensaria o uso dos “canhestros” órgãos sensoriais, sempre sujeitos ao equívoco, como bem sugere Descartes em sua segunda meditação.

Mas independentemente de se poder tomar erroneamente certas experiências que se passam nos sonhos como “experiências reais” ou experienciadas em vigília, bem como incorrer-se em erro no tocante a teorizações (principalmente quando se estende a vontade às coisas além do entendimento), pode-se dizer que, para Descartes, *inequivocamente*, a apreensão constante dos próprios pensamentos estaria assegurada a todos.

Inequivocamente, não apenas no sentido de que determinados conteúdos mentais podem ser investigados ou “percebidos não sensorialmente” mediante introspecção, mas também no sentido de que algo está sempre a ocupar o pensamento, ou seja, de que os espíritos jamais podem ignorar a presença dos atores que constantemente encenam em seu teatro privado, pois como mencionado, o pensamento seria “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores”.

Para que as afirmações efetuadas acima pareçam menos nebulosas, façamos algumas distinções importantes entre introspecção e consciência.

Julgamos que a principal diferença entre introspecção e consciência, na filosofia cartesiana, seria a de que a introspecção é uma atividade mental que ocorre apenas eventualmente, quando atentamos ou “percebemos intelectualmente” determinados conteúdos mentais, geralmente, quando buscamos a solução para determinados problemas particulares. Já a consciência, seria um elemento constante de nossos processos mentais, que não requer necessariamente atos especiais de atenção para ser captado (Ryle, 2000, p. 164).

Dado que a introspecção seria uma “atenção ocasional” dirigida aos conteúdos da mente, e que a consciência caracterizar-se-ia por ser um conhecimento constante dos atores que encenam num mundo privado, este “teatro privado” deve ser tomado em sentido extremamente forte, ou seja, no sentido de que, para Descartes, o conhecimento evidente que cada qual tem de suas vontades, emoções e operações intelectuais (sempre passíveis de serem examinadas acuradamente mediante introspecção) não pode ser estendido ao domínio de outras mentes.

Nesta perspectiva, cada mente bastaria a si mesma, estando, pois, intrinsecamente ligada ao seu próprio domínio corpóreo e impossibilitada de acessar diretamente o conteúdo de outras mentes. Isso porque cada mente seria uma unidade

singular e autônoma, com acesso privilegiado e evidente somente de seus próprios conteúdos.

Uma consequência do internalismo introspectivo é que o conhecimento da existência de outros espíritos e do que neles se passa só pode ser inferido de maneira muito *superficial e precária*, pois não podendo se dar de maneira direta dar-se-ia indiretamente (com o auxílio dos sentidos) por meio da análise do comportamento dos corpos alheios. Superficialidade e precariedade provenientes não apenas da impossibilidade de acesso direto ao espírito alheio, mas também das limitações dos sentidos, sempre passíveis de induzirem ao erro. Em suma, feitas tais observações, nota-se que o solipsismo estaria permanentemente no horizonte de uma perspectiva filosófica dualista, tal qual o cartesianismo.

Comentários finais e breve estudo de caso: o robô Sophia

Ativado no dia 19 de abril de 2015, modelado em homenagem à atriz Audrey Hepburn, o robô humanóide Sophia foi desenvolvido pela empresa Hanson Robotics, situada em Hong Kong e, contendo inteligência artificial de última geração, bem como capaz de reproduzir 62 expressões faciais humanas, Sophia foi projetada para aprender com suas próprias experiências, adaptar-se ao comportamento humano e trabalhar em parceria com seres humanos (PARSONS, 2016).

Peculiar por sua aparência e comportamento mais próximos aos humanos do que robôs anteriores, a inteligência artificial empregada em Sophia seria capaz de realizar processamentos de dados visuais e reconhecimentos faciais, não apenas mimetizando gestos e expressões faciais humanas, sendo também capaz de responder a certas perguntas e entabular conversas simples sobre tópicos predefinidos.

Utilizando tecnologia de reconhecimento de voz da Alphabet Inc., matriz do Google, Sophia foi projetada para desenvolver repertório de respostas cada vez mais complexas com o tempo. Podendo ser entrevistada tal qual um humano de inteligência média, algumas respostas de Sophia foram “absurdas” e outras impressionantes, tal qual uma longa discussão com Charlie Rose, do *60 Minutes*.

Mediante análise de alguns vídeos veiculados tanto no Brasil quanto no exterior, observa-se que a máquina apresenta “comportamentos” muito rudimentares, sendo excessivamente dependente das informações instaladas por seus programadores, de

modo que atribuir *inteligência* às perguntas e respostas explanadas pelo robô seria algo problemático.

Sem dúvidas, a inteligência artificial empregada em Sophia é o que de mais avançado existe em robótica reativa na atualidade, contudo, se é que a filosofia cartesiana possui alguma valia nos dias atuais, pensamos que a grande missão da robótica daqui para o futuro seria a implementação em artefatos com I.A. de um critério de relevância, tal qual pensado por Descartes no século XVII, ou seja, um critério de racionalidade que permita que artefatos a serem construídos extrapolem a determinação algorítmica, previamente implementadas por programadores.

Em suma, saber o que se deve fazer ante às vicissitudes que se nos apresentam no dia-a-dia, submetendo a razão ao tribunal da própria razão, de modo inteligente e pragmaticamente adequado, é um processo complexo que divide opiniões não apenas em robótica reativa, mas também na própria psicologia e filosofia da mente e da ação contemporâneas. Neste sentido, concluímos que as questões e reflexões levantadas por Descartes, tendo em vista o conjunto de sua obra, estão mais vivas do que nunca.

Referências

- BROENS, M. C. Algumas considerações sobre o conceito cartesiano de memória: um convite ao estudo interdisciplinar nas Ciências Cognitivas. In: GONZALEZ, M. E. Q.; DEL-MASSO, M. C. S.; PIQUEIRA, J. R. C. (Orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2001. p. 27-34. V. 3.
- COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 76-79.
- DESCARTES, R. Cartas. In: _____. *Obra escolhida*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 413-416.
- _____. Discurso do método. In: _____. *Discurso do método, Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-79. (Os Pensadores).
- _____. Meditações. In: _____. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 91-150. (Os Pensadores).
- _____. As paixões da alma. In: _____. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 223-304. (Os Pensadores).
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: EDUSP, 1979. p. 90–109.
- LOCKE, J. (1690). “Ensaio Sobre o Entendimento Humano”. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, 2 vols., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999. Original

em inglês, An Essay concerning Humane Understanding. Disponível em:

<http://www.gutenberg.org/ebooks/10615>.

PARSONS, J. Sophia the ‘sexy robot’ claims she’ll ‘destroy humans’ - should you be worried? *Mirror* (22 de março de 2016).

RYLE, G. *The concept of mind*. Londres: Penguin Books, 2000.