

## O dualismo mente-corpo em Descartes e suas implicações no debate científico contemporâneo

*The mind-body dualism in Descartes and its implications in the contemporary scientific debate*

ANDRÉ CAMPOS DA ROCHA \*

TIAGO CABRAL BARREIRA \*\*

**Resumo:** Uma das maiores contribuições de Descartes ao pensamento moderno é sua concepção dualista de mente e corpo. Enquanto o corpo físico em Descartes assume um papel passivo na estrutura ontológica da realidade, sujeito a leis mecanicistas, a mente em Descartes, em contrapartida, assume um papel ativo, como eixo ordenador e produtor de valores e ideias, exercendo um domínio racional sobre a realidade física. Esta concepção cartesiana dualista geraria efeitos importantes no problema da interação mente-corpo, se tornando o tema central debatido pela filosofia da mente contemporânea. Teorias contemporâneas da filosofia da mente buscam superar este dualismo, através da neurociência e psicologia cognitiva. Estas teorias tentam aplicar o modelo científico reducionista aos fenômenos e processos mentais humanos, descrevendo-os em termos não-mentais, físicos e empíricos. Porém, o projeto reducionista destas teorias contemporâneas ainda não se mostrou bem-sucedido em explicar fenômenos não-observáveis da mente, como a consciência, a vontade e a subjetividade humana.

**Palavras-chave:** Metafísica. Matéria. Mente. Filosofia da Mente. Filosofia da Ciência.

---

\* André Campos da Rocha é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Contato: [monodromia@gmail.com](mailto:monodromia@gmail.com)

\*\* Tiago Cabral Barreira é Bacharel em Ciências Econômicas e Pós-Graduação e Especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea. Contato: [tiagocabral91@hotmail.com](mailto:tiagocabral91@hotmail.com)

**Abstract:** One of Descartes' greatest contributions to modern thought lies in his dualistic conception of mind and body. While the physical body in Descartes assumes a passive role in the ontological structure of reality, subject to mechanistic laws, the mind in Descartes, on the other hand, assumes an active role, as an organizing axis and producer of values and ideas, exercising a rational dominion over reality. This dualistic Cartesian conception would generate important effects on the problem of mind-body interaction, becoming the central theme debated by contemporary philosophy of mind. Contemporary theories of philosophy of mind seek to overcome this dualism, through neuroscience and cognitive psychology. These theories attempt to apply the reductionist scientific model to human mental phenomena and processes, describing them in non-mental, physical, and empirical terms. However, the reductionist project of these contemporary theories has not yet proved successful in explaining unobservable phenomena of the mind, such as consciousness, will and human subjectivity.

**Keywords:** Metaphysics. Matter. Mind. Philosophy of Mind. Philosophy of Science.

## Introdução

O pensamento de Descartes representa um dos mais influentes dentre os teóricos de toda a Filosofia ocidental moderna, vindo a contribuir fortemente para a formação do método das ciências modernas e ao advento do racionalismo científico entre os séculos XVII e XVIII. Um dos aspectos influenciados pelo pensador é inaugurar o debate entre a mente e o corpo, que permeia todas as discussões por trás da Filosofia da mente contemporânea. Mas sob que aspecto a teoria de Descartes influenciou a concepção de mente e corpo tal como é pensada hoje?

### 1 A concepção cartesiana da *Mathesis Universalis*

É importante esclarecer, em primeiro lugar, as bases sobre as quais se assentam a concepção cartesiana de ciência. Nos séculos XVI e XVII, surgiu, em mente às então recentes descobertas no campo da Astronomia e da Física, uma nova visão científica do mundo. Assim, uma das grandes preocupações dos primeiros filósofos modernos era

a de proporcionar uma base filosófica para essa nova visão de mundo, de modo a legitimar as novas descobertas científicas factuais dentro de uma estrutura teórica unificada de ideias.

Conforme observado pelo filósofo Eric Matthews, a visão teleológica aristotélica elaborada por filósofos ‘escolásticos’ medievais era imprópria para esse propósito, pois ilustrava um mundo dividido em coisas qualitativamente distintas, cada uma com ‘forma substancial’ própria que deveria explicar seu funcionamento detalhado. Para tal corrente, as chamas do fogo se elevam e as pedras caem porque vem da definição de ‘forma’ ou da ‘natureza’ destas a qualidade de queda ou elevação. No entanto, ainda de acordo com Matthews, os primeiros filósofos modernos, que se contrapunham à esta visão escolástica da natureza, defendiam que, a menos que essas ‘formas’ pudessem ser elucidadas mais detalhadamente, a dita ‘explicação’ não nos diria absolutamente nada: explica tão somente que as chamas se elevam, pois, é o que fazem (MATTHEWS, 2007, p. 16).

O início da era moderna, nos séculos XVI e XVII, rejeitaria as explicações escolásticas convencionais dos fenômenos da natureza. Esta explicação ‘escolástica’ se tornou, inclusive, objeto de sátira na literatura e teatro da época. Em uma dessas obras, o escritor teatral francês Molière retratava um de seus personagens como um médico, e que este ‘explicava’ o poder do ópio de fazer adormecer as pessoas pelo seu ‘poder soporífico’, ou seja, simplesmente uma maneira rebuscada de explicar o poder de fazer adormecer. Pois a droga em questão:

Consegue fazer as pessoas adormecerem porque é capaz de colocá-las a dormir: mas essa é uma explicação com uma definição confundida, e uma visão científica moderna necessita distinguir a ambas. Esses filósofos argumentavam que para uma explicação devidamente genuína, precisamos da especificação de um atual mecanismo vigente que traria à tona o fenômeno a ser esclarecido (MATTHEWS, 2007, p. 16).

O filósofo francês René Descartes se notabilizou como um dos maiores filósofos modernos justamente por conseguir especificar um novo sistema metafísico que incorpore esse mecanismo explicativo de fenômenos, em substituição às explicações fornecidas pela metafísica tradicional. Um dos conceitos-chave que elucidam este ponto é a noção cartesiana de *Mathesis Universalis*. A ideia consistiria precisamente na

busca de um ideal de fundamentação e organização do conhecimento segundo uma álgebra universal quantitativa.

Nesse sentido, as explicações dos fenômenos físicos não dependeriam mais de formas substanciais ocultas que operariam misteriosamente por trás dos objetos, mas de leis matemáticas que regeriam o funcionamento e o movimento de partículas físicas, segundo relações mecânicas e quantitativas. Descartes, deste modo, propõe uma ampla confiança no uso do raciocínio lógico-matemático e quantitativo para a busca da verdade científica, pondo em questão o paradigma de conhecimento escolástico e aristotélico até então predominante, de base qualitativa, sensorial e reduzido a tão-somente um catálogo enciclopédico de conhecimentos materiais (GUÉROULT, 2016, p. 11-12).

### 1.1 A ordem das razões em Descartes

Contudo, o conhecimento lógico-matemático da *Mathesis Universalis* para que pudesse substituir e superar as explicações convencionais da metafísica tradicional como a mais confiável, necessitaria ir um passo além e estar legitimada epistemologicamente segundo critérios de clareza e certeza (DESCARTES, 1999, p. 17-18).

Descartes também operaria esta legitimação epistemológica do novo sistema da *Mathesis Universalis*, como exposto em seu livro *Meditações*. Nessa obra, Descartes examinaria e depuraria criticamente todos os pressupostos do conhecimento humano. É uma vez depurado o conhecimento humano de todas as dúvidas e erros de juízo, a partir do método da dúvida radical, ficaria garantida assim a formação de um sistema geral unificado de ciências baseado em ideias claras, evidentes e distintas.

O método empreendido por Descartes em *Meditações* em direção a ideias certas, claras e distintas consiste em uma sequência de raciocínios e ordens de razões que podem ser descritas pelas seguintes etapas: a primeira etapa desta sequência de raciocínios e ordens das razões em Descartes, conforme observado por Martial Guéroult, consiste na dúvida hiperbólica, definida como uma série de artifícios mentais lançados para a eliminação de conhecimentos obscuros e incertos (GUÉROULT, 2016, p. 35).

Ao generalizar e estender a dúvida hiperbólica à própria existência metafísica, Descartes descobriu que não poderia, enquanto ser pensante, ter dúvidas a respeito de sua própria existência. Portanto, o teórico descobre que o juízo sobre o “eu pensante” (Cogito), dentre

todas os juízos questionados, é o único verdadeiro e indubitável, uma vez que é impossível negar a existência certa de seu próprio pensamento no momento em que duvida (DESCARTES, 1999, p. 62).

Contudo, esta verdade intuída por Descartes sobre a substância do Cogito, de admitir o “Eu pensante” como única realidade existente, tende a levar ao solipsismo, dado que não se pode supor nenhuma realidade externa além do próprio universo de pensamento. Para solucionar este impasse, e poder afirmar a existência de um mundo exterior, é preciso que ele admita a existência de um deus externo a ele que garanta a correspondência entre as ideias pensadas pela substância pensante e os corpos extensos externos aos quais estas representam.

Descartes descobre, deste modo, a existência de uma substância divina plena de Ser, externa ao “eu pensante”, que imprime ideias inatas ao “Eu pensante”, e que acompanham o “Eu pensante” desde o início da existência. É a partir do reconhecimento da existência desta substância divina que Descartes consegue garantir a existência certa e segura de uma realidade corpórea externa ao pensamento e à adequação das ideias pensadas ao mundo material.

Contudo, esta correspondência das ideias pensadas ao mundo material se encontraria ainda assim dividida em graus de certeza e confiabilidade, nas quais as ideias simples racionais e matemáticas ocupariam um lugar privilegiado em termos de objetividade, em detrimento das ideias complexas sensoriais e qualitativas do senso comum. A atividade pensante racional, fundada no Cogito, se torna a norma de validade do conhecimento, abrindo-se espaço assim para os fundamentos metafísicos das novas concepções matemáticas da matéria e da física (GUÉROULT, 2016, p. 149).

## 2 A concepção cartesiana do ser material

Pode-se notar que Descartes, no livro *Meditações*, lança as bases de fundamentos de clareza e certeza para o conhecimento científico da natureza, sobre as quais as ideias racionais e matemáticas ocupariam um lugar privilegiado em detrimento das ideias sensoriais e qualitativas do senso comum (DESCARTES, 1999, p. 322-323).

A realidade ontológica material, neste sentido, é despojada de elementos qualitativos e sensitivos, conforme exemplificado por Descartes na questão da cera, em sua obra *Meditações*. Segundo o autor, as qualidades visíveis (secundárias) atribuídas à cera, como a cor opaca e textura sólida, são enganadoras e incapazes para fornecer um conhecimento claro da substância material da cera. Isso ocorre porque

a cera pode sofrer inúmeras modificações qualitativas de temperatura, calor e pressão, e que pouco afetam a sua essência corpórea. Logo, as qualidades secundárias não podem ser consideradas atributos definidores da essência da substância.

Logo, para Descartes, a ideia de cera, enquanto imagem e representação mental constituída de qualidades visíveis de cor e textura, não necessariamente corresponde à cera enquanto substância física exterior. Assim, não se pode inferir a essência desta última a partir das qualidades sensoriais percebidas na primeira, tal como faria o pensamento aristotélico.

Em seu lugar, Descartes busca novas representações mais claras e evidentes de corpos materiais que não sejam aquelas passíveis de cair nas ambiguidades da imaginação, do senso comum e dos sentidos humanos. Deste modo, o autor propõe a substância material como constituída somente de atributos de extensão quantitativa, definida e conceituada segundo critérios de medição de largura, altura, tamanho, movimento, etc.

Nesse sentido, o conhecimento objetivo de corpos materiais abandonaria explicações relacionadas à sua estrutura funcional interna (causa formal), como o “poder soporífico”, e se reduziria apenas à descoberta de representações quantitativas e fórmulas algébricas que expliquem o seu funcionamento (causa eficiente) e sua constituição extensiva e espacial (causa material). Os números, assim serviriam como base de ideias simples e claras para a construção de representações espaciais de ideias compostas mais complexas, como os objetos materiais<sup>1</sup>. O conhecimento objetivo dos corpos materiais também deve ter eliminadas explicações relacionadas ao seu sentido teleológico, a causa final (ARISTÓTELES, 2010, p. 48).

Esta eliminação das causas teleológicas para corpos materiais por Descartes abriria caminho para o mecanicismo, um dos elementos-chave de sua teoria física.

Como consequência do mecanicismo, a ciência física explicaria o movimento de objetos e corpos físicos em termos de representações de leis mecânicas e matemáticas, como velocidade e aceleração, e não mais em termos de determinadas propriedades metafísicas (a busca o

1 A própria geometria, entendida em sua versão euclidiana clássica, se tornaria objeto de simplificação por Descartes, assim reduzida a fórmulas algébricas e numéricas. É neste sentido que o filósofo impulsiona o desenvolvimento da geometria analítica e aos planos espaciais cartesianos, os quais eram desconhecidos no mundo antigo e escolástico medieval. Em Descartes, a realidade ontológica da matéria é reduzida inteiramente à pura extensão espacial geométrica (GUÉROULT, 2016, p. 74), e os objetos abstratos da álgebra, concebidos pelo intelecto, podem ser identificados com o mundo real na medida em que podem ser simbolicamente representados como linhas e planos: (GAUKROGER, 1999, p. 220).

estado de “repouso”). Assim, pedras não caem mais para satisfazer a afinidade de seu elemento terra com o chão. A matéria assume, nesse sentido, um papel muito menos ativo do que aquele atribuído pelos escolásticos (GAUKROGER, 1999, p. 194-196).

O mecanicismo cartesiano, ao excluir as argumentações de causas finais e formais do escopo de uma explicação científica adequada para fenômenos físicos e ao dar maior ênfase aos elementos causais eficientes terminaria por valorizar a finalidade prática e utilitária do conhecimento, em detrimento do aspecto contemplativo exaltado pelos antigos. O avanço do conhecimento humano consistiria em Descartes no conhecimento das leis mecânicas e causais eficientes operadas no mundo natural (TAYLOR, 1989, p. 149). Leis que, uma vez conhecidas, serviriam não a propósitos especulativos, mas ao emprego em fins e usos práticos que beneficiem os homens, tornando-os “senhores da natureza”.

Conforme bem explicado no livro *Cosmos e transcendência*, de Wolfgang Smith, esta nova visão de mundo mecanicista e utilitarista da ciência, que despreza especulações sobre causas metafísicas e centrada tão somente em relações causais eficientes e dedicada à produção de conhecimento técnica “úteis à vida”; se tornará o paradigma dominante do pensamento ocidental; nos séculos posteriores. Esta exercerá forte influência sobre os novos campos de conhecimento nascentes na época, seja no campo das ciências naturais, através da física clássica de Isaac Newton, ou no campo das ciências humanas, com o advento do positivismo de Augusto Comte. E esta nova concepção científica utilitarista de Descartes impactaria não somente o campo científico, como também cultural e social<sup>2</sup>.

## A concepção cartesiana do ser pensante

Em Descartes, enquanto os fenômenos corporais da matéria se encontram fundamentados e regulados segundo noções mecânicas e extensivas de quantidade, a atividade pensante humana se encontraria fundamentada segundo a livre vontade do “Eu pensante”, a-biográfico e incondicionado corporal e materialmente.

2 Como bem ressaltado por Max Weber, o desenvolvimento do modelo social de organização liberal capitalista, marcada pelo predomínio da competência técnica e impessoalidade racional nas normas jurídicas e burocráticas, se encontra intrinsecamente correlacionado com o fenômeno niilista do “desencantamento do mundo”, associado ao desaparecimento da perspectiva mítica e contemplativa da natureza presente em culturas pré-modernas, reduzido a natureza a mero instrumento passivo de manipulação técnica e racional pela atividade humana: (WEBER, 1982, p. 165).



O Cogito é, assim, definido como uma substância pensante, uma alma dotada de modos específicos de pensamento, sentimento, imaginação e desejo, porém sem um corpo material. É, assim, definido como uma substância distinta do corpo humano, como uma substância corpórea material, com atributos puramente extensivos e espaciais. Não é possível, nesse sentido, reduzir a mente a atributos exclusivamente corpóreos, uma vez que esta não possui extensão e, portanto, não pode ser medida ou quantificada.

Com isso, muitas funções corporais que antes eram tratadas organicamente e dotadas de princípios ativos, passaram a ser abordadas em termos mecanicistas e materiais, assim desaparecendo a alma orgânica dos escolásticos (dotada de propriedades vitais ativas em plantas e animais) e permanecendo somente a alma intelectual humana (sede do intelecto e vontade). Conseqüentemente, a alma orgânica teria que ser distribuída entre a alma intelectual e o corpo, concebido em termos mecanicista, ou, então, absorvida pelo corpo, ou, ainda, abolida por completo (GAUKROGER, 1999, p. 197).

A concepção cartesiana de alma também difere do pensamento metafísico tradicional sob outros aspectos. Conforme visto anteriormente, Descartes torna o Cogito fundamento da certeza de todas as demais ideias concebidas, uma vez que as ideias são produtos do pensamento. Pode-se duvidar do conteúdo real de tais ideias e da sua correspondência com um objeto exterior, mas não se pode duvidar da realidade destas ideias enquanto produtos da atividade pensante.

Com isso, a alma em Descartes deixa de ser vista como um receptáculo passivo que “enxerga” um mundo exterior, tal como pensado pelos antigos desde Platão, enquanto a realidade ideal deixa de ser um espaço exterior à mente, que a supera e a abarca, para se tornar um espaço interno à mente e sob inteiro controle e domínio desta. Em Descartes, a alma assume um papel mais ativo sobre o conhecimento das ideias, porque as ideias não são mais descobertas e vistas externamente, mas “construídas” e “representadas” interiormente pela mente<sup>3</sup>.

Esta mudança de concepção sobre as ideias, enquanto representações produzidas na mente pelo “Eu pensante”, levou a implicações importantes para o advento da ética moderna. Uma ética

3 Nas palavras de Charles Taylor: “A representação da realidade [em Descartes] agora deve ser construída. Uma vez que a noção de ideia migra de seu sentido ótico para se referir ao seu conteúdo intrapsíquico, para coisas ‘na mente’, logo a ordem das ideias deixa de ser algo que descobrimos para se tornar algo que construímos” (TAYLOR, 1989, p. 144, tradução nossa).



que toma como eixo fundamental a ideia do “Eu pensante” e crítico, definido enquanto ser puramente livre e criador, dotado de vontade ativa e “construtor” de ideias. Pois, em Descartes, o homem, conforme já visto, à medida em que se torna “senhor e possuidor e possuído da natureza” ao submeter o mundo material à sua vontade racional, se torna também um agente livre e autônomo à matéria, capaz de modelar a realidade do mundo exterior segundo as ideias criadas pela sua vontade.

E deste controle instrumental do mundo material pela vontade inclui-se também o controle instrumental das paixões do corpo humano. Com isso, Descartes faz da força de vontade a virtude humana principal, enquanto “[...] firme e constante vontade de fazer aquilo que julgamos o melhor”, e produzindo, assim, uma das maiores fontes de contentamento humano: (DESCARTES, *apud* TAYLOR., 1989, p. 147).

Se a liberdade de vontade é uma das maiores fontes de contentamento humano, logo o senso de superioridade de uma boa vida, e a inspiração para obtê-la, deve vir do senso de dignidade própria do agente como um ser racional. Força, firmeza, resolução, controle, estas são as qualidades cruciais, um conjunto de virtudes aristocráticas e guerreiras, mas agora internalizadas no conceito cartesiano de virtude: a *generosité*. Em outras palavras, a *generosité* é a emoção que acompanha o senso de dignidade e estima humana. Elas não são empregadas em grandes feitos de valor militar no espaço público, mas sim no domínio interior das paixões pelo pensamento<sup>4</sup> (TAYLOR, 1989, p. 153).

Assim, a ética de Descartes fala de um desengajamento do mundo e do corpo, e da hipótese de uma relação instrumental com eles. Logo, diferentemente da concepção antiga e platônica de razão, o domínio da razão humana não é entendido como o ser direcionado para a ordem dos seres encontrada no cosmos, mas sim como a vida é moldada pelas ordens construídas de acordo com as demandas da dominância da razão. Logo, é possível dizer que a racionalidade não é mais definida substantivamente, em termos de ordens do ser, mas sim processualmente, em termos de padrões pelas quais são construídas ordens na ciência e vida (TAYLOR, 1989, p.156).

4 Taylor também considera que este tema moderno da estima de dignidade da pessoa humana, que ganhou um lugar considerável no pensamento político e ético moderno, emerge justamente desta internalização efetuada por Descartes. Ela se tornará um tema central em Kant mais de um século depois. Mas a teoria ética de Descartes já está orbitando em torno dela. E a grande ênfase que ele coloca na autoestima e nas satisfações desta em descrever as recompensas de uma boa vida é um dos exemplos que demonstram esta proximidade.

## 2.1 Problemas do dualismo ontológico

Se, de um lado, o pensamento cartesiano é marcado pela ênfase no mecanicismo quantitativista, levando à matematização racional do mundo físico, por outro lado também é marcado pela ênfase no fenômeno da subjetividade mental, qualitativa e idealista, enquanto construtora de ideias e ordenadora do mundo material. Deste modo, a substância pensante e a material são duas entidades ontológicas tidas por Descartes como independentes e incomunicáveis entre si, de modo que o pensamento metafísico cartesiano assume um caráter estritamente dualista sobre a realidade.

Esta questão da dualidade ontológica entre matéria e pensamento, quantidade e qualidade; se torna problemática quando aplicada à interação entre a mente e o corpo humano. Ambos se situam em campos ontológicos distintos, o que lançaria dificuldades quanto às explicações sobre como as ideias mentais, ilusórias e subjetivas, conseguiriam produzir efeitos mecânicos causais na matéria, ou de como a matéria conseguiria induzir a mente independente a agir segundo certos padrões e comportamentos.

Descartes tenta solucionar este problema de interação mente-corpo em sua obra *Paixões da alma*. O livro explicita que os corpos humanos, tal como os dos animais, são máquinas que funcionam sem precisar de mente. Os animais são puras máquinas, enquanto o homem tem uma mente ao lado do homem-máquina. A união entre a alma e o corpo humano ocorre no cérebro, exatamente na glândula pineal, constituindo o centro receptor das sensações que vêm dos órgãos dos sentidos. O cérebro, então, comanda os movimentos do corpo através dos espíritos animais, que se difundem pelas diversas partes do corpo por meio de pequenos condutos (os nervos), e se dirige a certos músculos em preferência a outros (COSTA, 2017, p. 460).

Estas explicações sobre a interação mente-corpo, contudo, não se revelaram convincentes. Alguns filósofos da mente consideram que um problema decorrente desta interação está relacionado à falácia do homúnculo. Pois, segundo Descartes, a mente interage com o corpo através da glândula pineal. Nesse sentido, a mente “inspeccionaria” imagens físicas projetadas na superfície da glândula pineal, vindas de órgãos sensoriais. Mas como essas imagens físicas inspeccionadas pela mente se tornam pensamentos não-físicos dentro dela? Um novo agente de percepção precisaria ser adicionado para explicar os mecanismos que transformam estas imagens físicas em não-físicas,

e se incorreria em uma regressão infinita de agentes de percepção no interior de agentes de percepção.

O uso de tais recursos tenderia a enganar a pessoa na crença da existência de um homúnculo, um pequeno homem na cabeça, e isso conduz à objeção de que recursos a homúnculos não explicam coisa alguma, uma vez que as habilidades e comportamento do próprio homúnculo demandam explicações. Esta falácia é denominada de “falácia do homúnculo”, e consiste consistiria exatamente nesta regressão infinita sobre as causas dos processos psicofísicos que estariam por trás da percepção.

### 2.1.1 O problema das outras mentes

O problema da dualidade mente-corpo, matéria e pensamento, também traz outros problemas adicionais. Filósofos da mente observam que outro problema trazido por esta dualidade está no Problema das outras mentes. Esta questão, levantada por Kant, considera que, se a alma é individual, ela é limitada espacialmente e, portanto, extensiva. O filósofo K.T. Maslin formula o problema de Kant nos seguintes termos:

O ponto que Kant está levantando é fundamentalmente este: Como se pode contar almas? Com que critério ou critérios se decide a um momento dado quantas almas estão presentes? Quando se pode dizer que uma alma termina, por assim dizer, e estamos passando à próxima? Em outras palavras, como uma alma é individuada, isto é, dita separada como um indivíduo distinto e separado, de outra alma em um dado momento? Além disso, como se pode dizer que ao longo do tempo almas sejam separadas? (MASLIN, 2009, p. 66).

Logo, não se pode falar de substâncias incorpóreas, devendo esta noção ser descartada por ser destituída de significado. Logo, não são as almas que são dotadas de pensamento, mas sim os homens. A subjetividade humana, nesse sentido, não pode ser separada da dimensão corpórea e material humana. Assim, a subjetividade em Kant apresenta uma dimensão estritamente corpórea<sup>5</sup>.

5 Merleau-Ponty aprofunda esta argumentação de Kant, ao desenvolver o conceito de subjetividade-em-um-corpo, ou subjetividade incorporada. Segundo a definição de subjetividade incorporada, um ser humano é um organismo biológico, mas que também reage ao seu ambiente, subjetiva e intencionalmente.

### 2.1.2 O problema da linguagem privada

Uma terceira dificuldade observada por filósofos da mente sobre o dualismo de Descartes reside no problema da linguagem privada. Este problema origina-se do fato de que Descartes se via, ao final de seu processo de questionar radical e metodicamente todas as coisas, apenas com a certeza de seus próprios pensamentos e seus conteúdos. Mas, como afirma Matthews, para que Descartes possa ter essa certeza, a existência de uma linguagem é uma condição prévia para que Descartes possa levantar dúvidas.

Como [Descartes] se encontra no processo em que duvida da existência de qualquer coisa fora de seus próprios pensamentos, incluindo outras pessoas, essa linguagem deve ser puramente privada: isto é, Descartes deve, independentemente de seu uso, proporcionar o sentido das palavras para comunicar-se com os outros. Somente ele sabe o que quer significar por ‘mente’, ‘pensamento’, ‘mundo’, ‘Deus’ e assim por diante (MATTEWS, 2007, p. 147).

No entanto, conforme argumentado pelo filósofo Ludwig Wittgenstein, a existência de tal linguagem puramente privada é impossível. Esta impossibilidade, observa o autor, decorre do fato que a linguagem não pode ser inventada pelas estruturas internas da própria mente. Descartes não poderia estar certo de seus próprios pensamentos privados, a menos que estivesse certo da existência de outras pessoas a quem poderia, em princípio, comunicar esses pensamentos em uma linguagem pública (MATTEWS, 2007, p. 147).

Portanto, em Wittgenstein, o vocabulário mental, mesmo sendo adquirido e aprendido a partir da própria perspectiva privada e de primeira pessoa, possui o seu significado adquirido originalmente em um contexto social essencialmente público (MASLIN, 2009, p. 228). Logo, para o teórico, se a mente fosse compreender um mundo puramente privado, somente acessíveis à pessoa a quem a mente pertence, então seria impossível o emprego de predicados mentais, necessários para a classificação e descrição das próprias ideias subjetivas mentais. O pensamento constitui um processo interno mental que necessita de critérios externos objetivos para operar corretamente.

A linguagem, em resumo, diz respeito a padrões simbólicos e significados apreendidos culturalmente. E a mente, enquanto parte de um sujeito-em-corpo, não se encontraria separada do corpo, mas associada a este espacialmente e temporalmente, e inserida dentro de um mundo sociocultural, no qual apreende a linguagem. Logo, a mente solipsista cartesiana, puramente privada e fechada em si mesmo, não poderia existir.

Neste sentido, o problema da linguagem privada em Descartes, levantado por Wittgenstein, constitui um ataque importante à noção cartesiana de substância mental, assumida como ontologicamente fechada em si mesmo, incorpórea e independente do mundo material, cultural e social.

### 2.1.3 O problema da Navalha de Ockham

Esta noção de substância mental vem também sendo alvo de outras críticas e questionamentos ao longo do século XIX e XX. Dentre elas, os próprios avanços da Neurociência e da Psicologia Cognitiva puseram em questão o grau de credibilidade científica que poderia ser atribuída à existência de uma substância mental. Em lugar do dualismo cartesiano, surgem teorias alternativas da Neurociência e da Psicologia baseadas no reducionismo, buscando explicar fatores mentais em termos de outros não-mentais.

As teorias reducionistas adotadas pela Neurociência e pela psicologia têm como principal finalidade satisfazer os critérios de cientificidade impostos pela Navalha de Ockham, de tentar construir hipóteses e teorias para fenômenos utilizando-se do mínimo de fatores explicativos possíveis. A Navalha de Ockham estabelece, portanto, que entidades explicativas para fenômenos não devem ser multiplicadas além do necessário.

Descartes pode ser visto como contra o princípio da Navalha de Ockham, no sentido em que introduz uma misteriosa entidade extra para explicar o comportamento humano, a ‘substância mental’ (MATTHEWS, 2007, p. 148). É uma teoria que explique processos psicológicos como causados pela combinação de substâncias mentais e materiais, nesse contexto, deveria ser rejeitada em favor de teorias que a consigam explicar por causas puramente materiais e físicas. É nesse sentido que o dualismo cartesiano, ao longo da história da ciência moderna, vai se tornando objeto de contínua descrença.

## 2.2 O dualismo cartesiano inserido no debate científico

O reducionismo operado nas ciências modernas consiste precisamente nesta tentativa de criar modelos explicativos mais elegantes e simples para fenômenos mentais, em substituição ao modelo cartesiano dualista de mente e matéria. Atualmente, são três as principais correntes científicas ligadas ao reducionismo da mente: i) ao cérebro, através do materialismo fiscalista; ii) ao comportamento externo, o behaviorismo analítico; e iii) a estruturas funcionais algorítmicas, o funcionalismo. Os pressupostos de cada uma destas correntes estão detalhados a seguir.

### 2.2.1 O reducionismo do materialismo fiscalista

Segundo o materialismo fiscalista, a mente é identificada como o próprio cérebro, e os processos mentais são assumidos como estritamente cerebrais. E, se o dualismo cartesiano assume a existência de duas substâncias que compõem o ser humano – a mental e material – o fiscalismo apaga a primeira dessas duas substâncias e argumenta ao afirmar que os seres humanos possuem mentes é dizer que eles têm um cérebro, uma parte específica do corpo e, portanto, uma coisa material (MASLIN, 2009, p. 72). E, assim, a tese materialista se torna uma teoria reducionista ao procurar mostrar que o estudo da vida mental humana se constitui uma ramificação de uma ciência mais fundamental, nesse caso, a Neurociência.

Embora a Neurociência se constitua uma ciência recente, a hipótese materialista, enquanto crítica ao dualismo cartesiano, de nenhum modo é algo novo na história da ciência. Esse tipo de crítica pode ser visto nos contemporâneos de Descartes, como Hobbes, Gassendi e Locke.

No entanto, essa abordagem realmente se alastrou no século XVIII pelo movimento conhecido como Iluminismo, que objetivava substituir superstições à moda antiga por uma visão baseada em uma razão científica (MATTHEWS, 2007, p. 34). Para este período, destaca-se a obra *L'homme machine*, de Julien de la Mettrie. O livro de La Mettrie descreve os seres humanos como partes complexas de um maquinário, argumentando que a observação empírica seria a única forma de atingir qualquer forma de verdade possível, ao invés do tipo do raciocínio a priori efetuado por Descartes.

O modelo materialista do homem-máquina se tornou popular nos séculos XVIII e XIX, sendo o funcionamento da mente explicado de forma metafórica em termos de operações mecânicas efetuadas pelas tecnologias de cada época. Enquanto isso, no século XVIII, os modelos teóricos explicativos sobre a inteligência humana se encontravam associados às novas descobertas da eletricidade e química; o mesmo ocorreu também no século XIX, com os avanços no campo da comunicação. Físicos deste período, como Herman von Helmholtz, consideravam a mente como um telégrafo.

Mas a ciência da mente, para a qual estes pensadores e cientistas apelavam, ainda se encontrava nos primórdios de seu desenvolvimento. Nos séculos que se seguiram e, sobretudo, na segunda metade do século XX, o conhecimento sobre o cérebro e seus funcionamentos atingiria um alto nível de sofisticação. Teorias contemporâneas da Neurociência permitiram que muitas atividades mentais outrora consideradas de natureza não-física, como a experiência de pensamento e raciocínio, pudessem ser explicadas mais claramente como efeitos de processos cerebrais neurofisiológicos.

Estas novas teorias da Neurociência ganharam força a partir de meados do século XX, em meio aos avanços tecnológicos na área da computação – sobretudo a partir da década de 1940 – que possibilitaram o estabelecimento de novos argumentos que traziam analogia entre o cérebro e o funcionamento de um *hardware* de computador. Esse tipo de pensamento foi levado à sua expressão máxima pelo livro *The computer and the brain*, do matemático John von Neumann (1958), no qual o teórico traçou vários paralelos entre os componentes das máquinas de computação da época e os componentes do cérebro humano.

Provavelmente e, em parte, devido a esse motivo, surgiu neste período uma renovação de várias formas de materialismo no movimento analítico em Filosofia. Um dos exemplos mais antigos disso foi a ‘tese da identidade mente-cérebro’, desenvolvida por vários pensadores na década de 1950. Esta tese foi exposta inicialmente no artigo *Será a consciência um processo do cérebro?*, publicada por U.T. Place (1956). Place argumentava pela possibilidade de identificação da consciência com um padrão específico da atividade cerebral.

Nesse sentido, a ideia de uma mente e sujeito substancialmente independente e autônoma ao mundo exterior é posta em xeque pela Neurociência moderna, reduzindo-a uma máquina de processamento de dados, posta em funcionamento por causas físicas do mundo



material. E conceitos metafísicos outrora aceitos como experiências psicológicas de natureza puramente subjetiva, como o fenômeno da consciência, são colocados de lado, ou até mesmo eliminados do escopo de ideias cientificamente aceitáveis, como preconizado pela vertente materialista radical do eliminativismo<sup>6</sup>.

### 2.2.2 O reducionismo behaviorista

Paralelamente ao fisicalismo da Neurociência, surge, também no século XX, uma outra teoria de caráter reducionista da psicologia cognitiva: o behaviorismo. A tese de tal corrente assume que muitas atividades humanas outrora entendidas como produtos de uma mente racional e autônoma sejam a ser compreendidos como meros reflexos mecânicos e instintivos de interações do sujeito com o ambiente exterior.

O behaviorismo, nas mãos dos psicólogos norte-americanos J. B. Watson e B. F. Skinner, assumiu a forma de afirmação de que o comportamento humano deveria ser compreendido como um conjunto de respostas evocadas por estímulos externos (MASLIN, 2009, p.107). A teoria põe de lado todos os processos mentais internos operados pela mente, afirmando que tudo que é necessário para explicar as atividades mentais é o conhecimento dos estímulos externos e das consequências que estes geram sobre as pessoas em termos de comportamento visível.

Assim, é uma teoria reducionista, à medida em que tenta simplificar eventos da mente que são invisíveis e não podem ser observados empiricamente, tais como crenças, intenções e desejos, em termos de eventos visíveis e que podem ser observados, como é o caso do comportamento manifestado exteriormente. Logo, ao invés de se recorrer a entidades mentais não-observáveis para explicar o comportamento de uma pessoa, estas são desenvolvidas em termos de respostas condicionadas que foram reforçadas por repetição e recompensa.

O behaviorismo, inclusive, tenta depurar da linguagem referências a atividades mentais não-observáveis, como se manifesta

6 Esta corrente busca suprimir qualquer traço de conceitos metafísicos das explicações causais de processos mentais. Os dois pensadores mais significativos do materialismo eliminativista são Paul e Patricia Churchland. O materialismo eliminativo assume um passo além do típico reducionismo materialista, propondo a eliminação da linguagem científica de quaisquer referências sobre pensamentos, sentimentos e sensações subjetivas, de modo que estes sejam referidos linguisticamente como somente estados e processos no cérebro e no sistema nervoso.

mais claramente em sua vertente lógico-analítica. Segundo o behaviorismo analítico, a proposição “Henrique possui sede”, deveria ter qualquer tipo de referência a estados internos do organismo eliminada, devendo ser substituída pela proposição “Henrique está disposto a beber água, caso for oferecido água.”. Esta substituição visa evitar induzir a qualquer comprometimento com propriedades e processos não-observáveis de introspecção.

Desse modo, a teoria behaviorismo assume uma postura radicalmente passiva da mente em relação ao ambiente ao redor, reduzindo toda conduta humana em termos de relações mecânicas de estímulos e respostas. Esta posição é muito similar àquela defendida por Descartes com relação aos animais; enquanto seres autômatos condicionados a responderem passivamente e mecanicamente a estímulos no ambiente ao redor.

Assim, para o behaviorismo, o homem é tão desprovido de uma substância mental ativa quanto os animais, considerando as ações de ambos determinadas passivamente por condicionamentos e reflexos mecânicos do mundo exterior. Logo, o seu reducionismo, embora divirja de forma enfática com Descartes ao negar totalmente o fenômeno da subjetividade humana e a sua autonomia de vontade, não se encontra muito distante do modelo cartesiano da natureza e do mundo físico, enquanto governada unicamente por relações mecanicistas de causa e efeito. A transposição deste mecanicismo para os fenômenos mentais nada mais é do que uma consequência lógica da expansão deste paradigma de pensamento do domínio da física para a Psicologia.

### 2.2.3 O reducionismo funcionalista

Em paralelo ao fiscalismo e ao behaviorismo, surge, no século XX, outra corrente reducionista sobre a mente: o funcionalismo. Oriundo da Psicologia Cognitiva, a corrente busca reduzir o fenômeno mental a um sistema de linguagem dotado de relações lógicas e funcionais, voltadas para a execução de tarefas mentais específicas como o pensamento, emoções, sentimentos e vontade. A mente, nesse sentido, deixa de ser entendida como uma substância, seja ela material ou espiritual (como o fazem Descartes e os materialistas), para se tornar um processo abstrato de funções que desencadeia e põe em ação a vida mental de um organismo: (FODOR *apud* MASLIN, 2007, p. 52).

O funcionalismo se origina do artigo seminal *Computing machinery and intelligence*, de Alan Turing (1950), que propôs identificar o pensamento com estados mentais processados por um sistema definido por *inputs* e *outputs* de códigos verbais. Como exemplo, para um funcionalista, uma ‘dor’ é definida não como algo que acontece na alma ou que esteja associado a uma dada localidade do sistema nervoso, mas sim um processo funcional desencadeado pelo corpo para remover a parte lesionada do contato com aquilo que o está machucando e tendendo a evitar contato com coisas que o ferem<sup>7</sup>.

E, embora se distinga do materialismo fisicalista, o funcionalismo guarda algumas similaridades deste, à medida em que ambos baseiam seus argumentos na analogia mente-computador desenvolvida no século XX. Assim, enquanto o fisicalismo busca identificar a mente como um *hardware*, o funcionalismo associa a vida mental a um *software*, se assemelhando a um programa de computador. Por aderir à metáfora de que os processos mentais se assemelham a *softwares* de programação, os quais não possuem uma contrapartida no mundo físico, o funcionalismo termina por assumir uma posição mais branda que o fisicalismo quanto à possibilidade de existência de uma substância mental não-física.

Para um funcionalista, a função em si não pode ser classificada nem como não-física, nem como física. Uma função pode ser especificada abstratamente, e de maneira completamente independente do que quer que habilite a execução dessa função, tornando esta corrente de pensamento neutra em relação a questões metafísicas sobre a existência ou não de uma dualidade ontológica entre a mente e o corpo.

Porém, muito embora o funcionalismo assuma uma postura de neutralidade quanto à possibilidade da existência de uma dualidade ontológica tal como enunciada por Descartes, deve-se também considerar que o funcionalismo, assim como o behaviorismo analítico e materialismo, também consiste em uma teoria reducionista da mente. Uma tese que visa excluir o papel da substância mental – definido pelo seu elemento ativo, incorpóreo e autônomo – do escopo de explicações causais para a conduta humana.

7 Logo, por não necessitar estar ligado substancialmente a determinadas entidades físicas, como o cérebro, o funcionalismo assume que o fenômeno mental pode assumir variadas formas possíveis de existência, que não se limita somente à humana. Desse modo, suscitam-se especulações sobre a possibilidade de existência de consciências não-humanas em programações sofisticadas de Inteligência Artificial.

## 2.2.4 Problemas e limitações do reducionismo

Em resumo, o reducionismo adota como pressuposto justamente a eliminação de teorias que dependam de muitas substâncias como fatores causais. Nesse sentido, a metafísica dualista de Descartes continua sendo vista como um obstáculo indesejável para este modelo reducionista da ciência, devendo ser superado por novas teorias mais enxutas que busquem explicar fatores mentais em termos de não-mentais.

Contudo, algumas limitações na abordagem reducionista da mente podem ser encontradas. Uma delas é que nenhuma das principais teorias reducionistas abordadas aqui, seja na forma fisicalista da Neurociência, seja na forma behaviorista e comportamental da Psicologia Cognitiva, ou na forma funcionalista, conseguiu explicar o fenômeno da subjetividade mental, o núcleo fundante da substância mental cartesiana. Muitos fenômenos de natureza puramente subjetiva, como a consciência, ainda permanecem um mistério para a ciência contemporânea, de modo que muitas tentativas do reducionismo de explicá-la se revelaram infrutíferas. Logo, as propriedades e atividades não-observáveis da mente não poderiam ser reduzidas nem ao comportamento nem a atividades cerebrais.

De um lado, para o fisicalismo materialista, a teoria reducionista da identidade mente-cérebro apresenta problemas. Como exemplo, uma sensação de dor no corpo seria explicada pela corrente como resultante da atividade de certos padrões neuronais no cérebro. Porém, mesmo se os instrumentos do neurologista pudessem revelar que os nervos apropriados estão sendo ativados, não seria possível para o profissional observar e experimentar a sensação da dor em si. A dor é, certamente, algo que alguém sente ‘dentro’ de si: é uma sensação. Outras pessoas não podem ver, literalmente, a dor interna da mesma maneira como podem ver a lesão que ela pode estar causando. Portanto, embora o fisicalismo esteja correto em relacionar certos padrões de neurônios como ativadores da sensação de dor, as propriedades mentais subjetivas que caracterizam e acompanham a dor, como a sensação interior em si, vão muito além e escapam aos meros elementos físicos e neuronais que a ativam.

Outra dificuldade trazida pela teoria da identidade mente-cérebro está em um dos argumentos que contribuiu para lhe dar grande notoriedade no século XX: a analogia da mente com o computador. Alguns estudos empíricos mais recentes oferecem evidências de que o funcionamento da mente pode ocorrer de maneira distinta

àquele compreendido por um *hardware*, o que enfraquece a analogia estabelecida de que a mente é uma grande máquina armazenadora de dados<sup>8</sup>. Alguns estudos encontraram evidências que as tarefas da memória mais simples não se encontram localizadas ou “armazenadas” em uma região neuronal específica do cérebro, mas esparsa em múltiplas áreas<sup>9</sup>.

Se, de um lado, a Neurociência não conseguiu explicar o mistério do pensamento e das atividades mais interiores da mente humana, por outro, a teoria behaviorista também se mostrou incapaz de fazê-lo. Na verdade, os processos mentais não podem ser explicados simplesmente como uma resposta mecânica a um estímulo externo. Uma pessoa pode possuir determinados estados mentais sem apresentar um comportamento explicitamente visível, ou vice-versa. Por exemplo, pessoas com um dado grau de motivação podem suprimir manifestações comportamentais de dor, mesmo na presença de uma dor excruciante, enquanto atores bem-treinados podem perfeitamente simular o comportamento de dor, mesmo que estes não sintam nenhuma dor. Um estoico pode recusar a revelar sua dor para outros, e uma pessoa sem juízo pode fazer declarações sem pensar (MATTHEWS, 2007, p. 116). Portanto, o comportamento exterior, que constitui a parte visível e superficial das atividades mentais, não se mostrou capaz de cumprir a tarefa prometida pelo modelo reducionista de simplificar o número de entidades explicativas para as atividades mentais.

E, por último, o reducionismo funcionalista também apresenta limitações. Os computadores podem, sob certos aspectos, serem chamados de “máquinas lógicas”. Mas quais as causas das regras lógicas da linguagem de programação os computadores? Estas regras não podem ser atribuídas internamente, segundo a própria estrutura computacional, mas dependem de fontes exteriores ao computador. Deste modo, os computadores apenas se comportam de acordo com aquilo que o programa causa neles, e a linguagem computacional somente possui sentido a partir da mente humana que lhe atribui

8 Disponível em: <https://aeon.co/essays/your-brain-does-not-process-information-and-it-is-not-a-computer>. Acesso em: 7 de jan. de 2022.

9 Dentre os estudos, vale mencionar o de Palombo et. al (2016), que encontrou que, entre sobreviventes de um acidente de avião, lembrar o ocorrido aumentou a atividade neural na “amígdala, lobo temporal medial, linha média anterior e posterior e córtex visual” dos passageiros. Nesse sentido, quando emoções fortes estão envolvidas, milhões de neurônios podem se tornar mais ativos, ao invés de alguns específicos. A analogia mente-computador, defendida por alguns fisicalistas, também levanta outras dificuldades adicionais para a memória. Se as células neuronais podem ser definidas como um centro de armazenamento de dados, onde, afinal, a memória em si está armazenada na célula? Esta pergunta ainda não pôde ser respondida pela Neurociência.

significado e inteligibilidade. Logo, por depender de outras causas externas para subsistir, a linguagem computacional não pode ser considerada um fator explicativo confiável sobre o qual o fenômeno da mente possa ser reduzido.

Além disso, o funcionalismo, mesmo que não seja necessariamente ‘materialista’, no sentido de dizer que as mentes são feitas de coisas materiais, insinua que elas devem ser concretizadas em algum tipo de coisa, e esta coisa, muito provavelmente, deverá se materializar de alguma maneira. Os programas de computadores são, de fato, efetuados em algum tipo de material físico, mesmo que se apresentem sob diversas formas.

Deve-se considerar, por fim, que muitos dos pressupostos antimentalistas da Neurociência e da Psicologia Cognitiva, em particular do materialismo eliminativista e do behaviorismo analítico, foram inspirados no ideal científico do Positivismo lógico do século XX. Este adotou como programa central a separação entre ciência e metafísica, sobre a qual a primeira deveria ser regida pelo rigor de leis metodológicas próprias e tão-somente pelo critério de validação empírica. Nesse sentido, conceitos metafísicos devem ser eliminados da linguagem teórica científica, como resquícios de superstição, e produzidos ilusoriamente pela mente humana. O behaviorismo analítico e o materialismo eliminativista operam justamente este projeto de depuração da linguagem científica de elementos subjetivos e obscuros gerados pela mente.

Deve-se considerar, contudo, que a ciência, ao contrário do que pregam os positivistas lógicos, também necessita da metafísica como base para sua construção teórica. Como exemplo, muitos pressupostos hipotéticos da química e biologia moderna se fundaram em mitos alquímicos, esotéricos e neoplatônicos do renascimento. A própria Ciência precisa de conceitos metafísicos da matemática também para medir e calcular dados observáveis na realidade. Esta precisa, também, da lógica abstrata e de suas categorias conceituais para formular proposições. Nenhum destes tipos de conceitos metafísicos poderia ser observável empiricamente na realidade e validado segundo os critérios positivistas lógicos. A Ciência, assim, necessita de abstrações e tipos ideais metafísicos para poder operar, o que tornaria impossível qualquer depuração teórica de conceitos não-factuais.

E, ainda, deve-se salientar que o positivismo lógico, por mais que busque eliminar a metafísica da Ciência, ainda assim assume implicitamente um ideal metafísico, que é o mesmo desenvolvido por Descartes no século XVII, dividindo radicalmente a realidade em esferas de subjetividade e objetividade. Nesse sentido, o ideal científico positivista de eliminar e depurar o elemento subjetivo e metafísico da ciência, nada mais significa do que assumir implicitamente a existência de mundo metafísico dual e incomunicável de subjetividade e objetividade. Isso pois ideias subjetivas seriam produtos da mente, sem nenhuma conexão com os objetos exteriores os quais representam.

## Conclusão

O pensamento de Descartes representa um dos mais influentes em toda a Filosofia moderna, vindo a contribuir fortemente para a formação do método científico moderno. O pensamento do teórico francês também contribuiu para o nascimento da noção moderna de subjetividade, originado de seu sistema metafísico dual de matéria e pensamento, que estabelece a separação da realidade em duas substâncias independentes e incomunicáveis entre si.

Enquanto a matéria em Descartes assume um papel passivo no mundo, sujeito a leis mecanicistas e objeto de manipulação técnica, a mente para o filósofo, em contrapartida, assume um papel mais ativo sobre o processo de produção e conhecimento de ideias, isso por ser eixo ordenador da realidade corpórea física, trazendo implicações importantes para as origens do pensamento iluminista racional na ciência e idealista subjetivista na cultura e ética nos séculos XVIII e XIX.

E esta bifurcação entre matéria e pensamento, mundo da subjetividade e da objetividade, oriunda da metafísica cartesiana, geraria efeitos importantes no problema da interação mente-corpo, se tornando o tema central debatido pela filosofia da mente contemporânea. Teorias contemporâneas permitiram que muitas atividades mentais outrora consideradas de natureza não-física e não-empírica, pudessem ser explicadas a partir da Neurociência e da Psicologia Cognitiva.

Porém, por mais que as correntes contemporâneas da filosofia da mente tentem aplicar o modelo científico reducionista aos fenômenos e processos mentais humanos, descrevendo-os em termos não-mentais, empíricos e físicos, estes ainda não se mostraram bem-sucedidos em explicar os fenômenos mais ocultos e invisíveis da mente humana, como a consciência. E, ainda, algumas correntes da Neurociência e da



Psicologia Cognitiva se baseiam no positivismo lógico – e esta ainda assume implicitamente o mesmo ideal metafísico desenvolvido por Descartes no século XVII, que divide radicalmente a realidade em esferas de subjetividade e objetividade. Por mais que busquem criticar e superar o modelo dualista cartesiano, não conseguem se afastar dele enquanto moldura metafísica para suas concepções de subjetividade e objetividade científicas.

Por fim, é importante considerar que o debate contemporâneo da filosofia da mente constitui um dos temas mais espinhosos em todo o debate filosófico atual, uma vez que discute temas que constituem as bases de todo o edifício epistemológico ao qual a ciência moderna está fundamentada, ao discutir os limites e as fronteiras entre objetividade e subjetividade humanas e a questão da transcendência da consciência humana ao corpo material. Bases que, uma vez mexidas, poderiam reestruturar todo o modo de se fazer e desenvolver Ciência no futuro.

## Referências

ARISTÓTELES. *Física I-II*; Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

CHURCHLAND, Paul. *Matéria e Consciência - Uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. 1. ed. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Unesp, 2004.

COSTA, José Silveira da. *História da Filosofia Ocidental - Tópicos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Mauad, 2017.

COTTINGHAM, John. *Descartes*. São Paulo: Ideias & Letras, 1992.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: \_\_\_\_\_ *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DESCARTES, René. Meditações. In: \_\_\_\_\_ *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. 5. ed. [S.l.]: Larousse, 2012.

GAUKROGER, Stephan. *Descartes - Uma Biografia Intelectual*. Rio de Janeiro: edUERJ, 1999.

GOTTLIEB, Anthony. *The Dream of Enlightenment - The Rise of Modern Philosophy*. 1. ed. Nova York: Liveright Publishing Corporation, 2016.

- GUÉROULT, Martial. *Descartes segundo a Ordem das Razões*. 1. ed. [S.l.]: Discurso Editorial, 2016.
- HAHN, Hans.; NEURATH, Otto.; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n. 10, p. 15, 1986.
- MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MATTHEWS, Eric. *Mente - Conceitos-chave em Filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- NEUMANN, John Von. *The Computer and the Brain*. [S.l.]: Yale University Press, 1958.
- PALOMBO, Daniela J. et al. The Neural Correlates of Memory for a Life-Threatening Event: An Study of Passengers From Flight AT236. *Clinical Psychological Science*, Junho 2016.
- PLACE, U. T. Is Consciouness a Brain Process? *British Journal of Psychology*, n. 47:1, Fevereiro 1956.
- SMITH, W. *Cosmos e Transcendência*. 1. ed. Campinas: Vide Editorial, 2019.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self - The Making of the Modern Identity*. 10. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- TURING, Alan. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, v. LIX, n. 236, p. 27, Outubro 1950.
- WEBER, Max. Ciência como Vocação: In: *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 154-183.

Artigo recebido em 14/04/2022 e aprovado para publicação em 20/05/2022

#### Como citar:

ROCHA, André Campos da; BARREIRA, Tiago Cabral. O dualismo mente-corpo em Descartes e suas implicações no debate científico contemporâneo. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 21, n. 42, p. 417-440, jul./dez. 2022. DOI:<http://dx.doi.org/10.31607/coletaneav21i42-2022-5> Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)